

# La fe en Jesucristo

Ensayo desde las víctimas

Jon Sobrino

Edit. Trotta

Madrid 1999

## Índice

Índice.....	2
INTRODUCCIÓN .....	12
1. LA FE EN JESUCRISTO .....	13
2. LA PERSPECTIVA DE LAS VÍCTIMAS.....	14
2.1. Víctimas, pobreza, indiferencia e hipocresía .....	15
2.2. Lo meta-paradigmático en la cristología.....	16
2.3. ¿Es posible asumir la perspectiva de las víctimas?.....	18
I.- LA RESURRECCIÓN DE JESÚS. RESURRECCIÓN DE LAS VÍCTIMAS	21
1.- LA PERSPECTIVA. UN SEGUIMIENTO «RESUCITADO» Y LA ESPERANZA DE LAS «VÍCTIMAS» .....	21
1. VIVIR EL SEGUIMIENTO DE JESÚS COMO RESUCITADOS .....	22
1. RESURRECCIÓN DE JESÚS Y VÍCTIMAS .....	24
2.- EL PROBLEMA HERMENÉUTICO (I): LA RESURRECCIÓN, UN PROBLEMA ESPECÍFICO PARA LA HERMENÉUTICA .....	26
1. LA PROBLEMÁTICA DE LA HERMENÉUTICA.....	26
2. LO ESPECÍFICO DE LA HERMENÉUTICA DE LA RESURRECCIÓN .....	28
2.1. La resurrección como acción escatológica de Dios .....	28
2.2. La barrera del lenguaje .....	29
2.3. Un círculo hermenéutica «trinitario» .....	30
3. DIVERSOS ENFOQUES HERMENEUTICOS .....	31
3.1. La teología protestante europea.....	31
3.1.1. R. Bultmann: la seriedad de la existencia.....	31
3.1.2. W. Marxsen: proseguir la causa de Jesús .....	34
3.1.3. W. Pannenberg: esperanza en el futuro anticipado .....	36
3.2. La teología católica europea .....	39
3.3. Enseñanzas de la teología europea .....	41
3.4. La teología latinoamericana de la liberación.....	43
3.- EL PROBLEMA HERMENEUTICO (II): PRINCIPIOS HERMENÉUTICOS DESDE LAS VÍCTIMAS .....	44
1. LA ESPERANZA DE LOS CRUCIFICADOS: EL TRIUNFO DE LA VIDA SOBRE LA MUERTE .....	45
1.1. La esperanza de vida en la Escritura .....	46
1.1.1. Fe en un Dios de vida histórica .....	46
1.1.2. La comunión con Dios más allá de la muerte .....	47
1.1.3. El triunfo escatológico de Dios sobre la injusticia .....	48

1.1.4. La esperanza que se expresa en la resurrección de Jesús .....	50
1.2. Rehacer la esperanza de las víctimas en el presente .....	52
1.2.1. Los destinatarios de la esperanza: las víctimas de la historia .....	52
1.2.2. La universalización del destinatario por analogía.....	52
1.2.3. El escándalo que debe superar la esperanza .....	53
1.2.4. La esperanza necesaria en la actualidad .....	54
2. LA PRAXIS DE RESUCITAR A LOS CRUCIFICADOS.....	55
2.1. La disponibilidad a una praxis en los relatos de apariciones .....	56
2.2. La praxis necesaria en el presente: bajar de la cruz al pueblo crucificado.....	57
3. EL MISTERIO DE LA REALIDAD: LA HISTORIA COMO PROMESA .....	59
3.1. Positivismo, existencialismo, historia universal .....	60
3.2. El misterio de la promesa.....	61
4.- EL PROBLEMA HISTÓRICO (I): LO REAL DE LA RESURRECCIÓN DE JESÚS.....	63
1. LOS RELATOS SOBRE LA EXPERIENCIA PASCUAL .....	64
1.1. El acontecimiento de la resurrección en sí mismo.....	64
1.2. Las apariciones .....	65
1.3. El sepulcro vacío .....	67
2. LA REALIDAD DE LO QUE SE NARRA Y SU SIGNIFICADO.....	68
2.1. La experiencia de gracia: «se les concedió» ver a Jesús .....	69
2.2. La realidad escatológica: el fin de los tiempos.....	70
2.3. Volver a Jesús .....	71
2.4. El interés por los santos lugares .....	73
3. HISTORIA Y FE .....	73
5.- EL PROBLEMA HISTÓRICO (II): LA ANALOGÍA DE «EXPERIENCIAS PASCUALES» A LO LARGO DE LA HISTORIA.....	75
1. SOBRE LA POSIBILIDAD DE «EXPERIENCIAS PASCUALES ANÁLOGAS» EN LA HISTORIA.....	76
1.1. La posibilidad vista desde la teología actual.....	77
1.2. Experiencias pascales análogas a lo largo de la historia ..	79
1.2.1. Experiencias de ultimidad en la historia .....	80
1.2.2. La dimensión cristológica de la experiencia.....	82
2. CELEBRACIÓN DE LA PLENITUD HISTÓRICA: VIVIR YA COMO RESUCITADOS.....	84
2.1. La nueva creatura en el Nuevo Testamento.....	84

2.2. La celebración de la plenitud a lo largo de la historia .....	85
2.2.1. Libertad como triunfo sobre el egocentrismo .....	86
2.2.2. El gozo como triunfo sobre la tristeza .....	87
6.- EL PROBLEMA TEOLÓGICO (I): LA REVELACIÓN DE DIOS .....	88
1. «EL DIOS QUE RESUCITA A LOS MUERTOS»: UN NUEVO CREDO HISTÓRICO .....	89
1.1. La estructura de la revelación de Dios en el Antiguo Testamento .....	89
1.2. El Nuevo Testamento .....	90
2. UN DIOS JUSTO, PARCIAL Y LIBERADOR DE LAS VICTIMAS ...	91
2.1. La parcialidad liberadora de Dios en el Antiguo Testamento .....	91
2.2. La parcialidad liberadora de Dios en el Nuevo Testamento	92
3. UN DIOS EN LUCHA CON LOS ÍDOLOS .....	93
3.1. La resurrección como triunfo de Dios sobre los ídolos.....	94
3.2. La praxis antiidolátrica para corresponder a Dios.....	95
4. UN DIOS-MISTERIO: EL DEUS MAIOR Y EL DEUS MINOR .....	95
4.1. La in-acción y la acción de Dios.....	96
4.2. Alteridad y afinidad.....	96
4.3. Dejar a Dios ser Dios .....	98
5. UN DIOS EN CAMINO: LA FUTURIDAD DE DIOS .....	99
5.1. El futuro como modo de ser de Dios .....	99
5.2. Caminar humildemente con Dios en la historia .....	102
6. UN DIOS MISTERIO: LA DOXOLOGIA .....	103
6.1. Afirmaciones históricas, kerigmáticas y doxológicas .....	103
6.2. La entrega del yo al misterio de Dios.....	104
7.- EL PROBLEMA TEOLÓGICO (II): LA REVELACIÓN DE JESÚS .	105
1. EL ORIGEN DE LA FE EN JESÚS.....	105
1.1. Discusión teológica sobre la fe prepascual en Jesús .....	106
1.2. Fe en Jesús antes de pascua .....	107
1.2.1. ¿Formulaciones de fe durante la vida de Jesús?.....	107
1.2.2. La relación de ultimidad de Jesús con respecto al reino de Dios.....	108
1.2.3. La relación de ultimidad de Jesús con relación al Padre .....	110
1.3. Reflexión sistemática sobre la fe en Jesús antes de pascua .....	110
2. FE EN JESÚS DESPUÉS DE PASCUA.....	113
2.1. La vía de la praxis .....	114
2.2. La vía teórica: el origen de la cristología .....	116

2.2.1. ¿Próxima venida o exaltación. ....	116
2.2.2. Verdad y salvación .....	118
II: TÍTULOS CRISTOLÓGICOS EN EL NUEVO TESTAMENTO RELECTURA DESDE AMÉRICA LATINA .....	120
8 LOS TÍTULOS Y SU PROBLEMÁTICA.....	120
1. EL DINAMISMO DEL ACTO DE FE CRISTOLOGICO .....	120
2. LA RELACIÓN DE JESÚS CON DIOS A LO LARGO DE SU VIDA	122
3. LOS TÍTULOS CRISTOLÓGICOS EN EL NUEVO TESTAMENTO	124
3.1. Riqueza y peligro de los títulos .....	124
3.2. Uso correcto e incorrecto de los títulos .....	125
4. LOS títulos cristológicos en la actualidad.....	128
4.1. La necesidad de «títulos» cristológicos a lo largo de la historia.....	128
4.2. La aportación de los títulos del Nuevo Testamento a lo fundamental de toda cristología .....	129
4.3. Necesidad de recuperar hoy lo fundamental de los títulos del Nuevo Testamento .....	130
9.- EL SUMO SACERDOTE. EL MEDIADOR: LO HUMANO «SIN AÑADIDOS», PERO «CON CONCRECIONES» .....	131
1. LA «REVOLUCIÓN TEOLOGAL» DE LO SACERDOTAL: «DIOS ACCEDE AL SER HUMANO» .....	131
1.1. Distanciamiento y acceso a la divinidad.....	132
1.2. Revolución en la realidad de Dios .....	133
1.3. .... Revolución en la realidad sacerdotal	134
1.4. .... Breve determinación de la realidad sacerdotal teologal	135
2. LA «REVOLUCIÓN CRISTOLOGICA»: «¿EL VERDADERO SACERDOTE? ÉSE ES JESÚS».....	136
2.1. El primer momento: la importancia del título «sumo sacerdote» .....	137
2.2. El segundo momento: la concreción polémica del sacerdocio desde Jesús.....	138
2.2.1. La polémica contra la eficacia del culto angélico .....	138
2.2.2. La polémica contra la eficacia del culto veterotestamentario .....	139
2.2.3. La salvación que trae el sumo sacerdote.....	140
3. LA HUMANIDAD VERDADERA: MISERICORDIA, FIDELIDAD, ENTREGA, SOLIDARIDAD .....	142
3.1. Lo humano «sin añadidos».....	142
3.2. Lo humano con concreciones: misericordia, fidelidad y entrega.....	143

3.3. Lo humano como solidaridad.....	145
3.4. Dos consecuencias para la cristología .....	145
10.- EL MESÍAS. MANTENER LA ESPERANZA DE LOS POBRES..	146
1. LO CENTRAL DEL MESIANISMO: LA ESPERANZA DE LOS POBRES .....	147
1.1. La esperanza del pueblo en el Antiguo Testamento.....	147
1.2. La expectativa del mesías en tiempo de Jesús .....	148
1.3. El desarrollo del título en el Nuevo Testamento .....	149
2. «DESMESIANIZACION» Y «RE-MESIANIZACION» DEL MESÍAS EN LA ACTUALIDAD .....	150
2.1. La sospecha teológica: «des-mesianización» .....	151
2.1.1. Mediador sin mediación: hacia un mesías sin reino ...	152
2.1.2. Prioridad del Hijo sobre el mesías .....	154
2.2. La urgencia teológica: «re-mesianización» .....	155
2.2.1. Un Cristo liberador .....	155
2.2.2. Un mesías crucificado: «el misterio mesiánico» .....	157
11.- EL SEÑOR. EL SEÑORÍO DE CRISTO, ESPERANZA Y TEODICEA.....	159
1. ORIGEN Y SIGNIFICADO DEL KYRIOS .....	159
2. REFLEXIONES SOBRE EL SEÑORÍO DE CRISTO .....	163
2.1. La comprensión cristiana de «el Señor Jesús» como fórmula de fe.....	163
2.1.1. Ortodoxia y ortopraxis .....	164
2.1.2..... La posibilidad de maldecir a Jesús 164	
2.1.3..... El escándalo. Cristo Jesús: un kyrios crucificado 165	
2.2. El señorío como servicio humilde y sin triunfalismo.....	166
2.2.1. Poder y servicio en Jesús de Nazaret .....	166
2.2.2. El servicio desde la humildad .....	167
2.3. El Señor como principio configurador de vida e historia. La esperanza.....	168
2.3.1. El señorío de Cristo que configura al creyente .....	168
2.3.2. El señorío de Cristo sobre la comunidad eclesial.....	169
2.3.3. El señorío de Cristo sobre el cosmos.....	169
2.4. El señorío de Cristo y la pregunta de la teodicea .....	170
2.4.1. El cuestionamiento de la teodicea .....	170
2.4.2. El «Señor» tiene un cuerpo en la historia.....	171
2.4.3. La responsabilidad de hacer presente a Cristo en la historia .....	172

2.4.4. El señorío de Cristo y la construcción del reino .....	173
2.5. La lucha contra los señores de este mundo .....	173
2.5.1. La conflictividad del Kyrios .....	174
2.5.2. El conflicto en el presente .....	175
12.- HIJO DE DIOS/HIJO DEL HOMBRE/SIERVO DE YAHVÉ. EL HOMBRE QUE VENÍA DE DIOS Y EL DIOS QUE VENÍA EN EL HOMBRE .....	176
1. LAS TRADICIONES DE JESÚS COMO HIJO DE DIOS.....	177
1.1. La tradición del «hijo de Dios»: «el hombre que venía de Dios».....	179
1.2. Primer contrapunto: la tradición del «Hijo del hombre» ...	181
1.3. Segundo contrapunto: la tradición del «hijo amado», el pais Theou .....	183
1.3.1. El «hijo» y el «siervo» .....	183
1.3.2. Cristo y el doulos .....	185
2. LA TRADICIÓN DEL «HIJO» .....	187
2.1. ha perspectiva dogmático-formal .....	187
2.2. La perspectiva existencial-concreta .....	188
3. RECONSIDERACIÓN DEL «PADRE» Y DE LOS «HIJOS E HIJAS» .....	190
3.1. La crítica al concepto de «padre» .....	190
3.2. La crítica al concepto de «hijos e hijas de Dios» .....	192
3.2.1. Breve digresión sobre la creación de Dios .....	192
3.2.2. El misterio del Hijo amado .....	193
13.- LA PALABRA. VERDAD Y BUENA NOTICIA.....	195
1, ORIGEN Y SIGNIFICADO DEL LOGOS .....	196
1.3. El Nuevo Testamento .....	198
2. EL PRÓLOGO DE JUAN: MEDITACIÓN REFLEXIVA.....	198
2.1. Preexistencia y divinidad .....	199
2.2. Mediadora de la creación.....	199
2.4. La salvación .....	202
2.5. La revelación.....	202
2.6. La iniciativa de Dios. La gracia .....	203
3. JESÚS, PRESENCIA DE DIOS EN NUESTRA HISTORIA .....	204
3.1. La afirmación fundamental: podemos conocer a Dios .....	204
3.2. La dialéctica de la revelación: pasado y presente.....	205
3.3. La dialéctica entre verdad y buena noticia.....	206
3.4. Revelación como triunfo de la verdad sobre la mentira ....	209
3.4.1. El maligno es asesino y mentiroso.....	209

3.4.2. ¿Quién nos liberará de este mundo de mentira?.....	211
14.- JESÚS COMO EU-AGGELION .....	212
1. JESÚS, EU-AGGELION Y ORTOPATÍA .....	212
1.1. Tres acepciones de eu-aggelion .....	213
1.2. El modo de ser de Jesús como eu-aggelion .....	214
1.3. El nuevo Adán como teorización del eu-aggelion histórico	215
1.4. El Jesús buena-noticia en las cristologías actuales.....	216
2. LA NECESIDAD DE EU-AGGELION EN LA ACTUALIDAD .....	218
2.1. Lo que hoy impacta de Jesús.....	218
2.2. Mantener a Jesús como eu-aggelion: los testigos actuales	219
2.3. El eu-aggelion de la mesa compartida .....	220
III.- LA CRISTOLOGÍA CONCILIAR.....	223
15: INTRODUCCIÓN. RADICALIZACIÓN DEL MEDIADOR, JESUCRISTO, Y DEBILITAMIENTO DE LA MEDIACIÓN, EL REINO DE DIOS .....	223
1. LA PERSPECTIVA DE LAS VÍCTIMAS.....	223
2. LA NOVEDAD CON RESPECTO AL NUEVO TESTAMENTO: MERMA EN EL «PRINCIPIO REALIDAD».....	226
2.1. De la historia de Jesús a su realidad trascendente .....	227
2.2. Cristología y praxis.....	230
2.3. Cristología y comunidad .....	231
3. LA CONSTANTE: EL INTERÉS SALVÍFICO .....	234
3.1. El interés de salvación como dimensión formal de la cristología .....	234
3.2. Los límites de esta soteriología .....	236
4. EL OLVIDO CRISTOLÓGICO DEL REINO DE DIOS .....	237
Excursus EL CRISTIANISMO EN EL MUNDO GRECO-ROMANO.....	239
1. CAMBIO EN EL «MODO TEÓRICO DE PENSAR» .....	239
1.1. La aporta que da que pensar.....	240
1.2. La prioridad de la especulación.....	241
1.3. El uso de la categoría «naturaleza».....	242
1.4. Relación entre fórmulas dogmáticas y Nuevo Testamento	243
1.5. Concepto y narración .....	244
2. CAMBIO EN «LA AUTOCOMPRESIÓN COMO RELIGIÓN» .....	246
2.1. Cristianismo y Estado en los inicios de la Iglesia .....	247
2.2. Hacia una religión política del Imperio .....	248
2.3. La Iglesia desde el poder .....	249
3. INCULTURACIÓN, LO CULTURAL Y LO CONTRACULTURAL .	250
3.1. Inculturación, helenización y politización .....	250



3.2. Lo cultural y lo contracultural .....	252
3.3. El olvido del reino y de lo contracultural.....	253
3.4. La teología y el poder.....	253
16.- UN DIOS QUE PUEDE SUFRIR. PATHOS DE AUDACIA Y HONESTIDAD .....	254
1. LAS PRIMERAS REFLEXIONES DE LA DIVINIDAD DE CRISTO Y SUS PROBLEMAS.....	255
2. NICEA Y SU SIGNIFICADO.....	258
2.1. Una fórmula de fe ya creída .....	258
2.2. Precisiones y novedad conceptuales.....	259
2.3. Absolutez de la realidad: lo divino y lo no-divino .....	259
2.4. El contenido de la divinidad de Cristo .....	260
2.5. El interés salvífico .....	261
3. LA NOVEDAD TEOLOGAL .....	261
3.1. La parcialidad en Dios.....	262
3.2. Dios y el sufrimiento.....	263
4. EN QUÉ CRISTO CREEN LAS VÍCTIMAS: EN EL DE ARRIO O EN EL DE NICEA.....	266
4.1. Preámbulo sobre la teodicea.....	266
4.2. En qué Dios creen las víctimas. Aproximación histórica ..	268
4.3. La salvación de un Dios crucificado. Aproximación teórica .....	269
17 -. UN CRISTO HUMANO. PATHOS DE REALIDAD.....	272
1. LA INTUICIÓN DE LA ÉPOCA.....	273
2. «VERE HOMO»: EL PATHOS EN FAVOR DE LO HUMANO.....	275
2.1. La negación de la carne de Cristo .....	275
2.2. El pathos: la lucha contra el docetismo y el gnosticismo ..	276
2.3. El debate conceptual.....	278
2.3.1. El alma de Cristo.....	279
2.3.2. La voluntad humana de Cristo.....	280
3. LECCIONES PARA LA ACTUALIDAD .....	281
3.1. Contra el docetismo recurrente.....	282
3.2. La necesidad: recuperación de lo dialéctico y concreto de la humanidad.....	283
3.2.1. Falta de dialéctica de lo humano .....	283
3.2.2. La falta de concreción de lo humano .....	283
3.3. La interpelación a «ser real».....	284
18.- DIOS EN LA HISTORIA. PATHOS DE LA TOTALIDAD.....	287
1. LA CULMINACIÓN (PROVISIONAL) DE UN PROCESO .....	287
2, BREVE HISTORIA .....	291

2.1. El debate antes de Calcedonia .....	291
2.2. La fórmula de Calcedonia.....	293
2.2.1. La relación de lo humano y lo divino.....	294
2.2.2. La unidad de Jesucristo .....	296
3. CRÍTICAS, LIMITACIONES Y REINTERPRETACIÓN.....	297
3.1. Falta de concreción .....	298
3.1.1. Lo universal no revelatorio .....	298
3.1.2. Revelación: la relación expresada en los cuatro adverbios .....	298
3.1.3. De nuevo la limitación: falta de concreción en la relación .....	299
3.2. Falta de historia.....	300
3.2.1. Perfección e imperfección.....	300
3.2.2. La cruz como «sacrificio» o como entrega .....	301
3.2.3. «Ser» y «hacerse» .....	303
3.3. Falta de relacionalidad.....	304
3.3.1. Relacionalidad con respecto al Padre: filiación como entrega .....	305
3.3.2. Relacionalidad con respecto al reino: la praxis.....	306
19.- LECTURA FORMAL Y DOXOLÓGICA DE CALCEDONIA. EL SEGUIMIENTO DE JESÚS COMO PRINCIPIO EPISTEMOLÓGICO .....	308
1. UNA FÓRMULA HOLÍSTICA .....	309
1.1. La tradición bíblico-cristiana .....	310
1.2. Calcedonia como fórmula holística.....	311
1.2.1..... La explicación especulativa de K. Rahner 311	
1.2.2..... Tres tesis previas 312	
1.2.3. Jesús, símbolo real del Logos.....	313
1.3. Jesucristo y la unificación de los seres humanos .....	314
2. UNA FÓRMULA DOXOLÓGICA .....	315
2.1. Una epistemología específica .....	316
2.2. El seguimiento de Jesús: el camino práctico a la doxología.....	317
2.2.1. El seguimiento como fuente de conocimiento.....	317
2.2.2. La entrega de la razón .....	318
2.2.3. La verbalización de la experiencia cristológica.....	320
2.3. Seguimiento y Espíritu en el conocimiento de Cristo.....	321
2.3.1..... Espíritu de lo nuevo 323	

2.3.2.....	Espíritu de verdad y vida	
323		
2.3.3. Espíritu de éxtasis.....		324
Epílogo RECORDAR Y CAMINAR .....		326
1. COSAS PARA RECORDAR .....		327
1.1. La originalidad indeducible del Dios de Jesús .....		327
1.2. La centralidad del reino de Dios .....		328
1.3. El status teo-legal de los pobres.....		330
2. CAMINAR.....		332
2.1. El futuro de Dios.....		332
2.2. Una fe en camino .....		333
2.3. Caminar en la historia.....		334

## INTRODUCCIÓN

Este libro es la continuación de *Jesucristo liberador*. Lectura histórico-teológica de Jesús, que publicamos en 1991. Entonces escribí una larga introducción sobre el porqué y el para qué de un nuevo libro sobre Jesucristo, habiendo ya tantos. Ahora, al presentar *La fe en Jesucristo*. Ensayo desde las víctimas, quisiera compartir también con el lector las preguntas que me han surgido al escribirlo, teniendo en cuenta que en los siete años que van de aquel libro a éste ha habido muchos cambios en la temática y, sobre todo, en la sensibilidad teológica. Se hacen notar los cambios de paradigma, y a veces se pregunta uno si queda algo importante que no ha cambiado porque hay en ello algo de meta-paradigmático. Voy a compartir las preguntas que me han surgido en forma de breves reflexiones sobre el título del libro, pero antes resumamos su contenido.

El libro tiene tres partes. La primera versa sobre la resurrección de Jesús, la segunda sobre la cristología del Nuevo Testamento a partir de los títulos, y la tercera sobre las fórmulas de los primeros concilios. En ellas analizamos lo que dicen los textos bíblicos y conciliares sobre la realidad de Jesucristo, y lo hacemos desde perspectivas específicas y con una finalidad determinada. Así, analizamos la resurrección de Jesús desde la esperanza de las víctimas —con la correlativa revelación de Dios como Dios de las víctimas— y desde la posibilidad de vivir ya como resucitados en las condiciones de la existencia histórica. Analizamos los títulos cristológicos desde el trastrueque que hace Dios —y que se manifiesta en Jesucristo— de lo que es mediación, mesianismo, señorío, filiación, para concluir que la verdad de Dios en Jesús es ante todo buena noticia. Analizamos, finalmente, las fórmulas conciliares desde su dimensión formal: cómo presentan la totalidad de la realidad y su unidad diferenciada (el holismo, pudiéramos decir, tal como se entendía en la época), cómo relacionan a Dios y lo humano, a Dios y el sufrimiento. Analizamos, pues, la divinidad desde el trastrueque que hace Jesús. Y analizamos las fórmulas también como fórmulas doxológicas, que exigen un proceso del conocimiento, a lo que añadiremos un camino histórico. Ese camino es el seguimiento de Jesús, de tal manera que éste alcanza una dimensión epistemológica.

Ahí termina el libro. No analizamos la historia de la cristología, las de la Edad Media, las que surgieron alrededor de la Reforma, sobre todo la de Lutero. Tampoco analizamos las cristologías sistemáticas actuales, aunque varias de ellas —sobre todo las que podemos llamar «clásicas» (surgidas en las teologías progresistas, políticas y de la liberación)— están incorporadas, de una u otra forma, en nuestro discurso teológico; ni analizamos los nuevos ensayos cristo-lógicos que hoy se llevan a cabo a partir de las culturas indígenas y afro-americanas, del género, la ecología y el diálogo interreligioso. Estos ensayos nos parecen, en su conjunto, necesarios y positivos, y desde la teología de la liberación lo son porque introducen en la cristología las variadas formas de alteridad, no sólo la que genera la opresión. A todo ello, sin embargo, sólo haremos breves alusiones.

Como se puede apreciar por lo dicho, este libro no está pensado como libro de texto o como un manual que exponga y analice ordenadamente el cúmulo de conocimientos cristológicos que la Iglesia ha ido declarando a lo largo de su historia. Es más bien un ensayo, en el que intentamos exponer y analizar los que nos parecen ser puntos fundamentales de la cristología, permanentes y recurrentes. Sí intentamos escribir desde la realidad de la fe, desencadenada por el acontecimiento de Jesucristo, y desde la realidad de las víctimas en el presente. Digamos una palabra sobre ambas cosas.

## **1. LA FE EN JESUCRISTO**

En este libro seguimos hablando sobre Jesucristo, pero de una manera diferente a como lo hacíamos en el anterior. La vida de Jesús, en efecto, está escrita desde la fe, pero, con todo, Jesús de Nazaret es un dato objetivo exterior a nosotros, dato que en principio puede ser analizado y teologizado en sí mismo. La resurrección, sin embargo, no es una realidad histórica como la de Jesús, sino que es una realidad distinta, histórico-escatológica, de modo que los textos sobre ella expresan ante todo la experiencia y la fe reales de los testigos. Y las cristologías neotestamentarias y conciliares son ya claras reflexiones de fe, afirman quién es Jesucristo una vez que ya existe fe en él. En otras palabras, los textos sobre Jesucristo son de dos tipos: unos, que presentan la historia de Jesús (aunque sea leída desde la fe), y otros, que presentan la historia de la fe de unos seres humanos (aunque tiene un referente, Jesucristo, que la origina). Y aquí está la discontinuidad fundamental entre los dos libros.

Esa fe es fe en Jesucristo, obviamente, y los textos expresan, verbalizan y teorizan quién es ese Jesús que ahora es creído como Hijo de Dios. Sin embargo, en el Nuevo Testamento y a lo largo de la historia la fe en Jesucristo no significa sólo tomar postura ante su realidad (divina y humana), sino que expresa, de manera novedosa, lo que es esencial a toda fe religiosa: tomar postura ante la totalidad de la realidad. Expresa, en concreto, cómo los seres humanos depositan confianza en una realidad absoluta que otorga sentido a la existencia, y a la vez están abiertos y disponibles ante el misterio inmanipulable de la realidad; cómo escuchan promesas y buenas noticias, y a la vez se encarnan en desencantos y crueldades, cargando con la realidad. En definitiva, expresan cómo viven en la historia a la intemperie y, a la vez, arrojados por un misterio inefable...

Los textos que hablan de Jesucristo nos introducen en su realidad, pero esa su realidad nos pone en relación con una constelación de realidades. De ahí que la fe en Jesucristo no consiste sólo en tomar postura ante su realidad (si es divino o no, si es humano o no), sino en tomar postura (a partir de él) ante la realidad en su totalidad. Veámoslo en un ejemplo.

Hay textos que hablan de Jesucristo como Señor, la fe así lo acepta y la teología (en este caso la paulina) explica en qué consiste ese señorío. Pero además, al aceptar que Cristo es Señor, el creyente está tomando postura ante una constelación de realidades, más allá de la realidad de Cristo. Acepta, por ejemplo, que es posible vivir con libertad y con esperanza en la

historia, pues las dominaciones y potestades ya han sido vencidas en principio, pero con la humildad de que Dios no es todavía todo en todo y con la honradez de mantener la pregunta de la teodicea: cómo compaginar señorío de Cristo y miseria en este mundo. Acepta que en la liturgia hay que reconocer a Cristo como Señor, pero añade que hay que reproducir en la historia su praxis servicial, abajada, crucificada. Acepta que personas y comunidades pueden configurarse según la realidad del Hijo, pero sin que eso les desvíe del humilde seguimiento de Jesús. Acepta que de la cabeza le viene al cuerpo la vida, pero también que Cristo-cabeza ha dejado, en un sentido, en nuestras manos su incorporación en la historia, y así su señorío. Así pudiéramos seguir, pero lo que nos parece importante es recalcar que los textos cristológicos no sólo hablan de quién es Cristo, sino que, cuando se toma postura ante él, remiten a una constelación de realidades ante las que hay que tomar postura. La fe en Jesucristo es más que fe en él.

Los textos cristológicos neotestamentarios y conciliares expresan, pues, también la fe totalizante de unos seres humanos. Ésta es la razón de nuestro modo de proceder al analizarlos, poniéndolos en relación con realidades, de entonces y de ahora, realidades de las que está hecha la vida y la fe de los seres humanos. De ahí que nos preguntemos, por ejemplo, por la posibilidad de experiencias actuales reales, análogas a las de las apariciones, por la posibilidad de vivir como resucitados en la historia, es decir, por la posibilidad del reverbero histórico de lo que de triunfo hay en la resurrección de Jesús; por la posibilidad de una lectura «calcedoniana» de la estructura de la realidad. El lector juzgará de la fortuna de estas reflexiones, pero lo importante es remitir los textos sobre Jesucristo (y sobre Dios) a algo real. Es cierto que *fides ex auditu*, y por ello hay un momento en la fe de pura acogida y aceptación, sin poder controlar su contenido. Pero también es cierto que la fe realizada es cosa real y se comprende cotejándola no sólo con textos sino con realidades.

Por eso este libro no es estrictamente un libro de cristología: análisis conceptual de la realidad de Jesucristo, aunque en él se analicen textos en que esa realidad nos viene expresada. Si se quiere, presentamos a Jesucristo como una parábola abierta, y depende de nosotros aceptar o no su significado. Y como todos los seres humanos —no sólo los cristianos— se confrontan y tienen que tomar postura ante las realidades que hemos mencionado, quizás planteamientos como los de este libro pudieran ser útiles para otros, no sólo para creyentes. El imaginario cristiano formula problemas últimos y les da una respuesta específica, que no tiene por qué ser aceptada por todos, por supuesto. Pero pensamos que puede ayudar a formular los problemas que son de todos: qué esperar, qué hacer con la cruz, qué celebrar...

## **2. LA PERSPECTIVA DE LAS VÍCTIMAS**

La segunda reflexión es sobre el desde dónde de este libro. Es cierto que existe una cierta universalidad en el sujeto creyente y en el objeto, Jesucristo, pero de ello no se deduce que la reflexión pueda comenzar desde

lo universal. Todo pensamiento está ubicado en algún lugar y surge de algún interés; tiene una perspectiva, un desde donde y un hacia dónde, un para qué y un para quién. Pues bien, el desde dónde de este libro es una perspectiva parcial, concreta e interesada: las víctimas de este mundo. Todo ello viene exigido por la revelación de Dios y también por la realidad del mundo actual, aunque esto se decide siempre dentro de un círculo hermenéutico. El argumento en favor de esta perspectiva es, pues, en último término, indefenso, pero en nuestro mundo es razonable y necesario. Por ello, aunque nos alarguemos un poco y no suela ser habitual en un libro de cristología, a modo de recordatorio queremos comenzar con un breve excursus sobre las víctimas.

## 2.1. Víctimas, pobreza, indiferencia e hipocresía

Recordemos —aunque debiera ser innecesario— la actual situación de nuestro mundo como mundo de víctimas, su ocultamiento y la cultura de indiferencia ante él. Y si en el subtítulo usamos la palabra víctima (o, a veces, la expresión todavía más fuerte de pueblos crucificados) es para que, al menos en el lenguaje, recobremos la interpelación que antes expresaba el término pobre. Veamos cómo está hoy este mundo de pobreza.

Pobreza, en primer lugar, es la realidad en que vive una grandísima parte de seres humanos encorvados bajo el peso de la vida: sobrevivir es su máxima dificultad y la muerte lenta su destino más cercano. Pobreza es, entonces, dificultad grave de subsistir como especie humana, y en esa situación están alrededor de 3.000 millones de seres humanos, como dice el informe del PNUD (Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo) de 1996 —y en varios lugares va a más—. 89 países están hoy peor que hace diez años, y algunos de ellos peor que hace treinta. Es ya un lugar común hablar de los seres humanos que no cuentan para el aparato productivo. Ha aparecido la subespecie de los no-existentes, los sobrantes, los excluidos.

En segundo lugar, la desigualdad dentro de la especie prohíbe usar el lenguaje metafórico, pero esencial en la fe cristiana, de familia. En el mismo informe se dice que el abismo entre pueblos ricos y pobres va en aumento. El patrimonio de las 358 personas cuyos activos tienen un valor superior a 1.000 millones de dólares supera hoy el ingreso anual del 45 por ciento de la población mundial. Por lo que toca al futuro, y si todo marchase bien, países como Costa de Marfil pueden tardar 65 años en llegar a los niveles de índice de desarrollo humano de los países industrializados, pero otros, como Mozambique y Níger, tardarán más de dos siglos. Todo esto indica que la familia humana ha fracasado. Epulón y Lázaro se distancian todavía más, de modo que James Gustave Speth, funcionario de Naciones Unidas, dice que estamos pasando de «lo injusto a lo inhumano». Y esta opresión interna a la especie humana acaece y es captada cada vez con mayor crudeza a otros niveles de la realidad humana: las razas, culturas, religiones, el género... ha. familia, no sólo la especie humana, está en quiebra.

En tercer lugar las raíces fundamentales de esta pobreza son históricas: la injusticia estructural. «Pobres» son los empobrecidos, «indígenas» son los

privados de identidad cultural... Lo mencionamos porque ahora se silencia y porque las soluciones que se proponen están basadas sobre la misma injusticia estructural. De tener éxito esas soluciones sólo podrían mejorar la vida de una parte del planeta (el 40 o el 50 por ciento), con lo cual alguna instancia tendrá que tomar la cruel decisión de determinar qué pueblos vivirán y cuáles no. La solución ofrecida es una mala solución, lo cual para Ignacio Ellacuría era «peor que tener sólo problemas». La solución ofrecida es imposible, porque no es universalizable, y es inhumana, porque, como dice Pérez Esquivel, «el capitalismo nació sin corazón».

Todo esto era realidad en 1968 —por citar la fecha simbólica de Medellín— y sigue siendo realidad en 1999, aun con expresiones distintas, pero la verdad sobre la pobreza se maquilla hasta anularla. El informe del PNUD de 1997, por ejemplo, ha podido ser presentado como mensaje de esperanza: «en dos décadas es posible erradicar la pobreza», lo cual lleva a que en la conciencia colectiva se encubra su escalofriante contenido. Y lleva también a ignorar lo que dijo Walter Franco, experto de Naciones Unidas, cuando se publicó el informe: «está en declive la voluntad internacional de cooperación». La injusticia que produce la pobreza necesita del encubrimiento y del olvido, y recurre a la «mentira institucionalizada». El lenguaje encubre la realidad («países en vías de desarrollo», «población de escasos recursos») para ocultar situaciones de aberración inhumana. Se ha hablado de «guerras» en Centroamérica, lo cual es verdad, pero con ello se encubre la represión y el terrorismo (también y sobre todo de Estado), siendo así que esto no debe ser subsumido bajo el concepto más civilizado y aceptado de «guerra», pues la represión estatal no está tanto en la línea del operar bélico, sino en la del holocausto. Encubrimiento —burdo, pero real— es también el que los agentes de esta violencia y de su injusticia originante (represión y guerra) sean organizaciones e instancias muchas veces aceptadas en el mundo occidental, propuestas incluso como modelo a los países del Tercer Mundo: gobiernos y oligarquías locales {business community) animados y apoyados en el caso centroamericano por el gobierno de Estados Unidos, su ejército, la CÍA... Y cuando el encubrimiento no tiene éxito, entonces necesita de la amnistía, la de los militares sobre todo, «los perdonados de siempre», como dice Mario Benedetti. La pobreza, por último, es la forma de violencia más duradera y es también la violencia que se comete con mayor impunidad. Ante holocaustos y masacres —a veces— hay Nürenbergs, pero no los hay ante la depredación del continente latinoamericano o ante el expolio del continente africano. ¿A qué Tribunal pedir cuentas de los 35 o 40 millones de seres humanos que anualmente mueren de hambre o de enfermedades relacionadas con el hambre? Y lo más irritante es que hoy es posible eliminar la pobreza... Ésta es la perspectiva.

## 2.2. Lo meta-paradigmático en la cristología

Todo esto debiera ser inocultable e interpelante. Pero no lo es. Hace pocos años decía J. B. Metz que «se está difundiendo una posmodernidad cotidiana de los corazones que arrumba la pobreza y la miseria del llamado



Tercer Mundo en una mayor lejanía sin semblante». En la actualidad se extiende un ambiente psico-social, cultural, filosófico incluso, que, a la hora de la verdad, no hace central a las víctimas en cuanto tales, siendo así que éstas siguen siendo «el gran relato» a los ojos de Dios. Para describir este ambiente del espíritu de nuestro tiempo basten estas palabras de Pedro Casaldáliga, que, al menos leídas desde El Salvador, ponen el dedo en la llaga:

Algunos creen que ya es hora de cambiar nuestros paradigmas. Y hasta les parece que los mártires estorban en esta memoria postmoderna o postmilitante. Al aire de la decepción, amigos y enemigos vienen lanzando tres preguntas provocadoras: ¿qué queda del socialismo?, ¿qué queda de la teología de la liberación?, ¿qué queda de la opción por los pobres? Espero que no acabemos preguntándonos qué queda del evangelio...

Espero, añadimos nosotros, que no acabemos preguntándonos «qué queda de las víctimas».

En medio de esta cultura light siempre me viene a la mente I. Ellacuría. Se preguntaba él por el signo de los tiempos (es decir, por aquello que caracteriza a una época y en lo que se hace presente Dios) y respondía que ese signo es siempre el pueblo crucificado, despojado de vida, aunque varíe la forma de su crucifixión. ¿Es este «siempre» verdad, la gran verdad a lo largo de la historia, o es formulación exagerada, comprensible en la época de inicios de los ochenta, pero ya superada? Ésta nos parece ser la pregunta esencial, y es la que suele quedar encubierta en la actualidad.

Aceptamos que ha caído el socialismo, que las revoluciones en América latina no han tenido éxito, o no de la forma que muchos esperaban. Aceptemos incluso que somos una aldea planetaria y que se ha impuesto la globalización. Esto, sin embargo, nada dice todavía sobre si existe algo meta-paradigmático en el cristianismo que se deba mantener a través y en contra de los cambios. Dicho de otra forma, nos preguntamos si existe algo que, aunque tenga que responder ante los cambios, tiene la capacidad de potenciar lo positivo, operar contraculturalmente, desenmascarar pecado y encontrar bondad en cualquier paradigma.

También en el Nuevo Testamento hay diversidad de visiones según tiempos y lugares, pero algo se mantiene como central. El amor y defensa de Dios a los débiles de este mundo y la condena del pecado y de los opresores que los producen. Esto último quedó formulado como «asesinato y mentira», y por este orden (Juan), como «oprimir la verdad» y actuar con «arrogancia ante Dios» (Pablo), como «servir al dinero y aborrecer a Dios», como «poner cargas intolerables» (Jesús). Esto no ha cambiado a lo largo de la historia: la arrogancia ante Dios (suicidio del espíritu), y la opresión, el dar muerte al otro (homicidio). Volviendo a nuestro mundo, los cambios no han hecho cambiar «el peso de lo real». Por eso nos parece peligroso apelar, precipitadamente, al cambio de paradigma.

Volvamos a la pregunta desde la cristología. ¿Hay algo en ella de meta-paradigmático? La respuesta es un sí convencido, y su contenido central es la relación entre «Jesús y los pobres», entre «Jesús y las víctimas». Esto ya lo han dicho otros, aunque sea por implicación, al preguntarse «cómo hacer

teología después de Auschwitz». Y han respondido que «no es posible hacer teología pasando por alto Auschwitz». Auschwitz es, pues, meta-paradigmático, es una forma poderosa de recordar la relación esencial entre Dios y las víctimas.

Los seres humanos, sin embargo, somos dados a olvidar y somos capaces de estropearlo todo. Incluso podemos utilizar el recuerdo de Auschwitz para dar la impresión de que, aunque horrible, es cosa del pasado, y podemos proclamar que en el nuevo paradigma ya no tienen por qué estar centralmente presentes los Auschwitz recientes, los nuestros. Auschwitz fue la vergüenza de la humanidad hace medio siglo. Centroamérica, Bosnia, Timor del Este, los Grandes Lagos, la muerte por hambre y, ahora, por exclusión de decenas de millones de seres humanos siguen siendo la vergüenza de la humanidad en nuestros días.

Pues bien, estas víctimas son las que operan como perspectiva de nuestra reflexión. No ofrecen una solución mecánica a la comprensión de los textos cristológicos, por supuesto, pero sí aportan sospechas, preguntas y luces que hacen que los textos sobre Jesucristo den más de sí. De ahí, por ejemplo, que desde ellas expresemos nuestra preocupación recurrente por la devaluación y la desaparición del reino de Dios. No llegó, pero sí llegó el mediador, lo cual llevó a que las cristologías se centrasen en la persona de Cristo e ignorasen la causa de Jesús, que es el reino de Dios para los pobres. El reino quedó reducido a la persona de Jesús o a su resurrección. Fue sustituido espuriamente, y a veces pecaminosamente, por la Iglesia. Su destinatario fue universalizado, y los pobres perdieron centralidad histórica y teológica.

Y también desde las víctimas la reflexión cristológica se hace más praxica, mistagógica y existencial.

### **2.3. ¿Es posible asumir la perspectiva de las víctimas?**

La perspectiva de las víctimas es necesaria para la teología, pero es posible? Ésa es la pregunta personal que me he hecho muchas veces y que ahora quiero explicitar. Creo yo que los seres humanos nos dividimos en dos grandes grupos: aquellos que dan (y damos) la vida por supuesto y aquellos que lo que no dan por supuesto es la vida, y en mi opinión según se esté en uno u otro de los grupos mencionados se ven las cosas de diferente manera. Cómo se comprenden los derechos humanos, la democracia, la libertad, instituciones como la banca, el aparato de justicia, la fuerza armada... varía grandemente según se esté en uno u otro grupo. Y esto creo yo que vale también en lo sustancial para la comprensión de la religión, de la Iglesia, de la fe, de la oración, de la esperanza... En definitiva, de la vida y de la muerte.

Esta dificultad de asumir la perspectiva de las víctimas lleva también a una paradoja que, en lo personal, me ha hecho pensar y que quiero simplemente exponer: los privilegiados de Dios y destinatarios primarios de su revelación, los pobres y las víctimas, no pueden hacer teología (en el sentido en que ésta se entiende convencionalmente). Y los que podemos

hacer teología somos los no-pobres, no-víctimas. Entonces, ¿podemos los no-víctimas hacer teología cristiana desde la perspectiva de las víctimas?

Lo que puede ocurrir es algo análogo a la *Horizontsverschmelzung* (entrelazamiento de horizontes) entre la fe de las víctimas, campesinos, hombres y mujeres sencillas, y la de líderes religiosos, pastores y pensadores más estudiados. Y creo —y espero— que eso ha ocurrido de alguna forma. En el sufrimiento de la opresión y la esperanza de la liberación, ambas formas de fe, histórica y existencialmente distintas, pueden converger. Entonces, en la solidaridad con las víctimas, en el llevarse mutuamente en la fe, se abren los ojos de las no-víctimas para ver las cosas de diferente manera. Que esa nueva visión coincida a cabalidad con la de las víctimas es algo que, pienso yo, nunca llegaremos a saber del todo. Pero creo que nuestra perspectiva puede cambiar porque las víctimas nos ofrecen una luz específica para «ver» lo que llamamos «objetos» de la teología: Dios, Cristo, gracia, pecado, justicia, esperanza, encarnación, utopía... Los pobres y las víctimas aportan a la teología algo más importante que contenidos: aportan luz para que los contenidos puedan ser vistos adecuadamente.

Terminemos. La perspectiva de las víctimas ayuda a leer los textos cristológicos y a conocer mejor a Jesucristo. Por otra parte, ese Jesucristo así conocido ayuda a conocer mejor a las víctimas y, sobre todo, a trabajar en su defensa. Un Dios y un Cristo parciales hacia ellas llevan a hacer teología «en defensa de las víctimas», en lo cual la cristología se juega su relevancia en el mundo de hoy. Y lleva también a introducir al pobre y a la víctima en el ámbito de la realidad teologal, no sólo ética, en lo cual la teología se juega su identidad.

Esto nos parece esencial para la teología y para la fe. En el Nuevo Testamento se relacionó al pecador teologalmente, valga la redundancia, con Dios: «Dios justifica al impío, perdona al pecador por gracia», y así la teología hizo central la realidad del pecado y del pecador. Hoy hay que insistir en otra relación teologal, la relación entre pobre y Dios: «Dios ama al pobre por el mero hecho de serlo», y así la teología debe hacer central al pobre y a la pobreza. De esta manera se enriquece la fe cristiana y se lleva a cabo de mejor manera la tarea de bajar de la cruz a los crucificados de la historia.

Y una última observación. Seguimos haciendo a las víctimas centrales en la fe y en la teología para ir contra la corriente que trata de ignorarlas, como hemos dicho. Pero hay algo más profundo. Los pobres y las víctimas de este mundo son, por los valores que tienen —muchas veces— y por lo que son —siempre—, sacramentos de Dios y presencia de Jesucristo entre nosotros. Ofrecen luz y utopía, interpelación y exigencia de conversión, acogida y perdón. Con esto acabábamos nuestro anterior libro al hablar de la salvación que nos trae el pueblo crucificado, la soteriología histórica que decía Ignacio Ellacuría. Y cuando a esas víctimas las llamamos mártires es que reproducen la vida y muerte de Jesús, y son una poderosa luz.

Al mantener a las víctimas en el centro de la teología, no queremos ser obsoletos obstinados ni masoquistas impenitentes. Queremos ser honrados con la realidad y responsables ante ella. Y queremos ser cristianos que

ofrecen una buena noticia: Dios y su Cristo están presentes en nuestro mundo, y están no en cualquier lugar, sino allá donde dijeron que iban a estar: en los pobres y víctimas de este mundo. De esta manera, pensamos, se puede hacer teología, y cristología, como *intellectus amoris* —la praxis de liberar a las víctimas— y como *intellectus gratiae*, desde la gracia que se nos ha dado en ellas. A todo ello este libro quisiera ser un modesto aporte, poner un granito de arena.

San Salvador

Enero, 1999

## I.- LA RESURRECCIÓN DE JESÚS. RESURRECCIÓN DE LAS VÍCTIMAS

### 1.- LA PERSPECTIVA. UN SEGUIMIENTO «RESUCITADO» Y LA ESPERANZA DE LAS «VÍCTIMAS»

La resurrección de Jesús es un acontecimiento escatológico, la irrupción de lo último en lo historia. Es, pues, una realidad de alguna forma totalizante, y por ello no es accesible en directo, sino desde una determinada perspectiva, que de hecho suele cambiar a lo largo de la historia. En este capítulo introductorio queremos hacer explícita, desde la realidad del Tercer Mundo, cuál es esa perspectiva específica. Y para ubicarla mejor entre otras muchas, vamos a comenzar recordando, aunque sólo sea a grandes rasgos, lo que la teología reciente ha dicho sobre la resurrección de Jesús.

Con anterioridad al concilio Vaticano II, la teología católica no hablaba prácticamente de la resurrección de Jesús ni en la cristología ni en la soteriología, sino que la relegaba a la apologética como portento sin igual, y en la espiritualidad se convertía en anticipo y recordatorio del final de nuestra existencia, con la posibilidad de salvación y condenación, lo que llevaba a la desvalorización de la historia.

En un radical cambio de paradigma, alrededor del concilio la teología comenzó a retomar la resurrección de Jesús como realidad central. Con ello se superaron, en principio, varios males: el dolorismo de una teología y la crueldad de una soteriología (mal) basadas en la cruz, y el sacrificialismo unilateral de la liturgia, la cual, a partir de entonces, llegó a ser más enteramente pascual. Además, la investigación bíblica superó un modo de presentarla como acontecimiento mítico y pudo mostrar su relevancia ante las exigencias del pensamiento moderno y su antropología. La resurrección de Jesús mostraba, en efecto, el valor de la corporeidad, pues Jesús resucitó en la totalidad de su ser, no a la manera griega de alma liberada del cuerpo; la sociabilidad, pues, al resucitar como primogénito, apuntaba a la resurrección final de todos los seres humanos; la cosmicidad, y aun la evolución hacia un punto omega, al recordar con Isaías y el Apocalipsis el advenimiento del nuevo cielo y la nueva tierra, lo cual es todavía más importante hoy que se habla del Cristo cósmico. Y revalorizaba sobre todo el futuro y la esperanza, realidades centrales en el pensamiento utópico de hace unas décadas.

Estos progresos teológicos son indudables, pero no han sido suficientes. A nuestro modo de ver, se da ahora una especie de estancamiento en la teología de la resurrección, y, entre otras, las razones nos parecen ser estas dos. Una es que, aunque la resurrección remite al futuro de la historia, no parece decir nada importante acerca del presente, en cuanto presente. La otra es que, aunque la esperanza redescubierta por la nueva teología es importante, es una esperanza precipitadamente universal y no recoge imparcialidad que le es esencial, pues la resurrección de Jesús es esperanza, en directo, para las víctimas.

Para que la resurrección de Jesús pueda mantener su identidad y relevancia nos parece necesario adoptar una nueva perspectiva que, recogiendo la novedad de la teología postconciliar, vaya más allá de ella. Según lo dicho, esta nueva perspectiva debe incluir dos cosas. La primera, que la resurrección de Jesús sea, de alguna manera, una realidad que afecte eficazmente a la historia en su presente, lo cual supone la posibilidad de vivir ya como resucitados en la historia y la posibilidad de rehacer la experiencia de ultimidad implicada en las apariciones, con todas las analogías del caso, por supuesto. La otra, y más fundamental en el Tercer Mundo, es comprender la resurrección de Jesús en su relación esencial con las víctimas, de modo que la esperanza que desencadena sea, ante todo, esperanza para las víctimas. Veámoslo un poco más en detalle.

## 1. VIVIR EL SEGUIMIENTO DE JESÚS COMO RESUCITADOS

Quisiera comenzar esta reflexión con un recuerdo personal. Hace casi treinta años, en una eucaristía en que unos jóvenes jesuitas hacían sus votos religiosos, Ignacio Ellacuría habló del seguimiento de Jesús, pero a ello añadió que debemos vivir ya como resucitados en la historia. Dado como era él a historizar la fe cristiana, no constituyó una sorpresa que historizase el seguimiento en lo que éste tiene de encarnación, misión y cargar con la cruz. Pero lo de «vivir como resucitados en la historia» me llamó poderosamente la atención, pues con ello relacionaba el seguimiento de Jesús con lo plenificante y lo escatológico. Y, a la inversa, venía a decir que el lugar de verificar —sin alienaciones y autoengaños— si y de qué forma participamos ya en la realidad escatológica es el seguimiento de Jesús y no otra cosa. En otras palabras, la resurrección de Jesús, en su realidad propia, se puede vivir en el presente; y, dentro de ese presente, en el seguimiento. Sin embargo, esto no es nada obvio y encuentra dificultades de varios tipos que hay que esclarecer y a las que, en lo posible, hay que responder.

En el Nuevo Testamento, en efecto, la resurrección de Jesús —y las apariciones en que se muestra— es presentada en radical discontinuidad con respecto a nosotros. Por lo que toca a la realidad objetiva, la resurrección es la aparición de lo escatológico, y por ello «la Resurrección es algo único en la historia». Por lo que toca a la captación subjetiva, el creyente se ve esencialmente remitido al testimonio de quienes tuvieron la experiencia pascual, los cuales «no pretendieron nunca hacer que otras personas gozaran de visiones parecidas». Y esa discontinuidad se radicaliza con el retraso de la parusía: «la plenitud que para los discípulos se inició ya con las apariciones del Resucitado y que podía palpase se nos ha convertido de nuevo en promesa». En conclusión, entre la realidad de la resurrección, incluida la experiencia de las apariciones, y nuestra propia realidad parece existir un abismo insalvable.

Por otra parte, el Nuevo Testamento hace otro tipo de afirmaciones que van en dirección distinta. La resurrección de Jesús, a través de la efusión del Espíritu, ya configura la historia en el presente. Esa acción es considerada en la teología lucana de forma puntual y prodigiosa, mientras

que es cotidianizada por Pablo. Preguntarse por la presencia del Resucitado en la historia no sería, pues, nada nuevo, aunque el Nuevo Testamento también hace notar los peligros de comprenderla sólo como acción del Espíritu —tal como aparece en el ejemplo clásico de los cristianos de Corinto, a quienes Pablo tiene que corregir severamente.

Pero, además de la crítica a este «espiritualismo de la resurrección», a nuestro modo de ver, apelar al Espíritu no expresa todavía con la radicalidad debida la relación entre resurrección y presente, si no se historiza y concreta adecuadamente esa acción del Espíritu. El problema fundamental es si la resurrección se hace presente, específicamente, en el seguimiento de Jesús y no en cualquier lugar y de cualquier manera. No se trata simplemente de que el Espíritu se haga presente en la historia a través de acciones novedosas y poderosas (carismáticas), sino —además— de configurar «resucitadamente» la estructura de encarnación, misión y cargar con lo oneroso de la historia.

Nuestra argumentación en favor de esta tesis no es sustancialmente bíblica, sino producto de la reflexión. Y es que si la realidad de la resurrección de Jesús no se hiciera de alguna forma presente en la historia, permanecería como algo totalmente extrínseco a nosotros, algo no historizable ni verificable en forma alguna, como sí lo es el seguimiento de Jesús. Y no dejaría de ser paradójico —y hasta absurdo— que en la historia hubiese acaecido lo escatológico y que no la configurara de alguna forma.

Nuestra perspectiva presupone, pues, que el Resucitado se puede hacer victoriosamente presente en el seguimiento del Crucificado, de modo que el seguimiento puede estar transido ya ahora de lo que en la resurrección de Jesús hay de triunfo. De esto hablaremos en detalle en los siguientes capítulos, pero, por decirlo desde el principio, en el seguimiento de Jesús puede acaecer un como reverbero histórico de su resurrección con dos elementos esenciales: 1) lo que en la resurrección hay de plenitud, aun en medio de las limitaciones de la historia, y 2) lo que en la resurrección hay de victoria contra lo esclavizante de la historia. A esto alude la siguiente cita: Se mencionan aquí los dos elementos en los que hemos insistido (plenitud en la contingencia), pero, para que no queden en su nuda abstracción, hay que concretar qué significa «plenitud escatológica» y «soportar los golpes de la caducidad».

Por lo que toca a la plenitud escatológica podemos decir, con cierta audacia, que el reverbero en la historia del triunfo del Resucitado es la esperanza, la libertad y el gozo en el seguimiento de Jesús. Por lo que toca a la caducidad —en medio de la cual acaece la plenitud— y a lo que hay que soportar, la esperanza acaece contra la resignación, el desencanto, la trivialidad; la libertad acaece contra las ataduras que la historia impone al amor: riesgos, miedos, egoísmos; el gozo acaece contra la tristeza. La plenitud, pues, llega a ser no sólo en tiempos de caducidad sino contra la caducidad. Con mayor precisión, se hace presente no sólo contra el todavía-no de lo limitado, sino contra el ciertamente-no de lo opresor y deshumanizante.

Es evidente que el intento de concretar la presencia de la resurrección en la historia es audaz y tiene su peligrosidad, pero nos parece que sería más peligroso comprenderla como algo totalmente extrínseca a nuestra realidad presente. Esto supondría que en la historia habría acaecido lo escatológico, pero que ello no configuraría nuestra vida presente —a no ser en la esperanza—.

## 1. RESURRECCIÓN DE JESÚS Y VÍCTIMAS

En el kerygma primitivo la resurrección es anunciada en unidad con la cruz de Jesús (cf. 1 Cor 15, 3s.), pero no sólo en el obvio sentido de yuxtaposición lógico-cronológica —sin muerte no puede haber resurrección—, sino en un sentido mutuamente explicativo: «a quienes vosotros asesinasteis. Dios resucitó» (Hech 2, 23s. par.). Y esta relación se mantiene en el Nuevo Testamento en la identificación del Resucitado con el Crucificado (Jn 20, 25-28).

Mantener esta relación (transcendental) entre cruz y resurrección es decisiva para la comprensión del misterio pascual y lo que tiene de revelación y de salvación. De ello hablaremos en los siguientes capítulos, pero tener en cuenta esa relación es también importante —y quizás la teología no suele detenerse en esto suficientemente— para determinar el lugar adecuado de comprensión de la resurrección de Jesús. Si es cierto que resurrección (realidad histórico-escatológica) dice relación esencial a muerte (realidad histórica), no parecerá desatino hacer de ésta lugar para comprender aquélla. Y no sólo eso. Como en el Nuevo Testamento no se habla sólo de muerte, sino de cruz de Jesús, serán los crucificados de la historia el lugar más apto para comprender la resurrección de Jesús, los que introducen en ella la necesaria dialéctica, y los que posibilitan que se vayan desplegando las diversas dimensiones de ésta.

Algo de esto aparece, aunque sólo sea a la manera de insinuación, al final del evangelio (anti-triunfalista) de Marcos. No hay en él apariciones, sino sólo el mandato: «id a Galilea, y allí lo veréis» (Mc 16, 7). Sea como fuere lo ocurrido geográficamente e históricamente. Galilea es el lugar de lo pobre y de lo pequeño. Y ahí, según Marcos, se dejará ver el Resucitado. Es por eso lugar teológico. Éste no es fundamentalmente un ubi categorial, sino un quid substancial, y desde él las fuentes del conocimiento teológico dan de sí una u otra cosa. Pues bien, esa «Galilea» es la que permite leer los textos de la resurrección de una determinada manera y es la realidad que dirige a esos textos las preguntas más atinadas. Por eso es también el lugar en que los textos dan más de sí. Dicho en forma de tesis, la cruz es el lugar teológico privilegiado para comprender la resurrección, y otros lugares lo serán en la medida en que análogamente reproduzcan la realidad de la cruz.

Para nosotros Galilea es El Salvador, que bien puede servir como ejemplo de muchos otros pueblos crucificados (los Grandes Lagos, Timor Oriental... en el momento de escribir estas líneas). En esa realidad concreta, y por su propia naturaleza, surgen las preguntas importantes en torno a la resurrección: qué posibilidad hay hoy de comprender y de rehacer la



experiencia de los primeros creyentes, aunque sea de forma análoga; qué posibilidad existe de vivir ya como resucitados en la historia y qué de la dimensión de triunfo, tal como aparece en la resurrección de Jesús, puede hacerse realidad en la historia; qué esperanza —y con qué realismo— tiene un pueblo crucificado de ser también un pueblo resucitado; qué hay de verdad en la fe de que Dios es un Dios de vida, de que hizo justicia a una víctima inocente resucitándola de la muerte y de que al final Dios será todo en todos...

Estas preguntas por Dios y por la justicia, y otras similares, son las que surgen en el mundo de cruces, y no simplemente si hay supervivencia tras la muerte. Se trata del problema humano de la esperanza, pero no de cualquier esperanza, sino de la esperanza de las víctimas. Las palabras de campesinos salvadoreños que vamos a citar —y que pueden multiplicarse— no usan lenguaje de cruz y resurrección, pero a ello apuntan en lenguaje de muerte y de vida. En tiempo de cruz se preguntan:

Cuántas veces no decimos que Dios actúa en nuestra historia... Pero, padre, y si actúa, ¿cuándo acaba esto? ¿Y tantos años de guerra y tantos miles de muertos? ¿Qué pasa con Dios?

Y hablan también sin ingenuidad, teologalmente, de resurrección. Esto decían en 1987:

Nosotros somos unas comunidades abandonadas por nuestra diócesis. Nunca ha habido preocupación por nosotros. De lo que sí estamos claros es que Dios no nos ha abandonado ni nos abandonará jamás. Pues hemos podido experimentar su cercanía y su acompañamiento en los momentos más duros que hemos vivido a lo largo de esta guerra, donde lo único que se nos ha ofrecido ha sido la muerte. Él nos ha ofrecido y dado la vida.

Hemos expuesto en esta introducción cuál es el interés que guía nuestro análisis: poder vivir como resucitados —en la caducidad de la historia— en el seguimiento de Jesús, y tener la esperanza de las víctimas de que Dios triunfará sobre la injusticia. Ésta es la perspectiva. Digamos para terminar que no tenemos nada especial que ofrecer a la investigación y al debate exegético de los textos. Por ello, aunque los analicemos un mínimo, la novedad que podamos ofrecer consiste en la luz que dé la doble perspectiva que hemos mencionado.

En primer lugar, abordaremos el problema hermenéutico que ofrece la resurrección no sólo por ser un acontecimiento acaecido en el pasado y en un horizonte cultural distinto al actual, sino porque de ella se afirma que es la irrupción de un acontecimiento «escatológico». No es obvio que un hecho escatológico pueda ser comprendido, y por ello hay que averiguar bajo qué condiciones puede serlo para saber, dicho en palabras sencillas, «de qué estamos hablando».

En segundo lugar, abordaremos el problema histórico: qué es lo que realmente acaeció. No ofreceremos ninguna novedad exegética, pero sí haremos algunas reflexiones sobre la realidad de los cambios ocurridos a los discípulos y su significado, y sobre la necesidad y el sentido de hacer (o no hacer) hoy nosotros una experiencia (análoga) a la de las apariciones.

Por último, abordaremos el problema teológico, es decir, qué dice la resurrección de Jesús sobre Dios, sobre Jesús y sobre los seres humanos.

## **2.- EL PROBLEMA HERMENÉUTICO (I): LA RESURRECCIÓN, UN PROBLEMA ESPECÍFICO PARA LA HERMENÉUTICA**

### **1. LA PROBLEMÁTICA DE LA HERMENÉUTICA**

La resurrección de Jesús no es presentada en el Nuevo Testamento como la vuelta de un cadáver a la vida cotidiana ni como ser arrebatado al cielo, sino como la acción de Dios en la que lo escatológico irrumpe en la historia y en la que se comienza a manifestar la verdadera realidad de Jesús. En este sentido en el Nuevo Testamento la resurrección de Jesús es narrada como acontecimiento sin precedente en ningún otro acontecimiento histórico. Por ello no es ni puede ser descrita como acontecimiento intrahistórico, pero es descrita, sin embargo, como acontecimiento percibido en la historia y que afecta —decisivamente— a la historia.

Si esto es así, hay que preguntarse cómo pudieron los discípulos captar la resurrección de Jesús, sobre lo cual hay que decir dos cosas que se relacionan dialécticamente. La primera es que, según el Nuevo Testamento, se les «concedió» la capacidad para hacer esa experiencia en las apariciones, experiencia que es presentada en discontinuidad con cualquier otra, incluso de revelaciones, visiones o vocaciones. Y la segunda, en la dirección opuesta, es que por el mero hecho de haber expresado esa experiencia en un lenguaje o, dicho con mayor precisión, en una variedad de lenguajes: resurrección, exaltación, vida, hay que presuponer que lo acaecido a Jesús responde, de alguna manera, aunque superándola, a alguna expectativa basada en la naturaleza de los seres humanos, pues sin ella nada real hubiesen podido captar.

Pero, además, se impone la pregunta de qué es necesario que hoy ocurra en nosotros para poder entender lo que los primeros discípulos dijeron experimentar y expresaron en el lenguaje de «resurrección». Se trata de «entender» el texto, se acepte o no —después— la realidad. Es el problema hermenéutico: cómo poder comprender un texto que no es directamente comprensible en sí mismo, y ello no sólo por razones generales de que estamos ante un texto del pasado, escrito bajo presupuestos culturales distintos y aun ajenos a los de nuestro mundo (por ejemplo, un lenguaje sobre ángeles, un muerto que se aparece, ascensión a los cielos...) —todo lo cual significa la necesidad de superar la distancia en el tiempo—, sino por la razón específica de ser un texto que pretende expresar una realidad escatológica, lo cual supone la necesidad de superar una distancia metafísica.

Pues bien, para determinar los presupuestos que hoy son necesarios para comprender dichos textos pensamos que hay que tener en cuenta tres cosas. La primera es que de alguna forma esos presupuestos estén exigidos por los mismos textos que hablan de la resurrección de Jesús (por ejemplo,

la necesidad de esperanza), es decir, que no hayan sido arbitrariamente decididos de antemano por nosotros. La segunda es que de alguna forma aparezca en ellos la dimensión cristológica (el que la esperanza surja por lo acaecido a Cristo), pues los textos relacionan esencialmente la irrupción de la escatología en la historia con lo acaecido a Cristo. Y la tercera es que esos presupuestos puedan ser realizados hoy de alguna forma por el lector (que la historia de veinte siglos no haya hecho imposible la esperanza de que el verdugo no triunfará sobre la víctima, por ejemplo), pues de otra forma el texto permanecería mudo, como es obvio.

En esta determinación de los presupuestos ya está actuando, inevitablemente, el círculo hermenéutico. Que los textos puedan ser leídos hoy como exigiendo tal o cual cosa (la esperanza, por ejemplo, como acabamos de mencionar) puede deberse, en parte al menos, precisamente a que existen tales textos que han configurado la propia autocomprensión del ser humano como ser de la esperanza. Así, es evidente que en América latina la tradición de Jesucristo resucitado ha facilitado, al menos en parte, el que se genere esperanza en el compromiso, el que se formulen utopías, el que se afirme que la última palabra la tiene la vida, la justicia, la verdad, el amor... Pero también es verdad —cosa que no se suele tener tan en cuenta en otras latitudes— que la esperanza histórica real, expresada en mucho amor y mucho compromiso, ayuda a comprender al menos —si no a aceptar— los textos del Nuevo Testamento.

Investigar cuáles son los presupuestos para poder entender hoy de qué se trata cuando los discípulos afirman que Jesús ha sido resucitado y que se han encontrado con el Resucitado es tarea importante, pero queremos añadir que para el creyente, además, no es optativa. Sería un contrasentido, en efecto, afirmar que la resurrección es central en nuestra fe y no entender siquiera de qué se está hablando cuando se la menciona. Además, al analizar los presupuestos estamos esbozando lo central de una antropología cristiana. Y como esos presupuestos versan sobre realidades antropológicas centrales se convierten en posibles mediaciones de la experiencia de Dios. Las reflexiones de estos capítulos no versan, pues, sólo sobre hermenéutica, sino, en definitiva, sobre cómo vivir cristianamente.

En este libro nos interesa analizar cuáles son los presupuestos hermenéuticos fundamentales desde la realidad de las víctimas, pero eso lo analizaremos en el siguiente capítulo. En éste queremos hacer dos cosas. La primera es recordar algunas realidades fundamentales para tener en cuenta en el análisis de la hermenéutica con relación a la resurrección de Jesús. Y la segunda es analizar cómo abordan el tema algunos teólogos europeos, protestantes y católicos —los que podemos llamar «clásicos»— y algunos teólogos latinoamericanos, añadiendo también brevemente su visión sobre la historicidad de la resurrección de Jesús. Presentamos estas diversas respuestas por el valor intrínseco que tiene cada una de ellas, pero para aprender también nosotros cómo tratar el tema.

## 2. LO ESPECÍFICO DE LA HERMENÉUTICA DE LA RESURRECCIÓN

Sobre la problemática específica de la hermenéutica al abordar la resurrección de Jesús queremos mencionar tres cosas fundamentales.

### 2.1. La resurrección como acción escatológica de Dios

Al hablar de la resurrección de Jesús, lo primero que hay que recalcar es que lo acaecido a Jesús es presentado directamente como acción de Dios. El hecho que atestigua primigeniamente el Nuevo Testamento es que «Dios ha resucitado a Jesús» (Rom 10, 9). Con esto se quiere decir que la resurrección de Jesús, aunque le afecte esencialmente a Jesús, es ante todo una realidad teologal, que, en directo, expresa y revela algo nuevo y decisivo acerca de Dios. En formulación concreta, la resurrección dice que Dios ha confirmado la verdad de la vida de Jesús, le ha dado definitividad para siempre y lo ha exaltado. Y como ese Jesús es víctima inocente —es el Crucificado—, su resurrección expresa no sólo el poder de Dios sobre la muerte, sino, en directo, el poder de Dios sobre la injusticia que produce víctimas. La resurrección, pues, versa sobre Jesús, pero en directo revela y manifiesta la realidad de Dios:

El misterio inefable de Dios que todo lo abarca sin ser abarcado se nos manifiesta de un modo visible y perceptible únicamente en la figura de un hombre: el hombre Jesús.

Ésta es la dimensión teologal, y por ello última, ante la cual todo ser humano tiene que tomar postura de alguna forma. Que acepte o no la existencia de algo último es una cosa; que eso último se formule como la «justicia hacia las víctimas» puede variar, por supuesto. Pero eso no quita que alguna vez en la vida de los seres humanos aparezca la pregunta por lo que sea último, y también que en ella el ser humano se pregunte específicamente por el futuro de las víctimas.

Pero hay que recordar también que el Nuevo Testamento habla de la resurrección como de la inserción de Jesús en la vida definitiva —ése es el primer efecto de la acción de Dios—, que nunca es mencionada o comprendida como raptó al cielo (caso de Elías, Henoc) ni como la vuelta de un cadáver a la vida cotidiana (como pudieran comprenderse los relatos evangélicos sobre lo acaecido a Lázaro, a la hija de Jairo...)- Con esto se afirma que la resurrección de Jesús es un acontecimiento «escatológico», es decir, no es sólo acción de Dios, sino una realidad en la que acaece «lo último», y esto no sólo ni principalmente en sentido temporal (lo que acaece al final de la historia), sino primariamente en sentido metafísico (manifestación de lo que sea la realidad última). Pero ello implica también que la resurrección no debe ni puede ser comprendida como «milagro» que apuntara automáticamente a Dios".

La conclusión es que por ser acción de Dios, y acción cualitativamente distinta a otras acciones divinas que narra la Escritura, también el problema hermenéutico aparecerá de forma nueva y sin paralelo. No es lo mismo tratar de comprender (e interpretar) «milagros» que comprender (e interpretar) la «resurrección». La interpretación existencial que Bultmann

hace de los milagros, por ejemplo, aunque fuese correcta, no se puede extrapolar para comprender la resurrección.

## 2.2. La barrera del lenguaje

Para formular la realidad de este acontecimiento escatológico y la experiencia de él por principio no hay lenguaje adecuado. «El hecho de la resurrección [...] no es nombrable por un lenguaje que siempre procede por comparación y universalización». Pero, aunque inadecuado, desde una perspectiva bíblica se ofrecen diversas posibilidades de lenguaje en base a realidades análogas. Así, ya en el Antiguo Testamento se hablaba del justo arrebatado a Dios al final de su vida (Gen 5, 24; 2 Re 2, 11), de la exaltación del siervo de Yahvé (Is 52, 13ss.) y de la que ha quedado consagrada: la resurrección de entre los muertos (Is 26, 19; Dan 12, 2).

De hecho el Nuevo Testamento hace uso de una pluralidad de lenguajes: Jesús vive, ha sido visto, se ha aparecido..., modelo lingüístico basado en la vida. Jesús ha sido exaltado, está sentado a la diestra del Padre, vendrá a juzgar al final de los tiempos..., modelo basado en la exaltación. Jesús ha sido resucitado, elevado por Dios de entre los muertos..., modelo basado en el cambio radical implicado en el pasar del estado de sueño al de vigilia, despertar del sueño.

Ningún lenguaje es, pues, adecuado para expresar la realidad de la resurrección de Jesús, y de ahí que sea verosímil y necesaria la proliferación de lenguajes; pero hay que recalcar también la importancia del hecho en sí mismo. El que de hecho —y menos de derecho— no baste un solo lenguaje y el que éste no pueda ser unívoco ni adecuado ya es una forma de apuntar a que lo acaecido a Jesús es algo único, escatológico, en el sentido de lo radicalmente nuevo, aquello, por tanto, para lo que simplemente no hay lenguaje adecuado. Puesto en términos de lo que se quiere negar, se dice que la muerte no fue el final de la vida de Jesús. Puesto en términos de lo que se quiere afirmar, se dice que Jesús sigue poseyendo entidad propia en el presente —no sólo en el recuerdo de los suyos—, realidad que es positiva, insuperable y definitiva.

Todo esto significa que ante la resurrección de Jesús aquellos seres humanos —y también nosotros hoy— nos encontramos ante una «barrera del lenguaje». Y la razón para ello está no sólo en que nos encontramos ante una realidad-límite, como puede serlo la libertad, el amor, el mal, la gracia..., sino ante una realidad-límite de tipo escatológico: los discípulos afirman haber experimentado lo escatológico en la historia, y ante ello todos los lenguajes resultan inadecuados. (Esta sencilla constatación es ya una forma de introducirnos en el mensaje de la resurrección a la manera de la teología negativa: la imposibilidad de encontrar un lenguaje adecuado exige también la disponibilidad a un cierto no-saber, que es necesario para saber del misterio último y de lo que la resurrección tiene de participación en él.)

Por otra parte, la variedad de lenguajes supone también riqueza", de modo que —entre todos ellos y asintóticamente— se pueda comprender un poco mejor qué es lo que le ocurrió a Jesús y qué es la experiencia pascual,

de la misma forma en que la variedad del lenguaje es necesaria para introducirnos, aunque sea asintóticamente, en el misterio de Dios. El lenguaje de resurrección (en cuanto expresa cambio radical) tiene la ventaja de hacernos mirar hacia atrás y nos remite por su naturaleza a la vida histórica de Jesús y a su cruz como punto de referencia de lo que, a la vez, se mantiene y se supera con la resurrección: «el Resucitado no es otro que el Crucificado». El lenguaje de exaltación tiene la ventaja de recordar algo específico del Dios bíblico: trastocar la realidad, abajar al poderoso, ensalzar al oprimido y a la víctima. «Se humilló a sí mismo, obedeciendo hasta la muerte y muerte de cruz, por lo cual Dios le exaltó» (Flp 2, 8s.; cf. Hech 2, 22-36; como actitud más universal, cf. Lc 1, 52: el Magníficat; 6, 20-26: las bienaventuranzas y malaventuranzas). El lenguaje de vida tiene la ventaja de expresar que la muerte y la negatividad no tienen la última palabra sobre la historia, sino que ésta pertenece a la positividad y a la vida, sobre todo cuando se dice de Jesús no sólo que vive, sino que «vive para siempre» (Heb 7, 24s.). La costumbre nos ha hecho perder perspectiva de este simple hecho y, así, hoy nos referimos normalmente a lo acaecido a Jesús prácticamente sólo con uno de los posibles lenguajes, el de «la resurrección», término consagrado que utilizaremos también nosotros, aunque desde el principio hay que caer en la cuenta de que es uno entre varios lenguajes posibles y de la necesidad de explicar su origen y significado en una determinada tradición, pues de otra forma poco ayudará a comprender lo acaecido a Jesús. Para la hermenéutica esto significa que el lenguaje usado para describir el acontecimiento debe ser tenido en cuenta, por supuesto, ya que es el único acceso que tenemos a comprender su contenido, pero significa también que posee una gran limitación y que hay que complementar el lenguaje con otro tipo de realidad para comprender lo que se narra como sucedido.

### 2.3. Un círculo hermenéutica «trinitario»

Con la resurrección de Jesús el Nuevo Testamento proclama no sólo una novedad cristológica, sino que anuncia una novedad plurivalente en tres dimensiones. La primera novedad, como queda dicho, es sobre el mismo Dios. El Dios que resucita a Jesús no es ya simplemente Yahvé. Es un nuevo Dios por la novedosa acción escatológica que ha realizado en Jesús; y —a partir de ella— se le irá comprendiendo trinitariamente. La segunda novedad es la de Jesús. De lo acaecido a él se pasará a reflexionar sobre su propia realidad, y de ahí se llegará a la proclamación de su indisoluble unión con Dios. La tercera es sobre nosotros, los seres humanos. En lenguaje narrativo se dirá que a quienes estuvieron en vida con Jesús se les ha dado la gracia de verlo y la misión de testimoniarlo, se les ha dado el Espíritu para conocerlo y seguirlo, lo cual constituye en germen la nueva creatura de la que hablará Pablo.

Si al acontecimiento total de la resurrección le compete esa triple realidad, entonces hay que tenerla en cuenta también en la hermenéutica, y de una manera precisa. Como en todo el Nuevo Testamento, la iniciativa

proviene de Dios, y de ahí que el círculo (hermenéutico) tiene un origen. Pero dicho esto, hay que volver a la circularidad: el Dios «nuevo» es el que posibilita la realidad del hombre «nuevo», y es el hombre «nuevo» el que puede conocer al Dios «nuevo». Conocer la novedad en Jesús aparece concomitantemente con la novedad del ser humano posibilitada por el nuevo Dios.

Esa novedad del ser humano debe ser lo más abarcadura posible para entrar en sintonía con la realidad del Jesús que es resucitado y del Dios que lo resucita. No se trata sólo de una *Horizontsverschmelzung*, fusión de horizontes, en el sentido de que se lleguen a entrelazar horizontes culturales, sino de una fusión de realidades. Por ello, en los capítulos siguientes abordaremos el problema hermenéutico desde la realidad total del ser humano (esperanza, praxis, saber y celebración). Dicho en lenguaje trinitario, el Padre resucita a Jesús y derrama su Espíritu sobre nosotros. Éste es el acontecimiento total, y desde dentro de él, podremos comprender la acción de Dios que resucita a Jesús. Y es que el Espíritu está en nosotros, haciéndonos conocer.

### 3. DIVERSOS ENFOQUES HERMENEUTICOS

Antes de analizar qué tipo de hermenéutica exigen y posibilitan las víctimas, recordemos las posturas de algunos autores clásicos europeos, a las que añadiremos, más brevemente, las de teólogos latinoamericanos. En su día, el trabajo pionero de los teólogos europeos causó un gran revuelo porque deslegitimaba una visión ingenua de la resurrección de Jesús. Ahora podemos ver sus aportaciones y sus limitaciones con mayor serenidad y provecho.

El análisis que vamos a ofrecer puede resultar largo y tedioso, por conocido, pero sigue siendo importante porque de estos clásicos aprendemos dos cosas. Una es la necesidad de abordar el tema, y la ayuda que ofrecen para ello —por aceptación, negación y superación—. La otra es que los presupuestos hermenéuticos que elaboran son realidades antropológicas (seriedad ante la existencia, praxis, esperanza...), con lo cual captar la resurrección es ya una forma de vivir.

Comenzamos con el análisis de cuatro de los clásicos europeos: Bultmann, Marxsen, Pannenberg y Rahner.

#### 3.1. La teología protestante europea

##### *3.1.1. R. Bultmann: la seriedad de la existencia*

Bultmann prescinde por completo de que la resurrección sea un acontecimiento histórico. En cuanto exegeta piensa que la tumba vacía es una leyenda y que las tradiciones que narran apariciones corpóreas de Jesús son invenciones de las comunidades, sobre las cuales no hay ningún indicio en Pablo, a quien por otra parte critica con dureza —inesperadamente— por las intenciones apologéticas que observa en 1 Cor 15, 6: «Después se

apareció a más de quinientos hermanos a la vez; de los cuales todavía la mayor parte viven». La conclusión es que de lo que acaeció al mismo Jesús nada se puede decir históricamente. «El acontecimiento de pascua, en cuanto resurrección de Cristo, no es un acontecimiento histórico; como acontecimiento histórico sólo es captable la fe pascual de los primeros discípulos». Las apariciones pueden ser explicadas por el historiador como visiones subjetivas.

Esto no significa, como se piensa a veces, que Bultmann no acepte en ningún sentido que Cristo haya resucitado él mismo. En lo que insiste es en que lo importante para el creyente es el significado que ese acontecimiento tiene para la fe y no tanto su facticidad. Y la razón de su insistencia, que proviene más de su teología sistemática que de su exégesis, es la siguiente: el hombre moderno ilustrado no puede aceptar la resurrección ni, en general, la imagen del mundo que ofrece el Nuevo Testamento. La resurrección de Jesús, formulada como la vuelta de un muerto a la vida —aunque Bultmann no la equipararía a la resurrección de Lázaro— es un acontecimiento mítico, inaceptable para el hombre ilustrado.

Dicho todo esto, sin embargo, Bultmann recalca que la resurrección de Jesús es central para la fe cristiana. Como históricamente nada se puede saber de ella, hay que aceptarla simplemente en la fe. Pero —y aquí asoma por necesidad el problema de la hermenéutica— esa fe no es la mera aceptación de una verdad, sino que es la fe que comprende. Sólo que para poder comprender hay que reinterpretar el mensaje de la resurrección. Como es sabido, y en esto es pionero, Bultmann reinterpreta el Nuevo Testamento y lo hace existencialmente.

La autocomprensión existencial del ser humano —pecador en cuando cerrado en sí mismo y salvado en cuanto abierto a Dios— es lo que posibilita que el anuncio del acontecimiento de la resurrección de Jesús pueda tener sentido y pueda ser comprendido en su realidad verdadera. Para ello, la resurrección de Jesús tiene que estar esencialmente relacionada con su cruz, y ésta tiene que ser comprendida como posibilidad de salvación. La razón que da Bultmann para que la cruz pueda ser salvación es, simplemente, que así es predicada. Y si se pregunta qué es, entonces, lo que añade la resurrección a la cruz, la respuesta es que «es verdad» que la cruz es salvación. Desde este punto de vista, la resurrección no es otra cosa que «el significado de la cruz» y aceptar la resurrección de Jesús es creer que la cruz ha sido un acontecimiento salvífico. La cruz revela la existencia del hombre como existencia pecadora, pero al mismo tiempo como acogida por Dios,

Esta comprensión de la resurrección de Jesús no es en directo cristológica, sino antropológica. «Cristo resucita en el kerygma», es decir, «vive» en cuanto su cruz y resurrección predicadas ponen al ser humano en la ineludible situación de decidir sobre el sentido de su existencia o como pecadora-cerrada o como salvada-abierta y otorga al hombre la posibilidad de una existencia abierta.

Sobre esta postura de Bultmann y sus implicaciones ha habido innumerables discusiones. En concreto se le ha criticado que opera una reducción de la resurrección al sentido que pueda tener (*geschichtlich*) y no



asienta la realidad que le pueda competir en sí misma (*historisch*). K. Barth le critica que no se puede reducir la resurrección de Jesús identificándola simplemente con el surgir de la fe en esa resurrección, sino que, a la inversa, la resurrección es fundamento de la fe. Más radical es la crítica de W. Pannenberg, pues, como afirma programáticamente, «el que haya o no resucitado Jesús, es una cuestión histórica».

Paradójicamente, los teólogos católicos actuales —después del primer susto— han sido más positivos hacia Bultmann por haber dirigido la atención al significado de los hechos —sin quedarse en la mera facticidad—, de lo cual la teología católica estuvo ayuna durante mucho tiempo. Pero mantienen la crítica fundamental contra la exagerada separación de hecho y significado. L. Boff cuestiona que «la relación de la resurrección con la historia sea tan irrelevante como él piensa», postulado que lleva a graves limitaciones y se remonta a la «radicalización del principio luterano de la sola fides, sin fundamento bíblico»<sup>1</sup>. Y en la misma línea va la crítica de González Faus».

Hasta aquí una breve exposición crítica del pensamiento de Bultmann. Por lo que toca a este capítulo, sin embargo, lo importante es que con Bultmann se inaugura una nueva época en la comprensión de la resurrección con consecuencias positivas. Una es la insistencia en la necesidad de un presupuesto para comprender lo narrado sobre la resurrección de Jesús: sin algo previo, el texto queda mudo. Y otra es el contenido de eso que es previo: la interpretación existencial de la vida. Esa interpretación tiene una limitación importante: la exagerada separación entre hecho y significado, entre lo *historisch* y lo *geschichtlich*. Pero hay que ver también lo importante y aún actual de la interpretación existencial.

Con su interpretación Bultmann encuadra la realidad de la resurrección en un marco soteriológico: sin un interés previo por la salvación (y contra la condenación) el texto no dice nada. Y esa salvación (o condenación) son realidades ya en el presente: podemos vivir ya ahora con autenticidad, sin que, desde la perspectiva salvífica, la resurrección de Jesús remita sólo al final de nuestras vidas. Indudablemente, cada teología entenderá la salvación de manera específica —la teología de la liberación no la reducirá a «la existencia individual auténtica», sino que la comprenderá de forma integral—, pero lo importante es haber relacionado intrínsecamente resurrección de Jesús y salvación.

Además, el presupuesto tras la interpretación existencial es aceptar la seriedad de la existencia: la posibilidad de que ésta sea auténtica o inauténtica. Recobrar en tiempos de postmodernidad, de provisionalidad, de ausencia de pasión y utopía el interés por la salvación en presencia de la posible condenación nos parece de suma importancia. Tal como van las cosas en nuestro mundo, pensamos que este recordatorio bultmanniano se hace cada vez más importante: hay que tomar en serio la existencia, la posibilidad de salvación y de condenación, como sea que éstas se entiendan. Bultmann lo formula en el lenguaje que cree el más adecuado por responder a los textos mismos del Nuevo Testamento, pero lo fundamental sigue siendo el recordatorio de la seriedad con que hay que tomar la existencia.

### 3.1.2. W. Marxsen: proseguir la causa de Jesús

W. Marxsen tiene en común con Bultmann el escepticismo histórico para establecer lo que realmente ocurrió y el interés pastoral de hacer comprensible la resurrección de Jesús al hombre moderno ilustrado. Para ello, sin embargo, no se concentra en la desmitologización de los textos y la consecuente interpretación existencial, sino en lo que aquéllos tienen de llamada a la acción y al compromiso en la prosecución de la vida y obra de Jesús.

Marxsen, en su análisis de la resurrección, parte de las apariciones, que para los discípulos tuvieron carácter histórico y ciertamente causaron un gran impacto sobre ellos. La novedad de su análisis consiste en que encuentra en el Nuevo Testamento diversas posibles interpretaciones — Interpretament, como dice en lenguaje técnico— de ese hecho. Una de esas interpretaciones de las apariciones es que Jesús resucitó, es decir, que algo le ocurrió al mismo Jesús antes de las apariciones. Eso que ocurrió es formulado como resurrección en el Nuevo Testamento en el lenguaje de la apocalíptica, lo cual, a su vez, es sólo una posible interpretación de lo ocurrido a Jesús, facilitada y sugerida por la antropología del pensamiento judío que piensa la totalidad del ser humano en unidad de espíritu y corporeidad. En suelo helénico, por ejemplo, la interpretación personal de la resurrección pudiera haber sido formulada de forma distinta; «Jesús ha sido liberado de la cárcel del cuerpo».

Junto a esta interpretación personal Marxsen menciona otra de tipo funcional, que es para él más primigenia. Como base neotestamentaria aduce 1 Cor 9, 1, en que Pablo habla de haber visto al Señor: la visión no tiene que ver ahora con la realidad de la persona de Jesús, sino que es la fundamentación de su apostolado. Las apariciones tienen, pues, como finalidad fundamentar los ministerios, y ante todo el de la predicación: «él nos mandó a predicar» (Hech 10, 40ss.).

En una fórmula concisa, que ha hecho historia, Marxsen formula el objeto de la predicación de la resurrección de Jesús con estas palabras: «la causa de Jesús sigue adelante» (Die Sache Jesu geht weiter). En ella se dice que, aunque Jesús no está ya presente en la historia de forma visible, su misión prosigue ahora a través de los testigos de las apariciones. Se dice también que esa misión de Jesús no es separable de su persona y que, por tanto, sin la experiencia de haberle visto, no hubiera sido posible proseguir su causa. Se dice, por último, que sin esa experiencia de haber visto a Jesús todo hubiera terminado. Sin embargo, se insiste en que esa experiencia no tiene por qué ser expresada, necesariamente, como resurrección de Jesús, lo cual Marxsen considera, además, peligroso.

Las críticas a Marxsen han sido duras y desde diversos frentes. Se le ha criticado sobre todo la contraposición que hace entre hecho e Interpretament (como en el caso de Bultmann). Pero también es importante valorar el aporte de su Interpretament para la hermenéutica, aunque

Marxsen no lo haya enfocado desde esta perspectiva, sino desde la perspectiva histórica de averiguar qué es lo que ocurrió.

Cómo lo fundamenta es discutible, pero a través de ese Interpretament Marxsen hace una afirmación radical sobre lo que es la vida cristiana aun después de la resurrección de Jesús. Esa vida es proseguimiento, y como Marxsen no olvida a Jesús —«die Sache Jesu»— la vida cristiana es proseguimiento de Jesús. Según esto, para los discípulos vivir llegó a significar sustancialmente proseguir la causa del Jesús histórico. Así, la afirmación «Jesús ha resucitado» es una justificación de la propia misión de los discípulos, y los relatos de apariciones son exigencia y justificación de la misión: proseguir en la historia la actividad y doctrina del Jesús histórico.

Si esto es así, si la resurrección es también fundamentación y exigencia de misión —aunque no se reduzca a ello—, Marxsen nos pone en una pista fructífera para la hermenéutica: para comprender la resurrección de Jesús será necesaria la disponibilidad a la misión. Será necesario tomar en serio la existencia con su posibilidad de salvación y condenación (Bultmann), será necesario tomar en serio la esperanza (como veremos en Pannenberg y otros), pero es también necesaria la disponibilidad a una praxis (reflexión menos tenida en cuenta por la teología moderna europea y apreciada por la teología de la liberación).

En otras palabras, el ser humano no es sólo ser de salvación y de condenación, y tampoco es sólo ser de esperanza, sino que es también ser de praxis, y de tal manera que si no lo fuera no podría comprender la resurrección. Dicho en forma sistemática, la «resurrección» no es captable sólo en un concepto de sentido, sino que es también un concepto práxico, como lo dijimos del reino de Dios. Con esta valoración del Interpretament no estamos diciendo que Marxsen comprenda la misión y la praxis como lo hace la teología de la liberación, pero sí valoramos el hecho mismo de relacionar esencialmente resurrección de Jesús y misión.

Digamos, por último, que nos parece importante por lo que realmente afirma —y no por lo que pueda negar reduccionistamente— la negativa de Marxsen a expresar adecuadamente lo acaecido a Jesús en términos de una sola expresión cultural, como lo es el de «resurrección de los muertos». Lo que acaece después de la muerte es de tal manera misterio que, por principio, ninguna expresión cultural puede agotar su realidad y significado. En este sentido es válida su crítica a reducir la expresión de lo acaecido en términos de una tradición cultural —la apocalíptica—, y es bueno su recordatorio de que existen otras tradiciones culturales para expresar vida más allá de la muerte —inmortalidad del alma—, aunque el concepto de resurrección sea más rico que otros, pues incluye el que esa vida sea vida plena, también corpórea y societal, y aun cósmica, lo cual no tiene por qué estar presente en otras tradiciones culturales. Según esto, la crítica fundamental a Marxsen consiste en que no parece tomar en cuenta lo central de la tradición apocalíptica: la resurrección de los muertos es expresión de la justicia a las víctimas. De ello hablaremos más adelante por ser esencial en nuestra propia reflexión, pero digámoslo desde ahora en palabras de Moltmann:

La esperanza en la resurrección no era en Israel un símbolo antropológico, ni tampoco soteriológico, no se refería a la vida perpetua ni a la felicidad, sino que era un símbolo teológico para expresar la fe en el triunfo de la justicia de Dios al final de la historia [...] No es el anhelo de una vida perpetua, sino la «sed de justicia».

### ***3.1.3. W. Pannenberg: esperanza en el futuro anticipado***

W. Pannenberg afirma que la resurrección de Jesús es el acontecimiento central para la teología, pues a partir de él se revela la realidad de Dios como el poder sobre el todo de la realidad, y para la cristología, pues desde de él se manifiesta la divinidad de Cristo. Tal riqueza revelatoria le compete a la resurrección, porque ésta —aunque sea sólo anticipadamente, prolépticamente en su terminología— hace presente el final de la historia, lo cual permite conocer la totalidad de la historia, y así se convierte, hegelianamente, en condición de posibilidad del conocimiento de la verdad y en el acontecimiento revelador de Dios. Por ello, también, una teología basada en la resurrección de Jesús es la verdadera filosofía.

Por otra parte, Pannenberg insiste en que la resurrección de Jesús es un acontecimiento histórico y tiene que ser conocido como tal a través de los métodos históricos. No se puede, pues, reducir su realidad al significado de otra realidad distinta de ella misma: el valor salvífico de la cruz o la fundamentación de la misión. No ve Pannenberg problema especial en principio en que la resurrección pueda ser histórica y critica la posición de aquellos que, con ligereza, niegan tal historicidad.

Y no sólo eso, la resurrección de Jesús tiene que ser histórica y verificable, ya que la teología no puede establecer la realidad de algo basándose para ello sólo en la fe o en la revelación o en la inspiración de la Escritura, y mucho menos en un magisterio doctrinal. Pero si la resurrección de Jesús debe ser considerada por la teología como realidad histórica, esto lleva a la pregunta por el método adecuado para establecer su realidad, lo cual, a su vez, llevará a la pregunta hermenéutica.

Comencemos diciendo que para Pannenberg la historia es «historia de la tradición», y de ahí que «histórico» parece ser, según él, aquello 1) que puede ser expresado en un lenguaje, 2) que aparece en relación con una tradición, y 3) que responde a una expectativa metafísica del ser humano. Según esto, la resurrección de Jesús es histórica porque 1) ha sido formulada en el lenguaje de «resurrección de los muertos», 2) está entroncada en la tradición «apocalíptica», y 3) responde a «la esperanza radical» que le compete al ser humano como ser de la apertura confiada al todo.

No vamos a analizar esta concepción de lo que es histórico, pero sí sus consecuencias para la hermenéutica. Ante todo, la resurrección de Jesús no puede ser comprendida sin una visión de la historia encaminada hacia un final totalizante y positivo, porque esto es precisamente lo que se quiere expresar con «resurrección de los muertos», y esa visión de la historia es necesaria para comprender lo acaecido a Jesús como la anticipación

(prolepsis) de ese final definitivo. Si la realidad es comprendida sólo como fragmento o como relato aislado —o en sus variantes sapienciales del *carpe diem* o del *vanitas vanitatum*—, no se podrá comprender la resurrección de Jesús. La aceptación de una historia universal que será plenificada al final es, por tanto, condición de posibilidad de comprender la resurrección.

Esta visión de la realidad proviene de una tradición que se desarrolló de hecho en suelo bíblico —contingente, por tanto—, pero tiene la virtualidad de explicar mejor el todo de la realidad, criterio último de verdad. Por otra parte, esa visión de la historia exige una apertura confiada hacia su final, es decir, una radical esperanza. Si el ser humano no fuese ser de la esperanza no podría encontrar ningún sentido en la fórmula «resurrección de los muertos». Y esto, afirma Pannenberg, ya no es contingente, sino que pertenece a la constitución esencial del ser humano, y desde un punto de vista histórico —a pesar de las apariencias— es una posibilidad también hoy (recordando a Bloch, afirma que nadie muere con el pensamiento de una muerte total). En conclusión, para comprender la resurrección de Jesús se necesita una entrega confiada al futuro, una esperanza radical en el futuro y en que éste será plenificación.

Esta correlación transcendental entre «resurrección» y «esperanza» es un importante descubrimiento de la teología moderna, compartido prácticamente por todos los teólogos actuales. En ello está actuante la filosofía de la esperanza de Ernst Bloch que para la teología se ha hecho fructífera en la reformulación de Dios como «el Dios del futuro» y en la concepción de la historia como «promesa». También Pannenberg es deudor de esta intuición y desde ella asienta el futuro como modo de ser de Dios y la esperanza en el futuro como dimensión transcendental del ser humano

Pannenberg, sin embargo, no concreta la esperanza que hoy es históricamente necesaria para comprender la resurrección. Moltmann, entre otros, le criticará que la esperanza que postula es genérica, y no es la esperanza exigida por la historia actual y ni siquiera la exigida por la apocalíptica: una esperanza cualificada, en medio de y en contra de lo negativo de la historia: esperanza contra la injusticia y la muerte sufrida injustamente. Y, consecuentemente, tampoco el «Dios del futuro» — formulación importante y novedosa— incluye en Pannenberg, aunque sea dialécticamente, otras dimensiones de la realidad de Dios, también hoy redescubiertas por la teología: el Dios crucificado, el Dios de las víctimas.

Siendo, pues, hermenéuticamente importante la recuperación que hace Pannenberg de la totalidad versus el puro fragmento y de la esperanza versus la pura facticidad, se comprenderá que para la teología de la liberación existen en él dos importantes lagunas. La primera es sobre la ausencia de la praxis en el camino hacia la plenificación, sobre lo que volveremos más adelante. Y la segunda es sobre la cualificación de la esperanza como esperanza de las víctimas, es decir, la ausencia de parcialidad en presencia de las víctimas. Aunque sea en forma de breve excursus, vamos a analizar esta segunda deficiencia, que permea su teología y se refleja en su tratamiento teológico de la vida y destino de Jesús.

Para Pannenberg el horizonte de comprensión de la resurrección está ya adecuadamente dado en dos dimensiones de la vida de Jesús: su carácter formalmente anticipativo (proléptico); y, visto el final de esa vida en el contexto de la historia de las tradiciones, en la contradicción que plantea dicho final: Jesús reclama para sí, por una parte, la autoridad de Dios y, por otra, entra en conflicto con la ley, que en su tiempo hacía las veces de representación de Dios. La resurrección es necesaria para confirmar su pretensión y superar la ambigüedad de su vida.

Existe, pues, una relación entre resurrección y vida de Jesús, pero en esta relación la cruz está fundamentalmente ausente. Desde muy pronto se hizo notar que en la explicación del significado de la resurrección de Cristo en Pannenberg falta la cruz como momento constitutivo, con la consecuencia de que ésta se hace lógicamente superfina para la comprensión de la resurrección, lo cual se debe al tratamiento que hace de la cruz de Jesús. Coherente con su método histórico, no encuentra en las tradiciones de la cruz nada que ilumine la resurrección. Y esta ausencia de reflexión sobre la cruz de Jesús explica, en parte, la falta de dimensión crítica de la teología de Pannenberg, lo cual se echa de ver en varios niveles de su teología y, en definitiva, en la hermenéutica.

En primer lugar, Pannenberg no considera la cruz en su dimensión originaria teologal en cuanto cruz; más bien, da la sensación de que lo único importante de ella es que Jesús haya muerto para que posteriormente el Padre pueda mostrar su poder sobre el todo de la realidad. El «cadáver» es más importante que el «crucificado» y la cruz parece reducirse a condición de posibilidad de la resurrección. Y al desaparecer la pregunta por el sentido de la cruz en sí misma, desaparecen también dos importantes dimensiones de la teología. Una es el Dios crucificado, con su correlato del abandono de Jesús en la cruz. La otra es la oposición histórica entre las divinidades, los dioses rivales que están en pugna en contra del Dios de Jesús, con lo cual se escamotea el problema de la idolatría.

En segundo lugar, falta una profundización en la realidad del pecado como aquella realidad que da muerte. Al no verlo así, la muerte de Jesús tiene un carácter casual o posee a lo sumo una cierta necesidad sólo al nivel de procedimientos jurídicos judíos, pero no al nivel de realidad. La muerte de Jesús no es una realidad que descubre la verdadera esencia del pecado. Pannenberg podrá decir que, como la forma concreta del rechazo a Jesús consistió en darle muerte, la confirmación necesaria por parte de Dios para superar la ambigüedad de su vida tendrá que consistir en devolverlo a la vida. Pero al no ahondar en la esencia histórica del pecado como lo que da muerte, no podrá afirmar que ese rechazo a Jesús tuvo que consistir en la muerte, y que la acción de Dios en la resurrección será una reacción para hacer justicia a una víctima inocente.

Por último, Pannenberg ha criticado a Rahner que mantenga la unidad de cruz y resurrección y que explique ésta a partir de aquélla, y no a la inversa. Mencionamos esta crítica porque Rahner, al hacer depender la comprensión de la resurrección de la comprensión de la cruz, supone que la revelación de Dios y las exigencias de ésta al ser humano acaece a través de

ambas cosas, cruz y resurrección. En palabras nuestras, a ese Dios que se revela así hay que responder en obediencia y en esperanza, realidades, ambas, primigenias, sin que la primera se deduzca de un supuesto primado absoluto de la segunda. En palabras sencillas, la obediencia es lo que remite al ser humano a la negatividad de la historia, a la cruz, y puede ser interpretada también como praxis contra las crucifixiones históricas, mientras que su ser-de-la-esperanza le remite a la resurrección. Pannenberg acepta lo segundo y desde ahí intenta explicarlo todo, pero no sabe qué hacer con lo primero, con lo cual la esperanza queda desligada de la negatividad que hay que superar y combatir.

Con estas reflexiones queremos mostrar el déficit de teología de la cruz en Pannenberg. Aceptando la negatividad de la historia, Pannenberg no se centra en la negatividad específica del Crucificado, y la conclusión es, por lo que toca a la hermenéutica, que la esperanza de la resurrección será esperanza de un futuro plenificante más allá de la muerte, pero no esperanza contra la cruz; será la esperanza del ser humano, pero no la esperanza de las víctimas. Aquí reside, en nuestra opinión, la limitación hermenéutica fundamental para comprender los textos del Nuevo Testamento y, ciertamente, para comprenderlos desde los crucificados de este mundo.

### 3.2. La teología católica europea

También la teología católica, aunque con retraso con respecto a la protestante, se ha ocupado del problema de la hermenéutica. Aquí vamos a presentar la posición de K. Rahner por su valor intrínseco y porque aborda el tema —de manera distinta a los teólogos que hemos analizado— desde una perspectiva sustancialmente especulativa.

Su afirmación fundamental consiste en que la resurrección es definitividad de algo que antes ha sido aniquilado por la muerte. Además, la definitividad proclamada en el Nuevo Testamento es la de la totalidad de Jesús, de su persona y de su causa. Si esa persona y causa en su terrenalidad ya han sido salvíficas y si de ellas se dice que son ahora definitivamente salvíficas, entonces se sigue una conclusión que Rahner formula genialmente de esta forma:

Si la resurrección de Jesús es la vigencia permanente de su persona y de su causa, y si esta persona-causa no significa la pervivencia de un hombre y de su historia, sino el triunfo de su pretensión de ser el mediador absoluto de la salvación, entonces la fe en su resurrección constituye un momento intrínseco de esta resurrección y no la toma de conciencia de un hecho que por su naturaleza podría existir exactamente igual sin ser conocido. Si la resurrección de Jesús ha de ser la victoria escatológica de la gracia de Dios en el mundo, no es posible concebirla sin una fe efectiva (aunque libre) en ella, una fe en la que culmina la propia naturaleza de la resurrección.

Estas palabras formulan, en realidad, una tautología, pero no una tautología estéril, sino fructífera, pues van al fondo del asunto: una

manifestación escatológica de Dios en la historia, definitiva por tanto, que no se hiciese notar como tal, sería un contrasentido. Para la hermenéutica esto significa —tautología, de nuevo— que la comprensión de la resurrección exige una tal fe en Dios. En palabras sencillas, si no se acepta de antemano que Dios puede realizar un acontecimiento escatológico en la historia, y que, si lo realiza, este acontecimiento tiene que ser reconocido como tal, no se puede comprender la resurrección.

Si se argumenta que eso es precisamente lo que está en juego, es decir, saber si Dios ha realizado tal acontecimiento escatológico en la historia, la respuesta es que ahora tenemos al menos textos que así lo afirman y que esos textos nos confrontan con la eventual posibilidad de tal fe. Aceptarlos o no es una cosa, pero ahora no se puede ignorar la existencia de tales textos con tales (posibles) exigencias. Y lo importante para la hermenéutica es que esos textos exigen una modalidad «nueva» de la fe: la disponibilidad a aceptar que Dios puede actuar escatológicamente en la historia y que ello puede ser reconocido —aunque esa posibilidad sea dada también por Dios—. En resumen, en la resurrección de Jesús acaece la manifestación victoriosa de Dios, y, si es Dios el que sale victorioso, eso se tiene que hacer notar por necesidad también de manera histórica.

A esta consideración trascendental añade Rahner la necesidad de una esperanza en la propia resurrección para poder reconocer lo que hay de triunfo en la resurrección de Jesús, «su vigencia permanente». En esa esperanza, de forma temática o atemática, se afirma el anhelo humano de definitividad, de triunfo último de la vida. Y así, cuando el ser humano escucha que ha acaecido la resurrección de Jesús, la puede comprender porque ella responde a su esperanza trascendental de salvación absoluta —aunque bien pudiera ocurrir que es precisamente ese anuncio de la resurrección de Jesús lo que haya sido ocasión para tematizar categorialmente esa autocomprensión del hombre.

Por último, recalca Rahner que la resurrección de Jesús en sí misma es un hecho irrepetible, y en ese sentido nosotros nos vemos necesariamente remitidos al testimonio de los testigos originales de la fe y ante ese testimonio tenemos que tomar postura, con lo cual se enfatiza lo que de radical alteridad hay en nuestro conocimiento de la resurrección de Jesús. Pero, por otra parte, afirma la posibilidad de que, de alguna forma, podemos experimentar ya al Resucitado, afinidad. Dice que podemos tener ya ahora «la audacia de situarnos por encima de la muerte, con la mirada puesta en el Resucitado que surge ante nosotros ante el testimonio evangélico. Y en esta audacia (ejercitada libremente) el Resucitado da testimonio de que él mismo vive en la feliz e indisoluble correlación existente entre la esperanza trascendental en la resurrección y la dimensión categorial real de la resurrección misma».

Resumiendo, afirma Rahner que captar la resurrección no es sólo posible sino que tiene que ser posible y que en alguna medida esa captación tiene que ser real, pues sería una contradicción in obliquo afirmar la resurrección de Jesús como definitiva victoria de Dios ya en la historia y que esa victoria no se hiciese notar. Y para que el ser humano pueda captar el



contenido de esa victoria de Dios, se le exigen tres cosas: 1) estar abierto a la posibilidad de que se nos comunique ese contenido de la victoria de Dios, 2) explicitar (pues, de hecho, todo ser humano la tiene) una esperanza en la propia resurrección como definitividad propia, y 3) experimentar ya la repercusión de la resurrección de Jesús en cuanto tal en la propia vida presente.

A estas reflexiones, que son las más específicas suyas, Rahner añade otra a la que ya hemos hecho alusión, pero que retomamos ahora en sus implicaciones para la hermenéutica. Nos referimos a la relación transcendental que establece entre muerte y resurrección de Jesús. Afirma Rahner que, según el Nuevo Testamento, la resurrección no es aquello que ocurre fáctica y cronológicamente después de la cruz sino que es más bien aquello en que desemboca, por su naturaleza, la cruz de Jesús; es decir, afirma que se da una mutua relación de principio entre cruz que desemboca en resurrección y resurrección de un crucificado. No se trata, pues, de dos realidades yuxtapuestas, sino de dos realidades que se remiten y explican mutuamente.

Insistimos en este punto porque, de haber desarrollado consecuentemente las virtualidades de esta afirmación central, la vida de Jesús ahora victoriosa hubiese sido la de un crucificado, no simplemente la de un muerto. Y, paralelamente, la esperanza exigida no sería sólo una esperanza transcendental, sino una esperanza en contra de la cruz.

Es cierto que sin esperanza transcendental no puede haber una esperanza crucificada, pero también es cierto que ambas no son idénticas, como criticábamos a Pannenberg. La primera es exigida en cualquier tipo de deseo de supervivencia más allá de la muerte —tome la forma cristiana, la forma griega de supervivencia del alma, la forma oriental de transmigración de las almas o cualquier otra—. Pero para la captación de la específica «supervivencia» cristiana es necesaria la esperanza «en contra de la cruz».

### 3.3. Enseñanzas de la teología europea

Antes de seguir adelante, hagamos unas breves reflexiones sobre este recorrido por los clásicos europeos, a quienes hay que agradecer el que hayan descubierto la necesidad de la hermenéutica, lo cual ha puesto a la teología en un nuevo paradigma.

1) Los autores citados son conscientes de que los textos sobre la resurrección de Jesús no pueden ser leídos ingenuamente, que no se puede ir a ellos con el presupuesto de que ya sabemos de antemano lo que significa «resurrección»; forman parte, así, de la generación de los maestros de la sospecha. Pero la aceptación de esta ignorancia previa creemos que, además de necesaria hermenéuticamente para evitar toda lectura ingenua, es teológica y existencialmente fructífera, pues de lo contrario —si ya supiéramos adecuadamente qué es resurrección—, los textos confirmarían lo que ya sabemos, y en sentido estricto dejarían de ser revelación de Dios.

Dicho en positivo, aceptar la dificultad de los textos bien puede servir como mediación de nuestro reconocimiento de que desconocemos —aunque

no de forma total y absoluta— lo que es la resurrección, con lo cual dejamos que el acontecimiento de la resurrección sea revelación, don y, por ello, salvación. Y es que en el conocimiento de todo lo que sea misterio o participe de él hay que elaborar un saber, pero hay que estar abiertos al no-saber, y, sobre todo, hay que estar prevenidos contra un falso-saber, aunque de antemano lo hayamos dado por bueno y verdadero.

2) Por otra parte, es evidente que tiene que ser posible algún tipo de conocimiento de lo que es la resurrección, y para poder comprenderla los mismos textos del Nuevo Testamento exigen (lógicamente) algún tipo de actitud previa. Estas exigencias son juzgadas de diversas formas, y de ahí la diversidad de teologías que hemos expuesto, pero pueden existir coincidencias formales significativas —y en cualquier caso el intento de interpretación de los textos puede apuntar a cosas importantes. Entre éstas podemos enumerar las siguientes: a) El que exista una apertura a la gracia, a dejarse dar algo por Dios, aunque varíe cómo los autores expresan lo que el ser humano se debe dejar dar por Dios: la salvación, el sentido de la existencia, la fe. El hecho central, sin embargo, permanece: hay que admitir la posibilidad de que algo nos sea dado, b) Debe existir también algún tipo de esperanza última, una convicción de que la historia no es en último término absurdo o condenación, sino salvación, y de que ya en el presente, aunque escondidamente, hay salvación, c) Debe haber alguna afinidad entre la vida presente del lector y lo que se anuncia como acaecido en Jesús victoriosamente, aunque en los autores esta afinidad se exprese de maneras muy distintas: la audacia de situarnos ya por encima de la muerte, el vivir como seres humanos ya salvados, la fidelidad al Resucitado en proseguir la causa de Jesús. Lo importante, en cualquier caso, es que exista algún tipo de continuidad y no sólo de radical discontinuidad —aunque esto último sea obvio— entre nuestra vida real en el presente y el acontecimiento irrepetible de la resurrección de Jesús.

La variedad de enfoques depende de la convicción teológica de cada uno de los autores. A veces, esa convicción es presentada por ellos en claro debate (excluyeme) con las convicciones de otros. Pero la historia muestra que no suele funcionar el basarlo todo en una única explicación, por muy omniexplicante que parezca, y sobre todo cuando se trata del misterio. Por ello, del fenómeno de la diversidad de explicaciones quizás se pueda aprender dos cosas. Una es que también nuestra aportación en la línea de la liberación, aunque lo creemos positiva, necesitará ser complementada por la de otros, ahora y en el futuro. Y la otra es el sentimiento al menos, y quizás también la convicción teórica, de que el enfrentarnos con la resurrección de Jesús —el misterio de la presencia de la escatología en la historia— es cosa que hay que hacer —por principio, aunque sin fáciles concordismos y eclecticismos— «entre todos».

Digamos por último que las exigencias hermenéuticas de los autores que hemos analizado pueden ayudar a superar limitaciones y males ambientales presentes, aun con independencia de la temática de la resurrección. Creemos, en efecto, que, aunque aparentemente se trate de un tema sofisticado: cómo comprender la resurrección como acontecimiento

escatológico, en realidad el tema tiene claros equivalentes existenciales, humanos, seculares: cuál es nuestra visión última de la realidad y de su sentido, qué se puede esperar y qué hay que hacer.

Pues bien, antes de seguir adelante, y aunque sea simplificar un poco las cosas, digamos que en nuestro mundo actual no vendrá mal la seriedad existencial de Bultmann ante ligerezas postmodernas; la llamada a la praxis de Marxsen ante la indiferencia que se nos introyecta; la esperanza, aunque fuese incluso sólo en la versión de Pannenberg, ante la geopolítica de la desesperanza; la evocación del misterio que hace Rahner ante la banalización de la realidad.

### 3.4. La teología latinoamericana de la liberación

Las anteriores reflexiones se han desarrollado en las teologías europeas, prácticamente todas ellas con anterioridad al pensamiento propio de la teología de la liberación. Ésta ha aprendido de aquéllas ante todo la necesidad de la hermenéutica y ha incorporado algunos de sus presupuestos, pero también los ha modificado, radicalizado y ampliado. Como ejemplo veamos el enfoque de L. Boff.

En su primera obra cristológica, Boff recalca que para comprender la resurrección es necesaria la esperanza, añade que ésta debe ser tal que plenifique al ser humano en todos sus niveles y recalca que existen numerosos obstáculos que se yerguen contra ella:

El hombre es por esencia un ser en camino, que procura realizarse en todos los niveles, en el cuerpo, en el alma y en el espíritu, en la vida biológica, espiritual, cultural. En esta aspiración se ve continuamente obstaculizado por la frustración, el sufrimiento, el desamor y la desunión consigo mismo y con los demás. El principio «esperanza» que está en él le hace elaborar constantes utopías".

Boff insiste además en el carácter radical de la esperanza al poner su correlato en la utopía, es decir, en aquello para lo que no hay lugar en la historia, y recalca también su dificultad histórica:

Todos gemimos como san Pablo [...] todos añoramos, con el autor del Apocalipsis, la situación donde no habrá ya muerte, no habrá llantos ni gritos ni fatigas porque el mundo viejo ya ha pasado.

A este nivel de reflexión L. Boff se mantiene fundamentalmente en la hermenéutica de la esperanza, desarrollada por la teología europea. Pero en sus obras posteriores la interpreta cada vez más desde la realidad latinoamericana en cuanto realidad injusta y sufriente. En su libro *Pasión de Cristo y sufrimiento humano*, publicado originalmente en 1977, aunque sólo lo haga de pasada, sigue hablando de esperanza, pero también de «una protesta contra la «justicia» y el «derecho», que llevaron a condenar a Cristo». Sigue hablando de expectativa de salvación, pero se ha descubierto que «el Oprimido era el Liberador». Sigue hablando de utopía, pero ahora la reformula de esta forma: «la resurrección de Jesús significa la victoria de la vida, del derecho del oprimido y de la justicia del débil». Sigue manteniendo

la esperanza como realidad fundamental, pero añade que hay que «vivir para la verdad y la justicia».

Desde América latina, pues, se ha ido reformulando la utopía en que consiste la resurrección y la esperanza necesaria para acceder a ella desde el débil y el oprimido. Ésta no es vista ya sólo como dimensión antropológica trascendente del ser humano, sino en su concreción parcial, y ello es ya una primera aportación a la hermenéutica para comprender la resurrección — aunque ya lo hiciera también Moltmann con gran vigor en su libro *El Dios crucificado*—. Además, aunque sólo se haga de pasada, se afirma ahora que lo que haya de continuidad entre resurrección de Jesús y nuestro presente no estará sólo en el sentido de la vida presente, formulado éste diversamente como la audacia de situarnos más allá de la muerte o la experimentada salvación como seres humanos pecadores y perdonados, sino en vivir ya de tal modo que esa vida sea «para la verdad y para la justicia». Aunque Boff no lo haya desarrollado temáticamente, insinúa aquí que la praxis —y una determinada praxis— es presupuesto para captar la resurrección de Jesús.

Eso que en Boff queda esbozado: esperanza de justicia para el débil y una vida para la justicia, como principios hermenéuticos, más la indudable dimensión popular-colectiva de la esperanza, es lo que queremos desarrollar con mayor profundidad en el capítulo siguiente.

### **3.- EL PROBLEMA HERMENEUTICO (II): PRINCIPIOS HERMENÉUTICOS DESDE LAS VÍCTIMAS**

Después de este recorrido por los autores vamos a ofrecer nuestra visión del problema hermenéutico. Partimos del supuesto de que comprender la resurrección de Jesús, en cuanto hecho escatológico, es problema análogo al que presenta el conocimiento de Dios a través de cualquier acción suya, con el problema añadido de que la acción de Dios es, en este caso, escatológica. Esto significa que habrá que abordar la resurrección de Jesús desde una perspectiva lo más totalizante posible, pues, aunque el conocimiento de Dios tenga por definición una dimensión noética, ese específico conocimiento se realiza poniendo en juego la totalidad del ser humano, aquello según lo cual mantenemos alteridad y afinidad respecto a Dios. Dicho esto con el realismo zubiriano, nuestro acceder a Dios es un acceder físico. Dicho en lenguaje menos técnico, lo hemos afirmado con estas palabras: «ve a Dios quien va a Dios».

Abordar la resurrección de Jesús desde una perspectiva lo más totalizante posible viene ya exigido, o al menos insinuado, por el mismo Nuevo Testamento. Es cierto, por una parte, que en él se pide al lector que deposite su confianza en quienes han sido testigos de las apariciones y que, de esa forma, acepte la realidad de la resurrección. Pero, por otra parte, cuando el Nuevo Testamento habla de la resurrección de Jesús la relaciona con todas las dimensiones de la realidad del creyente. Afirma así que a partir de la resurrección de Jesús el creyente sabe quién es Dios, quién es Jesucristo, cómo ha sido justificado y salvado el ser humano, qué significa el

bautismo, qué posibilita la nueva liturgia cristiana, de dónde proviene la posibilidad de perdonar pecados en la comunidad, y otras cosas más.

Pero además —y eso es lo que más interesa en este capítulo sobre la hermenéutica— el Nuevo Testamento relaciona la resurrección de Jesús con aquellas dimensiones antropológicas que, consideradas a una, expresan la totalidad del ser humano. Concentrándolas ahora por razones de claridad en las tres famosas preguntas de Kant: qué puedo saber, qué tengo que hacer, qué me está permitido esperar, resulta que la resurrección de Jesús es una realidad en la que se da respuesta a todas ellas, y todas ellas reciben una concreción desde la resurrección. Si nos preguntamos, en efecto, qué podemos saber, la respuesta es: «es verdad que el Señor ha resucitado» (Lc 24, 34). Si nos preguntamos qué nos está permitido esperar, la respuesta es: «Cristo resucitó de entre los muertos como primicias de los que durmieron» (1 Cor 15, 20). Si nos preguntamos qué tenemos que hacer, la respuesta es: «ellos marcharon a predicar [al Resucitado] por todas partes» (Mc 16, 20).

La resurrección de Jesús es, pues, presentada en el Nuevo Testamento en relación con las realidades humanas fundamentales, y si esta relación no es vista de forma puramente arbitraria, entonces las realidades mencionadas, debidamente actualizadas, no sólo quedarán iluminadas por la resurrección de Jesús, sino que, a su vez, ayudarán a conocer aquélla. Por ello queremos analizar ahora las preguntas que se hace todo ser humano, explícita o implícitamente, y que tienen relación con la resurrección de Jesús: qué saber, qué praxis y qué esperanza son hoy necesarias para poder entender de qué se está hablando cuando escuchamos que Jesús resucitó de entre los muertos. En las respuestas tendremos en cuenta ante todo lo que exigen los mismos textos de la Escritura, pero releídos desde la realidad latinoamericana.

Digamos también que a las tres preguntas de Kant añadimos una cuarta: qué podemos celebrar en la historia (aunque este tema lo abordaremos más adelante en el capítulo quinto). Lo hacemos porque pensamos que «celebrar» pertenece a la totalidad de lo humano y no es simplemente intercambiable con las dimensiones del saber, esperar y hacer, y porque esa pregunta se desprende de los mismos textos de la resurrección. Y lo hacemos también porque, por escandaloso que parezca, sin captar lo que hay ya de celebración en la historia no se puede comprender la realidad latinoamericana desde la cual nos preguntamos por la resurrección. Veamos, pues, qué esperanza, qué praxis y qué saber son lógicamente necesarios para comprender el acontecimiento de la resurrección de Jesús.

## **1. LA ESPERANZA DE LOS CRUCIFICADOS: EL TRIUNFO DE LA VIDA SOBRE LA MUERTE**

Tanto si lo formulan en términos de «despertar del sueño», de «elevación del que estaba abajado» o de «vida para siempre», lo que con mayor claridad expresan los textos del Nuevo Testamento que hablan de la resurrección de Jesús, desde una perspectiva antropológica, es la esperanza

que triunfa sobre la muerte. Si el ser humano no fuera por naturaleza «ser de la esperanza» o si no pudiera realizarla a lo largo de la historia y sus vaivenes, en esa medida los textos sobre la resurrección se le harían incomprensibles. Sería como intentar explicar a un ciego lo que son los colores.

Dicho esto —que puede parecer innecesario por obvio—, hay que averiguar qué tipo de esperanza específica exigen los textos, pues éstos no expresan simplemente una esperanza genérica. Y nos vamos a detener en este punto más largamente, pues la esperanza de que la vida supere a la muerte es lo que directamente y con mayor radicalidad exigen los mismos textos para poder ser comprendidos.

En este y en los siguientes apartados vamos a proceder analizando, primero, las exigencias de los textos bíblicos en sí mismos, y después, en forma más sistemática, la actualización de esas exigencias en el presente.

### **1.1. La esperanza de vida en la Escritura**

Cuando los discípulos formulan la realidad del Jesús que se les ha aparecido, hacen uso de un lenguaje conocido en su tiempo, proveniente de la apocalíptica de Israel: la resurrección de los muertos. Es ésta una metáfora sacada de la vida cotidiana: despertar del sueño. La metáfora dice que se ha operado un cambio discontinuo (no hay continuidad entre el estado de sueño y el estado de vigilia) y expresa la radical superioridad del nuevo estado sobre el antiguo. Con esta metáfora de «despertar» formulan lo que le acaeció a un muerto-dormido. Jesús ya no duerme, sino que está despierto; no está muerto, sino que está vivo. La fórmula expresa, entonces, que la muerte no pone fin absoluto a la existencia humana; y como esto no es directamente constatable, supone, correlativamente, la esperanza de alguna forma de supervivencia más allá de la muerte.

Esta esperanza de Israel, sin embargo, sólo apareció con claridad en los tres últimos siglos antes de Cristo. Y comprender el por qué de esa tardanza es importante para entender qué querían afirmar los primeros cristianos con la fórmula «resurrección de los muertos», ya que tampoco es intercambiable simplemente con el deseo de una vida más allá de la muerte. Veamos brevemente los pasos fundamentales de este largo proceso.

#### ***1.1.1. Fe en un Dios de vida histórica***

Israel, a pesar de estar rodeado de pueblos que creían en la supervivencia más allá de la muerte, no desarrolló en sus inicios una clara creencia en la vida en el más allá. Esto muestra, por una parte, que no se dejaba asimilar fácilmente por las ideas religiosas circundantes; pero muestra, sobre todo, que el desarrollo de su fe estaba basado en la teología más que en una antropología cultural influenciada por el ambiente que le rodeaba. En efecto, el pueblo de Israel, en la medida en que fue descubriendo la realidad de Dios, fue sacando consecuencias para su comprensión del ser humano y del pueblo.

Israel concibió a Dios, ante todo, en relación con la vida real e histórica del pueblo, y por esa razón tardó tanto en formular la esperanza de una vida en el más allá. Como observa Kessler, las ideas de ultratumba de los pueblos circunvecinos, sobre todo de Egipto, «solían ir acompañadas de un menosprecio de la vida histórica y terrena», y eso es algo que no podía tolerar Israel, que consideraba esta vida presente y terrena como gran don de Dios. De ahí que Israel relacionó a Dios con la vida y con los vivos —sobre todo con las relaciones sociales entre los vivos— y su religión fue precisamente dar testimonio de ese Dios. «El pueblo tenía que concentrar toda su atención y energía en esta misión histórica terrena». De ahí que, en los comienzos, el mundo de los muertos, el sheol, no fuese considerado como ámbito de Yahvé. Y para el creyente la tragedia de terminar en el sheol era dejar de estar en comunión con Yahvé.

Esta concentración teologal en la vida terrena e histórica, en nombre de su Dios, es lo que retardó la formulación de la esperanza en un más allá. Kessler lo resume así:

Israel conoció el carácter insoslayable de la existencia histórica. Estuvo destinado a guardar en todas sus dimensiones los derechos exclusivos de Yahvé, como Dios y señor en este mundo, sobre la vida terrena en todas sus dimensiones; aquel pueblo tuvo que aprender en dolorosas experiencias lo que significa haber sido llamado a servir a este Dios con sus derechos universales. Hasta que esa misión histórica no arraigó lo bastante en la conciencia del pueblo, la perspectiva del más allá de la muerte entrañaba el peligro de evasión de la tarea histórica. Ésta fue la razón más profunda de que Israel rechazara el presupuesto de un más allá, tan obvio en su entorno, y no proyectara los sueños humanos y las aspiraciones vitales más allá de la muerte.

Estas afirmaciones no dejan de ser audaces, pues se adentran en la voluntad insondable de Dios. Pero sí es importante la constatación de que la muerte, como fin de la existencia, no fue el escándalo mayor para la fe israelita, de lo que podemos sacar estas dos consecuencias. La primera es que la afirmación de un más allá no surgió en Israel al margen y ciertamente no en contra de la vida histórica; en lenguaje actual, no surgió en modo alguno como movimiento alienante para desentenderse del presente histórico. Lo fundamental de su fe fue siempre la afirmación de Dios como Dios de vida histórica. La segunda es que, si Israel llegó a plantearse el problema del más allá, lo hizo ensanchando su visión de Dios e integrando en ella la supremacía que tiene para Dios la vida del pueblo. Indudablemente, tuvieron que ocurrir hechos históricos para que Israel fuese reformulando su fe en Dios. Pero esas reformulaciones no provenían principalmente de anhelos antropológicos ego-céntricos, sino de su fidelidad a un Dios de vida y, como veremos, a un Dios de justicia. La fidelidad a su fe en Yahvé es lo que le fue llevando paulatinamente a afirmar una vida tras la muerte.

### *1.1.2. La comunión con Dios más allá de la muerte*

¿Qué es, en concreto, lo que llevó a Israel a formular su creencia en el más allá? Quizás podamos resumir la respuesta en dos cosas: una nueva comprensión teórica del señorío de Yahvé y una reformulación de la salvación.

Lo primero que ocurrió, más teórico si se quiere, fue el ensanchamiento de la noción del señorío de Yahvé. En la línea profética, Israel fue aprendiendo a comprender ese señorío como señorío que ya estaba actuante en el origen, y de ahí la formulación de un Dios creador en el origen absoluto de los tiempos. Pero comprendió también que el señorío se extendía al futuro, y de ahí surgió la esperanza escatológica de que Yahvé ejercería su dominio sobre todos los pueblos y sobre toda la realidad; más aun, que Yahvé vencería sobre todos los poderes históricos y cósmicos. Así fue gestándose la idea de que el futuro no será obstáculo para la soberanía de Yahvé, sino que traerá el triunfo definitivo.

En esta escatologización consecuente del señorío de Yahvé se inscribe el texto de Isaías 25, 8 (aunque bien pudiera ser un añadido apocalíptico): «aniquilará la muerte para siempre». Desde un punto de vista exegético, no es absolutamente claro lo que el texto significa, pues pudiera referirse a los que vivirán en la era de la salvación y no sucumbirán a la muerte, o pudiera referirse a una resurrección universal con carácter retroactivo. Pero lo importante es que en la formulación de la fe en la soberanía de Yahvé se incluye ahora la superación de la muerte.

La tradición sapiencial añade un nuevo elemento a esa fe en evolución. Se trata de responder a la pregunta de por qué el justo sufre y por qué, si ha vivido fiel y adherido vitalmente a Yahvé, tendrá que romper la comunión con él en la muerte. Para responder a esa pregunta no bastaba la doctrina tradicional de la retribución: Dios, sobre la tierra, otorga prosperidad a los buenos y sume en la desgracia a los malos, pues no es eso lo que muestra la historia. Y en cualquier caso se va haciendo más acuciante para el creyente fiel la pregunta de por qué con la muerte se termina la comunión con Yahvé, con aquel con quien ha vivido una relación de total fidelidad y confianza.

El libro de Job es la máxima expresión de esta pregunta, y la respuesta hay que entenderla bien. Indudablemente aparece aquí una nueva solución al problema de la retribución, pero lo más novedoso está en la formulación de una nueva fe: quien está adherido a Yahvé no morirá para siempre, permanecerá siempre adherido a él. «Dios me saca de las garras del abismo y del poder del sheol y me arrebató» (49, 16). La comunión con Yahvé permanece para siempre.

### ***1.1.3. El triunfo escatológico de Dios sobre la injusticia***

A esta fe en que la comunión con Dios va más allá de la muerte e, implícitamente, en que la soberanía de Dios también tiene poder sobre la muerte, se añade un nuevo y decisivo elemento en el movimiento apocalíptico. En él aparece la expresión resurrección de los muertos con la que se describirá lo acaecido a Jesús. Dicho en síntesis, esta creencia en la resurrección de los muertos surge en presencia de una situación de extrema gravedad para los justos y fieles a Yahvé, pero la crisis es producida ahora



por algo bien específico: la activa injusticia que sufren de parte de poderes históricos.

En esta situación, el problema no es ya por qué al justo le va mal, sino por qué los poderes de este mundo aniquilan activamente a quien es fiel a Yahvé y por serle fiel. La pregunta no es ya el problema de la retribución de Dios, ni el de la comunión con Dios, sino el problema de la injusticia en la historia, el espanto de que la historia cause víctimas, y la impotencia o al menos la inacción de Dios ante los victimarios. Aquí está el escándalo teologal fundamental: el poder de la injusticia parece ser mayor que el de Yahvé. Visto desde hoy, pudiéramos decir que a Israel no le preocupó durante siglos que Yahvé no tuviera poder sobre la muerte, pero sí le escandalizó que no lo tuviera sobre la injusticia histórica.

Cómo comprender a un Yahvé justo en una historia que produce víctimas es la acuciante pregunta que surge en el movimiento apocalíptico, y la respuesta es que Yahvé sí hará justicia. Es éste un mensaje de consuelo, de fe en que la historia está en manos de Dios. En directo, pues, lo central del mensaje de la apocalíptica, y lo más importante en nuestra propia historia, no tiene nada que ver con lo esotérico, sino con un anhelo humano: por fin habrá justicia, el verdugo no triunfará sobre la víctima.

A esta esperanza fundamental hay que añadir dos precisiones. La primera es que el fin de la injusticia coincide con el final de este mundo tal como lo conocemos, y por ello el triunfo de la justicia no es descrito como renovación y transformación, por muy radical que se piense, sino como «fin» de la historia, lo cual diferencia a la apocalíptica del movimiento profético y expresa un cierto pesimismo sobre las posibilidades que aquellos creyentes veían en la historia: sólo en una historia radicalmente distinta pueden cambiar las cosas.

La segunda precisión, sobre la que también se hace eco el Nuevo Testamento, es sobre quiénes resucitarán. Ante todo, hay que recalcar que la resurrección final nunca es presentada como resurrección de sólo un individuo, sino como resurrección de una colectividad. Pero, aceptado esto, no hay una postura uniforme sobre si sólo resucitarán los justos y las víctimas de la historia, en cuyo caso la resurrección en sí misma sería ya un acontecimiento salvífico, o si resucitarán todos, unos para la salvación y otros para la condenación, en cuyo caso la resurrección sería salvíficamente neutra y previa al acontecimiento salvífico o condenatorio que vendría después.

Esta creencia de la apocalíptica, que relaciona resurrección y justicia de Dios, se fue desarrollando paulatinamente. Lo central de la idea aparece ya en Is 26, 7-21, en un contexto de grave Crisis para Israel. El autor del texto constata amargamente el fracaso de la justicia en este mundo, y desespera de que se la pueda superar. «Aunque se trate con clemencia al malvado, no aprende justicia: en tierra de honradez obra mal sin ver la grandeza del Señor» (v. 10). El autor ya sabe lo que les espera a los injustos y responde según la doctrina tradicional, lo cual parece aquietar su ánimo: «tu ira ardiente devorará a tus adversarios» (v. 11); dicho con mayor radicalidad: «los muertos no vivirán, las sombras no se levantarán, los has

castigado, los has exterminado y has borrado todo recuerdo de ellos» (v. 14). La justicia está salvaguardada con respecto a los injustos, pero sigue en pie la pregunta con relación a las víctimas. Entonces responde Yahvé: «Revivirán tus muertos, tus cadáveres resurgirán, despertarán y darán gritos de júbilo los moradores del polvo» (v. 19).

Puede discutirse si en este pasaje se habla de resurrección de los muertos en sentido literal o si se refiere sólo a la restauración del pueblo de Israel, aunque tampoco hay por qué contraponer ambas interpretaciones. Pero lo que interesa recalcar es que aparece una radical esperanza en Dios en medio de crisis históricas: cuanto más grave es la crisis del pueblo, más se espera la salvación poderosa de Dios. Lo que este texto muestra entonces es que se va radicalizando la fe en Yahvé, sin que nada, ni los mayores escándalos de la historia, puedan ponerla a prueba. La formulación «resurrección de los muertos» es entonces una expresión de esa poderosa (y nueva) fe. En palabras de Kessler, «la fe en Yahvé genera la idea de resurrección concreta de los justos sacrificados y la audaz esperanza basada en el mismo Yahvé».

La esperanza inequívoca de que habrá una resurrección de los muertos aparece años más tarde en un contexto preciso: la persecución de que fueron objeto muchos fieles israelitas bajo Antíoco IV Epífanes, muchos de los cuales fueron matados con crueldad. En ese contexto aparece la redacción final del libro de Daniel en que se menciona claramente, y como única vez en el Antiguo Testamento, la resurrección real de los muertos, de los caídos bajo la persecución: «muchos de los que duermen en el polvo (sheol) despertarán: unos para la vida eterna, otros para ignominia perpetua» (12, 2).

El texto es, sin duda, un texto de consuelo y esperanza en medio de la prueba, pero es un texto también teológico, novedoso y audaz: en la confrontación de un gran poder (político) y Dios, al final Dios vencerá. Si en los profetas se recalca la existencia de los ídolos que están en lucha con Yahvé, aquí se proclama el triunfo de Yahvé. Cómo será ese triunfo no es descrito de manera uniforme. En Daniel se habla de un mundo totalmente renovado y distinto al actual, después de la tribulación universal; late el pesimismo de que esta historia no puede recibir a Dios, sino que se necesita un mundo radicalmente distinto para que Dios pueda hacerse presente. En otros textos —véase el bello pasaje de Is 65, 17-25— se habla también de un mundo radicalmente distinto, pero bajo la imagen de una tierra renovada. En cualquier caso el mensaje de la apocalíptica es la esperanza en el poder de Dios para rehacer un mundo injusto y para hacer justicia a las víctimas.

#### ***1.1.4. La esperanza que se expresa en la resurrección de Jesús***

Dan 12, 2 e Is 65, 17 no se han hecho realidad en la historia, sino que ésta ha continuado y los muertos no han resucitado. Pero en la fe de Israel se introdujo para siempre —aunque no todos los grupos religiosos lo aceptaron, como era el caso de los saduceos— la esperanza de un triunfo final de Dios sobre este mundo de injusticia, que da muerte y produce víctimas.

En tiempos de Jesús la expectativa de la acción escatológica de Dios era compartida por muchos, aunque el mismo Jesús casi nunca la formula en terminología de resurrección, sino en terminología de reino de Dios; y hace más hincapié en la línea profética que en la apocalíptica. De hecho, sólo en Mc 12, 18-27 par. aborda el tema de la resurrección de los muertos en debate con los saduceos, y en el capítulo 13 en el discurso apocalíptico.

Los discípulos, sin embargo, formularon su experiencia pascual en terminología de «resurrección». Más adelante analizaremos lo que con ello querían decir sobre Jesús, pero veamos antes dos tipos de textos de los que se desprenden consecuencias importantes para la hermenéutica. Una, más comúnmente tenida en cuenta, es la necesidad de esperanza en la resurrección universal, y así en la propia. La otra, normalmente ignorada, es la necesidad de hacer nuestra la esperanza de las víctimas.

Por lo que toca a lo primero, aunque había leyendas de ocultamiento de individuos, como el caso de Elías o de Enoc, en la mentalidad apocalíptica la resurrección de un solo individuo era una contradicción. Por ello, por el mero hecho de hablar en términos de resurrección, los discípulos estaban asociando la resurrección de Jesús a una resurrección más amplia, la resurrección universal, en la que incluían la suya propia. La primera generación de cristianos creyó que la resurrección de Jesús era el comienzo de la resurrección universal (cf. 1 Tes 4, 15,17; 1 Cor 15, 51), y sólo la segunda generación se hizo consciente de la tensión temporal entre la resurrección de Jesús y la parusía final. En cualquier caso, la resurrección de Jesús fue expresada como la del «primogénito de muchos hermanos» (Rom 8, 29; 1 Cor 15, 13; Col 1, 18; Ap 1, 5), lo cual presupone la esperanza de una resurrección final, incluida la propia.

Por lo que toca a lo segundo, hay que buscar el significado de la apocalíptica para la nueva fe cristiana en la intención de aquella: «la expectación de la justicia de Dios», y por ello la fórmula resurrección de los muertos «no era símbolo antropológico o soteriológico, sino algo que ayudaba a la fe en la justicia de Dios». A partir de esta lógica los primeros cristianos predicaron la resurrección de Jesús como reacción de Dios a la acción de los seres humanos, como la justicia que hace Dios a quien aquéllos han asesinado injustamente. Así aparece en la primera predicación, tal como lo narran estereotipadamente los Hechos: «Vosotros disteis muerte al justo y al inocente, pero Dios lo resucitó». En lo acaecido a Jesús se hace real la esperanza apocalíptica del triunfo de la justicia.

Según todo lo dicho, al predicar la resurrección de Jesús, los primeros cristianos estaban afirmando que se había realizado ya la acción escatológica de Dios que salva al justo Jesús y hace justicia a la víctima Jesús, y con él se inaugura el final y la plenitud de los tiempos. La esperanza del libro de Daniel, la esperanza con que morían los macabeos, no es una esperanza ilusoria, sino fundada. Es verdad que el verdugo no triunfa sobre la víctima, es verdad que los ídolos no triunfan sobre el Dios de la vida.

## 1.2. Rehacer la esperanza de las víctimas en el presente

Ya hemos visto que la esperanza en la propia resurrección es postulada como presupuesto hermenéutico para comprender la resurrección de Jesús. La teología moderna, además, ha especificado en distinción y a veces en oposición a otros símbolos de esperanza —como la proveniente de la filosofía griega— que «su» símbolo de esperanza se acredita mejor que otros porque la resurrección recoge los aspectos corpóreos, sociales y aun cósmicos de la realidad personal e histórica. Con ello la teología ha recuperado aspectos fundamentales del Nuevo Testamento y ha querido ponerse a tono con las exigencias de las antropologías actuales. Pero, con todo, todavía no ha tocado el punto esencial de lo que está implicado en la «resurrección de los muertos»: la justicia a las víctimas. Y para ello hay que volver a la apocalíptica.

En ésta se expresa la realidad negativa más grave de la historia: las víctimas, y se expresa una esperanza positiva: que Dios les puede hacer justicia. Con ello se establece una correlación entre resurrección y víctimas. La esperanza versa en directo sobre la justicia, no simplemente sobre la supervivencia; sus sujetos primarios son las víctimas, no simplemente los seres humanos; el escándalo que debe superar es la muerte infligida injustamente, no simplemente la muerte natural como destino. La esperanza que hay que rehacer hoy no es una esperanza cualquiera, sino esperanza en el poder de Dios contra la injusticia que produce víctimas. «Lo nuevo y escandaloso del mensaje cristiano de pascua no es que uno haya sido resucitado antes que todos los demás, sino que sea precisamente este condenado, colgado y abandonado».

### *1.2.1. Los destinatarios de la esperanza: las víctimas de la historia*

Si se toma en serio lo que hemos dicho —y no sólo sobre la base de una lectura fundamentalista de los textos—, la resurrección de Jesús es esperanza en primer lugar para los crucificados de la historia. Dios resucitó a un crucificado y desde entonces hay esperanza para los crucificados. Éstos pueden ver en Jesús resucitado al primogénito de entre los muertos, porque en verdad —y no sólo intencionalmente— lo reconocen como el hermano mayor. Por ello podrán tener el coraje de la esperanza en su propia resurrección, y podrán tener ánimo de vivir ya en la historia, lo cual supone un «milagro» análogo a lo acaecido en la resurrección de Jesús. Existe, pues, una correlación entre resurrección y crucificados, análoga a la correlación entre reino de Dios y pobres.

### *1.2.2. La universalización del destinatario por analogía*

Esto no significa desuniversalizar la esperanza, pero sí pone condiciones. Para empezar, el lugar de esa esperanza es el mundo de los crucificados, que no es un lugar excepcional, sino el más común de los lugares. No hay que olvidar, en efecto —cosa que hacemos los hombres religiosos—, que la cruz de Jesús, antes de ser la cruz, es una cruz, y que

antes y después de ella ha habido muchas otras. Hoy son mayorías los que no simplemente mueren, sino que son dados muerte «a mano de los paganos», hombres y mujeres crucificados, asesinados, torturados, desaparecidos por causa de la justicia. Otros muchos mueren la lenta crucifixión que produce la injusticia estructural. Éste es el lugar de la universalización de la esperanza, y desde ese lugar la resurrección se convierte en símbolo de esperanza en la medida en que se participa, análogamente, en la vida y muerte de las víctimas.

Desarrollar la analogía de la crucifixión es necesario, pero no es fácil. Quizás se pueda decir que cuando la muerte propia no es sólo consecuencia de las limitaciones biológicas ni del desgaste que produce mantener la propia vida, sino cuando es consecuencia de la entrega por amor a los otros y a lo que en los otros hay de pobre y producto de la injusticia, entonces existe una analogía entre esa vida y muerte y la vida y muerte de Jesús. Entonces —y sólo entonces desde un punto de vista cristiano— se podrá participar también en la esperanza de la resurrección.

Fuera de esa comunión con el Crucificado, la resurrección sólo dice posibilidad de supervivencia, y esa supervivencia —como lo afirma la más clásica doctrina de la Iglesia— es ambigua: puede ser para la salvación o para la condenación. Para que haya esperanza de que esa supervivencia sea salvífica hay que participar en la cruz de Jesús. Desde ahí se podrá universalizar la esperanza de la resurrección y hacer de ella una buena noticia para todos.

### ***1.2.3. El escándalo que debe superar la esperanza***

Cristianamente, la esperanza es contra esperanza, como dice Pablo. Por lo que toca a la esperanza de la resurrección, se trata de una esperanza crucificada, pero no sólo porque la expectativa de supervivencia más allá de la muerte lleva consigo su propia oscuridad, sino porque ya ahora en el presente la injusticia da muerte y no se le ve fin a su poder. Ése es el gran escándalo.

Si tomamos en serio la presentación dual y antagónica de la acción de los seres humanos y de la re-acción de Dios en el destino de Jesús, «vosotros lo matasteis, pero Dios lo resucitó», entonces podemos replantear en qué consiste el escándalo primario de la historia y con qué esperanza debemos enfrentarlo. Una concentración unilateral en una acción de Dios que fuese sólo revivificadora del muerto Jesús presupone que ese escándalo es en último término la propia muerte, y según eso lo que posibilitaría comprender la resurrección de Jesús sería el coraje de la esperanza en la propia supervivencia. Pero si se escucha el «vosotros lo matasteis», entonces el escándalo fundamental no es en directo la muerte en sí misma, sino el asesinato del justo, y la posibilidad, mil veces hecha realidad, de darle muerte. La resurrección de Jesús nos plantea, pues, el problema de cómo habérmolas con nuestra propia muerte en el futuro, pero nos recuerda que tenemos que habérmolas ya con la muerte injusta del otro en el presente.

Con esto no se ignora el problema universal de la muerte ni se hace pasar a segundo término el mensaje de esperanza personal que expresa la resurrección de Jesús. Pero queremos insistir en que existe ya un inmenso escándalo, el de la injusticia que da muerte, y que el modo de enfrentar ese escándalo es —o puede ser, y en medio de pueblos crucificados puede serlo más adecuadamente— la forma cristiana de enfrentar también el escándalo de la propia muerte personal. En otras palabras, el coraje cristiano de esperar la propia resurrección vive del coraje de esperar la superación del escándalo histórico de la injusticia. En lenguaje teológico, la pregunta es si Dios puede hacer justicia a las víctimas que producen los seres humanos. Como hemos visto, Israel pudo vivir durante siglos sin que la muerte personal fuese escándalo para su fe, pero no pudo vivir con el escándalo de simultanear fe en Yahvé y víctimas inocentes. La fe en Dios incluyó desde entonces su posibilidad de triunfar contra la injusticia.

#### ***1.2.4. La esperanza necesaria en la actualidad***

Según lo dicho, no se trata sólo de una esperanza más allá de la muerte, sino de una esperanza contra la muerte de las víctimas. Esto significa que debe ser una esperanza formalmente descentrada, con lo cual se cumple con la exigencia evangélica: olvidarse de uno mismo es la condición para recobrar cristianamente; la esperanza en la propia resurrección vive de la esperanza de la resurrección de las víctimas. Aquel para quien su propia muerte sea el escándalo fundamental y la esperanza de supervivencia su mayor problema —por razonable que sea— no tendrá una esperanza específicamente cristiana ni nacida de la resurrección de Jesús, sino una esperanza egocéntrica.

Lo que des-centra nuestra esperanza es la captación de la muerte actual de los crucificados como lo absolutamente escandaloso, muerte con la que no se puede pactar y de la que no se debe hacer algo en último término secundario para la propia persona en virtud de la esperanza en la propia resurrección. Ese escándalo histórico debiera ser la mediación de lo que de escándalo hay en la propia muerte.

Tener una esperanza para las víctimas es la primera exigencia de la resurrección de Jesús a nosotros, pero también lo es participar de ella. Ser capaces de hacer nuestra su esperanza, estar dispuestos a trabajar por ella, aunque eso nos haga víctimas a nosotros mismos, es principio hermenéutico insustituible. Fuera de ese lugar y de esa disposición, el anuncio de la resurrección de Jesús puede ser intercambiable con otros símbolos de esperanza de vida más allá de la muerte que han proliferado y proliferan en religiones y filosofías: liberación de la cárcel del cuerpo, integración en el absoluto, trasmigración de las almas...

Nada de esto habla de resurrección cristiana, aunque muchas veces se la haya predicado así, sino sólo de supervivencia tras la muerte. Hay una esperanza que puede expresar ego-centrismo —comprensible— que busca «mi» supervivencia. Pero el ego-centrismo nunca es principio hermenéutico cristiano, y menos lo es el egoísmo. Sí lo es el amor. Quien ama a las

víctimas, quien siente última compasión hacia ellas, quien está dispuesto a entregarse a ellas y a correr su mismo destino, ése puede ver también en la resurrección de Jesús una esperanza para sí.

Quizás estas reflexiones sean una aportación de la teología de la liberación a la comprensión de la esperanza cristiana. La esperanza transcendental del ser humano es condición necesaria, pero no suficiente, para comprender la resurrección de Jesús. Las víctimas de este mundo la tienen, aunque casi nunca hablen de la «resurrección» o la invoquen. En esa esperanza hay que entroncarse, y de esa forma podemos rehacer, con mediaciones distintas, aunque en el fondo parecidas, el proceso de fe de Israel en un Dios de la resurrección. A un Dios que va siendo descubierto como amoroso y en favor de las víctimas se le puede corresponder con amor radical en favor de ellas, y de ahí que se haga más aguda la pregunta por el destino último de estas víctimas. Pero también se puede «esperar» que el verdugo no triunfe sobre ellas, y puede entregarse uno mismo a una esperanza final y plenificadora.

Y una última reflexión. La esperanza de la que hemos hablado es difícil. Exige hacer nuestra la esperanza y, con ello, la realidad de las víctimas. Pero, con todo, es esperanza real. Es como un don que nos hacen las mismas víctimas. Y es que, en las conocidas palabras de I. Ellacuría, tenemos que «cargar con la realidad», en este caso con la realidad de las víctimas, pero también es verdad que «la realidad carga con nosotros», que en ella no sólo hay pecado y exigencia a erradicarlo, sino que hay también gracia y audacia para la esperanza. Las víctimas nos ofrecen su esperanza.

## 2. LA PRAXIS DE RESUCITAR A LOS CRUCIFICADOS

Esa esperanza específica es la exigencia hermenéutica más necesaria para comprender lo acaecido a Jesús, y por ello nos hemos detenido en el análisis. Pero no es la única y existen otras que, aunque no aparezcan tan claramente en los textos, se pueden deducir del modo en que se formularon las apariciones del Resucitado y de la reacción de los discípulos. Una de ellas —en nuestra opinión, decisiva— es la praxis. Es cierto que la resurrección de Jesús responde transcendentalmente a la esperanza, pero esperanza y praxis no sólo no se oponen, sino que, de alguna manera, se reclaman o pueden reclamarse. La esperanza surge del amor, y donde hay esperanza se pone a producir el amor.

El reino de Dios es captado en un concepto de esperanza, pero es también un concepto práxico, de modo que el reino no puede ser captado sólo como lo esperado —en cuanto prometido—, sino que tiene que ser también captado como lo que se debe construir (el *verum quia faciendum*), algo a cuyo servicio hay que estar, de modo que sin disponibilidad a construirlo no se lo comprende —y esto ocurre más claramente todavía en la praxis de luchar contra el antirreino—. Pues bien, eso mismo, aunque en forma algo diferente y análoga, debe decirse del concepto de la resurrección.

Por otra parte, la última raíz de toda esperanza —pensamos— es siempre el amor. Es cierto que, conceptualmente, esperanza es correlativa a

promesa, pero que de hecho llegue a generarse esperanza o que se llegue a aceptar una promesa creemos que depende esencialmente de haber visto, palpado y realizado amor, es decir, depende de la convicción de que el amor es posible —de modo que sin amor no puede haber esperanza—. Dicho en otras palabras, que la realidad dé de sí amor es lo que hace posible que también dé de sí promesa y esperanza. Esto lo decimos —indefensamente— sobre la base de nuestra experiencia salvadoreña, pero lo hemos visto. En forma teorizada podemos decir que «no toda vida es ocasión de esperanza, pero sí esta vida de Jesús, que tomó sobre sí en amor la cruz y la muerte».

## 2.1. La disponibilidad a una praxis en los relatos de apariciones

Ante todo, y programáticamente, para los discípulos es esencial considerarse a sí mismos como testigos (Hech 2, 32) y no como meros videntes o espectadores. Es decir, consideran que lo que se les ha concedido experimentar no es simplemente algo para ser registrado en su conciencia, quedando a su arbitrio el testificarlo o no. La resurrección es, más bien, algo que por su propia naturaleza exige ser testimoniado, y, por tanto, algo que desencadena en principio una misión. Quien no tuviese la apertura a testificar no podría comprender lo dicho sobre la resurrección de Jesús. De esta forma, y aunque todavía de manera genérica y estilizada, se está diciendo que la disponibilidad a testimoniar —a un hacer— es necesaria para la captación de la resurrección. Así como Rahner afirma que sería una contradicción el acaecer de la resurrección como victoria escatológica y que no fuese reconocida en absoluto, así sería también una contradicción que esa victoria escatológica fuese conocida, pero no fuese testimoniada.

Pero además, junto a esta disponibilidad subjetiva genérica a un hacer (testimoniar) por parte de los discípulos, en los relatos de apariciones aparece un encargo objetivo de parte del Resucitado: a los testigos se les encomienda una misión. En forma general ésta queda expresada en la exigencia a «dar testimonio del Resucitado» (Hech 1, 8; Lc 24, 48), pero es también concretada. El Resucitado les envía a predicar, bautizar, perdonar pecados, apacentar a los fieles, etc. (Mt 28, 19-20; Jn 20, 23; 21, 15.17), y también, como el Jesús terrestre, a curar y echar demonios (Mc 16, 17-18). Desde el punto de vista hermenéutico, lo importante de esta constatación es que, en los discípulos, resurrección de Jesús y conciencia de misión parecen ir inseparablemente unidas. Aunque se deba asentar qué tiene prioridad sobre qué, una dice relación a otra.

Lo que acabamos de decir no hay que confundirlo, aunque esté relacionado, con la interpretación de las apariciones como legitimadoras del apostolado. Desde un punto de vista histórico es comprensible que los discípulos hicieran uso de las apariciones también para ese fin, y, así, para ser apóstol habría que haber sido testigo del Resucitado (Hech 1, 21s.), los nombres de Pedro y Santiago serán mencionados explícitamente para destacar su papel en la comunidad (1 Cor 15, 5.8) y Pablo justificará su



apostolado, aun sin pertenecer al grupo de los Doce, porque también a él se le apareció el Resucitado (Gal 1, 11-24; 1 Cor 9, 1; 15, 8-11).

Para nuestra reflexión, sin embargo, lo importante no es tanto que las apariciones se relacionen con apóstoles concretos para legitimarlos, sino con el apostolado como tal para exigirlo; en otras palabras, lo decisivo para la hermenéutica no es quién puede misionar, sino que hay que misionar. Por ello el hecho de que la resurrección fuera proclamada misioneramente no hay que explicarlo «ni como añadido ni como casualidad», sino que «pertenece evidentemente a la realidad de la resurrección misma», es «un elemento constitutivo del acontecimiento mismo del que esa misión habla».

Según esto, el apostolado —una praxis— es principio hermenéutico para comprender la resurrección, y fuera de él no se la comprende como acontecimiento escatológico que por esencia desencadena praxis. De ahí que la disponibilidad de parte nuestra a la misión sea esencial, y sin ella la resurrección de Jesús permanecería muda. Esto es lo que Moltmann expresa de diversas formas. «Las apariciones pascuales de Jesús son, evidentemente, apariciones en que se hace una llamada». Con las apariciones no se trata sólo de comprender la realidad del mundo y del hombre, sino de «ofrecer al mundo algo nuevo». Los textos de la resurrección no son primariamente textos que narran un pasado, sino que hay que comprenderlos «como un testimonio creador de la revelación y de la misión en el mundo».

## **2.2. La praxis necesaria en el presente: bajar de la cruz al pueblo crucificado**

Comprender hoy que Jesús ha sido resucitado por Dios exige la esperanza de que nosotros podemos ser resucitados, pero, según lo dicho, supone también que nosotros tenemos que ser, de alguna forma, resucitadores. Es más que evidente que nos movemos aquí en la analogía, pero en una analogía necesaria, y, si produce vértigo, quizás ayuden a superarlo aquellas palabras de Bergson: «Dios nos creó creadores». La pregunta que se impone es qué praxis concreta tenemos que estar dispuestos a realizar hoy.

Creemos que esta praxis es dual. Por una parte, consiste en la predicación del hecho de la resurrección de Jesús y, en segundo lugar, en el servicio al contenido de lo que se predica, el servicio a que hoy se haga realidad lo expresado en la esperanza de la resurrección. Dicho de otra forma, se trata de anunciar la verdad de una buena noticia: se ha hecho justicia a una víctima, y se trata de hacer realidad esa verdad. Se trata de analogía, obviamente, pues no podemos pretender llevar a cabo una praxis que reproduzca el acontecimiento escatológico de la resurrección de Jesús, aunque sí podemos —como lo hacía Jesús en su anuncio del reino— poner semeia (signos) a través de una determinada dynamis (fuerza).

Para determinar cuál sea hoy esa praxis concreta hay que considerar la dimensión formal y material de la resurrección de Jesús. Formalmente la resurrección es una acción de Dios históricamente «imposible», y de ahí que la praxis adecuada sea aquella que muestre algún grado de imposibilidad

histórica. No es, pues, una praxis cualquiera, hacer un bien cualquiera, sino aquel bien que exprese lo que históricamente parece imposible. Esto pudiera ser en nuestros días la lucha contra los ídolos de este mundo, la superación de una conciencia popular secularmente resignada, el olvidarse las iglesias de sí mismas y volcarse hacia los oprimidos de este mundo [...] El que estas cosas lleguen a ser realidad ofrece el sabor de "imposibilidad" histórica, y precisamente por ello al hacerse realidad, aunque siempre parcialmente, se puede ir afirmando que «lo imposible se ha hecho posible».

Materialmente la misión que expresa el contenido de la esperanza es que se haga justicia a las víctimas de este mundo, como se hizo justicia al crucificado Jesús, y de ahí que la praxis exigida sea la de bajar de la cruz al pueblo crucificado. Es ésta una praxis en favor de las víctimas, de los crucificados de la historia, praxis que intenta hacer en pequeño, sin ninguna *hybris* por supuesto, lo que hace el mismo Dios: bajar de la cruz a la víctima Jesús. Como esta praxis es en favor de los crucificados lo es también, automáticamente, en contra de sus verdugos, y es por ello una praxis conflictiva, consciente de los riesgos y abierta a ellos, a favor de las víctimas y con disponibilidad a convertirse uno mismo en víctima. Por último, por ser una praxis al servicio de la resurrección de los muertos, es decir, resurrección de muchos, debe ser también una praxis social, política, que desea transformar las estructuras, resucitarlas.

Si se me permite una breve digresión, quisiera decir que estas reflexiones han sido malentendidas como expresión de la *hybris* humana: pretender hacer en la historia lo que sólo Dios puede hacer. Así lo escribió Joseph Ratzinger en 1984 en un escrito privado que fue filtrado y publicado en 30 Giorni.

En este contexto quisiera también mencionar la interpretación impresionante, pero en definitiva espantosa, de la muerte y de la resurrección que hace J. Sobrino [...] Este señorío sobre la historia se ejerce, en la medida en que se repite en la historia el gesto de Dios que resucita a Jesús, esto es, dando vida a los crucificados de la historia.

Espero que haya quedado claro que no hablamos de repetir la acción de Dios, como no hablábamos en nuestro libro anterior de instaurar el reino de Dios. En lo que sí insistimos es en poner —análogamente— signos de resurrección y de la venida del reino. Y esto es también lo que quería decir I. Ellacuría, quien, a mi entender, fue quien acuñó por primera vez la expresión «bajar de la cruz al pueblo crucificado» para formular la misión cristiana.

Volvamos a nuestro tema. Desde un punto de vista sistemático y en lenguaje cristológico podemos concluir que la praxis exigida hoy para captar la resurrección de Jesús no es otra cosa que el proseguimiento de la misión de Jesús, con la formalidad de «imposibilidad» de que el reino llegue a ser real y con el contenido de «dar vida a los pobres». Esa praxis es también el lugar de verificar, a la manera histórica y parcialmente, lo razonable de aceptar la verdad de la resurrección. Las verificaciones parciales de esa fe no consisten formalmente, como en Pannenberg, en que ésta posibilita una

mejor comprensión (provisional) del todo de la realidad, sino en que mueve a una mayor transformación (provisional) de la realidad oprimida.

Y desde aquí se puede recuperar la intuición de Marxsen: «la causa de Jesús sigue adelante». Aunque la resurrección no es adecuadamente idéntica a lo que puede lograr la praxis del seguimiento, también es cierto que sin la disponibilidad a ésta no se comprenderá aquélla. Sí hay que historizar el pro-seguimiento, pues no se trata de cualquier seguimiento, sino del que reproduce la vida de Jesús en favor de las víctimas y en contra de sus verdugos. Entonces el seguimiento de Jesús nos introduce en la esperanza de las víctimas y se convierte en una praxis para hacerla realidad.

Ponerse al servicio de la resurrección es trabajar siempre, contra esperanza muchas veces, al servicio de los ideales escatológicos: justicia, paz, solidaridad, vida de los débiles, comunidad, dignidad, celebración... Y estas resurrecciones «parciales» pueden generar la esperanza en la resurrección definitiva, la convicción de que es verdad que Dios realizó lo imposible, dio vida a un crucificado y dará vida a los crucificados.

Es ésta una reflexión análoga a la que hacíamos al hablar del reino de Dios. Decíamos entonces que las actividades liberadoras de Jesús son sólo «signos» y «fuerzas» del reino, es decir, no su plenitud, pero apuntan a ella y generan esperanza en su posibilidad. De igual manera hay que decir que las «resurrecciones» parciales en la historia no son, evidentemente, la resurrección final, pero generan la esperanza de que es posible —y ayudan a comprenderla—. Lo específico de la realidad-símbolo de la resurrección es que el momento negativo que debe superar la praxis no es sólo la injusticia y la opresión, sino la muerte y la cruz.

Volviendo, para terminar, a las palabras de Rahner que citamos más arriba, hay que decir que la resurrección de Jesús es un acontecimiento que tiene que generar fe, pues de otra manera no puede ser comprendida como la acción victoriosa de Dios. Pero por esa misma razón y con mayor necesidad, tiene que generar esperanza y praxis, pues poco habría conseguido Dios —si se nos permite este lenguaje— si el triunfo y el amor que se expresan en la resurrección del Hijo no generasen esperanza y praxis del amor en los seres humanos. Y a la inversa —aunque no como pura deducción lógica, pero sí como mistagogía— podemos decir que esperanza y praxis son necesarias para captar la resurrección de Jesús, y no un amor y una praxis cualquiera, sino los que se aplican a la tarea de bajar a los crucificados de la cruz.

### **3. EL MISTERIO DE LA REALIDAD: LA HISTORIA COMO PROMESA**

La última pregunta que queda por contestar es qué podemos saber los seres humanos. Por lo que toca a la hermenéutica es la pregunta más difícil, y en la respuesta están ya actuantes algún tipo de esperanza, de praxis y de celebración —o su ausencia— y toda suerte de pre-juicios metafísicos y epistemológicos.

Para el Nuevo Testamento no hay duda de que la resurrección de Jesús fue algo real acaecido en la historia. «El Señor ha resucitado realmente» (Lc

24, 34), algo real acaeció. Y esta impresión de realidad quiere ser transmitida, de alguna forma, cuando se mencionan realidades en sí verificables: su muerte real y su sepultura real (1 Cor 15, 3s.), y cuando se apunta a algunos datos espaciales —Galilea, Jerusalén—, los cuales, aunque no hay por qué aceptarlos en su facticidad concreta, sí muestran el interés de afirmar que algo sucedió realmente, y que el Nuevo Testamento lo sabe.

### 3.1. Positivismo, existencialismo, historia universal

Según el positivismo del siglo xix, en la historia todo está emparentado con todo, existe una homogeneidad común, y, como contrapartida antropológica, el sujeto de la historia es el hombre, no Dios. Según esto, un acontecimiento escatológico como la resurrección de Jesús, por lo que tiene de discontinuidad radical —sin analogía— con otros fenómenos históricos y por tener como sujeto a Dios, no puede ser conocido como histórico. La pregunta es, entonces, con qué derecho la teología puede hablar de la resurrección como cosa real.

En este siglo, la teología ha intentado responder a este reto y superar «el fetichismo» de los hechos históricos del positivismo. Veamos, primero, dos posturas extremas distintas: la de Bultmann y la de Pannenberg. Para Bultmann, por un lado, la resurrección de Jesús no es histórica y, por tanto, sólo puede ser objeto de fe; más aún, no debe fundamentarse históricamente, puesto que eso haría imposible la fe cristiana. Para Pannenberg, por otro lado, la resurrección es histórica —a lo que añade, paradójicamente, que el positivismo tiene una visión ahistórica—, y sólo así la resurrección puede ser objeto de la teología.

Sin embargo, ambas formas de superación del positivismo ofrecen serios problemas para comprender la específica realidad de la resurrección. Bultmann define la esencia de un acontecimiento histórico no en cuanto es adecuadamente describible «en sí» o en el contexto causal de los acontecimientos, sino desde su significado. Pero no acepta que el futuro traiga un significado cualitativamente nuevo:

No mires a tu alrededor en la historia universal; más bien tienes que dirigir la mirada hacia tu propia historia. El sentido de la historia yace siempre en cada presente, y no lo puedes observar como espectador, sino sólo en tu decisión responsable".

Esta postura de Bultmann no supera el positivismo, sino que es sólo su reverso. «De esta objetivización de la historia nace entonces la abstracta subjetivización de la naturaleza humana». Y esta subjetivización, aunque sea a la manera existencial, tampoco posibilita la salvación en el presente irredento, como piensa Bultmann. Por ello Moltmann le critica la falta de futuro en su visión de la realidad:

Sólo con la esperanza en el futuro del mundo puede soportar el creyente el dolor que siente ante la impiedad de este mundo. El «amén» con que responde la fe a la palabra no significa todavía el (hallazgo de la

antropología del hombre redimido, sino la esperanza en aquel futuro en que Dios se manifestará un día.

Según lo que acabamos de ver, para Bultmann la resurrección de Jesús no tendría nada que ver con el sentido de la historia universal. Pero eso le es esencial, como lo ha puesto de relieve la teología de Pannenberg. Éste supera a Bultmann introduciendo el futuro en la realidad, pero no toma en serio su negatividad. Lo negativo de la historia no puede ser captado sin más en el horizonte de una historia universal, pues la negatividad es precisamente lo que imposibilita la comprensión totalizante de la historia. No se puede incluir lo negativo en la totalidad como si fuese un elemento más, sino que en la superación de lo negativo concreto es como se va abriendo la historia, sin poder decidir de antemano en qué consista la totalidad. Mientras exista el dolor, la miseria y la injusticia, la historia no puede ser comprendida en su totalidad, si no es al modo de esperanza contra esperanza, y ello incluso después de la resurrección de Jesús. Pretender conocer la totalidad ignorando eficazmente el clamor de la negatividad no es posible en una teología cristiana.

### 3.2. El misterio de la promesa

La resurrección de Jesús apunta al futuro, lo cual exige que la realidad en sí misma aparezca como promesa y apunte anticipadamente a él. Esta visión de la realidad proviene de la tradición bíblica, a diferencia de y en contra del «eterno retorno» del pensamiento griego. Filosóficamente lo ha pensado Hegel, y en la teología lo han desarrollado pioneramente, aunque de diversas formas, Pannenberg y Moltmann. Lo común en ambos es que «todo fenómeno histórico lleva encerrado en sí mismo su propio futuro, en el cual se manifiesta tal como es en sí, con todo su significado. De un modo definitivo, sin embargo, no se manifestará en su pleno significado, es decir, "tal como ha sido en realidad", hasta tanto la historia no haya llegado a su fin».

Para Pannenberg, lo que es una cosa se decide sólo en su futuro, y así «verdad es aquello que se pondrá de manifiesto en el futuro». Por otra parte, «el futuro quiere llegar a ser presente; tiende a su llegada a un presente permanente». Si la realidad es así, entonces, la resurrección de Jesús puede anticipar prolépticamente ese futuro, pero, a la inversa, para captarla hay que captar la realidad en su dimensión anticipativa.

La postura de Moltmann, aunque emparentada con la de Pannenberg, es muy distinta. Que la realidad sea historia supone que el futuro es comprendido no sólo como lo inacabado del presente, ni sólo como el posible «más» del presente, sino como promesa, que se hace presente en la historia y contra la historia. Veamos cómo describe la promesa:

Una promesa es una oferta que anuncia una realidad que todavía no existe [...] La promesa vincula al hombre al futuro y le otorga sentido para captar la historia [...] La palabra de promesa crea siempre por ello un espacio intermedio cargado de tensiones, espacio situado entre el otorgamiento y la amortización de la promesa. Con ello le proporciona al

hombre un ámbito peculiar de libertad para la obediencia y para la desobediencia, para la esperanza y para la resignación.

Si la promesa es considerada como promesa de Dios, entonces no puede verificarse según los criterios humanos. La planificación de la promesa puede contener lo nuevo, aun dentro de lo esperado, y superar en realidad lo pensado en categorías humanas [...] El todavía-no de la expectación rebasa todo cumplimiento sobrevenido ya.

Por ello toda realidad de cumplimiento, sobrevenido ya ahora, se transforma en la confirmación, interpretación y liberación de una esperanza mayor [...] La razón de la constante plusvalía de la promesa y de su permanente exceso por encima de la historia reside en el carácter inexaurible del Dios de la promesa.

Captar la realidad como historia no es sólo captar la temporalidad ni lo inacabado de la historia, sino captar el futuro desde la promesa. Relacionándolo con la resurrección de Jesús, significa que, para captarla, hay que verla también como promesa, la promesa definitiva y escatológica de Dios:

Entendido como acontecimiento que hace accesible el futuro y abre la historia, la resurrección de Cristo es el fundamento y la promesa de la vida eterna en medio de esta historia de la muerte.

Bien que se comprenda como prolepsis o como promesa, no deja de producir un cierto vértigo metafísico hablar de la resurrección como aquello que es conocido en su relación esencial con el final de la historia. Y el vértigo es mayor si se afirma que la resurrección es la aparición en la historia de lo escatológico y si a ello se añade que el conocerla como tal es don y gracia que nos ha sido dada. Y es que la resurrección apunta, a la vez, al futurum y al adventus. En cuanto apunta al futurum puede ser conceptualizada desde una filosofía, aunque ésta, a su vez, dependa históricamente de tradiciones que hablan de resurrección final. En cuanto apunta al adventus está relacionada con venida, con gracia, por tanto, y con el misterio. Éste ha solido ser descrito desde el devenir de Dios en la encarnación, pero puede y debe ser descrito también desde el advenir de Dios al final de los tiempos. Y este misterio es lo que está implicado en la comprensión de la resurrección de Jesús como promesa.

Puede discutirse si la resurrección, en cuanto realidad, es prolepsis o promesa —nosotros preferimos comprenderla como promesa—. Pero hay que tener claro que el problema es más hondo: se trata de tomar postura ante el misterio último de la realidad. Si nos preguntamos qué condiciones específicas pone esto al inteligir del ser humano, en nuestra opinión éstas son dos, que podemos formular de la siguiente manera: la apertura a la gracia y, por así decir, la castidad de la inteligencia.

Una promesa, por definición, no es lo que se prevé para el futuro como pura extrapolación o como conclusión lógica de un proceso, sino que es algo que viene de fuera, inesperada e inmerecidamente. Para captar la resurrección de Jesús como cosa real hay, pues, que captar la realidad como promesa, y ello presupone hermenéuticamente la apertura a la gracia, dejarse dar contenidos e incluso la capacidad de conocerlos. En el lenguaje

de Ellacuría, para inteligir la resurrección de Jesús hay que estar dispuestos a «hacerse cargo de la realidad», «encargarse de la realidad» y «cargar con la realidad», a lo que añadimos que hay que «dejarse cargar por la realidad», y de ahí que hablemos de la teología como *intellectus gratiae*.

Por otra parte, hay que dejar que la realidad sea lo que es, sin determinar de antemano lo que debe ser. Y a esta actitud ante el misterio de la realidad es lo que llamamos *lacastidad* de la inteligencia para recalcar que sólo una inteligencia que no quiera tocarlo todo, decidir sobre todo, aceptar como posible sólo lo que pueda conocer extrapolando desde lo que ya conoce, puede estar transida de gracia.

En último término, para conocer la resurrección de Jesús hay que aceptar que la realidad es misterio que se nos va mostrando gratuitamente. En este sentido la resurrección escapa a una comprobación histórica convencional. Si, sin embargo, se la confiesa como algo real, entonces es necesario tener la doble actitud de fe en las posibilidades de Dios de intervenir en la historia y de una comprensión de la realidad como lo que lleva en sí misma y apunta a un futuro escatológico. Así podrá tener sentido afirmar que en la resurrección de Jesús Dios ha intervenido anticipando el final de la historia (Pannenberg) o ha intervenido proclamando su promesa definitiva (Moltmann). En cualquier caso, que algo ha ocurrido ya en el presente que apunta al futuro definitivo.

Digamos, para terminar este capítulo, que las reflexiones que hemos hecho se han hecho dentro del círculo hermenéutico. Metodológicamente, nos hemos preguntado por los presupuestos antropológicos para poder conocer el acontecimiento de la resurrección de Jesús, pero es muy probable que lo hayamos hecho de esta forma precisamente porque ya tenemos tradiciones sobre dicha resurrección que configuran una determinada antropología y porque hemos releído esos textos desde la realidad específica del Tercer Mundo, especialmente desde la realidad de las víctimas.

Dentro de este círculo —que no expresa sólo una cuestión académica— nos movemos y caminamos en la historia. Y es ese caminar en la historia —y no una pura filosofía— el que, en último término, hace crecer (o decrecer) la convicción de que el misterio de la historia se develó, históricamente, en lo que los discípulos llamaron resurrección de Jesús. En este sentido, los textos de la resurrección son para nosotros, existencialmente, una invitación a ver la historia así y a caminar y actuar en la historia según esa visión.

#### **4.- EL PROBLEMA HISTÓRICO (I): LO REAL DE LA RESURRECCIÓN DE JESÚS**

Hemos comenzado el análisis de la resurrección de Jesús con la cuestión hermenéutica para entender de qué estamos hablando al hablar de ella. Dicho esto, sin embargo, hay que preguntarse por lo que ocurrió: el «problema histórico». Sobre el debate exegético acerca de ello no tenemos nada específico que ofrecer, y en este capítulo nos reduciremos a exponer un mínimo lo que dicen los textos. En el siguiente analizaremos algo que nos

parece importante: qué significa hoy hacer una experiencia real de ultimidad, análoga a la de los testigos de las apariciones.

Insistimos en esto porque la fe es una experiencia real acerca de algo real, y queremos saber qué realidad hubo en el inicio de nuestra fe. La fe necesita de testigos, ciertamente, pero no vive sólo de la aceptación de testimonios de fuera, como si consistiese en tomar postura ante esos testimonios. La fe toma postura ante realidades y, en definitiva, ante Dios. Por otra parte, pensamos que todo cristiano —y todo ser humano—, consciente o inconscientemente, en algún momento de su vida puede verse confrontado con realidades cuya experiencia puede ser semejante, en forma análoga, por supuesto, a la de los primeros cristianos.

## **1. LOS RELATOS SOBRE LA EXPERIENCIA PASCUAL**

En este apartado expondremos brevemente lo que otros han analizado en profundidad para sacar algunas consecuencias importantes que se desprenden de los relatos: la experiencia de gracia y de la realidad escatológica, la vuelta a Jesús de Nazaret aún en los relatos de apariciones y el interés por los santos lugares.

### **1.1. El acontecimiento de la resurrección en sí mismo**

Los escritos canónicos del Nuevo Testamento no dicen nada sobre la resurrección de Jesús en sí misma, lo que significa que no dieron rienda suelta a la imaginación, y entre los apócrifos sólo el Evangelio de Pedro, escrito hacia el año 150 de nuestra era probablemente en Siria, narra la resurrección:

Pero en la noche en que brilló la luz del Señor, cuando los soldados hacían guardia en turnos de dos, resonó una gran voz en el cielo y ellos vieron el cielo abierto, y dos hombres con gran resplandor bajaron de allí y se acercaron al sepulcro, y el sepulcro se abrió y los dos jóvenes entraron. Cuando aquellos soldados vieron esto, despertaron al capitán y a los más antiguos, que también habían ido a la

guardia. Y mientras ellos contaban lo que habían visto, vieron de nuevo a tres hombres saliendo del sepulcro, y cómo los dos apoyaban al tercero y una cruz les seguía; la cabeza de los dos llegaba hasta el cielo, pero la de aquel al que ellos llevaban de la mano traspasaba el cielo. Y oyeron una voz que gritó desde el cielo: «Has predicado a los difuntos», y llegó la respuesta desde la cruz: «Sí». Ellos deliberaron entre sí y se marcharon para contar esto a Pilato.

Este texto puede parecer anacrónico, pero durante siglos el arte cristiano ha intentado pintar la resurrección de Jesús en sí misma, lo cual pone a la fe en una pista falsa, conceptualizándola como un volver a vivir bajo las condiciones de nuestra existencia. Los evangelios canónicos, por su parte, nunca describen la resurrección de Jesús, lo cual es una cuestión de hecho, pero es también una cuestión de derecho, pues en ellos la resurrección es concebida como acontecimiento escatológico, que por ello no



puede ser representada. Esto dificulta el concepto, pues no hay imagen, pero defiende de malas interpretaciones de lo que sí dicen y a lo que sí nos remiten los textos: las apariciones del Resucitado.

Para saber, pues, qué ocurrió a Jesús nos vemos remitidos por necesidad a lo ocurrido a los discípulos, quienes tuvieron unas experiencias —lo que hoy generalizamos como la «experiencia pascual»— sin las cuales no sería comprensible la interpretación que hicieron de Jesús de Nazaret ni el origen de la Iglesia.

Cómo describir la realidad de esa experiencia es, en definitiva, tarea imposible. Quizás pueda decirse que «la realidad escatológica ha tocado tangencialmente la existencia histórica de los discípulos», y que lo ha hecho de forma precisa, a la manera de «encuentro» con Jesús. La realidad de esa experiencia sería, pues, a la vez, histórica y no histórica, y esta ambivalencia recorre las narraciones de apariciones. En efecto, en ellas se alude de alguna manera al cuándo y dónde ocurrieron, pero no se dice absolutamente nada de la resurrección en sí misma. Se dice que los testigos «vieron» a Jesús sin cambiar su condición humana, pero se dice también que esa capacidad de ver «les fue dada». Se habla sobre la tumba abierta —y por cierto sinópticamente—, pero no se aduce el hecho como prueba histórica de la resurrección. Dicho sistemáticamente, «los discípulos viven y no viven, a la vez, las realidades últimas con respecto a Jesús. Y de ese vivir al mismo tiempo en la historia y en lo escatológico —aunque sólo sea tangencialmente y como por chispazos— dan testimonio las características del género literario de esos relatos»<sup>^</sup>.

## 1.2. Las apariciones

El Nuevo Testamento establece la resurrección de Jesús porque éste se apareció a los discípulos, hecho que quedó recogido muy tempranamente en el texto prepaulino de 1 Cor 15, 3b-5: «El Mesías murió por nuestros pecados, como lo anunciaban las Escrituras, fue sepultado y resucitó al tercer día, como lo anunciaban las Escrituras; se apareció a Kefas y más tarde a los Doce».

Este antiguo texto parece ser una fórmula confesional de origen arameo-palestino y recoge una formulación muy temprana de la fe cristiana, en la que: a) se recalca la muerte real de Jesús y su sepultura (aunque no hay ninguna alusión a la tumba vacía); b) el hecho de la resurrección es expresado como acción de Dios (egegertai); c) y se añade la precisión temporal «al tercer día», poco frecuente pues sólo aparece en las predicciones de la pasión, en el logion del templo y en Hech 10, 40, y es añadida quizás para indicar que se cumplía una profecía (cf. Jon 2, 1; 2 Re 20, 5; Os 6, Is.) o por la convicción popular de que el espíritu abandonaba el cadáver al tercer día y entonces comenzaba la corrupción. De todas formas, el origen de la fórmula es oscuro y no pretende establecer el momento concreto de la resurrección. Además «el tercer día» era una expresión genérica para expresar el día de las actuaciones de Dios. En resumen, en esta antiquísima fórmula se afirma como contenido de la experiencia pascual:

1) el acontecer de la aparición en devenir (aoristo perfecto *opthé*) de Jesús por el poder de Dios; 2) su estado (perfecto durativo, *egegetai*) manifiesto de resurrección y elevación hacia una nueva unidad con Dios, desde la cual él —como el propio Yahvé invisible— puede hacerse presente (aparecer) y preparar testigos; y 3) este comienzo definitivo del tiempo final, de la autoapertura gratuita y salvífica de Dios. De la aparición del Resucitado se sigue secundaria, pero independientemente, el envío de los testigos (el momento de legitimación)....

Lo que en esta fórmula está dicho sucintamente se desarrolla en los relatos de apariciones. Es prácticamente imposible establecer si sus detalles provienen o no de recuerdos históricos, pero es posible precisar un mínimo su estructura. En su conjunto ofrecen el siguiente esquema: a) Jesús se les da a conocer; b) los discípulos tienen que superar una cierta duda o incredulidad; c) el Resucitado les da el encargo de misionar. Lo central es que recalcan el encuentro con Jesús como fundamental en su nueva vida, que ese encuentro es real —para convencer a los creyentes posteriores que no hicieron esa experiencia—, y que por esa experiencia se sienten urgidos (y también legitimados) para la misión.

Junto a este mensaje central común, hay muchas diferencias, de modo que los evangelios dejan de ser «sinópticos». Por lo que toca al lugar. *Me* 16, *Mt* 28 y *Jn* 21 hablan sólo de apariciones en Galilea, y parecen excluir toda aparición anterior en Jerusalén. *Le* 24 lo concentra todo en Jerusalén, así como *Jn* 20. Qué sea lo más verosímil históricamente es objeto de discusión. Marcos y Mateo podrían haberlas situado en Galilea, pues hacia allá huyen los discípulos, y quizás también para mostrar el paso al mundo gentil. Lucas, por su parte, concentra todos los acontecimientos pascuales en Jerusalén según el esquema teológico-geográfico de describir la vida de Jesús como un gran viaje a Jerusalén, donde consume su obra. Por lo que toca al tiempo —reflexión que tiene una intención más simbólica que historiográfica—, las tradiciones de Galilea suponen que las apariciones tuvieron lugar algún tiempo después de lo que hoy llamamos domingo de pascua, mientras que en la tradición de Jerusalén las apariciones ocurren el mismo día de pascua. Otra diferencia temporal aparece en la ascensión: en *Lc* 24, 50ss. ocurre el mismo día de pascua, en *Hech* 1, 6-11, cuarenta días después.

Por lo que toca al contenido, aun con un esquema básico común, las descripciones difieren entre sí. En todas los discípulos reaccionan a la aparición de Jesús, pero de diferente forma: en Lucas con miedo, pues los discípulos creen ver un fantasma; en *Jn* 20 sin ningún miedo, sino con gozo; en Mateo con adoración. En todas aparece el motivo de la duda, pero en diverso grado y con modos diversos de superación: en Lucas Jesús muestra sus manos y sus pies y come con ellos; en *Jn* 20 el recalcitrante Tomás tiene que tocar su cuerpo; en Mateo Jesús supera la duda sólo con palabras.

Esta diversidad es posible y aun necesaria en principio debido al tipo de experiencia que intentan narrar los evangelistas. En cuanto al contenido, se explica por la diversidad de situaciones, muy posteriores a los hechos pascuales y en comunidades ya establecidas". Apologéticamente, los evangelistas tenían que defenderse de la acusación de haber visto a un

fantasma, y por ello recalcan realidades y acciones corpóreas de Jesús, lo cual llevará paulatinamente a un materialismo masivo ajeno a la experiencia original, que Mateo recoge mejor al presentar al Resucitado como ensalzado. Sin embargo, no se da rienda suelta a la fantasía. Pastoralmente, los evangelios se dirigen a comunidades lejanas de la experiencia original, y les animan a creer en el testimonio de los apóstoles, como aparece paradigmáticamente en el caso de Tomás. Si nos preguntamos, por último, cuál fue la finalidad de editar estos relatos de apariciones, la respuesta es debatida. Así, por citar dos opiniones importantes, Kessler piensa que la finalidad consiste en «la confirmación de la resurrección mediante la aparición personal del Señor», mientras Wilckens piensa que se trata de ofrecer «pruebas de legitimación de los hombres que tenían la autoridad en la Iglesia en virtud del encargo que les había sido encomendados desde el cielo. En consecuencia, el marco de esta tradición no sería la predicación sino el derecho eclesiástico».

### 1.3. El sepulcro vacío

En todos los evangelios aparece el relato del sepulcro vacío, y es, por cierto, el único relato compartido por Juan y los tres sinópticos (Mc 16, 1-8; Mt 28, 1-7; Lc 24, 1-11, dependiendo Mateo y Lucas de Marcos). En el plano literario existe un esquema fijo: las mujeres van al sepulcro, lo encuentran abierto (vacío), un ángel o un joven les dice que Cristo ha resucitado y les da el encargo de que vayan a comunicarlo a los discípulos. En Juan se añade la aparición del propio Jesús a María Magdalena. Esta convergencia de los relatos, basada en Marcos, sugiere que, a pesar de las divergencias, el texto posee relativa antigüedad.

A la pregunta de si el sepulcro estaba históricamente vacío o no es tal la variedad y la divergencia de los argumentos que es prácticamente imposible llegar a una conclusión. H. Kessler ha agrupado los argumentos a favor y en contra de la siguiente manera.

Los argumentos a favor serían los siguientes: a) el testimonio de las mujeres no puede ser comprendido como simplemente apologético, sino que tiene que estar basado en algo real, pues un testimonio de mujeres, por sí mismo, no tenía valor; b) la precisión temporal «al tercer día» tendría más sentido si el sepulcro estuviera vacío; c) los judíos, en polémica con los cristianos, no negaron el hecho del sepulcro vacío, sino que lo interpretaron de otro modo (cf. Mt 28, 13; Jn 20, 15: lo robaron los discípulos, el jardinero se lo había llevado); d) el anuncio de la resurrección no hubiera podido tener ningún éxito si se pudiese haber mostrado el cadáver de Jesús en el sepulcro.

Los argumentos en contra —presentados en paralelismo con los anteriores— son los siguientes: a) en un contexto helenista el testimonio de las mujeres sí hubiera podido tener valor por sí mismo; b) la precisión «al tercer día» es teológica, no histórica; c) los jefes judíos no pudieron haber tenido ningún interés acerca de Jesús relativamente pronto después de su muerte, pues pensarían que Jesús había quedado liquidado en la cruz; d) no era verosímil que alguien hubiese podido abrir el sepulcro, ni que a nadie se

le hubiese podido confiar tal acción, ni a los partidarios de Jesús ni a sus adversarios. En conclusión se puede decir que «la cuestión de la historicidad del hecho de que la tumba de Jesús fuera encontrada abierta y vacía es una cuestión abierta. La verdad de los textos bíblicos ni postula necesariamente el hecho histórico ni lo excluye».

Sea de esto lo que fuere, el Nuevo Testamento nunca basa la resurrección de Jesús en el hecho de que el sepulcro estuviese vacío, sino en el encuentro con el Resucitado. Esta constatación es un hecho, pero es lógica, pues aun cuando el sepulcro estuviese vacío, eso nada dice del «dónde» estuviese Jesús, y nada puede decir de su realidad ensalzada. Pero, además, los relatos sobre el sepulcro vacío no están escritos para probar la resurrección, sino que están escritos desde la fe ya existente en el Resucitado.

En los relatos, en efecto, después de que las mujeres han constatado el sepulcro abierto, no son ellas las que sacan la conclusión de la resurrección, sino que un ángel tiene que anunciársela. Marcos ni siquiera dice que las mujeres vieron el sepulcro vacío, sino que el joven les anuncia primero la resurrección y después les dice que no busquen a Jesús en el sepulcro. Y, curiosamente, el relato de Marcos termina con que las mujeres salieron huyendo del sepulcro, asustadas, «y no dijeron nada a nadie porque temían». De esta forma el relato hace imposible que se siga mirando al sepulcro. La conclusión podría formularse, entonces, de la siguiente manera:

En el origen [...] los relatos no pretendían narrar que alguien vio el sepulcro vacío y a continuación creyó en el Resucitado; muestran que la fe en la resurrección no nació del hallazgo del sepulcro vacío, sino del mensaje celeste; su objetivo no es propiamente biográfico, sino teológico. En el sepulcro, que simboliza la muerte, Dios, por su ángel anuncia a la comunidad que resucitó a Jesús de entre los muertos.

Si se pregunta, entonces, de dónde puede venir el indudable interés de los primeros cristianos por el sepulcro —estuviera abierto y vacío o no—, tal como se constata en los cuatro evangelios, la respuesta pudiera ser la de J. Delorme. Existe «un interés manifiesto, en la comunidad primitiva, por una tumba que se tenía por la de Jesús, a la que se iba con un espíritu de veneración religiosa, suscitada por la fe en la resurrección de Jesús». Si esta tesis es correcta, entonces las tradiciones del sepulcro no estarían al servicio ni de la apologética ni de la teología, sino al servicio de la celebración litúrgica. Los cristianos celebrarían «la semana santa» y se detendrían en el sepulcro que recordaba y expresaba la muerte y resurrección de Jesús. Ese lugar serviría etiológicamente como justificación de la celebración, aunque no hubiera seguridad (ni preocupación) de que allí estuviese enterrado Jesús —sin excluir la posibilidad de que hubiese sido enterrado en una fosa común.

## **2. LA REALIDAD DE LO QUE SE NARRA Y SU SIGNIFICADO**

Más adelante analizaremos el significado teológico global del hecho pascual. Ahora queremos fijarnos en algunos de sus elementos, por lo que toca a su realidad y a su significado.

## 2.1. La experiencia de gracia: «se les concedió» ver a Jesús

En 1 Cor 15, y luego en los evangelios, se dice que Cristo «se apareció», lo cual viene expresado con el término *ophze*. Qué significa este término no es fácil determinarlo, pero pudiera implicar que Jesús «fue presentado y hecho visible» por Dios o que «se presentó y se dejó ver». Y esto lleva a dos tipos de reflexiones.

La primera es acerca del tipo de «conocimiento» implicado en el *ophze*. Lingüísticamente no parece implicar una simple visión correlativa a una cristofanía, aunque la captación de las apariciones estaría más en la línea del «ver» que del «oír» (no necesariamente con los ojos externos corporales). Kessler, sin embargo, formula una conclusión muy importante: «Cabe afirmar con certeza que las apariciones no deben considerarse en modo alguno en sentido milagroso "como prodigios que anonadaron a los discípulos"». Esto quiere decir que lo que hay de «visión» con un contenido determinado bien pudiera ser también un entender en profundidad, un saber que se han encontrado con Jesús (vivo y exaltado) y que en ello han comprendido la resurrección universal, la victoria final de Dios.

La segunda reflexión nos parece la más importante. El término *ophze* no debe ser traducido meramente como «fue visto», sino algo así como «se dejó ver», con la implicación de que no fue una aparición asequible a cualquiera, sino una acción específica de Dios que «deja ver» al Resucitado. El «dejarse ver» de Jesús y el «ser capacitados para ver» quiere decir que las apariciones son, ante todo, expresiones de don y gracia, y que, por tanto, la iniciativa proviene de Dios.

Para nosotros hoy, sea cual fuere la experiencia de aquellos testigos, la posibilidad de rehacer este tipo de experiencia es don y gracia. Y eso significa la necesidad de la «modestia radical», en palabras de Kessler, la «castidad de la inteligencia», en las nuestras. Y de esta forma, el encuentro con el Resucitado, que en su contenido escatológico apunta hacia el futuro, apunta también a lo que es anterior: a la iniciativa que proviene de Dios.

En este sentido, es obvio que las apariciones ofrecen una seria dificultad para ser comprendidas, pero el problema de comprensión no comienza con ellas, como si captar a Dios en su revelación y manifestación en los signos de los tiempos fuese cosa más sencilla. La posibilidad y la dificultad comienza con la aceptación de que la iniciativa viene de fuera, de Dios. Lo que las apariciones dicen es que los primeros discípulos creyeron ser agraciados con esa iniciativa de Dios y de una forma cualitativamente diferente a como lo fueron otros seres humanos antes que ellos, porque en la resurrección de Jesús se trata del acontecimiento escatológico. En el presente, al reflexionar sobre la posibilidad de rehacer la experiencia, la primera pregunta que se nos hace es, por tanto, si aceptamos la posibilidad de esa iniciativa. El asunto, como siempre, sigue siendo «Dios».

## 2.2. La realidad escatológica: el fin de los tiempos

El contenido central de las apariciones es Jesús «resucitado», pero precisamente por eso, al captarlo como «resucitado», están entendiendo por necesidad la resurrección universal. Los discípulos captan «el acontecimiento que revela la presencia salvadora última y definitiva de Dios con la que se hace realidad su presencia salvadora del tiempo final». Captar al Resucitado es, pues, ya salvífico: la historia será plenificada, y ello ocurrirá pronto, aun antes de que los relatos mencionen motivos salvíficos concretos (perdón, paz, gozo...).

Que la cercanía próxima de la plenitud final fuese captada en las apariciones no es demostrable en directo, pero es verosímil por la teologización que los discípulos hicieron de lo ocurrido a Jesús y por lo ocurrido históricamente poco después de las apariciones y sobre la base de ellas.

Por lo que toca a lo primero, el mero hecho de elegir el lenguaje de resurrección apunta a la resurrección universal, y ésta es la formulación que se privilegió, y no la de exaltación o la de arrebató al cielo, que son secundarias y aparecen en una fase posterior. Además, en Mt 27, 51-53, cuando muere Jesús se dice que muchos muertos resucitaron, preludiando, junto con la de Jesús, la resurrección universal.

Por lo que toca a lo segundo, digamos, resumiendo, que: 1) los discípulos regresaron a Jerusalén, donde debían acaecer los acontecimientos escatológicos finales; 2) la primera acción de la comunidad es la elección de Matías para completar el número escatológico de los Doce (hecho que no volvió a repetirse); 3) la fe en la manifestación del Espíritu en pentecostés muestra el firme convencimiento de que ya han comenzado los últimos tiempos; 4) la irrupción repentina del bautismo sólo es explicable por la inminencia de la expectativa escatológica, y en la cena del Señor es central el «ven. Señor»; 5) la alegría con que parten el pan por las casas y comen juntos es prenuncio del banquete escatológico; 6) la comunidad se autocomprende como comunidad de los santos y elegidos de los últimos tiempos; 7) por último, la comunidad se lanza a predicar a todo Israel como llamado a la conversión antes del fin inminente.

Estos hechos son coherentes con la interpretación teologal de la resurrección de Jesús: Dios le ha resucitado como «primicia». Y son coherentes con la cristología más antigua: Jesús es el que ha de venir, ha de regresar pronto como Hijo del hombre en el juicio universal. Es, pues, históricamente verosímil que el contenido de las apariciones —lo que se les dejó ver, lo que se les dio a entender— fuese tanto la realidad nueva de Jesús como la acción definitiva de Dios.

De ahí, también, la crisis que supuso el retraso de la parusía, y la necesidad de reorientar lo nuclear del cristianismo naciente. Ese retraso hizo que pasara a segundo plano la «resurrección universal», la re-creación de la realidad por parte de Dios, y que la fe se concentrara en la persona y resurrección de Jesús. Y quizás esté también aquí la raíz última de un fenómeno de gran importancia que analizaremos más adelante: la

concentración de la fe (y de la cristología) en la persona de Jesucristo y el olvido paulatino del reino de Dios.

### 2.3. Volver a Jesús

La novedad de las apariciones hacía difícil el reconocimiento de Jesús, y algunas de sus palabras serían impensables durante su vida, el envío a la misión universal en Mt 28, 18-20, por ejemplo. De esta forma las apariciones expresan novedad y discontinuidad. Pero los relatos también expresan continuidad con Jesús. No varía, por ejemplo, su actitud hacia los pecadores: en vida los acoge y después de la resurrección envía a perdonar. Tampoco varía su relación con sus discípulos: el comer juntos, las escenas de pesca, la primacía dada a Pedro... remiten a Jesús de Nazaret.

Hay dos cosas, además, que operan programáticamente en los relatos de apariciones para mostrar el elemento de continuidad con Jesús. Una es que el Resucitado es el Crucificado, afirmación que hay que entenderla no como tesis «dogmática», digamos, como Pablo lo predica a los corintios, sino como realidad primigenia: el Resucitado se les aparece con las llagas. Es ésta una forma radical de identificar al Resucitado con Jesús y de superar una concepción «mágica» de la resurrección como si ésta hubiese superado o dejado en suspenso la realidad concreta de Jesús.

La otra es que las apariciones fueron experiencias que tuvieron lugar, muy probablemente, durante las comidas de los discípulos. De hecho las apariciones ocurren frecuentemente en el marco de una comida (cf. Lc 24, 30ss.; Jn 21, 12ss.; Hech 1, 4: 10, 41), lo cual lleva a pensar en la relación entre experiencia de la resurrección y celebración eucarística de la comunidad primitiva, de modo que la eucaristía sería una reinterpretación cristiana de la pascua, cruz/resurrección. Como indicio histórico recuérdese que la comunidad primitiva celebraba la eucaristía «el primer día de la semana» (cf. 1 Cor 16, 2; Hech 20, 7), es decir, el día en que se recordaba la resurrección del Señor.

Lo que hay que recordar es que las comidas fueron algo esencial en la vida de Jesús. El hecho de la última cena, de las comidas con sus amigos, con mujeres, con pobres y despreciados es innegable. Y el significado responde a lo central de Jesús: la mesa compartida es un signo de la cercanía del reino de Dios. Jesús no se contenta con ilustrar acerca del reino a través de «las figuras apocalípticas del banquete de bodas o el banquete celestial (cf. Mt 8, 11; Lc 14, 16-24); no, los anticipaba en sus propias comidas para mostrar precisamente a los pecadores (Mc 2,17) que Dios entra en comunidad con ellos». El mero hecho, pues, de que la experiencia del Resucitado ocurriese en una «comida» expresa continuidad con algo esencial para Jesús. El Resucitado es «el de la mesa compartida».

En las apariciones aparece una relación dialéctica entre Resucitado y Crucificado, entre comida prepascual y comida (eucaristía) postpascual. La resurrección apunta al futuro, como hemos visto, pero los discípulos «lo reconocieron por las marcas de los clavos y por su forma de tomar el pan». Las apariciones son descritas, pues, de tal manera que el Resucitado es

retrotraído a Jesús. Y esto aparece también en el hecho fundamental y decisivo de quiénes son testigos de la resurrección: lo son aquellos que vivieron con Jesús y que fueron atraídos por él, por su mensaje y su causa. Se trata «del mismo Jesús» y «de los mismos discípulos». La continuidad es clara y la consecuencia decisiva: «las apariciones de Jesús confirman la fe existente. No son una prueba válida independientemente de ella [...] tan formidable acontecimiento no ha tenido un solo testigo imparcial», «el haber seguido los mismos valores de Jesús constituye una condición indispensable para poderlo "ver" y "reconocer" como resucitado».

Esto se echa de ver también en el papel decisivo que juegan las mujeres en los acontecimientos pascales. Ante todo, las apariciones a las mujeres es un «recuerdo tan importante e insólito que no ha podido ser borrado». En todos los evangelios se narra que un grupo de mujeres estaban al pie de la cruz, y los sinópticos puntualizan que «eran muchas y que le habían seguido desde Galilea» (Mc 15, 40s.; Mt 27,55; Lc 23,49). Después de la muerte de Jesús son las mujeres las que se preocupan del entierro de su cuerpo —por lo cual estas tradiciones se asocian a la de José de Arimatea—. Van a la tumba y son protagonistas de los acontecimientos pascales: reciben el anuncio pascual y el encargo de comunicarlo a los discípulos (Mc 16, 6s.; Mt 28, 5-7; Lc 24, 5s., sin encargo de anunciarlo) y a ellas se les aparece Jesús antes que a los discípulos: a María Magdalena (Mt 28,9s., junto con la otra María; Jn 20, 11-18; y el apéndice de Mc 16, 9s.).

El hecho es innegable y muestra el protagonismo de las mujeres en los acontecimientos pascales, claramente superior al de los varones, aunque haya que precisar bien cómo es presentado. En los primeros capítulos de Marcos, Jesús llama a discípulos varones, sin enfatizar el discipulado de las mujeres, pero aquéllos fracasan en su fe cuando Jesús anuncia su pasión. Entonces, en el capítulo 15, aparecen en primer plano las mujeres, que le seguían, le servían ya cuando estaban en Galilea, y otras muchas que habían subido con él a Jersualén (vv. 40s.). Ellas son más fieles, aunque al final tampoco se dice que aceptan el anuncio del joven de la resurrección de Jesús y salen huyendo (16, 8a).

Lo importante para nuestro propósito es enfatizar que esas mujeres que están junto a la tumba, a quienes se les anuncia la resurrección y se les aparece Jesús, son aquellas que habían seguido a Jesús desde Galilea. Jesús no sólo ha revalorizado su existencia en una situación patriarcal, sino que las llamó como discípulas. En los sinópticos se conservan los nombres de cinco de ellas: María Magdalena, Juana, la mujer de Cusa, Susana, María la madre de Santiago el menor, y Salomé (Mc, 15, 40s.; Lc 8, 1-3). Estas mujeres llevaban la vida itinerante y desinstalada de los discípulos y se habían entregado a la causa del reino de Dios. Todo ello las equipara a los discípulos varones como seguidoras de Jesús, lo cual viene también recalcado por el término usado (*akolouthēin*) con el que se describe el seguimiento de Jesús de los discípulos. De nuevo, la pascua está en relación con la vida de Jesús, y quienes le experimentan como resucitado son aquellos y aquellas que le siguieron en vida.



La conclusión de todo lo dicho en este apartado nos parece importante. En las apariciones pascuales aparece una discontinuidad esencial: el Muerto aparece vivo y el Crucificado aparece exaltado. Pero se recalca también la continuidad. La resurrección no ha transformado a Jesús de tal manera que su vida terrestre hubiese sido algo provisional, sino que la resurrección más bien da validez definitiva y perenne a dicha vida. De ahí que Jesús será siempre el camino al Cristo, y, correlativamente, el seguimiento de Jesús entonces —y análogamente en la actualidad— será condición necesaria para tener una experiencia directa —o análoga— a la de las apariciones.

## 2.4. El interés por los santos lugares

Hemos visto que nada se puede decir con certeza sobre la realidad que narran los textos sobre la tumba. Es interesante, y nos parece razonable, la opinión de Delorme. A su argumentación exegética sólo quisiera añadir que se la comprende bien desde lo que ha ocurrido en El Salvador. Existe la necesidad, en efecto, de sacralizar —hacer santos— a los mártires, lo que ocurre sacralizando el tiempo (24 de marzo o 16 de noviembre), poniendo en palabra sus vidas y obras, adjudicándoles la gente sencilla incluso milagros. En este contexto más amplio se da la sacralización del lugar.

Esta sacralización coincide a veces con la historia y la geografía: allí fueron asesinados o allí están enterrados. Pero la razón fundamental de sacralizar determinados lugares y de peregrinar a ellos no es el interés por visitar los ipsissimi loci de los mártires (en el caso de monseñor Romero y de los de la UCA el lugar es conocido, no así en el caso de El Sumpul y El Mozote). El interés por visitar el lugar donde fueron asesinados y/o enterrados proviene de que fueron benéficos y liberadores en vida y así siguen siendo percibidos después de su muerte. La exigencia de visitarlos proviene del agradecimiento y de pedir fuerza para caminar en la historia.

Los lugares sagrados poseen su propia sacramentalidad y, dada la cercanía en el tiempo, transforman a los visitantes quasi ex opere operato. Y desde ahí se puede comprender el interés por «localizar» la tumba de Jesús. Fuese o no el lugar donde lo enterraron, apuntar a una tumba determinada, ir en peregrinación a ella, era necesario para mantener un recuerdo decisivo, para mostrar compromiso y, sobre todo, agradecimiento a Jesús.

## 3. HISTORIA Y FE

¿Qué hay de histórico en la resurrección de Jesús? Para terminar podemos decir lo siguiente. Hay unos textos, los del Nuevo Testamento, que afirman que algo acaeció a los discípulos de Jesús, que ellos atribuyen al encuentro con Jesús, a quien llaman «el Resucitado»; y esto es histórico". Algunos de esos textos recogen tradiciones muy antiguas y cercanas a los hechos narrados, y gozan por tanto de presunción de historicidad, mientras que otros relatos posteriores los van ampliando.

También es real que se operó un cambio en los discípulos, aunque los expertos divergen sobre la magnitud de ese cambio. En los textos es claro

que se da una diferencia entre el antes y el después de pascua. Esa diferencia cobra expresión literaria de varias formas: los lugares en que estaban (de Galilea a Jerusalén), su comportamiento (del miedo a la valentía), su fe (del «esperábamos, pero llevamos ya tres días» al «es verdad, el Señor ha resucitado»). Los relatos están, pues, escritos para destacar la discontinuidad: después de la huida de los discípulos a Galilea, traición, negación y abandono del maestro, «contra toda expectativa, los fenómenos de las apariciones les hicieron retornar a Jerusalén». Lo que se discute es si en la realidad de los hechos se dio ese cambio tan radical.

Gran parte de los autores aceptan ese cambio en los discípulos, pero otros recalcan más lo que hay de continuidad. En otro capítulo expondremos las razones para esto último. Ahora, por lo que toca a la discontinuidad, citemos por muchos a Kessler:

Poco después de la muerte de Jesús en cruz, los discípulos que habían desaparecido, retirándose a Galilea, se presentaron de pronto y sorprendentemente en Jerusalén. Allí, en la inhóspita y peligrosa ciudad de Sión y no en la segura Galilea, se reúnen los discípulos para formar la comunidad primitiva. Este giro súbito e inesperado está relacionado con el mensaje de que Dios resucitó de la muerte al Jesús crucificado".

En cualquier caso, es cierto que la experiencia pascual es la que, paulatinamente, llevó a los discípulos de Jesús a cambios radicales. Y es también muy importante recordar que «sólo por esa experiencia hubo predicación y hay Nuevo Testamento. Este no se escribió como efecto del impacto producido por la vida de Jesús ni de la impresión producida por su muerte. Todas sus páginas —incluso las que apuntan a recuperar lo histórico— son sólo precipitados de la reacción provocada por la experiencia pascual».

Por lo que toca a la sinceridad y honradez subjetiva de los testigos, no parece haber duda. Sobre la verdad objetiva de lo que afirman, si realmente ocurrió algo externo a ellos o cayeron en algún tipo de alucinación (explicación psicológica), se puede discutir ad infinitum, aunque los textos tampoco dan pie para tesis del tipo de alucinación colectiva. Los relatos de la tumba vacía ni de hecho ni de derecho son aducidos como prueba de la resurrección. Como conclusión objetiva queda, pues, lo siguiente: es histórica y real la fe de los discípulos en la resurrección de Jesús y es histórico y real que para ellos no hay duda de que a esa fe subjetiva corresponde una realidad objetiva acaecida al mismo Jesús. Desde un punto de vista histórico creemos que no se puede ir más allá de esta afirmación.

Si nos preguntamos ahora cómo podemos aceptar hoy subjetivamente la resurrección de Jesús, la respuesta es con una fe razonable. Con la resurrección tenemos que relacionarnos con fe, en primer lugar porque somos de «los que no han visto, sino creído» (Jn 20, 29) —aunque no sea éste el sentido más primigenio de lo que es fe—. Pero más de fondo y por principio, porque la resurrección de Jesús es acción escatológica de Dios. En ese sentido, vale para la resurrección la afirmación más general de que nuestra relación con Dios sólo puede ser en fe y fe sólo se puede depositar en Dios. Si aceptar que el éxodo es acción de Dios, independientemente de los

fenómenos históricos que pudieran haber acaecido, es en último término fe, igual y más lo es aceptar la acción de Dios en el Resucitado.

Pero esa fe es también razonable, y su razonabilidad proviene en nuestra opinión de la conjunción de varias cosas, del «cúmulo de indicios». La primera es la existencia de unos textos que nos confrontan al menos con la pregunta por la presencia de lo escatológico en la historia, dan a esa pregunta una respuesta positiva y quienes responden parecen ser personas honradas. La segunda es la experiencia en nuestra historia actual de algún tipo de encuentro con lo que podemos llamar «algo último», como veremos en el siguiente capítulo. La tercera es que la aceptación creyente de la resurrección de Jesús genera (o puede generar) mayor humanización personal, más y mejor historia, funda historia. En definitiva —aquí como en la fe en Dios—, depende de cada persona el decirse a sí mismo en qué consiste lo razonable de esa fe.

De este modo de comprender la razonabilidad de la fe se deriva el que ni la resurrección ni las apariciones del Resucitado, ni menos aun la situación en que quedó la tumba, pueden ser usadas como argumento cuasi-mecánico para probar quién es Dios y quién es Jesús. En otras palabras, la resurrección de Jesús no debe ser usada como «gracia barata» —según Bonhoeffer el mayor peligro del cristianismo— que ahorra el esfuerzo de todo ser humano por encontrar sentido a la vida y a la muerte, a la transcendencia y a la historia, ni debe ser usada para justificar fundamentalismo alguno. La resurrección es sustancialmente objeto de fe por ser acción de Dios y, además, acción escatológica.

A los cristianos, pues, no se nos ha facilitado en forma total, y desde luego no en forma mágica, lo que para todo ser humano es tarea ineludible: tomar postura ante lo que se nos propone como la realidad última. Y, a la inversa, concebir la relación entre los seres humanos y lo escatológico en la historia como fe razonable puede estar presente en forma secularizada en no cristianos, pues pensamos que todos los seres humanos, de una manera u otra, se ven confrontados con esta pregunta, sea cual fuere la respuesta que dan. Para los cristianos, sin embargo, existe una invitación a esa fe razonable; el anuncio del mensaje pascual de que «Dios resucitó a Jesús».

## **5.- EL PROBLEMA HISTÓRICO (II): LA ANALOGÍA DE «EXPERIENCIAS PASCUALES» A LO LARGO DE LA HISTORIA**

Según lo dicho en el capítulo anterior, hasta nosotros han llegado dos cosas reales acerca de la resurrección de Jesús: unos textos que quieren apuntar a algo objetivo que ocurrió y una/e subjetiva. Ahora nos queremos preguntar por la posibilidad de experiencias a lo largo de la historia que, de alguna forma, se relacionen con la experiencia pascual original. No lo hacemos para dar razón al historicismo, según el cual no hay discontinuidad en la historia, de modo que la resurrección, para poder ser comprendida, tendría que serlo sobre la base de lo que sucede en la historia, sino para dar razón al Resucitado, de modo que si su existencia es realmente escatológica

pueda incluir algún tipo de irrupción de eso último en nuestra propia historia y nuestra vida pueda ser configurada por la suya escatológica.

Es obvio que esas posibles experiencias no serán idénticas a la experiencia original, sino análogas, y para precisar esa relación quizás podamos decir lo siguiente. La diferencia esencial entre ambas consiste en que la experiencia pascual, además de ser la primera, tiene como contenido la plenitud en el sentido de plenificación anticipada del final de la historia; mientras que las experiencias a lo largo de la historia dependen, obviamente, de aquella primera para ser comprendidas como experiencias pascales análogas, y en cuanto al contenido serían experiencias de ultimidad, pero sin el matiz de remitir a la ultimidad de los últimos tiempos. Por esto, algunos prefieren hablar de experiencias de confirmación del testimonio pascual original más que de experiencias escatológicas a lo largo de la historia.

Aclarada la diferencia, lo que quisiéramos recalcar en este capítulo es la semejanza. A modo de ensayo queremos ofrecer experiencias actuales de «ultimidad» que puedan servir mistagógicamente como introducción a la experiencia pascual original. Lo real se entiende por lo real, y por ello, además de tener en cuenta los textos, a los que siempre quedamos remitidos, es importante apuntar a experiencias reales actuales para comprender la resurrección de Jesús como cosa real.

## **1. SOBRE LA POSIBILIDAD DE «EXPERIENCIAS PASCUALES ANÁLOGAS» EN LA HISTORIA**

Antes de continuar, hagamos dos reflexiones previas. La primera es una reflexión a priori. Por una parte, es evidente que según los relatos hay algo irreplicable en la experiencia de la resurrección de Jesús que tuvieron los discípulos, aunque no fuese más que el hecho de haber sido la primera experiencia a la cual tendrían que remitirse otras posteriores, si las hubiere. Así lo afirma desde la teología sistemática González Faus: «la experiencia de los hombres que afirmaban haber visto al Resucitado es ya irreplicable para nosotros en su inmediatez». Y desde la exégesis U. Wilckens precisa:

Las apariciones no fueron transmitidas como apertura a contactos siempre nuevos con Cristo resucitado. Por el contrario, fueron presentadas como el acto único de acreditación de los primeros, fundamentales, testigos. Después de ellos, el primer contacto o encuentro con el Cristo resucitado será el que tenga lugar al final de los tiempos.

Esto pareciera excluir la posibilidad de alguna experiencia análoga en el presente y pareciera remitir sólo al testimonio de los discípulos. Pero, por otra parte, al ser la experiencia del Resucitado la experiencia fundante del cristianismo parece que debiera poder ser rehecha e incluso tuviera que ser rehecha de alguna forma a lo largo de la historia. Si esa experiencia fundante sólo la tuvieron —y sólo pudieron tenerla— los primeros discípulos, mientras que los demás vivimos sólo del testimonio de ellos, entonces la resurrección sería comprendida como principio que desencadenó fe, pero, una vez desencadenada ésta, dejaría ya de principiar nada. Sería un puro

inicio, pero no un origen originante. Pero si la resurrección de Jesús no es un hecho más de la historia, sino que es el hecho escatológico, entonces no se debiera excluir que de alguna forma se haga notar a lo largo de la historia. Más bien debiera extrañar lo contrario, pues, en definitiva, quedaría para siempre como algo extrínseco a nosotros, y se podría hablar de un «resurreccionismo» análogo al «deísmo»: en el principio Dios mostró a Jesús como el Resucitado, pero después se desentendió de ello.

Pensamos más bien que la experiencia de la resurrección nos es transmitida como oferta para ser aceptada —eso es lo que afirma el Nuevo Testamento— sobre la base de la credibilidad de los discípulos, pero que puede también sernos transmitida como invitación a rehacerla análogamente. «Después de todo, el objeto de nuestra fe es Cristo resucitado en sí mismo, no la experiencia de los primeros cristianos», lo cual significa que nuestra confianza-entrega, específica en toda fe, no termina en las personas de los testigos sino en la realidad del Resucitado y en el Dios que lo resucita. En otras palabras, una cosa es la ocasión para la fe —que puede ser un testimonio— y otra el acto de fe, que termina siempre en la misma realidad divina. Proponer esto es delicado, pero creemos que sería paradójico que lo más fundamental de nuestra fe quedase totalmente ajeno a nuestra propia existencia o se redujese a la aceptación de un puro testimonio.

La segunda reflexión versa sobre el hecho de que la experiencia pascual la tuvieron sólo los compañeros del Jesús histórico (con la excepción de Pablo). Esto refuerza, por una parte, la tesis de la irrepetibilidad de la experiencia original, paralela a la irrepetibilidad del seguimiento de Jesús durante su vida. Pero si, por otra parte, el proseguimiento de Jesús es tenido por posible, más aún, es exigido a los cristianos posteriores —aunque sea de forma análoga al seguimiento de Jesús en vida de éste—, es verosímil argumentar que se puede dar también una experiencia análoga a la experiencia pascual. En cualquier caso, si hoy puede darse tal experiencia, su lugar tiene que ser el proseguimiento de Jesús. Más adelante analizaremos esta posibilidad, pero antes hagamos un breve recorrido por los autores.

### 1.1. La posibilidad vista desde la teología actual

K. Rahner, desde un punto de vista sistemático, afirma nuestra esencial dependencia de la experiencia de los primeros creyentes en la resurrección, con la obvia implicación de que en aquélla se da algo único e irrepetible, de modo que ni siquiera las experiencias místicas pueden ser equiparadas a las visiones del Resucitado.

Sin embargo, el mismo Rahner añade que escuchamos el mensaje externo de la resurrección desde el testimonio interior de la experiencia del Espíritu, que en la audacia de situarnos nosotros por encima de la muerte —gracias al testimonio apostólico— «el Resucitado da testimonio de que él mismo vive». «Por tanto no cabe decir que nos sea imposible acercarnos a la realidad misma atestiguada. Nosotros experimentamos en el "Espíritu" la resurrección de Jesús porque tanto él como su causa se nos presentan como

realidades vivas y victoriosas»<sup>^</sup>. No se puede, pues, separar absolutamente la experiencia de los primeros discípulos de la nuestra, y, si eso es así, también en la historia será posible una experiencia análoga a la de aquéllos.

U. Wilckens afirma desde la exégesis, como hemos visto, que las apariciones no se narran para invitar a tener un encuentro semejante a lo largo de la historia, encuentro que sólo volverá a ocurrir en la parusía. Sin embargo, más adelante dice el autor que lo que está en juego en el cristianismo primitivo al hablar de la resurrección de Jesús es «la omnipotencia creadora de Dios», a lo cual se corresponde con fe en el Crucificado resucitado, «en consecuencia, fe en Dios en la forma más sublime». Qué sea realmente esa fe, no queda claro, pero si en la historia se re-hiciera de hecho ese tipo de fe sublime —y no vemos en principio por qué no pueda ocurrir—, se estaría haciendo objetivamente algo análogo a lo que sucedió en la experiencia de la resurrección.

P. Carnley afirma que las experiencias pascuales son experiencias del Espíritu de Cristo y que por ello lo ocurrido en las apariciones «puede ser experimentado aun ahora en principio: la presencia continuada de Cristo como Espíritu como dato de fe en la vida de la Iglesia actual».

E. Schillebeeckx lo afirma de manera clara, tanto desde el punto de vista exegético como sistemático. La razón para ello está en que, exegéticamente, el autor comprende las apariciones como experiencias de conversión:

Jesús les ofrece de nuevo la salvación; ellos la experimentan en su propia conversión, por tanto Jesús tiene que estar vivo. En su experiencia de «conversión a Jesús», en la renovación de su propia vida, experimentan la gracia del perdón de Jesús; ahí experimentan que Jesús vive. Jesús está vivo. Un muerto no puede perdonar".

Las apariciones son, pues, una forma de expresar la experiencia originaria del perdón. Y la conclusión sistemática es, como lo citábamos en la introducción, que «no existe tanta diferencia entre el modo en que nosotros podemos alcanzar tras la muerte de Jesús la fe en el Crucificado resucitado y el modo en que los discípulos de Jesús llegaron a la misma fe». Schillebeeckx no reduce la resurrección de Jesús a la conversión de los discípulos, es decir, no reduce lo acaecido a Jesús a lo acaecido a los discípulos, ni niega la iniciativa de Dios en dicha conversión. La fe en la resurrección no es invención humana, sino revelación gratuita. Pero, admitido esto, no ve en la experiencia de los primeros cristianos algo totalmente único. Por ello, en palabras de Kessler, para Schillebeeckx «no hay una diferencia "esencial" entre el modo de acceso de los primeros discípulos a la fe del Jesús resucitado y el nuestro; también nosotros podríamos hacer la experiencia de una renovación existencial a la vista de la vida de Jesús (a través del testimonio apostólico, y ésta es la única diferencia), una renovación que supondría la certeza de fe de que Jesús vive».

H. Kessler, por su parte, insiste en la prioridad real de lo acaecido a Jesús sobre la experiencia personal, y para explicarlo hace uso de la categoría intersubjetiva de encuentro:

El Otro, que aquí es el Crucificado resucitado, se acerca a mí y pone en el encuentro las condiciones de un posible conocimiento de él, al menos por su parte, de tal forma que yo, a mi vez, me transformo en el proceso del conocimiento.

Kessler prefiere la categoría de encuentro —en la línea de la experiencia de iluminación, disclosure— a la de conversión, porque ésta se orienta más hacia y parece privilegiar la centralidad del sujeto que se convierte mientras que aquélla hace central a quien opera la conversión: Dios, y el resultado de su acción: el Resucitado. Por lo que toca a la repetibilidad de la experiencia, Kessler se distancia de Schillebeeckx. Sin embargo, tampoco la rechaza totalmente:

La experiencia pascual originaria, en efecto, es análoga en otros aspectos a la experiencia de fe posterior: los primeros testigos, como hemos visto, tampoco estuvieron dispensados de creer (por ejemplo, en virtud de una evidencia irrefutable, al margen de todo compromiso personal), sino que fueron llamados a una fe que era una respuesta libre.

Esto lo ejemplifica con el relato de los discípulos de Emaús, en el que observa diferencias y semejanzas con las apariciones primitivas. Lo importante es que la fe de esos discípulos no es una fe basada puramente en la autoridad de los testigos de las apariciones primigenias (las mujeres y los discípulos de Lc 24, 22-24), sino que está basada también en una experiencia personal y existencial (la fracción del pan con Jesús, vv. 30-32). La conclusión es la siguiente:

Los discípulos posteriores de Jesús pueden asentir, por su propia experiencia (aunque sólo análoga-desigual) del Señor vivo y presente, al testimonio (enraizado en la experiencia pascual originaria y única) de los primeros apóstoles y confesar: «Era verdad: el Señor ha resucitado realmente» (Lc 24, 34). Los primeros testigos apostólicos con su mensaje, contrario a todo lo conocido y plausible, sobre el Crucificado resucitado nos invitan precisamente a realizar esta experiencia propia. Una experiencia que nosotros podemos hacer... al precio del compromiso de nuestra existencia, del ingreso en la historia de Jesús y en la práctica de la comunidad viva. Esta invitación es permanente".

## **1.2. Experiencias pascuales análogas a lo largo de la historia**

¿Qué decir después de este breve recorrido? Hemos mencionado sólo las posiciones de algunos autores, pero quizás sea suficiente para llegar a esta doble conclusión.

Por una parte, para el Nuevo Testamento las primeras apariciones, automanifestaciones de Jesús, sobre todo a Pedro, son relatadas como irrepetibles, y en cualquier caso cualquier otra experiencia del Resucitado, supuesta o real, a lo largo de la historia queda remitida a la experiencia pascual originaria.

Pero, por otra, piensan los autores —por razones especulativas y teológicas, aunque no explícitamente exegéticas— que nuestra actual fe en la resurrección no tiene por qué depender únicamente de un testimonio, sino que de alguna forma puede y tiene que participar de la experiencia de los

primeros testigos. Si no fuera así, caeríamos —como hemos dicho— en una especie de deísmo de la resurrección, según el cual en el origen se hizo notar en la historia la presencia de lo escatológico, pero después ya no.

Este modo de hablar —o el de los autores citados— produce escalofríos y vértigo metafísico. Pero tampoco es posible guardar un silencio total sobre ello para quienes ven en los textos de la resurrección de Jesús un elemento central de verbalización de su fe. Los autores citados, con mayor o menor cautela, asientan teóricamente la tesis de cierta repetibilidad de la experiencia pascual. «Disponemos de ciertas posibilidades de acceso y de comprensión. La experiencia pascual originaria, en efecto, es análoga en otros aspectos a la experiencia de fe posterior». Lo que nosotros quisiéramos añadir —con cierta audacia— es el análisis fenomenológico de tales experiencias. Esto nos parece decisivo porque lo salvífico es la realidad y la experiencia actual. Lo que nos configura como humanos y creyentes no es el saber (aunque sea verdadero) acerca de la resurrección (y de Dios) y acerca de la experiencia de los discípulos, sino la experiencia real de la resurrección (y de Dios).

### *1.2.1. Experiencias de ultimidad en la historia*

Puestos a pensar qué experiencias pueden rehacer análogamente la experiencia de la resurrección, quizás se pueden sugerir estas dos vías. La primera sería la experiencia de visiones, las cuales fueron ciertamente importantes ya en el cristianismo primitivo y han sido presentadas como posibilidad a lo largo de la historia. Sin prejuizar ahora la realidad objetiva tras la experiencia subjetiva (e independientemente del juicio de la jerarquía eclesiástica sobre ellas), estas visiones se caracterizan por la aparición de algún ser personal: ángeles, santos, la Virgen María, Jesucristo, con algún mensaje para ser llevado a la práctica por los videntes.

Por ser aparición de personas que salen a nuestro encuentro en la historia, estas visiones pudieran ser propuestas en analogía con las apariciones de Jesús. Sin embargo, no nos parece ésta una vía adecuada. En primer lugar, estas apariciones (reales o supuestas) no suelen expresar el hecho fundamental de que Dios ha hecho justicia a una víctima y de que, en ello, lo escatológico ha irrumpido en la historia. En segundo lugar, los mensajes concretos de quienes se aparecen no suelen expresar lo fundamental del mensaje del Resucitado, sino cosas más periféricas. En tercer lugar, Pablo distingue tajantemente entre sus propias visiones y su experiencia del Resucitado. Por último, a estas apariciones casi siempre acompaña lo esotérico (histórico a veces) que nada tiene que ver con la sobriedad de los relatos del Nuevo Testamento. Los detalles categoriales priman sobre la experiencia honda de ultimidad.

La otra vía, que nos parece más adecuada, es la experiencia de irrupción de algo cuasi-escatológico en nuestra realidad. La mencionamos porque es cosa real y suficientemente masiva": la realidad ha salido al encuentro, «se ha aparecido». Esto nos parece ser la mejor mistagogía para introducirnos en cómo captar la irrupción de lo escatológico, aunque en la



experiencia no esté explícitamente presente la dimensión cristológica y la escatología final. Digámoslo primero fenomenológicamente.

Es un hecho para muchos que, después de años de estar en la realidad —sin verla—, ésta se ha mostrado tal cual es. La realidad se des-vela y se muestra cómo es: injusticia que genera pobreza, violencia, mentira, muerte, y, por otra parte, la realidad se muestra también como lo que genera esperanza, compasión, justicia, amor. Y también es un hecho que en esa experiencia de disclosure aparece la realidad en ultimidad. Veámoslo en dos ejemplos. Un médico que de fuera vino a ayudar al país escribió estas palabras:

A lo largo del tiempo sentí el dolor de la vida cotidiana de los pobres en las comunidades marginales y en el campo. Era en medio de este dolor donde encontré algo de lo que buscaba, un Dios no sólo mayor, sino un Dios menor. Entre ustedes encontré a un Dios bueno y justo, que camina con su pueblo, y que todavía sufre al lado de los que sufren.

Después de convivir algunos años con los pobres y las víctimas, una religiosa norteamericana, ya fallecida, escribió estas palabras:

Mis reflexiones son sombrías, hasta dolorosas a veces. Viendo las caras, escuchando las historias, mi corazón no puede dejar de doler. Pero no estoy triste [...] Me encuentro aprendiendo de esa gente lo que siempre había esperado que fuera verdad: que el amor es más fuerte que la muerte".

Este tipo de experiencias («encontrar», «aprender») ocurren, son reales, están mediadas no primariamente por textos, sino por la misma realidad, y en ellas la realidad sale al encuentro. Si nos preguntamos ahora de forma más sistemática por la estructura de esas experiencias, podemos decir lo siguiente.

En general, aunque de antemano puede haber una disposición a ver las cosas tal como son, con frecuencia no ocurre así, sino que, por así decir, la realidad toma la iniciativa y se des-vela. Queda, por fin, de manifiesto lo que es en sí misma, aunque hubiese estado allá —oculta o reprimida— durante largo tiempo.

Lo que se des-vela es la realidad «en ultimidad». A través de realidades históricas categoriales se des-vela alguna dimensión de ultimidad.

Ese des-velarse de la realidad es experimentado con agradecimiento en una triple dimensión. En primer lugar, porque lo desvelado nos fundamenta en la verdad de la realidad, verdadero principio y fundamento para la edificación de lo humano. En segundo lugar, porque mucho de lo des-velado es bueno y positivo, mejor que lo experimentado hasta ahora. Y en tercer lugar, porque el hecho de que la verdad ha quedado des-velada ha sido percibido como don, que no corresponde a «merecimientos» y «expectativas» anteriores. Allá donde menos suele esperarse, en los pobres de este mundo, se ha hecho presente la realidad como salvación.

Esa experiencia suele marcar existencialmente la vida. La persona queda referida a una cierta ultimidad objetiva y queda configurada subjetivamente con cierta definitividad. De acuerdo a lo que se ha experimentado surge una decisión de vivir y trabajar por algo último, la

justicia, por ejemplo, y de hacerlo hasta el final —el martirio—, con oscuridades probablemente, pero con mayor luz y convicción de que ese camino es el correcto. El caminar tiene sentido y produce gozo.

Normalmente, aunque la experiencia la hagan personas individuales, ésta se comparte y genera comunidad. Se agradece a los pobres por ser la mediación del des-velamiento de la realidad, y con ellos se establece comunidad, de modo que el ser-para-ellos y el estar-con-ellos se convierte en elemento de ultimidad de la propia vida. Y desde ahí surge la solidaridad y la comunidad entre aquellos a quienes se les ha des-velado la realidad en los pobres y en las víctimas de este mundo.

Por último el tipo de vida que surge de y responde a la realidad que se des-vela suele tener los rasgos de misión mantenida en contra de la negatividad: esperanza contra esperanza, paz y sosiego contra la oscuridad, amor contra el egoísmo... En concreto, se trata de una misión para establecer justicia y ayudar a la instalación del reino de Dios, y de estar dispuestos a dar la vida por amor —el martirio— para que los pobres la tengan.

Este tipo de experiencias es cosa real, y ocurren con suficiente masividad como para no tenerlas por esotéricas. Tal como las hemos formulado, en ellas aparece en directo su dimensión antropológica, pero no es difícil formularla desde su correlato transcendental: la dimensión teológica. Vivir así es una forma de vivir adecuadamente la creaturidad de acuerdo al Creador. De esta forma experimentamos la irrupción de lo verdadero, lo bueno y lo salvífico, de algo último a la manera histórica, sea cual fuere la conciencia religiosa explícita que se tenga de ello. No hay por qué formular esto como la irrupción de lo escatológico, pero sí hay que valorar lo que de ultimidad hay en esa irrupción.

Pero, además, esa experiencia ofrece ciertas equivalencias con lo relatado en las apariciones del Resucitado. Formalmente, acaece algo último de forma inesperada y sin preparación previa: también de la realidad hay que decir, de alguna manera, que «se dejó ver» —la experiencia de gracia implicada en el ophze—. La densidad de la experiencia hace que pueda formularse como «lo imposible se ha hecho posible», análogo a que la vida y la justicia triunfe sobre la muerte y la injusticia. La comunitariedad de la experiencia, hasta cierto punto contagiosa, aunque no de forma mecánica, recuerda lo que surge de la experiencia pascual: ésta acaeció muy probablemente en las «comidas», como hemos visto, y ciertamente genera «comunidad», de modo que lo que resultó de la fe en la resurrección de Jesús no fueron fes individuales, sino comunidades, ekklesia.

### ***1.2.2. La dimensión cristológica de la experiencia***

¿Y la persona de Jesús? Ya hemos dicho que en las experiencias actuales descritas no se trata de visiones que concentran la experiencia en una persona, pero también es verdad que el contenido de la experiencia, lo que se des-vela como algo último, lo que apunta a un futuro y ofrece salvación, es una realidad cercana a lo que Jesús fue e hizo en vida, y es

ciertamente semejante a lo acaecido a Jesús en su destino. La persona, praxis y destino de Jesús permanecen, implícitamente, como referentes de la experiencia. El que «el amor es más fuerte que la muerte» traduce antropológicamente la realidad cristológica de pascua: la cruz desemboca en resurrección. Y el remitirse a un Dios no sólo mayor sino menor traduce teologalmente la realidad cristológica de que el Resucitado es el Crucificado.

Hay que insistir, pues, con Kessler en que la resurrección concentra en la persona de Jesús la acción escatológica de Dios en la historia, y en ese sentido las experiencias actuales no son idénticas a las experiencias narradas en el Nuevo Testamento. Pero también hay que insistir en que las experiencias actuales —aunque no estén ligadas a ninguna «visión» de Jesús— pueden tener una estructura hondamente cristológica: así como la resurrección proclama que la vida de Jesús de Nazaret fue verdadera vida y conduce a la vida verdadera, que en la resurrección aparece la radical inversión de que el ajusticiado es exaltado, así puede y suele aparecer esto en las experiencias que hemos mencionado.

No podemos esperar que en la historia acaezcan apariciones del Resucitado como las que narran los evangelios, pero sí podemos rehacer —o, dicho con más precisión, dejarnos dar la capacidad de rehacer— experiencias de ultimidad como las descritas: a pesar de todo hay luz y esperanza en el pueblo crucificado, reaccionar con misericordia y amor es lo último que puede hacer el ser humano, dar la propia vida por dar vida a otros es vivir...

A estas experiencias que hacemos en la historia no las llamamos «experiencias escatológicas», sino «experiencias de ultimidad». Ninguna de éstas reproduce a cabalidad las apariciones que narran los evangelios. Ninguna de ellas fuerza a aceptar la realidad histórica de la resurrección de Jesús. Pero pueden ayudar a comprender —desde su realidad en el presente— que lo que afirman los discípulos fue cosa real: el Crucificado resucitado se les apareció. Y, pensamos, la fe cristiana vive cuando, a lo largo de la historia, no sólo se acepta un testimonio doctrinal que, viniendo de fuera, permanece siempre como algo de fuera, ajeno a uno mismo, sino cuando se sigue rehaciendo este tipo de experiencias de ultimidad.

Nosotros hoy ni somos testigos de la resurrección original de Jesús ni los testimonios de los discípulos, aunque creíbles por su honradez, nos confrontan directamente con la resurrección del Resucitado. Pero podemos hacer dos cosas. Una es analizar crítica y honradamente los textos, como lo hemos hecho en el capítulo anterior, lo cual puede llevar a la conclusión de que, efectivamente, los discípulos afirman la irrupción de lo escatológico en la historia. La otra es hacer nosotros hoy una experiencia análoga a la de las apariciones, una experiencia de ultimidad, con los elementos noéticos, prácticos y esperanzantes que hemos mencionado en el capítulo anterior, más el elemento celebrativo que analizaremos a continuación.

Análisis histórico de los textos y análisis de experiencias de ultimidad son tareas distintas, pero pensamos que ambas son necesarias y complementarias. Puede muy bien ocurrir que, aun leyendo los textos evangélicos desde esas experiencias, alguien no se sienta inclinado a aceptar

la resurrección de Jesús, por supuesto. Pero puede ocurrir también que desde esas experiencias el testimonio de los discípulos se haga más verosímil, porque algo análogo ocurre en nuestra propia historia.

## **2. CELEBRACIÓN DE LA PLENITUD HISTÓRICA: VIVIR YA COMO RESUCITADOS**

Hemos analizado qué tipo de experiencias de ultimidad podemos tener, análogas a la que tuvieron los discípulos en el encuentro con el Resucitado. Queremos analizar ahora qué tipo de vida en plenitud podemos tener, bajo las condiciones de la historia, que refleje, análogamente, la resurrección de Jesús. Esta reflexión tiene también un significado hermenéutico: responder a la pregunta de qué podemos celebrar ya en la historia —junto a las de qué podemos saber, qué nos está permitido esperar y qué tenemos que hacer— es necesario para comprender la resurrección de Jesús. Pero su significado va más allá de la hermenéutica: se trata de si podemos vivir ya en ultimidad nuestra propia vida.

A priori hay que decir que, desde un punto de vista cristiano, esta ultimidad de vida no es otra cosa que el seguimiento de Jesús, historizándolo adecuadamente a lo largo de la historia. Pero entonces cabe preguntarse qué añade el hecho mismo de la resurrección de Jesús a dicho seguimiento, cómo influye el aspecto de «plenificación», de «triunfo», de «victoria» en nuestra propia esperanza y en nuestra praxis en favor de los crucificados. Se trata de ver lo que de plenitud puede tener ya nuestra vida.

### **2.1. La nueva creatura en el Nuevo Testamento**

En los relatos del Nuevo Testamento es evidente que la resurrección de Jesús genera realidad y algún tipo de plenitud histórica en los discípulos. Lo que de triunfo hay en su resurrección se desborda, por así decirlo, en sus vidas. Esto aparece en los relatos de apariciones, que son narradas de tal manera que los discípulos no sólo experimentan esperanza y envío a una misión, sino paz, perdón, luz, gozo, todo lo cual es presentado como «victoria» sobre el desasosiego, la oscuridad, el miedo... No podía ser de otra manera. Jesús ha triunfado sobre su propio miedo y, por ello, desbordan de alegría.

Pero ese triunfo no sólo aparece puntualmente en los relatos de las apariciones, sino que sigue presente a lo largo de su vida. En palabras sencillas, tal como los presenta el Nuevo Testamento, los discípulos han operado un cambio en sus vidas, pero no sólo porque, en un primer momento, pasan del miedo a la valentía, sino porque en medio de los trabajos y esfuerzos que les sobrevienen actúan con libertad y gozo.

Esto puede apreciarse en las descripciones idealizadas de los Hechos. Los apóstoles comienzan a predicar sin miedo y con audacia, y aparecen contentos aun en medio de las persecuciones, «alegres de haber sufrido algo por Jesús» (Hech 5, 41). Puede apreciarse en cómo se narra la presencia del Espíritu entre ellos, más bien puntual y prodigiosa en los Hechos y más cotidianizada en Pablo, pero presencia en fin que produce vida y plenitud.

Puede apreciarse también en las exultaciones del mismo Pablo y, programáticamente, en el modo como los primeros cristianos resumen tanto lo persona como la misión de Jesús: evangelio, evangelización.

Los discípulos que se han encontrado con el Resucitado viven una vida nueva, con sentido y con gozo. No parecen estar «tristes». Están acosados pero no abandonados, como ejemplifica Pablo (2 Cor 4, 8s.). En momentos difíciles se comparan a Jesús: «paseamos continuamente en nuestro cuerpo el suplicio de Jesús», pero con la convicción de que en ello «se transparenta también la vida de Jesús» (2 Cor 4, 10s.).

En conclusión, los discípulos dan testimonio de que ellos también viven ya en alguna forma de plenitud. No es sólo la expectativa de la inminencia de la parusía lo que les hace vivir como creaturas nuevas, sino que lo que hay de triunfo en la resurrección no ha quedado sólo en Jesús, sino que se ha desbordado y ha cambiado la calidad de sus vidas.

Y aunque sea de pasada, digamos que quizás aquí está o debiera estar la fundamentación más honda de lo que de novedad tiene la liturgia cristiana. Su origen histórico se deberá explicar por razones sociológicas, religiosas, de continuidad/discontinuidad con la tradición judía. Pero lo más original consiste en que esos primeros cristianos «tienen algo que celebrar», no sólo proclaman verdades o adoptan normas rituales en el ámbito del culto. Tienen que poner en palabra su agradecimiento y su gozo. Celebran al Señor resucitado y ensalzado, y expresan que su plenitud se ha desbordado y ha llegado hasta ellos. Y esto es lo que deberá hacer de la liturgia cristiana algo especificante con relación a otros cultos, en la teoría y en la práctica.

## **2.2. La celebración de la plenitud a lo largo de la historia**

Si lo dicho es verdad, también hoy hay que estar abiertos a la posibilidad de hacer en la historia algún tipo de experiencia de «plenitud», de «triunfo», de «victoria». También hoy se tiene que notar que se ha desbordado lo que de triunfo hay en la resurrección de Jesús. Y si no hubiera nada de plenitud ni nada que celebrar en la historia, vano sería repetir que en la resurrección de Jesús ha habido triunfo y victoria. Por ello, sin ninguna ingenuidad, en presencia del *mysterium iniquitatis*, hay que analizar qué hay ya de plenitud en la historia.

La idea en sí misma es tradicional, aunque con frecuencia haya sido mal y peligrosamente entendida. Los cristianos de Corinto, por poner un ejemplo de los orígenes, estaban tan convencidos de que vivían ya en plenitud que ni siquiera esperaban su propia resurrección final. Y lo pensaban así porque veían signos extraordinarios por todas partes: milagros, don de lenguas, etc., que parecían triunfar sobre la realidad de lo cotidiano.

Ya es conocida la reacción de Pablo contra este funesto error. Lo que aquí interesa recordar es que asociar la plenitud del Resucitado con la del creyente viene exigido por la propia predicación del Resucitado, pero ello para nada significa deshistorización, como lo pretendían los corintios, sino encarnación más plena en la historia. Por decirlo gráficamente, el error

consiste en pensar que se vive más en el mundo de la resurrección cuanto menos se vive en el mundo histórico.

Esta tergiversación de lo que significa vivir ya como resucitados ha estado presente en la historia de la Iglesia, con mayor o menor buena voluntad. Y, así, por poner un ejemplo no tan lejano, se ha solido justificar la bondad y, sobre todo, la superioridad del celibato de la vida religiosa sobre otros estados de vida en que aquél haría participar ya ahora en la plenitud de la resurrección porque aleja de las condiciones materiales de la existencia y asemeja a las celestes.

Pero no se vive más en plenitud por vivir menos en las condiciones de la existencia histórica. No es de este modo como se refleja lo que hay de triunfo en la resurrección de Jesús, sino de otro muy distinto. Pablo lo afirma programáticamente en su debate con los corintios al afirmar la supremacía del amor como la forma de existencia histórica del cristiano. Ese amor es crucificado como el de Jesús, en lo cual insistirá; pero en ese amor consistirá el «vivir ya como resucitados».

A este amor que se expresa en el seguimiento hay que añadir la dimensión de «triunfo», que podemos sistematizar en dos rasgos fundamentales: una vida en libertad y en gozo.

### ***2.2.1. Libertad como triunfo sobre el egocentrismo***

La libertad refleja el «triunfo» del resucitado no porque nos aleje de nuestra realidad material, sino porque nos introduce en la realidad histórica para amar sin que nada de esa realidad sea obstáculo para ello. El hombre libre, cristianamente hablando, es el que ama y a fin de cuentas sólo ama, sin que ninguna otra perspectiva le desvíe del amor. Dicho en lenguaje paradójico, la libertad es atarse a la historia para salvarla, pero —siguiendo la metáfora— de tal manera que nada en la historia ate y esclavice para poder amar.

Hay amores y amores. En un mundo de pobres y víctimas, muchos —o algunos— pueden sinceramente afirmar que han dedicado su vida a ellos, y que les aman sinceramente, pero lo normal es que ese amor vaya también acompañado de ataduras a otros amores: al partido, a la organización popular y revolucionaria, a la congregación religiosa, a la institución eclesial, lo cual casi siempre mitiga, condiciona o tergiversa el ejercicio del primer amor a los pobres (y nada digamos cuando se está atado por la ambición de riqueza y poder). En esa medida puede decirse que, aunque haya amor real, no hay amor total porque persisten las «ataduras», comprensibles y legítimas algunas de ellas en sí mismas. Pero hay otros, como monseñor Romero, que amó a los pobres y no amó nada por encima de ellos ni con la misma radicalidad que a ellos, sin segundas intenciones, sin que otros amores legítimos le desviarán de ese amor fundamental, y sin que los riesgos que se corren por ese amor le aconsejaran prudencia.

En ese tipo de amor se hace presente la libertad. La libertad cristiana es en último término libertad para amar. Es la libertad del mismo Jesús cuando afirma: «Nadie me quita la vida, sino que la doy» (Jn 10, 18). Es la

libertad de Pablo que «se esclaviza a todos, para ganarlos a todos» (1 Cor 9, 19). Y desde ahí, sí, se puede y se debe recordar la afirmación paulina: «el Señor es el Espíritu y donde está el Espíritu está la libertad» (2 Cor 3, 17). Esta libertad nada tiene que ver con salirse de la historia, pero ni siquiera tiene que ver en directo con el derecho a la propia libertad, aunque ese derecho sea legítimo y su ejercicio sea cada día más necesario y apremiante dentro de la Iglesia. La libertad que expresa el triunfo del resucitado consiste en no estar atado a la historia en lo que ésta tiene de esclavizante (el miedo, la prudencia paralizante); consiste en la máxima libertad del amor para servir, sin que nada ponga límites ni sea obstáculo a ese amor.

### ***2.2.2. El gozo como triunfo sobre la tristeza***

La otra dimensión de lo que de triunfo hay en la resurrección es el gozo, y el gozo sólo es posible cuando hay algo que celebrar. Vivir con gozo significa poder «celebrar la vida», y la pregunta es si existe tal celebración. De nuevo, esto puede sonar sumamente paradójico en situaciones de terrible sufrimiento como el de los pueblos crucificados, pero ocurre. Cuenta Gustavo Gutiérrez que en un taller sobre espiritualidad popular en Lima los participantes, pobres y sufridos, decían: «Lo que se opone a la alegría... es la tristeza, no el sufrimiento».

Que la vida pueda ser «celebrada» es fundamental para poder comprender y vivir la resurrección de Jesús. No se trata, desde luego, de diversión, en su doble acepción de entretenimiento y de alienación. Se trata de una honradez primigenia con la realidad, según la cual, a pesar de todo, se es capaz de reconocer, junto con otros, lo bueno y lo positivo, en cosas pequeñas o grandes, lo cual tiene su propia dinámica a ser celebrado. Esa honradez con lo bueno de la realidad es la de Jesús cuando se alegra de que los pequeños hubiesen entendido los misterios del reino, cuando celebra la vida con los marginados o cuando invita a llamar a Dios Padre de todos.

Hoy también ese gozo es posible. Es el gozo de comunidades, que, a pesar de todo, se reúnen para cantar y recitar poesías, para mostrar que están contentos porque están juntos, para celebrar la eucaristía. Para ser honrados con su propia vida sienten que también tienen que celebrarla. Es el gozo de monseñor Romero, acosado por todos lados y por todos los poderes, pero que se llenaba de gozo visitando a las comunidades, y que llegó a exclamar —con palabras aparentemente retóricas, pero con grandísima verdad—: «con este pueblo no cuesta ser buen pastor». Le costó la vida, pero el pueblo le otorgó un gozo que nadie pudo quitárselo, y en ese gozo se le hizo presente históricamente el triunfo de la resurrección. Es el gozo que expresan estas palabras de K. Rahner, conscientemente paradójicas:

Creo que ser cristiano es la tarea más sencilla, la más simple y a la vez aquella pesada carga ligera de que habla el evangelio. Cuando uno carga más con ella, ella carga con uno y cuanto más tiempo viva uno, tanto más pesada y más ligera llegará a ser.

Quisiera terminar este capítulo con unas palabras de I. Ellacuría poco antes de su martirio, que, aunque no hablan en directo de gozo, sino de esperanza, expresan lo que significa vivir ya en plenitud:

Toda esta sangre martirial derramada en El Salvador y en toda América latina, lejos de mover al desánimo y a la desesperanza, infunde un nuevo espíritu de lucha y nueva esperanza en nuestro pueblo. En este sentido, si no somos un «nuevo mundo» ni un «nuevo continente», sí somos, claramente y de una manera verificable —y no precisamente por la gente de fuera—, un continente de esperanza, lo cual es un síntoma sumamente interesante de una futura sociedad frente a otros continentes que no tienen esperanza y que lo único que tienen es miedo.

Esa libertad y ese gozo son la expresión de que podemos vivir ya como hombres y mujeres nuevos, resucitados en la historia. Hacen que el seguimiento de Jesús no sea el cumplimiento de una pura exigencia ética, vivida ascética o kantianamente, sino que lleva la marca de la resurrección. Es el seguimiento agraciado.

La resurrección de Jesús es, en último término, una respuesta cristiana a una eterna pregunta humana: la pregunta por la justicia a las víctimas, la pregunta por el sentido o por el absurdo. Para captarla se necesita esperanza, y se necesita conciencia de misión, pues la resurrección «funda historia [...] abre un futuro escatológico». Pero la resurrección no sólo puede ser «comprendida» —desde estos presupuestos—, sino que puede ser, de alguna forma, «vivida» en el seguimiento creyente del Crucificado.

En la historia se puede vivir con resignación o desesperación, pero se puede vivir también con esperanza ante una promesa. Y eso ocurre. Quien tiene una radical esperanza para las víctimas de este mundo, a quien no le convence la resignación como última palabra ni le consuela la afirmación de que estas víctimas ya han servido para algo positivo, ése podrá incluir en su experiencia una esperanza análoga a aquella con que se captó la resurrección de Jesús, y podrá orientar su vida a bajar a las víctimas de la cruz. Pero, además, quien en medio de esta historia de crucifixión celebra lo que hay ya de plenitud y tiene la libertad para dar de su propia vida, ése, quizás, no verá la historia como absurdo, ni como repetición de lo mismo, sino como promesa de un «más» que nos atañe y atrae sin poderlo remediar. Esa experiencia se podrá formular de varias formas, pero no se puede descartar que alguien la formule como «caminar con Dios en la historia», como dice Miqueas, o como «encuentro —en fe, en esperanza y en amor— con el Dios que resucitó a Jesús».

## **6.- EL PROBLEMA TEOLÓGICO (I): LA REVELACIÓN DE DIOS**

Comenzamos el análisis teológico: qué es lo que revela la resurrección de Jesús. Por ser un acontecimiento escatológico de antemano hay que esperar que revele, de algún modo, una totalidad, y, en efecto, la resurrección de Jesús revela quién es Dios, quién es Jesús y qué somos los seres humanos. Dejando ahora de lado este último punto, la resurrección



llevó a los primeros cristianos a preguntarse quién es Dios y quién es Jesús, y establecieron una relación precisa entre ambas cosas, de modo que la acción que revela a Dios está esencialmente relacionada con y concentrada en lo acaecido a Jesús; y, a la inversa, la realidad de éste se irá desplegando desde lo que Dios hizo en él:

La resurrección y elevación de Jesús, en efecto, contraen y concentran la acción escatológica de Dios en una sola persona: Jesús crucificado y resucitado. El misterio inefable de Dios que todo lo abarca sin ser abarcado se nos manifiesta de un modo visible y perceptible únicamente en la figura de un hombre: el hombre Jesús.

A partir de esta concentración cristológica de la acción de Dios queremos analizar en este capítulo qué afirma la resurrección de Jesús sobre Dios. No vamos a analizar todo lo que el Antiguo y el Nuevo Testamento dicen de Dios —creación, alianza, reino—, sino lo que se desprende del hecho de la resurrección, aunque manteniendo el contexto inmediato de la cruz. En concreto, queremos mostrar que la resurrección de Jesús: 1) posibilita y exige un nuevo credo teológico, 2) muestra la justicia y parcialidad de Dios, 3) el triunfo del Dios de Jesús en la lucha de los dioses, 4) la dialéctica dentro del mismo Dios: el Dios mayor y el Dios menor, 5) la futuridad de Dios, y 6) que en todo ello Dios permanece misterio.

## **1. «EL DIOS QUE RESUCITA A LOS MUERTOS»: UN NUEVO CREDO HISTÓRICO**

«Fe en Dios es fe en la resurrección», y los primeros cristianos formularon esa fe en una sucinta fórmula que tiene dos variantes: «Dios resucitó a Jesús de la muerte» o «Dios, que resucitó a Jesús de la muerte». El hecho de que la fórmula se repita con frecuencia y con tal exactitud hace suponer que es muy antigua, con gran probabilidad la más antigua para expresar la experiencia original. La fórmula es teológica. El sujeto de la acción es Dios, no es Jesús quien resucitaría «por su propio poder», como se dirá después en Jn 10, 18. La resurrección es, pues, una acción de Dios, a través de la cual se manifiesta Dios. Y este modo de captar la revelación de Dios es semejante al del Antiguo Testamento. Recordarlo ayudará a conocer el modo de revelarse Dios en la resurrección de Jesús.

### **1.1. La estructura de la revelación de Dios en el Antiguo Testamento**

En el Antiguo Testamento Dios no se revela epifánicamente, sino a través de una acción histórica. Esta acción funda la revelación de Dios a la que se corresponde con una fe determinada. Y esa acción de Dios no es una acción cualquiera, sino una acción liberadora de las víctimas. Con ella comenzará el credo de Israel: «Yo soy Yahvé tu Dios, que te ha sacado del país de Egipto de la casa de servidumbre» (Dt 5, 6; cf. Éx 20, 2; Dt 26, 5-9).

En segundo lugar, en el decurso del Antiguo Testamento las acciones históricas, a través de las cuales se revela Yahvé, se van desplazando hacia

el futuro (cf. 1 Re 20, 13; 20, 28; Ez 25, 6.8) hasta llegar a una formulación radical:

He aquí que yo creo cielos nuevos y tierras nuevas y no serán mentados los primeros ni vendrán a la memoria, antes habrá regocijo y gozo por siempre jamás por lo que voy a crear (Is 65, 17s.; cf. Ap 21, 1).

En tercer lugar, Dios se va revelando de manera cada vez más universal, extendiendo su señorío en el tiempo (desde la creación hasta la plenificación final) y en el espacio (a todas las naciones), pero permanece como constante la parcialidad de la acción fundante liberadora, y así H. Wolf ha encontrado la verdadera *confessio Dei* de Israel en esta exclamación que recorre los salmos: «en ti el huérfano encuentra compasión». «La causa de Yahvé es la causa de los hombres indefensos sin más».

Por último la revelación de Dios acaece de manera dialéctica y duélica en lucha con otras divinidades. En el hecho fundante de la liberación de Egipto, ésta ocurre en contra del faraón, como se simboliza en las plagas. Y el primer mandamiento prohíbe en principio la adoración de dioses «rivales», con lo cual esa lucha se eleva al plano teológico: la lucha de los dioses.

## 1.2. El Nuevo Testamento

En el Nuevo Testamento se da un paralelismo importante con esta captación de la revelación. También aquí la revelación acaece a través de una acción, y comienza con una acción fundante y definitiva hasta que no acaezca el fin de los tiempos: la resurrección de Jesús. Y ésta se convierte en el núcleo central del nuevo credo.

Comparándola con las acciones reveladoras de Dios en el Antiguo Testamento, la resurrección de Jesús aparece ante todo como una acción liberadora: no cualquiera ha sido resucitado, sino una víctima, y la razón de resucitar a esa víctima es la de hacerle justicia, liberarla de la opresión de la muerte violenta e injusta. A partir de esa acción concreta y parcial —«Dios es aquel que resucitó a Jesús de entre los muertos» (Rom 4, 24)— se universalizará la formulación de la realidad de Dios: Dios es aquel que «da la vida a los muertos y llama a las cosas que no son para que sean» (Rom 4, 17). Esa acción por su naturaleza apunta al futuro, a la resurrección final de los muertos, de modo que sólo al final «Dios será todo en todos» (1 Cor 15, 28). Por último, explicita la lucha de los dioses: «Vosotros lo matasteis, pero Dios lo resucitó» (Hech 2, 23s.). La acción vivificadora de Dios es re-acción a la acción asesina de los dioses (a través de sus mediadores).

El Nuevo Testamento sigue, pues, el modo de proceder del Antiguo para conocer a Dios, con la diferencia esencial de que la resurrección de Jesús es presentada como acción definitiva y escatológica: en la historia no se puede ir más allá de ella. Y también en otro punto decisivo el Nuevo Testamento va más allá: la acción de Dios en la resurrección ocurre después de la in-acción de Dios en la cruz. De esta forma, el mismo Dios se revela de dos formas distintas y aun contrarias que establecen una dialéctica dentro de él mismo y que la formulamos como la del Dios mayor y del Dios menor, sin que una dimensión suprima la otra. Y de esta forma se da también la

razón para la futuridad de Dios desde dentro del mismo Dios. No es sólo que en la historia se da el ya pero todavía-no, sino que el mismo Dios es afectado, y reacciona diversamente, por lo que la historia tiene de cruz y de esperanza de resurrección. Si se nos entiende bien, «sólo al final Dios será Dios», «Dios necesita tiempo» para que la historia supere la ambigüedad que le es inherente y así Dios pueda mostrarse como pura positividad. A continuación veamos en detalle lo que hemos dicho muy resumidamente.

## 2. UN DIOS JUSTO, PARCIAL Y LIBERADOR DE LAS VICTIMAS

El Dios cristiano se revela a través de una acción histórica y la fe lo alcanza relacionándolo con dicha acción. Si esto es así, es de capital importancia averiguar por qué —según los textos bíblicos— decide Dios realizar tal o cual acción. Ese por qué mostrará la finalidad de su acción y ayudará a introducirnos en la misma realidad de Dios.

### 2.1. La parcialidad liberadora de Dios en el Antiguo Testamento

El credo más original de Israel relaciona a Dios con la liberación de Egipto, y es decisivo saber por qué. Piensan algunos —y así lo hace la primera instrucción vaticana sobre la teología de la liberación de 1984— que la razón está en que Dios busca crearse un pueblo con el que pueda hacer, después, una alianza de modo que ese pueblo le dé culto sólo a él, con lo cual se desautorizaría cualquier otra interpretación del éxodo que hace central la liberación histórico-política.

J. L. Segundo e Ignacio Ellacuría han refutado esta interpretación puramente religiosa del éxodo. Y digamos que esa interpretación parecería reflejar un cierto ego-centrismo en Dios calcado de la tendencia de los seres humanos a ponernos como finalidad de todo lo que hacemos". La razón que se da en los textos es muy otra. La tradición yahvista dice: «Bien vista tengo la aflicción de mi pueblo en Egipto, y he escuchado el clamor que le arrancan sus capataces; pues ya conozco sus sufrimientos. He bajado para liberarlo de la mano de los egipcios y para subirle de esa tierra a una tierra buena y espaciosa...» (Ex 3, 7s.). Y la tradición elohísta dice: «El clamor de los hijos de Israel ha llegado hasta mí y he visto además la opresión con que los egipcios los oprimen. Ahora, pues, ve; yo te envío a Faraón, para que saques a mi pueblo, los hijos de Israel, de Egipto» (vv. 9s.)

Entre ambas narraciones existen diferencias, pero hay algo común fundamental. Por primera vez Dios se manifiesta inequívocamente como Dios de Israel, y en ese contexto revela su nombre (vv. 13-15). La manifestación va intrínsecamente acompañada de una acción, la liberación del pueblo, que según la tradición yahvista será llevada a cabo directamente por Dios, mientras que en la tradición elohísta acaecerá —indirectamente— por medio de Moisés. Lo fundamental, sin embargo, es que esa acción de Dios es una re-acción. No se trata de que Dios haya decidido manifestarse sin más, ni que haya usado la opresión de un pueblo como ocasión para su

manifestación. Ésta supone algo previo ante lo que Dios reacciona. Y eso previo es la aflicción, los clamores, los sufrimientos, la opresión de un pueblo, con todo lo cual Dios está relacionado de manera transcendental, no sólo ocasional.

Además, al unificar el relato del éxodo con el de «la zarza ardiente», símbolo del templo, la narración yahvista subordina de hecho el templo a la liberación. Escrito durante la construcción del templo, el relato enfatiza que no es la liberación para el culto —como si el mandato liberador de Yahvé estuviera al servicio de un lugar santo, la zarza ardiendo—, sino al revés: el culto es para la liberación.

La revelación de Dios es, pues, re-acción al sufrimiento que unos seres humanos infligen a otros: el sufrimiento de las víctimas. A esta re-acción la hemos llamado «misericordia», que no hay que entenderla como mero sentimiento, y que debe historizarse según sea la víctima. Cuando ésta es todo un pueblo oprimido, la misericordia se torna necesariamente en justicia. Pero lo que ahora nos interesa recalcar es la afirmación fundamental para conocer al Dios que se revela: así como desde un punto de vista transcendente-absoluto hay que decir que «en el principio estaba la palabra» (Jn 1, 1) a través de la cual surgió la creación (Gen 1, 1ss.), así desde un punto de vista histórico-salvífico hay que decir que «en el principio estaba la misericordia hacia las víctimas, la liberación» (Ex 3).

Este «principio» hay que entenderlo bien. No significa sólo que la misericordia liberadora está en el inicio cronológico de la manifestación de Dios, como el primer paso de un proceso a lo largo del cual pudiera ser, después, ignorada o sustituida, sino que hay que comprenderla como principio que permanece presente y actuante a lo largo de todo el proceso, otorgándole dirección y contenidos fundamentales, es decir, como principio que principia realidades importantes y duraderas. De hecho así es: la reacción de Dios en favor de las víctimas —y en contra de sus verdugos— permanece como una constante en todo el Antiguo Testamento (profetas, literatura sapiencial, apocalíptica" y también en la vida de Jesús (inversión que opera el Magníficat bienaventuranzas y malaventuranzas, e incluso en la plenificación final que acaecerá en contra de principados y dominaciones, «cuando Cristo venza sobre los poderes y la muerte» (1 Cor 15 24s.). La acción liberadora en el éxodo no es, pues, sólo ocasión, sino mediación permanente de la revelación de Dios.

## 2.2. La parcialidad liberadora de Dios en el Nuevo Testamento

Nos hemos extendido un poco en el relato del éxodo porque en él se aduce explícitamente el por qué de la acción de Dios, lo cual ayuda a comprender el por qué de su acción resucitante en el Nuevo Testamento, lo cual suele ser menos analizado y —pensamos— sin que se saquen las consecuencias debidas. Pues bien, la resurrección de Jesús, como acción fundante del Nuevo Testamento, es también una acción liberadora: hacer justicia a una víctima. Es cierto que pronto se universalizó lo ocurrido a

Jesús, de modo que cruz y resurrección comenzaron a operar como símbolos universales del destino de todo ser humano: la cruz como expresión de la caducidad humana, y aun de esclavitud a la muerte, y la resurrección como respuesta al anhelo de inmortalidad —y, así, el poder resucitante de Dios ha sido presentado como garantía de esa esperanza más allá de la muerte—. Todo ello es legítimo, pero la precipitación es también peligrosa, y por ello hay que volver a lo concreto de la acción de Dios para captar lo que ésta revela de Dios, y para identificar qué ser humano es resucitado, sin darlo por supuesto.

En los discursos de los Hechos el ser humano que ha sido asesinado es identificado como «el santo», «el justo», «el autor de la vida» (Hech 3, 14s.). Pedro resume la vida del Resucitado como la de quien «pasó haciendo el bien y liberando a todos los poseídos por el diablo» (Hech 10, 38). El Resucitado es, pues, Jesús de Nazaret, quien anunció el reino de Dios a los pobres, denunció a los poderosos, fue perseguido y ajusticiado, y mantuvo en todo ello una radical fidelidad a la voluntad de Dios y una radical confianza en ese mismo Dios, a quien llamaba Padre.

Esta descripción del Resucitado es decisiva para esclarecer qué de Dios revela la resurrección de Jesús. Dios ha resucitado a quien ha vivido de esa forma y a quien por ello fue crucificado. Dios ha resucitado a un inocente y ha hecho justicia a una víctima. La resurrección de Jesús no es entonces sólo símbolo de la omnipotencia de Dios —como si Dios hubiese decidido arbitrariamente y sin conexión con la vida y el destino de Jesús mostrar su omnipotencia y revelarse así como Dios—, sino que es presentada como la defensa que hace Dios de la vida del justo y de las víctimas.

Lo específico de la resurrección de Jesús no es, pues, lo que Dios hace con un cadáver, sino lo que hace con una víctima. La resurrección de Jesús muestra en directo el triunfo de la justicia de Dios, no simplemente su omnipotencia, y se convierte en buena noticia para las víctimas: por una vez la justicia ha triunfado sobre la injusticia. En las conocidas palabras de Max Horkheimer, se ha cumplido el anhelo de lo totalmente otro, que «el verdugo no triunfe sobre la víctima». Dios es el Dios liberador de las víctimas.

Con esta reflexión retomamos lo que ya dijimos al hablar del reino de Dios. Para establecer el contenido de la buena noticia del reino, además de la noción que Jesús pudo tener de él y además de la praxis de Jesús a su servicio, está la vía del destinatario, los pobres, de modo que reino y pobres se esclarecen mutuamente. De la misma manera, se da una correlación transcendental entre el Dios resucitante y el Jesús resucitado. Qué sea la realidad de Dios se esclarece también desde la realidad de víctima de aquel a quien resucita. Y éste no es otro que la víctima Jesús de Nazaret.

### 3. UN DIOS EN LUCHA CON LOS ÍDOLOS

En la primera predicación cristiana, aunque de forma estereotipada, la resurrección de Jesús fue expresada en un esquema dialéctico-antagónico. Así parece en los seis discursos programáticos de los Hechos: «Vosotros lo matasteis clavándole en una cruz [...] A éste Dios le resucitó liberándole de

los dolores del Hades, pues no era posible que quedase bajo su dominio» (2, 23s.). «Vosotros renegasteis del Santo y del Justo, y pedisteis que os hiciera gracia de un asesino, mientras que al Jefe de la Vida le hicisteis morir. Pero Dios le resucitó de entre los muertos» (3, 14s.). «Jesucristo Nazareno, a quien vosotros crucificasteis y a quien Dios resucitó de entre los muertos» (4, 10). «El Dios de nuestros padres resucitó a Jesús a quien vosotros disteis muerte colgándole de un madero» (5, 30s.). «A quien llegaron a matar colgándole de un madero, Dios le resucitó al tercer día» (10, 39s.). «Pidieron a Pilato que le hiciera morir [...] pero Dios le resucitó de entre los muertos» (13, 28.30).

### 3.1. La resurrección como triunfo de Dios sobre los ídolos

En todos estos textos, aunque formulados con algunas diferencias, la acción de Dios es presentada siempre como re-acción a lo que han hecho los seres humanos —lo cual en sí mismo es ya una gravísima denuncia y no debiera pasarse por alto en la predicación: no sólo hay que hablar de cruz (y resurrección), sino también de crucificadores (y del resucitador).

El Nuevo Testamento tiende a suavizar la responsabilidad de los judíos en el asesinato de Jesús: «sé que lo hicisteis por ignorancia» (Hech 3, 17), pero eso no cambia la dimensión relacional de la acción de Dios, de modo que lo que la resurrección diga de Dios va a estar esencialmente relacionado con lo que otros han hecho con Jesús. Por ello, la resurrección revela a Dios si se mantiene conjuntamente con la acción de los hombres —el asesinato del justo— que provoca esa respuesta. Por esa razón, si es importante determinar el destinatario (las víctimas) para comprender la acción de Dios como liberadora, también lo es determinar los actores (verdugos) para comprender su acción como lucha.

Es ésta una forma en que se expresa la estructura teológica duélica de la historia. En ella están presentes el Dios de la vida y los ídolos de muerte, y ambos en pugna. Si en la cruz Dios parece estar a merced de ellos, en la resurrección se muestra triunfando sobre ellos. Si la cruz simboliza el triunfo de los ídolos sobre Dios, la resurrección simboliza el triunfo de Dios sobre los ídolos. Si en la cruz Jesús es la víctima que los ídolos generan por necesidad, en la resurrección Dios devuelve a la vida a la víctima Jesús.

Dicho esto en forma de tesis, existe en la historia una oposición excluyente y duélica entre las mediaciones de la divinidad (en tiempo de Jesús, el reino de Dios, por un lado, la pax romana y una sociedad alrededor del templo, por otro) y entre los mediadores (Jesús, por una parte, el sumo sacerdote y Pilatos, por otra), y esa dialéctica se introduce en el modo de revelarse Dios. Según eso, Dios no se muestra en una historia que fuese tabula rasa con respecto a su revelación, como si pudiera revelar esto o lo otro de sí mismo de igual forma, sino que tiene que manifestarse activamente en contra de otras divinidades. Así, Dios se manifiesta a través de la vida, pero defendiéndola de la muerte; a través de la justicia, pero en contra de la injusticia; a través de la liberación, pero haciendo contra la esclavitud... Lo trascendente de Dios se mostrará no sólo como lo que está

más allá de lo creatural, sino también como lo que está en contra de lo creatural absolutizado como ídolo. En este contexto la resurrección muestra, ahora desde el triunfo de Dios, lo que la cruz mostraba desde el fracaso: que existe la lucha de los dioses.

### **3.2. La praxis antiidolátrica para corresponder a Dios**

La resurrección muestra el triunfo de Dios, pero el estar Dios en contra de los ídolos, como respuesta al estar los ídolos en contra de Dios, permanece a lo largo de la historia. Y hay que sacar las consecuencias.

Ante todo, hay que superar cierta euforia «resurreccionista» —aunque ahora no esté de moda como lo estuvo hace algunas décadas—, como si el triunfo real de Dios en la resurrección anulara la lucha de los dioses a lo largo de la historia. Y por ello hay que recalcar que aunque el cristianismo no es formalmente una religión del sufrimiento y del dolor —y de haberlo presentado así ha sido acusado con razón—, sí es una religión de lucha y conflicto, dada la estructura teologal de la historia, transida del Dios de vida y de las divinidades de la muerte. Por ello ningún intento de trasladarnos intencionalmente al triunfo de la resurrección debe hacer ignorar o minimizar el conflicto histórico-teologal, y todo ello a pesar de algunos cantos de sirena actuales o de la teología de la inevitabilidad.

De ahí también que creer en el verdadero Dios significa simultáneamente luchar contra los ídolos. Hay que creer en el Dios de la resurrección, pero siendo muy conscientes de que existen las divinidades de la muerte, y tomando postura ante ellas, combatiéndolas. En el fondo no se trata más que de reinterpretar el primer mandamiento de la ley de Dios: hay que honrar al verdadero Dios, pero, simultáneamente, no sólo no hay que honrar, sino que hay que hacer contra otros dioses falsos. Y éstos son falsos no fundamentalmente por ser ineficaces e inanes, como suele comprenderse su falsedad (también, en ocasiones, en el Antiguo Testamento), sino por propiciar víctimas. Por ello son rivales de Dios.

Este recordatorio es muy actual. Si ante la modernidad hay que defender la realidad de Dios, sin quitar con ello autonomía a lo humano, ante la postmodernidad hay que defender la lucha contra los ídolos para superar la indiferencia —incluso la tolerancia en lo que ésta tiene de falaz—, como si la historia fuese un simple deambular de lo humano, sin poderosas fuerzas que se le oponen. Eso no debiera ser posible para el cristiano, pero no ya desde su visión de la cruz, sino desde la acción de Dios en la resurrección.

### **4. UN DIOS-MISTERIO: EL DEUS MAIOR Y EL DEUS MINOR**

La resurrección revela, pues, a un Dios en lucha con otros dioses, pero eso hay que verlo dentro de la totalidad del misterio pascual. De esa forma aparece una dialéctica dentro de Dios, no sintetizable a lo largo de la historia, con lo cual su misterio aparece reduplicativamente misterio.

#### 4.1. La in-acción y la acción de Dios

El Dios actuante en la resurrección no debe hacer olvidar al Dios inactivo y silente en la cruz. En otras palabras, aunque la revelación de Dios tiene su propio proceso cronológico *quoad nos*<sup>1</sup>, no hay por qué pensar que nuevas manifestaciones de Dios anulan definitivamente o ponen en penumbra las precedentes. Y esto, ciertamente, no debe ocurrir en la secuencia cruz-resurrección, pues bíblica y sistemáticamente constituyen una unidad, la una se remite a la otra. No hay por qué pensar, pues, que la resurrección anularía lo que de revelación de Dios hay en la cruz. Y Marcos tuvo mucho interés en subrayarlo.

Esto es claro cristológicamente, pues el Resucitado se aparece con las llagas del Crucificado, y los evangelios —aun conociendo el desenlace triunfal de la resurrección— vuelven a Jesús y conceden a la pasión un espacio desproporcionadamente largo en comparación con el que dedican a la vida de Jesús e incluso a sus apariciones. Pero hay que decirlo también teologalmente del mismo Dios, cosa que hay que recalcar ante el peligro de ignorarlo, como si el Dios de la resurrección anulase al Dios de la cruz. El Nuevo Testamento, ni aun después de la resurrección de Jesús, elimina, por así decirlo, «la debilidad» de Dios, sino que la mantiene y en toda su agudeza —como lo recuerdan sobre todo Marcos y Pablo—. Y tampoco eleva a realidad absolutamente definitiva «la fuerza» de Dios en la resurrección, pues esa fuerza se manifestará de forma absolutamente absoluta sólo al final, cuando «Dios sea todo en todo» (1 Cor 15, 28).

Y vista nuestra realidad actual (nuestro siglo ha sido el más cruel de la historia conocida, según Hannah Arendt: Auschwitz, Hiroshima, Goulag, El Mozote, Bosnia, Ruanda...), si, aun después de la resurrección, Dios se ha de manifestar en la historia, más parece que habrá que buscarlo, en un primer momento, en lo que en ella hay de cruz que en lo que en ella hay de resurrección. No es esto masoquismo, sino honradez con lo real. Desde esas cruces históricas podrá hablarse —después— del Dios de la resurrección. Pero si se escamotean aquéllas, la fe en este Dios degenera en «gracia barata» que, como decía Bonhoeffer, es «el mayor peligro del cristianismo».

#### 4.2. Alteridad y afinidad

Si esto es así, entonces hay que aceptar, a la vez y con seriedad, cruz y resurrección como momentos, ambos, revelatorios de Dios —dialéctica que le pertenece a la misma realidad de Dios—. A dónde lleve ese misterio del Dios específicamente cristiano, qué mistagogía, si alguna, se puede ofrecer para introducirnos en él, es el problema más decisivo, al menos para el creyente —y pensamos que también para el no creyente es difícil eliminar del todo el enigma—. Lo que en cualquier caso no se debe hacer es eliminar uno de los polos de la dialéctica en favor del otro, sino tratar de complementarlos en su realidad reveladora y salvífica.

En la cruz aparece en directo el silencio, la inacción y —desde ahí— la impotencia o al menos la inoperatividad de Dios. La manifestación de esa inactividad e impotencia no tiene formalmente una dimensión liberadora ni



tiene por qué generar esperanza en los crucificados, las víctimas. Pero si se la relaciona con la manifestación poderosa de Dios en la resurrección, entonces puede hacer creíble el poder liberador de Dios.

La razón está en que esa impotencia específica de Dios es expresión de su absoluta cercanía a las víctimas y de querer compartir hasta el final su destino. Si Dios estuvo en la cruz de Jesús, si compartió de ese modo los horrores de la historia, es que se ha consumado la cercanía de Dios a los hombres, iniciada en la encarnación, anunciada y hecha presente por Jesús durante su vida terrena. Entonces, su acción en la resurrección no es la de un *deus ex machina*, sino que expresa las posibilidades intrínsecas de Dios y hace que la omnipotencia que aparece en la resurrección sea creíble, cosa importante, al menos, para los crucificados, quienes desconfían de un poder que venga sólo de arriba sin haber pasado de alguna forma la prueba de estar abajo.

Esta mutua referencia y complementación de cruz y resurrección como realidades salvíficas y liberadoras puede establecerse bíblicamente, por ejemplo, a partir de Pablo: «entregado por nuestros pecados y resucitado para nuestra justificación» (Rom 4, 25), pero hay que establecerla ante todo en la realidad, y desde ella también en el concepto: la resurrección dice alteridad con respecto a las víctimas y la cruz dice afinidad-ha. resurrección dice que en Dios hay radical alteridad con respecto a los seres humanos, que Dios tiene capacidad de lograr lo que para éstos es en definitiva imposible: la liberación y salvación absolutas. En la resurrección —la alteridad de Dios— ha aparecido la eficacia del amor. La cruz, por su parte, dice afinidad de Dios con las víctimas: nada en la historia ha puesto límites a la cercanía de Dios. Sin esa cercanía el poder de Dios en la resurrección permanecería no sólo como alteridad, sino como pura alteridad, por ello ambiguo y, para los crucificados, históricamente amenazante. Pero con esa cercanía las víctimas pueden realmente creer que el poder de Dios es buena noticia. Si se nos permite la expresión, en la cruz Dios ha pasado la prueba del amor. Cuando se ha captado la presencia amorosa de Dios en la cruz de Jesús, entonces su presencia en la resurrección deja de ser puro poder sin amor, alteridad sin afinidad, distancia sin cercanía. Y esto hace que el poder de Dios sea creíble. El que el sufrimiento le afecte a Dios expresa, entonces, la superación del deísmo y de la apatheia de los dioses, pero desde las víctimas expresa algo más radical: la posibilidad en Dios no sólo de salvar a la creatura que sufre, sino de salvarla a la manera humana, mostrando solidaridad con ella. Expresa la posibilidad de ser un Dios-con-nosotros y un Dios-para-nosotros, aunque para ello Dios mismo se auto-determine a ser también un Dios-a-merced-de-nosotros.

Qué de bueno haya, en concreto, en esa solidaridad de Dios con las víctimas, por definición no es cosa fácil de determinar y de poner en palabra por quienes son no-víctimas, y en último término se trata de una realidad primigenia no deducible del puro concepto. Pero creemos que quizás pueda formularse de la siguiente manera: lo liberador y salvífico de un Dios crucificado está en que las víctimas puedan superar la soledad y orfandad radicales, puedan superar la indignidad total.

El que Dios se acerque y participe en la condición y destino de las víctimas y el que eso ocurra por salvarles a ellas es visto como algo bueno, y algo que incluso confirma sus luchas, algo que da ánimo y esperanza, que no es paralizante ni alienante. En definitiva, el Dios crucificado es experimentado también como salvación porque hay experiencia de comunión con Dios. Y como toda comunión, produce identidad, dignidad y gozo. Ese Dios —sea cual fuere su poder— tiene credibilidad ante las víctimas porque se ha acercado a ellas en lo que tienen de víctimas. Y en ello sienten gozo.

Cómo relacionar y unificar resurrección y cruz no es tarea puramente conceptual. Pero quizás pueda decirse que en la experiencia de las víctimas el Dios resucitador-liberador expresa la eficacia del amor y de la salvación, y el Dios crucificado-solidario expresa la credibilidad, la gracia y la ternura. El Dios liberador expresa la alteridad, y el Dios crucificado, la afinidad.

### 4.3. Dejar a Dios ser Dios

Por lo que toca a la realidad de Dios en sí mismo, la dialéctica cruz/resurrección en el mismo Dios quizás se pueda expresar añadiendo a las palabras de la tradición *Deus semper maior* (Agustín) con sus raíces en «el Dios mayor que nuestro corazón» de Juan, las palabras igualmente metafóricas del *Deus semper minor*. En la conjunción de ambas cosas, alteridad y afinidad, ser mayor y ser menor, puede balbucearse el misterio de Dios y cómo ese misterio, siempre inmanipulable y más desde la dialéctica señalada, puede ser también una buena noticia.

Recalcar la realidad del Dios menor nos parece importante, y así lo han hecho de diversas formas las teologías que toman en serio el sufrimiento de las víctimas. Desde el «sólo un Dios que sufre puede salvarnos» de Bonhoeffer hasta el «encontré algo de lo que buscaba, un Dios no sólo mayor, sino un Dios menor», algo hay en ese Dios que atrae a las víctimas. Y es que cualquier definición de Dios sólo desde el poder tiene siempre el peligro de concebir la esencia de la divinidad como puro poder o al menos de sobredeterminar aquélla desde el poder, y las víctimas tienen una pésima experiencia del poder.

Esto lo decimos porque la resurrección de Jesús ha servido con frecuencia para presentar a Dios sólo desde el poder —y por ello es necesario recordar siempre al Dios crucificado—. Pero también hay que superar el reduccionismo de la cruz, como si lo que Dios revelase fuera sólo su solidaridad con las víctimas y no también la buena noticia de la liberación. Ese doble peligro sólo es superado si se toman —a una— la acción liberadora de Dios en la resurrección y la pasividad solidaria en la cruz. Mantener esta dialéctica es lo que permite, sin trivializarlo, dar a Dios el nuevo y definitivo nombre: «Dios es amor» (1 Jn 4, 8.16). Los humanos no anhelan un amor que no sea eficaz para transformar el mal en bien, pero tampoco entienden un amor —en cuanto amor— que no se les acerque y sea solidario con ellos.

## 5. UN DIOS EN CAMINO: LA FUTURIDAD DE DIOS

En este capítulo hemos analizado la «parcialidad» y la «crucifixión» de Dios, descubrimientos de la teología contemporánea, de la latinoamericana aquella y de la europea ésta. Queremos terminar ahora con el análisis de la «futuridad» de Dios, que, aunque implicada ya en el texto paulino: «al final Dios será todo en todos» (1 Cor 15, 28), ha sido redescubierta en nuestro tiempo bajo el influjo de Bloch y su principio esperanza. Este descubrimiento converge con la valoración teológica de la resurrección de Jesús, y así, bien que ésta se comprenda como anticipación (prolepsis) o como promesa definitiva del futuro, la revelación de Dios acaecerá definitivamente al final de la historia.

A continuación vamos a exponer la postura de varios autores, clásicos en el tema, desde un doble contexto teórico y existencial. El contexto teórico consiste en abordar la futuridad de Dios desde la totalidad del misterio pascual, cruz/resurrección, y no sólo desde la resurrección de Jesús como anticipación del final de los tiempos. En otras palabras, es la dialéctica dentro del mismo Dios —el *Deus maior* y el *Deus minor*— la que por su naturaleza exige un futuro en que pueda superarse su ambivalencia, si es que en Dios se ha de dar —al final— la pura positividad. El contexto existencial consiste en comprender la fe como un caminar en la historia, pero un caminar específico, esperanzado contra esperanza, prático y liberador, humilde y lúcido a la vez. Hay que caminar, pues, no sólo por causa del todavía-no (condición de posibilidad del caminar), sino porque existe el ciertamente-no y hay que construir un futuro (exigencia del caminar).

### 5.1. El futuro como modo de ser de Dios

Para adentrarnos en el tema, recordemos cómo la teología europea comenzó a pensar la futuridad de Dios. Dividimos a los autores según tres posturas que podemos llamar de futuridad consecuente, futuridad ponderada y futuridad crítica.

a) En la primera, futuridad consecuente, destaca Pannenberg. Afirma que en la teología no se ha pensado todavía el futuro como modo de ser de Dios, y ello se debe a que ya desde la filosofía griega Dios ha sido puesto en relación con el todo de la realidad, pero pensada ésta desde el origen: hay un Dios «origen del mundo y de todo lo real». Pues bien, a este modo de comprender a Dios desde el origen lo califica de «mítico», y en un sentido preciso: el pensamiento mítico supone que la verdad ya está adecuadamente constituida en el origen, y de ahí que la asunción de este modo de pensar haya tenido serias consecuencias para la teología cristiana: la incapacidad para pensar la historia, el momento anticipativo de la vida de Jesús y sobre todo de su resurrección y, en definitiva, la revelación de Dios.

Por esta razón, y al haber dependido la teología cristiana del modo griego de pensar, concluye Pannenberg que «el futuro, en cuanto modo de ser de Dios, no ha sido aún en la teología objeto de reflexión», lo cual para

una teología bíblica no es sólo una entre otras posibles limitaciones, sino limitación grave, pues el futuro es elemento esencial en la experiencia que Israel tenía de Dios. En Jesús culmina la escatologización de la realidad de Dios y por ello hay una posibilidad de desarrollar un nuevo concepto sistemático de Dios. Desde Jesús y su predicación del futuro del reino se puede pensar a «un Dios "con futurum como constitución del ser {Seinsbeschaffenheit), y desde el futuro se pueden reinterpretar los atributos clásicos de la divinidad: eternidad, libertad, omnipotencia, amor. Sin embargo, la última verdad de esta conceptualización de Dios en la predicación de Jesús dependerá de aquella acción de Dios que revele inequívocamente al Dios del futuro como poder creador contra la muerte: la resurrección de Jesús. La conclusión es esta audaz afirmación: «Esto implica, en cierta manera, que Dios todavía no es», lo cual se comprende mejor cuando el autor precisa que «en cuanto poder del futuro, Dios no es ninguna cosa», y que Dios «es solamente en el modo como el futuro ejerce su poder sobre el presente».

Pensar que el futuro pueda ser modo de ser de Dios, o —si se quiere— pensar la transcendencia-misterio de Dios no sólo desde su devenir en la encarnación, lo cual es tradicional y obligante, sino desde su advenir en el futuro, ha sido aceptado en la teología moderna, aunque con diversos matices y algunas críticas a Pannenberg, como veremos en las dos posturas siguientes.

b) Una segunda postura, que llamamos futuridad ponderada, está tipificada en Rahner y Schillebeckx.

Rahner, en su última época, re-define el misterio de Dios como el misterio del futuro absoluto, y afirma que «el contenido de la predicación cristiana consiste en la pregunta abierta por el futuro absoluto y en nada más». Esa futuridad de Dios opera también como criterio de verificación de la teología —lo que Rahner llama *reductio in mysterium*—, y significa, en último término, que el misterio de Dios permanece siempre misterio. Sin embargo, a diferencia de Pannenberg, Rahner no lo concentra todo en el futuro y en la esperanza correlativa. Afirma que la transcendencia también se nos hace ya presente como apelación a un amor al prójimo incondicional.

Schillebeeckx también reconoce el primado que ha adquirido el futuro: «el hombre, en vez de confesar la primacía del pasado (y, por tanto, de la tradición), confiesa ahora resueltamente la primacía del futuro», y la transcendencia adquiere ahora especial afinidad con lo que en nuestra temporalidad se denomina futuro. Pero se pregunta si esa concepción unilateral de Dios, desde el futuro, no es una nueva proyección, que necesita del pasado y del presente para ser purificada:

Sin ese énfasis sobre la comunión actual con Dios y sobre el pasado de Jesús, que se nos está «recordando» por medio del Espíritu, me parece a mí que el nuevo «concepto de Dios» corre peligro de convertirse en una nueva mitología.

c) Finalmente, hay una tercera postura que podemos llamar futuridad crítica, pues, reafirmando la importancia del futuro, lo relativiza como mediación absoluta o, al menos, principal de la revelación de Dios. Y no lo complementa simplemente con el presente y el pasado, sino que lo remite a lo que en el presente de la historia sigue habiendo de cruz.

Para Moltmann, por una parte, Dios es «un Dios que tiene "el futuro como carácter constitutivo». Es el Dios de la promesa que se cumplirá en el futuro y por ello es el Dios de la esperanza. «Dios actúa en y dentro del presente como poder del futuro»; y esta futuridad de Dios está fundamentada en la resurrección de Jesús. «Todas las afirmaciones anteriores sobre Dios tomadas de la historia de Israel, de la ley de la alianza o de la existencia del mundo como tal, pierden fuerza, reduciéndose a meros dichos históricos, en comparación con esta nueva autodefinition escatológica de Dios como resucitador de los muertos». Pero, por otra parte, a estas afirmaciones añade Moltmann las que recalcan el presente: «La pregunta por Dios se hace sobre el suelo de la experiencia histórica y en conceptos temporales sobre la pregunta por su venida». Y sobre todo recalca lo que ya hemos analizado: Dios es un Dios crucificado, y por eso es un proceso trinitario que culminará al final de la historia.

Metz reafirma que «lo humano siempre permanecerá siendo un futuro», y que «fe cristiana significa confiar en el futuro como futuro del misterio mayor de Dios». Pero matiza y critica la unilateralidad del futuro, de una concentración en la escatología absoluta «que presupone un concepto de futuro «vacío», demasiado formal, que apenas si tiene en sí ya algo "específicamente cristiano». Por ello, el concepto de Dios debe ser repensado no sólo desde el futuro, sino que debe ser releído también desde la memoria de Cristo, y ésta no sólo como resurrección, sino también como cruz. Dios no se convierte en el totalmente otro sólo desde su dimensión de futuridad, sino también desde la peligrosidad de la memoria de Jesús.

También la teología latinoamericana integró desde sus comienzos la idea de la futuridad de Dios: la plena manifestación de Dios queda remitida para el final de la historia, y de ahí su futuridad. Pero desde lo que hemos dicho, podemos precisar un poco más esta idea. Visto desde la totalidad del misterio pascual —cruz/resurrección—, la razón para que la manifestación de Dios quede remitida al final de la historia no se debe sólo a que la historia todavía no puede revelar la totalidad, porque sólo el final decide sobre el proceso, como afirma hegelianamente Pannenberg, o, parafraseando a Cullmann, porque en la resurrección Dios ya se reveló, pero todavía no en plenitud, sino que poner la mirada en el futuro de Dios se debe más radicalmente a que la cruz de la historia permanece como realidad masiva aun después de la resurrección de Jesús, y a que esa cruz no es sólo lo que pudiera imperar en el corto tiempo antes de la parusía, sino que permanece como elemento esencial a lo largo de la historia.

Esto significa que, en la historia, cruz y resurrección, palabra y silencio, poder e impotencia, manifestación y ocultación, se mantienen y se remiten una a otra, sin que ningún momento de la única revelación de Dios tenga la capacidad de anular al otro. Por esa razón intrínseca a la misma realidad, y

no sólo por fidelidad a una argumentación formal (sólo el fin da sentido al proceso). Dios se auto-revela a través de un proceso y la revelación acaecerá al final, «cuando Dios sea todo en todo». El fin no es sólo el término de lo temporal como provisional, sino que es victoria —«cuando todos los enemigos hayan sido vencidos»— contra la negatividad.

## 5.2. Caminar humildemente con Dios en la historia

La revelación plena de Dios no se agota en las reflexiones que hemos hecho, por supuesto, pero quizás han ayudado a ahondar en el misterio de Dios: la cruz/resurrección de Jesús reafirma su carácter de misterio y expresa novedosamente de qué misterio se trata. Dios se muestra como parcial hacia las víctimas, y desde ahí como Dios universal; se muestra como amor activo-liberador y pasivo-solidario; y se muestra como Dios del futuro. Dios en camino.

Esto es también esencial para la fe, pues si ésta se dirige a ese Dios —no simplemente a un misterio cualquiera— tendrá que estar configurada por esa realidad parcial, dialéctica y en camino. Y también lo deberá estar la fe en Jesús. Y así, si el misterio de Dios exige como cosa central caminar en la historia, habrá que ver no sólo cómo Jesús es sacramento del Padre, sino también cómo es camino al Padre, y cómo la fe en Jesucristo asume en su realidad existencial, en la fides qua, esa doble dimensión de creer en Cristo como el Hijo que hace presente al Padre, descendentemente pudiéramos decir, y como el Camino que lleva al Padre ascendentemente. El seguimiento de Jesús no será algo añadido o exigido arbitrariamente por una fe ya constituida, sino que será elemento de la constitución de esa fe ante y hacia el misterio de Dios.

Por eso, para terminar este apartado, quisiera sugerir que la identidad cristiana bien puede ser comprendida como el modo de caminar en la historia respondiendo y correspondiendo a ese Dios. Con ello no nos estamos refiriendo simplemente al homo viator, que el ser humano lo es en cuanto ser-en-camino. Y mucho menos estamos animando a un puro deambular en la historia, como concesión a la relativización imperante en la actualidad. Estamos tratando, más bien, de comprender lo humano desde el Dios que se revela en la pascua de Jesús.

Esto significa que responder y corresponder al misterio de Dios tiene que tener en cuenta, como cosa central, también su proceso y su futuro. Hay que responder y corresponder ya ahora, pero hay que comprender el «ahora» también en lo que tiene de orientación esencial al futuro; es decir, como momento de un proceso y de un camino. Por eso, bien que se formule como el «humilde caminar» de Miqueas, o como el «seguimiento» que exige Jesús, la fe en Dios es un proceso que, a nuestro entender, debe incluir los siguientes elementos: 1) la esperanza de resurrección, pero en presencia de las cruces de la historia; 2) la humildad del caminar, sin pretender sintetizar en la historia lo que sólo es sintetizable al final, subrayando que se trata de una humildad específica que viene exigida no sólo por la pequeñez de la creatura ante su Dios, sino por la misma manifestación de Dios, dialéctica, hecha de

silencio y palabra, de acción e inacción; 3) un caminar práxico —actuar con justicia, construir el reino—, no sólo una esperanza sólo expectante, pues se trata de que Dios «sea» todo en todo.

Ese caminar concreto exige, obviamente, el dejar a Dios ser Dios, con lo cual se mantiene su misterio. Pero para muchos —en El Salvador lo hemos podido constatar— ese caminar produce también gozo y sentido de la vida, en ese caminar se experimenta que la historia y las personas dan más de sí, con lo cual se puede nombrar a ese misterio Abba, Padre. Y mientras esto ocurra, habrá seres humanos que —como Jesús— caminan con Dios y caminan hacia el misterio de Dios. Dios se les convierte en misterio de gracia.

## 6. UN DIOS MISTERIO: LA DOXOLOGIA

Hemos comenzado este capítulo recordando cómo el Nuevo Testamento define a Dios sobre la base de una acción escatológica, última e insuperable en la historia, pero hemos insistido en que con ello no se priva a la realidad de Dios de su carácter esencial de misterio. En otras palabras, con la resurrección queda reformulado novedosamente el misterio de la fides quae, pero permanece, y aun se agranda, la fides qua: la entrega al misterio.

Esto es obvio, pero lo recordamos porque se pudiera suavizar lo que en Dios hay de misterio a partir de la resurrección de Jesús, como si ahora todo quedara claro. Pero no es así. Decía Rahner que el misterio no es lo provisional en Dios, sino su realidad en cuanto incomprehensible y santo, y que, por tanto, aun en la visión beatífica, Dios permanece misterio. A pesar de sus numerosos dogmas y las innumerables prescripciones morales y canónicas, decía también que la teología católica sólo dice una cosa: «que el misterio permanece misterio eternamente».

A continuación queremos analizar cómo la resurrección no sólo no empequeñece sino que agranda el misterio de Dios, y ello no sólo por el contenido, que es la realidad escatológica, sino por el modo de funcionar la inteligencia ante ese contenido.

### 6.1. Afirmaciones históricas, kerigmáticas y doxológicas

La realidad de Dios no es experimentable inmediatamente, y para hablar de él habrá que mencionar aquellas realidades —acciones, si se trata del Dios bíblico— a través de las cuales se piensa que se manifiesta la realidad de Dios. «Se habla, por tanto, sobre Dios en cuanto se habla de otro, pero de tal manera que este otro aparece desde el punto de vista de su relación con la realidad de Dios». En el lenguaje, pues, hablamos a veces de realidades históricas en su relación con Dios. Pero a veces hablamos de Dios en sí mismo.

Al lenguaje que, en la intención, es lenguaje directo sobre Dios Pannenberg lo llama doxológico. «Los asertos doxológicos [...] tienden a la esencia eterna de Dios. Constituyen una alabanza, del Dios eterno por razón de sus obras». Pero a estas formulaciones doxológicas se accede sólo a través

de formulaciones kerygmáticas, que describe de la siguiente manera. «Los asertos kerygmáticos expresan unos sucesos terrenos determinados que se conciben como acontecimientos ocurridos en virtud de Dios. Y en este sentido de las "obras de Dios».

El fundamento de las afirmaciones doxológicas no está, pues, en sí mismas, sino en las realidades que ocasionan ese lenguaje. Dicho en términos concretos, el paso del mar Rojo en el Antiguo Testamento es una realidad histórica (independientemente de su facticidad concreta), que, en cuanto referida a Dios, se convierte en afirmación kerygmática: «Dios liberó a Israel de Egipto». A partir de esta afirmación en cuanto atribuida a Dios por la fe se llega a la afirmación doxológica sobre Dios en sí mismo: «Dios es liberador».

## 6.2. La entrega del yo al misterio de Dios

Según esto, la resurrección de Jesús puede ser descrita como una acción en principio histórica (con todas las matizaciones que hemos hecho) en cuanto acaecida en la historia, como una afirmación kerygmática, en cuanto esa acción es atribuida a Dios en la fe, y como una animación doxológica en cuanto afirma algo de Dios en sí mismo: Dios es resucitador, es Dios de las víctimas... Lo que nos interesa recalcar es que en el paso de la afirmación histórica a la afirmación kerygmática y a la doxológica no sólo está en juego una nueva formulación de la fides quae, sino un nuevo ejercicio de la fides qua. Para Pannenberg la doxología es fundamentalmente adoración, en la que acaece lo que es característico del culto: «la entrega del yo finito al absoluto», en la línea hegeliana.

Esta idea ya está presente en la teología negativa, en cuanto que la predicación de ciertos atributos a Dios se hace «en la conciencia de que en Dios ello se realiza de una manera distinta y para nosotros inaccesible» Pero está también presente en la Escritura, pues en ella toda afirmación sobre Dios en sí mismo está enraizada en la adoración. En la Escritura, a diferencia de la escolástica, «la palabra es más bien sacrificada a Dios por la adoración, y sólo el contacto del que ora con Dios, la experiencia de una nueva acción concreta de Dios es capaz de mostrar —siempre de una manera nueva y provisional— qué es lo que se ha hecho de nuestras palabras».

Este breve análisis que hemos llevado a cabo a partir de Pannenberg encuentra paralelos en la teología católica. Así, E. Schillebeeckx aprecia también un carácter transcognoscitivo en las afirmaciones teológicas, pues éstas intentan «articular el contenido de un acto muy determinado de confianza hacia Dios», y añade que las afirmaciones teológicas no son sólo, ni pueden serlo, lógicamente verdaderas, sino que deben desencadenar una doxología, pues de otra manera «hay que dudar [...] completamente de su relevancia teológica».

Lo que se concluye de estas reflexiones es que la resurrección de Jesús es una acción a partir de la cual, y atribuyéndosela a él, Dios se revela en su realidad-contenido, y por eso es una afirmación de tipo kerygmático, hasta



cierto punto controlable, y de ahí los análisis de los dos capítulos anteriores. Pero, por ser afirmación kerygmática, desemboca en una afirmación doxológica de realidad-misterio ante la cual sólo queda la entrega del yo, el dejar a Dios ser Dios. Esa entrega puede ser comprendida según el modelo del culto o según el modelo del caminar humildemente, pero lo importante es que Dios sigue permaneciendo misterio.

En cierta forma, repetimos lo que decíamos sobre Dios a partir de Jesús de Nazaret. Para Jesús, Dios es Padre, pero el Padre sigue siendo Dios. Jesús descansa en un Dios que es Padre, pero ese Padre no le deja descansar porque es Dios. De forma semejante, a partir de la resurrección podemos decir que Dios es liberador de las víctimas en quien podemos confiar, pero ese liberador sigue siendo Dios, a quien debemos entregarnos.

## **7.- EL PROBLEMA TEOLÓGICO (II): LA REVELACIÓN DE JESÚS**

La resurrección de Jesús es narrada de tal modo que desencadena una reflexión sobre la realidad de Jesús —no sólo sobre la de Dios—. La resurrección hace justicia a la persona de Jesús, confirma la verdad de su vida y lleva a afirmar su actual plenitud. Todo ello llevará, dicho en palabras conscientemente sencillas, a la afirmación de que Jesús es alguien «muy especial», y ésa será (aunque no, obviamente, en estos términos) la primera expresión de la fe de sus discípulos y la primera formulación cristológica. Paulatinamente, con el paso del cristianismo al mundo griego, la especial realidad de Jesús se irá formulando de una manera concreta en los conocidos términos de plenitud de humanidad y plenitud de divinidad.

Este dinamismo implicó también que la relación con Jesús tenía que ser una relación de «fe», lo cual supone dos cosas esenciales en toda fe: a) la realidad objetiva de Jesús (lo creído) pertenece al ámbito de esa realidad que, por su naturaleza, requiere fe para ser abordada: la divinidad, lo que sea la realidad última; y b) la relación subjetiva del ser humano (el creyente) con Jesús incluye ahora la entrega en disponibilidad y confianza a su persona. Esa fe se expresará teóricamente en la ortodoxia y prácticamente en la ortopraxis, y de tal modo que el seguimiento de Jesús pasará a ser lo fundamental de la vida cristiana.

Más adelante analizaremos cómo la realidad objetiva de Jesús fue reflexionada como «objeto de fe», pero comenzamos preguntándonos por la fe de los creyentes en Jesús y su proceso.

### **1. EL ORIGEN DE LA FE EN JESÚS**

Antes de analizar el tipo de fe que generó la resurrección, hay que preguntarse si ese Jesús, ya en vida, desencadenó fe. La respuesta es importante, pues ayuda a conocer el tipo de fe que llegaron a tener los discípulos después de pascua, y ayuda a establecer en qué sentido el acontecimiento total de cruz/resurrección (no sólo la resurrección) es esencial a la fe definitiva, la de los primeros cristianos y la nuestra propia.

### 1.1. Discusión teológica sobre la fe prepascual en Jesús

Al nivel del relato es innegable que el Nuevo Testamento narra un cambio en el comportamiento de los discípulos después de la resurrección, aunque se discute si, históricamente, el cambio fue tan radical como aparentemente lo narran los textos: del miedo paralizante, la huida y el abandono de la fe, a la valentía, la fortaleza y la fe. Se trata, pues, de establecer la continuidad o discontinuidad —y en qué grado— de la fe en Jesús antes y después del acontecimiento pascual. Vamos a ejemplificar la discusión con lo que dicen Schillebeeckx y Kessler.

E. Schillebeeckx defiende polémicamente que se dio una continuidad, mayor de lo que se piensa, entre el antes y el después de pascua. Aunque los discípulos de hecho abandonaron y negaron a Jesús durante la pasión, ello fue más una debilidad ortopráctica que una pérdida de fe. Para probar su tesis aduce el texto de Lc 22, 31s.: «¡Simón, Simón! Mira que Satanás ha solicitado poder para cribaros como trigo; pero yo he rogado por ti, para que tu fe no desfallezca. Y tú, cuando hayas vuelto, confirma a tus hermanos». Él dijo: «Señor, estoy dispuesto a ir contigo hasta la cárcel y la muerte». A ese texto añade el hecho de que Pedro habría confesado a Jesús, ya en vida, como profeta escatológico o como mesías (cf. Mc 8, 29). En resumen, los discípulos habrían negado a Jesús y le habrían abandonado, pero por «pusilanimidad». No debiera hablarse de una (radical) pérdida de fe en Jesús.

Por esa razón Schillebeeckx piensa también que el Nuevo Testamento exagera cuando presenta el miedo y la desbandada de los discípulos durante la pasión. Cree que ésa es la tesis teológica de Marcos: «los discípulos no entienden nada de Jesús», pero que no es necesariamente una tesis histórica, pues incluso las tradiciones premarcanas parecen contradecir la visión de Marcos. En cualquier caso, «para Lucas no se da una apostasía de los discípulos: la pasión y la muerte de Jesús no establecen aquí una ruptura en la fe de los discípulos antes y después de la Pascua».

Este análisis de Schillebeeckx está al servicio de su tesis sobre las apariciones: éstas no son la causa (única) de la nueva fe en Jesús, y lo que ocurrió después de pascua habría sido una experiencia de «conversión» Pedro, que había negado a Jesús, fue el primer discípulo que alcanzó la conversión, como se desprende de Lc 22, 32. Él ya habría reconocido a Jesús como profeta mesiánico y escatológico, habría asumido de nuevo el seguimiento de Jesús, y tras su conversión tomó la iniciativa de reunir de nuevo a los discípulos. Schillebeeckx admite, pues, la novedad que acaece en la resurrección, pero como nuevas experiencias de fe después de la muerte de Jesús, experiencias de la nueva presencia de Jesús.

Kessler, por su parte, defiende la tesis de la discontinuidad. La tesis de una fe mantenida por los discípulos se opone a la línea general de los testimonios del Nuevo Testamento. Todos ellos señalan la cruz como una ruptura que marca una discontinuidad y nada da a entender que el debate sobre la mesianidad de Jesús hubiese quedado resuelto definitivamente

antes de pascua. Por lo que toca a la secuencia histórica de los acontecimientos, poco después de la muerte de Jesús, los discípulos, que habían desaparecido retirándose a Galilea, se presentaron de pronto y sorprendentemente en Jerusalén. Allí, y no en la segura Galilea, se reúnen para formar la comunidad primitiva. La ida a Galilea expresaría desencanto de la misión de Jesús, miedo personal y el fin de lo que pudiera haber sido «fe» en Jesús a lo largo de su vida. La vuelta a Jerusalén significaría, por el contrario, valentía y entusiasmo para una nueva misión, seguimiento de Jesús con todas sus consecuencias y «fe» en él con asombrosa creatividad en su formulación cristológica. Y, además, por el mero hecho de regresar a Jerusalén, expresarían el renacer de la esperanza escatológica definitiva.

Además de esta argumentación programática, Kessler objeta que la base exegética de Schillebeeckx consiste únicamente en un texto, Lc 22, 31ss., y que este texto depende de una tradición de la cual no se puede sacar la conclusión de Schillebeeckx, pues lo que pretendía esa tradición era resaltar el nombre honorífico de Cefas y no el que hubiera fe prepascual — problema en el que no entra, pues esa tradición ignora la negación de Pedro—. La experiencia pascual no es, pues, fundamentalmente, una experiencia de conversión, sino algo más profundo.

## 1.2. Fe en Jesús antes de pascua

El que la cruz fuese para la fe fracaso absoluto (Kessler) o relativo (Schillebeeckx) es importante para saber si la fe postpascual depende en todo o sólo en parte de la resurrección de Jesús, y hasta qué grado; pero es importante también para comprender el contenido de esa fe y el origen de la cristología, que es lo que ahora nos interesa.

Por un lado, no se puede dudar de que en vida Jesús tuvo discípulos que le siguieron honradamente con esperanza y con dedicación, que despertó notoriedad y aun entusiasmo, de modo que puede concluirse que ya durante su vida Jesús debió parecerles alguien especial a cuyos valores se adhirieron. Por otro lado, tampoco se puede negar que la cruz anula o al menos debilita su fe. Si esto es así, la fe postpascual está en una cierta continuidad con la fe prepascual (el Resucitado no es otro que Jesús de Nazaret), pero la cruz/resurrección cuestiona y radicaliza esa «primera» fe, a la que añade también elementos nuevos esenciales. Analicemos ahora el primer punto.

### 1.2.1. *¿Formulaciones de fe durante la vida de Jesús?*

Comencemos con el análisis literario. En los sinópticos sólo hay dos textos en que los discípulos hacen una confesión de fe en Jesús en sentido estricto. En Mt 16, 16 Pedro le confiesa como «el Cristo, el Hijo de Dios vivo». En Mt 14, 33 el mismo Pedro, después de que Jesús camina sobre las aguas, confiesa: «verdaderamente eres Hijo de Dios». Pero estas palabras de Pedro no parecen ser históricas, pues en el paralelo de Marcos al primer texto no se menciona el «Hijo de Dios» (además de mostrar una concepción totalmente errada por parte de Pedro de lo que significa en verdad ser

Cristo, cf. Mt 16, 22-23) y el mismo Jesús les prohíbe hablar de ello (el secreto mesiánico de Mc 8, 30). La intención de Mateo no sería, pues, mostrar una fe en Jesús ya constituida antes de la resurrección, sino fundamentar una promesa a Pedro, cuya fe no corresponde a la situación histórica, sino a su fe plena posterior. Por lo que toca al segundo texto, el paralelo de Mc 6, 49, para nada menciona la dicha confesión de fe, sino que enfatiza más bien el «miedo» de los discípulos por creer haber visto un fantasma.

¿Quiere esto decir que los discípulos no vieron nada especial en Jesús antes de pascua? Ciertamente no. Los evangelios dan cuenta de que, aun desde lo que se puede averiguar históricamente y aun sin tener en cuenta lo que añaden para poder explicitar la fe que ya tenían después de pascua, Jesús hizo y dijo cosas que tuvieron que llamar la atención sobre su propia persona, cosas que por su naturaleza exigían una toma de postura ante él.

En forma genérica puede decirse que los discípulos se adherían a la causa y los valores de Jesús y que incluso pudieron considerarlo como el mesías que esperaban. Pero si queremos analizar con mayor rigurosidad si y qué tipo de fe tenían, tenemos que adoptar algún tipo de perspectiva sistemática sobre lo que entendemos por fe. Aquí definimos fe como la confianza y la apertura/disponibilidad a algo que es tenido por realidad última". De ahí que vamos a organizar los datos evangélicos según presenten la ultimidad de Jesús, relacionándolo a él mismo con lo «último». Por razones metodológicas distinguiremos la relación de ultimidad de Jesús con el reino de Dios y con el Dios del reino.

### ***1.2.2. La relación de ultimidad de Jesús con respecto al reino de Dios***

Por lo que toca a su relación con el reino de Dios, Jesús es presentado de tal manera que en sus palabras y en sus hechos aparece en especial relación con él y con sus exigencias.

Jesús tiene la audacia de predicar no sólo la venida del reino, sino la cercanía y la certeza de esa venida —aunque al principio el reino parezca tan pequeño como un grano de mostaza (cf. Mc 4, 30ss.)—. A diferencia de los apocalípticos, pues, Jesús no anuncia la salvación sólo para el futuro, sino que afirma que ya está llegando (cf. Mc 1, 15), aunque al final cambiara o matizara su visión en el discurso apocalíptico (cf. Mc 13 par.). Más aun, se atreve a afirmar que el reino ya ha llegado porque él expulsa demonios (cf. Lc 11, 20). Estas palabras y algunos de los signos que pone para expresar la presencia del reino: comidas con publicanos y acogida a los pecadores, son tan escandalosos que tenían que llevar a la pregunta de quién es Jesús, tanto de quienes estaban a favor como en contra.

Su escandalosa libertad ante la ley, sobre todo la del sábado (cf. Mc 2, 31 - 3, 6; Jn 5, 1-9; 9, 1-16), ante el culto y sus prescripciones, y ante las tradiciones de los antepasados (cf. Mc 7, 1-13s.), y, por otra parte, su insistencia en la nueva ley del amor (cf. Jn 13, 34-35) de la que hace depender todo, en las actitudes internas más que en la guarda externa de los

mandamientos —véase el sermón de la montaña—, tuvo que causar un gran revuelo y, de nuevo, la pregunta de quién es éste.

Su modo de hablar con autoridad, como lo reconoce la gente (cf. Mc 1, 27), su contraposición «habéis oído, pero yo os digo» (Mt 5, 21s.; 27s.; 31s.; 33s.; 38s.; 43s.), su comparación con Moisés (con la pretensión de interpretar la ley de manera más originaria que él, véase Mc 10, 4s., a propósito del matrimonio) lo muestran superior a todos los personajes importantes del Antiguo Testamento, incluso superior al templo (cf. Mt 12, 6). El uso que hace de la expresión *amen, amen*, «en verdad, en verdad» os digo, es también muy peculiar. Como es sabido, en la predicación profética es una fórmula de legitimación: «así dice Yahvé»; y en la oración o en los discursos es una fórmula desiderativa para expresar que «así sea».

En cambio Jesús no la usa para legitimar ni para expresar que ojalá sean así las cosas. Más bien comienza con la fórmula «en verdad, en verdad os digo», y lo hace para afirmar que «así son».

Jesús tiene también la pretensión de que la salvación escatológica se decide con la toma de postura ante él. En Mc 8, 38, la tradición más antigua, Jesús afirma que «quien se avergüence de mí y de mis palabras en esta generación adúltera y pecadora, también el Hijo del hombre se avergonzará de él cuando venga en la gloria de su Padre con los santos ángeles». En este pasaje Jesús no se identifica con el Hijo del hombre (como lo hará en Mt 10, 32s., mientras Lc 12, 8s. mantiene la distinción), pero tiene la osadía de hacer depender la salvación de cómo se reaccione ante él.

Por último, Jesús exige un seguimiento radical sin dar para ello más justificación que la llamada misma. El fenómeno del seguimiento no era cosa novedosa en tiempo de Jesús, pues los rabinos tenían discípulos y enviados; los celotas —aunque como grupo organizado muy probablemente no existieron hasta después de Jesús— exigirán una total dedicación a su causa, aun con mucho sacrificio y hasta la entrega de la vida, de modo que, al parecer, la famosa expresión «tomar la cruz» pudiera tener su origen en movimientos del tipo celota, pues éstos acababan efectivamente en la cruz. Lo novedoso es que Jesús exige el seguimiento, con gran radicalidad, pues hay que dejarlo todo y sin condiciones (cf. Lc 9, 57-62), y hay que hacerlo por el mero hecho de ser llamado por Jesús y para estar unido a la persona de Jesús, no sólo a su causa, como aparece en los inicios de su misión. La lógica del seguimiento dependerá no sólo de la causa a la que son llamados —lo cual haría del seguimiento algo que tiene lógica en sí mismo— sino también de su persona. Como es sabido, a diferencia de los rabinos Jesús no plantea el seguimiento en torno a la ley, sino en torno al reino y a su persona. Por eso él es el que «llama» a los discípulos, y no son éstos los que le eligen —lo cual implica una relación que expresa algún tipo de fe—.

La conclusión es que Jesús es presentado de tal manera que pudo aparecer realmente como alguien «muy especial» en relación a lo que para él y para sus oyentes era lo último: el reino de Dios. De esta forma, lo último aparece relacionado íntimamente con él. Si metodológicamente comenzamos en el libro anterior analizando a Jesús insertado en la corriente de la humanidad que expresa la esperanza del reino, es decir, si hemos visto a

Jesús desde el reino, hay que recalcar ahora que —según el mismo Nuevo Testamento— el reino debe ser también visto desde Jesús.

Y aquí está la razón objetiva de que pudiera surgir una pregunta acerca de Jesús que pueda denominarse pregunta de «fe»: la relación de Jesús con lo que el reino tiene de último. Para ello dio pie el mismo Jesús, aun cuando no manifestara en definitiva lo que es el reino ni cuándo llegaría. Pero, como dice K. Rahner, «el Jesús pre-pascual está convencido de que la nueva proximidad del Reino se inicia por medio de la proclamación que él hace de la misma».

### ***1.2.3. La relación de ultimidad de Jesús con relación al Padre***

Por lo que toca a su relación con Dios los evangelios dan cuenta de su total confianza en el Padre y de su total disponibilidad a Dios. Se trata de una relación descrita en forma distinta a las relaciones con Dios de otros seres humanos. Eso lo hemos analizado en nuestro libro anterior, y por ello aquí sólo recordamos lo fundamental.

Jesús no se dirige a Dios sólo como Padre, sino que lo hace con el término *abba*, que expresa una cercanía y una familiaridad inaudita, pues es lenguaje infantil. A sus contemporáneos «les habría parecido inconcebible dirigirse a Dios con un término tan familiar». El *abba*, sin embargo, es uno de los datos más seguros históricamente, lo que significa que la conciencia de su relación con Dios era realmente novedosa.

En los sinópticos, al dirigirse a Dios, Jesús hace una importante distinción. Cuando él mismo se dirige a Dios le nombra *abba*, padre mío, pero otras veces habla de Dios como «padre vuestro». Jesús hace, pues, la distinción entre «mi» padre y «vuestro padre» (Mc 11, 25; Mt 5, 48 par.; Mt 6, 32 par.). La expresión «nuestro» Padre —que pondría a Jesús junto con otros— sólo aparece en Mt 6, 9, cuando, a la petición de los discípulos de que les enseñe a orar, Jesús responde con el Padre nuestro, aunque el nuestro incluya a todos los discípulos, pero no a él. El lenguaje muestra la conciencia de una «especial» relación con Dios, lo cual fue captado por sus oyentes.

Tomando a una la especial relación con Dios y la especial relación con el reino de Dios es razonable que surgiera la pregunta sobre quién es Jesús y que la respuesta incluyese que estaba relacionado muy especialmente con la realidad última, y que, por tanto, había que relacionarse con él de manera distinta a como los discípulos se relacionaban con otros seres humanos. Esto también explicaría, lógicamente, la posibilidad de que se pudiera sospechar que Jesús fuese blasfemo.

## **1.3. Reflexión sistemática sobre la fe en Jesús antes de pascua**

No estamos en capacidad de dirimir las cuestiones exegéticas implicadas en lo expuesto anteriormente y en el debate entre Schillebeeckx y Kessler, aunque la argumentación exegética de éste parece más convincente que la de aquél. A continuación queremos ofrecer algunas reflexiones de tipo sistemático que ayuden a comprender mejor lo que fue la

fe postpascual comparada con la prepascual y, así, a comprender también el desarrollo de la cristología. Dicho en forma de tesis, la resurrección añade (puede y tiene que añadir, si es que es un acontecimiento escatológico) algo decisivo a la fe antes de pascua, a la que pudiéramos llamar fe «primera». Y añade dos cosas. Una, obviamente, es la definitividad. Otra —quizás lo más importante— es el tener que integrar la realidad de la cruz en esa nueva fe, la fe «segunda». Y tener que integrar la cruz significa aceptar que la negatividad le afecta a lo último, a lo divino. Veámoslo.

Durante su vida Jesús despertó expectativas, esperanzas y entusiasmo, y consecuentemente pudo desencadenar la pregunta sobre quién era él. Sus seguidores pudieron pensar que era alguien muy especial, e incluso pudieron muy bien haberle identificado como el mesías esperado —sea cual fuere la opinión del mismo Jesús sobre ello—. Y si se nos permite una reflexión *priori*, hay que afirmar esa posibilidad, pues si los discípulos tuvieron ante sus ojos a quien en realidad es verdadero objeto de fe, sería una *contradictio in oblicuo* que ello no hubiese generado la pregunta por su persona y que no hubiese generado ningún tipo de fe. En otras palabras, si Dios estaba en Jesús de forma privilegiada (sustancial, dirá el dogma), sería una contradicción que eso no se hiciera notar en modo alguno. O, dicho todavía de otra forma, si los discípulos no hubiesen sido testigos de algo especial en la relación de Jesús con Dios y con el reino, la resurrección no hubiera tenido por qué desencadenar fe en Cristo ni cristología, sino que, dicho hipotéticamente, pudiera haber sido comprendida como portento milagroso, y nada más. Pero si desencadenó ambas cosas es que ya en vida de Jesús los discípulos vieron algo especial en él.

Pero aunque esto fuese así, quedan por responder dos preguntas. La primera es qué podía significar creer en Jesús durante su vida, aun cuando los discípulos hubiesen aceptado incluso que Jesús era el mesías. Y la segunda es qué papel juega la cruz —no ya sólo la resurrección— en la fe posterior.

a) Por lo que toca a lo primero, creer en Jesús pudo significar aceptar de alguna forma, con mayor o menor radicalidad, su mesianismo (*fides quae*) y hacer cosa y praxis propia su utopía, sus valores, su modo de proceder (*fides qua*). Pero que esa fe tuviese una dimensión teologal, es decir, que incluyese una relación de ultimidad con Jesús, no aparece con claridad en vida de Jesús. En palabras sencillas, una cosa es que los discípulos hubiesen llegado a la conclusión de que realmente Jesús era el mesías, por ejemplo, y otra cosa es que su relación con Jesús fuese por principio de ultimidad.

Si retomamos la distinción entre mediación de Dios (el reino) y mediador (Jesús), durante la vida de Jesús la fe de los discípulos aparecería en la aceptación de los valores de la mediación y en servir al reino más que en la aceptación de la ultimidad de la persona del mediador, que estaba subordinada a lo último que es Dios. La posible fe de los discípulos se reflejaría, entonces, en su total entrega/ confianza a ese reino. Esto no quita que no se pueda hablar de fe antes de la resurrección, pero lo matiza. Incluso si pensasen de Jesús como el mesías, con ello estarían hablando más de la cercanía del reino que de la realidad irrepetible y última de su persona.

b) Hay que preguntarse además si la cruz es un acontecimiento más en la vida de aquel Jesús a quien, por hipótesis, se le creía mesías, o si es un acontecimiento que —no sólo por acaecer al final de la vida de Jesús, sino por ser cruz— configura la fe primera. Es evidente —valga la tautología— que, antes de la cruz, la fe en Jesús, como *fides qua*, no podía tener la dimensión de entrega total, pues no se había manifestado la totalidad de Jesús. Ni su posible mesianismo ni lo que es el reino de Dios, como contenido de la *fides quae*, podían incluir tal cruz, y menos la dimensión teologal de dicha cruz —como cruz del Hijo de Dios—, aunque pudiera ser pensada como posible sacrificio necesario para hacer avanzar el reino".

Sin embargo, para una fe teologal que introducirá a Jesús en el misterio de Dios, la integración de la cruz en esa fe no es cosa optativa, ni obvia, pues significa introducirla en el mismo Dios. En otras palabras, es posible hablar de experiencia de conversión de los discípulos después de pascua (Schillebeeckx): «volvamos a la causa de Jesús». Pero en lo que ocurre después de pascua no se trata sólo de una recuperación de la fe en Jesús, fe más o menos amenazada por la cruz, sino de creación de una nueva fe, que se centra en Jesús, pero que incluye ahora el escándalo teologal de la cruz. Esta segunda fe recupera la primera, pero cualitativamente va más allá.

La cruz no es, pues, sólo una prueba subjetiva de los discípulos que debe ser superada para volver a la verdad de Jesús, sino que es un hecho objetivo —escandaloso— que debe ser integrado en cualquier fe anterior, aunque la cuestione. La escena de los discípulos de Emaús, bellísima por una parte, puede ser también leída peligrosamente como si se tratase de volver al pasado («ya estaba escrito en las Escrituras»), y no de empezar a pensar el misterio de Dios de manera nueva, es decir, a pensarlo también desde la cruz. (En el mismo relato, sin embargo, el peligro queda mitigado, pues no se dice dónde y cómo está predicha la cruz, sino sólo que ése es el designio de Dios. Es decir, el relato remite la cruz al misterio de Dios.)

Todo esto quiere decir que se puede hablar de/e en Jesús durante su vida, pero que antes de pascua el momento teologal de esa fe no se centra todavía en él, sino en Dios y en un Dios mesiánico, pudiéramos decir. Con anterioridad a la cruz, fe en Jesús podía significar que en él se verificaba lo que los discípulos ya esperaban (aunque hubiesen tenido que aceptar algunas modificaciones de sus expectativas). En cuanto Jesús realizaba el reino de Dios esperado, los discípulos tenían un modo de «controlar» quién era Jesús y la verdad de Jesús; por ello pudieron incluso aceptarlo como mesías. Era, pues, fe en lo ya sabido en principio, no en lo revelado. Pero a esa fe le faltaba —por definición— la apertura a que el designio de Dios (su reino) y el enviado de Dios (Jesús) fuesen distintos a como ellos lo habían pensado: faltaba a esa fe el radical dejar a Dios ser Dios. En comparación con esto, aceptar las exigencias de Jesús, aun costosas, no era algo muy radical ni se puede usar como argumento para mostrar la profundidad de la fe de los discípulos; pues para la fe la mayor exigencia, la más radical y teologal, es la de dejar a Dios ser Dios. Por eso no nos parece adecuado



hablar de una fe (con todos sus elementos) de los discípulos antes de la cruz/resurrección.

Todo lo dicho lo podemos resumir de la siguiente manera: a la primera fe de los discípulos en vida de Jesús le faltaba pasar por y superar la prueba, lo cual nos parece ser inherente a toda fe bíblica y no sólo algo que puede o no ocurrir en el creyente. Y este recordatorio es importante porque, después de la resurrección, cuando ya se genera una específica fe en Cristo, los creyentes van a reconocer que es esencial a su fe aceptar aquello precisamente que ocasionó la crisis: el que Jesús de Nazaret fracasase, padeciese y fuese ajusticiado. Así, el que después de la resurrección los discípulos volviesen al Crucificado y tuviesen la audacia de narrar la vida de Jesús tal cual fue es también, entre otras cosas, la forma de decir que ésa había sido su prueba para la fe, que de alguna forma sucumbieron ante ella, pero que ahora la integran como algo esencial. Reconocer al Resucitado en el Crucificado fue la expresión de que su fe había salido victoriosa en la crisis.

Y para terminar este apartado, digamos que éste puede ser el lugar para abordar, sistemáticamente, la relación que Pablo establece entre fe y resurrección de Jesús en el conocido texto: «si Cristo no ha resucitado vana es nuestra fe» (1 Cor 15, 14). Repitamos que, aun cuando no hubiese habido experiencia de resurrección, hubiese sido posible para los discípulos algún tipo de fe en Jesús, pues el aceptar que la vida y obra de Jesús son la verdadera vida y el camino a seguir ya hubiese significado algún tipo de fe. Dicho de otra forma, los discípulos pudieran haber aceptado creyentemente, aun sin resurrección, que Dios estuvo presente en Jesús como lo estuvo en otros personajes del Antiguo Testamento. El asunto no es, pues, si la resurrección fue absolutamente necesaria para que los discípulos tuviesen algún tipo de fe en Jesús. El asunto es qué aporta la resurrección de Jesús a la fe y cómo la configura de forma distinta a la fe que existía en el Antiguo Testamento y a la fe en Jesús que pudo existir antes de su muerte, si la resurrección de Jesús acaeció como acontecimiento escatológico. Y ello tanto por lo que toca a la *fides quae* como a la *fides qua*.

Por lo que toca a la *fides quae*, si Jesús hubiese muerto absolutamente igual que otros seres humanos y si no hubiera habido ninguna experiencia de resurrección, probablemente la fe en Jesús no hubiera llevado a considerar su irrepetible relación con Dios —lo cual llevó después a la formulación trinitaria de la realidad de Dios—, y no hubiera llevado a la pregunta de cómo le afecta a Dios la cruz, la negatividad. Y por lo que toca a la *fides qua* sin la experiencia de la resurrección, es difícil pensar que hubiese habido tal convicción y entrega de los cristianos —muchas veces hasta la muerte— no sólo por la causa de Jesús, sino por su persona.

## 2. FE EN JESÚS DESPUÉS DE PASCUA

Después del análisis de la fe prepascual, veamos ahora lo que interesa en este capítulo: cómo los testigos del Resucitado empezaron a expresar la fe en Jesús, y por lo tanto cómo comenzó el proceso de la cristología. Esto ocurrió de dos formas diversas. Una, la más considerada en las cristologías,

es la vía teórica, la vía de la reflexión sobre Jesús. Otra, poco mencionada, aunque presupuesta, es la vía práxica, cómo los primeros cristianos confesaron con la vida que el Resucitado «hacia una diferencia» radical y definitiva. Es la vía de la ortopraxis. Y comenzamos por esta última.

## 2.1. La vía de la praxis

La «fe» en Jesús se expresó radicalmente, ante todo, antes de que los cristianos se esclareciesen teóricamente sobre la realidad de Jesús, en la vida. La ultimidad de Jesús fue confesada con la ultimidad de la vida.

1) Esto aparece de diversas formas en el Nuevo Testamento. Según Pablo, hay que tener los mismos sentimientos de Cristo (cf. Flp 2, 5), Juan da ultimidad al amor al hermano, añadiendo que «Jesús nos ha dado ejemplo» (cf. Jn 13, 15). En exhortaciones a mantenerse firmes se pide tener los ojos fijos en él (cf. Heb 12, 2). Y lo importante de todo esto no son tanto los contenidos, sino su formalidad: hay que ser así porque así fue Jesús. Habrá otras motivaciones: la recompensa, la pronta parusía, la credibilidad que otorga al apostolado, etc. —y el ejemplo de Jesús es propuesto también para tener ánimo en las pruebas—. Pero la razón fundamental, aquella de la que depende todo lo demás, está en que «así fue Jesús». En lenguaje paulino, hay que vivir y morir «en el Señor».

En los sinópticos la exigencia de configurar la propia vida de acuerdo a la de Jesús aparece en la llamada al seguimiento. «"Sígueme" es la primera y última palabra de Jesús a Pedro», recuerda Bonhoeffer. Este seguimiento pronto se convirtió en realidad central en las comunidades después. Y para comprender mejor su importancia, veamos lo que significó antes de la resurrección:

Jesús no llamó nunca al pueblo como totalidad a «seguirle», sino siempre y únicamente a individuos escogidos, haciéndolos discípulos suyos [...] Seguimiento significa aquí, en primer lugar, la comunión ilimitada de destino que, siguiendo al Maestro, no teme ni siquiera la privación y el sufrimiento [...] La crudeza de la exigencia de Jesús para con la persona llamada por él a seguirle se explica solamente desde su destino de servicio al Reino. Este servicio tenía que darse del mismo modo que Jesús lo realizaba.

Mientras el «predicador» no vino a ser el «predicado», no se identificaron «seguir» y «creer». Después de la resurrección, sin embargo, la tradición hace coincidir ambas cosas, «seguir» y «creer», «ser discípulo» y «pertenecer a la Iglesia», aunque el cambio ya se insinúa en los diversos estratos de los sinópticos y se diversifica el destinatario de la llamada al seguimiento ampliándolo cada vez más. En el texto clave «si alguno quiere venir en pos de mí, niéguese a sí mismo, tome su cruz y sígame», en Mt 16, 24-28, el destinatario son «los discípulos»; mientras que en Mc 8, 34 son «la gente a la vez que los discípulos»; y en Lc 14, 28-33 se generaliza: «el que no tome su cruz y me siga no es digno de mí». Lo importante es la conclusión:

Seguimiento y discipulado empezaron a ser expresión absoluta de la existencia cristiana en la comunidad postpascual, perseverando en la idea de

que todos los creyentes estaban puestos al mismo tiempo al servicio del Cristo de Dios.

Así se explica el hecho, sin precedentes en otros movimientos religiosos, de que las comunidades fueron abiertamente misioneras, y que aceptaron sufrir cualquier cosa por ello. Las comunidades comprendieron que su existencia era seguir a Jesús, yendo, por así decirlo, más allá de lo exigido por Jesús.

Confesar a Jesús con la vida es la forma más radical de afirmar lo absoluto de Jesús. Pero eso se radicaliza todavía más con la muerte. La vida es algo que entrega sólo por aquello que se piensa ser lo último. Pues bien, el Nuevo Testamento atestigua que en la vida de las comunidades: a) hay que estar dispuestos a dar la vida por Jesús y b) de hecho los cristianos la dieron. Las razones para la persecución en la primitiva Iglesia fueron varias, pero la fundamental consistió en la fidelidad a un tipo de vida exigido por Jesús y, a veces, simplemente en la fidelidad al nombre de Jesús. Sea cual fuere la idealización de los primeros capítulos de los Hechos, la valentía de los primeros predicadores muestra su disponibilidad a la persecución y su alegría de haber sido encontrados dignos de «sufrir ultrajes por el Nombre» (Hech 5, 41). El martirio de Esteban y los posteriores muestran la disponibilidad a dar la vida por Jesús. El confesar que sólo hay un Señor fue, pues, mucho más que ortodoxia.

Junto a esta actitud fundamental aparecen en el Nuevo Testamento prácticas y actitudes que se exigen porque así lo exigió Jesús (o eso, al menos, es lo que pensaban los primeros cristianos). Recordemos algunas: el cambio del culto antiguo (abandono de los sacrificios en el templo) a la cena del Señor («haced esto»), la regulación del matrimonio, la posibilidad del celibato, la apertura al perdón del enemigo, etc. Estas normas se mantienen porque así lo hizo y dijo Jesús.

A esto habría que añadir que las primeras comunidades también «practican al Resucitado», por así decir. La experiencia del Resucitado se convirtió no sólo en posibilidad de conocimiento teórico sobre quién es él, sino en posibilidad de rehacer su realidad. Esa experiencia, como ya hemos dicho, acaeció frecuentemente en forma de comida, y de ahí que las comidas en todas sus dimensiones —cena eucarística, comunión fraterna— y con sus consecuencias —tenerlo todo en común— fueran prácticas que en sí mismas ya expresaban la fe en el Señor resucitado.

La conclusión de estas reflexiones es la siguiente: sea cual fuere la conciencia teórica de los primeros creyentes, llamasen a Jesús hijo del hombre o profeta, en la vida real ya daban testimonio de que Jesús era para ellos algo único, último y radical. Eso muestra que había fe praxica que fue acompañada de formulaciones de fe. La conceptualización teórica de esa fe primigeniamente praxica quedó después recogida sobre todo en el título Señor-, hay que vivir y morir en el Señor, configurados por él.

Y digamos que esta sencilla reflexión sigue siendo decisiva en la fe (y en la cristología) latinoamericana: muchos cristianos y cristianas, independientemente de formulaciones, han dicho con la vida y con la muerte que ven en Jesús algo último. Es la equivalencia praxica de la confesión

ortodoxa, y aquélla es el origen y fundamento de ésta, no a la inversa. La praxis, el seguimiento es lo que expresa primigeniamente que Jesús de Nazaret, crucificado y resucitado, «hace una diferencia», por él «apuestan» seres humanos que «contagian» su entusiasmo y se constituyen como «pueblo». Después ponen en palabra esa experiencia que da origen a la cristología teórica, que irán desarrollando a lo largo de la historia, según aquello de que la revelación de Dios nos enseña «a aprender a aprender».

## 2.2, La vía teórica: el origen de la cristología

Junto a la vía de la praxis los primeros cristianos desarrollaron —por necesidad— una vía teórica para expresar quién es ese Jesús crucificado y resucitado, y cuál es su relación con la realidad última. Dios. Así surgieron reflexiones que culminaron en cristologías teóricas. Es el proceso de la *fides quae*.

Queremos analizar brevemente cuál fue el origen de esa reflexión, qué dirección tomó la primera cristología, por qué interés estaba movida, si y cómo recogía lo fundamental de Jesús y de su anuncio de reino. La importancia de este análisis consiste en que, a diferencia de lo que sucederá con el paso del tiempo, tiene algo de original e irrepetible: «está arraigada en el acontecimiento contingente de la actividad de Jesús, de su muerte y de sus apariciones una vez resucitado», como quedaría recogido en la temprana confesión de fe de Rom 1, 3s. Y esto significa dos cosas. La primera es que, aun después de la resurrección, la cristología volvió (y siempre tendrá que volver) a Jesús. Y la segunda —reflexión apologética, si se quiere— es que el fenómeno de la aparición del cristianismo en su conjunto no puede ser explicado sólo en analogía con otros fenómenos religiosos, pues el Crucificado quiebra toda posible analogía.

### 2.2.1. *¿Próxima venida o exaltación.*

Entre los años cuarenta y cincuenta ya se había completado el germen fundamental de la cristología: aquel crucificado era Hijo de Dios. La pregunta es cómo llegaron a ello y cuál fue el punto de partida de la reflexión.

Para establecer cuál parece ser la cristología primitiva hay que tener en cuenta los textos más antiguos judeo-palestinos de habla aramea, tal como han quedado en los primeros discursos de Hechos (la exaltación) y ciertamente en el maranatha, y la situación religiosa de la comunidad que vivía en intensa espera de lo escatológico. En síntesis, en la primera reflexión pudieron haber estado presentes dos elementos: la expectativa de la venida de Cristo en el futuro y su exaltación en el presente, elementos que no se excluyen, pero que expresan matices distintos.

Una línea de interpretación, orientada al presente, afirma que Dios ha dado la razón a Jesús, su vida ha quedado sancionada como la verdadera vida. Jesús vive ahora en Dios, y no sólo vive, sino que ha sido exaltado por Dios, con lo que se da un trastrueque en la realidad. Como en el Magníficat,

el humillado ha sido ensalzado. El tiempo escatológico de salvación ya está presente, de lo cual está cierta la comunidad por la efusión del Espíritu. Según esto, la cristología más primitiva sería la de exaltación.

Otra línea de interpretación, orientada al futuro, recalca que la comunidad se encuentra en la máxima expectativa de la parusía, para lo cual no necesita de la idea de la exaltación ni de un tiempo intermedio de actividad del Jesús glorificado. Jesús ha sido arrebatado y será constituido como mesías en el sentido de Hijo del hombre en su segunda venida inminente. Entonces ejercerá su función real de juzgar, que la comunidad judeo-helenística le atribuiría ya al llamarle Kyrios. Según esto, la cristología más antigua es la del Cristo que ha de venir. La novedad específica de Jesús consiste entonces en que en su segunda venida asumirá las funciones de juez y congregador del pueblo de Israel.

a) «El que ha de venir»

Volviendo la mirada a la vida de Jesús, es verosímil que los primeros creyentes hubiesen pensado —como después ocurrió de hecho— que Jesús era el justo, el profeta, el siervo, tal como estas figuras aparecen en el Antiguo Testamento, y muy bien pudieran haber designado al Resucitado como el justo exaltado y el profeta escatológico. Sin embargo, la reflexión sobre Jesús comenzó de otra forma. Desde muy antiguo aparecen dos textos que relacionan a Jesús con el futuro. En Hech 3, 20 se expresa la expectativa de que Dios «envíe al Cristo [...] a quien debe retener el cielo hasta el tiempo de la restauración universal». Y en 1 Cor 16, 22 se dice: maranatha («ven, Señor» o «el Señor viene»), expresión que se mantuvo en arameo en la liturgia y con la que termina también el Nuevo Testamento (Ap 22, 20). Esta invocación es una audaz creación teológica, pues se refiere a Jesús como quien, a la vez, tiene el señorío y se pide su pronta venida salvadora como Señor. Ambos textos orientan la cristología hacia el futuro, de modo que se comenzó a relacionar al Resucitado con el que ha de venir.

La expectativa de una figura mediadora que aparecerá al final de los tiempos estaba presente en el Antiguo Testamento bajo la figura del Hijo del hombre, y quizás en ella pensaban los primeros cristianos al hablar de Jesús como «el que ha de venir». De todas formas el judaísmo tardío podrá referirse con ese término a un mediador que aparecerá al final de los tiempos. Ese mediador fue pensado como un ser individual o colectivo, pero lo importante son las características específicas que lo describen: es el congregador del pueblo de Israel, con poder y como juez no sólo de individuos, sino de la historia (cf. Dn 7, 26-28). Por esa razón, con la expresión Hijo del hombre se podía formular el juicio futuro, pero también la expectativa de salvación.

En otro capítulo analizaremos en detalle lo que significa el Hijo del hombre. Por ahora baste lo dicho: la primera comunidad mantiene la expectativa escatológica y relaciona al Resucitado con el que ha de venir. Bien sea que concibiese a Jesús como el que ha de venir en el tiempo de la restauración universal, bien sea que lo formulase en términos del Hijo del hombre que vendrá a juzgar y congregar a Israel, lo importante es que la

primera cristología relaciona «lo especial» de Jesús con lo que acaecerá en el futuro, cuando se decida la salvación de Israel.

#### b) El Exaltado

Comprender a Jesús como «el que ha de venir» fue la forma de expresar su especial relación con Dios, y ello desde el futuro. La experiencia de la resurrección, sin embargo, forzó también a reflexionar sobre su realidad ya en el presente. Eso lo expresaron con el título Señor, Kyrios, aunque al comienzo pudo bastar el concepto de «exaltación», «entronización», «estar sentado a la diestra del Padre».

Para llegar a esa teologización, los primeros cristianos tenían dos puntos de apoyo. Uno, el indiscutible hecho histórico de la inscripción en la cruz que proclamaba a Jesús como rey de los judíos, mesías. El otro, más teológico, era el texto del salmo 110, en el que Dios dice al mesías «siéntate a mi diestra». Con esta conceptualización podían expresar que Jesús ha sido diferenciado de los demás seres humanos, y que esa diferencia consiste en que Dios lo ha ensalzado y entronizado, le ha conferido dignidad y poder.

Esto aparece en los primeros discursos de los Hechos, que recogen una antigua tradición. Se afirma en ellos que Dios ha exaltado a Jesús a su derecha y que por medio de él ha derramado su Espíritu (Hech 2, 32s.), lo cual es fundamentado teológicamente con la cita del salmo 110, 1. Con ello se dice, además, que Jesús está por encima de David y que él es el verdadero mesías: «Sepa, pues, con certeza toda la casa de Israel que Dios ha constituido Señor y Mesías a este Jesús que vosotros crucificasteis» (v. 36). En el discurso de Hech 5, 31 se da un paso más y se añade la dimensión soteriológica. «A éste le ha exaltado Dios para conceder a Israel la conversión y el perdón de los pecados». Por último, en Hech 13, 33 se aplica a Jesús el salmo 2, 7: «Hijo mío eres tú; yo te he engendrado hoy». El salmo era entendido mesiánicamente y, por ello, al aplicárselo a Jesús se le está denominando mesías.

Aunque con diversos términos, pues, desde muy pronto surgió una línea cristológica que afirma que, por haber sido resucitado por Dios, Jesús ha sido exaltado, participa de la dignidad y del poder de Dios, y es, por ello, el verdadero mesías. Su especial relación con Dios es también vista aquí de forma funcional. Pero hay que insistir en que, en los textos de Hechos, no cualquiera ha sido exaltado, sino el Jesús que pasó haciendo el bien y murió como víctima. La exaltación se debe entender también como confirmación de la vida verdadera, la de Jesús. Y debe ser entendida como subversión de la realidad, como victoria contra el encubrimiento de la realidad: la razón la tiene la víctima, no el verdugo; Dios se pone —como en el Magnificar— del lado de la víctima, no del verdugo.

### ***2.2.2. Verdad y salvación***

Los exegetas discuten si ambos elementos —exaltación y próxima venida— son o no excluyentes. Según unos, aunque el texto de Hech 3, 20

sugiere que Jesús fue arrebatado al cielo y no se mostrará hasta su regreso —parusía sin exaltación, como se describe la ascensión en Hech 1, 11—, es muy verosímil que la idea de exaltación apareciese también desde el principio como consecuencia de la resurrección. Y por lo que toca al texto de 1 Cor 16,22, en que se pide la pronta venida salvadora de Jesús, la cena del Señor en la que se usaba la expresión, hace que ésta no sólo tenga un sentido de espera escatológica, sino también de presencia y unión con el Señor (Hech 2,46). Expectativa de la parusía y exaltación se relacionarían, pues, mutuamente. Según otros, al principio sólo existió la expectativa de la parusía y no la convicción de la exaltación, aunque algunas comunidades — como parece ser el caso en Corinto— no sólo aceptaron sino que se centraron en el Señor como el exaltado, sin esperar ya a la parusía.

En el comienzo pudo haber ya variedad de cristologías, y desde esos comienzos fueron surgiendo las diversas cristologías, unas más «conceptuales», basadas en los títulos, como veremos, otras más «narrativas», los evangelios. De la mirada puesta en el futuro de Jesús, «el que vendrá», juntamente con la reflexión sobre su presente, «ya ha sido exaltado», se pasará a confesar la realidad de Jesús durante su vida y, aun antes de ella, desde siempre. Pero quizás podamos sacar ya algunas conclusiones importantes.

A partir de la resurrección los cristianos profundizan en tres cosas. La primera es la verdad: la vida de Jesús ha sido la verdadera vida; ser humano consiste en vivir como Jesús. La segunda es la exaltación. Esa verdad se manifiesta no de cualquier forma, sino a través de la inversión que hace la resurrección: el difamado es el verdadero, el fracasado es el victorioso, el ajusticiado es el justo, el Crucificado es el Resucitado. La exaltación no ocurre desde una tabla rasa, sino que es exaltado el que antes fue abajado hasta el final. Y esa exaltación no aparece como premio arbitrario que Dios concede a Jesús, sino como la manifestación de la verdad de la vida de Jesús. La tercera es la esperanza. Jesús se convierte en símbolo de posibilidad de salvación, ya en el presente, y en el futuro cuando regrese al final de los tiempos. Su vida y su destino no son sólo suyos, sino que se desbordan hacia los otros: hay salvación.

## II: TÍTULOS CRISTOLÓGICOS EN EL NUEVO TESTAMENTO RELECTURA DESDE AMÉRICA LATINA

### 8 LOS TÍTULOS Y SU PROBLEMÁTICA

En el capítulo anterior hemos visto el origen existencial y teórico de la reflexión sobre Jesús. Ésta fue desarrollándose de muy diversas formas de modo que llegaron a coexistir varias cristologías. Pero antes de presentarlas queremos comenzar con un breve análisis del dinamismo de la fe en Jesús, es decir, a dónde llevaba la fe inicial y por qué razones. Aquí lo vamos a exponer en pasos lógicos, sabiendo que, cronológicamente, el proceso fue mucho más complejo.

#### 1. EL DINAMISMO DEL ACTO DE FE CRISTOLÓGICO

Digamos en primer lugar que, después de la resurrección, los discípulos tienen una fe nueva que ha pasado la prueba de la crisis (la cruz) y se ha visto confrontada con la confirmación de parte de Dios (la resurrección). Estos hechos llevan en sí mismos, con necesidad histórica, a la pregunta sobre quién es Jesús. Tienen tal potencial que la respuesta cristológica tendrá que ser, por necesidad, radical; y por ello, después de pascua, la fe en Jesús no es sólo una fe renovada, sino una fe nueva. Jesús no es sólo reconocido, sino que llega a ser conocido en plenitud (y siempre en mayor plenitud, Jn 16, 13). Y además, al ser cruz y resurrección realidades que acaecen en diferentes y aun contrarios ámbitos de realidad, el mantenerlas juntas sólo puede hacerse dialécticamente (lo cual ocurrió muy pronto en Rom 4, 25). El que exista un proceso de reflexión cristológica se debe, entonces, al contenido del objeto que lo fuerza, y no sólo a la admiración (aristotélica) que mueve a conocer.

En segundo lugar, la novedad más radical de Jesús consistirá en la impensada relación que tiene con Dios (aunque no se mencione lenguaje ni conceptualidad de divinidad). Esta pertenencia de Jesús a Dios para nada supuso, en el inicio, merma de lo que después se llamará, técnicamente, su humanidad. «El hecho de que Jesús de Nazaret fue un hombre verdadero es para el Nuevo Testamento algo que se presupone con toda naturalidad». Pero supuso también expresar lo peculiar e irrepetible de esa pertenencia. Para ello se usaron varias fórmulas, y el término que ha quedado consagrado es el de «Hijo de Dios», de tal modo que «la profesión en la filiación divina de Jesús pasa a ser desde entonces lo distintivamente cristiano».

Todo esto significa que en los comienzos no se habló de Jesús como Dios, ni menos de la divinidad de Jesús, lo cual sólo acaeció tras mucho tiempo de explicitación creyente, con casi toda probabilidad después de la caída de Jerusalén. Significa, sí, que fue pregunta fundamental cómo relacionar a Jesús con Dios de la manera más adecuada, a lo cual respondieron los primeros cristianos relacionando con Dios, como hemos visto, los



acontecimientos de su destino y, después, los de su vida, como veremos más adelante. No vieron a Jesús como revelación intemporal y abstracta de Dios, sino que lo vieron en relación con él a través de realidades concretas. No aparece Jesús como la epifanía de la esencia de Dios, sino relacionado con él en realidades importantes a lo largo de su propia historia. No aparece ningún interés en asentar abstractamente su divinidad, sino su concreta relación con Dios. Por decirlo esquemáticamente y en pasos lógicos que habrá que llenar de contenidos, el proceso de comprensión de esa relación pudiera quedar formulado así de menos a más: después de la resurrección, Dios (Yahvé) ya no actúa sin Jesús, Dios ya no puede ser pensado sin Jesús, Dios no es sin Jesús, Jesús pertenece a la realidad de Dios.

En tercer lugar, la finalidad de este esfuerzo teórico es el de relacionar a Jesús —no sólo a Dios— con la salvación. En el Nuevo Testamento no aparece para nada una curiosidad distanciada por saber quién es Jesús, sino un interés comprometido, pues en ello les iba la vida y la muerte: si y cómo Jesús salva, y de ahí que desde el principio, como acabamos de ver, Jesús es visto como el congregador del pueblo en el futuro, el que tiene poder en el presente para el perdón de pecados. Jesús está, pues, en relación con la salvación, y este interés salvífico es el que guió también la reflexión de la relación de Jesús con Dios.

El interés por conocer quién es Jesús —la pregunta de la cristología— no es un interés por tener nuevos datos —categoriales— sobre cómo es la realidad de las cosas, sino un interés por saber qué manifiesta y dice Dios a los seres humanos en ese Jesús de Nazaret, y en saber si eso que manifiesta es bueno para el ser humano. La respuesta en el Nuevo Testamento es positiva, por supuesto, pero es importante relacionar la dimensión objetiva de Cristo como «manifestador» de Dios y la dimensión subjetiva de que en esa manifestación hay «salvación» para el ser humano. Y es que la revelación de Dios para el hombre (religioso) no significa simplemente añadir nuevos datos al conocimiento de la realidad, de los cuales pudiéramos disponer libremente, aceptar o rechazar, sin que nada fundamental ocurriera en la vida real. Lo que ocurre es que, al revelarse, Dios hace una diferencia en nosotros, pasamos (o podemos pasar) a un mayor grado de humanización. Revelación y salvación son correlativas, y por ello saber qué revela Jesús de Dios es asunto no sólo noético, sino salvífico. En palabras sencillas, al revelarse, Dios cambia, o puede cambiar, nuestra propia vida. Éste es el presupuesto fundamental para comprender el interés de los primeros cristianos por saber quién es ese Jesús a quien Dios ha resucitado y cuál es su relación con Dios. (Pero añadamos que en el repensar la salvación desde Jesús irá quedando en penumbra el «reino de Dios», sobre lo cual volveremos.)

Digamos, en cuarto lugar, que hasta ahora para nada se han usado los términos que después, y hasta el día de hoy, se convertirán en piedra de toque para verificar si ha habido verdadera fe: formulado en terminología abstracta, la humanidad y la divinidad de Jesús. Al comienzo de la fe y de la cristología no se formulaban así las cosas, ni la fe ortodoxa dependía de integrar esos términos en las formulaciones. Lo que, después, irá

explicitando el Nuevo Testamento es que Jesús está íntimamente ligado a la realidad y condición de los seres humanos, con lo cual se reafirmará que en verdad es uno con y para nosotros. Y que Jesús está íntimamente ligado a Dios, con lo cual su realidad habrá que expresarla de alguna forma como realidad que es de Dios (cf. Jn 20, 28).

Digamos, por último, que al aceptar la especial relación de Jesús con Dios y no ponerle límites se está desarrollando, en germen, la reflexión sobre la novedad radical del mismo Dios. Al aceptar que lo histórico de Jesús le pertenece a Dios, se iniciará, germinalmente, la reflexión trinitaria, a la cual le pertenecen estos tres momentos fundamentales: Dios, ahora el Padre de Jesús, sigue siendo el misterio último. Jesús, ahora el Hijo de Dios, es la expresión histórica del Padre. El Espíritu, ahora el Espíritu de Dios derramado en la resurrección, es el espíritu de Jesús, la fuerza de Dios interiorizada en el creyente y en la comunidad para hacer real el seguimiento de Jesús.

Pero la novedad teologal que introduce Jesús no es sólo la realidad trinitaria de Dios —que sólo se irá formulando con el tiempo—, sino también el que ese «nuevo» Dios ofrece un escandaloso trastrueque de la realidad: lo divino se hace real en lo humano y en lo humano abajado (cf. las palabras de Flp 2, 6-8; Heb 5, 7s., quizás las palabras más escalofriantes desde una perspectiva cristológica). El relacionar a Dios con lo humano limitado y sufriente ocurrió tempranamente. Y fue también tentación, de modo que el proceso de reflexión fluctuó entre la afirmación y la negación, o, al menos, el olvido de lo débil de Jesús.

## **2. LA RELACIÓN DE JESÚS CON DIOS A LO LARGO DE SU VIDA**

Después de esta reconstrucción lógica del dinamismo de la fe, veamos cómo se objetivó y conceptualizó la relación de Jesús con Dios. Una forma de hacerlo fue la de aplicar a Jesús títulos de dignidad, de lo que hablaremos después por extenso. Otra fue relacionar a Jesús con Dios a lo largo de su vida, tal como lo hacen los sinópticos y especialmente el cuarto evangelio.

En qué consiste esa relación con Dios durante la vida y el destino de Jesús varía, y así puede comprenderse en forma más funcional, como participando de alguna manera del señorío de Dios, o en forma más personal, de modo que aparezca la filiación de Jesús con respecto a un Dios Padre. Pero además de establecer el hecho de la relación con Dios, el Nuevo Testamento, sobre todo los sinópticos, está interesado en mostrar con ocasión de qué se manifiesta esa relación para establecer desde cuándo Jesús existe en relación con Dios, lo cual no es pura curiosidad, sino necesario para comprender el contenido de esa relación.

Los sinópticos afirman que ese cuándo tiene una historia, es decir, que la relación de Jesús con Dios no se descubre de una vez para siempre, sino procesualmente. Lo más importante, sin embargo, es que, en su conjunto, no ponen límites a ese proceso de modo que se va ampliando cada vez más el desde cuándo: la relación de Jesús con Dios llega a abarcar toda la vida de

Jesús, incluso su preexistencia. Entonces se vuelve a releer la vida de Jesús como una vida toda ella en relación con Dios, y de modo que esa relación se presenta cada vez en mayor intimidad, como unión con Dios.

La conclusión teológica decisiva es que toda la vida de Jesús, no sólo este o aquel momento, revela a Dios, cosa que, no por conocida, es menos fundamental y escandalosa para la fe. En otras palabras, no sólo es misterio, como suele presuponerse, el que Cristo esté en Dios desde siempre, sino que es igualmente misterio el que Cristo esté en Dios —o el que Dios esté con Jesús— siempre, también durante su vida y en la cruz. Lo primero, la preexistencia, remite al misterio, digamos metafísico, de Cristo, aunque el prólogo de Juan lo comprenda salvíficamente. Lo segundo —la unidad de Jesús con Dios en su vida y en la cruz— remite al misterio histórico, y es lo que hace del misterio de Dios un misterio a la vez escandaloso y bienaventurado.

Este proceso de reflexión sobre el cuándo y el qué de esa relación de Jesús con Dios se desarrolló al analizar la unidad de Jesús con Dios, tal como ha quedado plasmado sobre todo en los evangelios. En un principio esa unidad fue vista desde el destino de Jesús, como vimos antes. A partir de la resurrección se manifiesta la relación de Jesús con Dios como el exaltado a la diestra del Padre ya en el presente y como el que ha de venir en el juicio de Dios para congregar a Israel.

Al inicio, pues, la unidad de Jesús con Dios es descrita de tal manera que ocurre después de la resurrección. Pero a medida que avanza la reflexión los creyentes la irán retrotrayendo a la vida de Jesús, lo cual es un paso radical para la fe, pues hará converger transcendencia e historia. Además esa unidad quedará descrita como filiación. Esto se puede apreciar en la siguiente reconstrucción que presentamos de forma lógica, sea cual fuere la cronología de la redacción de los textos.

La escena de la transfiguración (Mc 9, 2-8; Mt 17,1-8; Lc 9, 28-36) es narrada de tal manera que la conclusión es «éste es mi Hijo muy amado», con lo cual la unidad de Jesús con Dios se establece antes de la resurrección (y, por cierto, en el contexto de la próxima pasión). El bautismo de Jesús (Mc 1, 9-11; Mt 3, 13-17; Lc 3, 21-22) retrotrae la filiación todavía más en el tiempo, pues la escena es narrada de modo que Dios dice: «tú eres mi Hijo amado; en ti me complazco». Las escenas del nacimiento y de la concepción virginal retrotraen esa relación al inicio mismo de la vida terrestre de Jesús: «El que ha de nacer será santo y será llamado Hijo de Dios» (Lc 1, 35), «Dios con nosotros» (Mt 1, 23). De esta forma se va afirmando que desde el principio —y por ello durante toda su vida— Jesús estuvo en relación con Dios. Formular esa relación en términos de «Hijo de Dios» sugiere que esa relación fue personal.

Por último, la idea de la preexistencia (Jn 1,1) expresa que esa relación es trascendente, que va más allá del tiempo, por lo que toca a la historia, y relaciona a Jesús con la realidad personal de Dios, de forma, digamos, metafísica. Es el comienzo de la reflexión sobre la participación esencial de Jesús en la realidad de Dios, en la divinidad.

La conclusión es sorprendente (si no se da por conocida de antemano debido al dogma): Dios ha estado «siempre» en Jesús y, a la inversa, «todo» Jesús transparenta a Dios. Y es también sorprendente por escandalosa, porque a ese «siempre» le pertenece también la oscuridad y la crisis de Jesús, y sobre todo la cruz.

### 3. LOS TÍTULOS CRISTOLÓGICOS EN EL NUEVO TESTAMENTO

Otra forma de analizar la diversidad de cristologías —la que adoptaremos en adelante— es el análisis de los títulos que los diversos escritos del Nuevo Testamento otorgan a Cristo. Las dificultades de este modo de proceder son conocidas, pues los títulos pueden tener diversos significados según lugares y tiempos —como lo ha mostrado la historia de las formas—, de modo que no es fácil determinar con exactitud lo que significaban al aplicarlos a Cristo. En ese sentido no se puede «sistematizar» la cristología del Nuevo Testamento desde los títulos, lo cual no quita que no tengan gran importancia, porque expresan con concisión la respuesta a la pregunta fundamental y permanente de la fe cristológica: «quién es Jesús», pregunta que, existencialmente, puede formularse como «quién eres tú, realmente, Jesús», correspondiente al «y vosotros, ¿quién decís que soy yo?» (Me 8, 29 par.).

En los próximos capítulos analizaremos cinco títulos: Sumo sacerdote, Mesías, Señor, Hijo de Dios (con su concreción de siervo y con su correlato de Hijo del hombre) y Palabra. Pero recordemos antes qué son los títulos de dignidad, qué importancia tienen y también qué peligros.

#### 3.1. Riqueza y peligro de los títulos

A ciertos términos se les llama títulos de dignidad porque expresan algo importante y, a veces, exclusivo de una persona (o de un pueblo) y, por ello, realzan la calidad de las personas a las que se aplican. Los títulos cristológicos operan, así, como modelos teóricos para expresar y hasta cierto punto conceptualizar, desde la fe, la especial realidad de Jesús. Ésa es su importancia.

Por lo que toca a su origen, unos, la mayoría, provienen de la teología del Antiguo Testamento y otros de las religiones circundantes. Por lo que toca a su contenido, unos expresan más directamente la relación de Jesús con el reino de Dios (mesías. Hijo del hombre, profeta...); otros, su relación con Dios (Hijo de Dios, palabra...). Por lo que toca al momento de la existencia de Jesús que quieren realzar, unos explicitan el significado de su existencia terrena (profeta, siervo, sumo sacerdote...); otros, su significado en el futuro (mesías. Hijo del hombre, hijo de David...); otros, su significado a lo largo de la historia (señor, salvador...); otros, por fin, su realidad trascendente (preexistente, palabra, hijo de Dios, Dios...).

El número de títulos que el Nuevo Testamento aplica a Jesús es elevado: más de treinta según O. Cullmann, y sobre este simple hecho hay

que reflexionar. En positivo, la variedad de títulos otorgados a Jesús muestra que los primeros cristianos lo fueron relacionando progresivamente con la totalidad de la realidad: con Dios, con el reino y con los seres humanos; con la historia y con la transcendencia; con el presente, con el pasado y con el futuro; con la esperanza y con la salvación. Esto significa, por una parte, que no hay ningún título que, por sí mismo y por excelso que sea, puede expresar adecuadamente —agotándola— la realidad de Jesús, lo cual es una forma de decir in actu que los creyentes irán viendo en él, poco a poco, un «misterio» inefable, inenarrable sólo con un solo nombre. Significa que irán viendo en Jesús un exceso de realidad que sólo puede ser abordada asintóticamente desde varias perspectivas. Dicho de otra forma, y en positivo, los títulos ofrecen —asintóticamente— una visión de la totalidad de Jesús y por ello de la(s) cristología(s) del Nuevo Testamento. Esto es lo que pretendemos hacer en la segunda parte de este libro: mostrar la totalidad de Jesús según el Nuevo Testamento.

Pero la riqueza expresada en la variedad de títulos tiene también su propia peligrosidad. Por una parte, hace posible la concentración en un solo título o en títulos de un solo tipo, los trascendentes, por ejemplo: Señor, Hijo de Dios, Palabra, con ignorancia o menoscabo de los otros, como pronto lo mostró la historia. El uso del título «siervo», por ejemplo, desapareció relativamente pronto en el Nuevo Testamento en cuanto título, aunque los sinópticos recuperasen su realidad al narrar la pasión de Jesús. Con esto no estamos más que constatando un peligro importante: la posibilidad de concentrarse en unos títulos con menoscabo de otros, o de jerarquizarlos según el propio interés, en el que actúa la *hybris* humana. De hecho, relativamente pronto, y ciertamente en la época patrística, se privilegiaron títulos, como los de Señor, Hijo de Dios, Cristo, Palabra, y se relegaron al olvido el del sumo sacerdote (el hermano, el fiel y misericordioso, la víctima histórica...), el del siervo (anonado porque carga con el pecado del mundo, y sin embargo es luz y otorga salvación...). Como hemos repetido varias veces, será mérito de los evangelios, de los sinópticos sobre todo, recuperar realidades fundamentales de Jesús, como su debilidad y su cruz. Y hay que recordar también que, con anterioridad a los sinópticos, para Pablo Jesús es siempre centralmente el Crucificado (1 Cor 1, 23), el siervo (Flp 2, 7s.).

### 3.2. Uso correcto e incorrecto de los títulos

Los títulos son modelos teóricos explicativos, y de ellos tenían que echar mano los creyentes por necesidad. Pero hay que entender bien cómo aplicarlos a Jesús, problema sumamente importante, pues de cómo se comprenda esa aplicación dependerá el que los títulos puedan ser útiles cristológicamente o peligrosos y aun nocivos. Para superar ese peligro es necesario distinguir los diversos momentos en el proceso de aplicar títulos a Jesús.

El primer momento (cronológico y lógico) es el de aplicar a Jesús títulos de dignidad cuyo significado ya es conocido, al menos en principio; y, así, por ejemplo, para mostrar la importancia de Jesús se dice de él que es el Señor.

En un mundo judío en que se dice que el Señor es Dios o en un mundo greco-romano en que algunas personas son tenidas por *kyrioi*, es ésta una forma importante de expresar el significado de Jesús: Jesús no es un hombre más, porque es Señor; y ni siquiera es uno más entre los señores, sino que es el Señor. Y así con los demás títulos.

La lógica de este modo de proceder es clara, pero hay que caer en la cuenta de lo que está ocurriendo. Epistemológicamente, se avanza del conocimiento de lo universal-genérico conocido a lo particular-concreto desconocido, de lo importante del título —ya conocido con anterioridad lógica a Jesús— a su aplicación a Jesús. El título es, pues, lo que muestra la importancia de Jesús.

Este modo de proceder es positivo y, en cualquier caso, inevitable. Es el modo de expresar a judíos y gentiles la importancia irrepetible de Jesús. Pero tiene también el grave peligro de comprender el contenido concreto de un título con independencia de la realidad de Jesús (y, en casos límite, aun en contra de la realidad de Jesús). Y de ahí que sea necesario un segundo momento, el más específico y el más cristiano, de relacionar a Jesús con los títulos, que va en la dirección contraria.

En este segundo momento epistemológicamente se avanza de lo particular-concreto a lo universal-genérico; es decir, de Jesús a los títulos. Si en el primer momento la realidad de Jesús es comprendida a partir de títulos anteriores a él, ahora los títulos son comprendidos a partir de la realidad de Jesús. Esta realidad de Jesús es la que explicará el contenido de los títulos, y no a la inversa. Lo que los títulos signifiquen realmente, ahora ya en cuantos títulos cristológicos, sólo se sabrá desde Jesús. Así, hablando con propiedad, el Nuevo Testamento no dice «Jesús es el Señor», sino «¿ser Señor?, eso es Jesús», y así sucesivamente".

Esto es más que un juego de palabras, y de ello depende la correcta comprensión de Jesús y de la fe en él, tanto de la *fides quae* —cuan ortodoxos somos al confesar a Jesús— como de la *fides qua* —cuan dispuestos estamos a aceptar a Jesús y cambiar nuestra comprensión «natural» de los títulos—. Por eso hemos insistido en que Jesús es quien mejor salvaguarda a Cristo, y en que el seguimiento de Jesús es lo que mejor salvaguarda la identidad cristiana.

Y es que, además, si no procediéramos así —de Jesús a los títulos— estrictamente hablando Jesús no revelaría nada nuevo, sino que nosotros veríamos en él —sorprendida y agradecidamente, quizás— una confirmación de lo que ya sabemos. En otras palabras, si ya sabemos qué significa ser señor, no necesitamos de Jesús para llegar a saberlo. Lo que haríamos es constatar que Jesús cumple las condiciones de lo que es ser señor, y por eso es posible adjudicarle el título.

Pero el Nuevo Testamento no procede así. Dice que, con anterioridad a Jesús, no sabemos cabalmente qué es ser señor, aunque necesariamente tengamos un concepto previo de ello. Y dice, además, que nuestro concepto previo no sólo no es adecuado, sino que puede ser —e históricamente lo es, con mayor o menor frecuencia— equivocado y aun contrario a como se verifica en Jesús, porque puede expresar exactamente lo contrario de lo que

el título significa desde Jesús. Puede encubrir, pues, nuestra propia ignorancia, pero también y sobre todo nuestra pecaminosidad, al llenar el contenido del título con lo que a nosotros nos interesa. Por paradójico que parezca, en la aplicación de los títulos de dignidad a Jesús hay también una intrínseca peligrosidad. Es peligroso haber decidido con anterioridad a Jesús que ya sabemos en qué consiste el verdadero señorío; y, por ello, lo que significa ser señor sólo aparecerá —sin peligros— en Jesús: ser señor es servir, que es lo que programática y escandalosamente afirman Juan y los sinópticos, sobre todo el evangelio antitriunfalista de Marcos.

Por poner otro ejemplo clásico, recordemos cómo aplica a Jesús la carta a los Hebreos el título de «sumo sacerdote». La carta usa la terminología y conceptualización de «sumo sacerdote» para mostrar la importancia salvífica única de Jesús. Pero lo que viene a decir es que sólo con el conocimiento previo del concepto de «sumo sacerdote» proveniente de la religión judía no sólo no conoceremos a Jesús, sino que lo desconocemos, más aun, lo tergiversamos, porque lo que ha hecho Jesús es, precisamente, abolir la realidad del antiguo «sumo sacerdote». Lo que sea sumo sacerdote sólo lo sabremos desde Jesús, y quien pretenda conocer la realidad de ese sumo sacerdote con anterioridad a Jesús y con independencia de él no sólo la desconocerá, sino que la tergiversará radicalmente".

El Nuevo Testamento, cuando aplica títulos a Jesús opera, pues, de dos maneras (lógicas) diferentes. La primera, necesaria para mostrar que hay fe en Jesús, consiste en afirmar que Jesús es alguien muy especial, excepcionalmente relacionado con Dios y con la realización de la voluntad de Dios para los seres humanos. Eso es lo que deberían entender los oyentes del mensaje cuando se les predicaba que Jesús es el profeta, el Señor, incluso cuando se les dijo —más tarde— que era Dios. La segunda, necesaria para mostrar qué fe se tiene en Jesús, consiste en decir que ser señor, ser profeta, ser sumo sacerdote, ser Hijo... eso es Jesús. Incluso que ser Dios eso es lo que ha aparecido en Jesús. Hay que volver, pues, siempre a Jesús de Nazaret.

Según esto, la aceptación creyente de un título aplicado a Jesús presupone dos cosas. En un primer momento presupone la apertura a la fe, si se quiere; pero la comprensión real del título presupone la disponibilidad a la conversión, a la aceptación de que no sabemos qué es ser señor, ni siquiera qué es ser Dios con anterioridad a Jesús. Y eso es lo que debían captar los oyentes cuando Marcos dice que «señor es el que sirve», cuando Pablo recalca que «el mesías es un crucificado», o cuando la carta a los Hebreos dice que «el sacerdote verdadero es el que se ofrece a sí mismo como víctima». Desde este punto de vista, la cerrazón a la posibilidad de que Jesús trastrueque el contenido de los títulos es la expresión, en el plano cristológico, de la pecaminosidad de los seres humanos.

Estudiados en esa doble dirección —de los títulos a Jesús y de Jesús a los títulos—, éstos pueden presentar a Jesús como revelación y en este sentido son un modo importante de desarrollar la cristología. Entonces, pero sólo entonces y por esa razón, los títulos se convierten en conceptualizaciones de la fe, necesarias, por una parte; se puede superar,

por otra parte, una lectura ideologizada de ellos en sentido peyorativo, poniendo los títulos al servicio de nuestro interés; y se puede hacer de ellos instrumentos aptos para la cristología. Es el tercer momento, posterior y maduro, de aplicar títulos a Jesús en que ya se ha superado la tentación de controlar nosotros el contenido del título, y ahora sí y con verdad se puede decir lo que se dijo desde el principio: que Jesús es señor, profeta, Hijo de Dios, Dios.

#### **4. LOS títulos cristológicos en la actualidad**

Estas observaciones metodológicas sobre qué son, qué función tienen y cómo se deben comprender los títulos cristológicos del Nuevo Testamento las creemos importantes para la fe y la cristología, también en la actualidad.

##### **4.1. La necesidad de «títulos» cristológicos a lo largo de la historia**

En los inicios de la fe no bastó un solo título para describir la realidad de Jesús, sino que éstos surgieron en varios lugares y proliferaron a lo largo de los años según las necesidades que presentaban la historia y las culturas. Y ésta es lección permanente del Nuevo Testamento.

El que sólo de los títulos que aparecen en él se diga que son inspirados no significa que no sea legítimo seguir aplicando «títulos» a Jesús a lo largo de la historia. Y, así, aunque las formulaciones que ahora vamos a mencionar no sean comprendidas como los antiguos «títulos de dignidad» del Nuevo Testamento, llámeseles o no títulos, es legítimo que Teilhard de Chardin, en un contexto evolucionista, haya llamado a Cristo «el punto omega de la evolución»; que K. Rahner, en un contexto antropológico-existencial, lo haya llamado «el portador absoluto de la salvación»; que D. Bonhoeffer, en un contexto de secularidad y de añorado humanismo, lo haya llamado «el hombre para los demás». Y en América latina es perfectamente legítimo que, en un contexto de opresión, se le llame «el liberador».

Pero además de legítimo, este modo de proceder es necesario. ¿Qué es lo que está ocurriendo, en efecto, cuando hoy tratamos de aplicar a Cristo «títulos» o conceptos de dignidad como los mencionados? Sencillamente, que vemos en él y agradecemos en una expresión densa aquello que creemos ser lo mejor de lo humano y de lo divino, aquello que da más esperanza, espolea más a la práctica de la caridad y nos hace vivir como agraciados, aquello que tenemos que poner en palabra para ser honrados con nuestra fe en Cristo y con nuestra visión de la realidad. Esto es lo que de hecho ha ocurrido en América latina al llamarlo «liberador», y eso es lo que ocurre si le llamamos «defensor del pobre», «revolucionario de la verdad y de la justicia», «el Cristo cósmico»... Y de tal manera es necesaria la creación de nuevos «títulos» o nuevos términos, que si hoy y a lo largo de la historia no hubiera creatividad e iniciativas para «nombrar» creativamente a Cristo se podría dudar de que se le comprende adecuadamente, e incluso de que se comprende la razón que llevó al Nuevo Testamento a aplicarle títulos de dignidad.



Dicho esto, hay que recordar que también en el presente hay que ser cautos para no caer en el peligro que antes hemos mencionado: no hay que acabar haciendo de Jesús —a través de los títulos que le apliquemos— una invención a nuestra imagen y semejanza, y según nuestro interés. Por ejemplificarlo en el caso más álgido para nosotros, qué queremos decir hoy al llamarle liberador no podemos decidirlo absolutamente de antemano con anterioridad a Jesús. Es cierto que, históricamente, la liberación tiene modos y mediaciones históricas que van y tienen que ir más allá de Jesús, y es cierto que el Espíritu nos lleva siempre, en cierto modo, más allá de Jesús. Pero es cierto también que en lo concreto de Jesús hay algo de norma normans, y así al llamarle hoy liberador hay que introducir en ese concepto cosas esenciales del ayer de Jesús: por ejemplo, que liberadora es la fraternidad del reino, pero también la filiación con respecto a Dios, que del pecado histórico se libera luchando contra él desde fuera, pero también cargando con él desde dentro, que hay que liberar a los demás, pero también que hay que dejarse liberar, dejarse agraciar... En el presente hay que aprender a aprender, como repite acertadamente J. L. Segundo, pero el aprender hoy debe hacerse también desde el ayer de Jesús.

#### **4.2. La aportación de los títulos del Nuevo Testamento a lo fundamental de toda cristología**

Hemos elegido, para el análisis, algunos títulos que, tomados en su conjunto, expresan o al menos introducen en la totalidad de Jesús aquello que se dará en llamar su «humanidad» y su «divinidad», su persona y su función salvífica.

Lo que queremos recalcar es que esos títulos nos introducen en la realidad de Jesús, pero de manera precisa. Así, la humanidad del sumo sacerdote no será una humanidad cualquiera, sino la que se ejercita a la manera de fraternidad y solidaridad. La salvación que trae el mesías incluirá esencialmente dar respuesta a las esperanzas populares de los pobres, débiles y víctimas. El señorío de Jesús es salvífico, pero depositando también en nuestras manos el hacerle Señor de la historia. La filiación de Jesús es, en definitiva, la del débil, la del siervo, la que le encarna y hermana con el pueblo crucificado. La sacramentalidad de la palabra proclama que lo humano puede hacer transparente a Dios y que, en definitiva, no es necesario añadir nada a lo humano para transparentar a Dios, aunque haya que concretarlo.

De esta forma intentamos también preparar una comprensión precisa del dogma cristológico. Intentaremos interpretar el dogma no sólo desde la perspectiva del *vere homo*: Jesús es verdaderamente un ser humano, sino desde el *homo verus*: en Jesús ha aparecido la verdadera humanidad a la manera de fraternidad, solidaridad, misericordia... Y lo mismo podemos decir acerca de su divinidad, no sólo desde el *veré Deus*: Jesús es verdaderamente Dios, sino desde el *Deus verus*: en Jesús se hace presente el verdadero Dios, el de las víctimas, el que queda a merced de los seres humanos...

Mantener la más profunda verdad de Calcedonia no consiste sólo en aceptar —y simultanear— una humanidad perfecta con cuerpo, alma, voluntad... y una divinidad perfecta, sino en aceptar la realidad y el ejercicio concreto de todo ello en y desde Jesús. Y de esta manera también, aunque analizamos los títulos que se aplican a Cristo, estamos esbozando importantes dimensiones de antropología cristiana: cómo ejercitar nuestra humanidad a la manera mediadora, salvífica, filial, transparente a la transcendencia, y cómo hacer que ella sea sacramento de Dios.

### **4.3. Necesidad de recuperar hoy lo fundamental de los títulos del Nuevo Testamento**

Para terminar esta introducción a los títulos del Nuevo Testamento, quisiera hacer caer en la cuenta de la situación anómala de los títulos cristológicos en la actualidad. En nuestra opinión, nuestra fe real en Cristo no pareciera alimentarse mucho de llamarle Señor, Cristo, Palabra, y nada digamos del cordero de Dios, sumo sacerdote, siervo... Sinceramente no creemos que cambiase mucho nuestra fe, ni siquiera la fe de los mejores, sin esos títulos, y en principio no habría nada de malo en ello, pues la fe, como es sabido, no termina en el enunciado —los términos en que se formula la realidad de Cristo—, sino en su persona. Es entrega en confianza y disponibilidad al misterio de Dios; dicho cristológicamente, es seguimiento de Jesús hasta el final.

Pero no deja de ser chocante el que los títulos que aquellos primeros creyentes aplicaban a Jesús para decir en quién y en qué creían digan hoy muy poco o prácticamente nada. Así, por ejemplo, el título «cristo» se ha convertido en nombre propio —Cristo—, y a casi nadie le sugerirá la importancia decisiva de su contenido original: el mesías que da una esperanza a las mayorías. De ahí la necesidad de volver a lo que fueron los contenidos centrales de los títulos, ver si hoy siguen teniendo sentido y cómo historizarlos.

Esto no niega, por supuesto, la necesidad de investigar el origen de esos títulos, su significado en vida de Jesús y en el resto del Nuevo Testamento, etc., pero exige relacionarlos con nuestra realidad de hoy bajo el presupuesto de que en ellos se dice algo de importancia perenne.

Por lo que toca a la primera tarea —la investigación histórica y exegética—, no tenemos nada novedoso que ofrecer, aunque recogeremos lo que nos parece más importante de lo que dicen los expertos. Nuestra aportación más específica consistirá en la reflexión sobre la importancia sistemática actual de los títulos, vistos específicamente desde las víctimas del Tercer Mundo, pues, aunque formulados en culturas distantes y distintas, las realidades que se expresan en ellos —salvación, liberación, esperanza, presencia de Dios en la historia— poseen un significado perenne, pero que debe ser actualizado. En otras palabras, queremos ver qué puede decir hoy al creyente el que el Nuevo Testamento designase a Jesús con esos títulos y, a la inversa, qué dice la realidad de hoy para poder y tener que revalorizarlos.

## **9.- EL SUMO SACERDOTE. EL MEDIADOR: LO HUMANO «SIN AÑADIDOS», PERO «CON CONCRECIONES»**

El sumo sacerdote es un título, que, junto con el de profeta y el de siervo, es apto para remitir a la obra terrestre de Jesús y expresar teológicamente su significado. Desde un punto de vista histórico, el «profeta» remite a la praxis de denuncia de Jesús y su defensa de las víctimas. El «siervo» remite a su persecución y cruz. El «sumo sacerdote» remite a su función de mediador y, así, de salvador.

Comenzamos el análisis de los títulos con el de sumo sacerdote porque en él se tematiza, en conceptualización y formulación de aquella época, el problema central de los seres humanos y, ciertamente, de los cristianos del Nuevo Testamento: la posibilidad de salvación. Al llamar a Cristo sumo sacerdote, los creyentes están relacionando intrínsecamente Cristo y salvación, y de manera específica: él es el mediador de la salvación. Esto es decisivo, pues, según la mentalidad de la época, a la salvación le es esencial un mediador, y en esto reside la importancia fundamental del título. Pero además, al dar razón de cómo y por qué Cristo es mediador de la salvación, se reflexiona sobre la realidad de su persona. Es decir, se hace cristología, y, en este caso, insistiendo en su humanidad.

Desde esta perspectiva queremos analizar el título de sumo sacerdote aplicado a Jesús, pero —como lo haremos también al tratar de los otros títulos— lo analizaremos desde las preguntas y los problemas que sugiere nuestra actual situación. De ese modo la realidad actual guiará las preguntas que, sistemáticamente, hacemos a los títulos. Y, a la inversa, creemos que el análisis de éstos ayudará a comprender la realidad actual. De esta forma trataremos de evitar que los títulos se conviertan en piezas de museo —que es lo que ocurre con frecuencia— y que no sean significativos sólo para especialistas. En el caso del sumo sacerdote, el título remite a la salvación, y —específicamente— a la realidad mediadora-sacerdotal que la posibilita. Dividiremos el capítulo en tres apartados: 1) la dimensión más profunda de la realidad sacerdotal, es decir, la dimensión teologal, 2) la forma histórica que toma esa realidad en Jesús, es decir, la dimensión cristológica, y 3) las consecuencias para la cristología: en Cristo, lo mediador, sacerdotal y salvador es lo humano «sin añadidos», pero «con concreciones».

### **1. LA «REVOLUCIÓN TEOLOGAL» DE LO SACERDOTAL: «DIOS ACCEDE AL SER HUMANO»**

Comenzamos desde lo teologal, y no desde lo cristológico, para determinar con la mayor radicalidad teórica posible en qué consiste el problema de la salvación y su solución. Sin embargo, es evidente que comenzar con lo teologal tiene algo de artificioso, pues la realidad de Dios en el Nuevo Testamento presupone su manifestación en Jesús. Con todo, metodológicamente nos parece más adecuado comenzar con lo teologal

porque creemos que así se alcanza una mayor radicalidad en el concepto de lo sacerdotal.

### 1.1. Distanciamiento y acceso a la divinidad

Salvación es un concepto complejo, pues depende de las opresiones y necesidades plurales de los seres humanos de las que deben ser salvados. Aquí, sin embargo, entendemos por «salvación» una realidad globalizante. En lenguaje antropológico, salvar significa superar la deshumanización de lo humano. En conceptualización religiosa, supone superar la distancia entre Dios y los seres humanos, distancia que se ahonda éticamente por el pecado, pero que es ocasionada más profundamente por la radical diferencia entre la realidad de lo divino y de lo humano. En positivo, salvación significa llegar a la humanización y a la deificación.

Manteniéndonos en conceptualización religiosa, en las religiones la solución más común al problema de la salvación es ritual. El ser humano tiene que acercarse a Dios, pero es radicalmente incapaz de hacerlo, aun con una conducta ética correcta, porque permanece en un mundo meramente humano, ajeno al divino: Para acercarse a Dios lo decisivo es entrar en un mundo diferente, un mundo de lo sagrado, lo radicalmente distinto y separado de lo profano, la esfera de lo divino y sobrenatural. Ahora bien, el hombre tiene acceso a esa esfera y a ese mundo mediante los ritos y ceremonias, que lo separan de lo profano y le hacen posible el acceso a lo sagrado.

En ese modo de acceder a Dios el sacerdote es pieza decisiva, pues él es el ser humano de lo sagrado, separado de lo profano, y por ello puede mediar entre ambas realidades. El ámbito en que acaece esa mediación es el culto y, dentro de él, su centro es el sacrificio, sobre todo el sacrificio expiatorio. Aunque en las diversas religiones, al menos las que rodean al mundo bíblico, se exprese con diversos matices, lo central de lo sacerdotal es hacer que el ser humano sea purificado ritualmente de su pecado y tenga acceso a Dios. Lo sacerdotal es lo mediador en este preciso sentido.

Y aquí surge la pregunta fundamental. ¿Participan el Antiguo y el Nuevo Testamento de esa visión de la salvación? Por una parte, mantienen el presupuesto antropológico: el ser humano es un ser necesitado de salvación. Pero, por otra, varía la solución al problema. El Antiguo Testamento da al problema una solución cültica, común a las religiones, aunque en tensión con otro tipo de solución no cültica, tal como aparece en las diversas alianzas que Dios hace con su pueblo.

El Nuevo Testamento, por su parte, cambia la perspectiva radicalmente y propone una solución distinta y contraria a la cültica, y lo importante es saber por qué. La razón para ese cambio es teologal: en Jesús se manifiesta un Dios muy distinto al que se ha manifestado en las religiones y, en buena medida, también distinto al del Antiguo Testamento. Por ello, lo que sea o no mediador-sacerdotal habrá que comprenderlo, ante todo, desde la novedad de ese Dios.

## 1.2. Revolución en la realidad de Dios

Aunque nos extendamos un poco, veamos cuáles son las características fundamentales de ese «nuevo» Dios, pues eso es lo que llevará a trastocar el significado de lo sacerdotal. Queremos explicitar, pues, lo que llamamos «revolución» en la realidad de Dios, para lo cual tenemos en cuenta la totalidad del Nuevo Testamento. Y recordar esto nos parece importante porque, al hablar de mediación, normalmente se suele aducir, con razón, la carta a los Hebreos, en la que el mediador es radicalmente distinto al de las religiones. Se argumenta, entonces, con la novedad del mediador, pero no se suele argumentar con la novedad de Dios, que es más primigenia y, en definitiva, más decisiva para comprender la realidad sacerdotal.

Ante todo, en el Nuevo Testamento el Dios trascendente no es ya un Dios separado y lejano, sino que es el Dios que se ha acercado a los seres humanos; y ese su acercamiento no es sólo condición de posibilidad de su manifestación, sino contenido de su propia realidad: Dios se da a conocer acercándose al ser humano y da a conocer que (parte esencial de) su realidad consiste precisamente en acercársele. Ese acercarse, pues, le pertenece a Dios esencialmente y no es uno entre otros posibles contenidos de su realidad, sino contenido central, como lo expresa la encarnación: Dios no es ya sin ese su acercamiento, Dios es «Dios-con-nosotros» (Mt 1, 23). El Dios trascendente, sin dejar de serlo, es el Dios que se ha acercado en Jesús.

Ese acercamiento de Dios es bueno para el ser humano y es lo sumamente bueno. Por trivial que parezca, aquí está lo central para comprender lo sacerdotal y mediador (de Jesús y de todos). Dios se acerca porque es bueno y se acerca como lo bueno para los seres humanos. Es lo que Pablo quiere expresar cuando afirma como buena noticia que en el evangelio se ha revelado la justicia (salvadora) de Dios (Rom 1, 16-17). El acercarse de Dios no es, pues, para poder juzgar mejor, sino para salvar, y por ello su acercamiento es en sí mismo salvífico; es signo de benevolencia primigenia. En otras palabras, al acercarse, Dios ha roto para siempre la simetría de ser posiblemente salvación o posiblemente condenación (en la conocida expresión de Rahner). De ahí que Jesús presentara el acercamiento de Dios como lo sumamente bueno para el hombre: el acercamiento en un «reino» y el acercamiento como «padre», expresiones ambas de un Dios bueno, que perdona el pecado, sana el corazón, humaniza y plenifica.

Las características formales de ese acercamiento son las siguientes. El acercamiento de Dios es libre y gratuito (1 Jn 4, 10). No depende de, ni puede ser forzado por, la voluntad de los seres humanos, ni tienen éstos que esforzarse en ello. Es un acercamiento activo (Lc 15, 20), que busca llegar a encontrar al ser humano y no meramente «estar ahí». Es también un acercamiento permanente, no sólo esporádico (en Cristo). Y es un acercamiento irrevocable que no depende de la respuesta del ser humano (Rom 5, 8).

Además, tal como ha acaecido históricamente en Jesús, ese acercamiento es parcial hacia lo débil de este mundo, los pobres, los despreciados, los marginados de diversas formas, los tenidos por pecadores, hacia todos aquellos para quienes vivir es una pesada carga (véase la

parcialidad esencial en el anuncio del reino y en la resurrección de Jesús, tal como la hemos analizado). Esta parcialidad, en cuanto hecho, no es ulteriormente argumentable: simplemente así es, como lo muestran tanto el Antiguo como el Nuevo Testamento. El «ser así» pertenece al contenido del misterio de Dios, y aceptar ese «ser así» de Dios es central en el acto de la fe. Pero, aunque misterio indeducible, esa parcialidad muestra lo congruente que es el que el amor de Dios se presente como misericordia y ternura por dirigirse a los pequeños, y se presente como justicia por dirigirse a los que son pequeños por ser oprimidos. Esto no excluye el universalismo salvífico de Dios —desde una perspectiva histórica, más bien lo expresa—, pero exige que sea comprendido desde la parcialidad y no a la inversa.

El ámbito del acercamiento de Dios es la vida y la historia de los seres humanos en todo lo que éstos tienen de necesitados: de perdón y de curación, de pan y de esperanza, de verdad y de justicia, como aparece en la vida y actividad de Jesús. Dios no se acerca separado de esa vida y de esa historia, sino en ellas; ni otorga la salvación separando al ser humano de esa vida y de esa historia, sino sanándolo, humanizándolo, potenciándolo y comunicándose a sí mismo en ellas.

Al acercamiento salvador de Dios se opone el mundo de pecado. Esto significa no sólo que unos no lo aceptan, ni sólo que otros no agradecen su acercamiento, sino que el mundo de pecado se rebela activamente contra ese acercamiento. Por qué sea esto así es el *mysterium iniquitatis*. Pero Dios mismo ha asumido en su acercamiento el que el mundo de pecado haga contra él, lo cual culmina en la cruz de Jesús. La cruz muestra que hay oposición a muerte al acercamiento de Dios, pero muestra también que el acercamiento de Dios es incondicional, que Dios no sólo quiere ofrecer salvación, sino que quiere ofrecerse a sí mismo por causa de esa salvación, lo cual es escándalo para judíos y locura para gentiles (1 Cor 1, 23).

El Dios que se acerca sigue siendo el Dios santo y transcendente. Pero su santidad no es distanciamiento de lo histórico, sino máxima encarnación para que los seres humanos puedan llegar a ser «buenos del todo como lo es el Padre celestial» (Mt 5,48). Y su transcendencia no consiste sólo en estar más allá de la historia —para relativizarla— sino en un activo atraimiento de la historia hacia sí para que se mantenga siempre la esperanza y la historia dé más de sí (Ap 21, 1; 1 Cor 15, 28).

### 1.3. Revolución en la realidad sacerdotal

Todo lo que acabamos de decir sobre el «nuevo» Dios es decisivo para comprender la «nueva» realidad sacerdotal. La solución del problema del acceso del ser humano a Dios cambia radicalmente porque Dios es así. No es el ser humano el que accede ni tiene que acceder a Dios en busca de salvación, sino que es Dios el que se abaja para ofrecérsela. El encuentro con Dios incluye una activa respuesta, pero no es logro prometeico. Y esa respuesta se da en una doble dimensión.

Por una parte, el ser humano debe responder a Dios en agradecimiento, en fe y esperanza, cuyo contenido central es precisamente la aceptación de

que Dios se ha acercado gratuitamente como salvación. Por otra parte, debe corresponder a la realidad del Dios acercado, convirtiéndose él mismo en buena noticia y salvación para otros, siendo él mismo expresión del acercamiento de Dios a los seres humanos, según la frase programática de la teología joannea: «Dios nos ha amado primero [...] También nosotros debemos amarnos unos a otros» (1 Jn 4, 9-11). El encuentro con Dios tiene, pues, la estructura, de alteridad y afinidad, de responder y de corresponder al Dios acercado. Y en la realización de ambas cosas se realiza la salvación.

Ha cambiado, pues, la realidad mediadora y sacerdotal según las religiones y el Antiguo Testamento porque ha cambiado su presupuesto básico —la comprensión de la realidad de Dios—, y por ello queda abolido automáticamente el sacerdocio antiguo, aunque no lo hubiese mencionado la carta a los Hebreos. En resumen, no hay nada creado que cause a la manera de la causa eficiente el acercamiento salvífico de Dios, ni es necesario que lo haya. Pretenderlo —como lo pretendían los llamados justos en tiempos de Jesús sería blasfemo estrictamente hablando, porque sería ir contra lo más profundo de Dios mismo y de su voluntad. El sacerdocio antiguo es, por tanto, superfluo, más aun, atentatorio contra la realidad de Dios.

#### **1.4. Breve determinación de la realidad sacerdotal teologal**

Según esto se puede preguntar si tiene todavía algún sentido específico hablar de sacerdocio y de mediación. La respuesta la ha dado el mismo Dios y no puede, por tanto, ser elucubrada a priori. Dios mismo, para acercarse salvíficamente a los seres humanos, se ha proporcionado para sí una expresión histórica de ese acercamiento (que es Jesús y que, en principio y análogamente, lo podrán ser todos los seres humanos), y ha tenido que proporcionársela para poder acceder él a los seres humanos en su historia e historicidad. Esa expresión histórica del acercamiento de Dios sigue siendo necesaria y posible. Es necesaria porque Dios se ha autodeterminado a seguir acercándose, y por ello sigue necesitando expresiones históricas de ese acercamiento. Es posible porque posible es a lo largo de la historia que los seres humanos prosigan a Jesús y rehagan la vida de Jesús.

Según esto podemos ofrecer la siguiente determinación teologal de la mediación sacerdotal. En directo, esa mediación es la expresión histórica del acercamiento de Dios a los seres humanos. Acciones sacerdotales serán todas aquellas que lo expresen. Sacerdotes serán todas las personas y/o grupos que realicen esas acciones. Derivadamente, sacerdotal y mediador será todo aquello que ayude a que los seres humanos respondan y correspondan al Dios que se acerca.

Al decir «derivadamente» no minusvaloramos esa dimensión de la mediación, pues en el responder y corresponder de los seres humanos a Dios es precisamente donde se consuma la salvación. Pero lo decimos para mantener lo que hemos llamado «revolución teologal»: el acercamiento de Dios a los seres humanos tiene prioridad lógica sobre la búsqueda que éstos hacen de Dios. Esta afirmación es teórica, pero tiene serias consecuencias prácticas y pastorales. En la mediación sacerdotal, en efecto, se deberán

usar diversos medios y argumentar de diversas formas para que el ser humano consume la salvación, pero no deberá faltar ni se deberá relativizar como argumento supremo la bondad de Dios —y su historización—, para que sea eso en definitiva lo que mueva a los seres humanos a aceptar al Dios que se acerca.

## **2. LA «REVOLUCIÓN CRISTOLÓGICA»: «¿EL VERDADERO SACERDOTE? ÉSE ES JESÚS»**

Si del «Dios» que se acerca pasamos al «mediador», en el Nuevo Testamento éste es Jesús. En la conceptualización que acabamos de usar Jesús es —a la vez— la expresión del acceso de Dios a los seres humanos y el camino de los seres humanos para acceder a Dios. Este doble movimiento se expresa con claridad en los evangelios. Jesús es, ante todo, la expresión histórica del acceso del Dios bueno a los seres humanos, pues, antes de que éstos hagan nada, «el reino de Dios se acerca», y éstos se pueden dirigir a Dios con confianza llamándolo «Padre». Y esa bondad previa del Dios que se acerca será el argumento supremo de Jesús para llamar a conversión, como se ve en las parábolas.

Por otra parte, Jesús es la expresión de cómo la creatura puede acceder a Dios, en confianza y fidelidad, en misericordia y entrega, en oración y amor. En lenguaje de Juan, más sistemático, se pudiera hacer la siguiente síntesis: Jesús es, en primer lugar, palabra del Padre, llegada a nosotros por iniciativa suya, no por voluntad de carne (Jn 1,13) (acceso descendente). Y, en segundo lugar, Jesús es camino al Padre (Jn 14, 6) (acceso ascendente). Jesús es, pues, mediador, por ser sacramento de Dios con respecto a nosotros, y por ser camino para nosotros con respecto a Dios.

Ésta es la revolución teologal en términos del mediador. Pero en la realidad de este mediador se da también otra revolución: el mediador es un ser humano, y por serlo puede ejercer como mediador en las dos direcciones mencionadas: de Dios al ser humano y del ser humano a Dios. Esta realidad estrictamente humana del mediador, sin añadidos, es la segunda revolución de lo sacerdotal, la revolución cristológica.

La humanidad de Jesús como mediadora está presente en todo el Nuevo Testamento, especialmente en los evangelios, pero la carta a los Hebreos la expone en detalle. Su afirmación central es que el sumo sacerdote es el Cristo, que es Jesús de Nazaret, lo cual es una auténtica revolución teórica y práxica que todavía no ha sido asumida, creemos, en todas sus implicaciones.

Es cierto que, según la carta, Jesús es mediador por ser el Hijo exaltado a la diestra del Padre, y puede interceder por nosotros por haber penetrado en el santuario. Pero al analizar histórica y concretamente la realidad de ese mediador, la carta expresa lo que hemos llamado la segunda revolución: por decirlo provocativamente, para ser mediador no se necesitan «añadidos» a lo humano, aunque sí se necesiten «concreciones». De esta forma el análisis del título sumo sacerdote introduce, no sólo



descriptivamente, como hacen los evangelios, sino también teórica y sistemáticamente, en lo que después se llamará la «humanidad» de Cristo.

### **2.1. El primer momento: la importancia del título «sumo sacerdote»**

Como ya dijimos, en el Nuevo Testamento los títulos sirven en un primer momento para expresar la importancia de Jesús. Veamos, por ello, aunque sea brevemente, el origen y significado del título sumo sacerdote.

En el judaísmo se desarrolló una teología del «sumo sacerdote», y su importancia reside en que se le relacionó con una figura escatológica, lo que fue posibilitado por la interpretación del salmo 110, 4, y de la misteriosa figura de Melquisedec en Gen 14, 18ss. El salmo es un salmo de realeza y en él se adjudican al rey las funciones de sumo sacerdote en el contexto de la entronización. Por lo que toca a la figura de Melquisedec, en tiempo de Jesús una línea de pensamiento le caracterizaba con rasgos escatológicos, y al aparecer como superior a Abraham se le concede una importancia sin igual. De esta forma, el título «sumo sacerdote» llegó a expresar una figura escatológica, y por ello el designar a un personaje como «sumo sacerdote» equivalía a considerarlo como el profeta de los últimos tiempos. El título era, pues, apto para mostrar la importancia de una persona. Estamos en el «primer momento» de la aplicación del título: Jesús es alguien muy especial, y, para expresarlo, se le proclama «el sumo sacerdote».

El mismo Jesús, sin embargo, no se comprendió a sí mismo a partir del concepto de sacerdote, ni siquiera del de sumo sacerdote ideal. Más bien da la impresión de todo lo contrario, como lo confirmarían sus ataques al templo y sus luchas muy probablemente también contra la casta sacerdotal, sin olvidar que los sumos sacerdotes fueron, históricamente, los principales responsables de su muerte. La carta a los Hebreos, sin embargo, lo proclama como sumo sacerdote, y hay que preguntarse por qué, ya que la vida y las actividades de Jesús no sugerían aplicarle ese título, sino más bien otros, como de hecho ocurrió, como el de profeta escatológico, mesías, hijo de David...

La razón para esta aplicación no es clara. Puede estar en la necesidad de mostrar que en Cristo se cumple el designio de Dios manifestado en las escrituras del Antiguo Testamento, en el que el sacerdocio es evidente (A. Vanhoye). O puede estar en que para la comunidad escatológica —como lo pensaba la comunidad de Qumrán— la santidad ideal estaba tipificada en la conducta y pureza del sumo sacerdote (J. Jeremias). Había necesidad, pues, de que la comunidad proclamase a Jesús como el sacerdote verdadero y eficaz, pero —a diferencia de lo que ocurría con la aplicación de otros títulos— en la vida de Jesús sólo había una realidad que relacionase a Jesús con el sacerdocio: el sacrificio. Lo importante de la carta será, entonces, reinterpretar el sacerdocio y el sacrificio de manera que Cristo aparezca como el verdadero sacerdote.

En la presentación de Cristo, la carta no desconoce su dimensión trascendente, sino todo lo contrario. Lo proclama Señor e Hijo de Dios,

llega a decir que es «resplandor de la gloria e impronta de la esencia de Dios» (1, 3); y la cita del salmo 45, 7-8, que aparece en 1, 8-9, se puede referir a lo que después se llamará su divinidad. Pero al tener que argumentar en favor del sacerdocio y sacrificio de Cristo, como sacerdocio y sacrificio verdaderos y únicos, los presenta con gran originalidad y dialéctica —afirmando y negando—, y se ve forzada a recalcar lo que después se llamará abstractamente la humanidad de Cristo.

## **2.2. El segundo momento: la concreción polémica del sacerdocio desde Jesús**

La exposición que hace la carta no es meramente positiva y pacífica, sino que procede dialécticamente, y lo hace así porque tiene que responder a las preguntas de una comunidad en crisis y tiene que superar sus cuestionamientos. Al proceder de esa manera estará aplicando a Jesús el título de sumo sacerdote en el segundo momento del que hablábamos antes: sea cual fuere la idea previa de sacerdocio que tuviese la comunidad, le guste o no, ser sacerdote y mediador, eso es Jesús.

La comunidad a la que se dirige la carta es una comunidad atribulada y desalentada. Están cansados de los sufrimientos que han de soportar como cristianos (10, 32ss.; 12, 3ss.), desilusionados porque no ha acaecido la parusía (3, 14; 6, 12; 10, 3éss.). En esa situación la religión veterotestamentaria ejercía un poderoso influjo de atracción, sobre todo su culto, y también otros cultos angélicos. Por ello, el autor tiene que animarles, pero tiene también que desenmascarar sus falsas esperanzas, y, al hacerlo, afirma en qué consiste la salvación y cuáles son las características del verdadero mediador.

### ***2.2.1. La polémica contra la eficacia del culto angélico***

La primera polémica versa sobre el culto angélico. La carta presupone la existencia de una religiosidad circundante, basada en el culto a los ángeles, un eco de lo cual pudiera ser lo que se dice en la carta a los Colosenses: «que nadie os prive de él prefiriendo las mortificaciones y el culto de los ángeles» (2, 18). Ese culto debía consistir en la observación de fiestas, lunas nuevas o sábados y en observancias y rituales de comidas y bebidas (2, 16). Era, pues, un culto ritual y cósmico, ahistórico, atractivo por ser una seductora mezcla de falso misticismo y formalismo religioso. Por otra parte, la lógica tras ese culto es atractiva para la razón natural: los ángeles están «más cerca» de Dios y, por tanto, pueden garantizar «mejor» una liturgia que dé acceso a Dios.

En ese transfondo hay que entender lo que afirma polémicamente la carta (1, 5-14): Cristo está más cerca de Dios, está sentado a la diestra de Dios (1, 3) y por ello es más poderoso valedor que los ángeles (1, 4). Pero, y aquí viene la sorpresa, no lo es porque su existencia fuese más cósmica y menos histórica, «mas angélica» que la de la de los ángeles, por así decir,

sino precisamente por ser «menos angélica» y «más humana», por haber vivido más sumergido en la historia.

Por ello la carta recalca desde el principio la terrenalidad de Cristo, y repite, con frecuencia, la procesualidad histórica de la vida de Jesús. Afirma que Cristo está a la diestra de Dios y que es más importante que los ángeles, pero recuerda que llegó a sentarse a la diestra de Dios, que llegó a estar cerca de Dios (1, 3). Y para que no quepa duda de la terrenalidad de Jesús, no sólo recalca el proceso por el que se acercó a Dios, sino que en el origen, como dice audazmente, es menor que los ángeles, «hecho inferior a los ángeles» (2, 9).

Desde el comienzo, pues, la tesis de la carta es polémica: hay que cambiar la comprensión de lo que significa acceso a Dios en dos puntos importantes. El primero es que otorga acceso a Dios la cercanía, no la lejanía, de lo humano. Y el segundo es que la naturaleza, aunque sea «angélica», no tiene las virtualidades de la historia. Por esa razón hay más perfección y mayor posibilidad de mediación salvadora en Cristo. Él comenzó «más lejos» de Dios que los ángeles, pues empezó «más cerca» de los hombres y en total semejanza a ellos, menos en el pecado (4, 15). A diferencia de y en oposición a los ángeles, Cristo no guía a la humanidad desde arriba con instrucciones celestes, sino desde abajo. Él mismo recorre el camino hacia Dios, y él es quien lo hace por primera vez y hasta el final: es el «pionero de la salvación» (2, 10). Igualmente, tampoco la glorificación de Cristo al final aparece como concesión automática a su calidad de Hijo después de la muerte —con independencia de cómo hubiese sido su vida—, sino a través de ella.

### ***2.2.2. La polémica contra la eficacia del culto veterotestamentario***

La segunda polémica, más conocida, versa sobre el culto del Antiguo Testamento. La carta recalca que los sacerdotes del Antiguo Testamento no lograron realizar lo que pretendían —mediar entre Dios y los hombres—, con lo cual su culto es declarado ineficaz. Y recalca sobre todo que, con la venida del verdadero sacerdote, aquel culto ha quedado abolido. Lo más importante para la cristología aparece al comparar punto por punto la figura de los antiguos sacerdotes con la de Cristo, pues de esa forma va esclareciendo —negando y afirmando— la realidad del verdadero sacerdote.

En el Antiguo Testamento el sacerdote, por estar consagrado a Dios, debe estar alejado de la esfera profana; más aun, su separación significa superioridad sobre el pueblo, todo lo cual se expresa en los mismos ritos de consagración y en numerosas prescripciones rituales. Cristo, en cambio, para llegar a ser sumo sacerdote, se hace en todo semejante a sus hermanos; es probado (2, 18; 4, 15), sufre oprobios (11, 26), incluso la muerte (2, 9).

En el Antiguo Testamento el sacerdote es riguroso, y, así, los hijos de Leví son alabados por Moisés por haber arremetido contra los ídólatras (Éx 32, 29), y en la bendición de Moisés a Leví se le alaba porque había rechazado a sus padres e ignorado a sus hijos (Dt 33, 8-11). Cristo, en cambio, es misericordioso (2, 17; 4, 15).

En el Antiguo Testamento los sacerdotes son frágiles (7, 28), mortales y, por tanto, portadores de un sacrificio perecedero (7, 23), pecadores ellos mismos e incapaces de entrar en la intimidad de Dios (9, 8ss.). Cristo, en cambio, es «santo, inocente, incontaminado, apartado de los pecadores» (7, 26).

La conclusión es que en el Antiguo Testamento el sacrificio que presenta el sacerdote es ineficaz (9, 9), el templo es una sombra (8, 5), los ritos cultuales son «carnales» (9, 10). En resumen, la carta critica el «sistema de separaciones» que es propio del sacerdocio del Antiguo Testamento: «el culto antiguo, marcado de una exterioridad irremediable, no renovaba profundamente al hombre ni podía colocarle en una auténtica relación con Dios». Cristo, en cambio, se ofrece a sí mismo; los ritos son su misma vida y muerte; el templo es la realidad de la historia. Cristo no entra en el santuario con sangre de machos cabríos (9, 12.25), sino con su propia sangre (9, 12). De esta forma se quiebra la exterioridad del sacerdocio antiguo, que media entre Dios y los seres humanos, y se introduce el «principio realidad»: es la existencia real e histórica lo que posibilita (o imposibilita) el acceso a Dios. La ofrenda de Jesús es agradable y aceptada por Dios, pero no por una decisión arbitraria suya, sino por el contenido mismo de esa vida. Porque su vida es sin pecado, porque está llena de espíritu (9,14), porque expresa la voluntad de Dios (10, 5ss.), la vida de Jesús es verdaderamente mediadora y otorga acceso a Dios.

La carta afirma, pues, la diferencia entre ambos tipos de mediadores y la superioridad del sacerdocio de Cristo sobre el del Antiguo Testamento, hasta el punto de que éste queda abolido. Para mostrarlo, argumenta teológicamente a priori, recordando que en el Antiguo Testamento el sacerdocio estaba basado en la llamada de Dios a Aarón, de la tribu de Leví, de la cual proceden los sacerdotes, mientras que Cristo es constituido sacerdote según el orden de Melquisedec, siendo lo central del argumento el que la figura de Melquisedec es presentada como superior a la de Abraham (7, 6s.). Hay aquí, pues —independientemente de lo esotérico del argumento—, una argumentación etiológica: por su origen. Cristo es superior al sacerdocio antiguo. Pero la argumentación de la carta es sobre todo a posteriori, por los frutos que han producido ambos sacerdocios.

### ***2.2.3. La salvación que trae el sumo sacerdote***

Este sacerdote verdadero sí otorga salvación. Independientemente del lenguaje y del modelo teórico de que hace uso la carta para explicar lo que es la salvación y cómo se produce, la afirmación es clara, repetida, y resuena triunfalmente: Cristo «se convirtió en causa de salvación eterna» (5, 9), «llevó a muchos hijos a la salvación» (2, 10), a «la santificación» (10, 10), por él podemos «entrar en el santuario» (10, 19s.). Más en concreto, en lenguaje religioso-soteriológico, se dice que Cristo «realizó la purificación de nuestros pecados» (1,3; 10, 11-14), «la purificación de nuestras conciencias de las obras de la muerte para que demos culto al Dios vivo» (9, 14), «la purificación en lo íntimo de toda conciencia del mal» (10, 22). No hay duda,

pues, de que para la carta Cristo es mediador de la salvación. Lo que nos interesa conocer es la realidad de ese mediador. Pero antes, a modo de pequeña digresión, hagamos tres breves observaciones.

La primera es que la carta pareciera operar un reduccionismo de la acción sacerdotal a la muerte de Jesús como sacrificio. Pero es conocido que, en general, y ciertamente en Pablo y en Marcos, la muerte es como el compendio de la vida de Jesús, como el desplegarse de la encarnación. Por ello el sacrificio de Jesús, según la carta, puede y en nuestra opinión debe ser leído como consecuencia y expresión de su misericordia y su fidelidad.

La segunda es que la carta pareciera operar un reduccionismo de la salvación a lo religioso, específicamente al perdón de los pecados, ignorando la amplitud de la salvación plural, histórica y trascendente, tal como aparece en los evangelios. Esto, sin embargo, no es así. Es evidente que el perdón de los pecados es central en todo el Nuevo Testamento, pero no es visto como expresión de salvación aisladamente, sino en relación con otras formas de salvación. La justificación en Pablo va más allá del simple perdón: es la capacitación de una nueva vida. En los sinópticos, el perdón (dicho con mayor precisión, la acogida a los pecadores) aparece junto con las curaciones de Jesús, y todo ello enmarcado en la cercanía del reino. G. Baena, al relacionar el Jesús de la carta a los Hebreos con el de los sinópticos, concluye:

Jesús es la misericordia de Dios en persona que llega a este mundo, se acerca concretamente, físicamente al hombre, lo toca en su temporalidad y en su carne, para que se entregue confiado e incondicional a esa misma acción de Dios, y lo convierte en lo que Dios es, misericordia. El hombre perdonado es, a su vez, capaz de misericordia".

Además, hay que recordar que la carta presenta la obra de Cristo también como alianza nueva y definitiva, superior a la del Sinaí (8, 5) y predicha en Jer 31, 31-34, texto citado en 8, 6-13 y 10, 16s. Esta alianza, aunque pueda ir acompañada de ritos cúlticos, es salvación en cuanto perdón de pecados; pero es más que eso, como lo muestra el texto de Jeremías.

Qué sea la salvación que otorga esa alianza se puede colegir de lo que la carta dice de la nueva forma de vida de los agraciados por la alianza. En el pasaje siguiente a la mención de la nueva alianza (10,17) se propone un sumario de la nueva existencia cristiana como «la plenitud de la fe», «la confesión firme de la esperanza» y «la caridad y buenas obras» (10, 19-25; cf., además, caps. 3, 4 y 11 sobre la fe; caps. 12 y 13 sobre la esperanza; 12, 14 - 13, 21 sobre la caridad). De la globalidad de la respuesta posibilitada por la nueva alianza se puede colegir en qué consiste la salvación que otorga: vivir ya en fe, esperanza y amor.

La tercera es que, aunque la carta, al usar la conceptualidad sacerdotal tradicional, presenta la mediación como servicio al acceso del ser humano a Dios, de hecho la presenta también como servicio del acceso de Dios al ser humano, tal como lo hemos explicado antes. Eso aparece en que Jesús es iniciativa de Dios, y fijarse en él es salvación. Podrá decirse que hay que «ir con él a Dios», pero ese Jesús nos ha sido dado y «con él ha venido Dios a

nosotros». El «fijos los ojos en Jesús» (Heb 12, 2) muestra un camino, indudablemente; pero es también invitación a ver a Dios y experimentar la fuerza de Dios. No en vano Cristo es «impronta de su esencia» (Heb 1, 3).

### **3. LA HUMANIDAD VERDADERA: MISERICORDIA, FIDELIDAD, ENTREGA, SOLIDARIDAD**

Al asentar en qué consiste el sacerdocio eficaz, la carta reflexiona sobre quién es ese Cristo verdadero sacerdote. De aquí se deducen consecuencias para la teología del sacerdocio y de los ministerios", pero ahora nos concentramos en las consecuencias para la cristología. Desde esta perspectiva la aportación específica de la carta consiste en que la cristología, dicho en términos bíblicos, tiene que volver a Jesús de Nazaret; dicho en términos dogmáticos, tiene que recalcar la concreta humanidad de Cristo; dicho en términos actuales y existenciales, tiene que hacer de la solidaridad de Cristo con los débiles elemento esencial de lo humano.

#### **3.1. Lo humano «sin añadidos»**

La carta describe al sumo sacerdote con títulos excelsos: Señor, Cristo, Hijo de Dios, pero recalca su realidad humana, y por ello usa repetidamente el nombre de Jesús, sobre todo en el contexto de la debilidad, flaqueza y muerte, para describir la existencia terrenal mediadora de Cristo. Esto no es pura obviedad, ni la finalidad al mencionar el nombre de Jesús es la de — simplemente— identificar quién es ese sumo sacerdote. Su interés es recalcar su realidad concreta, histórica y terrena. Y lo primero que dice de ese Jesús es que es realmente humano y participa de la condición humana, «probado en todo igual que nosotros, menos en el pecado» (4, 15). Más aun, «tuvo que asemejarse en todo a sus hermanos» (2, 17).

Este Jesús no necesita ningún añadido categorial a lo humano para poder ser mediador, como sería el pertenecer a una determinada tribu —la de Leví—, recibir, como ocurre en el sacerdocio ministerial, una potestad especial... Según esto, el no necesitar de «añadidos» a lo humano es el significado más profundo del recordatorio que hace la carta: «es cosa sabida que nuestro Señor nació dejada, y de esa tribu nunca habló Moisés tratando del sacerdocio» (7, 14).

La posibilidad de ser mediador no le viene, pues, a Cristo de una realidad añadida a lo humano, sino que le viene del ejercicio de lo humano. No le viene de una dignidad sobrehumana (como normalmente suele comprenderse el sacerdocio en las religiones), ni le viene de una determinación sociológica añadida. En este sentido, insistir hoy en que Jesús fue un «laico» tiene no sólo un valor polémico en la actual situación eclesial, sino que es otra forma de recalcar lo fundamental: «laico» o «ministro sacerdotal», por así decir, Jesús es mediador de Dios por ser humano, y no por ninguna otra realidad añadida, y menos separante.

### 3.2. Lo humano con concreciones: misericordia, fidelidad y entrega

Acabamos de decir que la humanidad de Jesús no necesita «añadidos» para ser mediadora, pero sí necesita «concreciones». De éstas, unas son naturales e inevitables, y otras son históricas, fruto de la libertad, y por ello con capacidad para mediar a Dios.

En Jesús su humanidad quedó concretada, natural y necesariamente, en un género, el de varón, y en una etnia, la judía. Pero esto no significa que estas concreciones, ser varón y judío, le son esenciales a su capacidad de ser mediador. Como hemos dicho, lo mediador es lo humano (correctamente concretado). En el caso de Jesús, eso humano se hace presente en y a través de lo varonil y de lo judío, pero, estrictamente hablando, pudiera haberse hecho presente a través de lo femenino y lo no-judío. Formalmente Jesús puede ser mediador por ser humano, no por ser varón o judío, aunque en su caso lo humano lo realizó a través de lo varonil y judío.

Estas concreciones naturales, necesarias e inevitables, no son las que convierten en mediadora a la humanidad de Jesús, sino que esto depende de otro tipo de concreciones: las concreciones que son libres e históricas. De forma indirecta y polémica, eso ya lo afirma la carta al comparar cuan diversamente ejercitan su propia humanidad los sacerdotes del antiguo culto y Cristo. Éste vive en cercanía a los hombres, no en separación; con misericordia hacia ellos, no con rigor; en inocencia y cercanía a Dios, no en pecado y distanciamiento de Dios; ofrece su propia vida, no la de animales. Hay, pues, formas diversas —y aun contrarias— de ejercer lo humano, y el verdadero sacerdote lo hace de una manera determinada.

La carta describe, pues, varias cosas importantes sobre la humanidad de Jesús, pero también se encarga de enunciar programáticamente, y como en forma de tesis, lo específico y esencial de esa humanidad: en vida Jesús es misericordioso con los débiles y fiel a Dios (cf. 2, 17; 4, 15). Ambas cosas son concreciones históricas de lo humano de Jesús.

a) Por lo que toca a la misericordia baste decir que la carta recalca la compasión de Jesús ante las flaquezas de los seres humanos: «No tenemos un sumo sacerdote que no puede compadecerse de nuestras flaquezas» (4, 15). Y se da la razón para ello: Jesús participa de, y por ello, conoce la flaqueza de lo humano.

Este modo de enfocar la misericordia no está tan presente en los sinópticos, pero se puede encontrar una convergencia entre éstos y la carta. También en los evangelios la misericordia es lo que mueve a actuar a Jesús, tal como él mismo lo reconoce programáticamente (Mt 9, 13; 12, 7) y como los sinópticos lo muestran en muchas ocasiones: se compadece de la gente (Mt 14, 14), siente misericordia ante un leproso (Mc 1, 41), dos ciegos (Mt 20, 34), ante quienes no tenían que comer (Mc 8, 2; Mt 15, 32), ante la viuda de Naim cuyo hijo acaba de morir (Lc 7, 13). Y al menos en cuatro narraciones Jesús cura tras la petición «ten misericordia de mí» (Mt 20, 29-34 par.; 15, 22 par.; 17, 15; Lc 17, 13). (Y la misericordia es también la realidad fundamental con que Jesús describe a Dios y al ser humano cabal.)

b) Por lo que toca a la fidelidad a Dios, la carta muestra a Jesús en su creaturidad y en lo que en ella hay de flaqueza, condición de posibilidad de la fidelidad teologal. Así, de Jesús se dice —central y conscientemente— que es semejante en todo a los demás menos en el pecado (4, 15). Debió «asemejarse en todo a sus hermanos» (2, 17), incluida la tentación, «fue probado en todo igual que nosotros excepto en el pecado» (4, 15). Y esa verdadera y concreta humanidad de Jesús queda expresada también al nivel teologal. Jesús se pone ante Dios con humildad, con «ruegos y súplicas, con poderoso clamor y lágrimas al que podía salvarle de la muerte» (5, 7) refiriéndose a la situación de Jesús en el huerto, y en oscuridad, pues «aun siendo Hijo» —lo cual hace escandaloso lo que sigue— «aprendió obediencia» (5, 8).

A su fidelidad creatural le compete también la procesualidad, el tener que caminar en la historia. De Jesús dice la carta varias veces que «llegó a la perfección», pero no se le ahorró el tener que llegar a ser humano. Cristo es Hijo desde su origen y lo será para siempre, como también su sacerdocio, pero ese «siempre» tiene una historia y en ella se ha mostrado la fidelidad de Jesús. Fidelidad a Dios significa dejar a Dios ser Dios, y eso es lo que aparece en Jesús. En forma lapidaria, dice la carta con claridad que no tiene paralelo en el Nuevo Testamento que Jesús se relacionó con el misterio de Dios en fe. Jesús es el que ha vivido originariamente y en plenitud la fe (12, 2). La carta afirma, pues, la fidelidad creatural de Jesús que los sinópticos muestran descriptivamente.

c) La entrega de Jesús. Además de estas dos concreciones de la existencia de Jesús, que la carta menciona en forma sistemática, existe una tercera que es esencial: la entrega de Jesús. En la conceptualidad de la carta la mediación se ejerce, en definitiva, al ofrecer el mediador el sacrificio. Desde esta perspectiva lo que hace la carta es descualificar el sacrificio como «añadido» y exigir el sacrificio como «concreción histórica» de lo humano. Así, los ritos culturales son descritos como «ritos carnales» (9, 10) y por tanto ineficaces e incapaces de conseguir el acceso a Dios. Y de pronto, sin más argumentación que lo evidente, afirma: «es imposible que sangre de toros y machos cabríos borre pecados» (10, 4).

Ya hemos visto que el ofrecimiento que hace Cristo es inseparable de su propia existencia; los «ritos» son su misma vida y muerte; no entra en el santuario con sangre de machos cabríos (9, 12.25), sino con su propia sangre (9, 12). Se ha quebrado aquí la estructura de exterioridad típica del sacerdocio antiguo, «los añadidos» en nuestro lenguaje, y se ha impuesto la estructura de realidad y de las concreciones históricas: la vida de Jesús es una expresión de la voluntad de Dios (10, 5ss.) y la entrega de Jesús está llena del Espíritu (9, 14).

Leída la entrega de Jesús en la carta a los Hebreos desde la perspectiva de los sinópticos, se puede decir que esa entrega es consecuencia y culminación de su fidelidad a Dios y de su misericordia hacia los seres humanos. Esa entrega es lo que le permite ser mediador, y es, por tanto, una concreción histórica de lo humano de Jesús. Fidelidad, misericordia y entrega son, pues, concreciones (no añadidos) de lo verdaderamente humano.



### 3.3. Lo humano como solidaridad

Digamos, para terminar, que a todo lo dicho hay que añadir otro elemento esencial de lo humano de Jesús: su solidaridad con los demás. La carta lo dice descriptivamente al recordar su participación en las flaquezas y limitaciones humanas. Y lo dice programáticamente en la bellísima expresión: «no se avergüenza de llamarlos hermanos» (2, 11).

El término hermano, que desafortunadamente no ha generado una tradición cristológica equivalente al título de Hijo (y otros), es fundamental. Con él se afirma que la humanidad de Jesús se realiza al modo de solidaridad, y, consecuentemente, que toda humanidad verdadera tiene que ser solidaria. Jesús, en definitiva, es mediador y es el Cristo no sólo por ser un ser humano, sino por ser hermano. Lo primero es necesario, pero no suficiente. Condición necesaria y suficiente es ser humano al modo de fraternidad. Esto no elimina la alteridad de Jesús con respecto a los seres humanos, pero la precisa desde la afinidad. Así, Jesús es semejante a nosotros en cuanto «hermano», y diferente de nosotros en cuanto hermano «mayor», como aparece en dos afirmaciones importantes.

Por lo que toca a la fe, Jesús es presentado, en vida, como un creyente como nosotros, hermano en lo teologal, pues no se le ahorró el tener que pasar por la fe. Pero es presentado también como hermano mayor porque vivió la fe originariamente y en plenitud (12, 2). Y es el modelo, aquel en quien debemos tener los ojos fijos para vivir nuestra propia fe. Cristo es el testigo definitivo que, como todos los testigos citados en el capítulo 11 de la carta, anima a mantenernos firmes en la fe. Por lo que toca a la plenificación final, Jesús ya ha penetrado en el santuario, pero lo ha hecho como precursor nuestro, para que nosotros podamos entrar en él (6, 20). Él es el primero que recorrió el camino, el primogénito. Ése es el camino que nos ha dejado, y por ello la salvación nos sobreviene no sólo a la manera de la causa eficiente —Cristo intercede por nosotros—, sino a la manera de la causa ejemplar: Jesús nos ha dejado el camino que él mismo ha recorrido. Esta alteridad del «hermano mayor» no debe hacer olvidar, sin embargo, la afinidad más fundamental de ser, esencialmente, «hermano».

### 3.4. Dos consecuencias para la cristología

La carta recalca la humanidad de Cristo, pero además la precisa. Y es que se puede poseer una naturaleza verdaderamente humana porque en ella coexisten cuerpo, alma, voluntad (hoy añadiríamos la libertad, suidad, autoposesión...), realidades todas ellas propias de esa naturaleza, pero ello en sí mismo nada dice todavía del ejercicio concreto de lo humano, que puede ser muy diverso.

La primera precisión es que la carta no se contenta con afirmar lo que sería el equivalente al veré homo, Jesús es verdaderamente un ser humano porque participa de la naturaleza humana —donde el veré cualifica como adverbio el hecho de poseer tal naturaleza—, sino que presenta a Cristo

como el homo verus, el ser humano verdadero, por el ejercicio concreto de lo humano, donde el verus es un adjetivo que cualifica lo concreto de la humanidad de Cristo. En este sentido, la carta dice que en Jesús se ha revelado lo verdaderamente humano, y digamos que eso ya es en sí mismo salvífico, pues saca al ser humano de la eterna duda y angustia sobre lo que él es y facilita vencer la tentación de encubrirlo y definirse a sí mismo prometeicamente.

Pero es salvífico también en otro sentido, relacionado con el anterior. En efecto, la carta establece la relacionalidad constitutiva de Jesús con Dios: es el Hijo (el primer título que se le da en 1, 1). Pero, como acabamos de ver, establece también la relacionalidad constitutiva con los seres humanos: es hermano. Y esto es esencial para la cristología. Así como los sinópticos insisten en la relacionalidad constitutiva de Jesús con el Padre (y con el reino), la carta menciona tanto la relacionalidad constitutiva «vertical»: es el Hijo, como la «horizontal»: es hermano. Se recupera así, aunque de otra forma, la intuición fundamental al asentar la relación constitutiva de Jesús con el reino de Dios.

Sobre esto volveremos, pero me parece importante destacarlo desde el principio: no hay cristología «sólo» con una relacionalidad (vertical) constitutiva hacia Dios, si no se asienta, simultáneamente, la relacionalidad (horizontal) constitutiva hacia los seres humanos. Jesús no es sólo veré homo, sino homo verus. Y no sólo eso, sino que es frater verus.

## **10.- EL MESÍAS. MANTENER LA ESPERANZA DE LOS POBRES.**

Hemos comenzado con el análisis del título «sumo sacerdote» porque expresa que, por ser mediador, Cristo trae salvación. Continuamos ahora con el análisis del título «mesías» porque el mesianismo es central para comprender a Jesús y porque sigue siendo necesario en el Tercer Mundo, pues concreta una dimensión de la salvación y expresa la esperanza de liberación de los pobres. Desde hace algún tiempo, sin embargo, con el paradigma de la postmodernidad y similares, el mesianismo es ignorado, cuando no ridiculizado, y por ello hay que volver a él. Lo que queremos analizar en este capítulo es la necesidad de volver a tomar en serio la realidad que está tras el título de «mesías», y ello en un contexto preciso que formulamos provocativamente de la siguiente manera: a lo largo de la historia se ha «des-mesianizado» a Jesús, y por ello hay que «re-mesianizar» al mesías, proceso que aparece ya de alguna forma en el Nuevo Testamento, como veremos.

Para explicar esta paradoja, digamos que, por una parte, el ungido, mesías en hebreo, christos en griego, es el título específico para designar a Jesús en el Nuevo Testamento, de modo que su nombre propio, Jesús, y el título que se le aplica. Cristo, han quedado unidos en Jesu-Cristo. Cuán importante sea la designación de Jesús como mesías se nota también en que aparece en todos los escritos del Nuevo Testamento: desde las tradiciones que expresan el inicio de la fe y de la cristología (Hech 2, 36: «Dios ha

constituido mesías a este Jesús») hasta las más profundas reflexiones de la teología de Pablo, Hebreos y Juan. El título, además, pasó de Jesús a los creyentes en él, de modo que «los discípulos recibieron el nombre de cristianos» (Hech 11,26) por primera vez en Antioquía. Por otra parte, ya en el Nuevo Testamento creemos que ocurrieron dos cosas importantes. La primera es que el título «mesías» sufrió un importante cambio cuando fue aplicado a Jesús. Y la segunda es que, al convertirse en nombre propio, y al ser usado rutinariamente, terminó siendo un término abstracto, término designante más que signifiante.

Esto es lo que queremos analizar a continuación. Primero haremos un breve análisis del significado del título y de los vaivenes por los que pasó, y después veremos cómo se puede actualizar hoy el contenido central del título «Mesías».

## **1. LO CENTRAL DEL MESIANISMO: LA ESPERANZA DE LOS POBRES**

### **1.1. La esperanza del pueblo en el Antiguo Testamento**

La esperanza de los pueblos y de los pobres recorre la historia de la humanidad. Israel formuló esa esperanza como reino de Dios, pero la relacionó también con la aparición de una figura salvadora. En la conceptualización que solemos usar, esperaba la mediación, un mundo transformado, y esperaba al mediador, un salvador. Mesías y mesianismos no tienen, pues, nada de esotérico, sino que son expresiones de esperanza de los pueblos.

No es fácil determinar con exactitud qué era para Israel ese salvador, pero lo central parece quedar claro: el mesías será una figura pública, enviada por Dios para salvar a su pueblo en cuanto pueblo. Y por estar en relación con el pueblo podrá ser descrito con características de realeza y, más en general, con características políticas. Así, al comienzo «el ungido» se aplica al rey de Israel (1 Sam 9, 16; 24, 7; en tiempos de la monarquía histórica), y especialmente al rey en cuanto representante de Dios (2 Sam 7, 12ss.), al que se le promete un reinado eterno. Como la historia desmiente esa promesa, el mesías se va convirtiendo poco a poco en figura escatológica, es decir, en objeto de esperanza para el futuro. En el exilio, y cuando ya no había trono de David, se forjó, al parecer, la idea de que aparecerá un rey liberador de Israel (Sal 89, 4s.) que restaurará el reino, triunfará sobre los gentiles e internamente promoverá la verdadera religión:

He aquí que voy a recoger a los hijos de Israel de entre las naciones a las que marcharon. Voy a congregarlos de todas partes para conducirlos a su suelo. Y haré de ellos una sola nación en mi tierra, en los montes de Israel, y un solo rey será el rey de todos ellos [...] No se mancharán más con sus ídolos, con sus abominaciones y con sus crímenes [...] Mi siervo David reinará sobre ellos (Ez 37, 21ss.).

Xa esperanza de la congregación del pueblo aparece también en Is 11, 1-6, pero recalando ahora la transformación interna de la sociedad:

aparecerá un rey justo que, por fin, impartirá justicia, defenderá al débil y logrará reconciliación y fraternidad.

## 1.2. La expectativa del mesías en tiempo de Jesús

En tiempo de Jesús existían diversas expectativas sobre la figura del mesías: si la victoria sobre los enemigos la efectuaría el mismo Dios o el mesías con acciones prodigiosas; si éste sería sacerdote o rey, si sería un rey «guerrero» (por ejemplo, en los salmos de Salomón 17 y 18), o un rey justo y pacífico (Zac 9, 9s.). Pero en todo ello hay algo común que es importante recalcar. En primer lugar, el mesías esperado sería de la descendencia de David; sería, por tanto, un ser histórico, no una figura mítica, cósmica, celestial. En segundo lugar, realizaría su misión sobre la tierra e instauraría un reinado histórico —expresión más exacta que la de reinado político—. En conclusión, el mesías esperado sería una figura pública —y en ese sentido podía ser pensado también como figura política—, pero lo decisivo es que respondía a las esperanzas del pueblo e iba a actuar para transformar la situación de Israel.

Por lo que toca al mismo Jesús, es un hecho que aparece en medio de expectativas mesiánicas, que causó un gran revuelo en su tiempo, y es también verosímil que la gente se preguntase si él era «el que había de venir» (Mt 11, 3; cf. Dt 18, 15.18). El título de la cruz «rey de los judíos», claramente histórico, muestra que la gente pensaba o que Jesús se tenía por tal o que esperaba que lo fuese. Que Jesús suscitó algún tipo de esperanza popular es claro, y para describirla la palabra más adecuada en aquel tiempo era la de mesías.

Por otro lado, Jesús no da pie para afirmar que él se comprendiera a sí mismo como mesías en el sentido del rey esperado o, más en general, como figura política y, desde luego, no en la línea del zelotismo, que, aunque apareciese sólo después de Jesús como grupo organizado, pudo existir ya en tiempo de Jesús como movimiento incipiente. En cualquier caso, no hay señales de actividades de tipo zelota en Jesús —con la excepción, quizás, de la expulsión de los mercaderes del templo—, pero ni siquiera en la línea más amplia de descendiente de David; y Jn 6, 15 afirma que Jesús huyó cuando le querían hacer rey. Sin embargo, tampoco aparece absolutamente claro, según las mismas narraciones evangélicas, que Jesús negase con claridad que fuera mesías; o, dicho con más cautela y mayor propiedad, en la interpretación que hacen los sinópticos no aparece que Jesús rechazase absolutamente que respondía a (algunas de) las esperanzas mesiánicas del pueblo.

Cabe también preguntarse si Jesús se comprendió a sí mismo como «hijo de David», lo cual sería una forma equivalente de saberse mesías. Pero, para empezar, no puede establecerse históricamente que Jesús descendiese realmente de la familia de David, pues las genealogías de Mateo y Lucas tienen un interés teológico más que histórico y fueron formuladas muy tardíamente, aunque, por otra parte, el texto «nacido del linaje de David

según la carne» (Rom 1, 3) es tradición antigua, que mostraría que las comunidades estaban convencidas de tal descendencia.

La conclusión es que no se puede saber con certeza si Jesús se comprendió a sí mismo como mesías. Una interpretación lo afirma, de modo que el secreto mesiánico sería creación del propio Jesús para evitar malos entendidos, un mesianismo «político» contra el suyo más «espiritual». Otra lo niega, de modo que el secreto mesiánico sería construcción de la comunidad. Lo importante, sin embargo, para nuestra reflexión es que, en su conjunto, los evangelios muestran, por una parte, que Jesús no se entendió a sí mismo como mesías-rey, pero, por otra, que el pueblo sí lo relacionó de alguna forma con las esperanzas que solían poner en un mesías.

### 1.3. El desarrollo del título en el Nuevo Testamento

A pesar de esta ambigüedad proveniente del mismo Jesús, todos los estratos del Nuevo Testamento llaman a Jesús mesías. Cristo, y hacen de éste un título central y nombre propio. Así, el evangelio de Marcos, a pesar de su antitriunfalismo, suscita, al menos, la pregunta por el mesianismo de Jesús. El evangelio de Mateo tiene menos escrúpulos y hace de ese mesianismo algo central, y ya en los dos primeros capítulos del pre-evangelio presenta a Jesús como hijo de David. El título aparece nueve veces a lo largo del evangelio, y su finalidad es mostrar que en Jesús se han cumplido las promesas del Antiguo Testamento. También el evangelio de Lucas llama a Jesús hijo de David en las narraciones de la infancia para mostrar que en él se han cumplido dichas promesas. Los demás escritos del Nuevo Testamento, todos, con toda naturalidad, hablan de Jesús como el Cristo.

¿Cómo llegaron los primeros cristianos a esta conclusión, si no queda claro que Jesús se comprendiese a sí mismo como mesías, aun cuando su vida es narrada en buena medida alrededor de la realidad que está tras ese título? Nuestro interés en responder a esta pregunta no consiste en conocer el desarrollo exacto de los hechos, sino en saber si en el Nuevo Testamento se dio un cambio importante en la comprensión del mesianismo, cuándo y por qué ocurrió, y qué querían decir, en definitiva, los primeros cristianos cuando aplicaron a Jesús el título de «mesías».

Si aceptamos la tesis de Hahn, la experiencia pascual no habría llevado inmediatamente a confesar a Jesús como mesías. El título no le habría sido aplicado desde el principio, sino al ahondar en la reflexión sobre el Hijo del hombre que vendrá en la parusía. En un segundo momento el mesías habría sido relacionado con el «Exaltado» después de la resurrección y con el «Señor» en el presente, y el título ayudaría a expresar lo que de «poder» tiene ya ahora el Resucitado. El paso decisivo —por lo novedoso y aun escandaloso— se habría dado en un tercer estadio cuando el título fue relacionado con la pasión —y de hecho Jesús es llamado por Pilato y por los soldados «rey de los judíos» (Me 15, 1-20). Esto, que para los primeros cristianos era un hecho histórico, les habría movido a repensar lo que significa ser mesías, operándose así un cambio espectacular en la

comprensión del salvador y también en la comprensión de la salvación que éste trae: el mesías trae salvación —concepción original—, pero de forma insospechada, a través de la cruz y la muerte. Y el contenido de la salvación es ahora comprendido no tanto en la línea del reino de Dios, sino como redención de pecados. Por último, en un estado posterior, el título de «mesías» fue usado para describir e interpretar la obra terrestre de Jesús, especialmente su actividad de milagros, lo cual no estaba presente en la concepción judía del mesías. Al parecer, habría sido la comunidad helenista la que produjo ese cambio: al comprender a Jesús en su actuación terrestre como un nuevo Moisés o como el profeta escatológico, le aplicaron el título de «mesías» también para describir su vida.

No podemos juzgar exegéticamente la exactitud de este proceso, pero la conclusión nos parece importante, al menos sistemáticamente: con el título de «mesías» se pudo describir toda la realidad de Jesús, su futuro, su presente y su vida terrestre. Así, el título se hizo coextensivo simplemente con Jesús, y por ello se pudo convertir en nombre propio suyo. Con ello el título quedó definitivamente asegurado, pero al precio, pensamos, de ir perdiendo concreción, y, en concreto, de irlo desligando del reino de Dios.

Al mencionar a «Jesucristo» (Jesús-mesías) se está hablando de una «persona» designable con un nombre, pero paulatinamente irá desapareciendo el contenido original de «mesías» como salvador y restaurador del pueblo. Y, curiosamente, el título «mesías» se convirtió en nombre propio allá donde fue desapareciendo el pensamiento judío. Quien lo convirtió en título definitivo fue Pablo, excluyendo de él la connotación judía de rey terrestre y político e introduciendo en él el nuevo significado cristiano de salvación. Sin embargo, para no simplificar lo que acabamos de decir, hay que recordar que en Rom 1, 16-17; 3, 21-26 Pablo relaciona la salvación con la revelación de Injusticia de Dios, y, además, el trasfondo veterotestamentario de justicia no permite una lectura meramente espiritualista de salvación. Los cristianos de origen judío, por su parte, lo mantuvieron por razones obvias, pues para los judíos «mesías» era el término clave para designar al esperado, aunque ello les forzó también a la ardua labor teológica y apologética de mostrar que un mesías como Jesús, crucificado y resucitado, tan distinto al esperado por los judíos, ya estaba predicho en la Escritura.

## **2. «DESMESIANIZACION» Y «RE-MESIANIZACION» DEL MESÍAS EN LA ACTUALIDAD**

Del Nuevo Testamento pasamos ahora a la actualidad para releer el título «mesías», evaluar los cambios que se operan en el Nuevo Testamento y ofrecer una solución a la paradoja que hemos mencionado. Y queremos reflexionar también sobre la otra paradoja de la que el Nuevo Testamento sí es mucho más consciente: el anuncio de un mesías crucificado. Pero antes veamos la realidad actual por lo que toca a mesías y mesianismos.

El Primer Mundo, o, si se quiere, el mundo globalizado con su postmodernidad, no parece estar para mesías ni mesianismos. En él ya no

hay lugar para las utopías de los pobres y es notorio el déficit de líderes que las quieran mantener. Si a esto se añade que la historia muestra también los peligros reales que conllevan los mesianismos (populismos, paternalismos, dictaduras, ingenuidad, fanatismos, agresividad), la conclusión es que poco se debe hablar ya de mesianismos, lo que se tolerará a lo sumo como pecado de pueblos jóvenes. Valgan por muchas estas palabras de J. B. Metz:

Hay un nuevo talante, una nueva mentalidad en Europa; un nuevo fantasma recorre Europa: una variante de lo que en la cultura de los intelectuales se discute como posmodernidad. Se está difundiendo una posmodernidad cotidiana de los corazones que arrumba la pobreza y la miseria del llamado Tercer Mundo en una mayor lejanía sin semblante.

La conclusión es que, así como hace años la secularización cuestionaba el contenido del título de «Hijo de Dios» por remitir a la divinidad, la postmodernidad está cuestionando —objetivamente— el título de «mesías» por remitir a utopías y esperanzas populares. Sin embargo, los pobres de este mundo, inmensa mayor parte de la humanidad, necesitan utopías, que pueden ser tan simples como el que la vida y la dignidad sean posible, pero que son para ellos utopías stricto sensu, pues la vida es precisamente lo que no dan por supuesto, y es aquello para lo que todavía no hay lugar en este mundo. Ese mismo Tercer Mundo sigue esperando la aparición de líderes con corazón de carne, no de piedra, que les den esperanza y caminos de vida.

Por esta razón fundamental —la necesidad que tienen los pueblos crucificados de utopías, esperanzas mesiánicas o como quiera denominárselas, y por la inacción, desentendimiento o desprecio hacia ello de parte del sistema— vamos a reflexionar sobre el mesías y el mesianismo desde la actualidad, pues «el mesianismo siempre ha sido y será el mejor revulsivo para afrontar los problemas del presente, abriéndose a un futuro cuajado de esperanza».

### **2.1. La sospecha teológica: «des-mesianización»**

El olvido actual del mesianismo tiene raíces históricas, pero tiene también raíces teológicas, pues comienza, de alguna forma, ya después de la resurrección de Jesús (aunque —décadas después— se recuperará con la visión sinóptica de Jesús y su anuncio del reino). Dicho en forma de tesis, creemos que, por lo que toca al mesianismo, dos cosas han ido ocurriendo a lo largo de la historia: una es que se ha dado prioridad al mediador sobre la mediación, a Cristo sobre el reino de Dios; y la otra, relacionada con la anterior, es que el mediador se ha ido comprendiendo más según el modelo de Hijo de Dios (lo que le relaciona con la persona de Dios) que según el modelo de mesías (lo que le relaciona con la voluntad de Dios, el reino de Dios). Más adelante mencionaremos las razones, pero digamos desde el principio que la razón más decisiva fue, muy probablemente, que no acaeció la parusía, tal como lo esperaban.

### ***2.1.1. Mediador sin mediación: hacia un mesías sin reino***

Después de la resurrección, Cristo, el mesías, se convirtió en nombre propio de Jesús, pero el título fue perdiendo concreción y especificidad y comenzó un proceso de lo que, provocativamente, hemos llamado la desmesianización del mesías. Ese proceso tuvo como condición de posibilidad la plurivalencia y ambigüedad del concepto «mesías», tal como hemos visto. Por una parte, es claro que al llamarle mesías los cristianos afirman que en Jesús resucitado ha tenido cumplimiento una larga esperanza de Israel: la aparición de un salvador; pero, por otra, no queda tan claro desde qué modelo de salvador podía y debía ser comprendido Jesús.

En otras palabras, después de la resurrección se comprende a Jesús como salvador, y por eso se le puede denominar mesías, pero va transformándose la comprensión de la salvación de la que es portador: lo que era central en el Antiguo Testamento, que la salvación será salvación histórica de un pueblo oprimido, externa e internamente, no parece ser ya elemento central del mesianismo. Poco a poco Cristo dejará de ser presentado en la línea del mesías que, sobre todo después del exilio, aparece en correlación con la esperanza de los pobres, como el rey justo, quien, por fin, impartirá justicia, defenderá al débil y logrará la reconciliación y la fraternidad. Veamos, primero, tentativamente y a modo de sospecha —para evitar simplismos y anacronismos—, la dirección que fue tomando el proceso, para situarlo después en un contexto teológico e histórico.

La esperanza de salvación histórica y que se realiza en la historia va siendo sustituida por la de la salvación trascendente que tendrá lugar en la parusía, como resurrección universal. No significa esto que el Nuevo Testamento no dé ya importancia a las realidades terrestres —así lo muestran sus exigencias éticas, la llamada a la caridad, el cuidado de los débiles, etc.—, pero estas cosas aparecen ahora más como exigencias éticas después de una fe ya constituida que como el rehacer la realidad central que trae Jesús, que está en correlación con su mesianismo y que es elemento central en la constitución de la fe. La salvación se concentra, además, en el perdón de los pecados (más la liberación de la ley y de la muerte), y se convierte poco a poco en una salvación en singular, con la tendencia a minusvalorar las salvaciones plurales, de cuerpo y alma, tal como aparece en el Antiguo Testamento y en los evangelios.

El correlato de las esperanzas mesiánicas no es ya el pueblo con sus propias esperanzas, sino el individuo y la comunidad con las suyas. De nuevo, no quiere esto decir que en el Nuevo Testamento desaparezca la idea de colectividad, pueblo, pues lo que surge de la fe en la resurrección de Cristo es precisamente una comunidad, y la naciente ekklesia expresa su propia identidad en términos que implican, todos ellos, colectividad: pueblo, cuerpo, templo... Pero, por otra parte, es también verdad —por razones históricas comprensibles— que tienden a desaparecer las esperanzas concretas de los pueblos en cuanto pueblos históricos, lo que hoy llamaríamos sus esperanzas culturales, sociales y políticas —tan primigeniamente humanas como las esperanzas individuales y de la comunidad—, es decir, que cese la esclavitud y haya libertad, que cesen las



guerras y haya paz, que cese la represión y haya justicia; en definitiva, que cese la muerte y haya vida. Tenderían a desaparecer, pues, las esperanzas «mesiánicas» a las que debía dar cumplimiento el mesías.

Específicamente, va perdiendo importancia en la comprensión del mesías lo que en el profetismo del Antiguo Testamento y en los sinópticos es el destinatario directo de la esperanza: los pobres dentro del pueblo, los empobrecidos y marginados históricos. De nuevo, en el Nuevo Testamento no desaparece la idea de la parcialidad de Dios y de su Cristo, pues, en principio, la igualdad social de gentiles, mujeres y esclavos significa, históricamente, parcialidad. Pero tampoco se puede decir que se predicará a Cristo a los que esperan al «rey justo» de Isaías, al mesías que hará justicia a huérfanos y viudas y que será, por ello, parcial.

Éstas son las sospechas. Veamos ahora brevemente el contexto que sitúa históricamente —y así matiza— lo que hemos dicho, recordando, además, que cada escrito del Nuevo Testamento fue canonizado en el contexto global de la Biblia. Los cristianos siguen leyendo, pues, el Antiguo Testamento —en el que claramente aparecen las esperanzas populares— y dicen de él que es la Escritura, lo cual permite suponer que el proceso de «desmesianización» no fue tan lineal como aquí lo hemos presentado sistemáticamente.

Pero, por otra parte, la concentración en el mediador está ya implícita en la experiencia de la resurrección, que concentra la acción escatológica de Dios en una sola persona: Jesús crucificado y resucitado (aunque remita a un futuro universal colectivo). Históricamente, la expectativa de la parusía cercana, la afortunada desnacionalización de la comprensión del pueblo de Dios, la pequeñez histórica, sobre todo, de las primeras comunidades y su insignificancia para cambiar la sociedad, todo ello hacía poco verosímil plantearse los problemas y esperanzas de los pobres masivamente —estructuralmente, diríamos hoy— para darles una respuesta histórica.

Lo que hemos dicho, pues, hay que entenderlo bien. No minusvaloramos lo nuevo que afirma el Nuevo Testamento: que Cristo trae salvación y perdón de pecados, y que su Espíritu puede recrear al «hombre nuevo». Pero sí queremos insistir en el cambio que se va operando en la comprensión del término «mesías», y eso precisamente cuando se le aplica a Jesús como nombre propio. Esto nos lleva a un problema central en el Nuevo Testamento que va más allá del conocido paso que se opera del Jesús que predica al Cristo predicado, aunque se exprese también en ese paso. Se trata, en nuestra opinión, de un cambio en la comprensión del designio de Dios: el centro del kerygma no es ya en directo la venida del reino de Dios, sino la aparición del Cristo. Aunque mediador y mediación sigan estando relacionados, la «buena noticia» de Dios se concentra ahora en la aparición de Cristo y no tanto en la venida del reino, se centra más en el mediador —el enviado de Dios— que en la mediación, la realidad de un mundo transformado según la voluntad de Dios. Indudablemente el paso se fue dando paulatinamente. Al comienzo, la expectativa del «que había de venir», el Hijo del hombre, era convergente con y podía ser el equivalente a la

expectativa de la venida del reino. Pero poco a poco fueron desligándose ambas cosas.

### ***2.1.2. Prioridad del Hijo sobre el mesías***

Además de lo dicho, y en coherencia con ello, al mediador se le va comprendiendo más en su relación con la persona de Dios (lo cual queda mejor expresado en los títulos de «Señor», «Palabra» e «Hijo») que en su relación con el reino de Dios, que es la relación implicada en el título «mesías» según la tradición del Antiguo Testamento. Por decirlo en palabras actuales, la realidad más íntima de Jesús va apareciendo cada vez como filiación, sacramento del Padre, presencia histórica de Dios en este mundo, y eso —verdadera buena noticia, evidentemente— es lo máximo que puede acaecer en la historia. De esta forma, aunque se le aplique como nombre propio, Cristo {mesías} —con lo que ese nombre connota de relación con la salvación de los pobres y con el reino de Dios— no será lo más distintivo. Lo más distintivo estará en la designación de Hijo de Dios.

Esto que aquí se dice de forma abstracta ha tenido consecuencias para la fe y la teología —y algunas de ellas nos parecen graves—, pues precisamente en el punto del mesianismo pareciera darse una ruptura prácticamente absoluta entre el Antiguo y el Nuevo Testamento, ruptura que podrá ser comprendida, además, como avance en la revelación de Dios y, sobre todo, como superación —en la línea de abolición— del Antiguo Testamento y sus esperanzas populares.

Dicho sistemáticamente, el peligro consiste en que se vaya ignorando —o que no está ya tan presente como en el Antiguo Testamento y en los sinópticos— que la buena noticia versa también sobre la mediación: un mundo, la creación de Dios, según su corazón; en que la aparición del mediador y su realidad en cuanto sacramento de «la persona» del Padre vaya poniendo en segundo término lo importante que es para Dios el que se realice sobre este mundo su voluntad: la realidad transformada de este mundo.

Repetimos aquí lo que dijimos en nuestro anterior libro, si se nos permite la ironía. A veces da la sensación de que, después de siglos de historia, para algunos cristianos el Padre celestial está absolutamente feliz porque sobre la tierra ha aparecido el mediador, el Hijo. Ese mediador (y algunas comunidades) le ha salido bien, y por ello no sería ya tan decisivo que la creación le haya salido bien o no. Pero, ironías aparte, hay aquí muy poca lógica, pues precisamente el envío del Hijo es la expresión de que Dios se ha comprometido definitivamente con su creación (Rom 8, 18-25), lo cual no elimina, sino que agudiza el problema de cómo está su creación. Aunque antropomórficas, no estará de más releer de vez en cuando las palabras del Génesis para reflexionar sobre lo que Dios pudiera sentir —también hoy— al ver su creación: «Viendo Yahvé que la maldad del hombre cundía en la tierra [...] le pesó de haber hecho al hombre sobre la tierra y se indignó en su corazón» (Gen 6, 5s.). Esa indignación de Dios es la que hay que recobrar y

mantener para revalorizar la importancia que tiene para Dios también la mediación, su creación.

## 2.2. La urgencia teológica: «re-mesianización»

A estas reflexiones se podrá objetar que así ocurrieron las cosas, y que así hay que aceptarlas. Pero a esto hay que añadir dos cosas. Una, más teológica, es que ese cambio no puede ignorar ni excluir, sino incluir, lo que fue el mesianismo real de Jesús de Nazaret, cosa que explicitan los sinópticos, sobre todo al volver decididamente a Jesús y al hacer central su relación con los pobres, lo cual, teóricamente, cobrará más actualidad al no acaecer la parusía y al confrontarse los cristianos con el agudo problema de la salvación en la historia. La otra es que el Tercer Mundo sigue clamando por la mediación. Por ello hablamos de la necesidad de re-mesianizar a Cristo, de un mesías con un reino para los pobres. Es claro que el Nuevo Testamento, en su totalidad, rechaza un mesías como rey político y guerrero, pero sería una grave tergiversación convertir al Cristo en mesías de un reino puramente espiritual sin encarnación, en un mesías universal sin parcialidad hacia los pobres, sin misericordia eficaz hacia sus sufrimientos, sin exigencia de justicia hacia sus opresores.

### 2.2.1. *Un Cristo liberador*

Con esto llegamos al mesianismo de Cristo en la actualidad, y para hablar de ello hay que comenzar superando dos prejuicios, que nunca acaban de desaparecer del todo, como se nota claramente en la actual involución de la Iglesia tras la audacia de Medellín.

El primero es que, aunque Jesús no quiso ser un mesías político ni mucho menos rey, no quiere esto decir que no fue central para él configurar la polis —en la dirección del reino de Dios— y que no usase de algún poder para ello, aunque éste no fuese el poder político, ni militar, sino el poder de la verdad (anuncio de la utopía del reino, denuncia del antirreino), el poder del amor (con sus concreciones de misericordia y justicia) y el poder del testimonio (su fidelidad hasta la cruz). Lo peligroso de negar hoy lo político del mesías Jesús no consiste, pues, en recordar su rechazo a ser rey guerrero y nacionalista y su rechazo a un reino teocrático, sino en desligar de la noción del mesías las opresiones y las esperanzas de los seres humanos en sociedad, pobres y víctimas, por una parte, y la necesidad de usar de un poder, por otra, poder que no por ser el de la verdad y el del amor deja de ser poderoso, y por ello también conflictivo, como lo muestra la historia reciente latinoamericana. Lo peligroso está en hacer desaparecer la relación salvífica esencial entre mesías y mayorías populares.

El segundo prejuicio sería el reduccionismo de abordar el problema sólo desde el análisis del título «mesías». Metodológicamente es claro que no hay que leer el sustantivo a partir del adjetivo, sino a la inversa. No hay que decir «Jesús es el mesías», sino «¿mesías?, ése es Jesús». Pues bien, si se va con esta perspectiva a los sinópticos, nos encontramos con un Jesús que,

independientemente de títulos, sí se asemeja al «rey justo y parcial» de Isaías que quiere instaurar el derecho y la justicia, sí ejercita misericordia hacia los débiles y denuncia a los opresores, sí tiene en cuenta las esperanzas del pueblo, y en concreto de los pobres, como aparece en dos textos claves en que Jesús anuncia la buena noticia a los pobres (Mt 11, 2-6 par.; Lc 4, 16-20). Y esto no tiene por qué quedar excluido después de la resurrección, pues ésta abre nuevos horizontes de comprensión (el mesías como salvador y perdonador de pecados), pero no invalida la vida de Jesús, sino que es más bien su confirmación más solemne, aunque la cronología de los escritos del Nuevo Testamento muestra que llevó algún tiempo volver a la historia de Jesús.

Con qué título se le denomine a ese Jesús es secundario. Lo importante es que ese Jesús expresa lo central de las esperanzas mesiánicas de los pobres en el Antiguo Testamento, aunque opera profundos cambios en las concepciones teocráticas, nacionalistas, exclusivistas, militaristas... Eso es lo que muestran los sinópticos y para ello presentan a Jesús en relación esencial con el reino de Dios, pues «la esperanza mesiánica se orientaba inicialmente no a una figura concreta y determinada sino a la venida del reino de Dios».

Hoy también —como en tiempo de los sinópticos— urge la recuperación de lo central del título mesías para no caer en la paradójica situación de que «mesías» —Cristo— sea el término más usado para referirse a Jesús y no sugiera nada del mesianismo bíblico ni aporte nada a la esperanza de los pobres. Y esto es, precisamente, lo que ha intentado hacer la teología de la liberación al aplicar a Cristo el título de «liberador». La fe de los cristianos latinoamericanos y la cristología de la liberación ha devuelto significado al título de «mesías». Con el de «liberador» se pretende recoger lo central del sentido más originario del título: en la historia aparecerá alguien que traerá salvación a los pobres y a los oprimidos, aparecerá un rey justo que liberará de esclavitudes a las mayorías populares. Así es visto Jesús hoy por muchos en el Tercer Mundo. No implica esto volver pura y simplemente al Antiguo Testamento, ni menos concebir al liberador como un rey nacionalista, teocrático, guerrero... Significa recoger y mantener lo esencial: tener ante los ojos la opresión y la esperanza de los pobres, y darles una respuesta.

La situación histórica de América latina posibilita esta recuperación del mesianismo de Jesús, y además la exige. Con o sin el título de «liberador» es evidente que Jesús tiene que ser considerado de esta forma, pues de otra manera no se haría justicia a la realidad latinoamericana, ni a la realidad de un Cristo que es Jesús de Nazaret. Y así, por cierto, lo sancionó Puebla al reconocer en numerosos sectores del pueblo de Dios la «búsqueda del rostro siempre nuevo de Cristo que llena su legítima aspiración a una liberación integral» (n. 173). Esto no significa reducir la totalidad de Cristo a lo expresado en el título liberador, o, más exactamente, a una interpretación reduccionista de la que avisa también Puebla: un Cristo que fuese «un político, un líder, un revolucionario o un simple profeta» (n. 178). Pero sí posibilita y exige una cristología que se desarrolle en totalidad a partir del mesianismo liberador de Jesús.

Habrá que evitar peligros, como el de convertir «al liberador» en fórmula mágica para resolver todos los problemas, o el de reducir a Cristo a ser respuesta sólo a esperanzas sociales, ignorando otras dimensiones personales e íntimas del ser humano, también de los pobres, o fanatizarlos y engañarlos en nombre de una liberación que acaecerá casi *ex opere operato*. Pero la intuición sigue en pie: Cristo, por definición, es «mas as», y ese mesianismo hoy puede y —en muy buena parte— tiene que ser descrito como liberación. Es triste que haya que recordar que «Cristo» es «liberador», pero a través de esa tautología, Cristo-liberador, quizás se pueda recuperar la necesidad y urgencia de la utopía mesiánica.

### ***2.2.2. Un mesías crucificado: «el misterio mesiánico»***

Para recuperar el mesianismo de Cristo hay que volver a Jesús de Nazaret. Pero entonces nos encontramos con una novedad impensada: Jesús es un mesías «crucificado». Y esto hay que incorporarlo también en la compresión actual del mesías.

En primer lugar, en su dimensión positiva, pues un mesías crucificado destroza lo que los seres humanos tenemos de visión mágica del mesianismo: «vendrá el hombre mágico en cuyas manos se descargarán todas las responsabilidades y de quien se recibirán todas las soluciones y las tierras que manan leche y miel...». Un mesías crucificado crucifica, y así sana, concepciones mesiánicas proclives a lo mecánico, mágico y egoísta. Es lo que expresan los relatos de las tentaciones (Mt 4, 1-11; Lc 4, 1-13).

Y, en segundo lugar, como algo escandaloso: un mesías crucificado nos confronta brutalmente con el *mysterium iniquitatis*. Los mejores «mesías» a lo largo de la historia, personas como monseñor Romero, son perseguidos y en tres años acaban con él.  Por qué este mundo, creación de Dios, es capaz de dar muerte a los mejores, a quienes les traen salvación? Y las revoluciones más generosas —con graves errores y fallos, pero también con grandes dosis de generosidad y de esperanza popular— son atacadas implacable e inmisericordemente hasta lograr su desaparición.  Por qué este mundo no les da una oportunidad, sino que las aplasta —y por medio de quienes no son mejores, sino muchas veces peores, que los revolucionarios originales—? «Sólo doce años después, no queda más que la pregunta: " D nde est  aquel Dios que pareció pasar por la historia de Nicaragua?».

Éstos son hechos duros de la historia que no pueden pasarse por alto; y ello nos lleva a una última reflexión. Los escrituristas llaman «secreto mesiánico» a las advertencias que Jesús hace en los sinópticos a sus oyentes de que no propalen sus obras prodigiosas". Pues bien, sea que los relatos evangélicos en que Jesús pide el secreto son un recurso de la comunidad para explicar por qué Jesús no se declaró abiertamente mesías, siendo así que la comunidad lo proclamaba como tal (W. Wrede), sea que la prohibición provenga del mismo Jesús, no por rechazar el título para sí absolutamente, sino para evitar malentendidos (O. Cullmann), lo importante es que estos relatos previenen contra cualquier triunfalismo mesiánico.

Pero más fundamental todavía nos parece recalcar el hecho crudo de que el mesías acaba en una cruz por ser consecuentemente mesías, es decir, por anunciar la esperanza a los pobres y denunciar a sus opresores. Desde esta perspectiva hay que hablar no ya de un secreto mesiánico, real o hipotético, sino del misterio mesiánico: el verdadero mesías, defensor de la esperanza de los pobres, acaba en una cruz.

Hoy, como ayer, mesías y mesianismos no resuelven mágicamente los problemas de la historia. Y no sólo eso. Quienes ofrecen lo mejor de la esperanza y de la práctica mesiánica —sea un monseñor Romero o lo mejor de una revolución— tienen que escuchar la sentencia: «Reo es de muerte». Mesianismo y crucifixión se relacionan, pues, en el Nuevo Testamento y en la historia, y por ello es importante recordar, a la vez, que el mesías es un crucificado y que el crucificado es mesías.

En un sugerente texto, Ch. Duquoc defiende un «no mesianismo histórico como fundamento del sentido de una mesianidad apoyada en la pascua», y recalca que «la ideología mesiánica se halla contaminada por la misma lógica que la opresión: pretende conquistar el poder en vez de convertirlo, de hacerlo distinto»; de ahí la «necesidad» de que el mesiansimo sea «crucificado».

Pero recalca también que sería malinterpretar el mesianismo de Cristo el convertirlo en algo puramente espiritual y místico. Con todas las cautelas que ha expuesto, el autor recuerda lo fundamental que hemos querido asentar nosotros:

El mesianismo judío es radicalmente la certeza de que el Dios de la alianza es el Dios de los desesperanzados; él asume la causa de los desposeídos de todo poder. Jesús no rehúsa en modo alguno este movimiento; al contrario, lo radicaliza expresando prácticamente que un poder, aunque sea religioso, indiferente ante la desesperanza, la opresión o incluso la desviación, es un poder perverso.

El autor afirma que el nuevo mesianismo «no ofrece demasiadas perspectivas con respeto a los medios», pero lo importante para la finalidad de este capítulo es que «Dios deja de constituir un apoyo para las fuerzas destructoras y se convierte en el Dios de los "pobres" [...] Dios queda revestido de los atributos de rey, de líder político, aunque no en orden a un imperialismo nuevo, sino en orden a la justicia».

Terminemos. La realidad ante la que hay que abordar adecuadamente el mesianismo no es el contenido de la esperanza: esperanzas terrenas populares o esperanza salvífica transcendente, sino la naturaleza del poder: uso del poder opresor o renuncia a ese poder. Cristo —el mesías— es el crucificado, el sin-poder. Pero ese crucificado sigue siendo mesías, el Cristo, alguien que recoge las esperanzas de los pobres, de las mayorías populares, que les da cauce y que las pone a producir.

Esta re-mesianización del mesías exige una remesianización de la Iglesia y de la teología, y la tarea es necesaria, utópica, y también urgente:

Sólo utópica y esperanzadamente puede uno creer y tener ánimos para intentar con todos los pobres y oprimidos del mundo revertir la historia, subvertirla y lanzarla en otra dirección.

## **11.- EL SEÑOR. EL SEÑORÍO DE CRISTO, ESPERANZA Y TEODICEA**

Los primeros cristianos pronto expresaron cuál es la realidad de Cristo en el presente con la noción genérica de exaltación, como hemos visto, pero a lo largo del Nuevo Testamento lo expresaron de forma más radical al otorgarle el título de «Señor» (kyrios), que expresa la exaltación con poder, su soberanía en el presente.

El contenido de este título es sumamente denso, pues recoge significados provenientes del judaísmo, del helenismo y, posiblemente, de las religiones orientales; y lo es, sobre todo, porque con él, paulatinamente, se llegó a expresar dimensiones muy diversas de la realidad de Cristo. Así, con el título de «Señor» se afirma su actual presencia en la comunidad y en el cosmos, la íntima relación de los creyentes con Cristo y la íntima relación de Cristo con Dios, sobre todo al nivel funcional del ejercicio del señorío. En suma, como dice Cullmann, al aplicarle el título de «Señor» ningún otro quedó excluido de poderle ser aplicado con la sola excepción de llamarle Padre. A esto hay que añadir que, con el paso del tiempo, el título cobró un significado polémico y existencial, pues al proclamar kyrios a Cristo los creyentes tenían que renegar de otras divinidades, y en ello les fue la vida, como atestigua el Apocalipsis.

Como hemos hecho antes, podemos preguntarnos cuánto de todo esto está presente cuando los cristianos confesamos hoy a Cristo como Señor; y pudiera ser que no mucho, sino que «el señor» se habría convertido, de nuevo, en término fundamentalmente designante, pero no significativo. Para recuperar la relevancia del título haremos una relectura de él desde el ejercicio del señorío de Jesús de Nazaret y en el contexto de problemas importantes actuales. En concreto, vamos a analizar: 1) las posibilidades que ofrece el título como fórmula de fe, y alguno de sus peligros; 2) el servicio como lo más específico del señorío cristiano; 3) la esperanza de que el señorío de Cristo configure cristianamente a la persona, la comunidad y la historia; 4) la pregunta de la teodicea y la responsabilidad del cristiano de «hacer Señor a Cristo en la historia»; y 5) la necesidad de desenmascarar y combatir a otros kyrioi, los ídolos actuales.

Pero antes digamos unas palabras sobre el origen y significado del título, pues ayudará a orientarnos sobre qué dice y qué no dice el título de «Señor» cuando Pablo lo incorpora a su cristología y lo hace central.

### **1. ORIGEN Y SIGNIFICADO DEL KYRIOS**

En el Antiguo Testamento hay varios términos para expresar la realidad del señorío. En hebreo baal significa el dueño y poseedor, el déspota, y en contexto religioso se refiere siempre a la divinidad. Adán significa el

señor que tiene soberanía sobre personas, y adonai significa «mi señor», expresión que no se usaba en conversaciones normales, y que era la forma de mencionar a Dios para evitar pronunciar el nombre de Yahvé. En arameo existe el término *mar*, que fue usado por los discípulos, aunque en el Antiguo Testamento no aparezca como título aplicado a la divinidad. En el helenismo, el término para designar a quien detenta el señorío es *kyrios*, título que fue adquiriendo significado religioso por influjo de las religiones orientales y del culto al emperador, de modo que al *kyrios* se le adjudicaba poder incondicional, la divinidad. Los Setenta tradujeron al griego el hebreo *adonai* con el término *kyrios*, y en tiempo de las primeras comunidades cristianas ya tenía un significado religioso. Por eso, cuando los cristianos aplicaron este título a Jesús, lo relacionaron de alguna forma con la divinidad, haciéndole partícipe de su soberanía.

Por lo que toca al Nuevo Testamento, en los evangelios a Jesús se le llama «señor» varias veces, pero con ello no se hace todavía ninguna referencia a su relación con Dios, aunque la expresión tampoco deba ser considerada meramente como de pura cortesía en el trato cotidiano. Qué querían expresar los discípulos al llamarle «señor» durante su vida puede desprenderse de los pasajes en que lo llaman a la vez «señor» y «maestro». Cuando le llaman «maestro» (*rabí* en hebreo, *didaskalos* en griego), el uso es espontáneo e irreflexivo, y no tiene mayor significación cristológica. Pero cuando usan la expresión el maestro (o *didaskalos*, en nominativo), entonces se expresa algo específico de Jesús: su autoridad y, sobre todo, algún tipo de especial vinculación con su persona en la línea del seguimiento. Reconocerle como maestro expresaría, entonces, una relación específica, personal y vinculante, que es lo que también se recogería al llamarle «señor». Por esa razón la expresión «señor» aparece frecuentemente en los evangelios en el contexto del seguimiento de los discípulos, y connota dos cosas: una es la autoridad soberana de Jesús para llamar a que le sigan; otra —presupuesto lógico—, la capacidad de Jesús de configurar de una manera específica las personas y las vidas de sus seguidores. Señorío no es, pues, puro y arbitrario autoritarismo al que hay que corresponder con servilismo, sino capacidad de convocar y configurar a lo que hay que corresponder con disponibilidad.

Si nos preguntamos ahora dónde, cuándo y por qué las comunidades del Nuevo Testamento aplicaron el título «señor» a Cristo resucitado, las respuestas son muy variadas. Es bueno analizarlas, aunque sea someramente, porque este título, como ningún otro, es el producto de muy (posibles) diversas tradiciones, y al conocerlas se comprenderá mejor la variedad y riqueza de sus significados cuando el título ya es usado por Pablo. Y también porque el origen del título se presta a la discusión de si el cristianismo cambió radicalmente al concebir a Jesús no ya como el Hijo del hombre y el profeta (en la tradición judía), sino como el que está presente, con poder, en el culto (en la tradición de las religiones). En forma de breve excursus vamos a exponer, primero, las diversas posiciones sobre el tema que podemos llamar clásicas, y, después, una síntesis de los diversos significados del título, una vez recogido por Pablo.



A comienzos de siglo se desató la polémica al considerar que el título provenía de ambientes paganos. En 1913 F. Bousset escribía que el título religioso de Kyrios sería de origen oriental, empleado en círculos místicos en la veneración de sus divinidades. Los cristianos, desengañados de la llegada de la parusía, se centraron en el culto, allí experimentaron la presencia de Jesús, y para expresarla tenían a mano ese título religioso. La conclusión es que el culto sustituyó a la expectativa escatológica, y el cristianismo se iría desprendiendo de sus raíces judías y jesuánicas para enraizarse en ideas religiosas paganas. Una tesis parecida sostuvo E. Lohmeyer. En la época de Jesús existía un anhelo común de que apareciese un salvador, celestial o terreno. Entre los romanos esto se expresaría en la aplicación al emperador del título de «Señor» e «Hijo de Dios». Lo que habrían hecho los cristianos en contacto con el mundo helenista en Antioquía fue transformar la fe judía en un Jesús mesías en la fe en un Jesús Hijo de Dios y Señor. En resumen, según ambos autores el título Kyrios provendría de ambientes religiosos paganos y configuraría el cristianismo de acuerdo a dichos elementos paganos.

Una opinión distinta y contraria es la de O. Cullmann: el origen del título hay que buscarlo en el culto de la naciente comunidad cristiana palestina. En favor de esta tesis argumenta a priori: la existencia misma de la comunidad presupone la convicción de que Cristo, como exaltado, está ya presente en ella. Pero argumenta también a posteriori: en las primeras comunidades aparece, de hecho, la antiquísima expresión maranatha (1 Cor 16, 22), que es usada en arameo dentro de un texto griego. Mar, como componente del maranatha, tiene un sentido muy cercano al Kyrios lesous, y significa algo así como «Señor del Cielo», «soberano celestial». La expresión puede ser comprendida o como confesión de fe («nuestro Señor viene») o como oración («Señor, ¡ven!»). Según Cullmann, el significado más exacto sería el segundo, pues Pablo traduce al griego lo que son confesiones de fe, pero no lo que son oraciones, y Ap 22, 20 usa la expresión también en imperativo como oración, y no en indicativo, como confesión de fe. El mismo Cullmann, sin embargo, relaciona los dos posibles sentidos de la fórmula, debido al contexto eucarístico en que aparece ésta. Por un lado, no se puede dudar de la esperanza escatológica que se expresa en el «ven, Señor», con lo que se describiría a Jesús de forma equivalente a lo que se querría expresar al llamarlo Hijo del hombre. Pero, por otro lado, en el partir el pan Jesús ya sería experimentado como presente en la comunidad y la venida se habría realizado ya de alguna manera (1 Cor 11, 23-29). Así, la comunidad estaba unificando el anhelo de la venida futura de Jesús con su actual presencia; no sólo esperaba la parusía, sino que la vivía en la eucaristía. Lo más probable es, pues, que las comunidades palestinas ya invocaban a Jesús como «señor», aunque Cullmann admite que fue en las comunidades helenistas donde se profundizó y radicalizó el contenido del título.

Según F. Hahn, el título tiene un origen profano, ya durante la vida de Jesús, como hemos visto. Después de pascua la tradición más antigua introduce en él un doble significado: el poder ilimitado de Jesús y la total sumisión de la comunidad. Por otro lado, en las reuniones litúrgicas se invoca al «señor nuestro», pero como expectativa de la parusía. Sólo más

tarde se unió a esta idea la de exaltación y entronización mesiánica en el presente sobre la base del salmo 110, motivado también por el retraso de la parusía. En este ambiente tuvo gran importancia la traducción griega de los Setenta: el título Kyrios que allí aparece se aplica cada vez más a Jesús, sin que por ello se pensase necesariamente en su divinidad. Sólo en el cristianismo helenista de origen pagano se llegó definitivamente a la idea de la esencia divina del Kyrios exaltado. El himno de Flp 2, 6-11 estaría en el umbral de dar ese paso.

Por último, E. Schweizer" representa una posición intermedia. En las comunidades palestinas hay dos convicciones centrales: una es la expectativa de que Jesús ha de venir como juez de los últimos tiempos. La otra es que aparece ante sus discípulos como el maestro, que determina su vida, exige obediencia, y en ello está también su esperanza. El paso al Kyrios se daría porque los profetas llaman Maraña al juez que ha de venir, con lo cual se explica que en la liturgia llamasen a ese Jesús juez, mar, señor. El Señor del último día se ha convertido en el Señor presente y en el Kyrios de la comunidad eucarística. Y como existían comunidades cúllicas que invocaban a sus kyrioi (Osiris, Atis) para que los liberasen de los males, eso ayudó también a ver en Jesús al Señor del mundo.

Tras este breve recorrido podemos recoger y sistematizar los diversos elementos expresados en el título, tal como serán usados por Pablo. Kyrios expresa, en primer lugar, y centralmente, la realidad viviente del Señor que actúa en la comunidad. Así, ésta expresa su fe, confesándolo como Kyrios (Flp 2, 11; 1 Cor 12, 3; Rom 10, 9); su liturgia es la celebración de la mesa o la cena del Señor (1 Cor 10, 16-22; 1 Cor 11, 20), quien garantiza la unidad de la comunidad; el anuncio del evangelio es realizar la obra del Señor (1 Cor 9, 1; 15, 58). En segundo lugar, el Kyrios configura y regula la vida diaria de la comunidad: divorcio y nuevas nupcias (1 Cor 7, 10s.), la situación de las vírgenes (1 Cor 7, 25). En tercer lugar, los cristianos mantienen una relación personal con el Kyrios a quien se dirigen en oración, lo cual Pablo afirma de sí mismo (2 Cor 12, 8). En cuarto lugar, el Kyrios configura la historia de salvación: aparecerá en la parusía para juzgar y unirse definitivamente a la comunidad (1 Tes 4, 15-17; 3, 13; 1 Cor 1, 8; 1 Cor 16, 22). Ya ahora, hasta la parusía, ejerce un reinado sobre vivos y muertos (Rom 14, 9) y sobre el cosmos (1 Cor 15, 24s.). Por último, Pablo menciona constantemente la expresión «en el Señor» para normar toda la existencia cristiana, personal y comunitaria.

Sea cual fuere, pues, el origen y evolución del título, éste se impuso en el Nuevo Testamento. En conjunto, fue Pablo quien elaboró teológicamente el señorío de Cristo, aunque la aplicación del Kyrios a Jesús ya la encontrase en las comunidades helenistas. De la gran variedad de significados, el central es el de presencia actuante, en la comunidad, en el culto, en la historia. Y si esto es así, es importante preguntarse no sólo por el origen del término, sino por las realidades y experiencias históricas que llevaron a la convicción de esa presencia de Cristo. Dicho muy sucintamente, estas realidades pudieron ser de dos tipos: por una parte, los dones o carismas experimentados en las reuniones litúrgicas, y, por otra, la

experiencia de la fraternidad entre los creyentes, entre lo que destacaría la mesa compartida. En otras palabras, experiencia de creatividad y de vida, en la liturgia y en la vida cotidiana es lo que manifiestan históricamente la presencia actual de Jesús. La conclusión es que, en lugar de ser considerado primariamente como Hijo del hombre o mesías, Jesús empezó a ser considerado también como un ser en la línea de la divinidad presente en la comunidad. Se da aquí un paso decisivo en la fe y en la reflexión cristológica, que va más allá de la experiencia que tuvieron los discípulos con Jesús.

## 2. REFLEXIONES SOBRE EL SEÑORÍO DE CRISTO

Si nos preguntamos ahora cuánto de lo dicho está presente hoy en la conciencia de quienes invocan a Cristo como Señor, qué entienden al invocarle de esa manera, qué importancia tiene ello para su fe y para su seguimiento, la respuesta no queda nada clara. Quizás los movimientos carismáticos y pentecostales entiendan de qué están hablando (otra cosa es si lo que estos movimientos entienden por «el Señor» corresponde a la realidad de Jesús), pero para otros sólo queda, quizás, la idea de un vago señorío de Cristo sobre la historia, que normalmente no se preocupan de verificar, o convierten el título «Señor» simplemente en otro término para nombrar a Cristo. Y así decimos «dice el Señor», «te pedimos, Señor», aunque a veces ni siquiera sabemos con exactitud si nos dirigimos a Cristo o a Dios Padre.

No quisiéramos exagerar, pero pensamos que un título sumamente importante —y con él una cristología decisiva del Nuevo Testamento— queda relegado a la historia de los conceptos cristológicos, sin tener mayor relevancia para la realidad actual de la fe, de la teología y de la vida cristiana en el presente, y eso con pérdida para todo ello. La solución a este problema no consiste en cambiar nuestro lenguaje actual, pero sí exige introducir en la comprensión de la fe y en la práctica cristiana lo que implica llamar «Señor», y no otra cosa, a Cristo. A ello quieren ayudar las siguientes reflexiones.

### 2.1. La comprensión cristiana de «el Señor Jesús» como fórmula de fe

El título Kyrios se usó muy pronto para expresar complexivamente la realidad y el contenido de la nueva fe, lo cual muestra que no es un título más, sino de importancia decisiva. De hecho el título aparece en dos homologías, aclamaciones de la comunidad en el culto, que expresan su reconocimiento y sumisión a Cristo. Estas homologías son Kyrios Iesous (1 Cor 12, 3) y Kyrios Iesous Christos (Flp 2, 11). Un tercer texto, Rom 10, 9, puede considerarse más bien como fórmula de fe, una especie de condensación de lo que pudiéramos llamar el dogma primitivo, porque enuncia un acontecimiento salvífico. Analicemos estos tres textos con una breve reflexión sobre cada uno de ellos.

### 2.1.1. *Ortodoxia y ortopraxis*

Rom 10, 9 dice: «Si confiesas con tu boca que Jesús es Señor [...] serás salvo». Ésta debió ser una fórmula de fe muy temprana, prepaulina, que se encuentra en forma aun más concentrada y primitiva en la expresión «invocar el nombre del Señor» (Rom 10, 13; 1 Cor 1, 2...). En el Antiguo Testamento esa invocación se dirige al mismo Dios (cf. Joel 3, 5, al que cita Pablo en Rom 10, 13), con lo cual el Nuevo Testamento está haciendo una audaz afirmación que marcará el rumbo del desarrollo de la cristología: la salvación que viene de Dios —y que en definitiva viene sólo de Dios— proviene ahora también de la invocación a Jesús. Éste no es ya considerado sólo como mediador de la salvación, sino que es invocado como otorgador de salvación. En términos funcionales, se expresa aquí su realidad en la línea de la divinidad.

Esto es lo fundamental y novedoso de la fórmula: expresar fe en Jesús. Por tratarse de una fórmula, ello mismo remite a la ortodoxia, es decir, a cómo formular correctamente la fe. Pero, visto desde la vida de Jesús y visto desde hoy, hay que poner alguna cautela a una «pura» fórmula de fe. En vida de Jesús es conocida la prioridad que se concede a la ortopraxis sobre la ortodoxia, y ello incluso cuando la confesión de fe incluye la proclamación del Señor. De forma programática dice Jesús: «No todo el que me diga "Señor, Señor", entrará en el reino de los cielos, sino el que haga la voluntad de mi Padre celestial» (Mt 7, 21). Y en Lc 6, 46 dice: «¿Por qué me decís Señor si no hacéis lo que yo digo?».

En estos textos se expresa, quizás, la unificación, ya mencionada, de los títulos «maestro» y «señor» en vida de Jesús, con la implicación de que llamar a Jesús «señor» y no tener una conducta semejante a la del Jesús-maestro sería una grave inconsecuencia. En esa misma línea Mt 10, 24: «No está el discípulo sobre el maestro ni el siervo sobre el Señor» (dicho después de hablar de la persecución) expresa la comunidad de destino en la persecución entre el Señor y los que así le llaman. En Mt 8, 21, a la petición «Señor, permíteme que vaya primero a enterrar a mi padre», Jesús responde: «deja que los muertos entierren a sus muertos», con lo cual se expresa la radicalidad del seguimiento. En los sinópticos, pues, se pone en guardia sobre el peligro de separar ortodoxia y ortopraxis, y se avisa de la inutilidad de aquélla sin ésta.

Sin embargo, este peligro se hace más real después de la resurrección. Lo que hay que hacer ahora para ser salvo se podría centrar y concentrar en invocar a Jesús correctamente. No es que la confesión de fe excluya la ortopraxis, pero se impone una cautela sobre el peligro que Juan Luis Segundo ha expresado con perspicacia:

A la pregunta sobre que «¿qué tengo que hacer para ser salvado?» no se responde, por ejemplo, con Mt 25, 31ss., sino mencionando el ingreso de la comunidad, cuyo elemento constitutivo no es otro que la fe en Jesús: «Ten fe en el Señor Jesús y te salvarás tú y tu casa» (Hech 16, 31; cf. 2, 37, 41, 46)

### 2.1.2. *La posibilidad de maldecir a Jesús*

En 1 Cor 12, 3 se hace la siguiente afirmación: «Nadie, hablando por influjo del Espíritu de Dios, puede decir: «Anatema es Jesús»; y nadie puede decir: «¡Jesús es Señor!» sino por influjo del Espíritu Santo».

La segunda parte de este versículo es una homología, como hemos visto, y explica la importancia del Espíritu, pues él y sólo él capacita para confesar a Jesús como Señor, con lo cual se está diciendo que esa confesión expresa lo más profundo de la fe cristiana. Pero, por otro lado, en la primera parte se afirma la posibilidad no sólo de ignorar, sino de maldecir a Jesús, lo cual es realmente sorprendente en una comunidad que se confiesa cristiana. Cuál era la realidad histórica que llevó a Pablo a hacer esta increíble afirmación no es claro. Quizás, según Cullmann, la justificación que aducían los cristianos para haber maldecido de Jesús sería la siguiente: el Espíritu les había llevado a ello (según lo que recoge el texto de Mt 10, 17-20: «No os preocupéis cuando os lleven a los tribunales, el Espíritu hablará en vosotros»).

En la comunidad de Corinto el problema no era, pues, confesar a un kyrios, el Cristo resucitado, sino al kyrios que es Jesús. Y de ahí la reacción de Pablo: sin el Espíritu no podemos confesar a Cristo como Señor, pero si estamos movidos por el Espíritu —cosa de la que se ufanaban los corintios—, entonces tenemos que volver a Jesús, confesarle a él como el Señor"".

### **2.1.3. *El escándalo. Cristo Jesús: un kyrios crucificado***

La carta a los Eilipenses (2, 11) afirma que «toda lengua confiese que Cristo Jesús es Señor». «Señor» es el nuevo nombre que se otorga a Cristo, y es «nombre que está sobre todo nombre». El *kyrios Christos* se convierte, pues, en fórmula de fe. Y sobre ello hay que hacer dos observaciones.

La primera no es muy importante para el análisis del título de «señor», pero, sí, indirectamente, para el de «mesías». Se trata de que la homología ya no se formula sólo como «Señor Jesús», sino como «Señor Jesu-Cristo». La unificación de Jesús y Cristo tiene valor de nombre, y se acerca al definitivo nombre «Jesucristo». Pero esto implica que «Cristo», el nombre que originalmente traducía el título de «mesías», ha perdido su fuerza y se ha convertido en un segundo nombre para designar a Jesús (como dice Lohmeyer), lo cual es imaginable sólo en la comunidad pagano-cristiana de habla griega, y no en la comunidad judía palestina. Como decíamos antes, hay aquí inicios de desmesianización del mesías.

La segunda reflexión es más importante. Se trata de la razón que da el himno para proclamar señor a Jesucristo, pues la confesión cristológica aparece sólo al final. Y esa razón está en la kénosis y la humillación de Cristo. En la lógica del Nuevo Testamento no se trata de exaltar el sufrimiento, sino de asentar que en ese abajamiento acaece lo que es grato a Dios"; más en concreto, el vaciarse Cristo de la condición divina para asumir la condición de siervo y de un hombre cualquiera.

De esta forma vuelve a aparecer el tipo de novedad con que ya nos hemos encontrado al analizar el título de «sumo sacerdote» (víctima él

mismo) y el de «mesías» (crucificado). Así como no cualquiera es mediador, sino el fiel y misericordioso hasta el final, así no cualquiera es señor, sino el vaciado de sí mismo, el Crucificado. Los evangelios lo dirán en forma más sencilla: no cualquiera es señor, sino el que se abaja.

Resumiendo lo que hemos dicho en este apartado, la fórmula «Jesús es el Señor» expresa algo nuevo e inaudito: la equiparación, de alguna forma, de Jesús a Yahvé. El que la invocación del Señor Jesús, sin más añadidos, sea vista como suficiente para la salvación —al nivel de confesión ortodoxa— lo presenta «más allá» de un simple mediador. Ésta es la dirección que irá tomando el Nuevo Testamento para designar lo que después, en lenguaje más preciso, se llamará la divinidad de Cristo. Y en esto consiste el primer momento de la aplicación del título: «Jesús es el Señor».

Sin embargo, este desarrollo no es ingenuo ni la formulación ortodoxa se basta a sí misma, pues puede ser pervertida, como en el caso de los corintios, y debe ir acompañada de la praxis. Y sobre todo, no es evidente ni se la puede trivializar, y ello no sólo porque no lo es predicar el señorío de Dios de ningún ser humano, sino por la razón que se aduce para predicarlo de Cristo: la kénosis y la humillación, lo cual retrotrae al eterno escándalo de que la divinidad de Cristo está transida de crucifixión. Esto es lo que está en juego en el segundo momento de la aplicación del título: «¿Señor?, ése es Jesús».

## **2.2. El señorío como servicio humilde y sin triunfalismo**

Antes de pasar al contenido positivo y específico del título —lo que haremos en el apartado siguiente— detengámonos en una reflexión obvia, pero siempre necesaria. Cristo, el Señor, no es un baal despótico, ciertamente, pero el ejercicio concreto de su señorío tampoco es, simplemente, como el de un kyrios con poder. En los evangelios que narran la vida de Jesús, pero incluso en los textos que hablan de Cristo después de su resurrección, no aparece para nada una apoteosis de poder o de señorío, sino que aparece un poder que puede ser descrito como fuerza-para-servir, como energía para dar vida, y que no tiene trazas de un poder que triunfa mágicamente sobre la historia.

### ***2.2.1. Poder y servicio en Jesús de Nazaret***

En los evangelios queda muy claro qué significa «ser señor». Por una parte, Jesús no presenta signos de anarquismo, pero, por otra, trastrueca el significado de señorío de acuerdo con su visión del reino: «El mayor es el que sirve» (Mt 20, 27; Mc 10, 44), texto que por su importancia Lucas coloca inmediatamente después de la última cena (22, 27). Y para que quede clara la novedad de lo que propone, Jesús les recuerda a sus discípulos: «Los reyes de las naciones gobiernan como señores absolutos [...] Los grandes oprimen con su poder [...] No sea así entre vosotros» (Mc 10, 42-44; Mt 20, 25-27; Lc 22, 24-27). Él mismo da ejemplo de cuán trastocada queda la noción de

señorío al lavar los pies a sus discípulos (Jn 13, 1-15), sobre todo si se tiene en cuenta que era normal que los rabinos, maestros de la ley, se dejasen servir por aquéllos.

Esto es de sobra conocido. Jesús de Nazaret opera un cambio radical en la noción del poder. Pero pudiera argüirse que después de la resurrección de Jesús, al ser ahora el ensalzado, el Señor sobre todos y sobre todo, se podría volver a repensar el poder de Cristo en la línea de dominio y sometimiento (en el fondo de un baal, tal como ha ocurrido a lo largo de la historia). De hecho, ésta ha sido siempre la tentación de una Iglesia de cristiandad en cualquiera de sus formas, como ha quedado expresado en la majestuosidad unilateral de mucho arte cristiano, y sobre todo en la comprensión teórica y práctica de la autoridad eclesial impositiva, cuando no despótica. El presupuesto cristológico para ello ha sido una comprensión de Cristo como Señor todopoderoso. Y, así, lo que no podría hacerse en modo alguno invocando a Jesús de Nazaret —el pobre, el perseguido, el servicial— parece que se pudiera y que incluso se debiera hacer con toda naturalidad, con conciencia de estar dando gloria a Dios, invocando a Cristo como Señor. Por esa razón hay que volver siempre al Jesús histórico, salvaguarda de la verdad del Cristo total. Y en este sentido, en palabra teológica un poco primitiva, pero honda, bien estará recordar lo que decía Bartolomé de Las Casas: «la Iglesia no tiene más poder que el que tuvo Cristo en cuanto hombre».

Pero incluso cuando habla a partir del Señor resucitado, el Nuevo Testamento no lo convierte en todopoderoso arbitrario ni manipulador, ni menos despótico. Como veremos enseguida, el *kyrios* resucitado inspira y configura, no impone ni desfigura. Su poder no se expresa en manipular la historia desde arriba, sino en inspirar y dar vida. Y ésta sería, por cierto, la primera verificación de si los señoríos históricos y eclesiales se están ejerciendo cristianamente, aun después de la resurrección.

### ***2.2.2. El servicio desde la humildad***

Pero hay más. En el Nuevo Testamento no sólo no se describe el señorío de Cristo autoritaria o despóticamente, sino que, incluso como positiva fuerza configuradora, no se lo describe triunfalmente, sino con humildad. En sus afirmaciones programáticas dice que los poderes de este mundo —y el corazón de piedra de los seres humanos— le están sometidos en principio, pero no están aniquilados. Eso sólo ocurrirá al final. La opacidad, negatividad y maldad de la historia no han quedado eliminadas por el señorío de Cristo.

Esto hay que recalcarlo porque con frecuencia los creyentes parecen suavizar la pasión de la historia —cuando no la ignoran o, peor, la producen— y se consuelan con la afirmación de que, «de todas formas, Cristo ya ha vencido al mundo», lo cual produce un tipo de alienación no por sutil menos peligrosa. Por eso hay que recordar que el Nuevo Testamento presenta el señorío de Cristo con humildad histórica, como un proceso que tiene como referente último el «reino de Dios», al cual se llegará después de

que hayan sido vencidos todos los poderes de este mundo (1 Cor 15, 24ss.). Y el mismo Cristo, el Señor, es, en el inicio, el anonadado, el que ha pasado por la humillación y la kénosis.

### **2.3. El Señor como principio configurador de vida e historia. La esperanza**

Lo que acabamos de recordar es importante para evitar que el señorío de Cristo sea comprendido desde los señoríos y poderes mundanos, y para comprenderlo adecuada y salvíficamente. Pero, dicho esto, hay que analizar qué significa positivamente que Cristo es Señor.

En el Nuevo Testamento «señorío» significa, formalmente hablando, presencia de Cristo en este mundo, de tal manera que los creyentes le están sometidos, pero de modo que quedan configurados de una determinada manera, y en ello hallan salvación. El señorío de Cristo no actúa como magia, pero sí genera esperanza: es posible vivir humanamente en la historia y es posible la liberación de los poderes del mal. Ésta es, dicho en forma de tesis, la genial teologización que hacen Pablo y su escuela de un título que ya se aplicaba a Cristo con anterioridad a él. Veamos los ámbitos personal, comunitario y cósmico del señorío de Cristo.

#### ***2.3.1. El señorío de Cristo que configura al creyente***

Pablo usa abundantemente y en variedad de contextos la expresión «en el Señor» para mostrar cómo debe vivir el creyente en diversas situaciones. En forma genérica la usa en los saludos de sus cartas, pero la usa también en concreto en relación a diversas realidades de la vida cristiana". Pero más allá de coyunturas concretas, asienta la tesis fundamental de que todo hay que vivirlo «en el Señor». Así, toda la vida cristiana viene descrita como «servicio al Señor» (Rom 12, 11) y como progreso en ese servicio (1 Cor 15, 58). Toda la vida cristiana es vida en el Señor: «Si vivimos, para el Señor vivimos; si morimos, para el Señor morimos. Así que, ya vivimos, ya morimos, del Señor somos» (Rom 14, 8).

Según esto, el señorío de Cristo sobre los creyentes no es soberanía arbitraria, ni menos aun poder despótico, al que se corresponde en sometimiento y servilismo. «Señorío» significa, más bien, la capacidad de Cristo de configurar la vida del creyente, y expresa, correlativamente, una invitación/exigencia. «Someterse al Señor» es dejarse configurar por la realidad de Cristo. El anuncio de esa posibilidad es buena noticia y su realización es salvación. Lo que el señorío añade específicamente es que esa nueva forma de ser «es posible» precisamente porque Cristo es Señor, «tiene poder» para configurarnos a él, idea que Pablo formula de varias formas.

A veces relaciona explícitamente a Cristo Señor con el Espíritu (2 Cor 3, 17; 1 Cor 6, 17), y este Espíritu de Cristo es el que realiza la unión del creyente con Cristo. En otro lenguaje —y sin usar la terminología de «señor»— afirma Pablo programáticamente que la finalidad de la obra de Dios es la de configurarnos a la imagen del Hijo (Rom 8, 29). Y en lenguaje



personal y existencial lo formula de sí mismo en sus conocidas exultaciones: «para mí vivir es Cristo», «vivo yo, ya no yo, sino que Cristo vive en mí» (Gal 2, 20).

Señorío de Cristo con relación al creyente significa, entonces, relación personal con Cristo, que es a la vez vinculante y posibilitante. Con lo primero se quiere decir que, por ser el Señor —y en eso se da alteridad con respecto a nosotros—, Cristo es la instancia última, más allá de la cual no hay apelación, de cómo hay que comportarse en todas las circunstancias de la vida y en la totalidad de la vida y de la muerte. Pero esta instancia tiene también un contenido concreto que es lo que hay que reproducir en la vida, lo cual apunta a la afinidad, y supone volver a lo concreto de Jesús, pues es la vida de Jesús lo que hay que reproducir.

En conclusión, aceptar el señorío de Cristo es formular una exigencia, pero es sobre todo formular una esperanza: para el creyente es necesario configurarse a Cristo, pero es, sobre todo, posible. Y esta posibilidad está garantizada por el «poder» del Señor.

### ***2.3.2. El señorío de Cristo sobre la comunidad eclesial***

En varios textos Pablo pone en relación al Señor con la comunidad, sobre todo en la liturgia en la que Cristo se hace presente. A los corintios Pablo les exhorta a tener un mismo sentir en el nombre del Señor (1 Cor 1, 10); pide que el rito de la excomunión lo hagan también en su nombre (5, 4s.); les confirma en la fe en la victoria sobre la muerte por medio del Señor (15, 57); les anima recordándoles que su trabajo no es en vano en el Señor (15, 58). Y por ser su Señor, la comunidad puede dirigirse a Cristo en la oración (2 Cor 12, 8; 1 Tes 3, 12ss.) y a Dios a través de él (Rom 1, 8; 7, 25; 2 Cor 1,20; Col 3, 17).

En varias circunstancias, para exhortar y animar a la comunidad, Pablo les recuerda al Señor. El señorío de Cristo no es imposición, sino que es una exigencia/invitación a actuar de tal manera que se edifique la comunidad. No está en la línea del autoritarismo, sino en la de la inspiración y la capacitación. No sólo el creyente individual, sino también la comunidad, debe y puede configurarse a Cristo.

### ***2.3.3. El señorío de Cristo sobre el cosmos***

Relativamente pronto la fe en el señorío de Cristo sobre toda la realidad se convirtió en un dato central de esa fe. Dicho en una breve fórmula, «Cristo es señor de vivos y muertos» (Rom 14, 9).

Por lo que toca a su extensión, este señorío de Cristo es universal y se extiende sobre todo el mundo. Cristo es cabeza de la creación (Col 2, 10). «Todo fue creado por él y para él [...] y todo tiene en él su consistencia» (Col 1, 16s.). A él le están sometidas todas las potestades de este mundo (Col 1, 16). Es un señorío, pues, más amplio que el que ejerce sobre la Iglesia, y tiene también un matiz distinto. En la Iglesia los creyentes se hacen conscientes del señorío de Cristo, mientras que en el mundo ese señorío

puede permanecer anónimo («señorío anónimo», diríamos, parafraseando a Rahner).

Por lo que toca al tiempo el señorío de Cristo se ejerce durante un período determinado de la historia. Según la teología de Lucas y Pablo, comenzó con la resurrección-ascensión y terminará con la parusía, «cuando entregue a Dios Padre el reino» (1 Cor 15, 24). Este es el tiempo del señorío de Cristo, que es también el tiempo de la Iglesia, aunque para evitar la perenne tentación de volver a una Iglesia de cristiandad hay que recalcar que esta coincidencia es en cuanto al tiempo, no en cuanto al poder. El señorío en la historia lo ejerce Cristo, y no la institución-Iglesia.

Las consecuencias para el creyente y la comunidad de este señorío de Cristo sobre toda la realidad las veremos en el apartado siguiente en el contexto de la teodicea, pues no es nada evidente el tal señorío. Pero resumamos ahora lo esencial que se desprende de lo que hemos dicho: para la persona, para la comunidad y para la historia la esperanza es posible, precisamente porque Cristo es Señor, tiene poder. Pero esto hay que complementarlo con estas dos reflexiones. La primera es que el señorío de Cristo lleva, por necesidad, a la pregunta de la teodicea y a la de la responsabilidad de los creyentes (y de los seres humanos) de hacerle señor de la historia. Y la segunda es que el señorío de Cristo es excluyente y duélico con relación a otros señores, y por ello proclamar Señor a Cristo es, por esencia, conflictivo. Esto es lo que queremos analizar en los dos apartados siguientes.

## **2.4. El señorío de Cristo y la pregunta de la teodicea**

### ***2.4.1. El cuestionamiento de la teodicea***

La historia, aun bajo el señorío de Cristo, sigue siendo de radical ambigüedad. Existe un mundo de gracia, pero también un mundo de pecado, y empíricamente de pecado abundante, cruel y permanente. Persiste la gran paradoja de que el pecado tiene poder y de que el Señor de la historia no lo erradica. Más aun, en audaces palabras de Pablo, es necesario seguir «completando» lo que falta a la pasión de Cristo (Col 1, 24).

Con esto queremos apuntar al problema más hondo de la historia —mientras escribimos este libro está ocurriendo el drama de la antigua Yugoslavia, de los Grandes Lagos, el empobrecimiento del continente africano y latinoamericano—, y la cristología debe tomar con seriedad este problema, sin banalizarlo ni contentarse con suministrar respuestas meramente conceptuales. En otras palabras, no veo cómo en el mundo en que vivimos se pueda afirmar que «Cristo es señor de la historia» sin sobrecogerse ni caer en la cuenta del problema que conlleva esa afirmación.

Cuando alrededor del concilio Vaticano II se redescubrió la visión bíblica de un Dios de la historia —recuérdese la publicación de libros como el de J. Daniélou *El misterio de la historia*—, la teología dio un gran respiro, pues con ello se superaba la concepción de un Dios de la naturaleza, pero no sé si cayó en la cuenta de lo que estaba ocurriendo. El avance teológico,

conceptual —incluso estético—, era evidente. Pero ¿qué del avance real? Campesinos salvadoreños que han sufrido horrores sin cuento dicen: «Cuántas veces no decimos que Dios actúa en nuestra historia [...] Pero, padre, y si actúa, ¿cuándo acaba esto?, ¿y tantos años de guerra y tantos miles de muertos? ¿Qué pasa con Dios?». I. Ellacuría escribía: «A Dios Padre le salieron y/o le resultaron muchos hijos pobres [...] Éste es un hecho masivo que no puede pasar por alto quien quiera hablar de Dios, sea teólogo, pastor o profeta». Y en el Primer Mundo se escribe:

En un mundo en el que la razón y la libertad del ser humano han producido las realidades de este siglo xx, hablar de continuidad entre lo humano y lo divino sólo puede significar que el misterio último de la existencia —Dios— no es un Amigo del ser humano sino, más verosímilmente, un Enemigo: Dios crea con el único fin de destruir.

Se mire por donde se mire, la pregunta de la teodicea se hace más inocultable e hiriente precisamente al confesar el señorío de Cristo. Por ello, intentemos ahora una vía que pueda dar alguna luz.

#### ***2.4.2. El «Señor» tiene un cuerpo en la historia***

En conceptualidad distinta a la del señorío, pero aún a ella en la realidad, Pablo ha relacionado a Cristo con la humanidad de manera creativa y novedosa, y, si se sacan sus consecuencias, escandalosa. Pablo afirma que Cristo es cabeza de un cuerpo, la comunidad local (1 Cor y Rom), de toda la Iglesia y aun de la humanidad entera (Ef y Col). Lo novedoso de esta teologización consiste en que Cristo no sólo está presente en la comunidad, en la Iglesia y en el mundo, inspirándolos y configurándolos, sino que se hace presente a través de ellos, lo cual incluye que queda, de alguna forma, a merced de ellos. Comunidad, Iglesia y mundo no son sólo lugares de presencia de Cristo, sino sacramentos de su realidad e instrumentos de su actividad. No son sólo un ubi categorial, sino un quid sustancial.

En la primera carta a los Corintios el problema que tiene que resolver Pablo es el de la unidad amenazada, y para resolverlo afirma que hay diversidad de carismas, pero que el Señor es el mismo (12, 4). Pero, al reforzar la idea, les compara con un solo cuerpo (12, 12), añadiendo crípticamente «así también Cristo», para concluir «vosotros sois el cuerpo de Cristo» (12, 27). En Rom 12, 5 dice que «nosotros, siendo muchos, no formamos más que un solo cuerpo en Cristo». Aquí no se dice todavía con claridad que Cristo es cabeza de la comunidad y que ésta es su cuerpo, pero, indirectamente, al usar la metáfora del cuerpo, relaciona a Cristo con toda la comunidad y —lo que aquí nos interesa recalcar— de una forma tan íntima que la compara con la unión carnal. Desde esta perspectiva afirma: «¿no sabéis que vuestros cuerpos son miembros de Cristo?» (6, 15). Y, al hablar de la celebración eucarística, les recuerda que «todos participamos de un mismo pan» (10,17), refiriéndose al cuerpo de Cristo (10, 16), La comunidad es, pues —aunque aquí no esté dicho con precisión— cuerpo de Cristo, no sólo lugar fáctico de presencia de Cristo.

Esto aparece con más claridad en las cartas a los Efesios y a los Colosenses. En esas cartas Cristo es designado como «cabeza» de la Iglesia que es su cuerpo (Col 1, 18; Ef 1, 22; 4, 15; 5, 23). La idea fundamental tras la comparación es que la construcción del cuerpo procede de la cabeza (Ef 4, 12.16; Col 2, 19). Cristo es salvador del cuerpo de la Iglesia (Ef 5, 23), la alimenta y cuida (Ef 5, 29), él mismo reparte dones y carismas (Ef 4, 11). La conclusión es la relación íntima que existe entre Cristo y la comunidad de creyentes.

### ***2.4.3. La responsabilidad de hacer presente a Cristo en la historia***

El Nuevo Testamento recalca el movimiento descendente de la cabeza al cuerpo, pero podemos preguntarnos por el movimiento ascendente del cuerpo a la cabeza. Ser cuerpo de Cristo es timbre de gloria para la Iglesia, pero, si se toma con seriedad, expresa también su máxima responsabilidad: hacer presente a Cristo en la historia. En palabras de I. Ellacuría, «la corporeidad histórica de la Iglesia implica que en ella "tome cuerpo" la realidad y la acción de Jesucristo para que ella realice una "incorporación" de Jesucristo en la realidad histórica».

La presencia de Cristo en la historia depende, pues, en cierta manera, de lo que sea su Iglesia. Por ello, al afirmar el señorío de Cristo, la Iglesia confiesa dos cosas. Una, en directo, es la posibilidad transcendente de que Cristo, como Señor, incida en la historia. Y la segunda es que, al creer que el mismo Cristo acepta, por así decir, ser mediado por ella, confiesa su responsabilidad de hacerle presente en la historia. El Señor queda —en parte— a merced de la Iglesia. Y esto es, creemos, lo que está en juego cuando en la eclesiología se afirma que la Iglesia es sacramento, cuerpo de Cristo.

En una de sus geniales frases en su carta a los Colosenses, Pablo afirma que se alegra por los padecimientos que soporta por ellos, pero añade, sin que aparezca como deducción lógica y necesaria: «completo en mi carne lo que falta a las tribulaciones de Cristo en favor de su cuerpo que es la Iglesia» (Col 1, 24). El Cristo ya exaltado, el Señor, necesita «seguir padeciendo» a lo largo de la historia en favor de su Iglesia. Y eso lo realiza a través de una realidad histórica, la persona de Pablo. Cristo, pues, ha decidido hacerse presente en la historia, pero para ello necesita que la Iglesia reproduzca en la historia la obra de Jesús. «Necesita» de nosotros para ser Señor.

El que Cristo tenga un cuerpo en la historia no se deduce del análisis conceptual del título «Señor», pues éste —en cuanto Señor— pudiera haber permanecido distante de los creyentes y de los humanos. Pero no es así. Al designio de Dios le pertenece que el Señor, el que suele estar más allá de y por encima de sus «súbditos», esté tan cercano a ellos que éstos constituyen su cuerpo.

Esto para nada niega que el Espíritu de Cristo sea mayor que su cuerpo, lo cual no es más que reafirmar lo fundamental de la fe: la iniciativa siempre viene de arriba, como don y gracia. Pero sí implica que es la Iglesia

la que tiene que poner a producir ese Espíritu, y que lo puede transparentar u opacar. En otras palabras, el ejercicio concreto del señorío de Cristo depende, en buena medida, de nosotros. A nosotros nos toca, en la historia, expresar y hacer creíble ese señorío ante los demás seres humanos.

#### ***2.4.4. El señorío de Cristo y la construcción del reino***

En el Nuevo Testamento no se dice en concreto en qué consiste este señorío cósmico de Cristo. Se afirma que los poderes de este mundo le están sometidos, pero no están todavía aniquilados, lo cual ocurrirá en forma procesual «después de haber destruido todo principado, dominación y potestad» (1 Cor 15, 24), de modo que sólo al final, cuando sea vencida la muerte, Cristo entregará el reino al Padre, y Dios será todo en todos (1 Cor 15, 24-28).

Según esto, entre resurrección y parusía le toca a la Iglesia, como cuerpo de Cristo, hacerlo presente en una historia en que existen las potestades contrarias al Señor. Dicho en términos operativos, el «Estado», el «César», la «riqueza» no son el último poder de la historia, pues están sometidos a Cristo, lo cual genera la esperanza de poder triunfar sobre ellos. Pero, por otra parte, sin ninguna ingenuidad, pues estas potestades no están todavía aniquiladas, por decirlo muy suavemente, lo cual sólo acaecerá al final. Con esa esperanza y con ese realismo, los cristianos deben actuar sobre el mundo, pero queda la pregunta de qué es lo que deben hacer. En este contexto la Comisión Teológica Internacional hace esta notable afirmación:

Con este principado cósmico de Cristo está en perfecta consonancia aquel principado que suele ejercerse en la historia y en la convivencia del hombre, sobre todo por los signos de justicia, que parecen necesarios para la predicación del Reino.

Este texto sitúa el señorío de Cristo en el contexto último del reino de Dios, lo relaciona con la realidad histórica actual y lo concreta, sobre todo, en los signos de justicia. Según la lógica del texto, si por un imposible, nada mostrase signos de transformación de la realidad histórica, no tendría sentido seguir confesando a Cristo como Señor. Pero a la inversa podemos decir que si en nombre de la fe en un Cristo que es Señor los creyentes configuran el mundo de una manera distinta y contraria a la actual, oponiéndose y luchando contra otros señoríos, entonces se puede verificar, a la manera histórica, la afirmación trascendente de que Cristo es Señor. La tarea queda, en buena parte, en manos del creyente (y de todo ser humano). Y ésta es también una vía de enfrentar la pregunta de la teodicea desde la praxis: hacer que el Señor sea Señor.

### **2.5. La lucha contra los señores de este mundo**

El Nuevo Testamento no sólo confiesa a Jesús como señor, sino como el único señor: «Hay multitud de dioses y señores [...] pero para nosotros no hay más que un solo Dios [...] y un solo Señor, Jesucristo» (1 Cor 8, 6). Esto

significa que el título no es sólo el contenido de una homología, una confesión de fe pública, sino de una confesión excluyente, lo cual —por la naturaleza del asunto— tarde o temprano tenía que llevar a la confrontación con los que aceptaban la existencia de otros señores. La confesión Kyrios lesous se convertirá en confesión polémica y, para el cristiano, en confesión conflictiva y peligrosa.

Esta proclamación de la unicidad y exclusividad del señorío de Cristo es similar a la proclamación de la unicidad y exclusividad de Dios, lo cual es en sí mismo polémico. El primer mandamiento ordena confesar a un único Dios (Dt 6, 4), pero en presencia de y en contra de otros dioses que son rivales. De ahí que la fe en Dios tenga que ser no sólo monoteísta y monolátrica, sino también esencialmente anti-idolátrica.

### ***2.5.1. La conflictividad del Kyrios***

Visto desde su conflictividad, el título kyrios puede ser considerado, en primer lugar, como réplica a los kyrioi de las religiones (como sugirieron desde el principio Bousset y Lohmeyer), aunque éstas solían ser más tolerantes que beligerantes en el mundo greco-romano, y de ahí que la conflictividad del Kyrios lesous no parezca provenir de un ambiente específicamente religioso, sino del contexto político del imperio. El texto ya citado de 1 Cor 12, 3 habría que entenderlo en un ambiente de persecución en el que se obliga a maldecir de Cristo y a proclamar Kyrios al César". Pero independientemente de cuándo comenzase a ser políticamente polémica la confesión de Cristo Señor", así ocurrió. Plinio escribe a Trajano que en los interrogatorios los cristianos tienen que confesar «Kyrios César», ofrecerle víctimas y maldecir de Cristo. Así aparece tempranamente en el martirio de Policarpo, y aparece también ya en el Nuevo Testamento.

En el Apocalipsis, ya en clara situación de persecución, se historiza el conflicto teológico. La «bestia» y los otros reyes «harán la guerra al Cordero», pero éste los vencerá. Y en este contexto se hace la afirmación: «El Cordero es señor de señores y rey de reyes» (17, 14). El título «Señor» expresa, entonces —y por su contenido puede expresarlo con mayor radicalidad que los que ya hemos analizado— no sólo la «nueva» fe de los creyentes sino que ésta debe expresarse dialécticamente: hay que confesar al Señor en medio de y en contra de otros señores, y en ello les iba la vida a los primeros cristianos.

A lo dicho, sin embargo, hay que añadir lo más fundamental, y que hasta ahora ha podido quedar sólo implícito: lo conflictivo no es el título, proclamar públicamente a Jesús como Kyrios, sino comportarse social y éticamente de acuerdo con Jesús de Nazaret —al que, además, se le confesará como Kyrios—. Eso lo muestra el hecho mismo de que aun antes del uso público —y provocativo— del Kyrios, los cristianos sufrieron persecución en sus mismas familias y dentro de su propio pueblo judío. Sólo después vinieron ataques y persecuciones de los poderes políticos romanos.

El peligro y la amenaza permanente de la nueva fe no es, en definitiva, proclamar a un Jesús que es Señor, sino proclamar a un Señor que es Jesús,

y actuar de acuerdo con esa fe; y así ocurrió ya en la propia muerte de Jesús. Los judíos podían acusarlo de querer ser rey, pero lo que realmente pretendían era presentar ante Pilato los impulsos subversivos de la predicación de Jesús como «políticamente peligrosos». Jesús y sus enemigos representan dos totalidades distintas, que pretenden dirigir contrapuestamente la vida humana; se trata de dos totalidades prácticas, que llevan la contradicción al campo de la existencia cotidiana. Esto es también lo más profundamente amenazante de la nueva fe después de la resurrección (se usase o no el título Kyrios para confesar a Jesús): La fe cristiana introduce un germen crítico respecto al mundo que conlleva siempre la probabilidad del conflicto y del enfrentamiento [...] Una actitud coherente cristiana siempre mantendrá una cierta capacidad crítica con su entorno social y no deberá extrañarse de tener que asumir el conflicto.

### *2.5.2. El conflicto en el presente*

En la actualidad sigue vigente el carácter polémico de la confesión de Cristo como Señor. Hoy también existen kyrioi, personas, estructuras (económicas, políticas, militares...) que tiranizan y oprimen. No se trata de un odium fidei según la ortodoxia, sino de un odium iustitiae, según la ortopraxis. No se trata de renegar de Cristo en favor del César, sino de oponerse activamente (a veces indefensamente, como en las masacres) al proyecto del César. De ahí que los perseguidores puedan ser tan bautizados como los perseguidos.

Por ser estructuras más que personas, cada vez más los señores de este mundo pueden pasar como desapercibidos, pues parecen pertenecer al orden de la naturaleza (la sociedad del bienestar, el neoliberalismo, la globalización) y no al orden de la historia que hacemos los seres humanos. No parecen exigir ya —como los ídolos que se desenmascaraban hace unos años— un culto y una ortopraxis explícita, sino que simplemente basta con estar en el mundo de hoy, y la aceptación de los kyrioi ocurre como por añadidura. Por ello, sería ingenuidad seguir confesando al Señor sin desenmascarar, denunciar y combatir a los falsos señores.

Y esto ocurre. En América latina muchos creyentes han proclamado con sus obras el señorío de Cristo y por ello han sido llevados ante el César, han sido amenazados, difamados, encarcelados, torturados y asesinados. Han proclamado también el «único» señorío de Cristo, no de forma fundamentalista, sino en forma real a través de la verdad y la justicia, y las mediaciones que parecen más adecuadas. Esto es literalmente subversivo, y por ello hoy también hay muchas actas de mártires tan conmovedoras como la de Esteban o la de Policarpo. El concepto de teología narrativa no se elaboró en América latina, pero aquí se narran historias, y por ello se comprende muy bien, teológicamente, lo que significa proclamar a Cristo Señor. Así lo dijo el padre Rutilio Grande en su homilía pronunciada en Apopa, el 13 de febrero de 1977, un mes antes de su martirio: "

¡Es peligroso ser cristiano en nuestro país! ¡Es peligroso ser verdaderamente católico! Prácticamente es ilegal ser cristiano auténtico en

nuestro medio, en nuestro país. Porque necesariamente el mundo que nos rodea está fundado radicalmente en un desorden establecido, ante el cual la mera proclamación del Evangelio es subversiva [...] Mucho me temo, mis queridos hermanos y amigos, que muy pronto la Biblia y el Evangelio no podrán entrar por nuestras fronteras. Nos llegarán las pastas nada más, porque todas sus páginas son subversivas.

La confesión «Jesús es el Señor» es una confesión conflictiva, pero, en definitiva, es una confesión esperanzada. El título *kyrios* expresa que el Cristo, por serlo, tiene poder para configurar la realidad de los creyentes, de la Iglesia y del mundo, a pesar de tantos poderes en su contra. Ese poder es de salvación, no de sometimiento. Lo ejerce a través del Espíritu, no de formas que privan de humanidad, responsabilidad y libertad. Invocar a Cristo como Señor significa, en definitiva, tener y mantener esa esperanza.

Ese Espíritu estuvo actuante en el Nuevo Testamento y también lo está hoy en la Iglesia y en el mundo. Mientras produzca frutos de verdad, de compromiso, de testimonio —y por esa razón—, se podrá seguir afirmando que Cristo es Señor y tiene poder. Y, a la inversa, si, por hipótesis, Cristo no tuviese hoy capacidad real de configurar la vida de los creyentes, no tendría sentido proclamarle Señor. Y ésta es una forma de expresar lo fundamental de la fe: que siempre habrá seres humanos configurados conforme a Cristo, que la iniciativa de Dios siempre saldrá, de alguna manera, victoriosa.

Eso ocurre en la actualidad en muchas partes. En América latina, ciertamente, hay creyentes que han vivido sin someterse a los poderes de este mundo, a quienes ni la vida ni la muerte, ni lo presente ni lo por venir, les separan del amor de Cristo (Rom 8, 39); quienes pueden afirmar con Pablo: «todo es vuestro, la vida y la muerte, el presente y el futuro» (1 Cor 3, 22). Al vivir así, liberados del sometimiento a otros señores, expresan la verdad de que Cristo es Señor. Le hacen, históricamente, Señor.

El ser Señor de Cristo en el presente no es, pues, un título que le cualifica sólo a él, sino que implica también el ejercicio *in actu* de ese señorío a través del comportamiento de su cuerpo en la historia, creyentes y seres humanos. La confesión «Cristo es el Señor» es, entonces, una confesión también práctica: expresa el compromiso de hacerle Señor.

## **12.- HIJO DE DIOS/HIJO DEL HOMBRE/SIERVO DE YAHVÉ. EL HOMBRE QUE VENÍA DE DIOS Y EL DIOS QUE VENÍA EN EL HOMBRE**

El análisis de este título nos introduce en algo que todavía no se ha explicitado: Ja relación personal de Jesús con Dios. En cuanto sacerdote, Jesús expresa lo humano que media entre Dios y los seres humanos; en cuanto mesías, es el ungido de Dios que recoge la esperanza de salvación; en cuanto Señor, actúa con poder —a la manera de Dios, digamos— para configurar al creyente y a la comunidad. Ahora, al llamarle Hijo de Dios, el Nuevo Testamento presentará a Cristo —paulatinamente— en la línea de su relación personal con Dios, y de tal manera que la fe en la filiación divina de Jesús pasará a ser lo distintivo cristiano: Jesús es el Hijo de Dios. No es sólo



mesías terreno, sino que también «está de parte de Dios». Con este título no se menciona, estrictamente hablando, la divinidad, tal como ésta será comprendida en los concilios, pero se expresa una relación única de Jesús con Dios que llevará a que su realidad no quede ya adecuadamente descrita sólo afirmando su concreta humanidad.

Esto es lo más importante para la cristología, pero para comprenderlo a cabalidad y en su originalidad cristiana hay que tener también en cuenta, como contrapunto, la tradición del Hijo del hombre y la tradición del Hijo amado como siervo sufriente. Si la estricta filiación divina será escándalo para los judíos, debido al monoteísmo, la filiación a la manera de siervo lo será para los griegos. Éstos aceptaban la «comunicabilidad» de la divinidad y, de ahí, la existencia de «hijos de dioses» sobre la base de la comunicación del poder y la participación en él. Pero el abajamiento y la kénosis de la divinidad era locura, como Pablo dirá a lo corintios.

La importancia del título es también teológica. Al lenguaje metafórico de «hijo» le compete remitir a un «padre», lo que explicitará grandiosamente la teología de Juan. Dicho en lenguaje sencillo, el hombre Jesús tiene «aire de familia» con Dios, y así lo hace presente. Dicho en lenguaje dogmático de la *communicatio idiomatum*, lo que se dice de Jesús se debe decir de Dios mismo. En definitiva, se dice que en Jesús ha aparecido Dios a la manera humana, como bellamente lo expresa la liturgia navideña: «ha aparecido el amor de Dios». Ciertamente es que desde el Hijo se trastrueca nuestra visión de Dios, pero, ante todo, desde él conocemos a Dios «un poco más de cerca». «En Jesús es el propio Dios quien viene con toda su plenitud de amor hacia los hombres».

Por último el título tiene importancia antropológica: todos los seres humanos somos hijos e hijas de Dios. Si en Antioquía se llamó «cristianos» a los creyentes, el designio de Dios es que lleguemos a ser «hijos en el Hijo» (Rom 8, 29). A diferencia de otros títulos, pues, éste expresa no sólo quién es Jesús para nosotros —su dimensión salvífica—, sino también qué podemos ser nosotros desde él—dimensión ejemplar: podemos ser hijos e hijas de Dios, y nuestra salvación se consuma en llegar a serlo—. «Mirad qué amor nos ha tenido el Padre para llamarnos hijos de Dios, pues ¡lo somos!» (1 Jn 3, 1).

Digamos para terminar esta introducción que estas reflexiones siguen siendo centrales para la fe, pero son también un desafío. Desde la psicología y la teología feminista se analiza hoy la limitación de la metáfora «padre», correlativa a la metáfora «hijo». Y desde la perspectiva de las víctimas hay que analizar la metáfora de «hijos e hijas», correlativa a «padre». Desde esta problemática queremos analizar las diversas tradiciones sobre el Hijo.

## 1. LAS TRADICIONES DE JESÚS COMO HIJO DE DIOS

La idea de una filiación divina no es específica de Israel, sino que tiene raíces más universales. En las religiones del antiguo Oriente se consideraba que los reyes eran engendrados por los dioses —en Egipto el faraón era hijo del dios Ra— y lo mismo se pensaba del emperador romano en tiempos del Nuevo Testamento. En el mundo helenista no sólo los reyes, sino cualquier

personaje extraordinario —los que hacían milagros, por ejemplo— podían ser considerados como hijos de Dios, seres divinos (*zeios aner*), pues tenían poderes divinos. En el helenismo se conocen incluso hijos de dioses que mueren y resucitan, así como el mito gnóstico del redentor y su envío al mundo.

Debido a estas semejanzas formales se ha propuesto que el origen del título cristiano de «Hijo» estuviese en el pensamiento pagano circundante, lo cual sería también para Harnack el comienzo de la (espuria) helenización del dogma cristiano. Sin embargo, esto choca con el dato central del Nuevo Testamento y hay que recalcarlo desde el principio: Jesús es un crucificado, y «el crucificado no era para los hombres cultos de la antigüedad más que expresión de la necedad, la vergüenza y la fealdad». En el paganismo no había, pues, en los inicios, un punto de contacto con lo central de la cristología, y si ésta se hubiese basado en aquél, las teologías paganas tendrían que haber producido por necesidad cristologías cristianas docetas, pues la humanidad y la muerte de Jesús sólo podrían ser aceptadas como pura «apariencia». Además, el paganismo acepta la filiación (divina) de seres humanos bajo el presupuesto del poder que éstos tienen, y no hay lugar para la filiación (preferencial) de «huérfanos y viudas». Sin embargo, el mundo helénico aporta la idea importante de la «comunicabilidad» de la divinidad, lo cual será decisivo en la cristología futura, cuando se elabore una comprensión más «metafísica» de la divinidad de Jesús.

El judaísmo, por su parte, debido a su radical monoteísmo y a la absoluta transcendencia de Dios, no entendió ni pudo entender la expresión «hijo de Dios» como producto de la comunicabilidad de la divinidad. Al Antiguo Testamento le es totalmente ajena la noción de que Dios «engendre» o comunique su propia realidad a otros seres humanos. La frase del salmo 2, 7: «Tú eres mi hijo; yo te he engendrado hoy», tan citada después en el Nuevo Testamento, no tenía —ni podía tener— un sentido literal, sino que se refería a la entronización real. El título significa, pues, algo totalmente distinto a lo que significa en otras religiones. Significa que una persona o pueblo es elegido por Dios para una misión especial, lo cual es, por una parte, signo de la benevolencia divina y, por otra, exige obediencia del elegido —lo cual, en germen, expresa algún tipo de relación personal, aunque no con la radicalidad de la idea griega de la comunicabilidad de la divinidad—. Y por lo que toca al sujeto, digamos que en el Antiguo Testamento hijo de Dios puede ser o todo el pueblo, elegido para una misión especial y al que se le exige obediencia (Ex 4, 22; Os 11, 1; Is 30, 1; Jer 3, 22; Is 63, 16), o una persona: el rey en cuanto representante del pueblo (2 Sam 7, 14; Sal 2, 7; 89, 27).

La consecuencia para la cristología es que la aplicación del título a Jesús no hay por qué retrotraerla, necesariamente, al mundo pagano, pues «el título "hijo de Dios" no es del todo ajeno a los judíos de Palestina», como tampoco lo son las ideas de preexistencia, mediación creadora y envío, relacionadas con él, aunque el Nuevo Testamento irá más allá y trastocará la comprensión de la filiación. Pero tampoco el significado del título en el

judaísmo es suficiente para aplicarlo a Jesús. Algo existió en el mismo Jesús que no es derivable de ninguna otra tradición.

Viniendo ya al Nuevo Testamento, en éste existen dos fórmulas distintas para expresar la filiación de Jesús que proceden de tradiciones independientes. Una es la que llama a Jesús «Hijo de Dios», y otra la que le llama «Hijo». La primera, en conjunto, expresa una relación funcional-personal entre Jesús y Dios, y la segunda expresa una relación esencial-personal con Dios. A estas dos tradiciones hay que añadir una variante de la primera, la del «Hijo amado», que relaciona a Jesús con el siervo sufriente de Yahvé, y añadiremos también —como contrapunto bíblico y sistemático— la tradición del «Hijo del hombre».

### 1.1. La tradición del «hijo de Dios»: «el hombre que venía de Dios»

En el Nuevo Testamento el título «Hijo de Dios» es aplicado a Jesús tempranamente y aparece en todos sus estratos. Para captar su importancia y contenidos, comencemos por el uso que Pablo hace del título. Por una parte, en Pablo el título no es tan decisivo como el de «Señor», y curiosamente lo usa más abundantemente en Romanos y Gálatas, es decir, en cartas polémicas contra los judíos, que cuando escribe a los corintios —sólo tres veces—, éstos sí inmersos en ambiente de helenización, lo cual muestra que proclamar a Jesús como Hijo de Dios no es indicio del comienzo de un espurio proceso de helenización. Aunque, cuantitativamente, el uso en Pablo es parco, cualitativamente aparece en contextos importantes, que cubren prácticamente toda la realidad y obra de Jesús, con lo cual se está diciendo indirectamente que Dios (el Padre) está presente en toda ella.

a) El «Hijo de Dios» es mencionado en relación al hecho central del envío, la entrega y la muerte en cruz de Jesús. El Padre envía al Hijo (Gal 4, 4), no perdonó al Hijo (Rom 8, 32), «el Hijo de Dios me amó y se entregó por mí» (Gal 2, 20). b) El título aparece también relacionado con la exaltación de Jesús. Ya en Rom 1, 4, antigua fórmula pre-paulina, se confiesa que en la resurrección Jesús ha sido constituido Hijo de Dios con poder según el Espíritu, c) En textos posteriores, el Hijo aparece como mediador de la creación (1 Cor 8, 6), lo cual apunta a la preexistencia, y como imagen del Padre (Col 1, 13ss.). d) La salvación es conceptualizada desde el Hijo: la entrega del Hijo es causa de la reconciliación con Dios (Rom 5, 10). Los seres humanos podemos configurarnos al Hijo (Rom 8, 29) y podemos llamar a Dios Abba, Padre (Rom 8, 14; Gal 4, 6). e) Finalmente, en el contexto de la historia de salvación, el Hijo volverá al final de los tiempos (1 Tes 1, 10) con la función específica de someterse al Padre para que Dios sea todo en todos (1 Cor 15, 28).

El título aparece, pues, en momentos importantes de la vida y destino de Jesús, relacionado muy especialmente con Dios, y por ello a partir de él es posible conocer mejor quién es Jesús y quién es Dios. Para lograr ese conocimiento, una vía importante es comparar este título, pre-paulino, con el más específicamente paulino de «Señor». De la comparación se desprende

que, mientras «Señor» expresa la relación entre el Resucitado exaltado y la comunidad, el título de «Hijo de Dios» expresa la relación del Resucitado con Dios Padre. El título de «Señor» se usaría entonces como invocación en el culto y en la vida personal, mientras que el título de «Hijo de Dios» se usó para proclamar la realidad última de Cristo en sí mismo en relación con Dios; si se quiere, para enunciar «determinados enunciados teológicos culminantes». En la visión de los sinópticos, expresará la relacionalidad constitutiva de Jesús con Dios —simultánea a su relacionalidad constitutiva con el reino de Dios.

Al usar Pablo el título de «Hijo de Dios» está diciendo que Jesús no es sólo mesías («Hijo de David, según la carne»), crucificado y confirmado por Dios en la resurrección, sino que es más que eso. Es «idéntico a un ser celestial, antes de todos los tiempos, mediador entre Dios y sus creaturas, es decir: mediador a la vez de la revelación salvífica de Dios». De ese modo, en el título de «Hijo de Dios» se expresa no una pura especulación sobre la realidad (metafísica) de Jesús de origen helenista, sino un interés salvífico. El título expresa una buena noticia: «en Jesús el propio Dios viene a los hombres» y, simultáneamente, se aserta una verdad: «que el Resucitado está del todo vinculado con Dios».

Si nos preguntamos qué dio pie históricamente para aplicar a Jesús el título de «Hijo de Dios» y con el contenido que acabamos de mencionar — más allá del helenismo y del Antiguo Testamento—, se pueden aducir dos razones de índole distinta. La primera, más radical, es la interpretación de la experiencia de la resurrección no sólo como confirmación de Jesús como mesías (de realidad terrena), sino de alguien cuya realidad «está de parte de Dios». De hecho, muy pronto, ya en tiempo de la conversión de Saulo (hacia el año 36-37), el título es central en la nueva fe. Pablo «estuvo algunos días con los discípulos de Damasco, y en seguida se puso a predicar a Jesús en las sinagogas: que él era el Hijo de Dios» (Hech 9, 19s.). La segunda, más histórica y fundante, es el recuerdo de la relación de Jesús de Nazaret con Dios-Padre durante su vida. Hacia el final del Nuevo Testamento, los sinópticos ya daban el título por supuesto, y por eso lo que hacen Mateo y Lucas en sus narraciones de la infancia es, por así decir, «argumentar» en favor de la filiación de Jesús sobre la base de su procedencia y origen divino. Marcos, por su parte, antitriunfalista, llama, como siempre, a la sobriedad, defendiendo el título de todo peligro de mito manipulable. Lo fundamental de los sinópticos, sin embargo, consiste en mostrar qué es lo que impactó de Jesús para relacionarlo de manera tan especial con Dios. Y eso fue su confianza y su disponibilidad ante Dios, su oración confiada al Abba y su obediencia a Dios. Como dijimos en nuestro libro anterior, Jesús confió en un Dios que es Padre en quien se puede descansar, y estuvo disponible ante un Padre que es Dios y no le deja descansar. En conclusión, Jesús «tenía una manera singular de situarse él mismo frente a Dios», y eso llevó a los cristianos, por una parte, a afirmar que «Jesús venía de Dios», a proclamarlo como Hijo de Dios, más allá de las posibilidades que el título ofrecía previamente a sus teólogos. Y llevó, por otra, a la convicción de que «Dios venía en el hombre Jesús», que Dios había aparecido en este mundo a la manera de benignidad y de misterio absoluto.

## 1.2. Primer contrapunto: la tradición del «Hijo del hombre»

Los sinópticos aplican el título de «Hijo de Dios» a Jesús, y sin embargo el mismo Jesús nunca lo menciona, mientras que sí habla repetidamente del «Hijo del hombre»: 69 veces en los sinópticos y siempre en boca de Jesús, y 13 veces en el evangelio de Juan.

La discusión sobre el origen y significado de la expresión «Hijo del hombre» es inabarcable", pero para nuestro propósito —y por ello lo analizamos en este capítulo— lo importante es que, sistemáticamente, sirve de contrapunto al título de «Hijo de Dios» (y así lo salvaguarda de futuras interpretaciones míticas y docetas). Más allá de lo que sugiere el paralelismo lingüístico, es importante enfatizar que, desde muy pronto, la realidad de Jesús fue formulada según una totalidad dual: «hijo de David según la carne, hijo de Dios según el Espíritu» (Rom 1, 3). Y aunque no haya que entender esta expresión como en las futuras reflexiones patrísticas y conciliares, mantener la tensión intrínseca de esa dualidad será lo específico del dinamismo de la cristología —oportunidad y problema que llega hasta hoy.

Por lo que toca a su significado, en el Antiguo Testamento «Hijo del hombre» puede expresar dignidad, pero también simplemente hombre, el ser humano, quizás con el matiz de pequeñez en comparación con la grandeza de Dios; y puede ser concebido como un ser individual o colectivo. En el Nuevo Testamento la expresión se aplica a Jesús, y con ella se llegó a describir la realidad histórica y destino de Jesús. De esta forma, la totalidad de Jesús, que bajo el título de «Hijo de Dios» es descrita más transcendentemente, queda ahora descrita más históricamente. Veamos brevemente cómo con el Hijo del hombre se va desplegando la totalidad de Jesús.

El significado más antiguo relaciona al «Hijo del hombre» con «el que vendrá», con lo cual se pone en relación lo escatológico del reino predicado por Jesús con lo escatológico de la persona de Jesús —así percibido después de la resurrección— y descrito en forma operativa y salvífica. «Yo os digo: por todo aquel que se declare por mí ante los hombres, también el Hijo del hombre se declarará por él ante los ángeles de Dios» (Lc 12, 8s.), texto en que aparece la función del Hijo del hombre en el juicio final. Aunque ya se haya pasado del Jesús que predica al Cristo predicado, se mantiene una característica fundamental de Jesús: la expectativa del fin.

A este significado del Hijo del hombre como «el que ha de venir», más obvio a partir de la tradición, se añadieron otros dos (aunque se discuta si aquí se trata de un título o de una pura designación). Uno es que el Hijo del hombre es terrestre, hombre («el Hijo del hombre no tiene dónde reclinar su cabeza», Mt 8, 20; Lc 9, 58) y está actuante («el Hijo del hombre tiene poder para perdonar pecados», Mc 2, 10; «el Hijo del hombre es señor del sábado», Mc 2, 28), desarrollo que, según Hahn, sólo fue posible cuando ya se había afirmado la igualdad de personas entre el Hijo del hombre y Jesús, y fue necesario cuando Jesús fue comprendido como plenipotenciario de Dios sobre la tierra ya ahora. El otro significado añadido, y el más específicamente cristiano, es el del Hijo del hombre como figura que sufre y resucita. Este desarrollo pertenece al último estadio de la tradición y en sí

mismo es paradójico, pues unifica la dignidad del juez que vendrá con el sufrimiento, la pasión y la muerte.

El título (o la expresión), que mantiene la ambivalencia de designar lo histórico y lo trascendente, expresa la totalidad de lo humano de Jesús. Al principio, apunta al futuro para que en él se dé la aparición de lo humano, pero después retrotrae esa aparición al presente de la vida y destino históricos de Jesús. Y para ello pone juntas bajo una misma expresión cosas tan dispares como el poder y el fracaso, el otorgar salvación y el experimentar él mismo condenación. En definitiva, con el «Hijo del hombre» se puede describir «la historia de Jesús». Jugando con la ambivalencia que hemos mencionado, podemos decir que toda esa historia es historia de un hombre y, a la vez, toda ella está llena de dignidad. Esta historia del hombre es lo que hace de contrapunto a la historia del Hijo de Dios.

Queremos terminar este apartado con una reflexión sistemática —esperamos que no sea muy artificiosa— relacionando lo que en el Hijo del hombre hay de hombre y lo que hay de dignidad.

1) Si se convierte en título honorífico el término hombre, se está queriendo decir, en definitiva, que la dignidad no le provendrá a Jesús y al ser humano de nada añadido a su realidad humana, sino de la profundización de lo humano. 2) Las funciones de juzgar y congregar al pueblo de Israel, específicas del Hijo del hombre, no se encomiendan de parte de Dios arbitrariamente a un ser humano cualquiera, sino a aquel que es el verdadero ser humano. Éste es el que puede juzgar no arbitrariamente y desde fuera, sino desde lo verdaderamente humano. 3) Si el que puede salvar no lo hace porque posea un poder que se le ha concedido desde fuera sino porque es verdaderamente humano, entonces la noción de poder pierde lo que tiene de arbitrario y opresor. Y es que la aparición de lo verdaderamente humano siempre es salvífica, y, a la inversa, lo salvífico hace aparecer lo verdaderamente humano. 4) Por ser verdaderamente humano, el Hijo del hombre está sujeto a la pasión y a la cruz, y, a la inversa, la resurrección lo confirmará como hombre verdadero, como quien ha vivido la verdadera vida. Ya hemos dicho que el Hijo del hombre lo puede ser (juez, congregador) por ser humano, pero queremos añadir ahora que lo puede ser, en definitiva, por ser víctima. Y en este sentido bien estará recordar la doble posibilidad de que en el Antiguo Testamento el Hijo del hombre fuese también un individuo o todo un pueblo. La humanidad escarnecida es la que puede juzgar de lo humano, y también —sorprendentemente— la que en la historia está abierta a un juicio «benévolo».

Éste es el primer contrapunto al Hijo de Dios. Más allá del paralelismo antitético/complementario que sugiere el lenguaje, más allá de si en el desarrollo de ambos títulos (o términos) hubo puntos de contacto o no, lo importante es que en la totalidad del Nuevo Testamento, y ciertamente en los sinópticos, se mantiene el «contrapunto»: Jesús está relacionado personalmente con Dios, está de parte de Dios, viene de Dios; y, por otra parte, Jesús participa en lo humano, está de parte del hombre, viene de la tierra. La lección importante es que no hay asomos, todavía, de que una cosa se realice con merma de la otra. Ser Hijo de Dios acaece en Jesús a la

manera de Hijo del hombre. La benignidad de Dios necesita de la benignidad de un hombre, y, a la inversa, la benignidad de un hombre necesita de la benignidad de Dios. Como dice L. Boff, «así de humano sólo puede ser Dios».

### 1.3. Segundo contrapunto: la tradición del «hijo amado», el pais Theou

En el Nuevo Testamento existe una tradición sobre el «hijo amado» que pone en relación a Cristo, el Hijo de Dios, con el siervo de Yahvé, contrapunto más radical que el anterior, y que no proviene ya de yuxtaponer dos tradiciones, sino de ahondar en una de ellas, la del Hijo de Dios.

#### 1.3.1. El «hijo» y el «siervo»

En varios pasajes del Nuevo Testamento en que se habla de Jesús como el Hijo de Dios se alude a citas del Antiguo Testamento en las que se menciona al «Hijo amado en quien Dios tiene sus complacencias», expresión que ha sido recogida, por ejemplo, en la escena del bautismo —compárese Mt 3, 17 con Is 42, 1.

Pues bien, en el Nuevo Testamento el término Hijo (de los textos del Hijo amado) viene traducido por la palabra griega *uios*, pero en los Setenta esa expresión viene traducida por el término griego *pais Theou*, que literalmente significa «niño (de Dios)». La sustitución de *uios* por *pais* es comprensible, pues hijo y niño dicen ambos relación a padre, el primero directamente, el segundo indirectamente. Pero lo importante para nuestro propósito es que con el término *pais* el Antiguo Testamento también se refiere al siervo de Yahvé. Existe, pues, una relación lingüística entre los términos de hijo amado y siervo, pero la relación no es sólo lingüística, sino de contenido.

El Nuevo Testamento, en efecto, remite con frecuencia a los cantos del siervo para explicar la realidad globalizante de Jesús, su elección, misión y destino. En los sinópticos hay claras alusiones a Is 42, 1 (el siervo elegido para implantar el derecho), y, así, concentrándonos en el evangelio de Mateo, varias veces se alude a ese siervo: en la escena del bautismo ya citada (3, 17), en una escena de curaciones numerosas (12, 18-21), en la transfiguración (17, 5), en la parábola de los viñadores homicidas (21, 37ss.). En todos estos textos se traduce en lenguaje de Hijo (*uios*) la realidad del siervo (*pais*). En Juan la figura del siervo sufriente está muy presente, aunque en otro lenguaje: el Hijo del hombre tiene que ser levantado (en la cruz) (3, 14); el buen pastor es el que da la vida por las ovejas (10, 11). Y bajo la terminología del «cordero» recoge varios aspectos del siervo sufriente: va al matadero como cordero (cf. Is 53, 7). Jn 19, 36 —«no le quebrarán los huesos»— es una alusión al cordero pascual que se ofrece también como expiación por los pecados (Ex 12). Lo importante es la conclusión: el Hijo amado de Dios, unido a Dios y obediente a Dios, es el que toma la figura de siervo. Es Hijo agradable a Dios porque es el siervo, comprendido éste en su

totalidad: el que realiza su misión sobre la tierra y el que está dispuesto a sufrir el destino de la cruz.

La realidad del siervo de Isaías es, pues, importante para comprender a Jesús como Hijo de Dios. Pero, además, en los primeros capítulos de los Hechos aparece una cristología explícita a partir del título «siervo» (pais). En los capítulos 3 y 4 hay cuatro alusiones a Isaías en las que se menciona a Jesús como el siervo, y en las tres últimas como término técnico, es decir, como título. En su segundo discurso a los judíos, Pedro les dice que Dios «ha glorificado a su siervo Jesús» (3, 13), «para vosotros en primer lugar Dios ha resucitado a su siervo» (3, 26). En la oración de la comunidad de Jerusalén, después de que Pedro y Juan fueron puestos en libertad por el sanedrín, reconocen que las autoridades se han aliado contra «tu santo siervo Jesús» (4, 27); y piden a Dios que extienda su mano para que «realicen curaciones, señales y prodigios por el nombre de tu siervo Jesús» (4, 30).

Estos textos expresan una cristología muy antigua: Jesús es el siervo de Yahvé, y la figura del siervo es adecuada para afirmar quién es Jesús, cristología cuyo origen pudiera estar en la experiencia personal de Pedro, pues las cuatro citas de Hechos 3-4 son discursos de Pedro u oraciones de la comunidad junto con Pedro. Además, en la primera carta de Pedro, independientemente de que la carta sea del propio Pedro o no, hay una presentación del sufrimiento de Cristo (1 Ped 2, 22ss.) sobre la base de citas de Isaías (Is 53,5.6.9.12).

Esta cristología basada en el título «siervo» pronto desapareció del Nuevo Testamento, pero en los sinópticos resurge la realidad que está tras el título, y éste vuelve a resurgir en textos postapostólicos en el contexto litúrgico (1 Clemente., Didaché). En el Pastor de Hermas se insinúa una tensión que recorre la cristología primitiva: o Jesús es sólo siervo (con lo cual difícilmente sería hijo) o es sólo hijo (con lo cual difícilmente sería siervo). Este dilema hace ver lo difícil que era para la primera Iglesia unificar filiación y sufrimiento servicial, problema tan agudo como el de unificar divinidad y humanidad (versión griega del problema). Sin embargo, desde el principio se mantuvo la unidad de ambas cosas.

Por qué desapareció pronto el título «siervo», en cuanto título, puede deberse a varias razones: el interés por expresar los aspectos gloriosos y poderosos de Cristo, para lo cual eran más útil otros títulos —el matiz específico del título «Hijo de Dios» es expresamente ensalzador—, la tendencia inconsciente a rehuir la dimensión sufriente y anonadada de quien ya era confesado como el Exaltado y el Señor. En cualquier caso, urge recuperar —ciertamente en el Tercer Mundo— la relación Hijo-siervo, pues triste sería que en un mundo crucificado no se usara ni nada dijera el título de Cristo que más se le asemeja: el de siervo.

Pero el mismo Nuevo Testamento expresa desde el principio y recupera después como cosa central la realidad que está tras el título. Lo hacen los evangelios en lenguaje narrativo y recogiendo la totalidad de la realidad del siervo: su elección/misión y su destino. Y lo hacen también otros textos en lenguaje conceptual. Veámoslo, pues expresan lo que hemos llamado el contrapunto: el Hijo de Dios es un hijo doliente.



### 1.3.2. Cristo y el *doulos*

La idea del Hijo-siervo aparece de diversas formas, según los diversos contextos del Nuevo Testamento. Veámoslo en dos textos importantes.

Ya hemos visto que la carta a los Hebreos insiste en que Jesús fue en todo semejante a los seres humanos menos en el pecado, lo cual no es una proclamación abstracta de su verdadera humanidad, sino de su participación en la debilidad humana, y ello tanto al nivel histórico, enfatizando que es hermano como nosotros («no tenemos un sumo sacerdote que no pueda compadecerse de nuestras flaquezas», 2, 17-18; 4, 15) como al nivel teológico. La carta insiste en la realidad «divina» de Jesús, y la hace central desde el principio («el heredero» es el Kyrios ensalzado, 1, 2). Sin embargo, hace central también que la relación con el Padre es desde lo débil de la creatura: «habiendo ofrecido en los días de su vida mortal ruegos y súplicas con poderoso clamor y lágrimas al que podía salvarle de la muerte, fue escuchado por su actitud reverente, y aun siendo Hijo, con lo que padeció experimentó la obediencia» (5, 7s.). Cristo «soportó el tormento de la crucifixión y menospreció la ignominia» (12, 2). En resumen, «la doxa del Hijo de Dios no admite ser separada de la vergüenza de su cruz».

Es importante saber, sin embargo, al servicio de qué está la paradoja. El primer texto (Heb 5, 7ss.) termina: «llegado a la perfección se convirtió en causa de salvación eterna para todos los que le obedecen»; y el segundo: «para que no desfallezcan faltos de ánimo».

En ambos casos se resalta la soteriología, en forma trascendente en el primero y en forma existencial en el segundo.

El texto más importante, y el más elaborado, del Nuevo Testamento, para mostrar al Hijo a la manera de siervo, es el himno de Flp 2, 6-11, aunque en el himno no aparece la terminología de Hijo ni, estrictamente hablando, la de siervo. El himno, anterior a Pablo, describe el cambio de la condición divina a la condición de esclavo, en lo que nos vamos a detener. En esta primera estrofa se habla de Jesús, no del logos intratrinitario, y se presupone la encarnación, sin explicitarla, cosa que en el Nuevo Testamento sólo ocurrirá en el prólogo de Juan, aunque esté también implícitamente presente en Gal 4, 4 y Rom 8, 3.

En el himno el sujeto es Jesús, el confesado ya como mesías, y no el logos intratrinitario. Ese Jesús es de condición divina (en morphe Theou), fórmula que no hay que por qué entenderla en forma filosófica. No se trata, pues, sin más, de la esencia divina, sino de la manifestación de la dimensión divina del ser humano, su resplandor y sus efectos. Cristo podría haber tenido la tentación teórica de comportarse «divinamente», pero no lo hizo. Es lo que se narrará en lenguaje histórico en las tentaciones: el mesianismo de Jesús se despoja de su posible condición «extraordinaria» y se abaja.

Esto es lo que está implicado en el harpagmos (de muy difícil traducción: no consideró como «rapiña», «botín»): Jesús no sólo no quiere arrebatar para sí lo que no es suyo (como ocurrió en el caso de ángeles y demonios, y del mismo Adán, cf. Gen 3, 5), sino que no hace uso de lo que es

suyo: «ser igual a Dios» {to einai isa Theo). Más aun, adopta otra forma y condición, la de esclavo {morphen doulou labon). En esto consiste la kénosis: no en la encarnación, sino en el desprenderse de la dimensión divina de ser hombre (dimensión que le compete a todo ser humano por serlo) y en adoptar la condición de lo que en el ser humano hay de débil. Así, el abajamiento se describe en forma semejante a la de hacerse sarx (Jn 1, 14), a la del envío en carne de pecado (Rom 8, 3).

En conclusión, en el himno se afirma con radicalidad la condición humana de Jesús a través de un abajamiento que lo convierte en doulou, esclavo. El himno enfatiza, además, la decisión de Cristo de llegar a ser esclavo, con lo cual la kénosis es presentada no sólo como lo que le sobreviene, por necesidad o por fatalismo histórico, ni siquiera sólo por fidelidad a su misión, sino lo que él elige libre y conscientemente, con lo cual aumenta la novedad y el escándalo. Y dice, por último, que esa kénosis es el talante de la vida de Jesús y de su recorrer el camino hasta el final, hasta la muerte, a lo que Pablo añade al himno primitivo «y muerte de cruz». Éste es el Hijo/esclavo abajado. Sin duda, tiene gran relación con el Hijo/siervo, razón por la cual hemos introducido el análisis de la kénosis en este capítulo. Pero hay que señalar dos diferencias.

La primera, como nota González Faus, es que en el himno la kénosis, en cuanto tal, es fructífera para el mismo Jesús: se le da un nombre sobre todo nombre, pero no se dice en directo nada sobre su relevancia salvífica con respecto a nosotros, como sí aparece claramente en el siervo: su sufrimiento es expiación por nuestros pecados. Esta ausencia de perspectiva soteriológica, sin embargo, no es total, pues aunque indirectamente sí se puede considerar salvífico para nosotros el que los poderes cósmicos (en el cielo y en la tierra y en el infierno), que son, en lenguaje mitológico, la raíz de la esclavitud humana, doblen la rodilla y hayan sido vencidos. Con la kénosis y exaltación «no solamente Cristo es glorificado, sino que nos abre el camino hacia la gloria [...] La entrega de la existencia humana a la muerte, queda superada por este "Salvador"».

La segunda diferencia puede parecer sutil, pero es importante desde realidades como la del Tercer Mundo. La kénosis expresa que Jesús asume la «condición humana» en lo que ésta tiene de débil y oneroso. El siervo, sin embargo, expresa la condición de «víctima».

En la kénosis Jesús se despoja, mientras que al siervo lo despojan. No es que haya que separar nítidamente ambas cosas, pero no son lo mismo. «Víctima» es un concepto histórico-dialéctico que responde a la realidad de ser activamente anonadado por otros. Por eso, el siervo no sólo participa en la condición humana del sufrimiento, sino que carga con nuestros pecados (pecados históricos, en la interpretación latinoamericana) que lo destrozan y lo dejan sin figura humana (no ya sin figura divina).

En cualquier caso, tanto el doulou como el pais traen salvación. Sistemáticamente ésta queda expresada en que en ambos casos Jesús acepta la afinidad con la condición humana y, más radicalmente, con las víctimas. Si el acercamiento es ya una realidad salvífica, el abajamiento lo es más para las víctimas. Abajarse es llegar a estar en comunión con «los de abajo»,

modelo teórico para comprender la salvación, distinto y más radical que el de la teología griega.

Éste es el segundo contrapunto que, conceptualmente, es más radical que el del Hijo del hombre. El Hijo que hace presente a Dios es el abajado y el que queda a merced de los seres humanos. Es víctima él mismo porque viene a un mundo real, de antirreino. Y el Dios que se acerca en ese Hijo es también el Dios que se hace presente en un mundo real y queda también a su merced.

## 2. LA TRADICIÓN DEL «HIJO»

La cristología del Hijo de Dios ha sido elaborada con máxima profundidad en el evangelio de Juan, aunque en formulación y conceptualización distintas. Cristo es «el Hijo», y su correlato no es ya simplemente «Dios», sino «el Padre». Entre ambos existe una relación íntima y exclusiva. El Hijo es el centro del evangelio, pero no ya a la manera escondida, como en Marcos, sino de manera abierta y pública. Veámoslo, primero, en formulación más «dogmático-formal», y después en formulación más «concreta-existencial».

### 2.1. la perspectiva dogmático-formal

En el evangelio de Juan el Hijo proviene de Dios, y es el único que proviene de Dios: es el unigénito, monogenes (1, 14.18). Es ésta una afirmación absoluta, que se mantiene por sí misma, sin apoyos argumentativos —tal como establecen los relatos de la concepción de Jesús en Mateo y Lucas al hacer del Espíritu, y no de un varón, el origen de Jesús—, y que se mantiene incluso ante el dato de que sus padres son conocidos (7, 27) y de que proviene de Nazaret (1, 45; 7, 41). El evangelio no siente, pues, la necesidad de argumentar en favor de la irrepetible relación de Jesús con el Padre debido a su origen, y tampoco siente la necesidad de enunciar, aunque fuese a modo de paradoja, el «doble» origen de Jesús: «nacido del linaje de David según la carne, constituido Hijo de Dios con poder según el Espíritu», como en Rom 1, 3s. La afirmación central es absoluta: Jesús es el Hijo por su proveniencia de Dios —lo cual será decisivo en la cristología patrística.

El evangelio recalca la unidad esencial entre el Hijo y el Padre: «El Padre y yo somos una misma cosa» (10, 30); «el Padre está en mí y yo en él» (10,3 8), unidad que se expresa como conocimiento mutuo (10, 15) y como unidad de voluntades (5, 30; 4, 34). Y se expresa, externamente, como obrar común (5, 17.19.20): el Padre obra con el Hijo, no sólo a través del Hijo (8, 16). Y la razón de esa unidad es que «el Padre ama al Hijo y le muestra todo lo que hace» (5, 20). La unidad se expresa también soteriológicamente, pues el Hijo participa de 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). Por último, desde la perspectiva de la historia de la salvación, el

Padre envía al Hijo (8, 42) y el Hijo vuelve al Padre (16,28). El tiempo del Hijo es el mismo que el del Padre (9, 4).

De varias formas, pues, y en las diversas dimensiones de la realidad de Jesús, éste se muestra en unidad con el Padre. Los «judíos» entendieron este mensaje y se escandalizaron (10, 32.36). Según el evangelio, atacaron y persiguieron a Jesús porque basaba tan extrema pretensión en su propio testimonio (5, 30s.; 8, 13s.). En una afirmación de principios, Jesús se remite sólo al Padre para que sea el Padre el que dé testimonio de él: sólo el Padre puede dar a conocer a Jesús, con lo cual se está recalcando la ultimidad de Jesús más allá de la cual no se puede ir. Pero Jesús hace también una autodefensa de sí mismo que toma dos direcciones. Una es la vía de la honradez: exige al ser humano que tome postura ante sus obras. «Si no hago las obras de mi Padre no me creáis, pero si las hago creed en mis obras, aunque a mí no me creáis» (10, 37s.). La otra es la vía de la praxis: «el que quiera cumplir su voluntad (del Padre), verá si mi doctrina es de Dios o si hablo yo por propia cuenta» (7, 17).

Por último, el evangelio de Juan recalca que esa unidad es diferenciada, porque el Padre es «mayor» que el Hijo: «el Padre es más que yo» (14, 28). En términos operativos, Juan recalca la esencial dependencia del Hijo con respecto al Padre: «Mi alimento es hacer la voluntad del que me ha enviado» (4, 34); «yo hago siempre lo que a él le agrada» (8, 29); «el mundo ha de saber que amo al Padre y que obro según el Padre me ha ordenado» (14, 31).

La relación del Hijo con el Padre es presentada, pues, en forma dialéctica: recalca, a la vez, la unidad entre Padre e Hijo y su diferenciación en términos de obediencia del Hijo al Padre. Por lo primero afirma que Cristo pertenece esencialmente a Dios, su realidad divina. Por lo segundo afirma que esa participación en la realidad de Dios no es a modo de «paternidad» sino a modo de «filiación», lo cual posibilitará y forzará a la reflexión sobre la realidad trinitaria de Dios. En conclusión, podemos decir: «El Hijo es aquel que hace sitio totalmente a Dios en la obediencia. De manera que es total y absolutamente transparente para Dios; su obediencia es la forma en la que Dios se encuentra esencialmente presente».

## 2.2. La perspectiva existencial-concreta

Los textos que hemos ofrecido proporcionan una síntesis de la relación personal de Jesús con el Padre. En términos cristológicos dicen que la realidad de Jesús está esencialmente, no sólo funcionalmente, de parte de Dios. Pero estos textos producen vértigo, por así decir, y, aunque impresionantes, pueden quedar relegados a una cristología teórica, que no pone contenidos concretos en la unidad de Jesús con el Padre y, en definitiva, en la realidad del Padre. Por ello veamos brevemente qué puede significar que Jesús es «total y absolutamente transparente para Dios».

Para comprenderlo mejor, recordemos que todo el evangelio de Juan puede ser considerado como un alegato en favor de esa transparencia única, de modo que el evangelio se ha escrito «para que crean que Jesús es el Mesías, el Hijo de Dios» (Jn 20, 30s.; cf. 21, 24s.); en el lenguaje del Antiguo

Testamento, que Jesús es «la gloria», «la transparencia divina», «la plenitud de amor y lealtad». El problema es cómo probar este aserto, y la solución que da Juan consiste en presentar las obras de Jesús como «señales» que expresan las obras y la realidad de Dios.

Juan presenta el evangelio como alegato porque muchos no aceptan las obras de Jesús como «señales» verdaderas, sino que las malinterpretan radicalmente. Así lo hacen los jefes judíos, temerosos además de que las obras y señales de Jesús lleven a la ruina (cf. 11, 47s.), y también las multitudes (cf. 6, 26). Y la razón última de esta actitud es una deformada y falsa idea de Dios en la línea del poder, lo cual denuncia Jesús: «Si no veis señales y prodigios, no creéis» (4, 48; cf. 7, 3s.).

Asentado el contexto del alegato, veamos las «pruebas» que aduce el evangelio en favor de Jesús. En Jn 5 y 9 - 10 Jesús realiza dos señales que debieran llevar a aceptar su «transparencia» con respecto a Dios. En ambos casos se trata de la curación de un ser humano en necesidad: un ciego y un paralítico, que operan como ejemplo de una colectividad más amplia de seres humanos en necesidad: en los pórticos de la piscina de Betesda había «multitud de enfermos, ciegos, cojos, paralíticos» (Jn 5, 3). Lo que Jesús hace entonces es curar al paralítico (5, 8s.) y devolver la vista al ciego (9, 6s.). Estas obras son las «señales» que debieran llevar a aceptar a Jesús y su transparencia de Dios, pero no ocurre así porque las implicaciones de esta aceptación son muy hondas: su íntima relación con Dios, su pertenencia a la realidad de Dios:

Ésta es la señal ante la que se bifurcan los caminos y se dividen las opciones: un hombre, el hombre Jesús, hacedor de bien, curador de paralíticos y ciegos, remediador de necesidades bien humanas como expresión del modo de presencia y relación de Dios con los hombres, quien, actuando en él, se revela como Padre.

Dios, para Jesús, es un Dios que sigue trabajando, que tiene cuidado amoroso de sus creaturas, sobre todo de las necesitadas. Ese amor y cuidado están por encima de la ley (la curación del paralítico se hace en sábado, 5, 10) y por ello los jefes de los «judíos» no podían ver ahí una «señal», aunque en esas obras se expresaba la realidad de Dios. Pero para reconocerla hace falta estar en sintonía con Dios, en definitiva, amar como Dios y aun estar dispuestos a dar la vida por ese amor. Se da aquí un círculo hermenéutico no ulteriormente analizable entre conocer a Dios, estando en sintonía praxica con él, y conocer la transparencia de Jesús con respecto al Padre:

Las obras que Jesús presenta [...] expresan el amor del Padre. Pero sólo pueden entenderse si se ama a! hombre con el amor con que Dios lo ama [...] El que no tiene el amor y compasión del Padre no puede generar una actividad como la suya. Esto es lo que reprocha Jesús a los judíos: jamás entenderán su actividad, porque no tienen ese amo.

Y hay que recalcar que en el evangelio de Juan se trata sobre todo de la actividad de Jesús —no sólo de transmitir un mensaje— y de que a partir de ahí se comprende su unidad con el Padre: La unidad entre él y el Padre se percibe en la comunidad de acción. La actividad a la que apela Jesús no es simplemente una actividad como la del Padre, sino que es la del Padre [...]

La condición de Hijo se manifiesta en las obras (10, 34s.; cf. 5, 19-23). Jesús no sólo es el portador de un mensaje del Padre, sino que es expresión del Padre mismo, en cuanto éste está presente y actúa en él.

Lo que hemos llamado «la transparencia de Jesús con respecto al Padre», su unidad personal con Dios, consiste entonces en hacer presente el amor de Dios, amor nada sofisticado, por cierto, sino tan humano y compasivo como el que se expresa en hacer caminar a un paralítico y hacer ver a un ciego.

Y aunque no nos extendamos ahora en ello, terminemos diciendo que también en la tradición joana del Hijo está presente, y de manera radical, el contrapunto. La «gloria», la «transparencia» alcanza su momento cumbre en la «hora», el acontecimiento de la muerte (cf. 12, 23.27s.; 13, 31; 17, 1). El amor de Dios consiste en dar vida y para ello es necesario dar la propia vida.

### **3. RECONSIDERACIÓN DEL «PADRE» Y DE LOS «HIJOS E HIJAS»**

En el análisis bíblico de este título nos hemos extendido más de lo habitual porque expresa algo central en la fe cristiana: la irrepetible relación de Jesús con lo último, el aire de familia de Jesús con Dios. Jesús está —también— de parte de Dios y en él Dios aparece a la manera humana como bueno y como misterio, como presencia y como escondidez. De ahí la importancia que hemos dado a los «contrapuntos» para que el título «Hijo de Dios» no se banalice y venga a significar simplemente que Jesús participa de una divinidad, abstracta y ya conocida con anterioridad a él.

El título expresa ante todo una buena noticia. Desde hace años, sin embargo, se pregunta seriamente si el término «padre» y, correlativamente, el de «hijos e hijas» son adecuados para describir, desde lo religioso, la realidad humana.

#### **3.1. La crítica al concepto de «padre»**

«Padre» es un término densamente cargado de significados. Expresa por necesidad origen y proveniencia, y puede expresar poder y autoridad, con su correspondiente sometimiento e infantilismo, por una parte, y protección y amor, por otra, con su correspondiente agradecimiento y amor.

En general, el simbolismo del «padre» es usado para explicar la estructura fundamental de la realidad, en la cual opera negativamente. Freud aduce como acto fundante de la religión y de la sociedad no la confianza en el padre, sino la rebelión contra él para liberarse de su tiranía: los hijos acaban dándole muerte, con lo cual «padre» no es en absoluto término adecuado para expresar lo positivo de la realidad en la que se puede confiar. Para otros, la religión bíblica viviría de la fe de Abraham, el padre que debe enfrentarse con dar o no muerte al hijo (lo cual ha posibilitado el sacrificialismo en teología, y la opresión —sin paralelo en la historia— de la sociedad occidental). Según otros, el cristianismo consistiría precisamente

en la elevación del hombre a la divinidad (E. Fromm), elevación positiva porque simboliza la victoria del ser humano sobre el «padre», la ley y la opresión; o, por el contrario, lo esencial del cristianismo estaría en querer elevar a Jesús a la altura del padre, pero para reparar por haberlo asesinado (H. Marcuse).

Más recientemente el uso —exclusivista— del término «padre» ha sido cuestionado por la teología feminista. A nuestro entender, dos son los cuestionamientos fundamentales. Uno es el reduccionismo y, sobre todo, el empobrecimiento que acaece al nombrar a Dios sólo desde la metáfora de «padre», sin simultanearla y complementarla con la de «madre». Otro es la perspectiva desde la que se aborda a Dios, eficazmente patriarcal, y por tanto sometedor de la mujer, lo cual fundamenta y justifica opresiones históricas a la mujer y tergiversa seriamente la imagen de Dios. Baste, por muchas, la siguiente cita de Elizabeth Johnson: El análisis teológico feminista deja claro que un lenguaje exclusivo, literal y patriarcal sobre Dios tiene un doble efecto negativo. No hace justicia ni a los seres humanos ni al misterio divino. Al estereotipar y prohibir, después, que la realidad femenina sea una metáfora adecuada para Dios, ese lenguaje justifica el dominio de los varones, mientras denigra la dignidad humana de las mujeres. Y, a la vez, este tipo de discurso de tal manera reduce el misterio divino a una única y cosificada metáfora del gobernante varón que el símbolo pierde su significado religioso y su capacidad de apuntar a la verdad última".

Estas críticas son reales, y para superarlas nos parece importante mantener dos elementos. Uno es volver realmente al Hijo que es Jesús y al Padre que es Abba. La conceptualidad autoritaria, infantilizante, patriarcal y sacrificialista que puede estar presente en el «Padre» puede también y debe ser combatida teóricamente desde la tradición del Antiguo Testamento y desde la experiencia de Jesús. Otro es introyectar en el misterio de Dios características femeninas —que también están presente en la Escritura— tan primigeniamente como las masculinas: la ternura maternal (Isaías), el cariño sponsal (Ezequiel), la defensa y ternura hacia el débil («Padre de huérfanos y viudas eres tú»).

En definitiva, la crítica a lo que tiene de peligroso el concepto de «padre» sólo puede ser la praxis creativa en la relación con Dios. La fe cristológica no pone límites a esa praxis, pues la relación que aquélla asienta es entre lo humano (aunque en Jesús sea a la manera varonil) y Dios. Lo que sí afirma es que en Jesús ha aparecido verdadera filiación que remite a la bondad y al escondimiento de lo último (llámeselo «padre» o de cualquier otra forma). En estas dos cosas: la bondad última de la realidad, contra toda apariencia, y la indefensión de esa realidad ante el mal, nos parece que resume la realidad del «Padre» según el Nuevo Testamento —y es lo que debe ser mantenido en la fe cristiana, sea cual fuere el lenguaje.

### 3.2. La crítica al concepto de «hijos e hijas de Dios»

En el Tercer Mundo la crítica más específica no se dirige tanto al lenguaje de «Padre» (aunque bien pudiera hacerse debido a la realidad de muchas paternidades) cuanto al de su correlato el «Hijo», al menos objetivamente. Si no caemos en la rutina del lenguaje, es escandaloso llamar «hijos e hijas de Dios» a los seres humanos que parecen vivir, aunque en sentido distinto al que le dio Bonhoeffer, etsi Deus non daretur (como si no hubiera Dios). Dicho en lenguaje castizo, parecen vivir «dejados de la mano de Dios», «hechos un Cristo», destrozados y desfigurados, como si no hubiese un Dios creador (llámesele Padre, Madre, Ello, Todo o Nada), y como si ellos y ellas no fuesen creaturas suyas. Por ello, para no caer en la encubridora rutina del lenguaje, y aunque no suele ser habitual en un libro de cristología, hagamos una breve digresión sobre la realidad de los «hijos e hijas de Dios» en la actualidad.

#### 3.2.1. Breve digresión sobre la creación de Dios

a) La especie humana no está en peligro de extinción, sino que su crecimiento es considerado como parte del problema. Pero se ha comenzado a usar ya un nuevo lenguaje para expresar la no-existencia práctica de millones de seres humanos: los excluidos, los que no cuentan, los sobrantes, los no existentes. No interesan los seres humanos, desinterés que se hizo notar ya hace algunos años, por cierto en América latina:

La esencia de la población del Tercer Mundo es hoy, a diferencia de lo que ocurrió hasta hace cien años, que se trata, desde el punto de vista del Primer Mundo y sus necesidades económicas, de una población sobrante. Se sigue necesitando del Tercer Mundo, sus mares, su aire, su naturaleza, aunque sea únicamente como basurero para sus basuras venenosas, y se sigue necesitando sus materias primas [...] Lo que ya no se necesita es la mayor parte de la población del Tercer Mundo.

La familia humana, los hijos e hijas de Dios en relación unos con otros, ofrece un espectáculo macabro y cruel, el del rico Epulón y el pobre Lázaro, cuyo distanciamiento y antagonismo va en aumento. Por recordar sólo algunos datos, ampliando un poco lo que dijimos en la introducción, según Naciones Unidas el abismo entre pueblos ricos y pobres va en aumento, y eso que en 1990 la relación era de 60 a 1 y de 180 a 1 si se comparan los más ricos y los más pobres. Ya dijimos que en 1997 358 personas, cuyos activos tienen un valor superior a 1.000 millones de dólares, superan el ingreso anual del 45 por ciento de la población mundial. Pues bien, en 1998 el número de individuos que poseen ese mismo ingreso anual ha descendido a 225. Los datos son, pues, escalofriantes. Es cierto que se vislumbra ahora la posibilidad de erradicar la pobreza en un futuro previsible, pero la voluntad internacional de cooperación está en declive.

Hay que insistir en que las soluciones que se proponen son malas, y el Banco Mundial y el Fondo Monetario Internacional reconocieron en 1998 que habían errado en sus políticas financieras. El prometido rebalse no llega a todos, lo cual lleva a tomar la cruel decisión de qué pueblos vivirán y



cuáles no. Y recordemos que, como decía Ellacuría, una mala solución es peor que no tener solución alguna.

La programada deshumanización cultural en favor del consumismo, la trivialización de la existencia, la individualización y aislamiento real de personas y pueblos —a pesar de la globalización— lleva a ignorar, desentenderse de, y despreciar a, los otros. Y si a la modernidad le era constitutiva la expectativa de salvación —el advenimiento del reino de la libertad, de la sociedad sin clases...— la postmodernidad está limitando, si no anulando, la expectativa misma. La conclusión es que la configuración económica mundial impone, por necesidad, la resignación; y para quienes tenían esperanza, el desencanto. Para que el actual proyecto económico mundial tenga éxito se impone «la geocultura de la desesperanza y la teología de la inevitabilidad».

Por último, sobre esta realidad se cierne un encubrimiento, burdo a veces, pero sobre todo sutil. La carta magna de las Naciones Unidas proclama que «todos los seres humanos han sido creados iguales». Pero para tener derechos y dignidad es más importante haber nacido en Nueva York o en Bonn que en El Salvador o en el Tchad; es más importante haber nacido «ciudadano» de un determinado país que haber nacido «humano». La universalidad de la dignidad humana es, históricamente, una ilusión y un engaño. Lo que priva es la parcialidad, pero en la dirección opuesta a la de la voluntad de Dios: la universalidad es históricamente parcial hacia las minorías poderosas.

### ***3.2.2. El misterio del Hijo amado***

Ésta es la realidad que cuestiona el lenguaje rutinario de que todos somos hijos e hijas de Dios. A Dios le ha salido un mundo que en poco se parece a lo que él quiere: hijos e hijas que no reflejan lo que en Dios hay de vida y de dignidad. Y el escándalo no desaparece con la distinción entre naturaleza y sobrenaturaleza, como si a este segundo nivel fuese bien posible ser hijos e hijas de Dios, pase lo que pase al primer nivel, pues «a su imagen y semejanza los creó» (Gen 1, 27). Ni tampoco desaparece añadiendo que los pobres y las víctimas pueden ser ricos en virtudes, lo cual muchas veces es verdad. La conclusión es que, si creemos en un Dios Padre, Madre, de vida, no puede dejar de sonar a sarcasmo la simple repetición de que somos «hijos e hijas de Dios».

Nos encontramos, pues, de nuevo con el problema de la teodicea, que a nuestro juicio es más radical que los cuestionamientos anteriormente expuestos, aunque la situación de la mujer, de razas y culturas oprimidas la refuerce. Obviamente, no basta con cambiar o añadir conceptos y términos. Llámesele a Dios Abba, «Padre», «Madre», «Todo» o se sustituya su nombre de tradición bíblico-occidental por el de otras religiones, persiste la opacidad de la realidad y, sobre todo, la realidad de las víctimas inocentes —y ninguno de esos términos suaviza este problema—. Para avanzar, si es que se avanza en estas cosas, se nos ocurren estas tres vías.

La primera es la vía de la honradez. En la Iglesia de América latina esto se viene diciendo desde hace muchos años, y sería grave pensar que «ya ha pasado» (como algunos afirman con ligereza). Se dijo en lenguaje pastoral en Medellín, y Puebla lo recordó con vigor: «el más devastador y humillante flagelo [es] la situación de inhumana pobreza en que viven millones de latinoamericanos...» (n. 29). Los rostros de los «hijos e hijas de Dios» son niños golpeados por la pobreza, jóvenes frustrados, indígenas en situaciones infrahumanas, campesinos explotados, obreros mal retribuidos, desempleados, marginados y hacinados urbanos, ancianos desamparados... (nn. 32-39). Y Santo Domingo, en 1992, tan inane en buena parte de sus textos, amplía estos rostros, como señal de que la familia humana no avanza, sino que retrocede. Nos extendemos por la cercanía del texto a nuestra realidad:

Los rostros desfigurados por el hambre, consecuencia de la inflación, de la deuda externa y de injusticias sociales; los rostros desilusionados por los políticos, que prometen pero no cumplen; los rostros humillados a causa de su propia cultura, que no es respetada y es incluso despreciada; los rostros aterrorizados por la violencia diaria e indiscriminada; los rostros angustiados de los menores abandonados que caminan por nuestras calles y duermen bajo nuestros puentes; los rostros sufridos de las mujeres humilladas y postergadas; los rostros cansados de los emigrantes, que no encuentran digna acogida; los rostros envejecidos por el tiempo y el trabajo de los que no tienen lo mínimo para sobrevivir dignamente (n. 178).

Estos cientos y miles de millones de seres humanos son hoy «la multitud de enfermos, ciegos, cojos, paralíticos» que se apiñaban en la piscina de Betseda con cinco pórticos (Jn 5, 2s.). Y digamos que, aunque inusual, en un libro de cristología —o junto a él— hay que hacer de esa realidad algo central para «salvar a la teología de su cinismo». Al hablar de un Dios Padre, de sus hijos e hijas, mantengamos al menos y no encubramos la verdad de la realidad.

La segunda es la vía de la praxis. Estamos ante una situación semejante a la del título de «Señor». En la medida en que produzcamos o cooperemos, por acción u omisión, a la generación de pobres y víctimas, mejor será callar sobre un Dios Padre/Madre y sobre unas creaturas que son sus hijos e hijas suyas. A nosotros nos toca, como decíamos al hablar del señorío de Jesús, hacer real la paternidad y maternidad de Dios en la historia.

La tercera es la vía de la audacia de la fe. En la actualidad permanece el misterio del «siervo». También hoy el hijo amado es el elegido por Dios para instaurar la justicia y el derecho, y para ser luz de las naciones, como aparece en los tres primeros cantos de Isaías. Y también el hijo amado es fiel hasta el anonadamiento por llevar a cabo sobre la tierra esa misión, como aparece en el último canto. Y en ese hijo y no en otro —en palabras de gran hondura y belleza— es en quien Dios se complace.

Digamos, para terminar, que, como hicimos al analizar el martirio, se da una analogía del hijo amado. En nuestro mundo hay quienes cumplen una misión y son anonadados por ello, con lo cual terminan como el siervo

sufriente, indefenso e impotente —y muchos mártires expresan hoy esa totalidad del siervo—. Pero hay otros que sólo expresan el destino final del siervo, sin una praxis previa que lo ocasione: son simplemente pobres (muchas veces mujeres, niños y ancianos indefensos) y mueren como víctimas. Al hacernos ahora la pregunta de quién es en nuestro mundo el Hijo amado hay que tener en cuenta ambas cosas, pero nos concentramos ahora en el segundo grupo, las inmensas mayorías, millones y hasta miles de millones de seres humanos, que siguen siendo olvidados, en lo sustancial, por prácticamente todos los poderes de este mundo y también, con frecuencia, por la teología. Ahí aparece la parcialidad de la paternidad de Dios y, correlativamente, la parcialidad de la filiación: «Padre de huérfanos y viudas es Dios» (Sal 68, 6) se dice en el Antiguo Testamento. En esa misma tradición bíblica dirá Puebla: «Hechos a imagen y semejanza de Dios para ser sus hijos, esta imagen está ensombrecida y aun escarnecida. Por esto Dios toma su defensa y los ama» (n. 1142).

La presencia de Dios en el siervo sufriente es misterio en el Nuevo Testamento y a lo largo de la historia. Es misterio que «el aire de familia» de Dios se muestre también en el escarnecimiento de lo humano. La tragedia es que podemos ignorar y hasta tergiversar quién es hoy el siervo.

Termino con dos citas de nuestro tiempo sobre la presencia de Dios en el siervo.

M. Novak, teólogo del capitalismo, dice que la expresión actual del siervo sufriente de Yahvé es la business Corporation. La cita dice así:

Durante muchos años uno de mis textos preferidos de la Escritura fue Is 53, 2-3: «Creció en su presencia como brote, como raíz en el páramo; no tenía presencia ni belleza que atrajera nuestras miradas ni aspecto que nos cautivara. Despreciado, evitado de la gente, un hombre hecho a sufrir, curtido en el dolor, al verlo se tapaban la cara; despreciado, lo tuvimos por nada». Quisiera aplicar estas palabras a la business Corporation moderna, una encarnación de la presencia de Dios en este mundo extremadamente despreciada.

Gustavo Gutiérrez cita estas palabras de César Vallejo: «El suertero que grita "La de a mil", contiene no sé qué fondo de Dios». En esos pobres aparece el rostro de Dios, la divinidad escarnecida. Que los seres humanos podamos ver algo de Dios en ellos no es programable, pero ocurre. Algunos sólo parecen expresar el no tener figura humana, el no atesorar su condición divina, que les viene con la creación. Estos pobres, como el hijo amado, hacen presente a Dios, silencioso y escondido, pero Dios al fin.

### **13.- LA PALABRA. VERDAD Y BUENA NOTICIA**

Hemos dejado para el final el análisis del título «logos», la palabra. Con él se continúa la línea de pensamiento de que «en Jesús ha aparecido Dios». Pero se radicaliza, y así con el logos aparece la unidad de Jesús con Dios desde siempre (preexistencia), el devenir del mismo Dios (encarnación) y se muestra a Jesús —en todo lo que dice y hace, y en todo lo que es— como revelador del Padre.

Dentro de la historia de la cristología el título «logos» es muy importante porque «hizo de puente» entre la cultura judía y la helenista. Fue, además, decisivo para predicar a Cristo misioneramente en el mundo helenista, así como el título «mesías» lo fue para predicarlo en el mundo judío. De ahí que el título «logos» del Nuevo Testamento pueda ser analizado como base escriturística de la futura cristología patrística y conciliar.

Nosotros vamos a analizarlo en su capacidad de iluminar la presencia de la transcendencia en la historia, lo que haremos a modo de meditación reflexiva sobre el prólogo de Juan. Y también por su capacidad de iluminar aspectos importantes de la revelación: la dialéctica entre pasado y presente de la revelación de Dios, la revelación como comunicación de Dios que es, prioritaria y formalmente, una buena noticia y no sólo verdad, y la revelación como victoria sobre la mentira y no sólo como superación de la ignorancia. Pero antes hagamos una breve presentación del origen y significado del título.

## **1, ORIGEN Y SIGNIFICADO DEL LOGOS**

El término sólo aparece en los escritos de Juan y de forma más específica en el prólogo del evangelio. Por lo que toca a su origen, hoy está asegurado que tanto en el helenismo como en el judaísmo existían numerosas reflexiones sobre el logos.

### **1.1. El helenismo**

En el helenismo el logos es una realidad fundamental. Con él se afirma y se hace hincapié en que tras la realidad empírica existe una razón, un sentido. En los comienzos del pensamiento griego el logos es considerado como la ley del universo que todo lo gobierna, y para Platón es una de las ideas. Sin embargo, no se llega a especular sobre si ese logos pueda convertirse en una realidad sustancial en sí misma, problema fundamental que ocupará después a la teología cristiana. En Filón el logos aparecerá ya como esencia intermedia entre Dios y los hombres, emparentada con la Sabiduría, ya personificada, de la que habla el Antiguo Testamento. En el gnosticismo el logos es una esencia mítica, mediador también, a la que se personifica como creador, revelador y salvador. Llega incluso a hablarse de encarnación, aunque no en el sentido en que lo hará el prólogo de Juan, sino en un sentido mítico-doceta. También en las religiones circundantes se menciona un logos revelador y salvador (Hermes, Theot), y en ellas se acelerará el proceso de personificación del logos para uso de la religiosidad del pueblo.

Sea cual fuere la forma de pensar y personificar al logos, lo fundamental para la teología consiste en la convicción de que la realidad está transida de racionalidad y de sentido. Es decir, la realidad no es sólo objeto de salvación o de condenación, de esperanza o desesperanza, sino que es también objeto de sentido, posee transparencia y luz intrínsecas. Esto es lo que desde la perspectiva creyente se relaciona con Dios y lo que hará también que la teología pueda y deba ser «racional».

## 1.2. El judaísmo

También en el judaísmo existía una honda reflexión sobre la palabra que proviene de dos tradiciones distintas. Una versa sobre la palabra creadora de Dios (debar Yahvé), y la otra sobre la «sabiduría». En los primeros capítulos del Génesis el modo en que acaece la creación es descrito a veces en forma artesanal (Dios trabaja el barro de la tierra, Gen 2, 7), pero, programáticamente, la creación acontece a través de la palabra: «y dijo Dios», y todas las cosas fueron creadas (Gen 1, 3; cf. Sal 33, 6, etc.) y todas eran «buenas».

Esta palabra creadora va cobrando entidad propia. «Dios envía su palabra» (Sal 107, 20; 145, 13). En Is 55, 10s. se recalca la eficacia de la palabra de Dios y se llega casi a personificarla. Pero es en el judaísmo de la diáspora donde comienza el movimiento a hipostasiar y personificar la palabra. «La fuente de la sabiduría es la palabra de Dios en el cielo» (Ecl 1, 5), y se comienza a hablar de la «palabra» sin más, sin tener que mencionar ya que es la palabra de Dios. «Tu palabra sana todas las cosas» (Sal 107, 20), «todas las obras del Señor fueron hechas por su palabra» (Ecl 42, 15).

La otra tradición veterotestamentaria sobre la palabra se centra en la sabiduría, que es personificada como anterior a todo lo creado. «Yahvé me creó la primera de sus obras» (Ecl 24, 9). «Yahvé me creó primicia de su camino antes que sus obras más antiguas» (Prov 8, 22). «Yo salí de la boca del Altísimo y cubrí toda la tierra» (Ecl 24, 3ss.). Esa sabiduría está presente en la historia, y «planta su tienda en el pueblo» (Ecl 24, 12). Es identificada con la ley (Ecl 24, 23)-.

En el desarrollo de estas especulaciones sabiduría y palabra llegan a hacerse intercambiables. Comienza a aparecer una cierta idea de personificación, cuando la palabra es considerada como realidad en sí misma, y de preexistencia con respecto a todo lo creado, lo cual, como hemos dicho, será importante para el futuro de una cristología del logos, pues la palabra es la persona de Jesucristo. Pero, antes de analizar la aplicación de la palabra a Cristo, recordemos dos características histórico-existenciales de la palabra en el Antiguo Testamento.

La primera es que la palabra es vehículo necesario de interpelación de Dios, siendo esa dimensión de interpelación lo que hace presente a Dios para nosotros. «El Dios de la Biblia no es captable como neutro; deja de ser Dios en el momento en que la intimación cesa». Por esa razón Dios no tiene imagen, sino sólo palabra, voz. Así dijo Dios a Moisés: «entonces te habló el Señor en medio del fuego; tú escuchabas sonidos de palabras, pero no veías forma alguna: sólo había voz» (Dt 4,12). Aceptar la relación con Dios es, entonces, estar dispuestos a dejarse interpelar por su palabra; y, a la inversa, neutralizar esa interpelación es dejar de relacionarnos con Dios.

La segunda es que el ser humano no sólo puede ignorar la palabra, sino rechazarla. Y ese rechazo no sólo expresa una pecaminosidad humana genérica, sino la pecaminosidad específica de la creatura ante un Dios que le habla y conmina, que argumenta, y hasta le ruega recordando los beneficios que ha hecho a su pueblo. El rechazar la palabra de Dios es otra forma que

toma el *mysterium iniquitatis*, expresado ahora en la relación explícita del ser humano con el mismo Dios. Por obvio que parezca, hay que recordarlo: al tener Dios palabra, está también aceptando la posibilidad de ser no sólo desconocido, sino activamente ignorado y rechazado, como lo denuncian con fuerza los profetas en el Antiguo Testamento.

### 1.3. El Nuevo Testamento

En el Nuevo Testamento la palabra, como término para designar a Cristo en sentido absoluto, sólo aparece en el prólogo del evangelio de Juan (1, 1). No se aplica a Jesús en vida ni es de esperar que lo fuera, pues llamar a Jesús *logos* supone ya una elaborada cristología, y supone de alguna forma fe en su encarnación y preexistencia. Su *Sitz im Leben* no es el culto, ni la predicación, ni la catequesis, ni la parénesis, sino la reflexión teológica explícita en un mundo ya bastante alejado religiosa y filosóficamente, en el tiempo y en el espacio, del origen de Jesús, y en el que tienen que dar razón de la fe. Veamos ahora cómo los evangelios relacionan a Jesús con la realidad de la palabra.

Los cuatro evangelios y sobre todo la fuente Q presentan muchas palabras de Jesús, pero en el evangelio de Juan —aun prescindiendo del prólogo— la palabra de Jesús tiene una significación especial. Palabra es lo que se oye fonéticamente con los oídos (2, 22; 19, 8), pero es sobre todo lo que hay que oír con fe y esperanza: «Yo os aseguro: si alguno guarda mi palabra no verá la muerte jamás» (8, 51; cf. 8, 31; 5, 24).

La palabra de Jesús no sólo se relaciona con Dios porque Jesús se remita a él para su justificación, sino que es palabra de Dios: «Yo les he dado tu Palabra» (17, 14); es palabra de verdad (17,17). Jesús no aparece como quien trae la palabra, la verdad y la vida, sino como quien es la palabra, la verdad y la vida. Por último, esta relación entre Jesús y Palabra en el evangelio es tan íntima, que «palabra» es el término que se reserva para describir la obra de Jesús. Así en Jn 1, 23, cuando aparece el Bautista predicando, el evangelista, conscientemente, remite a su predicación no con el término «palabra» sino con el término «voz»: «Yo soy la voz que clama en el desierto», con lo cual distingue claramente entre Jesús y el Bautista. Lo que con todo esto pretende el evangelio es que el lector avance de la comprensión de la palabra hablada por Jesús a la palabra que es Jesús, una palabra hecha carne. Así, la palabra predicada por Jesús es la verdad (17, 17) y el mismo Jesús es la verdad (14, 6). Es cierto que el uso de la «palabra» en singular ocurre también en otros lugares importantes del Nuevo Testamento: existe la palabra de la cruz (1 Cor 1, 18), la palabra de reconciliación (2 Cor 5, 19), pero en los escritos joannos esa absolutización llega a su culmen: la palabra es Jesús.

## 2. EL PRÓLOGO DE JUAN: MEDITACIÓN REFLEXIVA

Esa palabra hecha carne es lo que Juan presenta en el prólogo. En un apretado resumen expone la realidad del *logos* según un esquema temporal

lleno de contenidos: su preexistencia, su papel mediador en la creación, su función reveladora radicalmente superior a cualquier otra revelación anterior, su encarnación, el rechazo de unos y la acogida de otros, y su función salvífica. En un sentido puede decirse que el prólogo expone «la historia de la palabra», el paradigma de lo que significa, cristianamente, transcendencia en la historia, la realidad de un logos (divino) que se hace historia, la humaniza y la salva, y que queda también a su merced.

## 2.1. Preexistencia y divinidad

El origen de la palabra está «en el principio» (1, 1), alusión a Gen 1, 1, pero con una diferencia importante: en el Génesis lo que está en el principio es Dios, el cual —por medio de la palabra— lo crea todo. En el prólogo la palabra ya está en el principio. No aparece como algo creado, ni como en el pensamiento griego (que volverá a resurgir con Arrio) como la primera y más excelsa de las creaturas. Con este modo de presentar la palabra, desde una perspectiva temporal —«en el principio»—, el prólogo equipara la realidad de la palabra a la realidad de Dios, el logos «está de parte de Dios».

Esta equiparación se explícita, aunque de forma dialéctica, en las formulaciones que siguen. «La palabra era Dios» (1, 1c) no es, por tanto, creatura ni emanación de Dios, pero tampoco se identifica simplemente con Dios, con aquello que en el Nuevo Testamento es o theos (Dios Padre), lo cual aclara a continuación. La traducción de 1,1b es sumamente difícil: la palabra «estaba con Dios», «se dirigía a Dios», «frente a Dios era el Verbo» (Biblia de Jerusalén, Biblia española. Biblia latinoamericana), pero en cualquiera de esas formas se expresa la no identificación de la palabra con o theos, el Dios Padre.

## 2.2. Mediadora de la creación

La primera función de la Palabra es la de ser mediadora de la creación: «todo se hizo por ella y sin ella no se hizo nada de cuanto existe» (1, 3.10), con lo cual se afirma que toda la creación está «transida» de esa palabra, que nuestro mundo y nuestra historia lleva las huellas de la palabra, idea que ya se encuentra en Pablo (1 Cor 8, 6; Col 1, 16, y en Heb 1, 2). Quizás las semina verbi —descubrimiento genial de Justino con fines apologéticos— sea insuficiente para reproducir lo que se dice en 1, 3. Radicalizando la intuición, se puede decir que «la enseñanza universal de Dios está inserta en el corazón del hombre desde su creación, puesto que la Palabra-sabiduría de Dios, por la cual todo fue hecho (1, 3) contenía vida y la vida era la luz de los hombres (1, 4s.).

Esa palabra mediadora queda especificada después en términos antropológicos y existenciales: «en ella estaba la vida y la vida era la luz de los hombres» (1, 4). «La Palabra era la luz verdadera que ilumina a todo hombre que viene a este mundo» (1, 9). No se afirma, pues, ni una creación ni una mediación puramente cósmica/natural, sino una creación «humana», que en sí misma es vida y luz. Y si se relacionan con este texto los del

evangelio: «Yo soy el camino, la verdad y la vida» (14, 6) y toda la persona de Jesús, entonces lo que afirma el himno es no sólo la bondad de la creación por proceder de Dios, como en Gen 1, sino una bondad cualificada. La vida, la verdad, el amor, todo lo mejor que anhelamos los seres humanos, está ya en germen en el origen, «modelado» según Jesús.

Según el himno, el ser humano puede encontrar a Jesús. Para ello basta con presentar medianamente bien a Jesús, diríamos, pues entre el ser humano y la vida que la palabra creadora infunde en el hombre hay afinidad. Según Juan, el ser humano se siente impelido hacia Jesús como por una fuerza irresistible, pues ese Jesús está en la entraña de su realidad (cf. 6, 44; 12, 32).

Como esta palabra es mediación de la creación, la creatura aprende el modo de «crear», es decir, el modo de hacer del Padre. Es ésta una idea importante. Por una parte, tiene la grandiosidad expresada por Bergson: «Dios nos creó creadores», y, por otra, no tiene nada de esotérico y misterioso, sino que, como vimos en el capítulo anterior, el hacer de Dios es hacer el bien al necesitado, curar a un parálítico: «Mi padre trabaja siempre y yo también trabajo» (5, 17), dice Jesús cuando le ha curado. El hacer de Dios no es esotérico, pero expresa lo más profundo de lo humano. Por eso dice Barreto que «es ante la vida o ante su ausencia, la muerte, la enfermedad, la degradación del hombre, donde se pone de relieve si el hombre ha aprendido del Padre o no».

El texto intercala aquí una reflexión de tipo histórico y hace una afirmación de principio. Aunque en el comienzo lo que existe es sólo la vida y la luz (así como en Génesis lo creado por Dios es sólo lo bueno), en la historia existen las tinieblas. La luz (y la vida) están en lucha contra las tinieblas (y la muerte). Ante esta experiencia histórica el himno recalca el triunfo, en principio, de lo primero sobre lo segundo: «La luz brilla en las tinieblas y las tinieblas no le vencieron» (1, 5).

### 2.3.La historia de la palabra. Hacerse carne en la historia

El himno prosigue y opera un cambio radical: pasa a narrar la «historia» de la Palabra, el momento culminante de su acercamiento a los seres humanos. Esto es lo que, según Cullmann, especifica y distingue al prólogo de Juan de la reflexión previa judeo-helenista sobre la palabra: la consideración de la persona de Jesús le da una radical y nueva dirección. La formulación externa pudiera ser la misma que la de un himno a la sabiduría, pero el hecho de que la palabra se haga carne, historia, eso es lo totalmente nuevo.

En la historia la Palabra tiene un precursor, Juan Bautista. Él no era la luz, pero ejerce dos importantes funciones: da testimonio de la luz y, pedagógicamente, prepara el camino para que todos crean en la luz (1, 6-8.15).

La afirmación fundamental, lo que constituye el centro del prólogo, es que la Palabra vino hacia nosotros, de verdad e irrevocablemente: «la Palabra se hizo carne, acampó entre nosotros» (1, 14). El misterio central de



la fe cristiana, el Emmanuel, «Dios con nosotros» de Mt 1, 23, «la bondad de Dios aparecida sobre la tierra» (Tit 3, 4) se afirma aquí con radicalidad. La Palabra, lo equiparable a Dios, se ha encarnado, ha devenido lo que no es Dios: ha devenido sarx.

Esto no significa simplemente la humanidad —verdadera naturaleza humana de la que hablará el dogma—, sino que significa la realidad histórica de Jesús a la que le es esencial la debilidad, y específicamente la que queda explicitada en la cruz, sarx en el sentido de lo débil de lo humano. En lenguaje histórico se dice que la palabra «ha acampado» —como los nómadas en el desierto— entre nosotros, para transitar en la historia como y con nosotros.

Que Jesús es verdaderamente humano lo recalcan varios escritos del Nuevo Testamento, y de forma impresionante la carta a los Hebreos, como hemos visto. Lo específico del prólogo es la afirmación tajante del devenir de Dios, de que eso verdaderamente humano —sin añadidos— es Dios y que ese Dios para llegar a estar con nosotros ha devenido lo que no es Dios. Y así podemos afirmar que «hemos visto su gloria» (1, 14c). Lo invisible, el inasequible misterio de Dios, se ha hecho asequible en lo que no es Dios.

Hay que aclarar que esta «gloria» no es, de nuevo, nada esotérico, no es una abstracta condición divina. La gloria es el amor fiel, amor ubicado en la historia y en medio de un conflicto que llega hasta la muerte. Es un amor ubicado históricamente. La «gloria» no es una oposición a lo humano, sino a lo que en lo humano hay de tiniebla, de opacidad, de odio.

El texto prosigue con la historia de la palabra y narra la reacción de los seres humanos a este definitivo acercamiento. Lo primero que dice es sorprendente y desconcertante. «En el mundo estaba [...] y el mundo no la conoció. Vino a su casa y los suyos no la recibieron» (1, 10s.). La encarnación es aquí historizada de manera aterradora, pero real: la palabra no se ha hecho carne en cualquier mundo, sino en el mundo real, mundo de pecado, según la teología de Juan, anti-reino en conceptualidad de los sinópticos. Ni siquiera «los suyos» la han recibido. La encarnación es cosa real; la palabra toma carne en una historia de tinieblas que desconocen la luz y hacen contra la luz. El rechazo a la palabra es aquí más fuerte que en el Antiguo Testamento, pues ahora se rechaza a Dios en persona. Y ese rechazo expresa también la conflictividad de la vida de Jesús y la razón de la necesidad de mantener la fidelidad hasta el final, de lo que habla también, en forma de tesis, la carta a los Hebreos.

El evangelio, por su parte, intenta explicar ese rechazo —tarea bien importante—. Los que rechazan a Jesús, dice, no conocen a Dios (5, 38-42), lo cual «se relaciona con la carencia del amor que se recibe de él, y ésta, a su vez, con la búsqueda de la propia gloria».

Hay aquí una tautología, una especie de círculo, que en el fondo responde a la afinidad (o no) del ser humano con Dios. Quien no entiende al Padre no puede acceder al conocimiento de Jesús. En palabras sencillas, quien no está en sintonía con los valores de Dios («es bueno curar a un ser humano en necesidad, aunque sea en sábado»), no está en sintonía con Dios.

## 2.4. La salvación

«Pero a todos los que la recibieron les dio poder de hacerse hijos de Dios, a los que creen en su nombre» (1, 12). Ésta es la finalidad del acercamiento de la palabra, salvar, realidad comprendida de diversas maneras en el Nuevo Testamento, y que aquí se formula de la siguiente forma: salvación es lo acaecido y aparecido en Jesús: *charis kai aletheia*, la gracia y la verdad; tomado en su conjunto, es plenitud. Pero también es importante notar el orden de ambos términos: la gracia, el amor, la vida, tienen prioridad lógica sobre la verdad y la luz. Sobre esto volveremos más adelante, pero podemos formular ya la tesis fundamental: la salvación no consiste primariamente en un saber, sino en un ser (ser amado y ser amador). Más adelante se esclarece la salvación y el elemento que tiene prioridad: «de su plenitud todos nosotros hemos recibido, ante todo un amor que responde a su amor» (1, 16). La salvación viene expresada en términos de «amor», de ser amados y de amar. Y entonces el prólogo viene a decir que vivir en el amor es vivir salvados.

Esto es lo que se recalca después en el evangelio. El nuevo mandamiento de Jesús en lo que reconocerán que son sus discípulos (en el lenguaje del prólogo: cómo participar de su plenitud) es amarse los unos a los otros (Jn 13, 34s.). Y la norma, motivación y capacitación para ese amor es «como yo os he amado» (Jn 13, 34). En la primera carta de Juan el pensamiento es semejante, aunque relacionado ahora con el mismo Dios, y por ello la idea, por ser teologal, es más radical. Dios es amor; él nos ha amado primero; nosotros debemos amarnos unos a otros (1 Jn 4, 7-11). «Y quien permanece en el amor, permanece en Dios y Dios en él» (1 Jn 4, 16). En el amor participamos de la plenitud de Jesús y de Dios. Y no existe otra fórmula mejor para decir que existe salvación.

## 2.5. La revelación

El prólogo termina presentando la palabra como el «revelador» del Padre. Lo hace de forma positiva, pero también polémica. «A Dios nadie le ha visto jamás; el Hijo único que está en el seno del Padre, él lo ha contado» (1, 18). La palabra es revelación y puede ser revelación porque ha visto el misterio del Padre, lo que está escondido para todos los demás. «El que me ha visto a mí ha visto al Padre» (Jn 14, 9). Jesús es el que muestra al Padre.

Ésa es la suprema revelación. La razón objetiva para ello ya queda dicha: Jesús ha visto a Dios. Nadie puede hablar de Dios como Jesús. Y la consecuencia —polémica— es obligada: la revelación en el pasado, las Escrituras, «sagradas» para los judíos, han quedado superadas para siempre. Si en el evangelio de Juan la palabra de Jesús se equipara a la misma Escritura (2, 22; 5, 45s.), en el prólogo se la muestra superior a ella: «Porque la Ley fue dada por medio de Moisés; el amor y la lealtad nos han llegado por Jesucristo» (1, 17). Todos los personajes bíblicos anteriores a Jesús pronunciaron palabras, pero Jesús ha dicho la palabra definitiva, porque él mismo es la palabra de Dios. Lo mismo dice la carta a los Hebreos en sus primeras líneas. En el pasado Dios habló de muchos modos y

fragmentariamente por medio de los profetas, pero «en estos últimos tiempos nos ha hablado por medio del Hijo» (1, 1s.). La vida de Jesús es, pues, la palabra de Dios. Y la palabra de Dios no es otra cosa que la vida de Jesús.

## 2.6. La iniciativa de Dios. La gracia

Digamos para terminar que el acercamiento de Dios a los hombres ocurre por iniciativa de Dios y sólo de Dios: «no nació de sangre, ni de deseo de carne, ni de deseo de hombre, sino que nació de Dios» (1, 13). Aquí se da un paralelo objetivo con lo que en Mateo y Lucas se describe como concepción virginal, pero no en lenguaje que connote portento biológico, sino en lenguaje teológico y, por ello, más radical: la iniciativa procede de Dios y sólo de Dios, el acercamiento definitivo de Dios a los hombres es don y gracia. Nada ha forzado ni puede forzar ni tiene por qué forzar ese acercamiento.

Es éste otro modo de enunciar el mensaje fundamental de todo el Nuevo Testamento: Dios nos ha amado primero, su amor no es reacción a lo bueno que seamos o hagamos los humanos, sino que Dios es benevolencia primigenia. En Pablo Dios envía a su Hijo «cuando todavía éramos pecadores» (Rom 5, 8). En Lucas Dios «se adelanta a recibir al hijo pródigo» (15, 20). En 1 Jn 4, 10s. se dice: «En esto consiste el amor: no en que nosotros hayamos amado a Dios, sino en que él nos amó». La gratuidad está desde siempre en el origen.

El prólogo de Juan presenta a Jesús como la palabra y a ésta como Dios: «la palabra era Dios» (1, 1). También en otros lugares del Nuevo Testamento se afirma que Cristo participa en la realidad de Dios: «esplendor de la gloria del Padre e imagen de su esencia» (Heb 1, 3), «en Cristo habita corporalmente la plenitud de la divinidad» (Col 2, 9). En otros textos se lo relaciona lingüísticamente con Dios: «Jesucristo, gloria del gran Dios» (Tit 2, 13), «por la justicia de nuestro Dios y salvador Jesucristo» (2 Pe 1, 1), «Cristo [...] Dios bendito por los siglos» (Rom 9, 5), «del Hijo (dice): Tu trono, ¡oh Dios!, por los siglos de los siglos [...] Por eso te ungió ¡oh Dios!» (Heb 1, 8s., citando el salmo 45, 7s.). Por último, hay dos textos, ambos en los escritos joannos, que llaman a Jesús «Dios». El evangelio termina —en su primer final— con la confesión de Tomás: «Señor mío y Dios mío» (Jn 20, 28). La primera carta de Juan termina también con una confesión: «Éste es el verdadero Dios y vida eterna» (1 Jn 5, 20).

El Nuevo Testamento relaciona, pues, íntimamente a Jesús con Dios en la línea de lo que después se llamará su divinidad. Pero hay que hacer dos precisiones. Los textos que hablan con mayor claridad de la divinidad de Jesús son tardíos, operan como punto de llegada, a partir de la carne histórica de Jesús. Y el interés que aparece en ellos no es especulativo —cuál es la realidad esencial de Cristo—, sino salvífico, y de ahí que se analice su relación con Dios, fuente última de salvación.

Así termina el análisis de la aplicación de títulos a Cristo en el Nuevo Testamento. En síntesis pudiéramos decir que cualquier «título» que expresa lo bueno y verdadero, lo justo, esperanzador y liberador, cualquier título que

expresa lo mejor de lo humano y de lo divino, todo ello lo aplicaron a Jesús. Lo único que el Nuevo Testamento no llegó a llamar a Jesús es «Padre».

### **3. JESÚS, PRESENCIA DE DIOS EN NUESTRA HISTORIA**

El «logos» de la teología de Juan ha sido un concepto clave en la cristología desde sus orígenes. En la patrística será fundamental como concepto puente entre judaísmo y helenismo. En la teología moderna Rahner hará de la palabra, realidad simbólica por excelencia, concepto sistemático para comprender la encarnación. De ambas cosas hablaremos en la tercera parte. Ahora nos concentramos en la palabra como revelación de Dios en la historia. Veamos cómo el logos de Juan ilumina problemas actuales en torno a la revelación.

#### **3.1. La afirmación fundamental: podemos conocer a Dios**

Es conocida la semejanza entre el comienzo de la carta a los Hebreos y el prólogo de Juan: ambos presentan a Cristo como el revelador por antonomasia. Pero mientras la carta se centra en la superioridad de Cristo sobre otros mediadores de la revelación, el prólogo lo vuelve, por así decir, hacia nosotros, pone énfasis en lo que la Palabra es para nosotros y en lo que nosotros podemos y debemos hacer con ella.

Ante todo, la Palabra expresa la posibilidad de conocer a Dios y el camino de llegar a conocerlo. Es la respuesta a la eterna pregunta de los seres humanos: quién es Dios. Dios es lo que se manifiesta en el Cristo que es Jesús. Y lo es de manera bien precisa: Dios no es sólo aquello a lo que apuntan palabras o acciones de Jesús sino lo que es Jesús. Y, a la inversa, Jesús no es sólo el que habla sabiamente acerca de Dios —aunque lo hiciese con más sabiduría que ningún otro—, ni siquiera es sólo el que realiza la voluntad de Dios —aunque fuese con más radicalidad que ningún otro—, sino que es la carne de Dios en nuestra historia. Dios toma carne, y toda la carne de Jesús. Y, a la inversa, todo Jesús muestra a Dios.

Esto significa que el mismo Dios ha provisto el modo de anular su radical alteridad con respecto a nosotros, y ello sin dejar de ser Dios, y de ahí el misterio. En palabras que todos pueden entender, cuando Jesús acoge a los pobres y pecadores, Dios los acoge; cuando Jesús fustiga a los opresores, Dios los fustiga; cuando Jesús se alegra comiendo con públicos y prostitutas, Dios se alegra; cuando Jesús sufre en la cruz Dios sufre en la cruz... Cuando nos preguntamos intelectual y existencialmente quién es Dios, la respuesta es que «miremos a Jesús»:

Lo que Dios es se hace visible en un hombre. Ahora bien, según Juan, lo que Dios es se manifiesta en lo que Dios hace en y por medio de un hombre. El lenguaje sobre Dios no lo articula Jesús sólo por medio de discursos sino, sobre todo, por sus obras. Y no cualesquiera, el signo por excelencia es la entrega de su vida como expresión de su amor (13, 1; 15, 13).

Jesús es, entonces, el mediador por antonomasia para conocer a Dios y el camino para ir a Dios. Y de esta tesis dogmática habría que sacar una

importante conclusión pastoral: siempre que haya interés por Jesús, siempre que Jesús atraiga y anime —aunque no se llegase a confesarlo en su totalidad— hay algo bueno y humanizante. La vida de Jesús es la mejor mistagogia hacia su propio misterio, y es —se sepa o no— un estar en camino hacia Dios. Lo que hay que cuidar es que ese Jesús sea el de Nazaret, no otro.

### 3.2. La dialéctica de la revelación: pasado y presente

Jesús es la presencia definitiva de Dios en la historia, y sin embargo hay un texto desconcertante en el evangelio de Juan: «Os conviene que yo me vaya» (16, 7). Y la razón que da es que sólo cuando él esté ausente podrá venir el Paráclito, y que «cuando él venga, os guiará hasta la verdad completa» (16, 13). La paradoja es notable: la palabra de Dios se ha hecho presente en este mundo, y sin embargo tiene que ser completada y es bueno que lo sea. Y de ese modo aparece también una vía de solución a un problema de la vida cristiana y de la teología, puesto que ambas viven en la temporalidad de la historia, sobre lo cual ha insistido J. L. Segundo.

La revelación de Dios comunica verdad y hace presente a Dios, pero —debido a su temporalidad— como proceso. Es una pedagogía para que los seres humanos vayamos reconociendo la verdad a lo largo de la historia. J. L. Segundo cita en favor de esta tesis la constitución *Dei Verbum*, la cual, refiriéndose al Antiguo Testamento, afirma que la revelación, aun con cosas imperfectas y transitorias, muestra «la verdadera pedagogía divina» (n. 15). La revelación, en cuanto pedagogía, es el proceso que el mismo Dios pone en marcha a través del cual nos enseña a aprender. Y vista desde nosotros, la revelación es una invitación a que aprendamos a aprender. J. L. Segundo lo ilustra con el magnífico texto de san Agustín en su comentario al evangelio de Juan: «El mismo Señor, en cuanto se dignó ser camino nuestro, no quiso retenernos, sino pasar».

El revelador, la Palabra, no nos ata a él. Nos exige y anima, más bien, a nuestra propia encarnación en la historia, a seguir buscando y recibiendo luz y vida en ella. La misma palabra de verdad es la que nos exige a buscar siempre más verdad, a «discernir» la verdad. El revelador es el que nos exige estar siempre abiertos y atentos a la (posible) nueva revelación. Y, al mismo tiempo, nada de esto anula que la Palabra, que es Jesús, sea el criterio primario de «discernir» la revelación de Dios hoy—. Él es la máxima expresión histórica de la realidad de Dios, y en su propia vida aparece la estructura de todo discernimiento. La Palabra nos ata a la estructura fundamental de la vida de Jesús para conocer a Dios, y nos desata para descubrir y rehacer en cada situación histórica la estructura fundamental de esa vida. En terminología paulina, la Palabra no es letra, sino Espíritu. Pero ese Espíritu nos remite una y otra vez a lo que Jesús «escribió» con su vida para que nosotros podamos «escribir» la que nos corresponde.

Esta dialéctica entre pasado y presente de la revelación es lo que, sistemática y pastoralmente, está en juego para la teología en la comprensión de los «signos de los tiempos»—. Es sabido que en el número 4

de la constitución *Gaudium et spes* se habla de «signos de los tiempos» como de acontecimientos y tendencias que caracterizan a una época —signos de los tiempos en sentido histórico-pastoral—. Pero no es ése el significado más profundo de la expresión, aunque la teología, normalmente, en su quehacer sólo parece usar los signos de los tiempos en este sentido. En efecto, en el número 11 de la misma *Gaudium et spes* se habla de «los signos verdaderos de la presencia o de los planes de Dios» —signos de los tiempos en sentido que llamamos histórico-teologal—. Si se toma esto en serio significa que Dios se sigue manifestando hoy. Pero ya en el concilio Vaticano II surgieron serios problemas para comprenderlo y aceptarlo.

La necesidad de auscultar los signos de los tiempos como lo que caracteriza una época fue obvia para un concilio que quiso examinarse sobre la relevancia de la misión de la Iglesia, la que debe acomodarse a un mundo nuevo. Pero sí hubo gran discusión sobre lo que se dice en el n. 11 sobre los signos histórico-teologales. En su comentario a ese número de la *Gaudium et spes* J. Ratzinger afirma que desde el texto de Zúrich se quería entender por signos de los tiempos «la voz de Dios», lo cual, en esta radicalidad, no fue aceptado, aduciéndose para ello razones exegéticas, cristológicas y ecuménicas (los observadores protestantes podrían ver en ello un debilitamiento del *solus Christus* y la *sola Scriptura*). Pero, aunque se modificase la formulación, la intención del texto final sigue siendo la de complementar el pasado con el presente, recordando la actual presencia de Cristo y del Espíritu en la historia.

La revelación de Dios implica, pues, memoria e imaginación. La memoria de la *sarx* de Jesús sigue siendo imprescindible, pues en ella se hace presente Dios, aunque, como lo muestra la historia, usamos toda suerte de artilugios para olvidar, domesticar y manipular a Jesús de Nazaret, sobre todo el hecho de que muriese ajusticiado en una cruz". Por otra parte, la imaginación desde Jesús es imprescindible, aunque difícil. Barruntar «qué diría y haría hoy Jesús de Nazaret» ofrece la dificultad de cualquier extrapolación, pero además ofrece la práctica imposibilidad de integrar en la reflexión actual una quiebra histórica y teologal de singular importancia: no llegó el reino de Dios que Jesús predicaba cercano, ni llegó la *parusía* que los primeros cristianos creían también cercana. No hay que trivializar esas diferencias, sino que hay que «aprender a aprender». A ello nos anima la cristología joannea.

### 3.3. La dialéctica entre verdad y buena noticia

La Palabra, en cuanto reveladora, comunica verdad, pero es simultáneamente buena noticia. Ya decían los antiguos que *verum et bonum convertuntur*, pero hay que preguntarse qué de ambas cosas —según la fe cristiana— tiene prioridad, si es que existe tal prioridad. Si se supera eficazmente una noción de revelación de Dios como comunicación (arbitraria, aunque se suela decir «libre») de enunciados (aunque sean verdaderos), si se acepta, en serio, que el revelarse de Dios es el «acaecer» del misterio de Dios en la historia, si se acepta que ese acaecer de Dios en cuanto realidad es lo

sumamente bueno y que eso sumamente bueno no es sólo lo enunciado, sino lo comunicado realmente, entonces el término «revelación» vuelve a recobrar lo que le es original, y así el prólogo de Juan puede volver a ser leído como lo que es: la aparición de una realidad que es buena noticia, y no sólo una información acerca de Jesús y de Dios, aunque sea verdadera y grandiosa.

Digámoslo primero en términos teóricos. Para Rahner (siguiendo en esto la renovación que provocó Karl Barth) revelación, más que «autorrevelación», es primariamente «autodonación de Dios», aunque en el caso de la cruz de Jesús ya no hable de «autodonación» (Selbstjnitteilung), sino de «autodicción» (Selbstaussage). Zubiri, por su parte, con precisión filosófica, afirma que la revelación de Dios tiene como correlato al hombre entero, no sólo su inteligencia. Y A. González, comentando a Zubiri, lo formula de la siguiente manera:

La revelación, en lo que tiene de comunicación, no es primariamente la entrega de un logos, sino algo más modesto y más radical, que es la donación física de Dios a los hombres [...] En definitiva, Cristo no funda el cristianismo transmitiendo un mensaje, una cosmovisión, una norma y valores sino, más radicalmente, haciendo cristianos. Configurando por sus acciones el Yo de las personas que le rodeaban [...] El Yo del hombre no es otra cosa que su ser, y lo que la obra de Cristo aportaría al hombre sería esta deiformación según el ser de Cristo [...] En cualquier caso, lo decisivo de la deiformación, con todos sus aspectos individuales, sociales e históricos, es un dinamismo personal puesto en marcha por Cristo.

En estas reflexiones la distinción no es formalmente entre verdad y buena noticia, sino entre logos y realidad, entre la entrega de la palabra y la entrega de la realidad del mismo Dios, y lo importante es la prioridad que se da a lo segundo sobre lo primero. Pero si esto es así, y si se presupone por definición que la entrega de Dios es «cosa buena», la revelación es entonces —lógicamente— antes buena noticia que verdad.

Volvamos ahora a la teología de Juan. El prólogo de Juan —y el de la primera carta de Juan— está transido del talante de buena noticia. No sólo afirman una verdad —que resulta ser buena noticia—, sino que comunican en directo una buena noticia, que es tenida firmemente por verdadera. Considerado como (una verdad que es) buena noticia, el prólogo dice que sobre esta tierra de tinieblas ha aparecido luz, que sobre este mundo de muerte ha aparecido vida y que en este mundo de provisionalidades —incluidos Moisés y Juan Bautista— ha aparecido lo definitivo. Visto desde nosotros, dice que en este mundo se puede ser hijos e hijas de Dios, todo ello como don y gracia. Se puede ser «humano».

Pero, además, el prólogo especifica en qué consiste la buena noticia, qué es lo bueno que nos ha llegado con la Palabra. En el v. 17 —de traducción difícil, no tanto en su literalidad, charis kai aletheia, cuanto en su significado real— se explícita su contenido. Literalmente pueden traducirse ambos términos como «gracia y verdad», siendo ambas «palabras-símbolo» que en sí mismas expresan algo sumamente bueno. Pero otras traducciones intentan especificar y detallar el contenido de estas dos palabras-símbolo a partir de sus equivalentes en el Antiguo Testamento. Así,

la Biblia española traduce «el amor y la lealtad», la Biblia latinoamericana «el amor y la fidelidad», P. Miranda, «la compasión y bondad», J. I. González Faus, en una paráfrasis, como él admite, «la misericordia fiel, característica de la Divinidad», y M. E. Boismard traduce, en otra paráfrasis, «el logos está lleno de amor misericordioso y de fidelidad».

Lo que estas distintas traducciones intentan transmitir es en qué consiste para nosotros la buena noticia de que la Palabra se ha hecho carne. Así, la plenitud que hemos recibido es el *hesed*, la compasión de Dios. Es, pues, una gracia con la connotación específica de la parcialidad y ternura de Dios hacia los pobres de este mundo. Y es fidelidad, la de Dios, la de la roca firme (*emeth*).

Sea cual fuere la traducción más correcta, lo importante es el hecho mismo de concretar lo que sea «gracia y verdad» desde la comprensión de Dios del Antiguo Testamento y, sobre todo, desde Jesús de Nazaret: la buena noticia es que Dios nos ama (la gracia), tal cual somos, humanos, débiles también, pequeños; y ese amor de Dios incluye por esencia su compasión y misericordia hacia nosotros. Es un amor consciente, condescendiente. Y es también buena noticia la irrevocabilidad de ese amor, la fidelidad de Dios a sí mismo con respecto a nosotros (la verdad).

Sería, quizás, extrapolar demasiado ver a los pobres de este mundo como destinatarios inmediatos del prólogo de Juan, pues la palabra ilumina «a todo hombre que viene a este mundo». Pero sí creemos que «la misericordia fiel», entendida desde el Dios del Antiguo Testamento y desde el Padre de Jesús en los sinópticos, es ciertamente una buena noticia para ellos. Y, en cualquier caso, pensamos que para captar el prólogo como buena noticia hay que captar lo humano no meramente en su sentido factual, sino específicamente como *sarx*, lo débil, lo que necesita de la misericordia fiel. Esto ocurre en todo lo humano, pero ciertamente en lo humano débil y oprimido por razones históricas.

Y digamos también que la revelación como autodonación del mismo Dios, es decir, como comunicación de su realidad, no sólo de un logos, aparece también, aunque estilizadamente, en la teología de Juan: quien permanece en la fe en Jesús como Hijo de Dios y quien permanece en el amor, ése permanece en Dios y Dios en él (cf. 1 Jn 4, 15s.). La «permanencia» supone interacción de realidades, no sólo conceptualización de la verdad.

La conclusión de este apartado es que la revelación de Dios no es sólo «verdad», sino que es simultáneamente y con prioridad lógica «buena noticia». No es que deba separarse ambas cosas, por supuesto. La verdad en sí misma, por el hecho de llegar a ser, tiene ya un potencial liberador, y es una buena noticia. «La verdad os hará libres» (Jn 8, 32), dice Jesús. Y en un mundo de mentira y encubrimiento, la voluntad de verdad, ya es buena en sí misma aun antes de que se digan verdades concretas.

Pero, dicho esto, no es lo mismo comprender la revelación de Dios como fenómeno fundamentalmente noético, aun con sus posibilidades liberadoras, que como fenómeno fundamentalmente eu-aggelico, comunicador de buena noticia y esperanza. Y las consecuencias son importantes. Para la teología



esto significa que debe estar basada en la verdad y que le compete fundamentar que la buena noticia es verdad. Pero le compete ante todo comunicar que la verdad de Dios es buena noticia, lo cual no suele ser tan tenido en cuenta por teologías ocupadas en asentar la «verdad» en un mundo que la cuestiona. Y lo mismo vale, pensamos, para los textos del magisterio: aunque sean doctrinales y deban ser argumentativos, algo debieran rezumar de buena noticia. Pastoralmente, esto significa que la Iglesia en su evangelización tiene que partir de y hacer central la «buena noticia», valga la redundancia, y repensar las condiciones de posibilidad (testimonio, credibilidad, objetividad) que hagan de la evangelización el comunicar esa buena noticia.

Esto es claro en dos ejemplos de nuestra época. El pontificado de Juan XXIII, ciertamente con doctrina (llegó a convocar un concilio después de cuatro siglos), lo que más comunicaba era buena noticia. En el presente, la impresión es la contraria: se proponen muchas verdades (varias de ellas muy bien formuladas), pero con dificultad se transmite gozo y esperanza, mientras que crece en la Iglesia recelo y hasta miedo. En palabras de I. Ellacuría, jugando con la expresión *mater et magistra*, la «maternalidad» de la Iglesia debe tener prioridad —sin anularla— sobre su «magisterialidad». Maternalidad es lo que configura (ayuda a cristificar, deificar a los seres humanos) y es correlativa a buena noticia.

Terminemos este apartado —revelación, verdad y buena noticia— con estas palabras de J. L. Segundo: Dios revela algo al ser humano cuando «hace una diferencia», y con estas otras de Agustín, a quien cita: «Si no me haces mejor de lo que era, ¿para qué me hablas?».

### **3.4. Revelación como triunfo de la verdad sobre la mentira**

El evangelio de Juan hace uso de antinomias (luz-tinieblas, ángel de luz-ángel de tinieblas, Béliar...), modo de proceder que podría provenir de Qumrán y podría apuntar a inicios de gnosis —y esto aparece también en el tema de la revelación—. Indudablemente, en ella se presupone, por necesidad, la dualidad conocimiento-ignorancia, de modo que la revelación siempre significa algún tipo de superación de la ignorancia. Pero en Juan la revelación aparece también en el contexto de una antinomia, más grave y central: la de verdad-mentira, tal como parece en las controversias de Jesús con los judíos. Veámoslo brevemente.

#### ***3.4.1. El maligno es asesino y mentiroso***

En la discusión sobre Jesús y Abraham (Jn 8, 31-59) Jesús hace a los «judíos» esta pregunta clave: «¿Por qué no comprendéis mi lenguaje? ¿Por qué no podéis escuchar mi palabra?» (8, 43). En otras palabras, Jesús se pregunta por qué los «judíos» no ven en él la revelación de Dios. Y la respuesta es que entre los seres humanos, de hecho, hay dos dinamismos vitales distintos y aun excluyentes (idea paralela a la de los dinamismos del reino y del antirreino, de Dios y de los ídolos).

Estos dos dinamismos se remontan a un «padre», distinto según los casos. Para Jesús, el padre es su Padre Dios, el que manda curar aunque sea en sábado (Jn 5, 19-30) —y Jesús actúa según él—. Para los «judíos» el padre es el diablo, cuya maldad viene caracterizada por ser homicida y por ser mentiroso, idea, esta última, que repite cinco veces en un versículo: «No se mantuvo en la verdad, porque no hay verdad en él; cuando dice la mentira, dice lo que sale de dentro porque es mentiroso y padre de la mentira» (8, 44). Con esto Jesús deja en claro que la dificultad de aceptar la revelación de Dios —aceptar la verdad— no está en la ignorancia de los «judíos», sino en su mentira. «Si fueran ciegos, no tendrían pecado; pero como dicen: "Vemos" su pecado permanece» (9, 40). Los «judíos» están poseídos por un dinamismo que no sólo ignora sino que rechaza a Jesús y su palabra.

Baste esto para mostrar que la revelación no acaece en una tabula rasa, sino en un mundo que tiende a la mentira y al encubrimiento, que el problema del ser humano no consiste entonces sólo en pasar de la ignorancia al conocimiento, sino, más fundamentalmente, en pasar de la mentira a la verdad.

Además de mentiroso, el maligno es asesino, y lo es con anterioridad lógica a su ser mentiroso (8, 44). «El diablo fue homicida desde el principio» (8, 44; cf. Ap 12, 17). «Caín, siendo del maligno, mató a su hermano» (1 Jn 3, 12). Y eso puede seguir ocurriendo en la historia «Todo el que aborrece a su hermano es un asesino» (1 Jn 3, 15).

Puede discutirse qué maldad tiene prioridad para que el ser humano se cierre a la revelación, si el asesinato o la mentira, pero lo importante es caer en la cuenta de que la oposición a la verdad proviene de un pecado activo (1 Jn 2, 9-11), y de que la revelación de Dios, para salir victoriosa, tiene que triunfar sobre ese pecado. En definitiva, la verdad tiene que triunfar sobre la maldad, que se expresa en el asesinato y en la mentira. Ésta puede llegar a ser realmente escandalosa, una especie de pecado contra el Espíritu Santo (Mc 3, 29-30): «la denuncia dramática que recorre el evangelio (de Juan) es que se puede pervertir el concepto de Dios hasta el punto de intercambiarlo por un principio de muerte y de mentira (¡en este orden: muerte y mentira!)».

Por último, otra forma que adopta la oposición a la revelación en el evangelio es el «mundo». En la última cena Jesús habla en términos de revelación: «He manifestado tu nombre», pero añade: «sacándolos del mundo» (Jn 17, 6), lugar de homicidio y mentira. El mundo no sólo ignora, sino que aborrece. Jesús dice a sus discípulos que el mundo les aborrece (1 Jn 3, 13), les odia (Jn 17, 14), y acusa a los «judíos» de que tratan de matarlo (Jn 8, 37). El mundo actúa activamente en contra de la verdad.

La conclusión es que la revelación de la verdad de Dios debe triunfar sobre la mentira, sobre el maligno y sobre el mundo. Y eso significa no sólo que la verdad de Dios debe ser manifestada, sino también que el pecado debe ser desenmascarado, y, en ese sentido, debe ser «revelado». Y el criterio para ello es claro: «en esto se reconocen [...] los hijos del diablo: todo el que no obra la justicia no es de Dios, ni tampoco el que no ama a su hermano» (1 Jn 3, 10).

### 3.4.2. *¿Quién nos liberará de este mundo de mentira?*

Lo que hemos dicho sobre la necesidad de triunfar sobre la mentira y no sólo de superar la ignorancia sigue absolutamente vigente en el mundo de hoy. Este mundo no puede evitar que se den a conocer informes sobre la realidad de pobreza y opresión, pero no está interesado en que ambas cosas se conozcan como realidad central, que debiera configurar el conocimiento y la conciencia colectiva. Ocurre más bien todo lo contrario: de mil maneras se deja en el olvido lo que es clamorosa realidad presente (los Grandes Lagos), se hace pasar por ambiguo y ambivalente lo que es claro (que la globalización no está resolviendo la pobreza, sino que la mantiene en su mayor parte, y hace crecer la brecha entre ricos y pobres). Y se desata la histeria: «hemos llegado al final de la historia».

El problema al que ahora apuntamos no es, pues, sólo el del maligno homicida, sino el del maligno mentiroso, que hoy toma la forma del maligno encubridor. Sobre el mundo actual se cierne un gigantesco cover up, comparado con el cual el Watergate fue insignificante. Dicho de otra forma, si Kant nos despertó del sueño dogmático, no hemos despertado todavía de otro sueño —pesadilla más bien— más hondo y deshumanizante: el sueño de la cruel inhumanidad. Ante esto, ¿qué hacer?, ¿cómo conocer la realidad y cómo conocer a Dios?, ¿cómo dejar que Dios se nos revele y que la realidad se nos muestre?

Ante todo es necesaria la honradez con lo real, dejar que las cosas sean lo que son, sin manipularlas en lo que son, aunque indudablemente hay que hacer lo posible para cambiarlas. Y ese respetar las cosas en su realidad — es decir, la voluntad de objetividad, de verdad— puede ser también mediación para la actitud teologal de dejar a Dios ser Dios.

Hay que retomar también la profecía, no sólo como denuncia de lo fáctico, sino como ilustración y desenmascaramiento de las razones del encubrimiento. Antonio Montesinos, en el adviento de 1511, predicó en La Española la famosa homilía ante encomenderos españoles. Sus denuncias fueron múltiples contra las torturas, malos tratos y muertes. Sus amenazas fueron durísimas: «todos estáis en pecado mortal, en él vivís y en él morís». Pero lo que más interesa recalcar es lo que dice sobre «lo que sabían» y «no sabían», debiendo saberlo, aquellos encomenderos:

Éstos, ¿no son hombres? ¿No tienen ánimas racionales? ¿No sois obligados a amarlos como a vosotros mismos. ¿Esto no entendéis? ¿Esto no sentís? ¿Cómo estáis en tanta profundidad de sueño tan letárgico dormidos?

En el mundo actual tiene uno, de nuevo, la sensación de estar ante el pecado contra el Espíritu Santo, y podemos preguntarnos para terminar qué remedio hay contra ello. Volvamos a la teología joannea, que nos ofrece caminos hacia la verdad.

En primer lugar, Juan recalca que a Dios nadie le ha visto nunca (Jn 1, 18a; 1 Jn 4, 12a), pero ofrece dos vías para el conocimiento de Dios. De acuerdo con el prólogo, conoce a Dios el Hijo único —la palabra—, el que está de cara al Padre (Jn 1, 18b). Pero en la primera carta conocemos a Dios,

porque él habita en nosotros, «si nos amamos mutuamente» (1 Jn 4, 12b). «El lugar que ocupa en el evangelio la revelación por medio del Hijo, lo ocupa en la carta la experiencia de Dios en el ejercicio del amor fraterno. Ésta, tal cual lo entiende 1 Jn (3, 16-18; cf. 1, 3-6), es la única forma de experiencia de Dios y el modo de hacerlo presente y manifiesto». Este amor, por tanto, no sólo es mandamiento, exigencia ética, sino que es también principio de conocimiento: sin ese amor no se puede conocer a Dios ni a su Cristo.

La segunda vía es más escandalosa. En el evangelio de Juan el conocimiento de Dios —correlativo a la revelación— es identificado con el conocimiento de su enviado «en el acto de entregar la vida»<sup>100</sup>. «Cuando yo sea levantado de la tierra, atraeré a todos hacia mí» (Jn 12, 32). «Mirarán al que traspasaron» (19, 37). Y también para Pablo la cruz es la máxima revelación: «Predicamos a un Cristo crucificado, fuerza de Dios y sabiduría de Dios» (1 Cor 1, 24).

Tanto Juan como Pablo interpretan la cruz de Jesús como expresión del amor del Padre (Jn 3, 16; 1 Jn 4, 9s.; Rom 5, 8) y por ello pueden presentarla como revelación. Pero podemos comprenderla también desde otra perspectiva. La oposición activa a la revelación de Dios, la mentira del mundo, es tan grande y tan poderosa que sólo un acontecimiento muy especial puede revertir la dinámica de esa mentira y abrir a la honradez con lo real. En el Nuevo Testamento esa fuerza es la cruz de Cristo. La aberración es tan inmensa que sólo es superable, de parte de Dios, por la sacudida que puede ocasionar la cruz del Hijo.

Pero también lo es hoy en nuestros días. El pueblo crucificado (I. Ellacuría), el pueblo traspasado (monseñor Romero), tienen la fuerza de desenmascarar la mentira y el encubrimiento, y tienen también la fuerza para intentar revertir la historia. El mundo de los pobres y de las víctimas es el que abre los ojos a la verdadera realidad, el que vence sobre la mentira y no sólo supera la ignorancia. Y entonces se puede captar mejor la revelación de Dios.

## **14.- JESÚS COMO EU-AGGELION**

Las comunidades del Nuevo Testamento teorizaron la realidad de Jesús de Nazaret para expresar que en él hay salvación, y eso lo expresan todos los títulos analizados. Sin embargo, el Nuevo Testamento usa también la expresión eu-aggelion, buena noticia, para describir la persona, la obra y el destino de Jesús. Terminemos, pues, analizando la realidad de Jesús como eu-aggelion.

### **1. JESÚS, EU-AGGELION Y ORTOPATÍA**

El Nuevo Testamento interpreta lo ocurrido a Cristo como aquello que opera nuestra salvación. Pablo, por ejemplo, afirma que Cristo fue «entregado por nuestros pecados y resucitado para nuestra justificación»

(Rom 4, 25), lo cual será explicitado, en un segundo momento, de acuerdo con varios modelos teóricos de comprensión: «Cristo nos ha redimido con su sangre», «es fundador de una nueva alianza», «es expiación por nuestros pecados», «nos ha liberado de la ley», «intercede para siempre»...

Esta teorización teórica creyente, sin embargo, con ser fundamental, es derivada, posterior al acontecimiento histórico de Jesús; y por ello no se puede decir «Cristo es salvador» sin haber experimentado (o captado de alguna forma, aunque sea a través de tradiciones) lo que es Jesús de Nazaret. Ese Jesús es lo que en el inicio «hizo la diferencia», y lo que pudo ser teorizado, después, tras el destino pascual, sin que se pueda revertir la dirección: de la teorización a la experiencia de la realidad de Jesús.

Lo que ahora queremos analizar es la dimensión de «buena noticia» de Jesús de Nazaret. Y digamos desde el principio que si se introduce en Cristo esa dimensión, ello significa que en la relación del ser humano con él a la ortodoxia y a la ortopraxis hay que añadir lo que, a falta de mejor expresión, pudiéramos llamar ortopatta, es decir, el modo correcto de dejarnos afectar por la realidad de Cristo.

### 1.1. Tres acepciones de eu-aggelion

Según el Nuevo Testamento, y teniendo en cuenta lo que acabamos de decir, eu-aggelion puede significar tres cosas: 1) evangelio es lo que anuncia e inicia Jesús, el reino de Dios, al que se corresponde sustancialmente en ortopraxis; 2) evangelio es la pascua de Jesús, su muerte y resurrección (que no tiene por qué excluir la vida de Jesús), al que se corresponde sustancialmente en ortodoxia, y 3) evangelio es el modo de ser de Jesús en su servicio al reino de Dios y en su relación con el Padre, al que se corresponde sustancialmente en ortopatta.

De estas tres acepciones, el Nuevo Testamento explicita (lingüísticamente) las dos primeras: buena noticia es lo que anuncia Jesús: el reino de Dios, y buena noticia es el mismo Jesús en su destino salvífico de cruz y resurrección. Lo primero aparece más claramente en los sinópticos y lo segundo más claramente en Pablo, siendo Marcos quien mejor unifica ambos significados: buena noticia es lo que trae Jesús y lo que se proclama de Jesús como crucificado y resucitado. Y como una buena (o mala) noticia dice, por esencia, correlación al destinatario, éste debe ser determinado. En el primer caso, el destinatario son los pobres de este mundo, en la línea de Isaías recogida por Lucas, mientras que en el segundo caso, el kerygma pascual, el destinatario se universaliza: el destinatario son todos, judíos y paganos, varones y mujeres, libres y esclavos, aunque lo universal llega a serlo, integrando la parcialidad (paganos, mujeres, esclavos).

No nos detenemos en esto tan sabido, pero sí queremos analizar la tercera acepción de eu-aggelion, que, aunque basada en el Nuevo Testamento, no está suficientemente recogida en las anteriores: el modo de ser de Jesús con relación al reino de Dios y al Abba, lo cual, estrictamente hablando, va más allá de su mensaje, su actividad y su praxis. Ese modo de

ser nos parece ser, en sentido estricto, una buena noticia no adecuadamente reducible a los dos significados anteriores.

Jesús, en efecto, fue confesado como mediador del reino de Dios, pero eso no dice todavía cómo fue mediador, con qué espíritu llevó a cabo su misión, si y cómo se ganó el amor y la confianza de los débiles, qué credibilidad tuvo ante ellos... En otras palabras, el anuncio y el servicio del reino puede hacerse de varias formas: desde arriba, con poder, en forma distanciada y aun autoritaria, combatiendo el pecado del mundo, sí, pero sólo desde fuera. O se puede hacer desde abajo, encarnadamente en lo débil y participando de su destino, cargando con el pecado para erradicarlo... Se puede ser, pues, mediador del reino de varias formas, y lo que queremos afirmar es que Jesús lo fue de tal manera que por el modo de serlo ya fue una buena noticia.

Esta tercera acepción de eu-aggelion queda bien expresada en algunas afirmaciones-síntesis del Nuevo Testamento, que, estrictamente hablando, no se refieren ni al reino de Dios ni al misterio pascual, sino a ese Jesús que, por su modo de ser, causa gozo y es, por ello, buena noticia. «Jesús pasó haciendo el bien y consolando a los afligidos» (Hech 10, 38), «no se avergüenza de llamarles hermanos» (Heb 2, 11), «en él ha aparecido la benignidad de Dios» (Tit 2, 11)... Y pudiera argumentarse también a priori a partir de la definición última de Dios que da el Nuevo Testamento: Dios es amor, y para los seres humanos el amor tiene también un cómo, sin el cual no es amor, aunque fuese algo benéfico y liberador. Ese cómo que hace posible el que Dios sea conocido como amor es el modo de ser de Jesús, y, a la inversa, ese modo de Jesús es en sí mismo buena noticia.

## 1.2. El modo de ser de Jesús como eu-aggelion

Podemos ahora preguntarnos en concreto qué es lo que hizo de Jesús una buena noticia en el sentido explicado, qué llamó la atención entre la gente pobre que «acudía a él de todas partes» (Mc 1, 45), la gente rural de Galilea, menospreciada por todos los movimientos religiosos.

De Jesús impactó, sin duda, el mensaje de esperanza, sus actividades liberadoras: milagros, expulsiones de demonios, acogida a los marginados, su praxis de denuncia y desenmascaramiento de los poderosos, es decir, llamó la atención su servicio al reino de Dios. Pero también ejerció un gran impacto su modo de ser y hacer el reino.

En Jesús veían a alguien que hablaba con autoridad, convencido de lo que decía, no como los que hablan como fanáticos irracionales o como funcionarios a sueldo. En sus tribulaciones acudían a él, y al pedirle solución a sus problemas lo hacían con lo que, al parecer, era siempre el argumento decisivo: «Señor, ten misericordia de nosotros». Los niños no se asustaban de él y también las mujeres le seguían. La gente acudía a él, y al final de su vida en esa gente encuentra su mayor protección. Una mujer no pudo contener su entusiasmo y lo expresó con la mayor vivacidad: «Bendito el vientre que te llevó». Los pobres encontraron en Jesús a alguien que los amaba y los defendía, que trataba de salvarlos simplemente porque estaban

en necesidad. Sus seguidores, discípulos, hombres y mujeres cercanas, quedaron impactados por su autenticidad, verdad, firmeza y, en definitiva, por su bondad. Esto, ayer como hoy, no es frecuente, impacta en la conciencia colectiva y es una buena noticia. Parafraseando el tan citado texto de Miqueas 6, 8, pudiéramos decir que Jesús fue buen mediador porque practicó la justicia, y que fue un mediador bueno porque amó con ternura.

En los relatos evangélicos hay, pues, un claro eco del impacto positivo que causó su modo concreto de ser, y ese impacto es, en nuestra opinión, lo más decisivo para poder hablar de Jesús como buena noticia. El kerygma se centra en el destino de Jesús como eu-aggelion, pero aquí eu-aggelion es ya una interpretación —positiva— de ese destino, y por ello tiene un carácter derivado: se interpreta la cruz salvíficamente —para lo cual buscarán apoyo, con mejor o peor fortuna, en las teologías del Antiguo Testamento—, y hay que interpretar la realidad del resucitado salvíficamente, lo cual fue una experiencia de fe en último término, aunque, una vez hecha, la resurrección de Jesús pudo ser captada como el inicio de la resurrección universal, y así como posible salvación de todos.

Pero la vida de Jesús y su modo de ser es buena noticia en sentido más primigenio: su realidad es la que causa gozo. Habrá que advertir del peligro de «horizontalizar» la buena noticia y de presentar a Jesús en parangón con otros seres humanos que también han sido buena noticia (como se solía poner en guardia contra Renán y su conocida Vida de Jesús). Pero, por otra parte, hay que recordar que la fe no es, sin más, la aceptación de una interpretación, ni el acto de fe en su realidad más honda es sólo la aceptación de un testimonio, sino que es en definitiva la confrontación y la aceptación, en confianza y disponibilidad, de una realidad histórica que lleva más allá de sí misma, y que entonces sí puede ser interpretada transcendentemente y ser objeto de fe. La buena noticia de Jesús en el Nuevo Testamento no es, pues, sólo creencia —la pascua trae salvación—, sino también experiencia de realidad: la misericordia, la honradez, la lealtad, la firmeza de Jesús es cosa buena para los seres humanos.

### **1.3. El nuevo Adán como teorización del eu-aggelion histórico**

Para terminar este apartado digamos que esta acepción de buena noticia está teorizada de algún modo en el Nuevo Testamento, al llamar a Jesús «hijo del hombre» y, sobre todo, el «nuevo Adán».

En la idea antigua de las religiones y de la filosofía griega existía la idea de un hombre ideal, o más exactamente de el ideal del hombre, que respondía al anhelo de que se manifieste en verdad lo que realmente somos los humanos y de que esa manifestación tenga eficacia salvífica. Al llamar a Jesús Hijo del hombre los cristianos estarían confesando, quizás inconscientemente, que en él ha aparecido, por fin, la buena noticia de lo humano verdadero. Y con más claridad se deja esto ver al llamarle el segundo Adán. En las religiones circundantes la aparición del hombre verdadero era retrotraída al origen y aquél es el primer hombre. En el

judaísmo esta teologización era imposible, porque en el origen no está el hombre verdadero, sino el hombre pecador, Adán, por lo cual, en el Nuevo Testamento, a Jesús no se le podrá llamar Adán, sino sólo el «segundo» Adán.

Pablo es quien desarrolla la teología del segundo Adán en la tensión de discontinuidad y continuidad. En Rom 5, 12-20 acentúa la contraposición entre Jesús y Adán, mientras que en 1 Cor 15, 35-53 (a propósito de la pregunta de cómo es posible que los muertos resuciten y con qué cuerpo resucitarán) recalca tanto la discontinuidad como la continuidad entre ambos. Hay dos formas de cuerpo dice: el cuerpo animal y el cuerpo espiritual (v. 44). El primero, tipificado en Adán, es alma viviente, terrestre; el segundo, Jesús, es espíritu que da vida, celeste. Y porque existe este «nuevo» cuerpo, por eso podemos resucitar.

Pablo habla, pues, de Jesús en discontinuidad, pero también en continuidad con Adán. La discontinuidad es obvia, y por ello no se aplica a Jesús, sin más, el título de Adán. Se le llama, sin embargo, el segundo Adán, con lo cual se quiere apuntar a una continuidad, de importante significado para los seres humanos: lo que ha aparecido en Jesús es la verdad — escondida, frustrada, tantas veces desfigurada, pero siempre buscada y anhelada— del primer Adán, del ser humano.

La conclusión es que el cristianismo dirá desde sus inicios e irá explicitando después que, en efecto, en Jesús de Nazaret se ha manifestado «el hombre ideal». Las primeras comunidades lo entenderán desde su aparición en el futuro como Hijo del hombre, juez y congregador escatológico, mientras que la teología paulina lo entenderá en contraposición a lo que está en el origen, Adán. Lo que interesa en el contexto de la buena noticia es que Jesús es, por fin, la aparición histórica y tangible de lo verdaderamente humano.

#### 1.4. El Jesús buena-noticia en las cristologías actuales

Para terminar este apartado preguntémosnos si y cómo la persona de Jesús como eu-aggelion y la correlativa ortopatía han estado o no presentes en las cristologías sistemáticas. A nuestro modo de ver, eso, normalmente, no ha ocurrido, sino que ha quedado relegado a la piedad, o quizás se ha dado por supuesto que ambas cosas quedaban incluidas en la dimensión salvífica de Cristo. Pero ya hemos dicho que en teoría, y en la realidad, eu-aggelion y salvación, aunque íntimamente relacionados, no son adecuadamente idénticos. La salvación es buena noticia, por supuesto, pero no tiene por qué incluir el modo de ser del salvador, y en ese sentido no agota el eu-aggelion. En nuestra opinión, las cristologías no acaban de analizar esta diferencia, y, ante la crítica de que son puramente especulativas, recalcan que su presentación de Cristo —como en el Nuevo Testamento y en la patrística— está movida por el interés soteriológico.

Esto es verdad en las cristologías actuales, pero no creemos que es suficiente. Sin el matiz esencial de ser buena noticia, en el sentido explicado, queda recortada sustancialmente la identidad de Cristo (por mucha



ortodoxia con que se le rodee) y queda muy disminuida, cuando no anulada, su relevancia. Algunos teólogos sí han percibido lo que está en juego en una cristología que no comunique buena noticia, y por ello han puesto en palabra lo que de buena noticia hay en Jesús. Y ésa es también la forma más radical de relacionar cristología y espiritualidad. Veamos tres ejemplos.

La cristología latinoamericana ha insistido, ciertamente, en que la buena noticia es la mediación, el reino de Dios, pero ha recalcado también el impacto de la persona del mediador, y eso lo quiere comunicar. Dice L. Boff:

En contacto con Jesús, cada uno se encuentra consigo mismo y con lo que de mejor hay en él: cada cual es llevado a lo originario. Para mí, lo más importante que se dijo de Jesús en el Nuevo Testamento no es tanto que él es Dios, Hijo de Dios, Mesías, sino que pasó por el mundo haciendo el bien, curando a unos y consolando a otros. Cómo me gustaría que se dijera eso de todos y también de mP.

Karl Rahner, desde una perspectiva más especulativa, se preguntaba cómo pueden converger en la historia omnisciencia y amor, omnipotencia y bondad, belleza y sabiduría; en otras palabras, cómo el misterio de Dios puede mostrarse realmente humano y a la manera humana, no sólo captable por los humanos, sino bueno para los humanos. Y la respuesta es Jesús:

Oh Dios infinito, mandaste al mar de tu infinitud no anegar el pobre y pequeño reducto en el cual se encierra la limitada parcela de mi vida, pero que también se extiende protegida cabe tu infinitud. De tu mar solamente debía venir el rocío de tu suavidad sobre mi exiguo campo. En palabras humanas viniste a mí, porque tú, infinito, eres el Dios de Nuestro Señor Jesucristo. Él nos habló en palabras humanas, y ya no habrá de significar la palabra del amor lo que yo pudiera temer, porque cuando él dice que él, y tú en él, nos amas, entonces proviene esta palabra de un corazón de hombre. Y en un corazón de hombre, tal palabra sólo tiene un significado, sólo un significado bienhechor.

A Ignacio Ellacuría le impactó cómo Jesús simultaneaba justicia y compasión hacia la gente. Así lo recuerda uno de sus alumnos:

En un curso abierto de teología el padre Ellacuría estaba analizando la vida de Jesús y de pronto se le fue la racionalidad y se le desbordó el corazón. Y dijo: «Es que Jesús tuvo la justicia para ir hasta el fondo y al mismo tiempo tuvo los ojos y entrañas de misericordia para comprender a los seres humanos». Ellacu se quedó callado y concluyó hablando de Jesús con estas palabras: fue un gran hombre".

En estos textos varía el matiz que hace de la persona de Jesús una buena noticia: lleva a lo más nuestro y originariamente humano, en palabras de Boff; simultanea lo difícilmente simultaneable, en palabras de Ellacuría; expresa amor y sólo amor, en palabras de Rahner. Pero lo importante es la conclusión: para poner en palabra la realidad de Jesús no basta con llamarle Dios y hombre, ni siquiera basta con llamarle salvador y liberador. Hay que mencionar su modo de ser, su cercanía, honradez, ternura a lo débil. Eso —de lo que estará transido su ser humano, divino y salvador— es lo que produce ánimo, inspiración y gozo. Eso es lo que le convierte en buena noticia.

## 2. LA NECESIDAD DE EU-AGGELION EN LA ACTUALIDAD

El análisis de Jesús como buena noticia obedece a una exigencia cristológica intrínseca del Nuevo Testamento, pero apunta a una cuestión actual más general: si hoy se percibe o no algo de eu-aggelion en la realidad de nuestro mundo. Este es el problema fundamental para los seres humanos y para los creyentes.

Digamos brevemente que, por lo que toca a la realidad eclesial, ya en 1974 señalaba Schillebeeckx dos razones principales para que se vacíen las iglesias: «Estamos perdiendo la capacidad de presentar el evangelio a los hombres de hoy con una fidelidad creativa, junto con sus aspectos críticos, como una buena noticia», a lo que hay que añadir el ambiente de miedo, desencanto y desconfianza de que el evangelio triunfe sobre las limitaciones y pecados de la institución. Y por lo que toca a la realidad social, vivimos en un mundo en el que las noticias no son buenas, y en el que la bondad no suele ser noticia. Y, lo que es peor, si a la modernidad le era constitutiva, por principio, la expectativa de salvación —el advenimiento del reino de la libertad, de la sociedad sin clases, o como quiera que se formule—, la postmodernidad, el neoliberalismo, la globalización están limitando, cuando no anulando, la expectativa misma. La mayor dificultad para la evangelización consiste en la falta de convicción de que la buena noticia es posible. Por ello terminamos este capítulo volviendo a Jesús como buena noticia desde la realidad actual.

### 2.1. Lo que hoy impacta de Jesús

¿Qué es lo que hoy impacta de Jesús, que le convierte en buena noticia? La respuesta es importante, pues en un mundo en vías de secularización, por un lado, y de desencanto por otro, no basta con repetir doctrinalmente el contenido de la fe en Cristo, sino que hay que presentarlo en su capacidad de humanización. Desde las narraciones evangélicas y desde la experiencia de los pobres y las víctimas, quizás podemos decir lo siguiente.

De Jesús impacta la misericordia y la primariedad que le otorga: nada hay más acá ni más allá de ella, y desde ella define la verdad de Dios y del ser humano. De Jesús impacta su honradez con lo real y su voluntad de verdad, su juicio sobre la situación de las mayorías oprimidas y de las minorías opresoras: ser voz de los sin voz y voz contra los que tienen demasiada voz, e impacta su reacción hacia esa realidad: ser defensor de los débiles y denuncia y desenmascaramiento de los opresores. De Jesús impacta su fidelidad para mantener honradez y justicia hasta el final en contra de crisis internas y de persecuciones externas. De Jesús impacta su libertad para bendecir y maldecir, acudir a la sinagoga en sábado y violarlo, libertad, en definitiva, para que nada sea obstáculo para hacer el bien. De Jesús impacta que quiere el fin de las desventuras de los pobres y la felicidad de sus seguidores, y de ahí sus bienaventuranzas. De Jesús impacta que acoja a pecadores y marginados, que se siente a la mesa y

celebre con ellos, y que se alegre de que Dios se revela a ellos. De Jesús impactan sus signos —sólo modestos signos del reino— y su horizonte utópico que abarca a toda la sociedad, al mundo y a la historia. Finalmente, de Jesús impacta que confía en un Dios bueno y cercano, a quien llama Padre, y que, a la vez, está disponible ante un Padre que sigue siendo Dios, misterio inmanipulable.

Ver hecha realidad en una persona cada una de estas cosas, honradez y verdad, misericordia y fidelidad, libertad, gozo y celebración, pequeñez de lo inmediato y grandeza de la utopía, confianza en el Padre y disponibilidad ante Dios, es siempre una brisa de aire fresco. Ver a gente así es una buena noticia. Pero impacta también, y quizás más que lo anterior, el que en una misma persona aparezcan unidas cosas difícilmente unificables. Jesús es a la vez hombre de misericordia (*misereor super turbas*) y de denuncia profética («¡Ay de vosotros, los ricos!»), hombre de reciedumbre («quien quiera venir en pos de mí, tome su cruz y sígame») y de delicadeza («tu fe te ha salvado»), hombre de confianza en Dios («Abba, Padre») y de soledad ante Dios («Dios mío, ¿por qué me has abandonado?»).

Y así pudiéramos seguir. Lo importante es que —sea cual fuere la fortuna de la descripción anterior— los evangelios presentan a un Jesús encarnando todo lo que es más humano y simultaneando todo lo que sea humano, y eso sigue atrayendo hasta el día de hoy. En forma de tesis, y en la conceptualidad que hemos usado, podemos decir que Jesús es no sólo un buen mediador del reino, eficaz en su teoría y praxis, sino un mediador bueno, acogedor, compasivo, fiable para los pobres y afligidos, los destinatarios del reino.

## 2.2. Mantener a Jesús como eu-aggelion: los testigos actuales

Rahner decía, audaz y bellamente, que el ser humano es «un modo deficiente de ser Cristo». Si esto es verdad, entonces debemos «completar hoy lo que falta a la pasión de Cristo», pero debemos también, y con prioridad lógica, ser buena noticia en el mundo. Y así ocurre. En nuestro mundo, personas como monseñor Romero son eu-aggelion, y en él convergen sus tres acepciones. Es claro que fue buena noticia: 1) el servicio de monseñor Romero a la realización del reino de Dios (el anuncio, la esperanza, la utopía que irradiaba); 2) su destino pascual, la solidaridad última y el amor que expresó su muerte, y la esperanza de resucitar en el pueblo salvadoreño, de que la liberación llegará a ser una realidad; 3) su modo de ser, cercano a pobres y víctimas, y profeta hacia los opresores; su desvivirse por propuestas de solución al conflicto; su compasión y bondad, su firmeza y honradez. Todo ello humanizaba y atraía. Su cercanía y solidaridad, su honradez, su ternura, su valentía, causaban gozo. Los pobres se alegraban no sólo de tener a un buen arzobispo que cumplía bien con su cargo, sino a un arzobispo bueno, cercano y misericordioso. El modo de ser de monseñor, independientemente de los resultados de su gestión, fue ya eu-aggelion. Y desde esa realidad, y no con independencia de ella, hay que comprender

también que su destino pascual, su muerte y su «resurrección en el pueblo salvadoreño» sean captados como eu-aggelion.

En lugares de persecución muchos otros han sido testigos hasta el final. Y esa masiva realidad, tomada en su globalidad, es también, aunque escandalosa y difícilmente comprensible para quienes son ajenos a ella, buena noticia. La muerte de Jesús y de los mártires actuales es eu-aggelion, aunque en sentido diferente al de la interpretación soteriológica. Hay algo bueno en un Martin Luther King, quien libremente asume la muerte por defender la causa de sus hermanos oprimidos. En un Alfred Delp y en un Dietrich Bonhoeffer, asesinados por defender a la humanidad en contra del nazismo, firmes y bondadosos en sus días de prisión y en los juicios contra ellos. En un Ignacio Ellacuría que regresa de España a El Salvador, con conocimiento del peligro que corre, que permanece en su vivienda, aun habiendo sido registrada, y es después asesinado. En Ita, Maura, Jean y Dorothy, quienes son asesinadas simplemente por su acompañamiento fiel a los pobres.

Es paradójico, pero es verdad: también en el martirio con el que se da testimonio de la ultimidad del amor, de la verdad y de la justicia, y en la foma de vivirlo con libertad, sin odio, con esperanza, hay mucho de buena noticia. Sólo que eso, normalmente, sólo se percibe en situaciones históricas de persecución. Pero ya el Nuevo Testamento da cuenta de ello. El Apocalipsis, escrito en tiempo de persecución, confiesa a Jesús como «señor de los señores», pero lo confiesa sobre todo como el mártir. Jesús es «el cordero degollado» y es el «testigo fiel» (Ap 1, 5).

En un mundo como el nuestro, transido de mentira y de crueldad, los mártires dicen que la verdad y el amor, la firmeza y la fidelidad, el amor hasta el final son posibles. Y eso es eu-aggelion.

### 2.3. El eu-aggelion de la mesa compartida

El que Jesús ofreciese y fuese él mismo una buena noticia esclarece también por qué prendió y se propagó el cristianismo. Desde una perspectiva histórica y psico-social se pueden afirmar dos cosas. La primera es que «Jesús dio expresión religiosa a la situación real de la inmensa mayoría del pueblo judío en la Palestina del siglo I» y ofreció una esperanza: el fin de las desventuras está próximo, el reino de Dios se acerca (Mc 1, 14). La segunda es que Jesús otorgó dignidad personal a las mayorías populares de su tiempo. Liberó de opresiones agobiantes, sobre todo la religiosa, que pesaba como carga insoportable sobre los hombros de los pobres —de ahí la centralidad de sus palabras «mi yugo es suave y mi carga ligera» (Mt 11, 30)—. Les devolvió autoestima, con lo que superaban la impotencia que sentían y el desprecio a que eran sometidos: «Tu fe te ha curado, tu fe te ha salvado» (Mc 5, 34; Lc 7, 50). Hizo central y concentró todo en lo obvio, aunque a lo largo de la historia suele quedar encubierto, también a través de mecanismos religiosos: nada hay más importante, más divino y más humano que el amor (Mt 22, 34-40; Mc 12, 28-31; Lc 10, 25-28), amor que Juan llama «nuevo» (Jn 13, 34), aunque debiera ser lo más antiguo.

Ese modo de vivir con esperanza y dignidad que desencadenó Jesús es lo que debió causar gran impacto en la Palestina de su tiempo y en el mundo greco-romano. Por decirlo concentradamente, es buena noticia que «todos tenemos algo importante que aportar» (los carismas), que «todos somos hijos e hijas de Dios», que «todo se resume y se consume en el amor».

La nueva fe tenía, pues, la capacidad de devolver dignidad personal a los marginados de la historia. Pero esto quedó también expresado y sacramentalizado socialmente en «la mesa compartida». La buena noticia que introduce el cristianismo en la historia, y que traduce socialmente la buena noticia de la persona de Jesús, es el poder sentarse a una única mesa los que durante siglos habían estado separados: pobres, paganos, esclavos, mujeres, los despreciados de Israel y los marginados del Imperio. Lo que el cristianismo introdujo en la historia son entonces dos cosas que convergen: la buena noticia de la persona de Jesús y la buena noticia de la mesa compartida. Ambas se entienden, remitiendo la una a la otra.

Cómo se ha anunciado a Jesús y cómo se ha compartido la mesa ha variado a lo largo de la historia. Eusebio de Cesárea, historiador que compara el reino de Dios a un banquete, cuenta cómo fue el banquete con que terminó el concilio de Nicea:

El emperador invitó a un banquete a los ministros de Dios [...] Ningún obispo faltó a aquel banquete. La cosa superó todo cuanto se pueda decir. Destacamentos de guardianes y de soldados custodiaban la entrada del palacio con espadas en las manos y por medio de ellos los hombres de Dios procedían sin miedo hacia el interior de los salones imperiales, donde algunos acompañaban al Emperador en la mesa, mientras que otros se reclinaban en sillones a ambos lados. Se podría pensar que se encontraba allí simbolizado un retrato del reino de Cristo, un sueño más que una realidad.

Dejando ahora de lado la exactitud de la descripción del banquete y la teología de Eusebio, este banquete no fue una mesa compartida —más bien lo contrario— y no expresaba el reino anunciado por Jesús, cuya divinidad —irónicamente— acababa de ser proclamada. Siglos después, Rutilio Grande, un mes antes de su martirio, volvió a poner juntas la buena noticia de Jesús con la buena noticia de la mesa compartida:

El mundo material es para todos sin fronteras. Luego una mesa común con manteles largos para todos, como esta Eucaristía. Cada uno con su taburete. Y que para todos llegue la mesa, el mantel y el «con qué». Por algo Cristo quiso significar el reino en una cena. Hablaba mucho de un banquete, de una cena. La celebró la víspera de su compromiso total. Y dijo que ése era el memorial grande de la redención. Una mesa compartida en la hermandad, en la que todos tengan su puesto y su lugar".

A lo largo de la historia la mesa compartida es lo que sigue «haciendo la diferencia» a los marginados de este mundo. Es lo que posibilita la esperanza de salvación y el presentar a Jesús como eu-aggelion. Es la traducción social de la buena noticia personal que es Jesús. Y como en el caso de su señorío, Cristo también deja en nuestras manos el que él siga siendo eu-aggelion: la construcción de la mesa compartida.



### III.- LA CRISTOLOGÍA CONCILIAR

#### **15: INTRODUCCIÓN. RADICALIZACIÓN DEL MEDIADOR, JESUCRISTO, Y DEBILITAMIENTO DE LA MEDIACIÓN, EL REINO DE DIOS**

En esta tercera parte vamos a analizar el segundo momento fundante de la cristología: las afirmaciones cristológicas de los primeros concilios. Las vamos a presentar según un esquema cronológico y sistemático tradicional: la divinidad y la humanidad de Jesucristo, y la específica relación entre ambas.

Nuestro interés es sistemático y por ello analizaremos los textos conciliares, con breves referencias a la patrística, por una parte, y desde los problemas de la realidad actual, por otra. Digamos también desde el principio que estos textos son útiles teológicamente, además de normativos, pero son también limitados y aun peligrosos, como hoy se reconoce sin dificultad. Pero son, sobre todo, textos que ponen a la cristología en un camino novedoso y ambivalente, ya iniciado en el Nuevo Testamento, de lo que queremos hacer conciencia en este capítulo y en el excursus que le sigue.

#### **1. LA PERSPECTIVA DE LAS VÍCTIMAS**

Los textos conciliares son útiles, sobre todo, si se analizan en sus elementos formales: relación específica, radical y novedosa entre transcendencia e historia, la absolutez de lo humano, lo impensado de Dios, la realidad como mediadora de salvación<sup>^</sup>. Y su utilidad depende también de historizarlos desde una perspectiva adecuada. Digamos desde el principio que, en nuestro caso, como hemos dicho en la introducción, esta perspectiva son las víctimas de este mundo, tema que hay explicar, aunque sea brevemente, pues no suele ser tratado en el contexto patrístico y conciliar.

Al analizar la perspectiva, por una parte, es evidente que hoy hay que tener en cuenta la cultura y el modo de pensar de la modernidad, alejada del pensamiento griego en la concepción de la historia y de la libertad (lo cual dificulta la comprensión del contenido de las fórmulas dogmáticas) y en la concepción de la verdad (lo cual dificulta el método de análisis), todo lo cual pone exigencias a la hermenéutica. Pero, por otra parte, y con prioridad sobre lo dicho, la perspectiva debe incluir centralmente la realidad de nuestro mundo, lo cual suele olvidarse. Pues bien, objetivamente, la realidad de nuestro mundo (también la que rodea al hombre moderno o post-moderno) es masivamente una realidad de víctimas, y, subjetivamente, existen millones de seres humanos con conciencia más o menos explícita de ello, según el grado en que hayan introyectado la realidad de la opresión y la necesidad de liberación. Para comprender los textos conciliares hay que superar, pues, la diferencia de cultura entre el ayer y el hoy, teniendo en cuenta que el «hoy» no es sólo la modernidad o postmodernidad occidental, sino las variadas culturas asiáticas, africanas, latinoamericanas (con lo cual

se historiza adecuadamente la identidad de la cristología), pero eso hay que hacerlo desde la realidad objetiva tal cual ésta es (con lo cual se historiza su relevancia).

Esta necesidad de adoptar la perspectiva de las víctimas no la afirmamos de forma rutinaria ni la mantenemos sólo por fidelidad formal a la teología de la liberación, sino porque pensamos que esa perspectiva es una exigencia a cualquier forma de pensar en un mundo que es de víctimas, y lo es, ciertamente, si ese pensar es cristiano. «Entre los pobres quiso poner Cristo su cátedra de redención»<sup>^</sup>. Esto no significa que la perspectiva de la modernidad no sea también necesaria (sobre todo allá donde la modernidad impregna, aunque sea difusamente, postmodernamente, la cultura), ni que la perspectiva de las víctimas sea la panacea para comprender e interpretar el dogma. Y no significa, por supuesto, forzar los textos y leer en ellos lo que no dicen. Pero, con todo, nos parece que las víctimas son lugar de lectura y comprensión también de los textos dogmáticos.

A priori hay que decir que toda afirmación sobre Jesucristo, si es verdadera, algo importante tendrá que decir sobre su pueblo crucificado y, a la inversa, algo iluminará éste acerca de aquélla. Esto es, evidentemente, convicción de una específica fe cristológica, y por ello no ulteriormente argumentable, aunque no es por ello irracional, pues a esa convicción conduce la ya analizada correlación esencial entre reino y pobres, resurrección y víctimas, más la experiencia cotidiana que redescubre existencialmente esa relación. Y a priori también hay que afirmar que «de algún modo el lugar es fuente (de la revelación) en cuanto que hace que ésta dé de sí esto o lo otro». Esto ocurre claramente cuando se analizan los textos de la Escritura, pues en ellos aparece la relación esencial entre revelación de Dios y víctimas, y por ello la perspectiva de las víctimas ilumina directamente los textos bíblicos. No ocurre lo mismo con los textos conciliares en los que no aparecen pobres ni víctimas, por lo cual la perspectiva de las víctimas puede iluminar estos textos sólo más indirectamente, aunque también de manera real, remitiéndolos a la historia de la revelación y ofreciendo sospechas heurísticas sobre lo que dicen y lo que silencian, sobre por qué lo dicen y por qué lo silencian, y sobre el significado de ese decir y de ese silencio. Veámoslo programáticamente.

En primer lugar, la perspectiva de las víctimas ayuda a detectar lagunas importantes en las afirmaciones conciliares, tales como la ausencia del reino de Dios y del Dios del reino, y de su correlato de antirreino e ídolos, a nivel teologal; la ausencia de Jesús de Nazaret y su relacionalidad constitutiva con respecto a ese reino, a nivel estrictamente cristológico. Ayuda a detectar también el reduccionismo de la salvación, a nivel soteriológico, y la ausencia de los pobres como sus destinatarios primarios, todo lo cual suele pasar más desapercibido desde perspectivas que no son las de las víctimas.

En segundo lugar, facilita reconocer en su debida radicalidad contenidos importantes a los que objetivamente apunta el dogma: la relación de Dios con el sufrimiento, la humanidad de Cristo como sarx y la encarnación como abajamiento, la comprensión adecuada de la



communicatio idiomatum: lo humano limitado se predica de Dios, pero no se predica de Jesús lo divino ilimitado.

En tercer lugar, ayuda a relativizar problemas tenidos como graves (posible helenización —espuria— del dogma) y a sospechar de otros más graves y decisivos. Uno es el influjo del poder —eclesial e imperial— en la reflexión cristológica y la transformación de la fe en religión política del imperio. En otras palabras, ayuda a ubicar la inculturación, sus ventajas y problemas, y a recordar lo que hay de esencialmente contracultural en Jesús. El otro es la dirección unilateral que va tomando el quehacer cristológico: radicalización de la relación de Jesús con {apersona de Dios (Yahvé en el Antiguo Testamento, el Padre en el Nuevo Testamento), y, como hemos dicho, olvido prácticamente total de la relación de Jesús con el reino de Dios. Este olvido, pensamos, es lo que en principio facilitó —desde la cristología— el poder compaginar «cristiandad» y «fe en Cristo», cosa imposible si ese Cristo se hubiese conceptualizado con relación al reino con la misma radicalidad teórica con que se le conceptualizó con relación al Padre. Dicho en palabras sencillas, la Iglesia post-constantiniana —que en cualquier caso hubiese sido también pecadora— con una cristología del Jesús del reino no hubiera podido justificar en principio las aberraciones que cometió, pero que eran «justificables» con otra cristología sin Jesús y sin el reino.

Por último, desde la perspectiva de las víctimas se puede replantear y dar una mejor respuesta al tema —hoy actual por varias razones— del universalismo cristiano, tema que lo mencionamos en este lugar, pues tradicionalmente se ha dado por supuesto que la adecuada universalización de Jesucristo comenzó (de hecho y aun de derecho) con las posibilidades que ofrecía la conceptualidad griega (mayores que las que ofrecía la mentalidad judía). Pero la perspectiva de las víctimas cuestiona, por una parte, que sea el concepto (ni siquiera el del mundo griego) el único y mejor modo de expresar la universalidad de Cristo, y ofrece, por otra parte, una realidad histórica parcial, aunque masiva, la de la pobreza, en relación a la cual podrá desarrollarse dicha universalización.

Sobre esto último volveremos, pero queremos decir ya ahora una palabra para verificar la importancia cristológica de la perspectiva de las víctimas, y lo hacemos en palabras de A. Pieris, cristiano, asiático y teólogo, confrontado agudamente con el problema del universalismo cristiano. En el escrito «¿Universalidad del cristianismo?» establece dos principios fundamentales —por lo que niegan y rechazan, y por lo que afirman y propician— para comprender la realidad de Jesús y su universalismo. Esto es lo que afirma: «1) Jesús es la contradicción entre Mammón (el Dinero) y Yahvé; 2) Jesús encarna la alianza defensora entre los oprimidos y Yahvé». Y de ahí concluye lo que interesa a nuestro tema:

La universalidad del cristianismo se basa en estos dos principios. Pero volver a estos elementos básicos equivale a cargar de nuevo con la cruz, la cruz que hemos abandonado durante siglos [...] Nos hallamos, pues, ante una cristología que no se orienta a responder cuestiones filosóficas sobre personas y naturalezas [...] Más bien la afirmación de fe de que Jesús encarna el pacto defensor entre Yahvé y los oprimidos constituye una

crisología que puede traducirse en una praxis en Asia, y de hecho también en cualquier otra parte del mundo. Tan sólo esta praxis convierte al cristianismo en una religión universal.

La cita puede sonar radical, pero la tarea —aunque no sé si a A. Pieris le parecería que merece la pena el intento queda bien expuesta también para la crisología dogmática: la universalidad de Cristo es posible bajo dos condiciones. La primera es que Cristo pueda aparecer en términos históricos y concretos, parciales, por tanto, y no puramente en términos conceptuales y por ello universales, aunque éstos faciliten, aparentemente, su universalización. En la realidad de nuestro mundo lo parcial que permitirá lo religioso universal es el conflicto entre riqueza/ídolos y pobreza/oprimidos. La segunda es que ese Cristo pueda ser puesto en práctica. Un Cristo traducido como radical rechazo a lo primero y como radical acercamiento y defensa de lo segundo puede ser comprendido teológicamente desde Dios y como voluntad de Dios, y puede ser comprendido por todos «en Asia y, de hecho, en cualquier parte del mundo».

Desde esta comprensión parcial-práctica de la universalidad se podrán complementar e interpretar las afirmaciones dogmáticas conciliares, al menos su intención latente, y se podrá exponer su propia universalidad metafísica y soteriológica. Pero, recordémoslo, lo que hace posible esta interpretación universal de Cristo, que responde a Jesús de Nazaret y a la realidad de nuestro mundo, es la perspectiva de las víctimas.

Esta perspectiva es la que guiará el análisis de la divinidad y humanidad de Cristo. Pero antes de ello, veamos en este capítulo y en el excursus que le sigue los problemas, limitaciones y posibilidades que ofrece la época patrística. En conjunto, el modo de pensar de esta época es ambivalente para la crisología, y por ello habrá que usar del «por una parte y por otra parte». En concreto, queremos analizar en este capítulo 1) la novedad de la época con respecto al Nuevo Testamento, 2) lo constante del interés salvífico y 3) la pérdida del reino de Dios. En el excursus queremos analizar la época patrística desde la problemática de la inculturación del cristianismo y también de lo contracultural que lleva consigo. Diremos, pues, una palabra 1) sobre la helenización del pensamiento cristológico (lo cual suele ser estudiado y evaluado diversamente) y 2) sobre el proceso de transformación de la fe cristiana en religión política (lo cual suele ser más pasado por alto en la crisología).

## **2. LA NOVEDAD CON RESPECTO AL NUEVO TESTAMENTO: MERMA EN EL «PRINCIPIO REALIDAD»**

El proceso de reflexión cristológica prosiguió después del Nuevo Testamento y sin la discontinuidad que a nosotros nos sugiere la misma expresión «Nuevo Testamento» como algo cerrado y completo en sí mismo. Sí se dieron, sin embargo, paulatinamente, cambios importantes que mencionamos aquí en sus rasgos más fundamentales. Es evidente que el proceso fue mucho más complejo, pero es importante conocer la dirección

que fue tomando el modo de pensar y sus causas fundamentales, pues llegará hasta nosotros.

En conjunto, la comprensión teórica de Cristo, que comienza con el análisis de su destino y su vida, aunque teologizados en los títulos, se irá concentrando —aunque sea por motivos salvíficos— en la constitución ontológica de su realidad, se favorecerá la transcendencia sobre la historia y la encarnación/nacimiento en el origen sobre la resurrección en el futuro, todo lo cual dejará en mayor penumbra la historia de Jesús.

## 2.1. De la historia de Jesús a su realidad transcendente

En el Nuevo Testamento está todavía fresco el recuerdo de Jesús de Nazaret o, al menos, el contacto con los que le conocieron en su vida real y fueron testigos de su resurrección, y, aun después de cristologías como la paulina, los sinópticos vuelven a Jesús. Este hecho, el que el Nuevo Testamento no sólo presente, sino que vuelva y tenga que volver a la historia de Jesús, todo lo teologizada que se quiera, ciertamente, pero teologizada a la manera «histórica», no sólo a la manera litúrgica o doctrinal, sigue siendo un hecho impresionante. E. Schweizer, refiriéndose al evangelio de Marcos, dice que lo más notable es que se haya escrito. Y para E. Kásemann, en su famosa conferencia de 1953, la pregunta central es por qué la Iglesia primitiva volvió al Jesús de Nazaret concreto y a su cruz cuando ya había proclamado su resurrección y exaltación entusiásticamente.

Dicho en forma de tesis, el presupuesto último de las cristologías del Nuevo Testamento es lo que podemos llamar el «principio realidad». Eso significa que los atributos, por muy excelsos que sean (señor, exaltado, palabra...), siguen siendo atributos y el sujeto real e histórico sigue siendo Jesús de Nazaret. La fe (e, indirectamente, la teología) se remite a «lo que hemos visto, oído y tocado» (1 Jn 1, 1), aunque esto, obviamente, se irá haciendo análogo con el decurrir del tiempo. Pues bien, los Padres de la Iglesia tendrán cada vez más sólo textos acerca de Jesús, lo que existencialmente no impide ni la fe ni la cristología, por supuesto, pero ésta podrá encaminarse por una pendiente conceptual sin el contraste con la realidad o con su memoria como hecho central. Será más difícil dejarse guiar por el principio realidad, y, en la medida en que éste falta, aumenta el peligro para el pensamiento.

Volvamos al origen de la cristología. Ya dijimos que sin la experiencia pascual no hay cristología, pero no hay que olvidar que esa experiencia reclama para sí, como algo esencial, el estar basada en una realidad acaecida a Jesús y, de alguna forma, constatable. Con cuánto cuidado hay que hablar de «realidad constatable» al aplicar este lenguaje a la resurrección de Jesús, ya lo hemos analizado, pero en el Nuevo Testamento no queda duda de que hay cristología porque hay realidad, todo lo análoga que se quiera, y que la realidad histórico-escatológica de la resurrección no anula, sino que mantiene y hace culminar la realidad de la vida e historia de Jesús.

Sobre esa realidad del Jesús histórico y su resurrección elabora el Nuevo Testamento su reflexión. Pues bien, la patrística no sólo irá alejándose del Jesús histórico (tendencia ya presente en el Nuevo Testamento, aunque superada de varias formas dentro de él mismo), sino también de la resurrección, como acontecimiento histórico-escatológico que apunta al final, e irá comprendiendo cada vez más la realidad de Cristo desde su origen histórico (nacimiento) y desde su origen transcendente (preexistencia).

Este proceso de reflexión se fue dando poco a poco. En la primitiva predicación sobre Cristo se introduce lo más histórico de Jesús: su vida pública, «comenzando con Galilea después de que Juan predicó el bautismo» (Hech 10, 37); y al buscar sucesor de Judas hay que elegir «entre los hombres que anduvieron con nosotros todo el tiempo que Jesús convivió con nosotros, a partir del bautismo de Juan hasta el día en que nos fue llevado» (Hech 1, 21s.). Después, paulatinamente, la vida pública de Jesús —su historia— fue perdiendo importancia y desapareciendo, de modo que toda ella quedó reducida al acontecimiento final: «sufrió bajo Poncio Pilato». Y, a la inversa, a la devaluación del proceso de la vida de Jesús se añade ahora un motivo que no está presente en los discursos de los Hechos: «engendrado y nacido de una Virgen». Y eso que comenzó como añadido tardío —el origen de Jesús— terminó siendo lo más determinante para la cristología.

Así, de ahora en adelante la fe cristiana se irá concentrando en la encarnación, «en el momento del descenso del Hijo de Dios a la tierra», lo cual presupone su preexistencia, su origen transcendente. Es cierto que, de alguna forma, la teología nunca abandonará el terreno de la historia, como lo hace el gnosticismo, pero «construye su espacio propio más allá de la «vida de Jesús». La concentración de la cristología en la encarnación no significa necesariamente —como podría ser interpretado hoy— ignorar la vida y el destino de Jesús, y ello porque, debido a su concepción de naturaleza, los teólogos de los primeros siglos podían ver en la encarnación —como en esbozo— lo que se desarrolla históricamente a lo largo de toda su vida. El cristianismo de los Padres no es, pues, gnosticismo; más bien lucharon denodadamente contra él. Su teología es siempre, de alguna manera, memoria; siempre tiene, de alguna forma, un referente real: el acontecimiento de Cristo. Pero tampoco se puede negar que el modo de referirse a lo real cambia con respecto al Nuevo Testamento, a los sinópticos sobre todo (y con respecto a nuestro tiempo). Atinadamente concluye Moingt: El recuerdo se ha reorganizado y amplificado al transmitirse: ahora hace memoria, en primer lugar, del nacimiento de Cristo y contempla en él la venida del Hijo de Dios en la carne. Hasta tal punto que la teología de Cristo se va a construir, en su mayor parte, como discurso sobre su nacimiento, alejándose así, en su forma, de la narratividad evangélica, una teología que debe más a la inteligencia especulativa que a la memoria.

Resumiendo esquemáticamente este proceso, quizás podemos decir lo siguiente:

En los tres primeros siglos van fraguando una serie de desplazamientos con respecto al Nuevo Testamento, visto éste en su

totalidad. De una cristología basada en el futuro (parusía, resurrección universal) a otra basada en el origen (nacimiento, preexistencia). De un modo de determinar la identidad de Jesús basado en su persona y praxis históricas (el que pasó haciendo el bien, crucificado y resucitado por Dios) a otro basado en su proveniencia divina (engendrado de Dios). De una visión funcional de Cristo como salvador y fuerza universal a otra visión que se concentra en la constitución ontológica de su realidad y en su divinidad. De una pluralidad de títulos aplicados a Jesús a una concentración en los títulos de Hijo de Dios, Señor y Logos.

El Nuevo Testamento será usado, evidentemente, pero cada vez más como prueba de una tesis teológica (eso lo hacen tanto Arrio como Atanasio) que como la revelación original a la que hay que «dejar ser». No es que el Nuevo Testamento sea sustituido puramente por la reflexión racional, pero ésta va imponiendo normas de lectura sobre aquél. Así, «ya no se les pide (a los evangelios) narrar la historia de Dios con los hombres en su Cristo; son interrogados e interpretados con el fin de descubrir los secretos que disimulan, los misterios de la naturaleza de Cristo, que se intenta reconocer bajo las apariencias de la historia».

Ni Nicea ni Constantinopla (este último concilio con más interés por la historia) mencionan hechos concretos de la vida de Jesús, sino que subsumen toda su realidad en la encarnación, sufrimiento, resurrección y ascensión. Desaparece, pues, su historia. Y un siglo después de Nicea, Calcedonia hace una afirmación que no deja de ser sorprendente. Si Nicea tuvo que decir que Cristo es «verdadero» Dios para combatir a Arrio —y porque la divinidad de Cristo no es algo evidente en los evangelios—, Calcedonia tuvo que añadir que Cristo es «verdadero» hombre, lo cual sí es evidente en los evangelios. Ello expresa el gran cambio de perspectiva que ha tenido lugar.

La época patrística no elaborará una cristología de la vida de Jesús y habrá que esperar un largo tiempo a que eso ocurra. Santo Tomás abordará en veinticinco cuestiones de la tercera parte de la *Summa Theologiae* «los misterios de la vida de Cristo». Ciertamente es que lo que le sucede a la humanidad de Cristo no es tratado como historia, pero al menos aparece aquí la intuición de «volver a Jesús». Lo mismo hará Suárez.

Al nivel de método teológico lo que va a ocurrir es que se toman como punto de partida afirmaciones doxológicas y no históricas. El Nuevo Testamento comienza con la historia de Jesús y —doxológicamente— apuntará incipientemente a su preexistencia, señorío, divinidad... En los concilios se dará por sentado eso que es el punto final de la fe, para argumentar con ello. En conclusión, «la mirada de la fe se ha invertido: se hacía remontar a Cristo hasta el comienzo de la historia, ahora vemos al Hijo descender de su eternidad celeste, y cuando es considerado en su condición histórica no se olvida nunca la altura de la que ha bajado».

Comparado este proceso cristológico con el del Nuevo Testamento, hay que recordar dos cosas. La primera es que el Nuevo Testamento toma en cuenta toda la vida pública de Jesús de la que hace memoria: desde el bautismo hasta la cruz. Y la segunda es que esa memoria se transmite en

forma de relato: evangelios. Sobre ello versará también la reflexión teológica —especulativa, digamos— de Pablo y Juan, pero en ambos hay conciencia de que el referente último de esa reflexión es un Jesús real. En la patrística todo se irá concentrando, poco a poco, en la encarnación —creída como acontecimiento real—, pero de tal manera trascendente que lleva a minusvalorar lo concreto de la vida de Jesús. Está teniendo lugar una devaluación del «principio realidad».

Se podrá decir que este proceso es inevitable y que en la misma o más agudizada situación estamos nosotros, pero no es así. Indudablemente no podemos volver a la realidad de Jesús, pero sí podemos tomar en serio y arbitrar modos de dejarnos guiar por el principio realidad. La cristología actual, al menos en América latina, es consciente de ello y procura basarse en él. Lo hace revalorizando la realidad de Jesús de Nazaret, recordándola y comprendiéndola formalmente como historia. Y lo hace también buscando su presencia actual —dicho no en forma puramente metafórica— en su cuerpo en la historia, muy preferencialmente en los testigos y en los pobres. No es esto pura piedad, sino teoría: las cruces de la historia son mediación de la cruz de Jesús. Y lo importante es que por ser reales llevan a lo real.

La fe toma postura ante lo real, y los textos teórico-cristológicos que ayudan a la fe son aquellos que ayudan a recuperar la realidad de Jesús. El «fijos los ojos en Jesús» (Heb 12, 2) es más que evocación piadosa: es la llamada al principio realidad, desde lo cual se podrá desplegar la total realidad de Jesús también conceptualmente. En definitiva, a Jesús como realidad se le comprende y accede desde realidades.

## 2.2. Cristología y praxis

Junto a esta novedad fundamental de tipo teórico, existen otras a medida que la reflexión se va alejando del Nuevo Testamento. A continuación vamos a mencionar brevemente dos de ellas: la relación entre cristología y praxis, y entre cristología y comunidad. Estos temas no suelen ser tratados tanto como el anterior, pero lo hacemos de forma tentativa, avanzando algunas reflexiones y sospechas, aunque sean fragmentarias y provisionales.

Ya hemos visto que en el Nuevo Testamento la fe en Cristo incluye el elemento teórico y el elemento práctico, de tal modo que muy pronto, en quince o veinte años, por una parte se proclamó a Jesús como Hijo de Dios y, por otra parte, «seguimiento y discipulado empezaron a ser expresión absoluta de la existencia cristiana en la comunidad postpascual». Y esta doble dimensión teórico-práctica de la fe está también de alguna manera presente en las cristologías del Nuevo Testamento, aunque no hay que esperar encontrar en sus teólogos las modernas epistemologías que relacionan teoría y praxis.

En estas cristologías se encuentra la invitación/exigencia a rehacer la vida de Jesús, como exigencia proveniente del mismo Jesús o de los teólogos del Nuevo Testamento: el seguimiento en los sinópticos, el tener los mismos sentimientos que Cristo en Pablo, el hacer las obras de Jesús en Juan... Lo

importante es que Jesús no es presentado sólo como objeto de fe, ni siquiera sólo como objeto de esperanza de salvación, sino como persona cuya realidad debe ser reproducida, de alguna manera, en la propia vida. Estrictamente hablando, no hay por qué interpretar la respuesta práxica a esta invitación/exigencia como momento epistemológico necesario de la cristología, pero tampoco se pueden meramente yuxtaponer el momento teórico y el momento práxico de la cristología. Y así, la vida de Pablo puede ser concebida como la expresión práxica de su cristología teórica.

La praxis, pues, fue exigida desde el principio y de alguna forma, no sólo por la fe, lo cual es evidente, sino también por la cristología teórica, y a la vez la facilitó. Pero esa praxis fue también facilitada por la situación histórica concreta: los cristianos eran, en un principio, pequeños movimientos milenaristas que consituyeron comunidades con expectativas escatológicas, es decir, con el ardor idealista de todo comienzo, como queda sancionado en la tradición de que prácticamente todos los apóstoles murieron mártires. Y este elemento no-teórico, llámesele existencial o práxico, fue también central en los primeros siglos, incluso con gran radicalidad, por la situación de persecución. Algunos de los grandes cristólogos, como Ignacio de Antioquía, Justino..., fueron mártires y relacionaron, como veremos, la realidad del martirio con la cristología. A medida que pasa el tiempo, sin embargo, es evidente que la masificación del cristianismo no permitirá, por su naturaleza, una vivencia tal ni una praxis tan radical, y la situación empeorará en el siglo iv cuando la fe cristiana pasa a ser «religión» del Imperio, primero tolerada y después oficial.

Lo que nos interesa recalcar es la conclusión. Por las razones que fuere, el seguimiento, la praxis, fue divorciándose de la cristología teórica. Se animará a la vida cristiana, ascética y espiritual, por supuesto, pero la cristología —en cuanto ejercicio de la inteligencia— se irá convirtiendo cada vez más en ejercicio conceptual, separado de la vía práxica de la fe realizada, y fundamentándose sólo en la fe pensada. Y ahí habrá que buscar una de las razones de la tendencia unilateralmente intelectualizante de la cristología. Los historiadores del dogma no suelen tratar el tema, pero pensamos que ese desentenderse de la praxis cooperó a la deshistorización de la cristología. Los «detalles» de la praxis creyente no reproducen la «grandiosidad» del pensamiento teórico sobre la encarnación, y sin embargo son los que, en definitiva, revalorizan los «misterios» de la vida de Jesús, y así su historia. En cualquier caso, aun antes de las actuales epistemologías de la praxis, debiera haber resonado la reflexión del evangelio de Marcos: para tener los pensamientos de Dios es necesario el seguimiento de Jesús.

### 2.3. Cristología y comunidad

En el Nuevo Testamento hay teólogos; incluso, siguiendo la tradición del judaísmo, pudiera haber habido desde muy pronto lo equivalente a lo que hoy llamamos escuelas de teología; pero sobre todo hay comunidades. Para el surgimiento de la cristología fue importante la personalidad de teólogos como Pablo, Marcos, etc., pero también las diversas realidades de la

comunidad. En los sinópticos sobre todo, en la reflexión cristológica convergen los recuerdos de Jesús y la realidad concreta de la comunidad. Las cristologías no serán sólo doctrina propuesta a la comunidad para ser aceptada, sino que de alguna forma son también producto de la comunidad. Si el Jesús de Marcos es antitriunfalista, si el Jesús de Lucas es defensor del pobre, si el Jesús de Mateo es, a la vez, defensor y superador de la ley, es porque el triunfalismo eclesial, la coexistencia de ricos y pobres y la ley eran graves problemas de las comunidades. Si el Cristo de la primera carta a los Corintios es un Cristo escandaloso, crucificado, es porque el entusiasmo de los carismáticos no quería saber nada de Jesús de Nazaret (1 Cor 12, 3). Esto es bien sabido, pero lo recordamos para analizar qué relación existe entre cristología y comunidad en la época patrística, y si ha cambiado con respecto al Nuevo Testamento. Y la sospecha es que la cristología se fue distanciando de la realidad primaria de las comunidades.

Lo que acabamos de decir necesita alguna explicación, pues precisamente de la patrística suele afirmarse, como cosa positiva en comparación con lo que ocurrió después, que su cristología es «popular», y la principal razón que suele aducirse para ello es que la mayoría de los teólogos de la época eran obispos, pastores, por tanto, y por ello su teología está transida de un sabor homilético, catequético y parenético. Se recoge en ella problemas e intereses de sus diocesanos, y en ese sentido no existiría el divorcio entre teología y pueblo, tal como ocurrirá después. «Popular» aquí significa superación de lo puramente «académico».

Pero siendo esto verdad, no queda claro qué y cómo aportaba el pueblo a la cristología teórica, con qué profundidad y a qué nivel de realidad se relacionaba la fe de las comunidades con la realidad de Jesús. Ciertamente es que habrá serias controversias populares a propósito de la predicación del *theotokos* (maternidad divina) por parte de Proclo y Nestorio, monjes y soldados invadirán el aula conciliar, arrianos y antiarrianos debatirán entre sí (después habrá destierros, persecuciones y ejecuciones en nombre de una cristología). La teología llegaba al pueblo, pero hay que preguntarse en qué sentido preciso se la puede llamar «popular». Y esto no queda claro. Para esclarecerlo, recordemos lo que dice Juan Luis Segundo a propósito de la revelación de Dios:

La revelación [...] supone [...] la constitución de un pueblo que transmite de generación en generación una sabiduría. A través de cosas siempre imperfectas de la comunidad ese «pueblo» se vuelve tradición.

Se relaciona aquí revelación y constitución de un pueblo, y de forma análoga queremos ver en qué sentido la cristología es un elemento de constitución del pueblo, lo cual la haría «popular». Y eso puede ocurrir de dos maneras.

Por popular se puede entender una cristología que es componente cultural del pueblo (el «Cristo rey» en ambientes de cristiandad, el «Cristo salva» de movimientos pentecostales), símbolo de identificación histórica, geográfica, étnica (en su día, un Cristo arriano o niceno), todo lo cual puede llevar a debates y polémicas. Pero más hondamente, por popular se puede entender una cristología que pone en palabra la vida de la comunidad, su



esperanza, su praxis y misión. Popular significa aquí lo que genera pueblo y comunidad desde los niveles primarios de la realidad.

Estos diversos significados de «popular» pueden esclarecerse con el fenómeno, eclesial y social, generado alrededor de la teología de la liberación. Por un lado, es cierto que esta teología ha estado en el ambiente cultural, se habla y se discute sobre ella, y eso aunque se conozca poco o nada de ella. Pero es más hondamente popular en el sentido de que expresa la realidad de una comunidad: la teología de la liberación o, con más precisión, su núcleo central captado por el pueblo (y por sus opositores, cuando éstos son lúcidos) es lo que da identidad a comunidades, lo que las hace crecer, trabajar, luchar y hasta dar la vida, lo que se convierte en referente teórico de su forma cristiana de ser y de vivir. Esa teología es lo que las mismas comunidades ayudan a generar y con lo que caminan en la historia.

¿En cuál de estos dos sentidos es la cristología patrística «popular»? No podemos dilucidarlo con precisión, pero pensamos que lo es más en el primer sentido que en el segundo. Con todas las distancias que haya que salvar y aun teniendo en cuenta la dimensión pastoral de aquellos obispos-teólogos, su modo de proceder en la reflexión teórica se irá pareciendo más al de los pensadores del mundo helénico que al de los autores de los sinópticos, o, si se nos permite el anacronismo, al del «teólogo comprometido» o el «intelectual orgánico», relacionado con las bases del pueblo de Dios. Éste tendrá conciencia de aceptar una u otra fórmula cristológica, será más o menos ortodoxo o hereje, se hará presente, incluso con tumultos, en sínodos y concilios (aun sin saber a cabalidad qué estaba en juego al afirmar o negar el theotokos), pero —pensamos— se irá convirtiendo cada vez más en mero destinatario de la cristología. A diferencia del Nuevo Testamento en el que la discusión en las comunidades es existencia) (qué hacer desde Jesús con pobres y ricos, por ejemplo), ahora puede ser sólo ambiental-ideológica. Es cierto que los concilios, para su validez, tendrán que ser «recibidos» por el pueblo de Dios (y visto desde hoy es notable la discusión sobre si recibieron o no las iglesias locales el concilio de Nicea y sobre todo el de Calcedonia, discusión que duró largos años). Pero esto no dice todavía si la receptio era «popular» en el segundo sentido que le hemos dado.

Después de esta digresión volvamos a la comparación con el Nuevo Testamento. En éste los contenidos de la cristología atañen a la comunidad a un nivel primario, existencial, prático y social... La imagen que van forjando (y teorizando) de Jesús —al menos en los sinópticos— no sólo transmite doctrina, respondiendo a la pregunta «qué puedo saber», sino que también transmite esperanza, exigencia al compromiso, y celebración, respondiendo así a las otras preguntas: «qué me está permitido esperar», «qué tengo que hacer» y «qué se me permite, agradecidamente, celebrar». Cristo está en relación con las comunidades, y la cristología es «popular» en razón de realidades primarias para el creyente en cuanto ser humano. Y eso —no sólo el momento teórico doctrinal— es lo que va generando identidad de comunidad y de pueblo. De ello vive la comunidad y con ello hace historia.

En la época patrística se va perdiendo, en nuestra opinión, la relación entre Cristo y la comunidad a este nivel primario. Ser arriano o antiarriano,

como después ser católico o protestante (no así ser o no de la teología de la liberación), dependerá más de circunstancias geográficas que de la fe, la esperanza y el compromiso de la comunidad en su vida real.

La conclusión es que en la patrística se irá dando merma de lo popular-comunitario en comparación con el Nuevo Testamento, y ello supone también pérdida en historicidad de la cristología y del principio realidad: lo histórico-concreto de Jesús se hará cada vez más irrelevante para la cristología, entre otras razones porque la realidad concreta de las comunidades no será principio heurístico y hermenéutico de aquélla. Y digamos que eso es precisamente lo que, muchos siglos después, ha ocurrido en América latina. «Vemos con gozo una búsqueda del rostro siempre nuevo de Cristo que llena su legítima aspiración a una liberación integral» (Puebla n. 173).

### 3. LA CONSTANTE: EL INTERÉS SALVÍFICO

Hemos analizado algunas diferencias importantes de esta época en comparación con el Nuevo Testamento. Veamos ahora lo que se mantiene: el interés salvífico. La cristología patrística y conciliar, en efecto, no es una empresa especulativa, sino que, como el Nuevo Testamento, está al servicio del interés salvífico. Ambas cosas sólo se separarán totalmente en la Edad Media con el *Cur Deus homo* de Anselmo, pero en esta época existe una relación intrínseca entre cristología y soteriología: «la soteriología llega a ser y seguirá siendo el principio hermenéutico de la cristología». Sea cuales fueren las limitaciones de la soteriología de la época, nos lega este elemento formal: la cristología se elabora en función de la soteriología.

#### 3.1. El interés de salvación como dimensión formal de la cristología

La patrística comparte un presupuesto fundamental del Antiguo y del Nuevo Testamento, y además, por tener que responder a sus adversarios, lo radicaliza. En presencia del marcionismo y del gnosticismo afirma que no existe diferencia entre el Dios creador y el Dios salvador, que la creación es buena y obra de amor, y no acto imperfecto de un demiurgo. La creación, además, se ha llevado a cabo por medio de la Palabra; y esa misma Palabra es la mediadora de la salvación. Jesucristo es, pues, mediador de la creación y mediador de la salvación. Y la salvación consistirá, entonces, en la remodelación de esa creación caída. La pieza clave en esta remodelación es Jesucristo «enviado al mundo para «remodelar la obra» que él había labrado al comienzo»:

El Hijo salva todo lo que necesita ser salvado [...] Salva todo lo que asume del hombre y nada más que lo que asume [...] En el Hijo hecho hombre se realiza ya la salvación tal como debe realizarse al final de los tiempos y en la eternidad, por la unión del hombre con Dios.

Aquí está, como en germen, la dirección que tomará el desarrollo de la cristología, y ante todo hay que recalcar la centralidad del hecho: la

patrística expresa la convicción de que hay salvación, y ésta es fundamentalmente participación en la vida de Dios, *theo-poiesis*, divinización, con la variante cristológica de la *anakephalaiosis*, recapitulación.

Vamos a ilustrar este pathos soteriológico concentrándonos en algunos textos de Ireneo. Éste concibe el contenido de la salvación como comunión con Dios: «la gloria de Dios es el hombre viviente, y la vida del hombre es la visión de Dios» (Adv. haer. IV, 20, 7).

La gracia del Espíritu que Dios da a los hombres «nos hará semejantes a él y llevará a cabo la voluntad del Padre, al hacer al hombre a imagen y semejanza suya» (V, 8,1).

Queda también claro que quien salva es Dios, que el mediador de la salvación es Jesucristo, y que esta mediación se lleva a cabo fundamentalmente a través de la encarnación (que de alguna forma, «como en esbozo», incluye también los sufrimientos de la pasión y la resurrección). La cristología aparece, pues, al servicio de la salvación, y ésta pondrá (todavía sin anselmianismos) condiciones a aquélla: «La palabra de Dios se hizo lo que nosotros somos para convertirnos en lo que él es» (V, 1, I). La encarnación acaece «para unir él mismo por él mismo el hombre a Dios» (III, 4, 2). Este «hacerse carne» tiene, ciertamente, base bíblica, pero la contundencia de la convicción proviene de que la encarnación es necesaria para la salvación: «*salus autem quoniam caro*» (III, 10, 3), con lo cual se preuncia lo que será el doble principio clásico de la cristología soteriológica: «Si Dios no nos da la salvación, no la poseemos con seguridad [...] Si no es el hombre el que está unido a Dios no participamos de la inmortalidad» (III, 18,1).

Esta intuición de los comienzos fraguó más tarde en dos sentencias clásicas. En la controversia arriana Atanasio defendió la divinidad de Cristo a priori —eso es lo importante— para asegurar la salvación: «Para nosotros los hombres sería tan inútil que la Palabra no fuera el verdadero Hijo de Dios por naturaleza, como que no fuera verdadera la carne que asumió». Y para confesar la totalidad de la humanidad de Cristo se tuvo que expresar, también a priori, la conocida sentencia en palabras de Gregorio Nazianceno: «Lo que no ha sido asumido no ha sido sanado. Lo que está unido con Dios, eso es lo que salva».

En esto se resume la lógica salvífica de la patrística, que en Ireneo se expresa también en el concepto de «recapitulación». Dicho en general. Cristo «cuando se encarnó y se hizo hombre, recapituló en sí mismo la larga historia de los hombres y nos procuró la salvación en esbozo, de suerte que lo que habíamos perdido en Adán, es decir, ser a imagen y semejanza de Dios, lo recobráramos en Cristo Jesús» (III, 18, 1). Y argumentando en más detalle dice que Cristo «pasó por todas las edades de la vida» (III, 18,7). No se habla aquí de divinización, sino de recapitulación, pero la lógica es la misma: la realidad de Cristo tiene que ser de una determinada manera para poder ser salvadora. No es esto anselmianismo, sino reflexión (especulativa) sobre datos de la Escritura, guiada por el interés de salvación.

### 3.2. Los límites de esta soteriología

La cristología patrística tiene una visión grandiosa de Cristo, y sin embargo no es nada actual en América latina (ni en otras partes del mundo), ni aun haciendo hincapié en su dimensión soteriológica esencial; y hay que preguntarse por qué. Creemos que la razón está en que, además de distante y difícilmente inteligible, esta cristología es inoperante para dar respuesta a los problemas de hoy, pues la noción de salvación que la guía no está en la línea iniciada (recuperada) en la constitución *Gaudium et spes* y culminada en Medellín. Sería anacrónico buscar la actual comprensión de salvación en aquella época, pero sería también puro voluntarismo pretender encontrar ya entonces una soteriología universal inspiradora para todas las épocas.

Y queremos insistir en que la dificultad no está, fundamentalmente, en la obvia distancia cultural que debe ser salvada por la hermenéutica, pues también existe distancia con respecto al mundo de los profetas del Antiguo Testamento o al mundo de los sinópticos, y sin embargo hay suficiente coincidencia con ambos en la realidad. En este sentido es importante recordar que la patrística sí ha sido fructífera para la eclesiología, de modo que la revolución eclesiológica del concilio Vaticano II se debe en muy buena parte a ella. Pero la razón no está en la bondad de la patrística-en-sí, sino en la coincidencia de problemática real, no sólo conceptual: en este caso, el anhelo de una Iglesia órgano de salvación, sacramento de Cristo, pueblo de Dios, comunidad que hace iguales a desiguales. Esa coincidencia —en la que, además, la patrística tiene un potencial crítico con respecto al presente— es lo que no ha ocurrido en la cristología.

Y a esta dificultad fundamental hay que añadir otras. En primer lugar, la salvación irá siendo ligada cada vez más al derramamiento de la sangre de Cristo en la pasión, de modo que se mantendrá la confesión de la humanidad de Cristo, a pesar de los problemas teóricos que conlleva, pero para hacer posible sus sufrimientos, que es lo que puede salvar. En otras palabras, se mantiene la noción sacrificial —no la de Ireneo— del mediador de la salvación. En segundo lugar, y acercándonos más al corazón de la patrística, queda el grave problema de cómo pueden participar los seres humanos en la realidad del mediador, sin que eso se quede vagamente en «la participación sacramental en el Hombre perfecto y total». Moingt lo dice con toda claridad en un texto que merece citarse en su totalidad:

En Ireneo, la teología de la encarnación encuentra su inserción en una hermosa teología de la historia, cuyo horizonte se abre sobre la venida del reino de Dios, como en los tiempos de los apóstoles. Lo mismo sucederá en Tertuliano. Pero la consideración de la salvación no permanecerá fijada mucho tiempo sobre ese horizonte escatológico de un fin de la historia convertida en reino de Dios. Comienza ya a desplazarse de la tierra al cielo, a desprenderse de la historia, a fijarse sobre la transformación de la naturaleza humana convertida en incorruptible y divinizada y a mostrarse satisfecha desde aquí abajo con la divinidad procurada por la gracia y los sacramentos en conformidad con las aspiraciones de la religiosidad helenística y con las promesas de sus «misterios». Esta consideración de la salvación reforzará la tendencia de la teología de la encarnación a

desprenderse de la historia y a recogerse en el instante intemporal de la unión del Verbo con la humanidad.

Visto desde la perspectiva de las víctimas, la conclusión es que hay que rehacer la concepción patrística de la salvación en tres puntos importantes.

El primero es complementar, o hacer converger, divinización y humanización, historizando ésta según las utopías de la historia (en paralelo a la positividad de la divinidad) y presentándola, dialécticamente, en contra de la omnipresente deshumanización (en paralelo a la victimización que operan los ídolos, sobre los que, por cierto, no reflexiona la cristología patrística). No es que la divinización no sea de importancia decisiva — Ignacio Ellacuría solía citar a Agustín: «Para ser hombre hay que ser más que hombre»—, pero es insuficiente porque, también en sus palabras, no hay historia de salvación sin salvación en la historia. No hay transcendencia verdadera sin historia verdadera.

El segundo es introducir en el concepto de salvación en singular el concepto jesuánico de salvación plural, de alma y cuerpo, de persona y sociedad, transcendente e histórica, en definitiva, recuperar el reino de Dios, de lo que hablaremos en seguida.

El tercero es plantear de forma distinta a la de la patrística la apropiación personal de la salvación, de modo que la participación en la divinidad y la configuración a Cristo sean realmente históricas, según el proseguimiento de Jesús, no sólo intencionales o sacramentales.

La soteriología patrística es una buena expresión de la radicalidad del pensamiento griego al singularizar, transcendentalizar y totalizar la salvación. Siguiendo ese pathos totalizante, la salvación bien pudiera hoy ser formulada como «sentido», en la teología progresista, como «liberación» en la teología de la liberación. Pero queda siempre la tarea de historizar esa salvación totalizante, según sean los males que padecen los seres humanos y los anhelos implantados por el mismo Dios en sus corazones. En esto no ayuda la patrística.

#### **4. EL OLVIDO CRISTOLÓGICO DEL REINO DE DIOS**

En esta época culminará el proceso que ya comenzó, de diversas formas, en el Nuevo Testamento: el reino de Dios no aparece para nada en las fórmulas cristológicas. El hecho es claro, y sobre este hecho y sus consecuencias queremos hacer las siguientes reflexiones. Por lo que toca a una teología, que ahora es esencialmente cristológica, el reino debiera ser esencial para la comprensión de la realidad de Dios. Dice Juan Luis Segundo:

Jesús, hombre cabal al mismo tiempo que perfecto Dios, nos hace así conocer qué es lo que en realidad contiene ese concepto de divinidad. Y la respuesta es que a Dios hay que entenderlo siguiendo la clave de la existencia de Jesús, la cual no es otra cosa que el proyecto histórico del reino de Dios, con la concreción que él le dio.

Pero la patrística no siguió esa lógica. De la radicalidad de la patrística proviene el elemento formal de la afirmación de Juan Luis Segundo (Jesús es expresión de la realidad divina), pero aquella no supo asumir el elemento material que proviene de los sinópticos (Jesús está en relación esencial con el reino). Así, pues, aun siendo absolutamente central para Jesús (realidad también divina), desaparece la relación transcendental entre Dios y reino, y éste no dirá (casi) nada de Dios. La mediación de Dios (el reino) desaparecerá de la escena teologal (aunque algunos de sus elementos no desaparezcan necesariamente de la escena ética moral); en la escena teologal sólo aparecerá el mediador (el Hijo). Tanto la grandeza como la peligrosidad de esta concentración-reducción aparecen en la sentencia ya citada de Orígenes: Cristo es la *autobasileia tou Theou*, el reino de Dios en persona.

Por lo que toca a la *eclesioAogía*, el olvido del reino tuvo también graves consecuencias. La realidad del reino, incluida su ultimidad, será transferida a la Iglesia, transferencia que en sí misma tiene algo de inevitable y aun pudiera tener elementos legítimos si la Iglesia trabaja por y se convierte en signo del reino; pero es también sumamente peligrosa. Como veremos en el próximo excursus, la Iglesia se irá comprendiendo como lo último, no sólo sin enfatizar debidamente su diferenciación con el reino de Dios, sino reemplazándolo con *hybris* inconcebible desde Jesús de Nazaret, concibiéndose a sí misma por principio (sean cuales fueren sus actividades concretas, santas o pecaminosas) desde el poder. Pudo incluso llegar a ser *antirreino*, y sin una realidad —la del reino— que la pudiese juzgar.

Por lo que toca a la *soterio-logía*, la conclusión es obvia y ya la hemos analizado: no se consideran las necesidades plurales de las que debe ser salvado el ser humano ni los diversos ámbitos de realidad en los que tiene que ser salvado. Pero esto tiene también consecuencias para la *cristo-logia*.

Ya hemos dicho que en la patrística, como en el Nuevo Testamento, la *cristología* depende de la *soteriología*, lo cual es verdad, pero es una verdad más universal que se debe tener en cuenta. Condención y salvación son realidades condicionadas histórica y culturalmente, de modo que la historia de las diferentes *cristologías* (bíblica, helenista, antioquena, latina, medieval, de la reforma, y las actuales europeas, latinoamericanas, africanas, asiáticas), que no puede unificarse alrededor de contenidos, sí puede unificarse alrededor del elemento formal salvífico: En una determinada cultura y en una época específica, toda confesión (*cristológica*) pone en relación las preguntas más radicales sobre el sentido y la esperanza con la vida, la enseñanza, la muerte y la persona de Jesús, el predicador judío itinerante.

Si aplicamos este aserto al comienzo de las *cristologías*, en el mundo judío, aun con diversidad de matices, desgracia y condención, eran vistos en términos de corrupción de la historia y de culpa personal; y de ahí que la salvación tuviese que ser pensada como redención del pecador y también esencialmente como redención de la historia por parte de Dios, es decir, como reino de Dios. En el helenismo, la visión del mundo era completamente diferente, *cosmocéntrica*, y la salvación era comprendida como «eliminación

de la incertidumbre a través del conocimiento (gnosis), de la mortalidad a través de la inmortalidad y del aprisionamiento material a través de la liberación intelectual. En suma, salvación significaba superación de la finitud, remoción de las barreras del ser a través de la «deificación».

Las consecuencias para la cristología son claras. Si la salvación es pensada bíblicamente en términos de reino de Dios, entonces Jesús será pensado en la línea del profeta, del mesías... Si la salvación es pensada, helenistamente, en términos de liberación de la finitud, entonces Jesús será pensado en términos de mediador entre lo finito y lo infinito, y de ahí que sea fundamental (y tenga lógica interna) la cristología de las dos naturalezas.

Visto este cambio, de lo bíblico a lo helenista, desde las víctimas actuales, más se necesita una soteriología —como fundamento, aunque no como culminación— en la línea bíblico-judía, que podrá y deberá ser completada desde la patrística, que a la inversa. Como dice A. Pieris, y con esto terminamos por donde empezamos, un Jesús que pone en relación a Dios y a los pobres en contra de los ídolos y los opresores, es hoy un Cristo «más universal». El «antirreino» sigue expresando el pecado fundamental y el «reino de Dios» sigue expresando una esperanza más universal. Su olvido es grave. Y ese grave peligro, sin anacronismos, debe ser tenido en cuenta en la lectura de la patrística.

## **Excursus EL CRISTIANISMO EN EL MUNDO GRECO-ROMANO**

En este excursus queremos analizar dos hechos fundamentales que ocurrieron en el cristianismo al expandirse por el mundo greco-romano y que representan un cambio con respecto al Nuevo Testamento. Uno es el cambio en «el modo teórico de pensar», que influyó directamente en la reflexión cristológica, y otro es el cambio en la «autocomprensión religiosa del cristianismo como totalidad», que influyó indirectamente. Al final del excursus analizaremos, brevemente, estos cambios desde la perspectiva de la inculturación de la fe cristiana y, también, desde su potencial contracultural.

### **1. CAMBIO EN EL «MODO TEÓRICO DE PENSAR»**

En la época patrística el cristianismo se adentró en una cultura muy desarrollada y ajena a la tradición bíblica. En esa cultura no sólo anunció a Cristo, sino que dio razón de ese anuncio, estuvo abierto al diálogo con el mundo greco-romano, en parte lo configuró y en parte quedó configurado por él. Esto pudiera no haber sido así, pero así fue, y se llevó a cabo en cosas esenciales, no periféricas, de la fe: Dios, Jesucristo, el Espíritu, la salvación. Todo ello se hizo con un asombroso pathos de audacia, creatividad, voluntad de adentrarse en lo desconocido, lo cual en sí mismo fue ya expresión de fe in actu. Pero tuvo también su precio y sus peligros.

### 1.1. La aporta que da que pensar

En el primer estadio de la cristología postneotestamentaria (aunque el proceso comenzó antes) empezaron a convivir la conceptualización bíblica de Cristo con la griega, y desde los apologetas del siglo II el puente entre ambas lo proporcionó el concepto de logos, convergiendo así dos lenguajes teóricos diferentes. Para el desarrollo de la cristología, sin embargo, lo más decisivo fue el encuentro del cristianismo con la concepción griega de divinidad, de tal manera que, sin ese encuentro, la fe en Jesús hubiese sido formulada muy probablemente en otros términos, como por ejemplo el del «profeta escatológico». Y es que el relato evangélico y la predicación apostólica, como totalidad, no «tenían como finalidad hacer reconocer la divinidad de Cristo, al modo en que el discurso cristiano intenta hacerlo en esta primera mitad del siglo II». No quiere decir esto que el impulso para confesar la ultimidad (divinidad) de Cristo no esté ya presente en el Nuevo Testamento, pero su conceptualización no hubiese sido históricamente posible sin el entorno cultural griego.

Lo que nos interesa recalcar ahora, sin embargo, es que la proclamación de la divinidad —que hasta Nicea fue comprendida de manera fluida— llevó a una aporía fructífera, tanto porque la aporía siempre da que pensar y exige el esfuerzo del concepto, como porque, al no resolverse nunca adecuadamente, ayuda a mantener la dimensión de «misterio» de la realidad, lo cual es esencial en el análisis de la realidad de Jesucristo.

Por ponerlo en su punto culminante, a la concepción griega de la divinidad le compete su comunicabilidad, lo cual facilitaba afirmar la divinidad de Cristo, pero ello exigía dar respuesta a judíos y griegos, quienes, lógicamente, quedaban desconcertados, aunque por diversas razones. Los judíos reaccionaban escandalizados ante la negación del dogma de la singularidad absoluta de Dios, y Trifón, según cuenta Justino, decía: «Respóndeme, primero, a este punto: ¿Cómo vas a probar que existe otro dios además del creador del universo?». Los griegos, como Celso lo echa en cara a los cristianos alrededor de 178, argumentaban de la siguiente manera: «O Dios realmente cambia en sí mismo, como ellos dicen, en un cuerpo mortal [...] o no ha cambiado, pero hace creer a quienes lo ven que realmente ha cambiado. Pero en este caso es un engañador y un mentiroso».

Según esto, la aporía a la que lleva la nueva fe se puede formular de la siguiente manera. Si se admite la inmutabilidad de Dios (de acuerdo con la apatheia de los dioses) ello lleva por necesidad a la comprensión doceta de Cristo. Y si se admite la verdadera humanidad de Cristo, ello lleva a una de estas dos cosas: o a negar su divinidad, lo cual es intolerable para la fe cristiana, o a afirmar la mutabilidad de Dios, lo cual es intolerable para la mentalidad griega. La conclusión es que hay que elegir entre verdadera humanidad de Cristo sin Dios o a Cristo con Dios, pero sin carne.

El cristianismo no hizo elección, y en esto consiste, a nuestro entender, su mayor grandeza en aquella época, talante de «no-elección» que ha mantenido con frecuencia a lo largo de la historia: no elegir entre gracia y



libertad, entre fe y justicia, en ejemplo más actual, aunque muchas veces haya enfatizado la superioridad de una realidad sobre la otra y aun en contra de la otra. Desde una perspectiva teórica, esta no-elección mutiladora de la realidad, según ellos lo veían, forzó al cristianismo a profundizar en el pensamiento de manera insospechada y creativa, pero también hizo necesario abordar de forma filosófica (o cuasi-filosófica) la realidad de Cristo, su humanidad, divinidad, y la relación entre ambas, lo cual supondrá una gran novedad en el modo de pensar a Cristo.

Lo positivo de este proceso ya ha quedado dicho: 1) mantener in actu el misterio de Jesucristo por el mero hecho de mantener la aporía, y 2) tener que dar razón de lo que se confiesa, y de profundizar, así, en el concepto. Eso lo analizaremos en concreto en los próximos capítulos. Pero este nuevo modo teórico de pensar tuvo también consecuencias ambiguas y peligrosas, que es lo que vamos a analizar ahora.

## 1.2. La prioridad de la especulación

Mantener la aporía puso al pensamiento en la línea de la especulación en detrimento de otro modo de pensar más histórico y narrativo. Ese talante especulativo se notará en el análisis de la realidad de Cristo, y así —aunque se hiciera para poder proclamarlo Dios y salvador sin caer en contradicciones— la respuesta a la pregunta quién es Cristo se convirtió en esta otra: cómo es Cristo, si y cómo tiene un cuerpo, si tiene alma o si su lugar lo ocupa el logos, si tiene una o dos voluntades, si en todo ello es semejante a los seres humanos... Y hubo que preguntarse, además, cómo compaginar estas realidades con el hecho de que es también una realidad divina. Según la cita irónica, pero certera de Paul van Burén, «el problema puede ser apreciado ya en los escritos de Justino mártir, donde el autor insiste en que Jesús fue hombre, con cuerpo, alma y espíritu, y, sin embargo, sin ninguna relación histórica con el resto de la humanidad [...] Fue alguien como nosotros, pero no fue uno de nosotros».

La consecuencia de este nuevo modo de proceder es que la cristología se va haciendo especulativa en un sentido bien preciso y con un alto precio a pagar: el proceso de conceptualización avanzará a partir del dinamismo formal del pensamiento sin dejarse guiar esencialmente por lo que hemos llamado el principio realidad. El pensar cristológico no será ya un elevar la realidad de Jesucristo a concepto teológico, sino que la necesidad de ejercitar la razón teológica y de argumentar de una determinada manera provendrá fundamentalmente de las exigencias de un pensamiento cada vez más hipostasiado en sí mismo. Las afirmaciones sobre Cristo no mostrarán que así es Cristo porque así «lo hemos visto y tocado», sino que así tiene que ser pensado y así tiene que ser en la realidad. En este sentido, lo más importante que ocurrirá en el mundo griego no es sólo que se harán afirmaciones cristológicas conciliares, llamadas siglos después dogmáticas, sino que empezó a surgir una doctrina acerca de la constitución ontológica de Cristo y con ello se posibilitó la idea misma de lo que, después, se entenderá por dogma: una doctrina expuesta con autoridad para ser creída.

### 1.3. El uso de la categoría «naturaleza»

El concepto fundamental de la filosofía griega para explicar la realidad es el de naturaleza". En comparación con la conceptualización bíblica y la moderna, este concepto tiene serias limitaciones que hipotecarán a la cristología por siglos. Veamos dos de ellas.

La primera es la deshistorización de Cristo. La naturaleza, en efecto, lleva a conocer lo que es una cosa, sus componentes, características y limitaciones. Pero cuando esa cosa es una persona con libertad, sin saber de esa libertad realizada no sabemos mucho de esa cosa. Sin historia no sabemos mucho de personas, y ése es problema fundamental para la cristología. Podrá decirse que la naturaleza de Cristo (doble, además, divina y humana) es su principio de operaciones, pero sin narrar esas operaciones no sabemos prácticamente nada de Cristo, ni en su ser humano y divino, ni en su ser salvador.

El concepto «naturaleza» introduce en la reflexión lo perenne, fixista, inmutable, universal, y hace ignorar o minusvalorar lo histórico, cambiante, contingente, prático, parcial. Y precisamente esto segundo es lo esencial, lo no negociable, diríamos, en la comprensión bíblica y específicamente evangélica de la revelación de Dios y de la salvación. Con sólo la categoría de «naturaleza» se pierde la historia y la libertad, lo concreto y lo parcial de Cristo, y esto es lo que hay que mantener. Dice Ellacuría: Es en la biografía personal y en la historia de los pueblos donde se ha hecho realmente presente Dios sin que esto excluya transformaciones ónticas [...] Que la historia mucho más que la naturaleza sea el lugar propio de la revelación y de la comunicación de Dios, es una afirmación de incalculable importancia para la teología y para la praxis cristiana: es en la historia mucho más que en la naturaleza donde vamos a hacer presente al Dios vivo.

Dicho de otra forma, un universalismo basado en la naturaleza eterna de las cosas no permitirá hacer central lo concreto de la vida y de la muerte de Jesús —ni las razones para ella—. De esta forma se pierde su relación constitutiva con el reino de Dios y la parcialidad del mismo Dios hacia los pobres. La opción por los pobres, como realidad esencial que identifica a Dios y a Jesús, le es extraña al pensamiento teológico del mundo griego, no sólo por ser «por los pobres», sino por ser «opción». Lo concreto e inderivable desaparece de la reflexión.

Relacionado con lo anterior, otra grave limitación del concepto «naturaleza» es su poca capacidad revelatoria. Al hacer uso de ese concepto se intentará comprender a Cristo y su novedad a partir de algo que, en principio, ya es conocido o al menos cognoscible. Es decir, se presupone lógicamente que ya sabemos con anterioridad a Jesús qué es divinidad y qué es humanidad para poder decir que en Cristo se verifican ambas realidades. Desde este punto de vista el dogma sólo añadiría un saber nuevo: el modo de relacionarse ambas naturalezas en la única persona de Cristo, aunque este específico saber sea muy importante, como veremos, y en este punto el dogma sí expresaría revelación.

#### 1.4. Relación entre fórmulas dogmáticas y Nuevo Testamento

En la patrística es innegable la novedad del discurso con relación al Nuevo Testamento: «se ha creado ahora un discurso de ortodoxia y de autoridad, puesto que ni la Escritura ni la tradición bastan ya para la expresión de la fe». ¿Qué significa esta novedad con relación a las cristologías del Nuevo Testamento?

Para responder a esta pregunta, por una parte, hay que recordar que en la conciencia de la Iglesia las cristologías del Nuevo Testamento son normativas y en cierto sentido insuperables, mientras que las cristologías conciliares no lo son en ese grado de definitividad.

Pero, por otra, hay que analizar la posibilidad de avanzar en formulación y conceptualización cristológica, y hay que preguntarse por el significado de ese avance. Así, cuando se trata de una demostración teológica, «los problemas teológicos no podrán ser resueltos exclusivamente por medio de las argumentaciones a partir de la Escritura, deberán ser trasladados al plano de las concepciones filosóficas», que es lo que hizo la patrística, avanzando en esto sobre el Nuevo Testamento. Pero cuando se trata de la comprensión profunda de la fe, la solución no es tan simple.

Desde dentro de la propia fe, hay que decir que, por un lado, no podemos saber más que lo que se dice en la revelación, pues ésta es la fuente última de todo conocimiento. Pero podemos saber lo mismo de mejor manera. La respuesta tiene que ser diferenciada. En una cultura como la griega se puede ganar en claridad conceptual al hablar de Cristo en términos de naturaleza, pero se puede perder en lo que en el Nuevo Testamento hay de concreción histórica. Si alguien quiere conocer la salvación que Dios otorga a los seres humanos, ¿la conocerá más o mejor a partir de la teoría de la divinización o a partir del abrazo del Padre en la parábola de Jesús sobre el hijo pródigo? Al nivel existencial la respuesta nos parece clara, pero también es importante encontrar algún tipo de respuesta teórica, que, en mi opinión, puede ir en dos direcciones complementarias.

Una es la distinción que hace K. Rahner entre explicación lógica y óptica. «La explicación lógica —dicho un poco a bulto— explica precisando, pero para explicar un estado de cosas no expresa otro», es decir, no se avanza en el contenido del conocimiento; mientras que la explicación óptica explica a partir de otro estado de cosas, por ejemplo, dando su causa. Las cristologías dogmáticas conciliares serían, según esto, explicaciones lógicas que no pueden sobrepasar en contenido las afirmaciones del Nuevo Testamento.

La otra, que ya hemos mencionado, consiste en considerar las afirmaciones dogmáticas como doxológicas, es decir, final (provisional) de un proceso de conocer que comienza en el Nuevo Testamento. En ese final el conocimiento se entrega porque ya no controla su contenido —sobre todo en la afirmación fundamental de Calcedonia—. Pero la relacionalidad de la entrega vive del proceso de conocer que comenzó con el Nuevo Testamento,

que mantiene y tiene que volver siempre a lo que está en el origen, el Cristo del Nuevo Testamento, y más primigeniamente a Jesús de Nazaret.

En cualquier caso, ambas consideraciones llevan a la misma conclusión: no se pueden comprender las cristologías patrísticas y conciliares sin volver al Nuevo Testamento, y éste es camino esencial para comprender aquéllas. Pero también sigue siendo verdad que las explicaciones —aunque sean sólo lógicas, en la terminología de Rahner— son necesarias para formular y comprender de alguna manera en una época determinada la realidad de Cristo.

La conclusión es la necesidad de una lectura que opere en una doble dirección: de la patrística al Nuevo Testamento y del Nuevo Testamento a la patrística. Habrá que hablar de unión hipostática, pero habrá que volver al lenguaje bíblico: «ha aparecido la benignidad de Dios». Sólo manteniendo ambas lecturas tiene sentido —sobre todo hoy, distantes ya de la época— la cristología conciliar.

Esta lectura en una doble dirección es lo que ayudará también a aprender hoy cómo pensar y formular a Cristo en relación con nuestro tiempo y con el pasado, que para nosotros incluye el Nuevo Testamento y las fórmulas conciliares. Entonces, bien podrá llamarse a Cristo «el punto omega de la evolución», «el hombre para los demás», «el liberador»...

### 1.5. Concepto y narración

Además de la razón formal para volver al Nuevo Testamento (en él aparece la revelación primigenia de Dios) que acabamos de analizar, hay otras importantes entre las cuales mencionamos el olvido del relato en la cristología patrística. En ella «la teología había hecho incontables progresos especulativos, pero se había alejado de los "relatos" de la salvación». Y eso es precisamente lo que ofrece el Nuevo Testamento, sobre todo en los sinópticos. El presupuesto de la necesidad de la narración ante el concepto y aun de su prioridad en el primer confrontamiento con la realidad queda bien expresado en estas palabras de L. Boff: El análisis abstracto acerca de quién es Dios y quién es el hombre no nos llevará a entender quién es Jesús Hombre-Dios. Fue en la convivencia, viendo, imitando y descifrando a Jesús, que sus discípulos llegaron a conocer a Dios y al hombre.

Si eso fue verdad para quienes convivieron con Jesús, hay que encontrar hoy algún tipo de realidad equivalente que nos acerque a esa experiencia y permita conceptualizarlo. Eso es lo que logra el relato y de ahí la necesidad de que la teología sea (también) narrativa (J. B. Metz). Concepto y narración no se oponen, pero no son lo mismo y ambos —no sólo el concepto, como se ha presupuesto por siglos— son necesarios para la teología.

Además, cuando el discurso versa sobre una realidad del pasado, el relato se hace claramente insustituible y se convierte en memoria: «Recuerda Israel», «Haced esto en mi recuerdo». Esa memoria es el modo más adecuado de comprender el pasado, pues el relato incorpora al oyente,

cuenta una experiencia y por su propia naturaleza y dinámica desea convertirla en la del oyente. El relato invita, sacude, anima, pero no obliga.

Por último, como también lo recalca Metz, el relato cristiano es memoria peligrosa, recuerda la vida y destino de un crucificado. Y si lo «peligroso» de esa memoria es «relatado», entonces es algo no sólo para ser comprendido conceptualmente (el porqué y para qué de la cruz), sino que es invitación y exigencia a una ineludible toma de postura. Y aquí está quizás la razón de por qué hay relato de la cruz en la liturgia y en la espiritualidad, pero no lo ha habido en la teología, ni siquiera en la de los concilios, donde supuestamente se resuelve la verdad sobre la que se basa todo lo demás.

En el texto que hemos citado al inicio de esta tercera parte Pieris expresa la misma sospecha al comenzar con un elocuente «pero» el párrafo en que aborda el tema teórico de la universalidad de Cristo. «Pero volver a estos elementos básicos (que universalizan al cristianismo) equivale a cargar de nuevo con la cruz, la cruz que hemos abandonado durante siglos». Esto muestra la correspondencia entre olvido del relato y abandono de la cruz.

Volviendo a la patrística, en sus formulaciones cristológicas el concepto no se añade al relato, sino que llega a sustituirlo, y de ahí la necesidad de la actualidad de releer la patrística también desde lo que el Nuevo Testamento tiene de relato y de memoria peligrosa. De otra forma, será muy difícil evitar hoy la sensación de que hacer cristología es (sólo) filosofar sobre la estructura de una realidad única e irrepetible, llamada Jesucristo, pero sin un referente personal, histórico, procesual, animante e interpelante. Eso sólo se evita con el relato.

Esto se percibe también desde las víctimas. Y desde esta perspectiva terminamos este apartado con unas breves consideraciones.

La primera, fundamental, es que el relato es especialmente necesario e insustituible en una situación de agudo sufrimiento de las víctimas y de esperanza contra toda esperanza: Hay sufrimientos ante los que el argumento teológico debe interrumpirse. Sólo se hace posible la narración. Sólo la narración rescata para la historia futura el sentido de libertad entregada que esas historias de sufrimiento encierran y que parece vencido, suprimido o revocado por la muerte.

Por eso no es casual que en países latinoamericanos hayan aparecido, simultáneamente, cristologías teóricas y relatos testimoniales, mientras que en otras latitudes se acepta el relato como posibilidad y aun necesidad teórica para la teología, pero de hecho no se ofrecen relatos en la cristología (ciertamente no actuales, y a veces ni siquiera los del evangelio), sino que fundamentalmente se ofrecen (sólo) conceptos. Pero una teología que no usa de alguna forma relatos, sino que sólo los tolera en la teología pastoral o espiritual, está muy eficazmente defendiéndose de la realidad que aflora, interpela y anima en el relato. Y esto creemos que ocurre —aun sin pretenderlo— en la cristología patrística.

La segunda es que la memoria que se expresa en el relato es memoria *passionis*, pero es también memoria celebrativa y esperanzada: hay que hacer memoria de una cena, la que celebra Jesús; de una esperanza, la de que hay futuro para las víctimas. Eso es lo que —sorprendentemente para

las teologías occidentales—muestran los relatos testimoniales en el mundo de pobres y víctimas —y quizás por provenir de ahí no son tomados en cuenta por aquéllas—. Pero al no hacerlo, la teología se priva también de una experiencia de gracia, de que algo bueno se le ha ofrecido en los relatos.

La tercera es que el relato es contado y editado también para ser puesto por obra, como invitación y exigencia. Ciertamente eso es lo que hacen los evangelios, que no sólo transmiten noticias en forma de relatos, sino que relatan vida, actitudes, praxis para ser reproducidas, pro-seguidas.

La cuarta es que el relato no tiene por qué ser comprendido sólo como fragmento, sino también desde un potencial de universalidad. También para el relato vale lo del universal concreto. Habrá que buscar en él una estructura concreta, y por ello indeducible, pero que, en cuanto estructura, pueda ser universalizable de alguna manera.

Y la última observación, la que más nos interesa recalcar ahora, es que los relatos del pasado iluminan los del presente, pero, a su vez, son iluminados por éstos. El relato primigenio, en efecto, es siempre la vida real. Desde la vida —narrada— de Jesús se comprende mejor la vida nuestra, pero también la inversa es verdadera. Las comunidades lo dicen con sencillez al ver hoy vidas que se parecen a la de Jesús y al recordarlas. G. Gutiérrez lo dice con precisión: «Hacer memoria, por ejemplo, de la vida y la muerte de un hombre de nuestro tiempo, como monseñor Óscar Romero, es contar fiel y creativamente la vida y muerte de Jesús en el hoy de América latina».

Éste es el cambio que se da en la época en el modo de proceder teórico de la cristología. Pero se dio también otro cambio, también teórico, pero sobre todo práxico, que influyó grandemente en el modo de vivir la fe e, indirectamente, en la cristología: la fe cristiana se convierte en nueva religión del Imperio.

## **2. CAMBIO EN «LA AUTOCOMPRESIÓN COMO RELIGIÓN»**

En contacto con el mundo greco-romano ocurrió otro cambio importante. Nos referimos al proceso por el que el cristianismo se convirtió en religión oficial del Imperio. En la superficie de las cosas este cambio se dio con independencia de la cristología explícita, pero creemos que fue posibilitado por la desaparición y tergiversación del concepto mismo de reino de Dios, y en ese sentido está relacionado con una visión de Cristo. No quiere esto decir que desapareciese el interés por la salvación, ni por temas éticos y sociales. Más aun, hay textos bellísimos que relacionan la ortodoxia cristológica con los pobres en la línea del reino. Así, Ignacio de Antioquía escribe a los esmirnotas:

Notad cómo todas esas heterodoxias relativas a la venida de la gracia de Jesucristo hasta nosotros son contrarias al sentir del mismo Dios: no se preocupan de la caridad, ni de la viuda ni del huérfano, ni del atribulado, ni de si uno está encadenado o libre, hambriento, sediento.

Ortodoxia, compasión y justicia para el pobre aparecen, pues, unidas. Pero, con todo, el reino de Dios deja de ser decisivo y deja de estar presente

en la autocomprensión global del cristianismo. Y lo peor es que, en teoría y práctica, fue siendo sustituido por la Iglesia, como realidad última sobre la tierra y usando de un poder estrictamente contrario al del reino, sin que, a nuestro entender, la cristología teórica supusiese un freno importante para ello.

Para mostrar el desarrollo de ese proceso no vamos a analizar textos, sino que, de forma más general —y pensamos que más eficaz— analizaremos a modo de breve excursión cómo el cristianismo se fue convirtiendo en religión política del Imperio. Enunciando desde ahora la conclusión, lo que va a ocurrir es que la Iglesia, en lugar de comprenderse a sí misma como distinta del reino, con la misión de ser su sacramento y su servidora, y en lugar de juzgar al Imperio desde el criterio del reino de Dios, llegó a comprenderse a sí misma como lo equivalente al reino y pasó a interesarse centralmente en su relación (favorable) con el Imperio. Buscó y llegó a convertirse en religión política en el mundo greco-romano.

## 2.1. Cristianismo y Estado en los inicios de la Iglesia

La mutua ordenación entre religión y Estado aparece en las religiones más antiguas —también en Israel— y la relación entre ambos está basada en una doble realidad. Por una parte, el poder, expresado en el Estado, posee carácter fascinante y, en los pueblos antiguos, además, sacral y numinoso. Por ello, una de las formas clásicas de captar la divinidad ha sido siempre a través de las manifestaciones del poder del Estado. Por otra, el Estado necesita de un elemento ideológico integrador de la sociedad, y en la antigüedad éste lo fue explícitamente la religión. Esto es lo que está en la base de la teología política (a diferencia de la teología natural y de la teología mítica del mundo greco-romano) desarrollada por los estoicos, que influyó en las primeras generaciones de cristianos.

Cuando el cristianismo empieza a propagarse por el Imperio, se encuentra con religiones políticas que sirven para integrar y consolidar a un pueblo, mitificar sus orígenes y glorificar su historia. Y aquí surge la pregunta importante sobre qué de específico tenían los cristianos —quienes conscientemente empiezan a extenderse por todo el Imperio— para abordar ese problema que ineludiblemente se les vendría encima con el paso del tiempo. Ante todo, tenían el ejemplo y la actitud de Jesús hacia el poder político. Jesús no encuentra nada numinoso en él, sino, que, por el contrario, eso lo encuentra en lo débil y pequeño; el poder del Estado no es para él ninguna manifestación de Dios. Sin embargo, esa actitud programática de Jesús no siempre guió el proceder de la Iglesia, sino que a veces ocurrió exactamente lo contrario.

En los primeros momentos de expansión del cristianismo no aparece confrontación alguna seria con el Estado, y sería anacronismo esperar que la hubiera habido. Incluso en las narraciones de la pasión de los evangelios y en los Hechos los representantes del César son tratados con cierto respeto. Se ordena el sometimiento a la autoridad (Rom 13, 1; 1 Pe 2, 13), el pago de los impuestos (Rom 13, 6), la oración por los reyes y por todos los

constituidos en autoridad (1 Tim 2, Is.). Se describe aquí, y se desea, una tranquila convivencia entre la nueva fe y el Estado. Este no es presentado como problema para la fe, pero no porque, desde el reino de Dios, sea juzgado positivamente, sino porque no se ha presentado todavía como problema para la Iglesia.

Hacia finales del siglo I cambia la situación. El Estado, lejos de ser tentación atractiva, es increpado duramente, aunque, de nuevo, no directamente por lo que tiene de anti-reino, sino por la persecución que sufren los cristianos bajo Domiciano. Esto es lo que testifica el libro del Apocalipsis. El Estado romano es descrito como la «bestia» (cap. 13), personificado probablemente en el emperador Domiciano (v. 18), y a ese poder se opone la fe en Jesús (14, 12). Comprensiblemente, «para la Iglesia de los mártires [...] el Estado era predominantemente una aparición de "este mundo" en el sentido peyorativo», pero lo importante es recalcar que, aunque comprensiblemente, lo era, en directo, por su animosidad contra la naciente Iglesia.

Sea cuales fueren las ilusiones que se hubiesen hecho los primeros cristianos de ofrecerse al Imperio como la verdadera religión, esa tentación fue vencida por la fuerza de la misma situación, pues «la expectación de que la cristiandad penetrase en todo el mundo se ha traducido en todo lo contrario». Más bien, la persecución hace comprender el señorío de Cristo en sus verdaderas dimensiones. Jesús es «el cordero degollado» (5, 6) y por eso es digno de recibir «el poder, la riqueza y la sabiduría, la fuerza, el honor, la gloria y la alabanza» (5, 12). En el Apocalipsis la tentación de integrarse al Estado como religión política es vencida por la misma situación de persecución.

## 2.2. Hacia una religión política del Imperio

En las siguientes generaciones la situación se irá haciendo ambigua y a la postre los cristianos van a sucumbir paulatinamente a la tentación de convertirse también en religión política, útil al Imperio romano. Por un lado, muchos cristianos se opondrán con todas sus fuerzas al Estado durante las persecuciones, pero es comprensible también que buscasen llegar a un arreglo con el Imperio y que ese arreglo fuese lo más beneficioso posible.

En este contexto, un cristianismo entendido radicalmente como fe en Jesús, en un resucitado crucificado, ponía al cristianismo en inferioridad de condiciones con respecto a las religiones oficiales. Según P. Stockmeier, esta situación «reforzó sin duda alguna la tendencia a propagar el cristianismo como "religión" y, análogamente a otros cultos, a subrayar su papel positivo para el Imperio». Es comprensible que en la persecución los cristianos buscasen la alianza con el Estado, pero es sorprendente, según el autor que acabamos de citar, la rapidez con que cayeron en el esquema de una religión política. «Las muchas voces de la gran Iglesia demuestran una comprensión, con reservas ciertamente, pero orientada en último término según el modelo de relación entre religión y Estado».



El modo fundamental de integración al Estado consistió en que el cristianismo se ofrece como la mejor religión para el Imperio. Este proceso culminó, en lo sustancial, con Constantino, pero ya había comenzado antes. Por citar algunos ejemplos, Melitón de Sardes (t 172) describe entusiasmado la relación entre la Iglesia y el Estado, le recuerda al emperador Marco Aurelio que la filosofía cristiana llevó a su Imperio dicha y bendición, poder y grandeza, y le promete prosperidad para él y su descendiente mientras proteja la religión cristiana. Orígenes (t254) llega a prometer éxitos militares si todos los subditos del Imperio se hacen cristianos, pues la oración cristiana —argumenta— tiene más valor que la de Moisés para vencer a los enemigos: el cristianismo es la religión más eficaz políticamente. El convertido Lactancio (320) concibe la religión cristiana como fermento de una convivencia social ordenada. Eusebio de Cesarea (1339) ve en el edicto de Constantino el cumplimiento de las promesas del Antiguo Testamento: la Iglesia ha integrado las aspiraciones religiosas de la humanidad. Y estos deseos se cumplieron: al cristianismo se le irá adjudicando una función moral en la sociedad, por su influjo estabilizador.

### 2.3. La Iglesia desde el poder

Estas voces no son las únicas de la antigüedad, pero muestran la dirección histórica que va tomando el cristianismo. En el año 311 el emperador Galerio suscribe el edicto de tolerancia bajo el supuesto de que el cristianismo es una religión política, y cuando Constantino lo integra —tolerándola junto a otras— como religión del Estado, está cumpliendo un deseo preparado por varias generaciones. A esto corresponden los edictos del siglo iv.

La llamada conversión de Constantino no fue una conversión a la fe cristiana, sino un cambio de religión. Constantino estaba interesado en la divinidad, entendida bajo los influjos gnósticos de su tiempo: la religión le debía servir para consolidar su Imperio, y así la Iglesia debía asumir funciones semejantes a las de los cultos paganos. En el edicto de Milán (año 313) aparece claro que, aun reconociendo la validez de otros cultos, le compete al culto cristiano garantizar la salud del Imperio. Pero, además, Constantino comprendió su imperialato como misión religiosa. El emperador fue concebido como «lugarteniente de Dios».

La conclusión es: Constantino llevó a cabo el reconocimiento del cristianismo y su integración en el esquema religioso-espiritual del Imperio romano obviamente según sus propias convicciones, que, a pesar de sus experiencias personales, correspondían ampliamente a la tradición romana. Concedió al cristianismo igualdad de derechos precisamente en cuanto religión, aunque de carácter especial, y lo supeditó paulatinamente al Estado.

Constantino quiso ser el obispo de todos y pretendió poseer la máxima autoridad sobre las decisiones conciliares. Él, laico convertido, pero ni siquiera bautizado —y no el obispo de Roma—, será quien convoque el concilio de Nicea (el emperador convocará los cinco primeros concilios

ecuménicos) para arreglar las divisiones entre arrianos y atanasianos, y el que hará efectivas las resoluciones eclesiásticas del concilio, y después será él también quien destierre a Atanasio, vencedor en Nicea. Pero lo más significativo es que «prepara el concilio de Nicea de tal manera que los obispos que a él concurren de todas partes del Imperio se vuelvan totalmente conscientes de su nueva función al servicio del Estado, del que son funcionarios».

En el año 380, con el edicto de Teodosio, el cristianismo pasa de ser religión lícita a religión oficial del Estado. En el edicto se habla de la religión cristiana como de aquella que está basada en el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo, es decir, se remite al contenido de la fe cristiana; pero sus funciones son las de toda religión. Por ello será ordenada como obligatoria por el Estado, y aquellos que no la practiquen deberán ser castigados no sólo con la cólera divina, sino también «por el castigo de nuestra voluntad, que hemos recibido según el beneplácito divino». De esta forma se consuma la transformación —estructuralmente hablando— del cristianismo en religión política, desarrollo que venía preparándose dentro del mismo cristianismo, con sus consecuencias negativas. «Por una inversión extraordinaria, pero casi fatal, de la situación, el cristianismo, que la víspera era aún una religión proscrita, comenzaba a volverse una religión de Estado».

La paradoja de este proceso consiste en que los cristianos van a reconocer paulatinamente al emperador aquella sacralidad en virtud de la cual ellos mismos fueron antes perseguidos. Todo lo que rodea al emperador se hace divino: su palacio es un lugar sagrado, rehusar la veneración al emperador es un sacrilegio, que, según Atanasio, puede ser castigado justamente con la pena de muerte.

La Iglesia llega a ser religión oficial del Imperio no porque Constantino la declarase como tal, sino porque fue acumulando poder en los diversos espacios hasta llegar a que se prohíban los otros cultos paganos. Y la gran ironía consiste en que «el cristianismo se oficializa en la medida en que la persecución que antes se dirigía contra él se dirige ahora contra el paganismo, borrándolo de la escena. Es el poder político el que "impone" a la fuerza "la verdad"», y «cuando se admite el uso del poder político para "facilitar" la aceptación de esa verdad y la supresión del error, no se puede dejar de pagar por ello un alto precio».

### **3. INCULTURACIÓN, LO CULTURAL Y LO CONTRACULTURAL**

Para terminar este excursus hagamos una reflexión sobre la inculturación, problema de actualidad, añadiendo otra más breve sobre la dimensión contracultural de la fe, que está más ausente en la discusión.

#### **3.1. Inculturación, helenización y politización**

Durante siglos, ambos cambios (helenización y politización) fueron aceptados sin discusión, pero eso ya no ocurre. A nivel teórico, la inculturación ha sido discutida a propósito de la helenización del dogma.

Según unos, ésta significó pérdida de lo bíblico, y fue por ello negativa. Según otros —como veremos en los próximos capítulos—, la forma de asumir la mentalidad griega significó una verdadera deshelenización (rechazo y superación del gnosticismo, por ejemplo) y una transhelenización positiva, yendo más allá de lo griego en la metafísica y la antropología, lo cual es juzgado positivamente.

Desde la perspectiva de la inculturación, este «cambio en el modo teórico de pensar» sería el caso más logrado de voluntad de inculturación, aun con todos sus logros y sus limitaciones, y a él debiera poder apelar hoy el Tercer Mundo, en nombre del modo de proceder de aquella época. La paradoja es que esta inculturación, la «más lograda», ha sido precisamente una de las razones que impidió inculturaciones sucesivas y dificultó el diálogo tanto con las culturas y religiones como con las filosofías. El presupuesto de este hecho paradójico ha sido la convicción eclesial, no discutida hasta muy recientemente, de la superioridad de la cultura griega sobre cualquier otra, y su potencial universalizador, mayor que el de otros. En cualquier caso, en esta «universalización de una inculturación concreta» reside también en buena parte la razón de las dificultades actuales con la patrística y la indiferencia hacia ella. (Y surge también la sospecha de que la urgencia actual de inculturación por parte de la Iglesia no expresa sólo fidelidad a la naturaleza inculturizable de la fe cristiana, sino que expresa también necesidad de reparación por las injusticias cometidas contra otras culturas.)

Pero hemos mencionado también un segundo fenómeno de los primeros siglos: el acomodo y, en ese sentido, inculturación del cristianismo en las estructuras religioso-políticas del mundo greco-romano hasta convertirse en religión política del Estado, lo cual —sea cual fuere la cronología precisa del proceso— tuvo consecuencias fundamentalmente negativas para la Iglesia directamente y para la cristología indirectamente. Y así como la «helenización» en el modo teórico de pensar ha marcado el modo de hacer cristología durante siglos (sólo muy posteriormente se aceptó la filosofía moderna para conceptualizar la fe y sólo recientemente se ha añadido a la teología especulativa, la teología bíblica y narrativa), así la politización religiosa de la fe marcó la autocomprensión de la Iglesia en la Edad Media, en la venida a América de españoles y portugueses, y en cualquier forma de cristiandad.

Es muy probable que, desde un punto de vista histórico, esto fue prácticamente inevitable, pues de hecho le tocó a la Iglesia llenar los vacíos sociales y culturales que dejó el derrumbamiento del Imperio, pero las consecuencias fueron graves. Y si hemos insistido en esta segunda forma (más negativa) de inculturación es para no reducir el debate sobre la época patrística a la helenización del dogma y para abordarlo también como greco-romanización de la Iglesia, lo cual, indirectamente, tendrá consecuencias para la cristología.

### 3.2. Lo cultural y lo contracultural

Hoy en día existe un clamor por la inculturación, y con todo derecho. Ello se debe a que la absolutización de una forma cultural, teórica y práctica, del cristianismo, la europea (greco-romano-latino-germana) impidió otras inculturaciones, lo cual ha sido un modo de proceder teológicamente equivocado y humanamente injusto. Ha mostrado desprecio hacia otras culturas y ha servido para oprimirlas, violando «derechos culturales y religiosos», diríamos hoy.

Desde ahí hay que comprender el clamor por la inculturación sobre todo en los pueblos colonizados: 1) su deseo de contraatacar, ofreciendo lo positivo de sus religiones y culturas en contra del desprecio que han padecido, y 2) su exigencia de una reparación por la opresión religiosa a la que han sido sometidos. Ante esto, es importante recordar la capacidad que tuvo la época patristica de conciliar y asumir «lo otro» en la fe cristiana. Sería un absurdo y una auténtica contradicción alabar hoy (y peor si se trata de imponer) doctrinas griegas y liturgias bizantinas, que son ya inculturaciones de una tradición primigeniamente judía, e ignorar (y peor si se trata de prohibir) inculturaciones en otras culturas —sobre todo las de los pobres.

Esa época, sin embargo, nos enseña otra lección: la Iglesia también debe ser consciente de la dimensión contracultural de la fe, lo cual aparece muy claramente en lo que la Iglesia hizo y no hizo. Luchar contra las limitaciones del pensamiento griego fue contra-cultural y tuvo consecuencias positivas. No luchar contra una religión política imperial fue dejar de ser contracultural y tuvo consecuencias negativas, como acabamos de ver. Aceptada, pues, la necesidad de inculturación, hay que preguntarse también por lo contracultural de la fe cristiana.

Comencemos preguntándonos si hay algo transcultural en la fe cristiana, qué es, por así decirlo, «lo más cristiano de lo cristiano», pregunta afín a la del canon dentro del canon. La importancia de determinar lo que sea transcultural consiste, por una parte, en que precisamente eso deberá ser inculturado (y puede serlo porque encuentra algún tipo de correspondencia en todas las culturas, todas ellas creación de Dios). Pero, por otra, eso transcultural debe actuar también de alguna forma contracultural en todas las culturas (empezando por la bíblica), pues todas ellas son también proclives a la pecaminosidad.

¿Y qué es lo transcultural del cristianismo? Es difícil y, en sentido estricto, es imposible formularlo adecuadamente, pues cualquier formulación (incluida la bíblica) es ya cultural. Estamos ante algo último del ser humano y del creyente, a lo que éste responde, ante todo, con su vida, su praxis, su esperanza y su fe. Pero si tratamos de ponerlo en palabra, quizás podamos decir que lo transcultural de la fe cristiana (tal como ésta es vista desde las víctimas) es Dios y el reino anunciado e iniciado por Jesús es la fe y la utopía de la justicia, es la praxis del proseguimiento de Jesús y la experiencia de la gracia del amor de Dios, «que nos ha amado primero», derramado en nuestros corazones.

Esto puede decirse de diversas formas culturales. Y eso es también lo que debe actuar contraculturalmente, entendiendo bien que se trata de lo central y transcultural del cristianismo (y análogamente de lo que sea central y transcultural en otras religiones), y no de injustas imposiciones de parte de una Iglesia vencedora. Lo contra-cultural estuvo muy presente en la praxis de Jesús con respecto a su propia religión y cultura judías. También estuvo presente en el Nuevo Testamento y en la época patrística, en formas teóricas y prácticas. Pero pronto el cristianismo se inculturó en lo que de negativo y pecaminoso tenía la cultura greco-romana, y dejó de ser contracultural.

### 3.3. El olvido del reino y de lo contracultural

Hemos mencionado varias veces el olvido del reino de Dios, pero ahora lo queremos relacionar con la inculturación y lo contracultural. Este olvido hizo que el cristianismo dejase de ser contracultural en lo que tenía que serlo y se adaptase a una forma cultural político-religiosa mundana y pecaminosa. Y así la Iglesia pudo llegar a eliminar, inhumanamente, en nombre de la fe, a herejes y paganos, y convertirse en Iglesia de cristiandad.

Visto desde las víctimas, este olvido y tergiversación del reino y su suplantación por una Iglesia en el poder quizás ha sido más decisivo para configurar el cristianismo a lo largo de la historia que la helenización (buena o mala) del dogma, al menos en el siguiente sentido: lo positivo de la «helenización» puede seguir siendo fructífero, y sus limitaciones y peligros pueden ser superados, como lo muestran cristologías actuales. Pero la «politización mundana de Cristo», el que la Iglesia se haga pasar, hoy ya no burdamente, pero sí sutilmente, por lo último, por el reino de Dios, es pecado mucho más difícil de erradicar y tentación mucho más perenne.

### 3.4. La teología y el poder

Digamos, para terminar, que al nivel estrictamente teológico no deja de sorprender —y asustar— que una época que desarrolló una impresionante teología de lo divino —la Trinidad— no elaborase una teología de ese Dios hacia afuera, una teología del mundo como Dios lo quiere. Se dirá que eso lo hace al tratar de la encarnación, pero aquí el «hacia fuera» no abarca con el mismo pathos el mundo de Dios, su creación. Sorprende —y asusta— que una época que desarrolló una impresionante cristología y soteriología ignorase el reino de Dios. Y es también una limitación importante que en esa época se salvaguardase la divinidad y humanidad de Cristo del peligro de su negación, pero no del más grave peligro de sus contrarios: los ídolos y lo inhumano.

En definitiva, si hemos escrito este excursus es para recordar este hecho y para que no siga ocurriendo en la historia. Que la Iglesia tenga limitaciones y pecados es obvio. Que cometa aberraciones es triste y escandaloso. Pero que su cristología, todo lo sublime que se quiera, no sirva

para, al menos, dar la voz de alarma de que la Iglesia está tergiversando su identidad y su misión, eso sería sorprendente y, a la postre, inaceptable.

No se dice esto anacrónicamente para minimizar los logros de la cristología patrística, que ponderaremos en capítulos siguientes. Tampoco decimos que esta cristología se distancie totalmente de Jesús y del reino de Dios, pues indirecta e implícitamente algo lo mantiene, al insistir en la humanidad de Cristo, por ejemplo. Pero sí lo queremos decir como recordatorio importante: mal están los errores y pecados de la Iglesia, pero peor es si, al hacerlo, nada chirría. Entonces, piensa uno, no hay solución. Y para que algo chirrie cuando no hacemos lo que debemos hacer, hay que volver a lo último, a lo central «inculturable y contracultural»: Jesús y el reino de Dios. Esto es, al menos, lo que se percibe desde la perspectiva de las víctimas.

Y una última observación. En la conversión del cristianismo en religión política, el quehacer cristológico quedó influido, en mayor o menor medida, por el poder político. No se piensa de la misma forma desde el ámbito del poder que desde el ámbito de la opresión. Es más difícil para la cristología encontrar y hacer central al Jesús del reino, denunciador y desenmascarador de ídolos y poderes de este mundo, cuando se está junto a ellos —y nada digamos cuando se es uno de ellos— que cuando se está con las víctimas. No es que el Jugar determine totalmente el ejercicio de la inteligencia, pero influye grandemente, al menos para determinar la importancia de los temas a tratar, generar sospechas fructíferas y proponer nuevos caminos. Tampoco es que el poder eclesiástico mundano determine directamente los contenidos de la cristología, pero indirecta e inconscientemente la puede poner en una dirección incorrecta.

Avisados de los peligros, queremos terminar este excursus en positivo con el ánimo de inculturación de la patrística. Así termina J. Moingt su artículo ya citado «La cristología de la Iglesia primitiva: el precio de una mediación cultural»:

El griego llamaba a nuestras puertas: ahora es el inmigrante sin patria, el pobre sin esperanza, el desencantamiento de las antiguas tierras santas. Los apocalipsis gnósticos se han hecho realidad y cubren de nubes nuestros horizontes. Es preciso convertirse constantemente al otro, justamente al otro que sufre. Deslastrada del mito la verdad de ayer, esa misma verdad, ha de realizarse hoy en la historia.

## **16.- UN DIOS QUE PUEDE SUFRIR. PATHOS DE AUDACIA Y HONESTIDAD**

Después de haber ubicado el pensamiento de la época, comenzamos el análisis de la cristología conciliar. Seguiremos el orden cronológico: análisis de la divinidad de Cristo, de su humanidad y de la relación entre ambas.

La razón por la que comenzamos por el análisis de la divinidad de Cristo proclamada en Nicea no es sólo de índole cronológica —así sucedió—,

sino también sistemática y existencial, pues desde el principio nos confronta con la cuestión fundamental: en Jesucristo se ha manifestado la realidad última, y con respecto a ella el ser humano sólo se puede relacionar en fe. «Nada creado puede ser objeto de fe», dice K. Rahner. Y, dando la vuelta a la afirmación, si algo no es creado, entonces sólo puede ser objeto de fe. Eso tiene como consecuencia que la relación de los seres humanos con Jesucristo deberá poseer la radicalidad existencial —no sólo conceptual— de la *fides qua*, de incondicional confianza y de activa disponibilidad.

Esto se radicaliza al recordar que la formulación de la divinidad de Jesús, tal como se planteó en la patrística del siglo iv en adelante, no se encuentra todavía en el Nuevo Testamento (aunque sí se encuentren afirmaciones como la de Flp 2, 6 en que se dice que hay que «confesar-doblar la rodilla» ante Jesús, igual que se hace ante Yahvé [cf. Is 45, 22-24]), y cuando se intentó proclamarla con claridad en la patrística, se hizo problemática debido a lo concreto de la vida y cruz de Jesús. Por ello, si es aceptada, en la divinidad se introduce una insospechada novedad, lo cual llevará a que, también al hablar de Dios, habrá que proceder como en la cristología: «¿Dios? Ése es (el que se hace absolutamente presente en) Jesús, el de Nazaret».

El problema no va a ser, pues, sólo si y cómo un ser humano puede ser Dios —con la sospecha de mitología—, sino si y cómo puede serlo ese ser humano limitado y crucificado —con el temor de terminar con un escándalo para la razón—. Lo primero es problema al que, desde la Ilustración, hay que responder. Lo segundo permanece como problema insoluble. Jesucristo es Dios a pesar de la cruz, y ese «a pesar» será «piedra de escándalo», pero será también «la piedra angular» del cristianismo. Y ciertamente será fundamental para las víctimas.

En este capítulo queremos analizar, en primer lugar, las afirmaciones de Nicea sobre la divinidad de Cristo, con un mínimo de contexto patrístico. Reflexionaremos después sobre las consecuencias que se deducen para la comprensión de Dios el que Jesucristo pertenece a la divinidad. Terminaremos con una reflexión sobre el significado que tiene para las víctimas el hecho de que el sufrimiento le afecta a la divinidad.

Para terminar esta introducción digamos que hemos subtitulado el capítulo «pathos de audacia y honestidad» porque los padres conciliares mantuvieron la divinidad de Jesucristo aun sin saber a dónde les llevaba afirmar la divinidad de un crucificado. Es lo que hemos llamado «la honradez con lo real», aunque aquí se trata de honradez con una realidad creída.

## **1. LAS PRIMERAS REFLEXIONES DE LA DIVINIDAD DE CRISTO Y SUS PROBLEMAS**

En el Nuevo Testamento, como hemos visto, hay expresiones que, en germen, llevarán a la confesión de la divinidad de Cristo en sentido estricto, lo cual supone que la reflexión sobre la realidad divina de Jesús no tiene un carácter deductivo, como si los creyentes supiesen ya qué es la divinidad y la

verificasen en Jesús, sino doxológico. La formulación de la realidad de Jesús como divinidad es producto de la inteligencia de la fe:

Jesús es identificado como «Hijo de Dios», no en virtud de un principio preestablecido, como si ya poseyéramos instintivamente la medida de lo divino, sino sobre el fundamento de su palabra (su promesa del reino de Dios), de su acción (los signos que anticipan ese reino), de su actitud (libertad creadora), de su resurrección (su victoria sobre la muerte).

Esto que comenzó en el Nuevo Testamento se afianza en el mundo griego. Veamos brevemente cómo se desarrolló ese proceso.

En el mundo helenista el logos del prólogo de Juan adquiere una gran importancia misionera para predicar a Cristo, así como el mesías la tenía en el mundo judío. Con el texto de Juan se quiere probar a los paganos que «Jesucristo es el único Hijo nacido propiamente de Dios, que es su Logos, su Primogénito, su Poder, y que se ha hecho hombre». De ese logos no se dice todavía en sentido estricto, que sea Dios (consustancial al Padre), pero se afirma de él algo que será muy importante para llegar a esa conclusión: su preexistencia, la cual no connota algo puramente temporal, sino que dice relación con la creación y relaciona al logos con la acción específica de la divinidad. El logos estaba presente en la creación con los atributos divinos de Poder, Sabiduría, Espíritu. Cristo, pues, existía antes de nacer: no era un ser humano como los demás, sino más cercano a la divinidad. Por otra parte, el logos no queda asimilado totalmente a Dios, y su divinidad es funcional, digamos, más que metafísica.

Lo que acabamos de decir muestra dos cosas. La primera es que pronto se dio una aceptación ambiental de la realidad cuasi-divina del logos, aunque no en forma de tranquila posesión; y la segunda es que la divinidad de Cristo fue vista en esos primeros momentos con fluidez, lo cual llevará a la crisis que estalló con Arrio. Recordemos los antecedentes.

En el siglo III resurgió en Roma el adopcionismo, no ya como en el judeo-cristianismo de los ebionitas, sino en el contexto de la teología trinitaria: la concepción del monoteísmo estricto impedía que Jesús pudiera ser comprendido como Hijo natural de Dios. De acuerdo con la refutación que hace Hipólito, la postura adopcionista afirmaría que Jesús llega a ser Hijo de Dios, lo que acaece con la bajada del Espíritu en el bautismo — posición de Teodoto de Bizancio, su defensor más conocido— o posteriormente en la resurrección. Y el presupuesto lógico es que sólo puede haber un Dios.

Por otra parte, y en la dirección contraria, al tratar de explicar la relación entre lo divino y lo humano en Cristo se desarrolló una cristología del logos-sarx, según la cual el logos puede tomar el lugar del alma de Jesús, negando o minusvalorando la existencia física del alma. Este modelo para comprender la unidad recalca la divinidad y desvaloriza la humanidad. Y, paradójicamente, eso es lo que llevó a Arrio a negar la divinidad de Cristo.

La polémica se desató cuando Alejandro, obispo de Alejandría, defendió que el Hijo es coeterno con el Padre y es engendrado por él, lenguaje aparentemente nuevo. De hecho no parece que lo sea, pues estas afirmaciones ya están, al menos implícitamente, en el prólogo de Juan, en el



uso neotestamentario del salmo 2, 7: «hoy te he engendrado» y en los primeros intentos de los apologetas por explicar la divinidad de Jesucristo. Para Arrio no sería problema que se hubiera introducido en el cristianismo algo nuevo, pero su contenido no casa con su idea helénica del Dios inmutable. Contra esta posición Arrio usa argumentos especulativos: no puede haber dos principios últimos y no se puede atribuir a Dios un acto de generación. Y usa sobre todo argumentos bíblicos, que serán más decisivos: la diferencia entre el logos encarnado y el Padre tal como aparece en el Nuevo Testamento.

Los arrianos recogieron todos los pasajes en los que aparece la realidad de Cristo como creatural, limitada, abajada, sobre todo los pasajes que muestran su sufrimiento, y trataron de relacionar todo ello con la psicología de Cristo, cuyo principio, según la cristología del logos-sarx, es el logos. Así llegaron a la conclusión de que Cristo se relacionaba con el Padre de una forma «limitada», propia del ser humano: progresaba, oraba, no conocía el día del juicio, y sobre todo se sentía angustiado ante el Padre y abandonado por él.

Como los arrianos no aceptaban la existencia de un alma en Cristo, el principio subjetivo de estas realidades «limitadas» sólo podía ser el logos, y de esa forma llegaron al problema de fondo: el logos, principio de actividades limitadas y sujeto al sufrimiento, no podía ser divino. Por tanto, un logos estrictamente divino no pudo estar presente en el Jesús de Nazaret limitado y sufriente, tal como lo muestran los evangelios.

Estamos, pues, ante una pregunta fundamental para la fe y para la cristología: o Cristo era Dios y no podía sufrir, o sufrió y no podía ser Dios. En afrontar este dilema, no simplemente en decir sí o no a la divinidad de Cristo, sino en decir sí en presencia de la dificultad mencionada, creemos que consiste lo fundamental de Nicea. Aunque no con la grandiosidad de Calcedonia, está aquí en germen la confesión del misterio de Dios y de Dios como misterio específico.

Arrio no dice que Cristo «no es Dios», sino que «no puede ser Dios», aunque sea la más excelsa de las creaturas. Lo primero es lo que tendrá que afrontar el concilio (Cristo es Dios), y lo segundo es lo que tendrá que afrontar la teología (cómo puede ser Dios, siendo a la vez un ser humano limitado y sufriente). En el transfondo del debate está lo que hemos llamado la fluidez de la confesión de la divinidad de Cristo. Aun cuando ésta se aceptase, formulaciones como las del obispo Alejandro radicalizaban la concepción de esa divinidad y planteaban la pregunta de cuán divina es la divinidad de Cristo.

Atanasio de Alejandría, el gran adversario de Arrio junto con Eustasio de Antioquía, recoge las tesis de Arrio en sus tres libros contra los arrianos. Les concede que tendrían razón si la realidad responsable de la psicología de Cristo —sustituyendo al alma— fuese sólo el logos. Pero no es éste el caso. Atanasio defendía la cristología del logos-sarx, y su solución consiste en adjudicar a la sarx de Cristo los sufrimientos que mencionan los arrianos o negar simplemente tales sufrimientos. Distingue las actividades y sufrimientos de Jesús que aparecen en los evangelios, y los distribuye entre

el logos y la sarx. Así, por ejemplo, la angustia en el huerto sería un borbotar de la carne temerosa, y llorar es una propiedad del cuerpo. Durante la vida de Jesús todas esas limitaciones se pueden explicar sin atribuírselas al logos. Y en la muerte éste se separa de la sarx, con lo cual tampoco le afectan. En conclusión, al logos no le afecta la limitación, ni el sufrimiento, ni la debilidad de la carne.

El problema de Atanasio —y el método de encontrar una solución— es semejante al de los arrianos: cómo se puede compaginar en el logos una forma carnal y una forma divina de existencia. Atanasio afirma que el logos no perdió esa forma divina, y eso es lo único que rechaza de los arrianos. Pero no enfrenta la negación arriana del alma de Cristo, sino que sólo combate sus consecuencias. Con ello deja el problema pendiente, y deja sin abordar la pregunta clave: si una realidad divina puede sufrir.

## 2. NICEA Y SU SIGNIFICADO

Para zanjar la cuestión arriana, el emperador Constantino convocó, en 325, el primer concilio ecuménico de Nicea, y en él se definió la verdadera divinidad de Cristo contra Arrio.

La afirmación dogmática viene dada en un símbolo de fe, es decir, en un credo. Es formulada en lenguaje de la tradición, con raíces en el Nuevo Testamento, pero en ella se introducen precisiones y novedades («palabras nuevas», se decía entonces) que no estaban en la tradición. Y se incluye, por primera vez, aunque sea sólo en el término homoousios, terminología conceptual de tipo filosófico. Dice así el símbolo:

Creemos en un solo Dios Padre omnipotente, creador de todas las cosas, de las visibles y de las invisibles, y en un solo Señor Jesucristo Hijo de Dios, nacido unigénito del Padre, es decir, de la sustancia del Padre, Dios de Dios, luz de luz, Dios verdadero de Dios verdadero, engendrado, no hecho, consustancial al Padre (homoousion to Patri), por quien todas las cosas fueron hechas, las que hay en el cielo y las que hay en la tierra, que por nosotros los hombres y por nuestra salvación descendió y se encarnó, se hizo hombre (enanthropesanta), padeció y resucitó al tercer día, subió a los cielos, y ha de venir a juzgar a los vivos y a los muertos. Y (creemos) en el Espíritu Santo» (DS 125).

Hagamos un breve análisis de la fórmula.

### 2.1. Una fórmula de fe ya creída

Al analizar esta fórmula, hay que notar, ante todo, que tiene la forma de profesión litiirgica de fe, y por ello comienza con el término «creemos». Los obispos llegaban dispuestos a confesar la fe tradicional de las Iglesias, lo que significa que la fórmula no va a declarar una nueva realidad acerca de Cristo que no fuera ya creída —aunque el concilio, por causa de Arrio, se verá forzado a esclarecer y precisar el sentido de lo que ya se cree, lo cual ya no es fe, sino teología.

La fórmula remite, pues, a la fe en la divinidad de Cristo, que en la tradición estaba basada sobre dos pilares neotestamentarios del evangelio de Juan, que coinciden en formular la realidad de Cristo a partir del origen: creación y proveniencia. Jesús no es creatura, puesto que «todo ha sido hecho por él» (Jn 1, 3). Y Jesús es realmente Hijo de Dios, en sentido propio, pues es engendrado como el unigénito (Jn 1, 14.18). De esta forma, la divinidad de Cristo es enfocada a partir del origen (no de la vida y destino de Jesús).

## 2.2. Precisiones y novedad conceptuales

A esta verdad fundamental de la fe Nicea añade algunas precisiones e introduce una novedad. La precisión más importante es el adjetivo verdadero —Dios verdadero de Dios verdadero—, con lo cual insiste en que la divinidad de Cristo no se debe entender de ningún otro modo, sino a la manera de que el Hijo es realmente Dios. De esta forma Nicea pone fin al estado de fluidez de la comprensión de la divinidad de Cristo.

Pero como en el Nuevo Testamento y en la tradición, Dios —la divinidad— es una realidad concreta, el Padre, se hace necesario un enfoque nuevo para abordar la divinidad de Jesucristo: éste no es divino por ser Dios (Padre), sino por estar en una específica relación con Dios (Padre). Y para expresar adecuadamente esa relación específica Nicea introduce una novedad conceptual con respecto a la tradición: homoousios, consustancial al Padre. Los arrianos aceptaban que Cristo es semejante (homoiousios) al Padre, pero no de su misma naturaleza. De ahí la necesidad de expresar con precisión conceptual diferencia tan importante.

Esta relación entre Padre e Hijo queda expresada, en cuanto a la proveniencia, en que el Hijo es engendrado, no creado (ni producido por ninguna otra forma: emanación, educación...). Y en cuanto al contenido, el Hijo es consustancial, de la misma sustancia del Padre, lo cual significa que «es propia y absolutamente todo lo que Dios es por sustancia, posee todas las propiedades de la divinidad sin diferencia ni desigualdad».

Al introducir esta novedad conceptual, el concilio no deseaba entrar en un debate y especulación filosófico-teológica, pero de hecho se adentra en ella, con sus peligros y con sus posibilidades: Debemos reconocerle al concilio el mérito de haber querido elevar al plano del ser la unidad del Padre y del Hijo, dejada por la tradición anterior al plano de la economía.

## 2.3. Absolutez de la realidad: lo divino y lo no-divino

Aun sin pretenderlo explícitamente, y ciertamente en un punto importante, Nicea va más allá de la metafísica griega y opera una verdadera deshelenización. Según el pensamiento griego, entre lo divino y lo humano, entre lo increado y lo creado, existen una serie de realidades intermedias (demiurgos, demonios, ángeles, eones...), de modo que Cristo podría ser la más excelsa de esas realidades intermedias, pero ni sería plenamente Dios ni plenamente hombre. En este contexto el concilio hace la afirmación

radical: Cristo no es una realidad intermedia, sino que es de realidad divina. «El Hijo es divino por naturaleza y está en el mismo plano que el Padre, de modo que quien lo encuentra, encuentra al mismo Padre».

Al abordar la divinidad de Cristo de esa manera, Nicea lleva también a cabo un rechazo de la comprensión griega de la realidad: la realidad o es divina o es no-divina, y no hay término medio. Se da aquí una afirmación (filosófica) de la absolutez de la realidad terrenal (bien que a ésta se la entienda como naturaleza, entonces, o como historia, en la actualidad)". Y aunque no lo aborde todavía, Nicea se encamina hacia el problema radical de si y cómo lo real no-divino puede acoger, transparentar y revelar lo real divino.

Para comprender esto mejor hay que recordar que para el símbolo de Nicea el sujeto de todo lo que se predica es formulado como «el Señor Jesucristo» y no como el «logos», con lo cual lo divino se predica de algo que es —de alguna forma, aunque todavía no haya total precisión— también no-divino. Qué sea eso no-divino no lo aborda el concilio con la claridad con que aborda lo divino de Cristo, y se contenta con afirmar que Jesucristo «se hizo carne y hombre». Es decir, no afronta la otra tesis del arrianismo: la negación del alma de Cristo, lo cual se debió probablemente a que en el ambiente estaba la problemática de la cristología *logos-sarx*, asumida, entre otros, por Atanasio, sin que probablemente cayera en la cuenta del problema al que conducía. Para la proclamación de la humanidad de Cristo habrá que esperar al concilio de Constantinopla y, en forma más precisa, a Efeso y Calcedonia.

## 2.4. El contenido de la divinidad de Cristo

Pero hay que preguntarse también qué es eso divino que se predica de Cristo, porque en la Biblia no existe simplemente divinidad, sino Yahvé en el Antiguo Testamento y Padre en el Nuevo Testamento. Decir que Jesucristo es de la sustancia del Padre no quiere decir que participa de una *ousía*, la divinidad, con entidad universal y repetible (como lo es la sustancia o naturaleza humana). Aquélla es una abstracción a la que no corresponde nada concreto en la realidad, y por ello no puede haber una aplicación singular de esa realidad supuestamente universal, aunque hay que recordar que el Nuevo Testamento, bien que sólo en dos lugares, menciona la divinitas: *theiotes*, referido a Dios, en Rom 1, 20, y *theotes*, referido a Jesús, en quien «habita toda la plenitud de la Divinidad corporalmente», en Col 2, 9.

¿Qué significa, entonces, que Cristo es consustancial al Padre? En la fórmula significa que «posee la plenitud de la dominación {*dominus*: Señor} sobre el mundo y la historia por la que se define la divinidad, y la ejerce en unión con Dios en el campo de la obra creadora y de la obra de salvación». Aparece aquí el fruto de la pelea contra el gnosticismo, es decir, el rechazo de un dios que sea extraño a la historia y él mismo sin historia. En este contexto el Dios del Antiguo Testamento sería (sólo) un Dios creador, señor y salvador de la historia. El añadido radical del Nuevo Testamento es que ahora el mismo Dios tiene historia en virtud del *logos* presente en ella. Y, a

la inversa, ser consustancial al Padre no es simplemente participar en la divinidad, sino en el señorío del Padre. Si se habla de la divinidad del Hijo, como novedoso para una realidad humana, desde Nicea hay que empezar a hablar también de la historicidad del Padre, como novedoso para una realidad divina.

## 2.5. El interés salvífico

Digamos para terminar este breve análisis de la fórmula de Nicea que en ella sigue latiendo el interés salvífico. En la misma fórmula se recoge el hecho fundamental de que la encarnación es «por nuestra salvación». Y en el debate teológico ese interés apareció explícitamente tras el «consustancial al Padre». Atanasio lo expresa en la sentencia que ya hemos citado: «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». Las precisiones y la novedad teórica están, pues, al servicio, de la soteriología. La verdadera divinidad de Cristo es necesaria para que lo asumido pueda ser salvado, y la verdadera humanidad es necesaria para que lo que Dios quiere salvar pueda ser asumido.

## 3. LA NOVEDAD TEOLOGAL

Nicea introdujo lenguaje y categorías técnicas para precisar la fe cristológica, de tal modo que «no hubiese escapatoria» para el arrianismo. Pero al hacerlo con radicalidad puso al dogma, por una parte, en la pista del esencialismo, y, por otra, en la pista de una conceptualización radical sobre Dios, cuyas consecuencias sólo se irán sacando con el tiempo. Como dice B. Sesboüé, «el "consustancial" de Nicea, que durante mucho tiempo pareció demasiado, era de hecho demasiado poco». Afirmar la divinidad de Jesucristo, en efecto, tuvo que llevar, por necesidad, a operar un cambio radical en la concepción de la divinidad. En otras palabras, no se puede decir que Jesucristo es consustancial al Padre sin que la noción del Padre (Dios, «el poseedor» de la divinidad) quede intocada.

En Nicea, además, hacen su aparición los dos presupuestos —y su intrínseca tensión— que van a guiar todo el desarrollo posterior. Uno es el presupuesto cristológico: «haber trasladado a Dios el principio de la existencia de Cristo, transformando al mismo tiempo su existencia histórica en existencia eterna»<sup>100</sup>. El otro es el presupuesto teológico: Nicea «ha arreglado el concepto de Dios único para hacer sitio en él a otro, a un Hijo». Nicea es, ante todo, un concilio teologal, pues «en Dios se hace sitio a Jesús». Esta es la gran revolución teologal del concilio, aunque en su formulación concreta se mantiene en un nivel de abstracción, que se superará más adelante con la *communicatio idiomatum*.

Con ocasión de esta novedad teologal, queremos hacer dos reflexiones, más allá de lo que se debatió en el concilio, aunque de alguna forma están incoadas en él. Una primera reflexión es sobre la concreción de la realidad

de Dios. La segunda es sobre el hecho y significado de que a Dios le afecte el sufrimiento.

### 3.1. La parcialidad en Dios

En Nicea el Hijo es declarado consustancial por lo que Jesús es (nacido unigénito del Padre), pero no por lo que Jesús hace. Las acciones de Jesús de Nazaret (declarado ahora de naturaleza divina) no son tenidas en cuenta para «redefinir» a Dios. Y esto significa que Nicea no superará una visión de la divinidad (del Padre) de tipo esencialista y no historizada, tal como lo hacen el Antiguo y el Nuevo Testamento. Y esta falta de historicidad no se superará ni siquiera al introducir a Jesús en la realidad de lo divino.

Una consecuencia importante de esto es que, aun con Jesucristo «dentro» de la divinidad, persiste la universalización versus la parcialidad. Por una parte, como vimos en un capítulo anterior, la revelación de Dios (y de ahí su «definición») acaece a través de acciones históricas, concretas por necesidad, pero también parciales, fruto de la indeducible libertad de Dios. «El Dios que baja a liberar a su pueblo», «el Dios que se acerca en un reino para los pobres», «el Dios que resucita a la víctima Jesús», es un Dios concreto, pero es, además, un Dios parcial y aun dialéctico, a favor de unos y en contra de otros. Pero, después, Dios será —sin matices— un Dios de todos.

En la patrística se fue produciendo este gran cambio, del cual no es responsable Nicea, aunque este concilio, precisamente por introducir a Jesús en la divinidad, pudiera haber vuelto a lo concreto de la divinidad y al modo de la revelación de Dios —pero perdió la oportunidad—. De hecho, en lugar de un Dios que actúa concreta e históricamente pervive un Dios que actúa universal y transcendentemente, el creador; en lugar de un Dios que se enseñorea de procesos históricos pervive un Dios señor universal; en lugar de un Dios que salva a oprimidos, pobres y marginados pervive un Dios salvador universal. En palabras sencillas, en lugar de un Dios que es «padre de huérfanos y viudas» en el Antiguo Testamento, que es Abba, a quien pueden invocar los pequeños, «Dios del reino» que trae una esperanza para los oprimidos en el Nuevo Testamento, se mantiene un Dios universal, creador, señor y salvador. Yahvé, el Padre de Jesús, es Dios, pero sin saber a ciencia cierta qué revela de él la vida, la praxis y el destino de su Hijo Jesús.

Lo peligroso de esta precipitada universalización se podría superar si se lleva a plenitud, pero manteniéndolo —hegelianamente si se quiere—, lo concreto y parcial que le dio origen: la inclusión de Jesús de Nazaret en la realidad divina. Pero si eso no ocurre, puede entonces hablarse de «helenización» en sentido negativo: una comprensión de Dios guiada por universales más que por concretos (los de Jesús), y una comprensión de Dios de la que desaparece la parcialidad constitutiva del Dios de Jesús. Esto, más que el uso de conceptos griegos (las «palabras nuevas» de Nicea), sería lo peligroso de la helenización.

Contra esto podría argüirse que al hablar de un Dios creador, señor y salvador, ya se está introduciendo la historia —de alguna manera— en el concepto de Dios, y de hecho los Padres hablan de la economía, de la

disposición concreta de Dios en orden a la salvación. Y es verdad, pero de una manera sólo incoativa, sin contornos. Y la prueba es que la recuperación de la historia y de la parcialidad en Dios es cosa reciente en la teología eclesial conciliar. El Vaticano I (1870) todavía habla de Dios en la línea de la naturaleza divina. Es un Dios vivo y verdadero, creador y Señor de cielo y tierra, pero, además de lo abstracto y sin historia de este lenguaje, sus atributos son universales: omnipotente, eterno, inconmensurable... (DS 3001). En este contexto es mérito del Vaticano II, que quizás no ha sido valorado suficientemente, el haber expresado la realidad de Dios en términos de historia, el haber narrado su naturaleza, aunque fuese en forma sencilla.

A pesar de lo dicho, es fundamental recordar que Nicea «hace sitio en Dios a Jesús». De esta forma se asienta el germen de concreción y parcialidad de Dios, aunque desde una perspectiva distinta a la del Antiguo y Nuevo Testamento; no ya desde las acciones de Dios, históricas, concretas y parciales, sino desde su relación esencial con una persona concreta. Nicea dice que Jesús es Dios, abriendo un camino desconocido. Después, según la *communicatio idiomatum*, se dirá que de Dios hay que predicar lo concreto, histórico y parcial de Jesús. Según Nicea Dios es todavía un Dios sin historia, pero tiene ya una concreción: la realidad de Jesús. Esta afirmación será difícil de mantener, como lo mostrarán los debates posteriores, que querrán «eliminar» lo concreto de Jesús de la realidad divina. Por ello, el mayor mérito de Nicea es, simplemente, «haber hecho sitio en Dios a Jesús».

### 3.2. Dios y el sufrimiento

Volvamos a Nicea. La razón por la que Arrio no aceptaba la divinidad de Cristo era fundamentalmente el sufrimiento de Jesús, el *logos* encarnado. Sea cual fuere la conciencia explícita de los obispos y teólogos del concilio, la lógica del pensamiento llevaba a tener que tomar postura sobre la relación entre Dios y el sufrimiento. En la fe de la Iglesia Dios siempre había sido pensado en relación con los seres humanos y en favor de ellos. Pero ahora aparece convertido en uno de ellos, y hay que sacar las consecuencias: Dios sufre como ellos y se ha autodeterminado a quedar a merced de ellos. Esto es lo que está en juego de forma implícita, pero real, en Nicea. Y esto es lo que se descubre mejor cuando la lectura se hace desde la perspectiva de las víctimas.

Volviendo a Arrio, recordemos que para él Cristo no sólo no era Dios, sino que no podía ser Dios debido a sus limitaciones y sufrimientos. El concilio, sin embargo, proclamó la divinidad de Jesucristo, y de esta forma tuvo que poner en relación, de alguna forma, a Dios y el sufrimiento. Éste es el hecho fundamental, que expresará algo específico de la fe cristiana:

Al poner en contacto los dos términos Dios-sufrimiento, el concilio de Nicea nos sitúa ante las dos cuestiones más decisivas que se han dado en la historia y en la vida de los hombres. Y al responder afirmativamente que se da una cópula entre ambos, pone de relieve el nervio mismo de la fe cristiana, en todo lo que tiene de irrupción impensada e inesperada, que no

encaja fácilmente en los esfuerzos explicativos ni en los deseos humanos y que más bien es juicio y condena de éstos.

El concilio mantuvo, pues, implícita, pero eficazmente, la novedad — escandalosa y bienaventurada, por salvífica— anunciada en Pablo y Marcos de la relación entre Dios y el sufrimiento. Por fidelidad a los textos del Nuevo Testamento, y aun sin saber exactamente a dónde llevaban, los padres conciliares aceptaron la divinidad de un Cristo sufriente. A esto hemos llamado *pathos* de audacia y honestidad. Esto es lo que hay que enfatizar, pero también hay que reflexionar sobre las razones para ello y sus consecuencias.

Nicea tuvo razones, sobre todo bíblicas, para hacer converger Dios y sufrimiento. Visto desde hoy y desde las víctimas, y consecuentes con el interés soteriológico del concilio, podemos quizás formular la siguiente razón sistemática para relacionarlos: sin afinidad no hay salvación. Y esa afinidad tiene que llegar a los más hondos niveles del ser humano, precisamente allí donde la expectativa de salvación es más necesaria y, a la vez, parece más difícil de conseguirse: en el sufrimiento.

Esta afinidad puede expresarse de diversas formas. La teología griega fraguó el axioma «lo que no ha sido asumido no ha sido redimido», y la teología latina el «sin derramamiento de sangre no hay salvación». En conceptualización hegeliana Moltmann dice: «Sólo cuando toda calamidad, el abandono de Dios, la muerte absoluta, la maldición infinita de la condenación y el hundimiento en la nada está en Dios mismo, la comunión con ese Dios es salvación». Y de Bonhoeffer son estas palabras:

Dios, clavado en la cruz, permite que lo echen del mundo. Dios es impotente y débil en el mundo, y sólo así está Dios con nosotros y nos ayuda [...] Sólo el Dios sufriente puede ayudarnos.

La conclusión es que, según esta visión de la fe, a la divinidad le afecta el sufrimiento, y Nicea lo presupone sin que el pensamiento griego dé apoyo teórico para ello, sino todo lo contrario. Y también es conclusión que ese hecho pueda ser salvífico. Que en esto hay escándalo para la razón es evidente, y en un primer momento es desolador que el misterio, exceso de luz, se convierta también en enigma, exceso de oscuridad, sobre lo cual ya hablamos en nuestro anterior libro en la meditación sobre el Dios crucificado.

Esta relación Dios-sufrimiento, sin embargo, creemos que tiene que ser mantenida no sólo por fidelidad formal a los textos del Nuevo Testamento, como diciendo «así son las cosas», sino que puede (y en nuestra opinión tiene que) ser asumida en la teología como condición de posibilidad para expresar la realidad última de Dios, tanto en su contenido, Dios es amor, como en su formalidad. Dios es misterio.

Por lo que toca a la realidad de Dios, no se puede obviar la pregunta de cómo es posible el amor en Dios sin que quede afectado, de alguna forma, por la realidad de los seres humanos. Los griegos llegaron a la idea de que Dios es lo perfecto e incluso lo bueno para los seres humanos (Platón), pero concibieron su perfección como carencia de necesidad, pues su satisfacción implicaría cambio. Por ello, Dios no puede amar a los seres humanos, y menos aun puede amarlos «a la manera histórica», pues eso significaría



participación en su sufrimiento. El pensamiento que se piensa a sí mismo — el dios de Aristóteles— es el ejemplo acabado de inmutabilidad y apatheia de Dios. Dios mueve y atrae a toda la realidad como causa final, pero no ama a los seres humanos, ni éstos pueden amarle a él. «En la amistad con Dios no hay lugar para amor mutuo, ni siquiera para amor. Pues sería absurdo que alguien pensara que ama a Zeus». Y como suele suceder, esta visión de Dios tiene su contrapartida antropológica: la perfección del ser humano no puede consistir en la amistad, sino en la contemplación intelectual, pues en aquélla el ser humano depende de otros, mientras que en ésta no depende de nadie —no se deja afectar por nadie— y se asemeja a la divinidad. Véase este texto elocuente:

El que es autosuficiente no necesita ni de los servicios de los demás ni del gozo de su afecto, ni de su compañía, sino que es muy capaz de vivir solo. Esto queda muy claro si miramos lo que pasa con Dios: es obvio que Dios, que no tiene necesidad de nada, tampoco necesitará amigos, ni nada que le afecte de modo que lo domine.

Esto es, en nuestra opinión, lo más hondo que estaba en juego en Nicea: no sólo si Jesucristo, un ser que es también humano, es Dios, sino qué es ser Dios. Se va aquí mucho más allá del pensamiento griego, pero también más allá del Antiguo Testamento e, implícitamente, se conceptualiza la intuición básica del Nuevo Testamento sobre la muerte en cruz del Hijo de Dios y la sabiduría de Dios en la cruz de Jesús. Y todas estas afirmaciones escandalosas —que producen vértigo metafísico— se hacen, en último término, para poder decir que Dios ama a los seres humanos y que los ama a la manera humana.

Nicea no reflexiona sobre cómo se relaciona la humanidad sufriente y la divinidad de Jesucristo, tarea que quedará pendiente, pero hace una declaración de principios, a sabiendas de que así la fe cristiana queda expuesta indefensamente al reproche de Arrio: «Vosotros creéis en un Dios que sufre». Pero de esa forma, además, supera también al pensamiento griego desde otra perspectiva: en la realidad de Dios hay algo esencial de misterio, no controlable, por tanto, por la razón. Y en cuanto se le deja ser no controlable, sino más bien controlador de la razón, Dios se muestra como Dios. Dicho en palabras sencillas, a la concepción cristiana de Dios le compete no sólo contenidos (ser creador, padre, salvador...), sino la formalidad de ser misterio. Y una forma eficaz, quizás la más eficaz, de mostrar lo inefable e inabarcable de Dios es la de simultaneizar en Dios transcendencia y sufrimiento, su ser mayor y su ser menor. Como hemos dicho en otro capítulo, el ser *Deus semper maior* y *Deus semper minor*.

Eso es lo que en virtud de su propio contenido —y no sólo por una posible actitud religiosa previa y ajena a él— exige «dejar a Dios ser Dios». Ese Dios, en el que coexisten transcendencia y sufrimiento, no es confirmación de nuestra idea de Dios, ni es sólo modificación controlable de ella, sino estricta revelación. En esto está lo más original e inabandonable de Nicea, y ello para que la salvación del ser humano sea posible, según la intención de Atanasio; para que Dios puede amarnos de tal manera —

participando en nuestra condición sufriente— que los seres humanos podamos captar ese amor.

Es conocida la discusión originada desde Harnack sobre la (negativa) helenización del dogma y la tarea (positiva) de deshelenización. Ésta consistiría, ante todo, en volver a la cristología de los Padres y del Nuevo Testamento, evitando así la introducción de categorías teóricas de la filosofía griega. Bien está la sugerencia, pero, más allá de ella, la más profunda deshelenización no consiste en «abandonar algo», en este caso la conceptualización griega, sino en «añadir algo»: un Dios que sufre.

## **4. EN QUÉ CRISTO CREEN LAS VÍCTIMAS: EN EL DE ARRIO O EN EL DE NICEA**

### **4.1. Preámbulo sobre la teodicea**

El sufrimiento del mundo, en todas sus formas, abunda y superabunda. Nuestro mundo es una creación viciada, contraria a la voluntad de Dios, lo cual es evidente a no ser para quienes «oprimen la verdad con la injusticia» (Rom 1,18). Y eso le afecta a Dios. Hoy en día el problema queda bien expresado en la universalización de los pobres. I. Ellacuría decía: «El problema de los pobres es el problema de Dios [...] Los pobres son el fracaso de Dios Padre [...] La impotencia de Dios en la historia es algo que ha de ser aceptado en la confesión cristiana de la omnipotencia de Dios». Y J. I. González Faus ha hecho notar que «según una tradición cristiana, muy real pero cuidadosamente olvidada, el mayor argumento contra la existencia de Dios es la existencia de los pobres». Y, sobre todo, además de la cruel pauperización, están las víctimas de la violencia cruel y aberrante, vergüenza de la humanidad. Desde Europa el cristiano J. B. Metz y el judío Elie Wiesel nos apremian a mantener la memoria *passionis*, cuando las víctimas son las de Auschwitz. En el presente nos apremian las víctimas de El Mozote y Haití, Timor Oriental, Ruanda, Bosnia...

En esta situación hay que hablar no sólo del sufrimiento de Dios, sino del sufrimiento de los seres humanos ante Dios. Se impone la pregunta de la teodicea, que ha sido siempre problema para el hombre religioso: cómo compaginar a Dios y el sufrimiento, cómo puede existir Dios si existe el mal y el sufrimiento, sobre todo el masivo, cruel, infligido al inocente, el que no parece tener ninguna justificación. El problema es claro, aunque se ha buscado de mil modos reconciliar a Dios con la existencia del mal, y las respuestas han sido múltiples. Una respuesta, que no deja de ser ofensiva, sería ésta: «¿a qué pedir cuentas a Dios, si el ser humano es el que produce el sufrimiento?». Otra ofrece majestuosidad religiosa: «¿quién eres tú para pedir cuentas a Dios?». Otra apunta a una experiencia real, aunque no acaba de convencer por sus resabios de crueldad, si es que se la toma en serio: «Dios saca bienes de los males». Otra apela al mal menor: «Dios no puede anular la libertad humana —aunque produzca males—, pues eso sería un mal mayor».

Sin embargo, algo hay en lo humano que no acaba de aceptar este tipo de respuestas que pretenden explicar lo inexplicable para que Dios salga ileso de la prueba. Y así unos, los lógico-rationales, llegan a la conclusión, aunque tampoco resuelva nada, de que Dios no existe o, dicho con ironía, de que ésa es su única justificación ante el sufrimiento. Otros, amantes de lo humano y simultáneamente creyentes atormentados, protestan, y así Iván Karamazov dice que mientras sufran niños inocentes, no le interesa Dios ni su cielo, aunque en él se reparase el escándalo.

En nuestra época se ha replanteado el problema modificando una de sus premisas: Dios no es de todo punto omnipotente, pues él también está sujeto al sufrimiento. Con eso pareciera desaparecer o suavizarse el escándalo de la teodicea —no el del sufrimiento—, aunque no al modo de gracia barata. Como dice Bonhoeffer, el mismo Dios sufre, y por ello, precisamente, puede salvarnos. Sin embargo, esta teología del Dios crucificado tampoco ha acallado la pregunta por Dios y el sufrimiento.

En la actualidad es quizás J. B. Metz quien mantiene más viva la pregunta e insiste en que el sufrimiento hace enmundecer a la teología. Respetando a D. Bonhoeffer, J. Moltmann y D. Solle, se muestra crítico con la teología del «Dios sufriente» y con las actitudes que ha generado: el «esteticismo» y aun una especie de «euforia» del Dios que sufre con nosotros. Desmitologiza un sufrimiento que, en su esencia, fuese sólo «un victorioso y solidario com-padecer», subestimando su negatividad. Y también desmitologiza un sufrimiento que fuese simplemente «síntoma y expresión de amor», pues el sufrimiento también puede conducir a la nada. Por lo que toca a Dios, dice Metz:

Cuando se habla hoy del Dios sufriente, eso equivale muchas veces a un rechazo crítico del Dios creador y todopoderoso. Ya no nos atrevemos a hablar de la omnipotencia de Dios, en vista del atroz estado de su creación. ¿Y es que podría concebirse de otra manera, caso de que fuese omnipotente, que como un ídolo apático y cruel?

¿Cómo abordar, pues, el problema de Dios ante el sufrimiento? ¿Qué actitud es la adecuada, si es que es posible encontrar una, ante la teodicea? En mi opinión, esa actitud podría o debería incluir los siguientes elementos. El primero es la indignación por causa del sufrimiento humano, dejando que se mantenga algo irrecuperable en esa indignación (que puede ser contra lo que hacen los seres humanos o contra lo que deja de hacer Dios). El segundo es el momento utópico de esperanza, de que Dios —con o sin poder para superar el sufrimiento— tenga poder para mantener al ser humano en su esperanza (el «a pesar de todo» de Metz y Wiesel) y en su praxis (el «revertir la historia», como decía Ellacuría). Por último la honradez de «hacerse cargo de una horrible realidad» para «encargarse de ella y cargar con ella». En palabras sencillas, la decisión a practicar la justicia y la ternura, y caminar en la historia con Dios humildemente, en oscuridad y con protestas, pero siempre.

A continuación queremos preguntarnos por Dios, por su relación con el sufrimiento, y ver si eso es bueno o malo, pero todo ello desde la perspectiva de las propias víctimas, desde «la autoridad de los sufrientes», aunque no

podemos garantizar que captemos adecuadamente esa perspectiva. Para ello, cambiaremos de método y lenguaje, y expondremos, en forma personal y narrativa —la teología narrativa es insustituible cuando llegamos a estos temas—, si y cómo les afecta el sufrimiento en su fe en Dios (teodicea) y si y cómo les afecta en su esperanza de liberación el que Dios también participe del sufrimiento (la divinidad de Nicea). Dicho en forma sencilla y conscientemente provocativa, nos podemos preguntar qué Cristo prefieren las víctimas, si el de Arrio o el de Nicea.

#### 4.2. En qué Dios creen las víctimas. Aproximación histórica

Desde mi experiencia en El Salvador me parece evidente que las víctimas —al menos estos años, aunque las cosas puedan cambiar en el futuro— creen y esperan en un Dios poderoso y salvador. Algunas de ellas lo han concretado, además, desde la liberación: creen y esperan en el Dios bíblico, liberador de Egipto y que se acerca en el reino anunciado por Jesús, reino que será el fin de toda desventura. Cuan extendida sea esa «nueva» fe en Dios, comparada con la tradicional resignación cristiana de los pobres, es cosa a analizar, pero para nuestro propósito es suficiente que esa experiencia de Dios sea real en alguna medida y que sea de calidad. Y la pregunta que surge entonces es si esas víctimas —las concientizadas— están abiertas a la noción de un Dios que sufre, qué significa para ellas ese Dios y si su aceptación es algo liberador o un peligro de recaída en la alienación religiosa.

En forma de resumen podemos decir que: a) entre estas víctimas Dios sigue teniendo primacía absoluta como algo último y poderoso, b) en medio de la opresión han descubierto la dimensión liberadora de ese Dios, c) a veces les surge la duda —que puede llegar hasta la protesta, como en la teodicea— sobre ese Dios, y d) por último, también en el Dios crucificado encuentran liberación. Digámoslo primero en sus propias palabras, pero con una advertencia previa. Al lector occidental hay que hacerle notar que los pobres no son dados a formular protestas contra Dios tal como ocurre —o solía ocurrir en Occidente antes de la postmodernidad—, sino que salen en su defensa cuando Dios es «atacado».

Reconstruyendo lógicamente el proceso de la fe de las víctimas, lo que está en primer lugar es su inquebrantable fe en Dios. En conjunto, las víctimas no dudan de Dios, sino que agradecen y defienden a Dios, aun en momentos en que debiera surgir la protesta de la teodicea.

Un sacerdote europeo que vivió la guerra en Morazán, zona muy afectada por la represión y la guerra, se pregunta cómo es esto posible cuando el pueblo ha pasado por todo, bombardeos, desaparecidos, asesinatos, masacres... Sin embargo la gente le contesta: «Ayer tuvimos un bombardeo y nos salvamos por Dios [...] Dios actúa, padre [...] Dios está con nosotros, padre, porque si no hubiera estado Dios, hubiera sido aun peor». De esta forma expresan su fe en un Dios salvador y con poder.

Pero a veces las cosas no son así, y aparece un segundo momento. Comprensiblemente, el sacerdote citado, que por su origen y formación ha

pasado por la Ilustración, se hace la siguiente reflexión después de la masacre de El Mozote:

Más de mil campesinos asesinados. No exagero. Yo vi muchos de los cadáveres mutilados, deshaciéndose. Días después se sentía aún un olor insoportable. Las casas destruidas, todos muertos [...] En aquel pueblito que para mí era la alegría, eran mujeres y niños, esos niños que nunca vemos en la montaña jugando [...] El Mozote, un caserío tan alegre, con tanta vida [...] Cuando miré las pilas de los muertos, la destrucción, no pude aguantar. ¿Cómo es posible que precisamente aquí, a donde he llegado tantas veces para decir que Dios es un Dios cercano y que nos quiere, que no queda indiferente ante el dolor, que precisamente aquí suceda una masacre tan espantosa?

Cuántas veces no decimos que Dios actúa en nuestra historia... Pero, padre, y si actúa, ¿cuándo acaba esto? ¿Y tantos años de guerra y tantos miles de muertos? ¿Qué pasa con Dios?

Por último, a veces acaece una difícil síntesis, en la realidad más que en el concepto, por supuesto. Ese Dios a quien creen liberador por ser Dios de la vida, misteriosamente, escondidamente, puede también traer esperanza cuando él mismo aparece sujeto al sufrimiento, cuando se muestra como un Dios crucificado. Los campesinos no usan esa conceptualización, pero, a mi modo de ver, lo hacen en lenguaje y conceptos equivalentes, cuyo peso, por cierto, es mayor que el de nuestra conceptualización. No se les ocurrirá usar formulaciones como la de «un Dios crucificado», pero se gozan en un Dios que, si sufre, es cercano a ellos. Comprenden bien que, si la cruz expresa cercanía, entonces «algo de bueno» hay también en la cruz.

Es muy importante insistir en esto. Lo «bueno» que encuentran en la cruz no se debe en estos casos a que así se anuncia la salvación en el kerygmani a que la cruz lleve a una posible resurrección, lo cual, en general, aceptan como cristianos y lo esperan históricamente en sus trabajos y luchas, sino que se debe a algo más primigenio. Se trata de que la cruz, en sí misma, dice ya cercanía a su propia realidad. Y como ellos, además de pobres y oprimidos, son los distanciados y marginados, todo lo que sea cercanía ya lleva consigo algo de salvación. Sin saberlo, algo intuyen de lo que dice Pablo: en la cruz hay, también, una buena noticia. Y si intuyen eso es que han relacionado existencialmente cruz y amor. En el lenguaje, eso lo asociarán más a Cristo crucificado que a un Dios que sufre. Pero lo que están afirmando, en cualquier caso, es que la «cercanía teologal» es buena.

### **4.3. La salvación de un Dios crucificado. Aproximación teórica**

Si volvemos a la pregunta sobre qué Cristo interesa a las víctimas, si el de los milagros o el de la cruz, el de Arrio o el de Nicea, si el Dios del éxodo o el del siervo doliente, la respuesta es compleja, y para hacerla comprensible vamos a hacer uso de las categorías de alteridad y de afinidad como categorías salvíficas. Los pobres no utilizan esos conceptos, pero sobre la

base de analogías históricas —cómo captan salvación en el acercamiento a ellos de personas no-pobres— algo podremos barruntar de lo que piensan de un Cristo-Dios que sufre.

Es una experiencia histórica repetida en El Salvador que muchos no-pobres se han acercado a las víctimas —un monseñor Romero, un Ignacio Ellacuría, sacerdotes, religiosas, profesionales...—. Sociológicamente, estas personas expresan alteridad con respecto a ellos, y en esa alteridad ven precisamente posibilidad de salvación. Hacen la experiencia de que la alteridad con respecto a ellos, económica, política, profesional, eclesiástica, no tiene por qué ser opresora, sino que puede ser poder, capacidad de servicio y, por ello, capacidad de traer salvación. Si se les pregunta a los pobres, por tanto, si prefieren a un monseñor Romero sin alteridad, viviendo como uno de ellos en penuria, indefensión, incapacidad de defenderlos, los pobres responderán que no. Dicho en palabras gráficas, si en El Salvador hay cuatro millones de pobres, éstos no tienen ningún interés en que aumente en uno más su número. Su interés consiste más bien en que la alteridad pueda ser poder, servicio y, así, salvación. Dicho en forma de tesis, esperan que el poder sea servicio.

Esto, sin embargo, no es toda la verdad. Es también un hecho real que cuando las personas que se les acercan participan de alguna manera en su destino (hostigamiento, difamación, persecución, indefensión, asesinato...), es decir, cuando junto a la alteridad aparece algún tipo de afinidad, los pobres de este mundo sienten que algo bueno les ha ocurrido. En otras palabras, la afinidad con respecto a ellos es también salvífica y aun liberadora, aunque la salvación que produce sea distinta a la salvación que puede producir la alteridad como poder. Así, cuando no-pobres con prestigio y poder han participado hasta el martirio en los sufrimientos de los pobres, éstos han experimentado —en medio de lágrimas y protestas— algo salvífico.

Esa alegría por causa de la afinidad la manifestó también monseñor Romero en estas paradójicas palabras muchas veces citadas:

Me alegro, hermanos, de que nuestra Iglesia sea perseguida, precisamente por su opción preferencial por los pobres y por tratar de encarnarse en el interés de los pobres [...] Sería triste que en una patria donde se está asesinando tan horrorosamente no contáramos entre las víctimas también a los sacerdotes. Son el testimonio de una Iglesia encarnada en los problemas del pueblo.

Monseñor Romero vio en la cruz algo salvífico, no sólo por ser camino a la resurrección, sino por ser ya expresión de encarnación y de encarnación consecuente hasta el final; es decir, vio en la cruz afinidad y máxima afinidad con las víctimas. Eso mismo parece ser lo que captan como salvífico las víctimas de este mundo: la cercanía de los que son privados de poder. Y por eso, si tratamos de responder a la pregunta de qué Dios prefieren las víctimas, si el del Éxodo o el de la cruz, qué Cristo, si el de Arrio o el de Nicea, la respuesta es dialéctica.

Es claro que las víctimas esperan un nuevo éxodo y al Dios que tiene poder para generarlo. Pero, aunque no sea evidente, en la realidad ocurre también que las víctimas algo de bueno encuentran en un Dios que está

sujeto, él mismo, al sufrimiento. La liberación total que proviene de Dios la experimentan, entonces, dialécticamente, de dos formas diferentes y complementarias. Una, que es posibilitada por la alteridad de Dios, y otra, que es posibilitada por su afinidad. Lógicamente, la primera precede a la segunda, pero la segunda puede ser también real, y puede quedar unificada con la primera. Y, por ello, la salvación que experimentan en un Dios crucificado no es ya sólo el consuelo que siempre han sentido ante el Crucificado, sino un consuelo unido al deseo de y al trabajo por la liberación histórica. En términos de teodicea, Dios, trascendente y cercano, poderoso y crucificado, les mueve a la esperanza y a la praxis. Dios no cambia su sufrimiento, pero les puede cambiar a ellos para erradicar el sufrimiento.

Lo dicho no es nada obvio, pero es real. En definitiva, es algo que sólo se puede constatar, y no extrapolar desde conceptos previos, y por ello hemos elegido el camino de la narración histórica y no meramente del análisis conceptual. En buena lógica bien pudiera ocurrir que las víctimas razonasen de la siguiente manera: si ha de haber liberación, Dios no puede estar crucificado, y si hasta Dios está crucificado, es que no hay posibilidad de liberación. En este caso, cruz en Dios y liberación de parte de Dios se excluirían mutuamente. Dicho de otra forma, si se puede preguntar para qué le capacita a Dios el sufrimiento, también hay que preguntarse para qué le incapacita: si hasta Dios sufre, ¿qué nos libraré del sufrimiento? Pero también pudiera ocurrir que las víctimas pensasen que un Dios absolutamente distinto y alejado de ellas, sobre todo en lo más hondo, el sufrimiento, «tampoco sería de fiar».

Lo dicho en este sencillo lenguaje quizás pueda ayudar a comprender lo que —al menos de manera implícita e inconsciente— estaba en juego en Nicea. Los historiadores nos dicen que el concilio insistió en afirmar la divinidad de Cristo, aunque participó en el sufrimiento, porque de otra manera no hay salvación. Esta argumentación es, en el fondo, a priori. Los griegos pensaron que la salvación exigía afinidad, y de ahí su insistencia en que la divinidad participara en la naturaleza, que incluye por necesidad limitación y sufrimiento. La aportación de la reflexión que hemos hecho es a posteriori: la afinidad produce algún tipo de salvación histórica. El que Jesucristo también sufra —más si es Dios— otorga salvación. Es buena la cercanía del misterio hasta la afinidad con las víctimas.

Todo esto hay que entenderlo bien. No se trata de recaídas en el dolorismo, ni de ignorar que la salvación proviene de la totalidad del misterio de Jesucristo: encarnación, anuncio e inicio del reino, denuncia del antirreino, cruz y resurrección. De lo que se trata es de recalcar que el «momento» de cruz, aun con independencia lógica de la resurrección, puede ser también percibido como salvífico porque expresa afinidad con las víctimas de este mundo.

Dijimos al principio que Nicea, al tratar la realidad de Jesucristo como divinidad, nos confronta con la fe. Esto quiere decir que lo dicho en los dos últimos apartados de este capítulo puede ser aceptado o no; pero lo que producirá una u otra cosa no es, creemos, un análisis de textos, sino la experiencia de la propia vida y del propio caminar. Lo que Nicea nos ofrece

en el fondo es un determinado pathos en el caminar: la audacia para confrontar paradojas y escándalos conceptuales y la honestidad de introducir en un Dios de vida y de esperanza también el sufrimiento, sin saber a dónde nos lleva.

### **17 -. UN CRISTO HUMANO. PATHOS DE REALIDAD**

Para el Nuevo Testamento la humanidad de Jesús es cosa evidente. Sólo cuando el cristianismo se asentó en el mundo helenista del gnosticismo se empezó a cuestionar su verdadera humanidad, lo cual, en palabras de W. Kasper, «se convirtió [para la Iglesia] en problema de vida o muerte [...y ésta] cayó quizás en la crisis más profunda que jamás haya tenido que superar».

La teología moderna, es cierto, ha superado en principio esa tentación, y, así, tanto la teología progresista, como la política y la de la liberación, tienen en común la insistencia en «volver a Jesús». Sin embargo, esa vuelta a Jesús —a su verdadera humanidad— es tarea perenne y nunca se debe dar por supuesta. A continuación vamos a mencionar tres razones actuales para ello, y el tenerlas presentes puede ayudar también a leer, fructíferamente, el debate patrístico y conciliar sobre la verdadera humanidad de Cristo.

a) Es cierto que en nuestros días la Iglesia oficial anima a profundizar en dicha humanidad, aunque suele insistir más en el peligro de reducir a Cristo a lo humano —más en concreto, a lo profético y político— que en el peligro de desvirtuar su humanidad, como ocurre en muchos movimientos eclesiales. Y la tentación a la «deshumanización» de Cristo es comprensible, pues una divinidad «humanada» produce gozo, pero también produce espanto. Al nivel teórico, la *communicatio idiomatum*, si se la toma en serio, es a la vez *fascinans et tremens*. Y es que de lo humano de Jesús no se pueden predicar las propiedades de la divinidad (no se puede decir que la humanidad de Cristo sea infinita, omnipotente, eterna...), de la misma manera en que se deben predicar de Dios las propiedades de la humanidad (el Hijo de Dios nació, sufrió, murió...). En otras palabras, hay que «humanizar» lo divino, pero no se puede «divinizar» lo humano —lo cual debiera hacer repensar, incluso teóricamente, cuál es el reduccionismo más peligroso para la fe cristiana—. Esto, como es fácil de comprender, causa desconcierto a los partidarios de «la gracia barata». Además, siempre existe el miedo práctico: el «sígueme» de Jesús tiene exigencias serias y su mera presencia molesta. En la leyenda de Dostoievski, el gran inquisidor, alto funcionario de la Iglesia, le pide a Cristo que se vaya y no regrese. La conclusión es que siempre es problema mantener lo humano de Cristo.

b) La segunda razón es la necesidad sentida de que aparezca lo humano. La Ilustración proclamó la autonomía de lo humano y, con ello, la sospecha de que la divinidad de Cristo absorbía y «des-humanizaba» a su humanidad. Pero esta desmitificación —sobre todo cuando estaba imbuida de un componente prometeico— no produjo una auténtica humanización («construid un Dios o reconstruid al hombre», decía Rostand); y de ahí que



haya que volver a la humanidad de Cristo, pero no sólo ya ni principalmente para desmitificarlo, sino para que aparezca en este mundo lo humano verdadero.

Hoy sigue existiendo un clamor por la aparición de eso humano verdadero. No se esperará —como antiguamente— la aparición de una figura escatológica: el hombre ideal, el nuevo Adán, pero la añoranza persiste. Y la respuesta no es simplemente la confesión de la verdadera humanidad de Jesús, sino poder ofrecer al *ecce homo*, poder decir «he ahí al ser humano».

c) La tercera razón es eclesiológica. Además del peligro de docetismo cristológico existe el peligro (quizás todavía mayor) del docetismo eclesial, si no necesariamente como teoría, sí en forma práxica y existencial: la irrealidad del ser y de la misión de la Iglesia. Esto ocurre cuando la Iglesia (con todas sus virtudes y pecados) da la sensación de haberse construido para sí un mundo distinto —y distante— al mundo real, en el cual puede actuar mejor o peor, pero en el que no comparte lo obvio del mundo real: «sus gozos y esperanzas, sus angustias y sufrimientos». Y de esta irrealidad puede estar transida no sólo la eclesiología, sino la vida cristiana en general. En este contexto, las antiguas discusiones sobre la humanidad de Cristo pueden ayudar a captar la necesidad de mantener el «principio realidad», a concebir el cristianismo, ante todo, como cosa real en un mundo real.

Volver sobre la «humanidad» de Cristo no es, pues, tarea trivial ni superflua. Qué es en concreto esa humanidad ya lo analizamos en nuestro anterior libro: la historia de Jesús, su vida, praxis y destino. Sobre ello queremos volver ahora más formalmente desde la perspectiva de los concilios, analizando los debates y vaivenes que se produjeron, las dificultades y las razones para mantener la humanidad en presencia de la divinidad que parece absorberla. Y digamos que de este proceso podemos aprender estas tres cosas: 1) la convicción de que Cristo es realmente humano y la intuición de que sólo ese Cristo puede traer salvación, 2) el pathos con que se defendió su humanidad, y 3) la voluntad de mantenerla aun cuando dejó de ser evidente debido a la confesión de la divinidad. En la actualidad podemos aprender la decisión a mantener el «principio realidad» en la fe cristiana.

## 1. LA INTUICIÓN DE LA ÉPOCA

Al introducirse el cristianismo en el mundo del helenismo tuvo que enfrentarse con el gnosticismo, que cuestionaba teórica y prácticamente la humanidad de Cristo. Ante este peligro surgió —con vaivenes— una firme convicción, que a nuestro entender es la herencia más importante que nos ha dejado la época: lo humano es real, y ni siquiera la realidad divina le priva de realidad. Por decirlo de forma gráfica, así como el ser humano debe «dejar a Dios ser Dios», así Dios «deja a lo humano ser humano». Esto, además, es necesario para que la salvación sea posible. Dicho con mayor precisión, lo humano es condición de posibilidad de la salvación, y de ahí que

Cristo tuviera que ser «vere homo»; a lo que añadimos que la aparición de lo humano verdadero es ya en sí mismo salvación, ofrecida e incoada: Cristo es el «homo verus».

A esta intuición corresponde un pathos que se muestra en las luchas de los apologetas contra los gnósticos. Hasta el día de hoy no dejan de impactar las palabras de Ignacio de Antioquía defendiendo la carne de Cristo para que su martirio tenga sentido, o las de Tertuliano, que pide «no avergonzarnos de la carne que nos salva». Desde esta perspectiva, lo más importante que harán después los concilios será expresar la intuición desde el pathos mencionado: sea lo que sea «ser humano», «eso» es Cristo. Dicho de otra manera, en Cristo es real todo lo que sea humano (contra gnósticos y docetas). Y en Cristo (hombre) es real nada más que lo humano, lo cual se explicitará después al definir que la naturaleza humana no se mezcla ni se confunde con la divina, sino que es real, sin «pedir prestado» nada a lo divino. Lo humano «sin añadidos» es lo que revelará a Dios y lo que posibilitará la salvación. Ésta es la importancia del «vere homo», afirmación que se hace a priori para que Cristo sea salvación.

La afirmación del «homo verus» tiene otra lógica: sabemos lo que es realmente humano porque eso ha aparecido en Jesús, su relación constitutiva con Dios y con la historia, su misión, su talante y su destino. Esto es lo que formalmente le convierte en revelación del ser humano (y de Dios), y lo que le convierte en salvador a la manera de causa ejemplar. Si el «vere homo» expresa la condición de posibilidad de que Cristo asuma nuestra realidad, el «homo verus» expresa la forma concreta que toma lo humano, y de ahí que sea oferta de salvación, o salvación incoada. Dicho todavía de otra forma, la humanidad de Cristo es necesaria para lo primero, según el pensar teórico de la época. La historia de Jesús expresa lo segundo, y el seguimiento es su realización.

Pero al traducir naturaleza por historia, apuntamos también a algo importante que no está presente en la patrística. Los debates de la época giraron alrededor de un sí o un no: si Cristo tuvo o no tuvo humanidad con todos sus componentes (cuerpo, espíritu, alma, voluntad). Pero no se debate el «ejercicio» concreto de lo humano, lo humano en acción diríamos, la historia de Jesús; ni menos se debate si ese ejercicio es correcto o incorrecto (aunque obviamente se da por supuesto lo primero). Ésta es una seria limitación, pues lo verdaderamente humano hay que comprenderlo en su forma concreta, y, además, en forma dialéctica: lo humano verdadero llega a ser en contra de un ejercicio espurio de lo humano. Lo contrario de lo verdaderamente humano no es ausencia de humanidad (o de alguno de sus componentes), sino presencia de inhumanidad (a través de un ejercicio espurio de lo humano). Por ello, la humanidad de Cristo, en cuanto verdadera, deberá ser presentada también como victoria sobre lo inhumano.

Según esto, vamos a analizar la humanidad de Cristo desde dos perspectivas, aunque éstas no puedan separarse nítidamente. La primera, la perspectiva de la patrística y de los concilios: Cristo es «vere homo». La segunda, más neotestamentaria y actual: Cristo es el «homo verus».

## 2. «VERE HOMO»: EL PATHOS EN FAVOR DE LO HUMANO

### 2.1. La negación de la carne de Cristo

Ya en el Nuevo Testamento aparecen asomos de un docetismo ambiental, más popular que teórico. En la primera carta de Juan el autor tiene que llegar a decir a su comunidad estas tajantes palabras: «todo espíritu que confiesa a Jesucristo venido en carne es de Dios; y todo espíritu que no confiese a Jesús no es de Dios (4, 2; cf. 1 Jn 5, 5; Jn 19, 34). En la segunda carta afirma con toda claridad: «muchos seductores han salido al mundo, que no confiesan que Jesucristo ha venido en carne» (v. 7). La amenaza para la fe es tan grave que el autor llama a esos seductores «anticristos» (1 Jn 4, 3; 2 Jn 7).

Junto a ese docetismo ambiental aparecen otros más teóricos. Lo central en todos ellos es que la realidad humana de Cristo, es decir, la historia de Jesús, su nacimiento, vida pública, muerte y resurrección, es apariencia (*to dokein*), concentrándose algunos, como Simón el Mago y Basílides, en la negación de cualquier sufrimiento de Cristo. Tratando de buscar una solución que, por un lado, satisfaga a la razón (la cual siempre se revela contra un Dios sufriente) y, por otro, a la fe cristiana (que tiene que confesar a un Cristo que es sufriente por ser humano) dicen, por ejemplo, que es cierto que en el bautismo se unificaron el Jesús-capaz-de-padecer y el Cristo-inca-paz-de-padecer, pero que esa unificación desapareció en la pasión.

En términos más teóricos plantea el problema Marción. La encarnación fue simple apariencia porque «si Cristo hubiese nacido y se hubiese, en verdad, revestido de lo humano, entonces hubiese dejado de ser Dios, perdiendo lo que era al aceptar lo que no era». Su discípulo Apelles insistía en que la carne adoptada por Cristo no es carne como la nuestra, sino un cuerpo celeste, proveniente del mundo austral y descendido hasta nuestro mundo a través de las esferas celestes.

En un ambiente gnóstico el docetismo era prácticamente inevitable también desde la perspectiva soteriológica. Veámoslo en un ejemplo clásico. El gnóstico Valentín afirma que la salvación es un drama que se desarrolla entre el mundo superior, donde habita la divinidad, y el mundo terrestre, donde habitan los seres humanos, relacionados por un mundo intermedio. La salvación consiste en liberar la chispa divina que hay en el hombre, y para ello Cristo desciende al mundo de los hombres y se une a Jesús, aunque éste no sea el Jesús tal como lo describen los evangelios, sino una esencia intermedia. Lo que este Jesús realiza sobre la tierra no cuenta, en definitiva, para la salvación, sino que es sólo un signo de lo que ocurre en el mundo intermedio donde sí se decide la salvación. Ésta consiste en que regrese al mundo superior lo que en el mundo terrestre hay de divino. Lo terrestre como tal, el hombre caído, hecho de cuerpo y alma, permanece sin salvación.

## 2.2. El pathos: la lucha contra el docetismo y el gnosticismo

Veamos ahora la reacción contra esa amenaza a lo humano. La vamos a analizar a dos niveles que, fundamentalmente, corresponden a dos épocas. En la primera aparece la convicción y el pathos fundamental: Cristo fue humano, como nosotros, y sin ello no hay salvación (ésta es la obra de los grandes apologetas, verdaderos defensores de la carne de Cristo). En la segunda aparece la argumentación conceptual en favor de la humanidad de Cristo. No es que haya que adjudicar pathos y concepto a épocas adecuadamente distintas, pero lo hacemos así porque el pathos, antes que el concepto, representa la convicción más primaria, de modo que éste vive de aquél. Y lo recordamos porque hoy podemos estar viviendo en una situación algo semejante. En presencia de muchas actuaciones de cristianos y eclesiásticos se escucha un grito: «sin Jesús de Nazaret no hay solución» ni para la fe, ni para la Iglesia, ni para la teología; y esa convicción es la que, después, se conceptualiza en los análisis teóricos... Pero hay que recordar que la convicción tiene entidad propia y no es pura conclusión doctrinal. Esa convicción es la que genera el pathos en favor de Jesús de Nazaret. Veamos ahora algunos ejemplos importantes de ese pathos en la época patristica.

Ignacio de Antioquía insiste en la carne de Cristo y lo formula con una serie de vigorosas antítesis: «Uno es el médico carnal así como espiritual, nacido y no nacido, caminando en la carne y, sin embargo, Dios, proveniente tanto de María como de Dios, primero capaz de padecer, después incapaz de padecer, Jesucristo Nuestro Señor». De esta forma profundiza en la antinomia de humanidad y divinidad, pero, por lo que ahora nos interesa y aun sin decirlo, rechaza el docetismo en el punto en que éste se cree fuerte: «a pesar de ser divino», pudiéramos decir, Cristo «es verdaderamente humano». Y en confrontación explícita con el docetismo recalca la importancia de la humanidad de Cristo para la salvación. Dice programáticamente: «envilecer la encarnación significa envilecer la salvación».

Ante la inminencia del martirio, el de otros y el suyo propio, afirma que en el rechazo del martirio hay rechazo de la salvación: «si no estamos dispuestos a morir por él, para imitar su pasión, no tendremos vida en nosotros». Y con hondura existencial saca la conclusión cristológica que aquí nos interesa. «Si como dicen algunos, [Cristo] sólo en apariencia sufrió [...] ¿a qué estoy yo encadenado?, ¿a qué estoy yo anhelando luchar con las fieras? Voy a morir en balde, y estoy dando falso testimonio contra el Señor». Existe, pues, relación entre martirio y salvación, y el presupuesto teórico es la comunión en la carne (martirial), tanto de Jesús como de los mártires. Con esa misma lógica acusa a los docetas de negar —a la vez— la vida carnal de Cristo y de ser incapaces de seguirlo hasta el martirio, con lo cual se privan de salvación.

Todavía de otra forma recalca Ignacio de Antioquía la verdad de la carne de Cristo. Los herejes no se muestran solidarios con los perseguidos; en el texto que hemos citado más arriba, «no se preocupan de quien está encarcelado». Con ello «se apartan de la eucaristía, no confiesan que ella es

carne de nuestro Señor Jesucristo, la misma que padeció por nuestros pecados».

Ireneo de Lyon, al enfrentarse al dualismo de Marción, recalca la unidad del plan de Dios que lo abarca todo desde la creación hasta la consumación. El momento decisivo para salvar la historia está en la recapitulación de todo, y lo importante es que el centro del plan de Dios está en la encarnación de Cristo. La encarnación es en sí misma el misterio del «devenir» en Dios, pero aquí interesa recalcar lo que deviene: «la palabra de Dios se hizo lo que nosotros somos para convertirnos en lo que él es».

Al enfrentarse al gnosticismo, insiste en la absoluta necesidad de la carne. «Si no es el hombre el que está unido a Dios, no participamos en la inmortalidad». Dicho lapidariamente, *salus autem quoniam caro*. Además, la carne de Cristo no es sólo condición de posibilidad de salvación, sino que es lo que puede expresar el modo (humano) de llevarla a cabo. Dice Ireneo: «No un enviado, ni un ángel, sino el propio Señor les dio la vida, porque los ama y se compadece de ellos. Él mismo los ha redimido». Y cuando se pregunta por qué Cristo derramó su sangre da, entre otras, la razón, bien humana, de persuadir a los seres humanos de la generosidad de su Señor. Se habla aquí de salvación como lo que esperan los seres humanos, pero se habla también de un salvador, que es creíble por su generosidad y su amor. Cristo «tiene humanidad», y además «es humano».

Tertuliano denuncia, como es sabido, prácticamente todos los problemas clásicos de la cristología: las dos naturalezas, su coexistencia y diferenciación, y la unidad de Cristo. «Lo vemos Dios y hombre sin duda según ambas sustancias». Por lo que toca a la humanidad de Cristo, recalca que es una humanidad completa; en el lenguaje de su tiempo: alma y carne. Contra quienes defienden una carne «espiritualizada» o un espíritu «descarnado» afirma que «en Cristo encontramos alma y carne, dichas con los términos más simples y nudos, es decir, alma alma y carne carne».

Con apasionamiento ataca el docetismo de Marción: «la proclamación de la carne del Señor dará la medida de nuestra resurrección», y precisa en qué consiste para Marción la dificultad de afirmar la carne de Cristo. En sí mismo el que Cristo tenga carne no es «imposible o peligroso», y por ello Marción sólo puede negar la carne porque es «indigna» por causa de su origen en el nacimiento. Entonces contraataca Tertuliano con estas conocidas palabras:

Pero ¿tú cómo naciste? Si odias al hombre que viene así a este mundo, ¿cómo podrás amar a alguien? Ni a ti mismo te amas. En todo caso, Cristo sí que amó a ese hombre formado en un vientre, cuajado de suciedad, sacado a luz por unas partes vergonzosas y alimentado de manera ridícula. Por él vino a este mundo, por él predicó y se abajó en humildad hasta la muerte y muerte de cruz. Había de amarlo, puesto que lo rescató a ese precio. Y al amarlo, amó su nacimiento, y su carne: pues nada puede ser amado prescindiendo de aquello que le hace ser lo que es [...] Si el nacer y la carne constituyen al hombre rescatado por Dios, ¿cómo puedes pretender tú que Cristo tenga que avergonzarse de lo que redimió o que es indigno de él todo eso que no habría redimido si no lo amara?.

El nacimiento de Cristo excita el desprecio de Marción, pero es condición esencial para la salvación:

Ningún ángel jamás descendió para ser crucificado [...] Ya tienes la causa de que los ángeles no tomaran carne a través del nacimiento [...] Cristo, para salvar al hombre, tuvo que salir de allí mismo [el seno de la mujer] donde se había metido el hombre llevando sobre sí la condenación [...]. Dinos que un Dios crucificado es sabiduría o libranos también de esta sandez.

La conclusión es la siguiente: ¿Es que quieres apagar la única esperanza del mundo entero? ¿Por qué eliminas ese oprobio intrínseco a la fe? Todo lo que es indigno de Dios, eso es precisamente lo que me es ventajoso; y sólo me salvaré si no me avergüenzo de tal Señor [...] Pero todo esto ¿cómo iba a cumplirse en él con verdad, si él mismo no era algo real, y no tenía realidad que pudiera ser crucificada y sepultada y morir? Es imposible llamar hombre a Cristo si no tiene carne.

Y de nuevo la argumentación soteriológica: Ningún alma puede obtener la salvación [...] salvo cuando está en la carne. Hasta tal punto es la carne el quicio de la salud.

*Caro cardo salutis* es otra bella expresión de la intuición fundamental.

Dios se pone a vivir a la manera humana, para que el hombre aprendiera a vivir de manera divina. Dios se pone al nivel del hombre, para que el hombre pudiera ponerse al nivel de Dios.

En estos vigorosos textos Tertuliano hace depender nuestra salvación de la verdadera encarnación. Esto es lo que hemos llamado *pathos* en favor de la carne de Cristo, que es la expresión más adecuada de la fe, de su novedad y escándalo: una divinidad que no se avergüenza de lo humano, sino que lo asume. Lo humano parece ser indigno de lo divino, y sin embargo es central en la fe. Lo humano no es sólo digno de lo divino, sino que es necesario para que Dios salve, y de ahí que la conocida sentencia de Tertuliano *credo quia absurdum* no haya que interpretarla como señal de irracionalidad, sino como aceptación —sorprendida y agradecida— de una divinidad realmente hecha carne. Del *pathos* de la fe vayamos ahora al rigor conceptual de la teología.

### 2.3. El debate conceptual

Con ese *pathos* se superó el docetismo. Pero lo humano de Jesús siempre incomoda existencialmente, y por ello se pretende sofocar, todo lo cual puede justificarse teóricamente. Y eso ocurre, verosímilmente, al confesar su divinidad.

A continuación vamos a resumir el debate conceptual sobre la humanidad de Cristo. Esta breve exposición es insuficiente, pues se trata de resumir un debate que duró tres o cuatro siglos, y para el no avezado en el tema puede resultar tediosa. Pero pensamos que puede ser útil, pues ilumina cuan arraigados están, por una parte, la tentación de mutilar la humanidad de Cristo, y, por otra parte, el instinto creyente de mantenerla.

La importancia del debate se puede apreciar mejor al captar que no va a versar ya simplemente sobre la «carne», aunque ésta pueda expresar la totalidad de lo humano, sino sobre el «alma» y la «voluntad» de Cristo, que son dimensiones más hondas de la realidad. En otras palabras, el debate pudiera expresarse de esta forma: admitido que Cristo participó de la corporeidad de lo humano, ¿lo fue a sus niveles más profundos, al nivel del saber, del querer, del decidir...?

### ***2.3.1. El alma de Cristo***

a) En el siglo iii los teólogos de Alejandría recalcan la divinidad más que la humanidad de Cristo. Así Clemente tiende a espiritualizar la carne, y adjudica al cuerpo y al alma de Cristo la *apatheia* de los griegos. Orígenes comprende la encarnación desde arriba: lo humano es divinizado, y parece no tener ya entidad propia. En Antioquía la tendencia era la contraria. Pablo de Samosata ponía en duda la divinización de Cristo y recalca la humanidad, en concreto la existencia de un alma, para no hacer depender la actividad humana de Cristo de un principio divino.

La reacción eclesial se dio en el sínodo de Antioquía en el año 268. El presbítero Malción, encargado de rebatir la doctrina del obispo Pablo, para recalcar la divinidad defendía la doctrina del *logos-sarx*: Cristo no tenía alma humana, sino que su función la desempeñaba el *logos* divino. El sínodo condenó a Pablo, pero al hacerlo con las tesis de Malción, la humanidad de Cristo quedaba nuevamente desvalorizada —y eso ocurría en un sínodo eclesial—. En Nicea, tanto Arrio como Atanasio defendían la cristología del *logos-sarx*, sin que el concilio tomara postura, contentándose con la afirmación de que Jesucristo «se hizo carne y hombre» (DS 125). Pero, desencadenada la polémica, pronto resurgieron el debate y las tesis arrianas.

b) Apolinar, obispo de Laodicea, fiel a Atanasio —y por ello excomulgado por un obispo arriano— defendía y enfatizaba la unidad: Cristo es una naturaleza, *mia physis*, síntesis del *logos* absolutamente divino y de la *sarx*, pero comprendida ésta sin alma espiritual. La razón que daba era especulativa: si la humanidad tuviese cuerpo y alma sería una naturaleza completa y Cristo sería entonces el conjunto de dos naturalezas completas —lo cual es imposible—. Cristo es una naturaleza, todo el movimiento vital le proviene del *logos* divino y no es necesario afirmar que su cuerpo fuese una naturaleza verdadera. Para garantizar la unidad de Cristo Apolinar mutilaba su humanidad.

La reacción al apolinarismo se dio, primero, en el sínodo de Alejandría, en el año 362, convocado por Atanasio. Los llamados «paulinistas» (de Paulino, obispo de Antioquía) insistieron en la cuestión del alma de Cristo e invocaron, probablemente, el argumento soteriológico: «lo que no ha sido asumido no ha sido sanado». Los apolinaristas no negaban que el salvador poseyera un cuerpo con actividad espiritual, pero insistían en que el principio de esa actividad espiritual era el *Logos*. El sínodo no solucionó el problema y la polémica prosiguió en Antioquía entre el presbítero Vital, apolinarista, y Epifanio, que defendía la totalidad de lo humano en Cristo:

«Digo que es un hombre perfecto que posee todo lo que está en el hombre y todo lo que es el hombre [...] y no ha dejado de asumir ninguna parte del hombre», insistiendo en el argumento soteriológico.

Vital fue a Roma a buscar apoyo en el papa san Dámaso, pero éste, apenas Vital había abandonado Roma, escribió tres cartas a Paulino en las que quería defender la totalidad humana de Cristo. Contra la cristología del logos-sarx propone la del logos-anthropos y reafirma, así, la unidad de Cristo, negando que existan dos hijos, uno divino y otro humano. En defensa de la totalidad humana de Cristo invoca el argumento soteriológico. En esta situación se imponía un nuevo concilio —a lo que se oponía Atanasio— que esclareciese lo que Nicea había dejado en suspenso.

c) En el año 381 se reunieron en Constantinopla 150 padres. Las actas del concilio se han perdido, pero sus ideas fueron transmitidas en escritos posteriores. El concilio elabora un símbolo de fe semejante al de Nicea, sin añadir en él ninguna formulación técnica que esclareciese la verdad sobre la humanidad de Cristo, pero en el primer canon anatematiza como herejes a los apolinaristas.

Al año siguiente un nuevo sínodo volvió a reunirse en Constantinopla con prácticamente los mismos participantes. Según Teodoreto, el sínodo reafirma que «el Logos es Dios totalmente perfecto y desde todos los tiempos, pero que en los últimos días por nuestra salvación llegó a ser un hombre perfecto». El concilio de Efeso, en el año 431, por lo que toca a la humanidad de Cristo proclamará que Cristo es «hombre perfecto [...] carne animada de alma racional» (DS 250). Calcedonia proclamará que es «perfecto en su humanidad [...] verdaderamente hombre de alma racional y cuerpo [...] consustancial con nosotros en cuanto a la humanidad, semejante en todo a nosotros menos en el pecado...» (DS 301).

### ***2.3.2. La voluntad humana de Cristo***

Calcedonia no puso fin al debate, y el problema resurgió al tratar la voluntad de Cristo. Veamos brevemente el debate, interesante, además, porque en él aparecen obispos, papas y emperadores enfrentados unos contra otros, como una de las consecuencias de lo que dijimos en el Excurso.

Sergio, patriarca de Constantinopla, acepta las dos naturalezas, pero sólo una operación divino-humana; en lenguaje posterior, sólo una voluntad (de ahí el término monoteletismo). Sofronio de Jerusalén y Máximo el Confesor ven en esto una traición a Calcedonia. El emperador Heraclio publica en el año 638 un decreto en el que prohíbe hablar de «una o dos voluntades», y profesa «una sola voluntad de nuestro Señor». Por su parte, el papa Honorio había afirmado en el año 634 que en Cristo existe una sola voluntad (DS 487) para recalcar la obediencia de Cristo y bajo el presupuesto de que la voluntad humana, al menos en su concreta realización histórica, es oposición a Dios y por ello no se puede hablar de voluntad humana en Jesús. Por otra parte, Honorio es pastoralmente consciente de que el lenguaje de una o dos voluntades es lo de menos, «cosa de gramáticos», dice, en la que no deben meterse los papas.



Así las cosas, Máximo el Confesor seguía afirmando que negar la voluntad humana es negar la naturaleza humana de Cristo, y consiguió que Martín I convocase el sínodo de Letrán, en el 649, que proclamó «las dos voluntades del mismo único Cristo, Dios nuestro, la divina y la humana» (DS 510). Persistieron las tensiones y el emperador Constantino IV propuso un nuevo concilio para el año 681. El nuevo papa Agatón aceptó la convocatoria, condenó a los monoteletas y también al papa Honorio por su apoyo a Sergio, aunque, después, al aprobar el concilio, no lo condenó por herejía, sino que sólo le acusó de negligencia. Por lo que toca a la cristología, el III concilio de Constantinopla reafirma lo dicho en Calcedonia, pero lo hace en lenguaje más dicente al hablar de la voluntad humana de Cristo. Ésta es real, aunque está siempre sujeta a la voluntad divina (DS 556). P. Smulders lo resume con estas palabras:

Como hombre actúa con una auténtica libertad humana. Con su decisión libre de ser entre los hombres la forma y expresión del Hijo afirma y realiza su obediencia divina y su amor divino a los hombres. Como hombre «sigue» voluntariamente a la Palabra, la cual le habla de tal manera que es él mismo. Justamente en esta obediencia perfectamente humana a la Palabra de Dios y su fidelidad al Hombre es Cristo la Palabra y la revelación salvadora del Padre".

Con el lenguaje de voluntad humana, más dicente que el de pura naturaleza, se reafirma la plena humanidad de Cristo y se esclarece — alejándola de toda comprensión mitológica— «la participación esencial de la libertad humana de Cristo en la obra de salvación».

Así termina el debate conciliar sobre la humanidad de Cristo. La conclusión es que Cristo es un verdadero ser humano, lo que hoy entendemos por persona. Según esto, el término naturaleza que aparece en los concilios hay que traducirlo por el de persona precisamente para no decir hoy algo diferente y aun contrario a lo que querían decir los concilios.

De esta manera, enfrentada con la voluntad y con la libertad de Cristo, la teología patristica y conciliar tuvo que volver a una persona con voluntad y libertad, es decir, tuvo que volver de alguna forma a Jesús de Nazaret. Y quizás sea éste el gran mérito del concilio III de Constantinopla, «volver a fijarse en la vida histórica concreta del hijo de Dios». Y de esta manera también, aunque ahora en forma altamente conceptual, se mantuvo el pathos con el que comenzó el proceso: Cristo es realmente humano, y, si no lo es, de nada le sirve a la humanidad.

### **3. LECCIONES PARA LA ACTUALIDAD**

Nos hemos detenido en exponer el debate sobre la humanidad de Cristo porque de él se desprenden lecciones importantes hasta el día de hoy. Por mucho que cambien los paradigmas, no desaparece la pregunta por lo humano, la tentación de ignorarlo o tergiversarlo y el anhelo de que aparezca lo verdaderamente humano.

### 3.1. Contra el docetismo recurrente

Una primera lección que se desprende del debate es que lo evidente dejó de serlo, y que, aun cuando lo reafirmasen sínodos y concilios, la negación o la no aceptación plena de la humanidad de Cristo resurgía periódicamente. Calcedonia tuvo que definir en el año 451 que Cristo era verdaderamente hombre y consustancial a nosotros, en simetría con lo que más de un siglo antes había proclamado Nicea sobre su divinidad. Y el III concilio de Constantinopla tuvo que definir en el año 681 su verdadera voluntad humana. Lo no evidente (la divinidad) fue definido antes y se mantuvo con mayor facilidad que lo evidente (la humanidad). Y esto da que pensar.

Las razones, entonces, fueron varias: el ambiente cultural del gnosticismo, la dificultad teórica de aceptar una naturaleza humana completa una vez definido el «consustancial al Padre», la repugnancia existencial de aceptar una divinidad afectada por la limitación, la indignidad y el sufrimiento. En la actualidad las cosas son distintas, pero se prescinde y, objetivamente, se rechaza a Jesús, y se puede hablar de un nuevo docetismo: la existencia de un Cristo esotérico de diversas formas.

Muchos buscan a un Cristo esotérico que dé sentido a millones de vidas miserables (lo cual es perfectamente comprensible). Otros lo buscan —a Cristo o sus equivalentes religiosos— para superar el tedio que produce la civilización de la riqueza (lo cual es más cuestionable). Además un Cristo humano y comprometido como Jesús es rehuido o incluso rechazado por la amenaza que supone para una fe y una Iglesia establecidas. Persiste el miedo —inconfesado— de que un Jesús humano, el de Nazaret, aparezca en el mundo y en la Iglesia («no vuelvas», le pide el gran inquisidor).

Teniendo en cuenta este contexto, puede ser útil e interpelante recordar los debates conciliares. En este sentido la primera lección es mantener la «humanidad» de Cristo. A pesar de los impasses teóricos a los que llevaba la confesión simultánea de lo humano y de lo divino en Cristo, los concilios hicieron afirmaciones cada vez más claras sobre su humanidad y rehusaron romper la tensión, negando la transcendencia o la inmanencia. Por ello, aunque los concilios den la impresión de saber en exceso, en realidad no saben mucho. Dicho de otra forma, el exceso de saber tiene como elemento esencial la renuncia a un saber definitivo —la castidad de la inteligencia—, lo cual es garantía de que se está hablando del misterio último. Y, además, el saber que van acumulando sobre la humanidad de Cristo se desarrolla en la tentación a desvirtuarla: es una victoria. Lo importante es mantener la honradez: Jesucristo, divino, es perfectamente humano.

Es positivo también que los concilios presentan la verdadera humanidad de Cristo «sin añadidos» (ni humanos ni sobrehumanos), como decíamos al comentar el título de sumo sacerdote. Los concilios no mencionan ningún añadido a la humanidad de Cristo, sino que más bien rechazan la gran tentación de la época: utilizar la divinidad como el gran «añadido». Por el contrario, la divinidad coexiste con la humanidad, pero sin mezcla ni confusión (como se formulará con toda claridad en Calcedonia). No

viene en auxilio de la humanidad, sino que ésta sólo cuenta consigo misma, con sus posibilidades y sus limitaciones. Recalcan que Cristo tiene todo lo humano (cuerpo, alma, voluntad), pero sólo lo humano común. Que Jesús tuviese, por ejemplo, además de la ciencia adquirida, los añadidos de la visión de Dios y la ciencia infusa, son problemas que tratará la teología medieval, pero que no serán importantes en la patrística, y ciertamente no para los antioquenos, grandes defensores de la humanidad de Cristo, quienes admitían con toda paz su posible ignorancia.

### **3.2. La necesidad: recuperación de lo dialéctico y concreto de la humanidad**

Hemos insistido en que, al tratar de la humanidad de Cristo, hay que ir más allá de los concilios, no sólo material, sino formalmente, pues no basta afirmar que Cristo es verdaderamente humano —lo cual sí dicen—, sino que hay que añadir que en él ha aparecido lo humano verdadero —lo cual no explicitan—. Veamos desde esta perspectiva, y desde sus consecuencias en la actualidad, dos serias limitaciones de los concilios: la falta de dialéctica y la falta de concreción de lo humano.

#### ***3.2.1. Falta de dialéctica de lo humano***

La perspectiva dialéctica para proclamar la humanidad de Cristo sigue siendo hoy necesaria. Cuando comenzó la recuperación de la humanidad de Cristo se insistía en la desmitificación, bajo el presupuesto de que un Cristo sin verdadera humanidad acaba siendo un mito, pero también bajo el presupuesto —precipitado— de que todo lo que fuese humano era ya humanizante. Sin embargo, es evidente que la simple vuelta a lo humano no ha resuelto el problema. Se puede ser «factualmente» humano, sin ningún tinte mítico y sin ninguna amenaza de lo divino, y ser «inhumano» por la hybris ante el misterio y por el desinterés y opresión con respecto al otro. En ese mundo vivimos, en el de Ruanda y la destrucción del Amazonas.

A la humano no se opone, pues, sólo la ausencia o merma de humanidad, sino lo inhumano. Y contra eso hay que combatir. Por ello, no basta una desmitificación que deje espacio a la humanidad de Jesús, sino que es necesaria una presentación de ésta, como triunfadora sobre lo inhumano. En forma programática aparece esto en los sinópticos en los pasajes de las tentaciones: Jesús no es un mesías humano cósmico o celestial (con lo cual está asegurada la desmitificación fundamental), sino que es una mesías humano. Pero eso no dice todavía en qué consiste el problema de la tentación. Éste consiste en ser mesías a la manera servicial o impositivamente, de ser mesías humana o inhumanamente. De ahí que el ejercicio concreto de su mesianismo deba ser considerado como victoria sobre un mesianismo inhumano.

#### ***3.2.2. La falta de concreción de lo humano***

La ausencia de concreciones es otra seria limitación de los concilios. Según el Nuevo Testamento, a lo humano verdadero le pertenece la fidelidad a Dios, dejándole ser Dios, la misericordia hacia los seres humanos y la entrega de su persona. Y le pertenece la fraternidad y la solidaridad, y de ahí que en el Nuevo Testamento Cristo es presentado no sólo como humano sino como hermano (Heb 2, 11). Y le pertenece, por último, mantener estas concreciones, caminando hasta el final y con la disponibilidad de la entrega de la propia vida.

Esto, tan evidente en el Nuevo Testamento, no lo ha sido a lo largo de la historia. La confesión de la verdadera humanidad (y divinidad) de Cristo ha sido artículo stantis aut cadentis Ecclesiae. Pero el que esa humanidad sea al modo de fraternidad, y el que en ella se fundamenten — cristológicamente— la familia humana y la solidaridad entre los seres humanos, no ha tenido repercusiones en el dogma, ni en la vida de la Iglesia. Durante siglos, ésta no ha sabido ver «hermanos y hermanas», sino «otros»; peor aun, ha visto «rivales», «enemigos» en muchísimos de los habitantes de este planeta. El Vaticano II dice estas bellas palabras: «el Hijo de Dios, por su encarnación, se unió de alguna manera con todos los hombres» (GS 22). Pero es decisivo comprender esa unión a la manera de fraternidad. Teologías progresistas y liberales han defendido la humanidad de Jesús para salvarlo del mito. Pero su «fraternidad y solidaridad» no han sido defendidas con el mismo denuedo, con el riesgo de caer en el egocentrismo y aun en el egoísmo.

### 3.3. La interpelación a «ser real»

Digamos para terminar este capítulo sobre la humanidad de Cristo que ésta bien puede operar como una especie de «principio realidad» dentro de la cristología y lleva a pensar sobre la dimensión de «realidad» de nuestras vidas humanas, cristianas y eclesiales. Y sobre esto quisiera hacer una reflexión de tipo personal.

Pienso yo que el problema fundamental que tenemos los que vivimos como minorías en el planeta —es decir, los que damos la vida por supuesto— es llegar a ser reales. Podemos preguntarnos si somos humanos, si somos cristianos, si estamos en camino de perfección, como se decía antes, si somos auténticos... Pero, a mi parecer, en el mundo en que vivimos este lenguaje no expresa todavía un problema más fundamental y primigenio: si somos reales en un mundo en el que grandes mayorías, a diferencia de nosotros, no dan la vida por supuesto. Pues bien, lo primero que hay que hacer es preguntarse en serio qué es eso de «ser real» en ese mundo, y si con respecto a ello vivimos nosotros en la excepción y la anécdota, en definitiva, en el docetismo social, digamos, y en la apariencia metafísica.

En lo personal, siempre me impresionó que el Ellacuría filósofo aprehendió lo real ante todo como inhumana pobreza, como muerte cruel e injusta de las mayorías, hasta el punto de que se atrevió a desafiar a Heidegger: «quizás en vez de preguntarse por qué hay más bien ente que nada, debería haberse preguntado por qué hay nada —no ser, no realidad, no verdad, etc.— en vez de ente». Y el Ellacuría teólogo insistía, como hemos

dicho muchas veces, en que «entre tantos signos como siempre se dan, unos llamativos y otros apenas perceptibles, hay en cada tiempo uno que es el principal, a cuya luz deben discernirse e interpretarse todos los demás. Ese signo es siempre el pueblo históricamente crucificado».

Estas palabras de Ellacuría expresan lo real desde la negatividad flagrante. No hay que leerlas masoquistamente, pero hay que leerlas y, entre otras cosas, para que puedan ayudar a entender qué queremos decir con eso de «ser real». Hoy en día ser real es, ante todo, estar activamente en la realidad más densa, la injusta pobreza e indignidad, dejarse afectar por ella y reaccionar adecuadamente ante ella. Por decirlo negativamente, si Sumpul y El Mozote, Zaire y Ruanda no interesan centralmente, no mueven el corazón y la inteligencia, no estamos en la realidad en forma alguna, y entonces no sólo no somos éticos ni cristianos ni auténticos ni santos, sino que no somos «reales», somos «irreales». Seremos la excepción o la anécdota, habremos fabricado una realidad alternativa (que puede ser histórica, cultural, religiosa) para vivir en ella.

Si esta realidad del pecado del mundo, con los correspondientes anhelos y esperanzas, con la bondad y el gozo de las víctimas, no configura nuestra totalidad, nuestro saber, nuestra esperanza, nuestra praxis y nuestra celebración, no somos «reales». Dicho en lenguaje más existencial, pienso que si no hemos tenido alguna vez un sentimiento de vergüenza de vivir en un planeta injusto y cruel, el que hemos hecho con nuestras manos, y de pertenecer a una familia humana, que no lo es, sino que más se parece a una especie, que subsiste ahora en dos subespecies, la de quienes sobreviven y la de quienes mueren, no somos reales —y peor aun si nos avergonzamos o despreciamos a nuestros hermanos y hermanas pobres, marginados y víctimas, las inmensas mayorías—. Y dicho desde lo positivo, si nuestro gozo no consiste en celebrar, de verdad, los triunfos, grandes o pequeños, de los pobres, no somos reales.

El problema de ser irreales o reales se debe expresar a varios niveles, y al nivel ético, ciertamente, pero es más hondo. Siguiendo el ideario kantiano, consiste en estar sumidos en un sueño que nosotros llamamos ahora de irrealidad, raíz de muchos males. «¿Cómo están en sueño tan letárgico dormidos?», espetaba hace cinco siglos Antonio Montesinos a los españoles en La Española. Para ser reales hay que comenzar por despertar de ese sueño, como gracia fundante de una nueva vida.

Desde esta perspectiva digamos una palabra sobre el docetismo eclesial y su superación, aunque parece que la Iglesia no tendría este problema. Suele repetirse, por ejemplo, que hay que amar a la Iglesia «real», pero aquí «real» significa simplemente «factual». Suele ideologizarse a veces el problema de las limitaciones y pecados que provienen del hecho de su institucionalización apelando a la «encarnación». Nuestro sencillo comentario es que no cabe duda de la factualidad y mundanización de la Iglesia. Pero esto no la hace todavía «real» en el sentido explicado, sino que, dentro de esa factualidad, muy bien puede ser doceta. Y como la oscuridad se esclarece desde la luz, veámoslo desde un ejemplo positivo de lo que es una Iglesia real.

De monseñor Romero pueden decirse muchas cosas y puede decirse así que construyó una Iglesia evangélica. Pero queremos decir que, ante todo, construyó una Iglesia «real». Esa Iglesia salvadoreña, junto a logros impresionantes, tenía limitaciones, errores y pecados, pero de lo que no se podía dudar es que era «salvadoreña», es decir, «real». En palabras ya citadas solía decir: «Me alegro, hermanos, de que la Iglesia sea perseguida, precisamente por su opción preferencial por los pobres y por tratar de encarnarse en el interés de los pobres». Y todavía con mayor vigor decía: «Sería triste que en una patria donde se está asesinando tan horrorosamente no contáramos entre las víctimas también a los sacerdotes. Son el testimonio de una Iglesia encarnada en los problemas del pueblo». Y para que no se piense que la realidad que pedimos de la Iglesia es masoquismo, para monseñor Romero la Iglesia era también real porque en ella se expresaba la gracia, la fe, el compromiso, la esperanza y los valores del pueblo salvadoreño. Eso es lo que le movió a decir: «Con este pueblo no cuesta ser buen pastor».

Éstas no son palabras sólo para la piedad, ni siquiera sólo para el compromiso, sino también para la lucidez: encontrar criterios para evaluar si la Iglesia es o no real. La Iglesia de monseñor Romero sí lo fue. Y, a la inversa, una Iglesia que no es pobre en tiempo de pobreza, que no es perseguida en tiempo de persecución, que no es asesinada en tiempos de asesinatos, que no se compromete en tiempo de compromiso y no anima a él en tiempo de indiferencia, que no tiene esperanza en tiempo de esperanza y no anima a ella en tiempo de desencanto, que no celebra cuando los pobres celebran y no busca consolarlos en tiempo de desconsuelo, no es una Iglesia «real». Podrá decir, sutil o burdamente, que eso no es lo más específico suyo. Podrá decir, más sofisticadamente, que su prioridad está en proclamar la palabra de Dios. Pero la consecuencia es la misma: distanciamiento de la realidad, y, por ello, irrealidad. Es la traducción eclesiológica, a lo largo de la historia, del viejo docetismo cristológico. Y de ahí la necesidad y urgencia de recordar que, durante muchos siglos, la fe cristiana dependió de afirmar la verdadera humanidad de Cristo —y por ello luchó la Iglesia.

Quizás estas reflexiones ayuden a recuperar la importancia del *vere homo* de la cristología, de que Dios asume en verdad una naturaleza humana. Y, a la inversa, las afirmaciones conciliares quizás ayuden a tomar en serio la realidad y luchar contra la irrealidad.

El texto de Juan «la palabra se hizo carne y puso su tienda entre nosotros» (1, 14) no expresa un abstracto devenir de Dios, sino, si se nos permite el lenguaje, «la voluntad de realidad» del mismo Dios, de hacerse real en lo débil de la carne, no en cualquier carne, sino en la carne de los pobres y de las víctimas. Esa voluntad de ser *sarx* opera como el «principio realidad». Pero recordémoslo: esa «voluntad de realidad» (la asunción de una naturaleza humana, en la conceptualidad de la época) fue desde el principio lo más discutido en la Iglesia. Costó menos aceptar la divinidad de Cristo que su humanidad. Y hasta el día de hoy, el mayor problema sigue siendo el docetismo en cristología y su equivalente: la irrealidad en la Iglesia.

Quizás estas reflexiones ayuden también a sobrepasar el *vere homo* y *ver* en Jesucristo al *homo verus*. En la actualidad hemos perdido la inocencia de que lo humano se realice, simplemente, desde las posibilidades de la naturaleza humana, y de ahí la necesidad y el anhelo de un Cristo que no sólo tenga una naturaleza humana, sino que sea humano a la manera «humana». Y esto hay que mantenerlo sobre todo en tiempo de crisis y adocenamiento. Francisco de Asís sólo quería ser *repetitor Christi*. Ignacio de Loyola pedía «conocimiento interno del Señor para que más le ame y le siga». En los albores de la teología de la liberación, P. Miranda volvió a «lo humano» de Cristo y con una finalidad concreta: «Cristo murió para que se sepa que no todo está permitido, pero no cualquier Cristo sino aquel que es irrecuperable para la razón, el Jesús histórico». Puebla constata y alaba «el legítimo anhelo de un Cristo liberador» (n. 173). Y así pudiéramos seguir hasta escuchar la petición que los marxistas solían hacer a los cristianos hace algunos años: «devolvednos a Jesús». Todo esto muestra lo decisivo de volver a Jesús de Nazaret, al *homo verus*.

Y más allá de la cristología, la humanidad de Jesús es lo que hoy puede ofrecer la fe cristiana para que lo humano tenga futuro. Nietzsche proclamó la muerte de Dios, pero, como lo recuerda Metz, con ello proclamó también la muerte del hombre, una de cuyas manifestaciones actuales bien pudiera ser la trivialización de la existencia y, sobre todo, el desentendimiento cruel con respecto a las víctimas. Desde un punto de vista creyente, ésa es una poderosa razón para volver a lo humano de Jesús. Y en simetría con el grito profético de Nietzsche, podríamos pensar que la «resurrección» de lo humano bien pudiera ser la *mistagogía* que lleva a la «resurrección» de Dios.

## **18.- DIOS EN LA HISTORIA. PATHOS DE LA TOTALIDAD**

### **1. LA CULMINACIÓN (PROVISIONAL) DE UN PROCESO**

Divinidad y humanidad son dimensiones que se predicán de la realidad de Jesucristo, pero, al hacerlo, todavía no se ha dicho, estrictamente hablando, quién es él; más aun, al mantener ambas dimensiones, parece que dicha tarea se hace imposible. A pesar de ello, después de los dos primeros concilios, no cesaron las discusiones sobre Jesucristo, y no deja de causar una honda impresión ver cómo los teólogos y los padres conciliares se adentraban, cada vez más, en un callejón sin salida sin cejar en su empeño de esclarecer el misterio de Jesucristo, llevados por una especie de honradez primigenia con lo real.

En nuestra opinión, la grandeza de Calcedonia consiste en mantener esta honrada actitud subjetiva y en mantener su correlato objetivo: el primado que se da a la unidad de la totalidad, aun cuando esa totalidad tenga que unificar, sin mezclarlas, realidades tan distintas como la transcendencia y la historia. Así, Calcedonia afirmará que Jesucristo es una única realidad, divina —afirmación comprensible en principio— y no dos, que subsiste en dos formas de realidad, en dos naturalezas, humana y

divina, cuya relación describió con los conocidos adverbios inconfuse (sin confusión), immutabiliter (sin cambio), indivise (sin desunión), inseparabiliter (sin separación).

Calcedonia es respetuosa de la realidad y por ello no intenta hacer comprensible el cómo de la relación de ambas naturalezas. Más aun, los cuatro adverbios están formulados negativamente, lo cual significa que la fórmula conciliar dirá lo que no ocurre en la unión de las naturalezas, pero no lo que ocurre positivamente. Con ello renuncia a toda explicación positiva del misterio de Jesucristo, pero apunta positivamente a él.

Si recordamos la definición rahneriana de Dios como misterio santo, podemos decir que la fórmula ayuda a ahondar en la dimensión de lo santo del misterio: el acercamiento irrevocable de Dios a lo humano —achoristos, «sin marcha atrás»—, donde misterio opera como «exceso de luminosidad». Y ayuda a ahondar en lo que eso santo tiene de misterio, renunciando a explicar el cómo del acercamiento irrevocable —lo que el misterio tiene para nosotros de «exceso de oscuridad»—. Al mantener la paradójica unidad de la realidad de Jesucristo y al renunciar a explicar el cómo de la relación entre lo divino y lo humano, Calcedonia afirma lo que en el subtítulo hemos llamado pathos de la totalidad, sin hacer violencia a la realidad, sino respetándola tal cual es y con la esperanza de que, en el fondo, esa realidad sea una (buena, verdadera, salvadora) y no disgregación de fragmentos.

En este capítulo vamos a presentar el concilio de Calcedonia como la culminación de la reflexión cristológica conciliar, aunque de hecho la cuestión no quedó zanjada y prosiguieron los debates durante dos siglos. En primer lugar, expondremos una brevísima historia de las discusiones que llevaron a Calcedonia, para comprender lo que estaba en juego; y, en segundo lugar, haremos un análisis crítico y una reinterpretación positiva de la fórmula. En el próximo capítulo haremos una relectura doxológica de la fórmula con la epistemología específica que exige, y una relectura formal para ver lo que Calcedonia ilumina de la realidad: la transcendencia en la historia, el carácter sacramental de la realidad, dejando para el epílogo la revolución en la concepción de Dios a través de la *communicatio idiomatum*.

Huelga decir que, hoy en día, Calcedonia es de difícil comprensión, por lo cual suele ser simplemente ignorada por el creyente normal y relegada al estudio de los expertos. Sin embargo, somos de los que pensamos que la fórmula es importante, no sólo por razones de magisterio, sino también por razones teológicas, pues puede iluminar la realidad de Jesucristo y de Dios, y también la estructura de la realidad. Para ello, sin embargo, la fórmula debe ser considerada, como acabamos de decir, desde dos perspectivas: epistemológicamente, como afirmación doxológica, no meramente conceptual, y, metafísicamente, desde su estructura formal más que desde sus contenidos concretos.

a) Que la fórmula es una formulación doxológica significa que hace una afirmación transcendente sobre la base de realidades históricas, pero sin que éstas obliguen a aquélla —aunque a ella apunten—, y que por esa razón sólo puede ser conocida en cuanto se recorre el camino histórico que llevó a formularla y en cuanto, al final, se renuncia a controlarla. Se trata de la



entrega del ser humano, del *sacrificium intellectus* —de la «castidad de la inteligencia», pudiéramos decir—, todo lo cual creemos que es bueno para el ser humano. En otras palabras, la fórmula es una expresión de fe, pero no es sólo por ser propuesta por un concilio para ser creída, sino, intrínsecamente, porque su contenido sólo puede ser apprehendido a través de (la entrega de) la fe.

Sí quisiera aclarar, para comprender lo que está en juego en la fórmula de Calcedonia, que no hay que llamarse a engaño y pensar que está en desventaja esencial con respecto a otras del Nuevo Testamento, como si éstas no fuesen igualmente doxológicas y no participaran de la dificultad de aquélla. Cuando el Nuevo Testamento dice que en Cristo «se ha manifestado la gracia salvadora de Dios a todos los hombres» (Tit 2, 11), usa un lenguaje más dicente y cercano al cotidiano, y por tanto más accesible, y comunica el mensaje importante de que Jesucristo es una buena noticia. Cuando los Hechos dicen que «Dios le ha exaltado» (Hech 2, 33) o cuando el prólogo de Juan dice que la «palabra se hizo carne» (Jn 1, 14), usan un lenguaje que, en cuanto lenguaje, es también más asequible que el dogmático —aunque ya no tanto como el anterior—, y que además recoge matices importantes de la realidad de Jesús: su relación con el Padre, su devenir... Pero nada de esto otorga a las fórmulas neo-testamentarias una ventaja epistemológica esencial sobre las dogmáticas, porque tampoco aquéllas son comprensibles en sí mismas, sino tras un camino del conocer y una entrega de la fe. Hay diferencia entre ambos tipos de fórmulas, pero no hay un salto cualitativo en la facilidad o dificultad de comprender lo que afirman: una específica coexistencia de transcendencia e historia. Y la conclusión es la siguiente: así como las fórmulas del Nuevo Testamento hay que comprenderlas doxológicamente y entonces sí expresan algo importante, así hay que proceder con las fórmulas dogmáticas, y entonces, creemos, también pueden expresar algo importante.

b) La fórmula también se torna dicente y significativa si es leída desde su estructura formal. Esto quiere decir que en la totalidad hay varios elementos y lo importante que afirmará la fórmula es qué realidad se expresa a través de la específica relación entre ellos. Para que la fórmula sea dicente hay que analizar cómo se relacionan sus diversos elementos, difícilmente unificables: la realidad última se constituye y unifica como tal manteniendo y respetando sus elementos por «inunificables» que parezcan.

Esto llega a su culmen en la realidad de Jesucristo, pero podemos barruntar realidades y experiencias que lo hagan verosímil, con todas las analogías del caso. La pregunta es, entonces, si en la historia hay «reverberos de Calcedonia», y por ello —mistagógicamente— vamos a ofrecer dos experiencias, una tomada del ámbito de realidad de lo personal y otra del ámbito de realidad de lo social. Al hacerlo queremos recalcar que, metodológicamente, nos parece importante cotejar la fórmula de Calcedonia no sólo con textos anteriores y posteriores a ella, sino con realidades.

El tipo de experiencia personal a la que nos referimos es bien conocida, como tendencia, en las religiones: el anhelo del ser humano a la unificación con lo que sea último, con la divinidad. La tradición bíblica también da

muestra de ese anhelo al comparar la relación entre lo divino y lo humano con las metáforas que usa, tomadas de la unión entre esposo y esposa, la vid y los sarmientos, el cuerpo y la cabeza. En forma programática y en lenguaje teórico dice J. L. González Faus: «La intuición de la no-dualidad sin identidad es casi un patrimonio común de la humanidad como la mejor expresión de las relaciones entre Dios y lo no divino».

La segunda experiencia es de índole social, y para ilustrarla quisiera mencionar una convicción, que podrá sorprender, pero que se me fue imponiendo durante el conflicto salvadoreño: se trata de la praxis de los movimientos populares de liberación. Para encontrar algún punto de contacto con Calcedonia, digamos que la praxis de liberación puede operar aquí como la unidad fundamental, y en muchos casos dentro de ella se dan dos elementos diferentes, que podemos formular como fe religiosa (elemento trascendente) y lucha por la justicia (elemento histórico). Pues bien, pronto apareció la tentación de que una dimensión se mezclase con la otra hasta absorberla y desvirtuarla o que cada una de ellas siguiese su camino, sin potenciarse.

La lección es que tanto una cosa (la mezcla o el recorte que hace desaparecer la identidad propia de cada dimensión) como la otra (la división o separación que no pone en relación una dimensión con la otra) eran nocivas para la liberación. Dicho en lenguaje sencillo, es bueno para la liberación (la realidad una) que existan las dos dimensiones (fe y justicia). Es bueno que cada una respete la identidad de la otra sin absorberla, «dejar ser» a la realidad en su propia identidad (así como es bueno «dejar a Dios ser Dios» y «dejar a lo humano ser humano»), sin forzar una dimensión en favor de otra, y sin que se separen. Y es malo que una absorba a la otra, que la praxis política manipule la religiosidad del pueblo para ponerla exclusivamente a su servicio, y a la inversa (con lo que se viola el «sin mezcla ni confusión»), y que la religiosidad se desentienda de la praxis, y a la inversa (con lo que se viola el «sin división ni separación»).

Cuando esto ocurre, ambas dimensiones salen perdiendo y, con ello, la realidad, mientras que cuando se mantiene la irreductibilidad por una parte y, por otra parte, la mutua referencia, ambas, fe y justicia, transcendencia e historia, salen ganando: la realidad una da más de sí cuando se respeta su dimensión de transcendencia y de historia, y cuando se mantiene la correcta relación entre ambas, sin reducir la una a la otra.

Hasta aquí la descripción de una experiencia y una convicción. ¿Será muy exagerado decir que, desde una perspectiva formal, algo tienen en común los debates alrededor de Calcedonia y los debates alrededor de la praxis de liberación? Sea cual fuere la fortuna de esta analogía, creemos que cada teólogo, y cada creyente, tiene que buscar alguna experiencia histórica que ilumine análogamente e interprete y ayude a interpretar Calcedonia. En cualquier caso, lo fundamental de Calcedonia consistirá en el pathos de mantener la totalidad unificada y diferenciada, que, existencialmente, se traduce en la esperanza de que pueda haber unidad, más exactamente, unión, en el respeto a la aceptación de la diferencia, y en la confianza de que esa aceptación respetuosa unifica más y mejor.

Y para terminar esta larga introducción, digamos una palabra sobre qué puede aportar la perspectiva de las víctimas. En el fondo, quizás, sólo una cosa: abrir los ojos a la relación entre Dios y lo pequeño. En primer lugar, que Dios asuma, y se abaje a lo humano, y que lo respete, no sólo en cuanto distinto de él, sino en cuanto pequeño, débil, limitado y mortal. «La unión de Dios con los hombres, tal como se da en Jesucristo, es históricamente una unión de un Dios vaciado en su versión primaria al mundo de los pobres». Y en segundo lugar, que lo humano asumido, en su pequenez, manifiesta a Dios, aunque a veces como *Deus absconditus*.

## 2, BREVE HISTORIA

Comenzamos con una breve exposición de la historia que llevó a Calcedonia. Esta síntesis es superfina para el experto y para el no iniciado es quizás demasiado condensada. Pero nos parece importante comunicar, aunque sea mínimamente, el carácter de proceso y de debate a través de los cuales se llegó a formular la realidad de Jesucristo. Con lo primero se facilita leer la fórmula como fórmula doxológica, es decir, como afirmación que tiene que recoger el camino recorrido (proceso). Y con lo segundo se facilita leerla en su aspecto formal, es decir, desde lo que estaba en juego (debate): la relación adecuada entre lo humano y lo divino. En cualquier caso nos parece importante tener la sensación, si se nos permite hablar así, de que, dada la dirección que tomó el pensamiento cristológico en el mundo greco-romano, Calcedonia «acertó». Es decir, que no sólo formula la visión de los vencedores en el debate, sino que expresa una verdad que abre al «más».

### 2.1. El debate antes de Calcedonia

Aceptadas la verdadera divinidad y humanidad de Cristo, el problema obvio fue el de la relación entre ambas: si y cómo formaban una unidad. En conjunto, ya en el siglo iv se fueron perfilando dos tendencias: Alejandría y Antioquía. La primera enfatizaba la divinidad y con ello, aparentemente, facilitaba la comprensión de la unidad, pero con la tendencia de hacerlo a costa de lo humano; la segunda enfatizaba la humanidad, con lo cual dificultaba la comprensión de la unidad con la divinidad. Desde la perspectiva soteriológica, en la primera el modelo teórico para comprender la salvación será la divinización, la obra de Dios, y en la segunda, al recalcar la plena humanidad, la salvación se irá comprendiendo como reparación de lo humano (en Occidente como expiación del pecado), todo ello como efecto de la libertad de Jesús. En este contexto surgió la gran disputa cristológica del siglo v que comenzó con unas homilías sobre la Virgen María.

La polémica la encendió un hecho aparentemente no muy importante. La comunidad de Nestorio, obispo de Constantinopla, estaba dividida en cuanto a llamar a María «madre de Dios» (*theo-tokos*). El sacerdote Proclo lo afirmaba en sus homilías, mientras que otro predicador de fuera le contradijo: «El que llame a María madre de Dios sea anatema». Nestorio terció en el debate con la siguiente tesis: «María no llevó en su seno a la

divinidad [...], sino a un hombre instrumento de la divinidad, y el Espíritu Santo no hizo de la Virgen al Dios-Palabra [...], sino que le edificó un templo».

Esta negación del theotokos era coherente con la cristología de Nestorio. Éste aceptaba la completa divinidad y humanidad de Cristo, pero la unidad no alcanzaba el nivel más profundo de la realidad, sino que era de tipo moral, como «la del marino en la nave». En lenguaje más sofisticado afirmaba que la unidad se realizaba al revestirse Dios de lo humano y para ello usaba el término *prosopon*, la máscara que usaban los actores para representar a un personaje en el teatro. En definitiva, Nestorio quiere, ante todo, salvaguardar la verdadera humanidad de Cristo contra todos los resabios de arrianismo (el super-hombre) y apolinarismo (el no-hombre), y no veía cómo compaginarla con la divinidad. De ahí que la realidad última de Cristo sería una tercera cosa en la que están presentes la divinidad y la humanidad.

La cristología opuesta estaba representada por Cirilo de Alejandría, interesado ante todo en salvaguardar la unidad de Cristo, aunque para ello pusiera en peligro su verdadera humanidad (siguiendo en el fondo la línea de Atanasio y la cristología del *logos-sarx*). Cirilo defendía la famosa fórmula *mya physis sesarkomene* —una naturaleza (del Logos divino) hecha carne—, proveniente de los apolinaristas, quienes la publicaron como si fuera de Atanasio, y de ahí la tozudez de Cirilo en defenderla.

Después de muchos debates y tumultos (envío de las homilías de Nestorio a Cirilo y al papa Celestino, dos duras cartas de Cirilo a Nestorio con sus respectivas respuestas, envío de delegados de ambos bandos a Roma, condena de Nestorio en el sínodo de Roma en 430), el emperador Teodosio convocó un concilio general en Efeso para el año 431.

Desde un punto de vista dogmático el concilio sólo aprobó la segunda carta de Cirilo a Nestorio, que trataba toda ella del problema de la unidad. Lo importante puede resumirse en los siguientes cinco puntos (DS 250): 1) Cristo es una verdadera unidad (la insistencia de Cirilo) y no sólo una unidad moral o en apariencia (como parecería afirmar Nestorio con el uso del término *prosopon*); 2) la unidad no supone que el Logos ha dejado de ser plenamente divino al asumir la carne, sino que sigue siéndolo; 3) esta unidad supone «juntar» dos naturalezas que son distintas; y el modo de juntarse es según *hipóstasis*, término de difícil traducción, pero que, en cualquier caso, no es la *physis*; 4) por lo que toca a la humanidad de Cristo, se afirma que está compuesta de cuerpo y alma, es decir, que es una naturaleza completa y verdadera; 5) debido a esa unidad, se puede decir de María que fue madre de Dios y, en general, se puede predicar de Dios lo que se predica del hombre Jesús (afirmación que germinalmente ya estaba presente en Ignacio de Antioquía y que culminará en la *communicatio idiomatum*).

Con Efeso no se calmaron los ánimos, y en el año 433 se redactó un símbolo de unión, muy probablemente elaborado por el antioqueno Teodoreto de Ciro, con el que los antioquenos querían eliminar todo vestigio de apolinarismo en Cirilo, aunque recogiendo su fuerte insistencia en la

unidad. Pero tampoco esta fórmula trajo la paz. Cirilo dio la sensación de dar marcha atrás y mostró desconfianza hacia los antioqueños. Un simpatizante suyo, Eutiques, archimandrita de los monjes cirilianos de Constantinopla, rechazó la fórmula y acusó de nestorianos a sus defensores. «Nuestro Señor —dice— es (resultado) de dos naturalezas, pero tras la unión confieso que es una sola naturaleza», es la fórmula que repetía. La naturaleza divina vuelve a absorber a la naturaleza humana. En lenguaje cada vez más sofisticado sigue reapareciendo el problema de fondo: la verdadera humanidad de Cristo.

En el año 448 Flaviano, patriarca de Constantinopla, convocó un sínodo, propuso una fórmula de compromiso y condenó a Eutiques. En apoyo de éste, en el año 449 el emperador convocó un concilio en Efeso, presidido y manipulado por Dióscoro, favorable a Eutiques. No permitió que se leyera el Tomus ad Flavianum del papa León I, rehabilitó a Eutiques y depuso a Flaviano; el sínodo terminó violentamente. Desde un punto de vista teológico representó un triunfo total de la línea alejandrina monofisita de Eutiques. Al enterarse de lo ocurrido el papa León I exclamó: *in illo Ephesino non indicio sed latrocinio* («en aquel sínodo no se trató de un juicio sino de un latrocinio»).

Con la muerte de Teodosio y la subida del nuevo emperador Marciano, la marea se torna en contra de Eutiques. El emperador convoca un nuevo concilio ecuménico, que debía celebrarse en Nicea, pero, al no poder asistir él personalmente, lo trasladó a la ciudad de Calcedonia para seguirlo más de cerca. El papa León I no era partidario de un nuevo concilio por temor a tumultos. Intentó que su sede fuese en Occidente, pero no lo consiguió. Intentó después que no se abordaran temas doctrinales, sino sólo disciplinares para evitar que, en la reacción contra Eutiques, se revalorizara la línea nestoriana, pero tampoco lo consiguió. De hecho, la dirección del concilio estuvo bajo los funcionarios imperiales del 8 de octubre hasta el 1 de noviembre. En él participaron unos 600 obispos orientales junto a los legados del papa y dos obispos africanos. Los debates se llevaron a cabo en un ambiente enrarecido, y el resultado fue, por un lado, la condena de Dióscoro, el aislamiento de sus partidarios y la anulación del sínodo del 449, y, por otro, el reconocimiento de la ortodoxia de Flaviano —quien había muerto en su camino al destierro— y la de varios teólogos que habían sido acusados en 449. En medio de esta turbulencia se proclamó la definición dogmática conciliar más importante sobre Cristo.

## 2.2. La fórmula de Calcedonia

Recordemos que los padres del concilio no eran proclives a una nueva definición, sino que fue el emperador quien la exigía para poder acabar con las divisiones, y de esta forma ocurrieron dos cosas nuevas en comparación con los concilios anteriores. Una es que el concilio no formuló un símbolo de fe, un «credo» narrativo pastoral, y la otra es que redactó un texto teórico-técnico. Lo que comenzó en Nicea con el uso del *homoousios* se consuma en Calcedonia. Los mismos padres del concilio cayeron en la cuenta de la

dificultad pastoral que esto suponía y por ello reconocieron que ese lenguaje no era apto para la catequesis ni necesario para afirmar la fe real en Jesucristo. Epifanio de Perge insistió en que la fórmula de Calcedonia sólo era un rechazo de la herejía. He aquí la fórmula:

Siguiendo a los santos Padres, enseñamos unánimemente que el Hijo, nuestro Señor Jesucristo, es uno y único perfecto en cuanto a la divinidad, perfecto en cuanto a la humanidad, verdadero Dios y verdadero hombre, compuesto de alma racional y cuerpo. Es esencialmente igual al Padre según la divinidad y esencialmente igual a nosotros según la humanidad, pues «se hizo semejante a nosotros, excepto en el pecado (Heb 4, 15)»; engendrado del Padre antes de los siglos en cuanto a la divinidad, y el mismo, en los últimos días, por nosotros y por nuestra salvación, engendrado de María Virgen, madre de Dios, en cuanto a la humanidad (DS 301).

Profesamos un Cristo uno y único, el Hijo, el Señor, el Unigénito, que consta de dos naturalezas sin confusión, sin cambio, sin división y sin separación de ambas naturalezas. Jamás la distinción de la naturaleza elimina la unión; antes bien preserva la peculiaridad de cada una de ellas, conviviendo ambas en una persona e hipóstasis. No profesamos un Hijo separado y dividido en dos personas sino uno y único, unigénito, el Verbo divino, el Señor Jesucristo (DS 302).

Con esta fórmula, propiamente hablando, el concilio no proclama nada fundamentalmente nuevo que no lo hubieran hecho ya los concilios anteriores: verdadera divinidad, verdadera humanidad y verdadera unidad de Cristo. Sin embargo, al tener que tomar postura en presencia de los debates, recalca verdades esenciales, que resumimos a continuación.

### ***2.2.1. La relación de lo humano y lo divino***

Comenzamos con el análisis del segundo párrafo de la fórmula —que tiene, de alguna manera, una intención explicativa— porque es lo que ayuda a mantener la afirmación —no ya explicación— de lo que dice el primer párrafo como afirmación doxológica.

La novedad fundamental consiste en la expresión «en dos naturalezas», lo cual está fundamentalmente al servicio de la verdadera humanidad. Hasta entonces, la expresión más usada era la de «a partir de dos naturalezas», con lo cual se dejaba en penumbra lo que le ocurría sobre todo a la humanidad una vez realizada la unión de lo divino y lo humano. Con la expresión «en dos naturalezas» se recalca que la humanidad sigue siendo verdadera, también después de ser asumida por el Logos.

La fórmula recalca que la relación entre ambas naturalezas no borra su diferencia: lo divino sigue siendo divino y lo humano sigue siendo humano; pero recalca también su específica relación: sin confusión, sin cambio, sin división, sin separación, adverbios todos ellos formulados negativamente, connotando que no se trata de explicar el «cómo» de la unión, sino de salvaguardarla de falsas interpretaciones. La relación entre lo divino y lo humano se da siempre sin confusión y sin cambio, lo cual se afirma contra el peligro apolinarista, siempre latente, de que lo divino absorba a lo humano,

y contra el peligro eutiquiano de que lo haga desaparecer. Por otra parte, la relación es sin división, contra el peligro de nestorianismo de dividir transcendencia e historia, y sin separación, contra el peligro de hacer reversible la relación. En palabras sencillas, Dios se autodetermina a «atarse» a lo humano, «respetándolo». Y, a la inversa, lo humano —y lo débil de lo humano— es declarado capaz de ser portador de Dios, sin dejar de ser humano y débil. Lo humano mantiene identidad propia sin necesidad de pedir prestado nada a otra realidad, ni siquiera a la divina. Y ello, de forma irreversible, para siempre.

De esta forma, y desde la relación entre transcendencia e historia, aunque en formulación abstrusa, proclama el concilio en qué consiste el misterio de Cristo. Cristo es expresión irrepetible y suprema de la realidad, por la específica relación que se da en él entre lo divino y lo humano. Lo que hay que recalcar es que ni siquiera la fórmula de Calcedonia «pretende explicar, por fin, "cómo" coexisten en Cristo Dios y el hombre, y que ahí está la razón misma del misterio, que no es comprensible como ninguna definición positiva», con lo cual mantiene el carácter de misterio de la realidad de Cristo —y derivadamente el carácter de misterio de toda realidad humana—. De esta forma la fórmula expresa el misterio como hecho.

Pero, además, introduce un contenido fundamental en el misterio: dicho de la manera más sencilla posible, «no hay lo uno sin lo otro, respetando siempre que lo otro sea otro». La fórmula es, entonces, la expresión de un respeto metafísico para con la realidad: cada ámbito de realidad tiene su identidad propia que hay que respetar. Ni Dios —ni siquiera en el momento de devenir humano— manipula lo humano a su favor, sino que lo deja ser como es, incluida su limitación —lo que fue el caballo de batalla en las discusiones cristológicas durante siglos—. Ni el ser humano —ni siquiera en el momento de ser asumido por Dios— puede manipular a Dios a su favor.

Dios en Jesús sigue siendo Dios, por lo cual ni siquiera la historia de Jesús le priva de su carácter de misterio, con lo que tiene de bienaventurado y con lo que tiene de inmanipulable. Ante Jesucristo hay que tener fe, pero no una fe que es sólo creencia aceptada, sino fe para poder corresponder a lo divino que se expresa en él. Y en Jesús lo humano sigue siendo humano, no sólo con las limitaciones, sino con las posibilidades propias, a través de las cuales humaniza y salva, y no más allá de ellas o en contra de ellas, como si fuese portador de un super-poder, una super-ciencia...

Y de esto se dice que es «para siempre»: la relación entre lo divino y lo humano es inseparabiliter, achoristos, «sin marcha atrás». El que en Jesucristo la realidad sea así no es, pues, por así decir, un «experimento» de Dios, a la espera de resultados, para tomar después la decisión definitiva, sino que es decisión suya irrevocable. Dios, para siempre, se ha acercado a lo humano y ha quedado también a merced de lo humano. Lo humano para siempre es lo asumible y asumido por Dios, por pequeño y débil que sea. Más aun, en la humanización de Dios, tal como ocurrió, lo humano es lo débil y pequeño, es la sarx. Esto es buena noticia por lo que dice y también

por la seriedad con que se dice: «para siempre». Y la consecuencia es que desde entonces no habrá otro camino que lo humano para ir a Dios, y también que todo lo verdaderamente humano no dejará de ser camino a Dios.

### ***2.2.2. La unidad de Jesucristo***

Para salvar su humanidad Nestorio tendía a dividir a Cristo, mientras que Cirilo recalca su unidad, aunque siempre quedaba la sospecha de qué le ocurría a la humanidad. Calcedonia zanjó la cuestión proclamando que en Cristo hay un *prosoyon*, una *hypostasis*, traducido por «persona», que subsiste en dos naturalezas. Lo positivo que se afirma es que Cristo es una unidad y no está dividido o repartido en dos ultimidades. Pero el lenguaje y conceptualización, visto desde hoy, sólo se presta a confusión y aun a error. Para superar este problema no tratamos de buscar nuevos conceptos equivalentes a los de Calcedonia que hicieran comprensible la fórmula", sino que queremos simplemente parafrasearla para que se ponga de relieve su intención más profunda y su significado salvífico.

Para empezar. Calcedonia no dice qué entiende por *hypostasis*, subsistencia. Y por lo que toca al lenguaje de naturaleza, hablar de una naturaleza «divina» es una contradicción in obliquo, pues el Dios que se hace presente en Jesucristo no es, como hemos visto, repetible, ni por tanto abstraíble, ni por tanto puede ser adecuadamente descrito con el concepto «naturaleza». Por lo que toca a la naturaleza «humana» de Jesucristo, el problema es de otra índole: puede hablarse, sin faltar a la lógica, de naturaleza, pero de ella queda excluida la historia, lo cual, como veremos, es fuente de prácticamente todas las limitaciones de Calcedonia. Y por lo que toca al plural naturalezas es evidente que aquí el concepto de «naturaleza» no puede servir como género al que perteneciesen dos especies: una divina y otra humana. La unidad que resulta de estas dos «naturalezas» no puede ser, por tanto, una suma de ellas o una «supernaturaleza». (Ya veremos que el concepto de «sacramento» puede ayudar mejor a expresar la unidad.)

Lo que en positivo se quiere decir es que el principio que hace subsistir a esas dos realidades en una sola es divino, pero hay que hacer otra aclaración. Ese principio divino no anula la totalidad de lo que hoy llamamos «persona». La fórmula afirma que ese principio último es *prosoyon* o *hypostasis*, y de ahí que a la unión de las dos naturalezas se denomine «unión hipostática». Pero hay que recordar que en Calcedonia el término persona es ontológico, no antropológico, y por ello, como vimos en el capítulo anterior, es perfectamente posible (y así se presupone lógicamente en la fórmula) que a la naturaleza humana le competan realidades que hoy llamamos personales, como son la libertad, la conciencia de sí, la dignidad moral. Lo que afirma Calcedonia, entonces, es que lo que sea último e incomunicable de la realidad concreta de Cristo está en el Hijo, no en su naturaleza humana. «Esta naturaleza concreta, por el mero hecho de que no determina ningún modo de existencia propio, existe en otra totalidad: su modo de ser es el del Hijo, su manera de ser y de «poseerse» es la misma del Verbo de Dios». Lo que afirma Calcedonia es que lo humano de Jesucristo subsiste en el Hijo, tiene su existencia en el hecho de la donación de Dios al



hombre. Con esto se quiere decir, simple y profundamente, que aquello que sea «último» en Cristo es divino.

Quizás en otro lenguaje, más bíblico y dinámico, podemos decir lo mismo al afirmar que la realidad total llamada Cristo es «iniciativa» de Dios, y que esa iniciativa es lo que le hace ser, lo que llama a la naturaleza humana a la existencia, lo que la «personaliza». En cuanto al contenido, en lenguaje de los evangelios, Jesucristo es «Dios con nosotros», «la benignidad de Dios aparecida entre nosotros», «la palabra de Dios que pone su tienda entre nosotros». En cuanto al llegar a serlo, en el inicio de todo está Dios. Jesucristo no proviene de «voluntad de sangre», sino que «nació de Dios» (Jn 1, 13). Lo que está en el origen es siempre la iniciativa de Dios, el amor de Dios (1 Jn 4, 10). Esa iniciativa es lo que hace ser a lo humano, asumiéndolo, o lo que asume a lo humano, haciéndole ser. Lo que hace Calcedonia es radicalizar desde Cristo la iniciativa de Dios y proclamar que ese Dios es ahora realmente en lo humano y que lo humano es desde Dios. Desde la perspectiva salvífica se mantiene con radicalidad que la iniciativa de salvación proviene de Dios y que la salvación consiste en último término en la planificación de lo que todo ser humano es incoativamente: en la deiformación.

Esta ultimidad que Calcedonia da a la unidad radical de Jesucristo —a pesar de ser dual— es la superación radical de todo maniqueísmo, marcionismo y dualismo. Lo último no es dispersión, sino recapitulación, no es desencuentro, sino encuentro. Lo último es la utopía del final cuando «Dios será todo en todos» (1 Cor 15, 28), anticipada en Jesucristo.

Y una última observación, ya sugerida antes. La unidad no se hace con merma de la identidad, no «desnaturaliza» a las «naturalezas», y por ello podemos decir que esa unidad es enriquecedora, por aunar lo diverso, y que tiene un potencial dinámico por la dialéctica que se establece dentro de la diversidad.

### 3. CRÍTICAS, LIMITACIONES Y REINTERPRETACIÓN

En la teología contemporánea se ha vuelto un lugar común la crítica a la fórmula de Calcedonia. Por poner un solo ejemplo, B. Sesboué hace las siguientes observaciones, leída la fórmula desde nuestro tiempo:

1) Calcedonia emplea un lenguaje conceptual inadecuado. 2) Su esquema dualista introduce una univocidad ficticia en el término naturaleza. 3) Y pone en cuestión la unidad de Cristo. 4) Calcedonia se atiende a una cristología de arriba. 5) Propone un Cristo privado de persona humana. 6) Desconoce la dimensión histórica. 7) La posteridad de Calcedonia ha mostrado que el concilio no había resuelto el problema cristológico.

La limitación fundamental de la fórmula, raíz de todas las demás, es el concepto de naturaleza que excluye la historia en la concepción de la realidad y la historicidad en la concepción del ser humano. Por razones puramente pedagógicas vamos a agrupar las críticas en tres grupos: falta de concreción, falta de historicidad y falta de relacionalidad. En cuanto al contenido, estas limitaciones afectan a realidades teológicas importantes:

revelación, salvación, cristo-logia, teo-logía... Intentaremos reinterpretarlas superando las formulaciones de Calcedonia. Y en ello tendremos en cuenta —sin forzarla— la perspectiva de las víctimas.

### 3.1. Falta de concreción

#### 3.1.1. *Lo universal no revelatorio*

En la fórmula se usan términos universales, divinidad, humanidad, con lo cual la fórmula da la impresión de que ya sabe antes de la aparición de Jesús —al menos en principio— qué es lo divino y qué es lo humano. De esa forma, estrictamente hablando, la fórmula no estaría al servicio de la revelación original.

Los conceptos universales impiden captar el contenido de la fórmula como expresión de revelación. Y como, además, estos conceptos son abstractos, queda al arbitrio de la razón el llenarlos de contenidos concretos, lo cual puede hacer de tres formas. La razón (creyente) puede concretar los contenidos cristianamente dejándose guiar por (la historia de) Jesús. Pero puede hacerlo también inadecuadamente, aun con buena voluntad, leyendo selectivamente esa historia y eliminando de ella lo que no encaja con el concepto universal previo que tiene de naturaleza humana y divina. Y puede hacerlo pecaminosamente, decidiendo por cuenta propia qué es humano y qué es divino, aun en contra de la realidad de Jesús —posibilidad que no hay que excluir, pues la razón humana es también concupiscente, está sujeta a la hybris y es proclive a oprimir la verdad.

Hablamos en términos genéricos y hablamos de posibilidad, pero la historia muestra que esa posibilidad se hace realidad más o menos según los casos. Dicho de otra forma, la universalidad de la fórmula no ha supuesto un freno (ni teórica ni pastoralmente) a muchas aberraciones en la presentación de Jesucristo. La conclusión es que se puede leer la fórmula de Calcedonia como afirmación verdadera, pero no como vehículo de revelación, como cuestionamiento de nuestra imagen de Dios y de lo humano, y como buena noticia de que así es Dios y así es lo humano.

La revelación cristiana, sin embargo, tiene una lógica distinta y aun contraria, y ésta se expresa con mayor radicalidad en la cristología. Se sabe quién es Dios y qué es ser hombre desde Cristo, y no a la inversa. Dios no es cualquier divinidad, sino el Padre de Jesús; y ser hombre no es poseer sin más una esencia animal racional —todo lo «completa», «perfecta» y «verdadera» que se quiera—, sino ser como Jesús. Sin esto la cristología vacía a la revelación de su carácter cuestionante y evangélico, priva a la razón de la gracia de «dejarse dar la verdad» e incluso puede cooperar con la hybris que suele acompañar a tal saber. Como en la aplicación de títulos a Jesús, hay una aplicación de conceptos a Cristo que puede ocultar más que revelar.

#### 3.1.2. *Revelación: la relación expresada en los cuatro adverbios*

A pesar de esta limitación, en la fórmula sí hay un elemento decisivo al servicio de la revelación de Dios, al asentar cómo las dos realidades (supuestamente conocidas), la divina y la humana, se relacionan entre sí (relación que no sólo no es conocida de antemano, sino que queda, aun después de ser declarada, más allá del control de la razón). El que la unión sea hipostática y según la forma expresada en los cuatro adverbios, eso es misterio estrictamente dicho. Epistemológicamente, su conocimiento «nos es dado». Existencialmente, el que Dios sea así «hace una diferencia». Dios aparece reduplicativamente como misterio al asumir, junto a su propia realidad divina —y según los cuatro adverbios— la realidad no-divina. Aunque sea tautológico, Calcedonia manifiesta que el misterio cristológico es posibilidad en Dios. En Dios está la posibilidad de crear aquello que, siendo distinto de sí, le pertenece a él mismo, y que lo crea para poder expresarse a sí mismo. Este Dios es un «nuevo» Dios, y por ello hay aquí revelación. Es un Dios misterio, «incomprehensible», que ni siquiera una vez revelado deja de ser misterio. Y ese Dios es misterio santo, buena noticia, «es bueno que sea así», que se relacione con lo humano de esa manera, sin merma de lo humano, sino con respeto a lo humano. Y es buena noticia también que esa unión sea irrevocable, para siempre. Correlativamente, a esa activa posibilidad en Dios de relacionarse así con lo humano corresponde en el ser humano la posibilidad de ser asumido por Dios, y por ello el ser humano es «pura referencia a Dios» y participa del misterio: es «la indefinibilidad llegada a sí misma». Eso es también buena noticia. Poner en esa relación específica lo divino y lo humano —no simplemente aceptar su coexistencia y yuxtaposición— es el momento formal revelatorio de Calcedonia. El concilio, en directo, pone en palabra qué es la realidad de Jesucristo, pero también la mutua referencia entre Dios y lo humano, de modo que —después de la libre autodeterminación de Dios a ser «así»— esa referencia es esencial a la definición de lo divino y de lo humano. Dios concreta su misterio cristológicamente. Dios es posibilidad, hecha realidad, de asumir lo humano. El ser humano es posibilidad, hecha realidad, de ser asumido por Dios.

### ***3.1.3. De nuevo la limitación: falta de concreción en la relación***

Una lectura formal de la fórmula —y no una simple traducción de sus conceptos a otros más actuales— sigue siendo fructífera. Pero, aun desde esa lectura formal, permanece la limitación. Dicho en forma especulativa, hay que preguntarse qué es eso divino que tiene la capacidad de asumir lo no-divino, qué es eso humano que tiene la capacidad de ser asumido por lo no-humano.

En la fórmula —y volvemos a la falta de historia— lo divino que asume lo humano no es presentado como Dios del éxodo, de los profetas, de las bienaventuranzas, del reino, de la cruz, de la resurrección. Ni lo humano que es asumido aparece como lo débil y la víctima, por una parte, como lo compasivo, solidario, entregado, por otra. La unión hipostática será la expresión cumbre, simbólico-dramática, de la relación entre Dios y lo humano, entre transcendencia e historia, pero no muestra, tal como ocurrió,

a un Dios concreto presente en un Jesús concreto ni a ese Jesús concreto haciendo presente a ese Dios concreto.

Siempre queda la pregunta de por qué esa unión hipostática acaeció entre ese Dios y ese ser humano, y no entre un Dios poderoso y un ser humano prepotente. Y hacerse esa pregunta es cosa buena, no porque tenga respuesta, sino porque nos remite a la «sorpresa original», bienaventurada o escandalosa, según se mire, de la manifestación y autocomunicación de Dios. Sin concretar a Dios y a lo humano, la cristología podrá presentar la unión hipostática como una «dramática» y una «estética», pero faltará, aunque sea aparentemente modesta con relación a lo anterior, una «historia» de la compasión y misericordia de Dios hacia las víctimas de este mundo.

Por eso hay que volver no sólo a lo grandioso-conceptual, sino a lo concreto-real. Y ahí sí aparece la relación esencial entre un Dios de las víctimas y unas víctimas que se remiten a Dios. El «Padre de huérfanos y viudas es Dios» (Sal 68, 6), el «de los pobres es el reino de Dios», se hace realidad: Dios es un Dios vaciado a lo débil, y lo débil queda asumido en Dios.

Y digamos para terminar que desde ahí se hace más comprensible la afirmación de la presencia de Dios en el mundo de los pobres, en lo que tanto ha insistido la teología latinoamericana de la liberación. «Lo que con ellos hicisteis, lo hicisteis conmigo» (Mt 25, 31-46; cf. Medellín, Paz, n. 14). «Ha querido identificarse con ternura especial con los más débiles y pobres» (Puebla, n. 196). «El signo de los tiempos es siempre el pueblo crucificado» (I. Ellacuría).

La perspectiva de las víctimas no crea la idea grandiosa de la unión hipostática, por supuesto, pero —modestamente— apunta al modo de concretarla y de salvaguardar su especificidad cristiana. ¿Hay en Dios una autodeterminación a expresarse en lo débil y pequeño, en lo pobre y en la víctima, en lo servicial y solidario? Y, a la inversa, ¿hay en eso pobre y solidario una connaturalidad hacia lo divino? Ésa es la pregunta cristiana.

### **3.2. Falta de historia**

La conceptualización de la realidad como naturaleza difumina la realidad concreta de Jesucristo, la puede anular e incluso desvirtuar, y pone a la teología en una dirección peligrosa. Por ello vamos a analizarla en tres de sus expresiones, volviendo a la historia de Jesús para superarla.

#### ***3.2.1. Perfección e imperfección***

Docetismo, apolinarismo, monofisismo tienen todos en común la devaluación de lo humano en Jesucristo. La pregunta es por qué esa tendencia es tan recurrente, por qué todavía en el año 451 Calcedonia tuvo que afirmar que Jesucristo es consustancial a nosotros, es verdaderamente humano. En el siglo vii todavía era difícil admitir una voluntad humana en Cristo por lo que esa voluntad expresa de realmente humano.

El presupuesto de esa resistencia a aceptar lo humano de Jesucristo, a pesar de que es evidente en el Nuevo Testamento, es que no es congruo con lo divino juntarse con lo humano porque esto es imperfecto, cambia, deviene, está sujeto a la tentación, la crisis, el sufrimiento, la muerte... Y estas realidades, innegables en Jesús según el Nuevo Testamento, son vistas como negatividad y limitación porque lo humano es comprendido en términos conceptuales de naturaleza, y de ahí la tendencia lógica al docetismo.

Visto desde la historia, sin embargo, y desde la correspondiente historicidad, ese tipo de limitaciones no tienen por qué expresar necesariamente negatividad, sino que pueden ser incluso condición de positividad. Así, en el Nuevo Testamento no hay empacho en mencionar las crisis y tentaciones de Jesús, y los sinópticos les dedican un largo tratamiento, de modo que —desde la perspectiva de este apartado— lo más importante del pasaje de las tentaciones es precisamente que se haya escrito. Tampoco hay empacho en decir que el Hijo no conoce «el día» de la venida del reino, ni que se equivoca cuando lo anuncia cercano. Y todo esto el Nuevo Testamento lo dice con naturalidad, aun después de confesar su fe en Jesucristo, porque lo que es limitación, visto desde lo humano como naturaleza, es positividad visto desde lo humano como historia. K. Rahner lo dijo lapidariamente: «Para el hombre histórico y, por tanto, también para Jesús, es mejor ese "errar" que el saber todo de antemano».

Desde la visión histórica de la realidad, sólo el pecado es negación de lo humano, y por ello la carta a los Hebreos insiste en el doble hecho: la semejanza de Jesús en todo a los seres humanos y su radical desemejanza en el pecado. Las flaquezas, el no saber, los gemidos y las lágrimas —hasta la fe— no indican imperfección, porque pertenecen a la historia de Jesús. Más aun, en su caso son vehículos de llegar a la perfección.

Los concilios tuvieron la audacia de aceptar la encarnación —elemento formal fundamental y revelatorio— y por ello tuvieron que decir que Dios devino lo otro, se hizo hombre limitado y sufriente. Pero la tentación a rechazarlo siempre quedó latente al expresar ese devenir y ese ser lo-otro en términos de naturaleza. Y la tentación era fuerte por buenas razones: la unión de Dios con lo humano limitado e imperfecto tarde o temprano terminará por «contaminar» la perfección de Dios: así lo sancionó la *communicatio idiomatum*. Entonces el problema del cambio y el sufrimiento —como perfección o imperfección— se introducirá en el mismo Dios.

La conclusión es que naturaleza sin historia siempre conduce al grave peligro de negar la carne de Cristo y la realidad de Dios.

### ***3.2.2. La cruz como «sacrificio» o como entrega***

Momento álgido de esta problemática es la cruz, decisivo además por su significado para la soteriología. La cruz, como naturaleza, dice sólo derramamiento de sangre, «sacrificio», que —por su naturaleza— traería no se sabe qué bienes y efectuaría la mediación entre el ser humano y Dios. Cuan peligroso sea esto lo muestran los anselmianismos y sacrificialismos que perduran hasta el día de hoy. La cruz como historia es otra cosa. No es

simple derramamiento de sangre, sino producto de causas históricas, expresa un modo de ser y de vivir, y una forma de relacionarse con los seres humanos: el amor. La comprensión de la soteriología dependerá, y será muy distinta, según la cruz sea vista como naturaleza o como historia.

La cruz como historia es la historia de la cruz, y ésta es bien conocida: Jesús defiende a los débiles en contra de sus opresores, entra en conflicto con ellos, se mantiene fiel en ello y es eliminado porque estorba. La cruz acaece, pues, por defender a los débiles, y es por ello expresión de amor. Entonces puede decirse que en la cruz hay salvación, que la cruz es *euaggelion*, buena noticia. El amor salva y, en definitiva, el amor —con sus diferentes expresiones— es lo único que salva.

Sin la historia de Jesús la cruz dice derramamiento de sangre y muerte, y nada más. Entonces la soteriología se vuelve magia, arbitrariedad o crueldad de un dios. Con la historia de Jesús la cruz dice amor, y es posible una soteriología sin magia, sin arbitrariedad ni crueldad. Además, ese crucificado ha vivido humanamente, con amor, y entonces la cruz es la expresión radical de la entrega de Jesús a lo largo de la vida, y de ahí que también, y sobre todo, esa vida de Jesús en sí misma pueda ser ofrecida como salvación: en ella aparece la verdadera vida, reproducirla en la historia es vivir en verdad como ya salvados. La ejemplaridad invitante de Jesús («fijos los ojos en Jesús») es soteriología histórica eficaz.

Digamos de pasada —y para esclarecer la diferencia entre cruz como naturaleza y cruz como historia— que el problema subsiste, aunque de otra forma, hasta el día de hoy. Por ponerlo en un importante ejemplo, en el proceso de beatificación de monseñor Romero se discute bajo qué título se le beatificará (aunque al parecer será como mártir); y aquí comienza el problema, que —hipotéticamente— puede constituir un peligro. Si se le beatifica como mártir, lo que cuenta esencialmente, desde un punto de vista canónico, es la muerte en sí misma, con lo cual su vida pasada, las razones históricas que le llevaron a la muerte —con excepción del odio a la fe y, ahora, quizás, también el odio a la justicia— no serían esenciales, o al menos serían secundarias. El peligro está en que se podría beatificar, de hecho, a un monseñor Romero sin historia, o ésta no sería absolutamente esencial. Esto es lo que significaría comprender el martirio como naturaleza, no como historia. En el momento de la máxima exaltación oficial, se podría estar desvirtuando su figura: monseñor Romero, el salvadoreño, el encarnado, el defensor del pobre en contra de sus opresores, el denunciador y desenmascarador de éstos, el fiel —en oscuridad y en gozo— a la voluntad de Dios, y todo ello hasta el final. Esto es el martirio como historia. Ya dijimos que el peligro es hipotético, pero añadamos que ojalá no beatifiquen al mártir Romero *secundum naturam*, con lo cual podrían beatificar a un monseñor aguado, sino *secundum historiam*.

Volvamos a Jesús. La ausencia de historia se hace notar no sólo en la comprensión de la cruz sino en la soteriología teórica en general. Tradicionalmente, lo que salva de Cristo es algo que puede ser descrito en términos universales, aunque sean tan eximios como la divinización, el rescate, la expiación, la redención. Lo histórico concreto que aparece en

Jesús, el ser amados por Dios en la vida de Jesús y la «ejemplaridad» de Jesús, modelos históricos más modestos, no parecen ser suficientes. Y, sin embargo, Jesús salva en cuanto nos muestra que hay un amor preveniente, iniciativa irrevocable de Dios, en cuanto nos muestra el camino de una vida para responder y corresponder a ese amor, y en cuanto nos ofrece la fuerza para recorrerlo. Este modelo salvífico de ejemplaridad también incluye —y muy esencialmente— la «cruz».

Y algo análogo podemos decir de la resurrección, recordando lo que dijimos en la primera parte de este libro. La resurrección, como naturaleza, dice simplemente volver a la existencia, y para los vivos dice simplemente expectativa de vida más allá de la muerte. La resurrección, como historia, es otra cosa. Es hacer justicia a una víctima, es esperanza de que el verdugo no triunfará sobre ellas y de que nosotros podemos participar en esa esperanza.

Cruz y resurrección como naturaleza tienden en definitiva a mostrar a un Dios cruel, por una parte, y a un *deus ex machina*, por otra. Como historia, cruz y resurrección revelan a un Dios que es amor. Naturaleza sin historia será siempre un peligro para caer en la crueldad sacrificialista de la cruz y en la magia de la resurrección.

### 3.2.3. «Ser» y «hacerse»

El adopcionismo no es problemática teórica actual, pero quizás sea bueno traerlo a colación al analizar los problemas del concepto «naturaleza». Cuando algunas cristologías, por ejemplo, dicen que Jesús «se va haciendo Hijo de Dios», provocan normalmente la acusación de adopcionismo, como si el «hacerse Hijo de Dios» fuese algo que ocurriera puntualmente y operara de forma simétrica al «hacerse Dios hombre». Sin embargo, el lenguaje de «hacerse», de «llegar a ser», también con sus peligros, es apto para recalcar cosas importantes de la cristología que no quedan expresadas con vigor en el lenguaje del simplemente «ser», es decir, en el lenguaje de la naturaleza.

Lo primero que hay que recordar es que Jesús tiene una historia y que, a través de ella, irá desvelando lo que es desde siempre. Precisamente porque su ser Hijo de Dios es una realidad plena, necesita una historia plena, con todos sus vaivenes y novedades, para que, asintóticamente, pueda reproducir e introducirnos en la plenitud de su ser Hijo. Dicho de otra forma, la revelación de la plena filiación de Jesús no se puede hacer, puntualmente. Y una prueba de ello, como hemos visto, son los tanteos del Nuevo Testamento por pensar el «momento» original de la filiación en diversos momentos «históricos»: preexistencia, concepción, nacimiento, bautismo, transfiguración, resurrección, exaltación, parusía..., hasta concluir que desde siempre y, a través de todos esos momentos, Jesús era el Hijo de Dios.

Pues bien, este dinamismo y esta procesualidad de la filiación no pueden ser explicados a través del concepto de «naturaleza», pues, según éste, la filiación divina o es o no es. Pero ni siquiera pueden ser explicados sólo a través de uno de los acontecimientos de su vida, a través de sólo una de sus actitudes, de sólo su destino, sino a través de su totalidad histórica, lo cual significa que sólo a través del proceso histórico de Jesús puede

revelarse la plenitud de su filiación. Y la razón a priori es sencilla: ni siquiera Jesús de Nazaret puede hacer presente a «toda la divinidad» de una vez, sino, por necesidad, procesualmente. Y añadamos que esto tiene importancia para nuestra propia filiación, que Pablo define como «hacernos» hijos en el Hijo.

La segunda cosa que hay que recordar es que la procesualidad de Jesús llega hasta lo más profundo de su relación teologal con el Padre, para describir la cual, de nuevo, el concepto de «naturaleza» es radicalmente insuficiente. Esto no es una afirmación a priori, sino constatación del Nuevo Testamento. En forma de relato historizado los evangelios presentan su confianza, obediencia y fidelidad al Padre. En forma más reflexiva, la carta a los Hebreos presenta la procesualidad de la filiación. Jesús tiene que llegar a la perfección (Heb 2, 10) y por ello el autor llega a hacer la atrevidísima afirmación de que Jesús es quien ha vivido originariamente y en plenitud la fe (Heb 12, 2). La carta no muestra sólo la procesualidad del ser hombre de Jesús, sino que introduce esa procesualidad en la relación histórica de Jesús con el Padre.

El lenguaje de «hacerse Hijo de Dios» se puede prestar, sin duda, a malos entendidos, pero creemos que sería peor abandonar el lenguaje histórico para describir a Jesús, incluso en su relación con el Padre. Ese lenguaje no puede afirmar que la divinidad se va haciendo —como si lo humano pudiera robar prometeicamente, poco a poco, el fuego de los dioses—, pero puede recalcar la aparición de esa filiación divina en la historia y a través de la historia de Jesús. Lo que «es» Jesús —Hijo de Dios— se va desvelando y es captado en una afirmación doxológica, pero precisamente por ello se necesitan afirmaciones históricas.

Estas precisiones pueden ser útiles para superar cualquier tipo de concepción adopcionista espuria, pero no eliminan, sino que recalcan el hecho de que la filiación de Jesús se nos muestra a nosotros a través de su historia y que sólo desde la plenitud final de esa historia se le puede llegar a conocer como Hijo de Dios. Lo que hay que enfatizar en esta correcta afirmación es que el momento puntual revelatorio del final vive del camino de Jesús, que no es puntual, sino realmente histórico. En la pascua —que, a su vez, es la prolepsis del final— Jesús llega a mostrarse como lo que él «es». Pero a ese «es» le compete una historia, sin la cual Jesús no hubiese realizado su ser Hijo de Dios, una vez que por el designio de Dios el Hijo se hace carne.

Naturaleza sin historia será siempre un peligro, pues lleva a hablar del ser del Hijo —poco revelante, por cierto—, pero no de la historia del Hijo —que es lo que mostrará el camino a sus hermanos.

### 3.3. Falta de relacionalidad

Una última limitación del concepto de «naturaleza» es que debilita y devalúa grandemente la relación, lo cual es limitación grave para la cristología, pues durante su vida Jesús es presentado en relación esencial al Padre y al reino de Dios. La relacionalidad le es, pues, constitutiva, aunque



su significado específico varíe según tenga como referente al Padre o al reino (entrega o servicio).

Para superar esta limitación lo fundamental es volver a la historia de Jesús. Pero también se puede buscar apoyo teórico en un concepto equivalente al de naturaleza que describa a Jesús e incluya centralmente la relación. Este concepto equivalente puede ser el concepto de persona (cuyo uso es legítimo según el dogma, como hemos visto), aunque para ello hay que entenderlo deshelenizadamente, pues, dejado a su inercia, el pensamiento griego tiende a comprender la persona como pura subsistencia. Aquí lo vamos a comprender desde la entrega (en línea hegeliana) y desde el dinamismo de la suidad (en línea zubiriana).

### ***3.3.1. Relacionalidad con respecto al Padre: filiación como entrega***

El dogma afirma la relacionalidad de Cristo con respecto al Padre al proclamar su filiación divina, pero hay que analizar de qué tipo de relación se trata. Como hemos visto, el dogma proclama que el Hijo es engendrado del Padre y que le es consustancial, lo cual puede afirmarse bajo el presupuesto teórico griego de la comunicabilidad de la divinidad. La filiación dice, entonces, relación con el Padre en cuanto proveniencia. Su base bíblica son las afirmaciones doxológicas del prólogo de Juan, y su finalidad es la de expresar el «consustancial» al Padre. Pues bien, para expresar la realidad de proveniencia se puede hacer uso del concepto de «naturaleza», pero ésta, en sí misma, no permite expresar lo que hay de relación histórica y personal entre Jesús y el Padre. Para ello hay que hacer uso del concepto de «persona», tal como éste fue desarrollándose en las discusiones trinitarias, y en dos direcciones: una, centrada en la autoposición espiritual del sujeto, y otra, centrada en la entrega del sujeto. Esta última es la que ayuda a comprender la relación de Jesús con el Padre.

Ser persona es poder entrar en relación con un otro, lo que se consuma en la entrega, de modo que Jesús se constituye en persona precisamente en la entrega a ese otro que es Dios. En esa entrega Jesús va recobrando y haciendo concreta su personalidad genérica. Manteniéndola hasta el final, con total radicalidad, va apareciendo su especial y esencial relación con Dios. Lo que posibilita y exige esa entrega radical —y lo que la muestra— es la historia de Jesús hasta su final en cruz, y nada de eso puede quedar recogido en el término naturaleza.

Esa relación de Jesús con Dios a la manera de entrega histórica —no sólo a la manera de proveniencia— se puede describir también con el término filiación. Su base bíblica aparece con claridad en los sinópticos: en la confianza, al grado de llamarle: Abba, y en la disponibilidad y fidelidad, dejándole ser Dios. Su utilidad teológica consiste en que esa relación de confianza y disponibilidad puede ser comprendida como afirmación kerigmática (no así las afirmaciones sobre la proveniencia del prólogo de Juan), a partir de la cual se puede hacer la afirmación doxológica de la filiación divina de Cristo.

Esto significa también que la identidad de Jesús con el Hijo eterno no se establece directamente, sino sólo indirectamente a partir de la filiación histórica y observable del hombre Jesús con respecto a un Dios-Padre. Identificar la filiación histórica de Jesús con la filiación eterna del Hijo es doxología incontrolable para el pensamiento. Según esto la filiación divina de Cristo puede llegar a ser expresada según los siguientes pasos: 1) la constatación de la relación histórica de Jesús con el Padre como entrega; 2) la comprensión de esa entrega como expresión de filiación, como unidad y diferenciación de Jesús con el Padre; 3) la identificación de esa filiación de Jesús con la del Hijo eterno.

Volviendo a Calcedonia, la fórmula afirma una coexistencia específica en Jesucristo de lo humano y lo divino, pero no expresa la relación personal primigenia de entrega de Jesús: confianza en un Dios, a quien él llama Padre, y disponibilidad hacia un Padre, que sigue siendo Dios. Esto es grave, pues «es precisamente en su incomparable relación con Dios, cuando se sabe potenciado por Dios, cuando vive, obra y ora desde el Padre y para el Padre, donde el Nuevo Testamento revela la dignidad de Cristo y su unidad con Dios», De ahí que haya que repensar la filiación a partir de la relación histórica de Jesús con un Dios Padre.

Y hagamos una última consideración. Cuando la filiación es comprendida desde la proveniencia (Cristo es el engendrado), entonces se recalca sobre todo la consustancialidad, en primer plano aparece más la participación de Jesús en la divinidad —así, por ejemplo, Cristo participa en el «señorío» de Dios—. Pero si la filiación es comprendida primariamente desde la entrega, entonces se recalca más la relación de Jesús con el Padre, y en esa relación Jesús aparece también como el *pais Theou* (quien precisamente por ello es constituido como Señor). De esta forma se preserva también la novedad —y el escándalo— de la divinidad del Padre. El Padre no sólo engendra divinidad, por así decir, sino que engendra a un Hijo que es también siervo, y en él se complace. El Padre queda relacionado no sólo con lo humano, sino con lo humano a la manera de siervo. Y digamos que esta consideración sobre la divinidad no deja de ser importante en situaciones de pueblos crucificados.

### ***3.3.2. Relacionalidad con respecto al reino: la praxis***

El reino de Dios, absolutamente central para Jesús, no está presente en modo alguno en la fórmula de Calcedonia: Jesucristo no aparece en relación con el reino. Y hay que recuperarlo porque sólo desde el reino se supera el reduccionismo de la salvación (en la fórmula sigue apareciendo el «por nosotros y por nuestra salvación», pero nada más). Se recupera la divinidad de un Dios de hijos e hijas pobres. Se recupera también, aunque sea por implicación, la dimensión negativa de la realidad, el antirreino. Por último, se recupera lo que es esencial para las víctimas: que ellas son el destinatario privilegiado del reino y, así, las creaturas privilegiadas de Dios. El problema es, entonces, cómo recuperar desde la fórmula, de alguna manera y sin caer en artificiosidad, la relación de Cristo con el reino de Dios.

El Padre con quien Jesús está en relación es, también, y esencialmente para Jesús, un Dios del reino. Dios decidió ser no sólo Dios, sino relacionarse con lo que no es Dios. Y ese su designio no se cumple sólo en la encarnación del Hijo, sino también en el acaecer real de la utopía de un reino (de Dios) en el que los seres humanos puedan ser pueblo (de Dios). La conclusión es que un Jesús relacionado con ese Dios estará también relacionado, de manera esencial y no sólo accidental, con su voluntad y su designio determinado para con su creación.

Para recuperar la relación de Jesús con el reino de Dios lo fundamental consiste en volver a los sinópticos. Pero, como acabamos de hacer al analizar su relación con la persona de Dios, quizás ayude sustituir el concepto de naturaleza de la fórmula por el de persona, entendida ahora en línea zubiriana. Según eso, «la persona de Cristo no puede ser pensada como un sujeto anterior a sus actos (cf. DHC 252). El ser persona y el saberse como persona es algo que acontece justamente en las acciones humanas en la medida en que éstas actualizan la propia realidad (cf. DHC 237)».

Desde esta perspectiva la praxis de Jesús no sólo no es ajena a lo central de su persona, sino que la constituye. Y como el ámbito de esa actividad y praxis es el reino de Dios (y contra el antirreino), la praxis que más formalmente se dirija a la construcción del reino y a la destrucción del antirreino será más constitutiva de su persona.

Construir el reino le pertenece, pues, esencialmente a la persona de Jesús, lo cual es otra forma de afirmar la relación esencial de Jesús con el reino de Dios y con el Dios del reino, como afirman los sinópticos.

Es posible, pues, recoger en la fórmula la relación de Cristo con el reino de Dios, comprendiendo la naturaleza como persona. Lo que ocurre es que, así como para expresar la relación con un Dios Padre existe el lenguaje (metafórico) de Hijo, no hay término en la tradición teológica conciliar para expresar la relación con un Dios del reino. Aunque el lenguaje no sea muy adecuado, ¿no se podría pensar la relación entre el ungiendo (Dios) y el ungido (Cristo), unidos en una misma voluntad de construcción del reino? Si así fuera, Cristo participaría esencialmente en la praxis liberadora trascendente de Dios. Su praxis y amor sobre la tierra serían la versión histórica de la actividad y el amor trascendentes de Dios.

Estas ideas se han desarrollado de alguna forma en la teología latinoamericana: también la praxis pone al ser humano en relación con Dios. La teología de la liberación, en efecto, recalca que existe Dios y que existe la utopía de Dios, que existe la persona de Dios y que existe la voluntad de Dios. Por ello, «a Dios hay que contemplar y hay que practicar». A Dios hay que responder (manteniendo su alteridad) y hay que corresponder haciendo su voluntad, y así rehaciendo su realidad (manteniendo la afinidad). Pues bien, este segundo modo de relacionarse con Dios, correspondiéndole, acaece históricamente en el hacer el reino, en configurar la creación tal como Dios la quiere.

Esto es claro en el Jesús de los sinópticos, quien, además, avisa de dos graves peligros prácticos con repercusiones teóricas al hablar de la relación del ser humano con Dios. Jesús dice que no basta con «decir Señor, Señor»,

sino que hay que hacer la voluntad del Padre, con la consiguiente implicación hermenéutica: sin un hacer no hay comprensión ni relación adecuada con el «señor», de la divinidad. Y dice también que hay varios señores —Dios y Mammón—, entre los cuales hay que elegir, servir a uno y aborrecer al otro, con lo cual se introduce en la hermenéutica una praxis específicamente antiidolátrica. Esa praxis de Jesús, positiva en favor del reino, y antiidolátrica, en contra del antirreino, es lo que le constituye como persona, más allá de la naturaleza.

La fórmula de Calcedonia adolece, pues, de falta de concreción, de historia y de relacionalidad. Lo que hemos escrito es un intento de cómo superar, teóricamente, tales carencias. Pero tampoco hay que olvidar lo positivo: Calcedonia ofrece el contenido de qué es lo que hay que historizar: lo divino y lo humano, y cómo se debe hacer: respetando los cuatro adverbios, que afirman lo que no se debe hacer. Esto puede parecer pequeña aportación, por una parte, pero, por otra, puede ser considerado como ayuda importante a plantear correctamente la totalidad —el conjunto de lo humano y lo divino, en la conceptualidad de la época— y cómo se relacionan sus diversos elementos.

### **19.- LECTURA FORMAL Y DOXOLÓGICA DE CALCEDONIA. EL SEGUIMIENTO DE JESÚS COMO PRINCIPIO EPISTEMOLÓGICO**

En los capítulos precedentes hemos estudiado las fórmulas conciliares, analizando los conceptos, criticando sus limitaciones y ofreciendo caminos de reinterpretación. Con ello hemos pretendido facilitar, o al menos no poner obstáculos innecesarios, a la comprensión de las fórmulas. En este capítulo final queremos proponer dos modos de lectura de las fórmulas cristológicas que ayuden también a ello.

La primera es una lectura formal, es decir, releer las fórmulas no sólo en lo concreto que afirman sobre Jesucristo, sino en lo que pueden decir acerca de la realidad y su estructura. De hecho ya lo hemos hecho en capítulos anteriores al analizar la realidad como sufrimiento que le afecta al mismo Dios (el problema de fondo de Nicea); la realidad como absoluta, a pesar de las aporías a que conduce esa absolutez (mantener la humanidad de Cristo); la realidad como diferenciada, de modo que según se relacionen sus elementos la misma realidad ofrece posibilidades y peligros (la relación entre las naturalezas según Calcedonia). Lo que queremos hacer ahora es releer la fórmula como fórmula holística, de modo que ayude a comprender la unidad radical de la realidad, de lo humano y lo divino.

La segunda es una lectura doxológica de la fórmula, es decir, como fórmula que expresa una realidad última y que exige una epistemología específica. A nuestro modo de ver, sea cual fuere el lenguaje y la conceptualidad usados, el problema epistemológico fundamental consiste en cómo debe operar la razón humana para poder llegar a hacer, con sentido, afirmaciones sobre la irrepetible realidad de Jesucristo en sí mismo:

Jesucristo es una realidad divina. Y recordemos que, en principio, este problema no tiene más fácil solución, aunque se abandone este lenguaje y se exprese la realidad de Jesucristo en otro, el lenguaje bíblico, por ejemplo (Jesucristo es «el Señor», «el Hijo», «la Palabra»), o en lenguaje de nuestros días (Jesucristo es «el portador absoluto de la salvación», «el liberador integral»), pues la razón de la dificultad no está en lo abstruso del lenguaje y lo inadecuado u obsoleto que puedan ser los conceptos, sino en que Jesucristo es confesado como una realidad divina («verdaderamente», como dice Nicea). Las afirmaciones conciliares, al igual que las bíblicas y las actuales, son entonces afirmaciones-límite, y por esa razón su comprensión exige una epistemología específica.

## 1. UNA FÓRMULA HOLÍSTICA

Nuestro interés en esta lectura formal no es puramente teórico ni filosófico-especulativo, sino que está movido por una intuición que tiene tras sí una larga tradición: una totalidad unificada —no simplemente la suma fáctica de todo lo que sea real— tiene sentido y, sobre todo en las religiones, ofrece sentido a los seres humanos. Llegar a ser y pertenecer a esa totalidad es, de alguna forma, salvación, sobre todo porque, sin dejar de ser humanos, somos asumidos por lo divino.

Comencemos recordando cosas bien conocidas. Ya sea bajo el concepto de «naturaleza» de los griegos, ya sea bajo el concepto de historia (sobre todo en su versión hegeliana de historia del absoluto), una línea importante de la tradición filosófica siempre ha comprendido la realidad como totalidad unificada. Más claramente ocurre eso en las religiones, cuyo ideal consiste en superar la infinita distancia y llegar a la íntima unión de lo divino y lo no divino, que puede llegar a alcanzar dimensiones místicas. Antropológicamente, es claro que la unidad en la diversidad ofrece salvación, lo que se expresa claramente en diferentes formas de relaciones interhumanas: justicia, amistad, fraternidad, amor, especialmente el que aúna al hombre y a la mujer. Sociológicamente, ya hemos comentado —al analizar el «docetismo eclesial»— la salvación que produce el «ser real», como partícipes de la familia humana, tal cual es, y no tener que avergonzarse de estar en un planeta sin pertenecer a él realmente, por ser la excepción y la anécdota. La conclusión es que la unidad, no la disgregación, trae salvación. Para ser (personas sobre todo) hay que ser dentro de una totalidad. Formulada esta intuición en terminología cristiana desde su contrario, decían los antiguos *ubi peccatum, ibi multitudo* (donde hay pecado hay disgregación), con lo cual apuntaban, *sub specie contrarii*, al *ubi gratia ibi unitas* (donde hay gracia hay unidad). Dándole la vuelta, podemos decir: donde hay unidad hay gracia, hay salvación.

Pues bien, en este contexto lo primero que dicen las fórmulas cristológicas es que esa unidad, y en grado eminente, es posible porque es real, y lo es precisamente allí donde pareciera ser más imposible: en la unidad de lo divino y lo humano. Jesucristo, en efecto, es una realidad, no es disgregación. Es una realidad totalizante, que integra todo lo que es real, lo

divino y lo humano, no es fragmento. Es una realidad para siempre, no algo provisional.

Esto está dicho de forma abstracta y hay que concretarlo, pero, si es así, Calcedonia no es sólo un modo de formular la realidad de Jesucristo, sino que pone también en palabra la posibilidad de la unidad radical y totalizante, con lo cual expresa una buena noticia, o, al menos, el anhelo de que la disgregación no tenga la última palabra, sino que la realidad sea más que puro fragmento sin totalidad, puro devenir sin dirección, puro deambular sin meta. Aunque el lenguaje es abstruso, la fórmula nos confronta con la posibilidad de una totalidad unificada y definitiva, en cuya integración puede haber salvación.

### 1.1. La tradición bíblico-cristiana

Antes de analizar la fórmula de Calcedonia desde esta perspectiva, recordemos brevemente la lógica holística, de unidad de la realidad.

en la tradición bíblico-cristiana: es la unidad entre lo divino y lo humano, siempre en tensión. En la Escritura Dios es el creador, infinitamente distante de la creatura, a quien ésta no puede pedir cuentas: «¿Estabas allí —dice a Job— cuando puse límites a los mares?» (Job 38, 10). En otro contexto y en un párrafo de singular belleza, también afirma Dios su distancia de la creatura: «porque soy Dios, no hombre [...] y no me gusta destruir» (Os 11, 9) Y sin embargo, mantenida esta distancia, ese mismo Dios aparece siempre en relación con los seres humanos, y de tal modo que en esta relación se constituye el todo de la realidad.

Desde el principio, pues, la identidad del Dios creador viene definida por su diferencia radical con lo creado, pero también desde el principio el mismo Dios introduce una cercanía, metafísica digamos, hacia su creación: «a imagen de Dios los creó» (Gen 1, 26). Y cuando comienza propiamente la historia. Dios decide, por así decirlo, no ser «sólo» Dios, un Dios-en-sí, y entabla relación con la humanidad, sacramentalizada en Israel. Y así, por diferentes que sean las tradiciones veterotestamentarias sobre Dios, esto tienen en común: Dios es un Dios-de, un Dios-para, un Dios-con, y nunca un Dios-en-sí. Se hace un Dios de y para el pueblo, y él mismo expresa la mutualidad: «Yo seré su Dios y ellos serán mi pueblo» (Jer 31, 33). Esta decisión de Dios de no ser ya «sólo» Dios, sino un Dios «en relación», es el presupuesto del holismo bíblico.

También el mensaje de Jesús puede y debe ser comprendido holísticamente, pues pone a Dios en relación esencial con lo que no es Dios: la totalidad viene descrita por Jesús como «reino de Dios». En él aparecen relacionadas intrínsecamente, convergentes en una totalidad, lo que hoy llamamos trascendencia e historia, sobre lo cual, por cierto, desde muy pronto llamó la atención la teología de la liberación al hacer del reino de Dios su contenido central, y al insistir seriamente en su potencial holístico.

Según eso, y en lenguaje sistemático, desde el «reino de Dios» la totalidad puede ser formulada genéricamente como «trascendencia en la historia», y el reino de Dios facilita esta conceptualización, pues el «reino» es

historia y el «de Dios» es transcendencia. «Esa concepción de la fe desde el reino de Dios lo que hace es poner en conjunción indisoluble a Dios con la historia» y hace superar «el dualismo reino (terrestre) y Dios (celestial)».

Por último, en la tradición neotestamentaria el final de la historia es descrito claramente en términos holísticos, cuando el Hijo entregue el reino al Padre y entonces «Dios será todo en todo» (1 Cor 15, 28). O, formulado según la utopía de la teología de Juan, «que todos sean uno, como tú, Padre, en mí y yo en ti, que ellos también sean uno en nosotros» (Jn 17, 21).

Esta visión holística de la tradición bíblica continuó. Marción fue rechazado, y rebatido, porque separaba radicalmente creación y salvación, Antiguo y Nuevo Testamento, el Dios creador y el Dios salvador: «destotalizaba» la realidad. La superación del marcionismo y de cualquier tipo de maniqueísmo fue el modo de mantener la opción holística original. Y, en positivo, el holismo cristiano se formuló profunda y bellamente con la idea de la recapitulación de todo en Cristo (Ireneo). El presupuesto de este modo de pensar es que la unidad —la que incluye lo divino y lo humano— es buena, acogedora, salvífica. La totalidad, no lo fragmentario; la unidad, no la disgregación; la reconciliación, no el antagonismo es lo que salva.

## 1.2. Calcedonia como fórmula holística

La fórmula de Calcedonia se entronca de hecho en esta tradición holística, y con gran radicalidad. Los debates entre Nestorio y Cirilo giraron alrededor de la unidad de Cristo —recuérdese la *mia physis* de Cirilo—. Y a pesar de la dificultad que suponía la aceptación de dos naturalezas tan absolutamente distintas, se mantuvo esa unidad: «unum nobis Christum et Filium effecerunt» (DS 250), dice Efeso; «unum eumdemque confiten Filium dominum nostrum lesum Christum» (DS 301), dice Calcedonia.

En esta fórmula lo que unifica es lo divino, la hipóstasis, lo cual, en lenguaje religioso, es la garantía de que pueda existir verdadera unidad y de que ésta sea salvación. La fórmula presupone también que esa unidad ha llegado a ser a través de la encarnación, y que su finalidad es la salvación («por nosotros y por nuestra salvación se hizo hombre [enanthropesanta], DS 125; «por nosotros y por nuestra salvación [fue engendrado] de María Virgen según la humanidad» [kata ten anthropoteta], DS 301).

### 1.2.1. La explicación especulativa de K. Rahner

Después de este breve recordatorio de lo que dijimos más arriba, veamos ahora —a manera de breve excursión— la tesis de Rahner sobre la unidad de lo divino y lo humano en Jesucristo, verdadera y radical expresión de la realidad holística. Su originalidad consiste en dos cosas: la primera, en comprender lo humano como referencia esencial a lo divino; y la, segunda, en comprender la relación entre ambas realidades según un modelo teórico sacramental, de modo que Jesús es sacramento de Dios, y lo humano es sacramento de lo divino. A continuación desarrollaremos más el primer punto. Sobre el segundo digamos que, en forma especulativa, Rahner trata de explicar cómo la *sarx* de Jn 1, 14, es el símbolo real del Logos, y lo es de

tal manera que —añade— «si hubiera que escribir una teología de la realidad simbólica, la cristología, como doctrina de la encarnación del Logos, tendría que constituir, evidentemente, el capítulo central», y su trabajo giraría sobre esta única frase: «quien me ve a mí, ve al Padre» (Jn 14, 9).

### **1.2.2. Tres tesis previas**

La comprensión de la unidad de lo humano y lo divino en Jesucristo tiene como presupuesto las siguientes tesis dogmáticas.

La primera tesis es que «Dios puede devenir lo otro». El dogma fundamental del cristianismo afirma esa posibilidad primigenia de Dios, afirmación que enuncia una ultimidad no recuperable por el pensamiento, pero que es fundamental: «Lo absoluto, o, mejor dicho, el Absoluto posee, en la pura libertad de su infinita carencia de relación, que siempre conserva, la posibilidad de devenir lo otro».

Si esto es así, si Dios puede —libremente— devenir él mismo lo otro, sus acciones ad extra, creación y encarnación, no pueden ser comprendidas como dos magnitudes que existen paralelamente la una junto a la otra, sino que son más bien «dos momentos y fases en el mundo real de un proceso que es uno, si bien diferenciado interiormente, de la exteriorización y enajenación de Dios dentro de lo que es distinto de él». Y la prioridad de sus acciones ad extra reside en la encarnación, de modo que ésta es la condición de posibilidad de la creación. La naturaleza humana es posible, porque es posible (y real) Jesús. Según esto, el ser humano sólo se puede comprender a sí mismo en cualquier hipótesis a partir de una posible encarnación de Dios, de modo que si ésta no hubiese acaecido aquél siempre se hubiera preguntado por su esencia. «Para entender de modo radical lo que realmente somos es preciso comprender que existimos porque Dios se quiso hombre».

La segunda tesis establece la condición para que Dios se diga ad extra (en lo que no es Dios) sin dejar de ser el misterio absoluto: Dios puede decirse ad extra y seguir siendo Dios porque puede decirse a sí mismo ad intra. «El decirse inmanente de Dios en su eterna plenitud es la condición del decirse saliendo de sí mismo y éste es continuación de aquél».

Si dentro de la Trinidad no hubiese la posibilidad de un expresarse Dios que no fuese una amenaza a la realidad del Padre, es decir, a seguir siendo el sin origen, entonces Dios no podría decirse ad extra y permanecer al mismo tiempo como Dios, como el que se sustrae eternamente por ser sin origen. Dios, al comunicarse, se daría totalmente, no aparecería en su entrega la duplicidad de darse y sustraerse.

Con esto se afirma que la posibilidad de que el devenir de Dios ad extra sea expresión suya depende de que Dios pueda expresarse internamente y seguir siendo el Dios sin origen. Puede haber realidad humana que sea sacramento de Dios si el expresarse dentro de sí mismo le compete a Dios.

La tercera tesis es que «sólo el Logos pudo encarnarse». La Escritura afirma ciertamente que es el Logos quien se encarnó y no da ninguna ocasión para pensar que pudiera haberlo hecho otra persona de la Trinidad



(como así lo pensó también la tradición anterior a Agustín). Pero además de esta constatación, para comprender la tesis y su transcendencia según Rahner es decisiva una determinada comprensión (transcendental/circular) de lo que es el ser humano a partir de la encarnación. Y es que si éste pudiera ser comprendido independientemente de ella, entonces el Logos no tendría una afinidad radical con lo que significa «ser-hombre»; pero entonces el ser-hombre tampoco tendría ninguna afinidad con el Logos, y la encarnación sería una entre muchas posibilidades del Logos: no quedaría claro por qué el ser humano es aquello que Dios ha elegido para expresarse. Si, sin embargo, el ser humano es por esencia expresión de Dios entonces se hace más inteligible que sea el Logos, la expresión intratrinitaria, la que se hace hombre. Al Logos le compete trinitariamente ser expresión y por tanto tiene una cierta afinidad a expresarse hacia afuera en aquello —el ser humano— que es expresión de Dios.

El resumen de lo dicho es que Dios puede devenir lo otro, y la realidad total que de ahí resulta es por definición una realidad en la cual sus dos elementos están radicalmente unidos. La totalidad que resulta del devenir Dios lo otro es holística y en su máxima radicalidad.

### ***1.2.3. Jesús, símbolo real del Logos***

Esa totalidad no puede ser comprendida, evidentemente, como mera coexistencia o yuxtaposición de dos cosas. Al buscar un modelo teórico adecuado para expresarla Rahner hace uso de la sacramentalidad de lo real: lo humano, Jesús, es el símbolo real del Logos —lo cual supone superar falsas o insuficientes interpretaciones.

El error fundamental consistiría en comprender la naturaleza humana como lo previo, lo ya dado y conocido antes de la encarnación, pues en este caso la naturaleza humana será considerada como una librea, que tiene la función de apuntar hacia Dios, pero no sería su símbolo real, sino un signo arbitrario, asumido desde fuera, que en el fondo no manifiesta a Dios, aunque por decreto positivo de Dios esa naturaleza humana remitiera a Dios. Y tampoco se puede concebir la naturaleza como un instrumento manipulado por Dios exteriormente, pero que no nos dice quién es Dios.

No es extraño —añadía Rahner cuando escribía hace cuarenta años— que cuando tales supuestos están presentes explícita o implícitamente en una cristología Cristo es revelador del Padre por su doctrina o por su actuación poderosa, pero no por lo que él es.

Más importante es todavía el rechazo a comprender la unidad de lo divino y lo humano en Jesucristo como subsecuente, es decir, como la unión de dos realidades que —aunque sólo lógicamente— existieran independientemente la una de la otra. El Logos no asume una naturaleza humana lógicamente ya constituida, sino que la asume al crearla y la crea al asumirla; la asume al enajenarse él mismo. La humanidad de Cristo es, entonces, aquella realidad creada que deviene el Logos cuando éste se enajena, sale de sí mismo hacia afuera. Y esa naturaleza humana permanece el símbolo del Logos para siempre, incluso en la visio beatifica.

«La eterna significación de la humanidad de Jesús para nuestra relación con Dios» no hace sino afirmar que desde la encarnación el hombre Jesús es el símbolo real de Dios y que por tanto —al no ser lo provisional y pasajero, sino símbolo real— es mediador por toda la eternidad.

### 1.3. Jesucristo y la unificación de los seres humanos

Líamos hablado de una fórmula cristológica holística, pero esa «totalidad» incluye en directo sólo a una persona. Por ello, para que la totalidad sea salvación para todos debe existir en Jesucristo un potencial universal que pueda asumir a todos, pueda deificarlos y, así, ofrecer salvación.

Siguiendo con la reflexión de Rahner, esto es posible por el condicionamiento mutuo entre cristología y antropología. El ser humano —a pesar de todo lo que empíricamente sabemos sobre él— es indefinible, «la indefinibilidad llegada a sí misma», «la pura referencia a Dios», lo cual llega a su plenitud en Jesús. Y, a la inversa, el hombre finito es un modo secundario de ser Cristo. «El hombre surge cuando Dios quiere ser no-Dios». Al hombre hay que entenderlo desde el Hombre.

Existe, pues, continuidad entre Cristo y el ser humano, y por ello éste puede ser asumido por aquél. O, dicho con mayor precisión, la diferencia no es absolutamente radical, y no hay que buscarla en la diferencia entre gracia y unión hipostática, pues ambos son misterios de Dios ad extra, sino en la superación de toda ambigüedad en Cristo. «La unto hypostatica se distingue de nuestra gracia no por lo afirmado en ella, que las dos veces (también en Jesús) es la gracia, sino porque Jesús es para nosotros la afirmación y nosotros no somos la afirmación también sino los receptores de la afirmación de Dios a nuestro respecto». En definitiva, Rahner afirma que lo humano —con las precisiones necesarias que haya que hacer— puede llegar a estar en unión radical con Dios. Calcedonia es entonces una fórmula radicalmente holística.

Quizás podamos llegar a una conclusión semejante a través de una antropología de corte bíblico. Aunque la moderna antropología occidental con su énfasis en la persona individual, en su responsabilidad indeclinable y en su libertad constitutiva no hace fácil la idea antropológica corporativa, de co-humanidad —más fácil en las antropologías de pueblos antiguos, fundamentalmente societarias—, ésta representa una tradición importante en la Iglesia. El concilio Vaticano II —en el contexto del ateísmo que quiere superar para ofrecer una verdadera humanización— presenta la persona de Cristo como el Hombre nuevo y apunta a la posibilidad de la incorporación de todos los seres humanos a él. «El Hijo de Dios con su encarnación se ha unido en cierto modo con todos los hombres» (GS 22), afirmación teóricamente comprensible según la idea de «personalidad corporativa» del pensamiento bíblico, muy defendida en su día por O. Cullmann.

De hecho ya vimos que en el Nuevo Testamento hay términos con los que se comprende al ser humano individual dentro de la realidad mayor de la familia humana. Así, Jesucristo resucitado no es presentado sólo en sí

mismo, sino como el «primogénito» de la resurrección (cf. Rom 8, 29; 1 Cor 15, 13; Col 1, 18; Hech 3, 15; Ap 1, 5), es decir, en relación esencial con otros seres humanos (de tal modo que la experiencia de apariciones de Jesús bien pudiera ser interpretada como una especie de visión de la resurrección universal). Vimos también que, aunque en forma más estilizada, la carta a los Hebreos presenta a Jesús como «pionero y consumidor de la fe» (Heb 12, 2), es decir, como el «primero» de una nube de testigos (que pueden pensarse como recapitulados en él) y que invita a otros a asociarse a él. Varios títulos cristológicos presentan la ambigüedad o ambivalencia de que pueden remitir a una persona o a una colectividad: hijo de Dios, hijo del hombre, siervo sufriente. Finalmente, en la misma carta a los Hebreos se dice que «Jesús no se avergüenza de llamar «hermanos»» (2, 11) a los seres humanos, porque «tanto el santificador como los santificados tienen el mismo origen».

En el Nuevo Testamento se relaciona y unifica a los creyentes y, en definitiva, a todos los seres humanos en Cristo también desde otras perspectivas. La teología paulina del cuerpo de Cristo apunta a ello. En la primera carta a los Corintios y en la carta a los Romanos, en que habla de la unidad de la comunidad, recalca la unidad de todos los creyentes, y añade la actualización del Resucitado en la eucaristía: «Porque aun siendo muchos, un solo pan y un solo cuerpo somos, pues todos participamos de un solo pan» (1 Cor 10, 17).

Se habla también de llegar «todos [...] al estado del hombre perfecto, a la madurez de la plenitud de Cristo» (Ef 4, 13), pasaje que no trata simplemente del cristiano individual llegado al estado de «perfecto», sino del Hombre perfecto en un sentido colectivo, es decir, el mismo Cristo, el Hombre Nuevo, arquetipo de todos los regenerados (2, 15).

La vicariedad corporativa aparece en el pasaje central de Rom 5, 15-19: «Así pues, como el delito de uno solo atrajo sobre todos los hombres la condenación, así también la obra de justicia de uno solo procura toda la justificación que da vida. En efecto, 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» (v. 18s.).

En el cristianismo es central la unidad de la realidad a sus niveles más profundos. Lo fundamental suyo es la fe en un Dios que se une para siempre a lo humano, Jesús de Nazaret, y, a través de él, a todos los seres humanos. Asentar esa unidad holística y su calidad salvadora nos parece ser el significado permanente de Calcedonia y del Nuevo Testamento.

## **2. UNA FÓRMULA DOXOLÓGICA**

Analícemos ahora la fórmula de Calcedonia como fórmula doxológica, es decir, como fórmula que habla de Jesucristo como Dios-en-sí-mismo.

## 2.1. Una epistemología específica

Ya dijimos en un capítulo anterior" que las afirmaciones sobre Dios en sí mismo son posibles sólo a través de un proceso del conocimiento. Este proceso comienza: 1) constatando acciones históricas, 2) las cuales, en la fe, son remitidas a Dios como acciones suyas, y 3) así aquellas acciones permiten hacer afirmaciones sobre Dios en sí mismo.

Desde el punto de vista epistemológico, en este proceso la razón controla el primer paso y comprende, de alguna manera —aunque en ello ya está actuante la fe—, el segundo. Pero captar la realidad de Dios en sí mismo sólo es posible en la entrega de la razón al misterio de Dios (con su analogía en la adoración que acaece en el culto). En el ejemplo del éxodo: 1) ocurre (o es narrada como ocurrida históricamente) una liberación de Egipto; 2) el hecho es atribuido a Dios, de modo que éste, a partir de su acción liberadora, es conocido como «el Dios que liberó a Israel de Egipto»; y 3) desde ahí se confiesa la realidad de Dios en-sí-mismo, esencialmente diríamos, de modo que se puede afirmar: «Dios es liberador».

Este proceso del conocimiento de Dios puede ayudar, aunque sólo sea análogamente, a comprender cómo funciona la razón al llegar a hacer formulaciones cristológicas. También de Jesucristo se dice en ellas que es Dios (lo último suyo es ser persona divina), y esta realidad tiene que ser formulada en una afirmación-límite que necesita de un proceso de conocimiento y de una entrega final.

1) El proceso comienza con la realidad humana de Jesús, en principio históricamente constatable. Qué sea esa realidad humana ya lo vimos en nuestro anterior libro. A ello sólo queremos añadir ahora que la historia de Jesús pudiera —y debiera— ser leída «calcedonianamente», de tal manera que lo suyo humano no deje de serlo (sin cambio), ni sea absorbido por lo divino (sin confusión), ni se aparte de lo divino (sin división), y todo ello hasta el final, sin marcha atrás (sin separación). Programáticamente se puede decir que, en su vida, Jesús se remite a Dios sin que Dios le «des-humanice» y eso hasta el final, a pesar de crisis, del huerto, de la cruz.

Esa realidad humana, ahora desde la fe, es puesta en relación con Dios. Eso es lo que hace, de diversas formas, la reflexión cristo-lógica del Nuevo Testamento y de la patrística, como vimos en capítulos anteriores, a través de títulos y de interpretaciones teológicas de su vida. La conclusión es que se establece una especial relación de Jesús con Dios.

El proceso termina con la confesión de la divinidad de Jesucristo en sí mismo, lo cual incipientemente en el Nuevo Testamento y explícitamente desde Nicea acaece en la entrega de la razón al misterio.

Para la epistemología lo importante es la conclusión: conocer la realidad de Jesucristo-en-sí-mismo sólo se puede hacer en una afirmación doxológica. En este sentido preciso, las fórmulas conciliares son puntos de llegada, que recogen y mantienen el inicio del proceso y su desarrollo. Son significativas en cuanto son el final (aunque siempre provisional) de un proceso de conocer que comienza en el Nuevo Testamento y, dentro de él, en los textos que remiten a la vida y destino reales de Jesús, a lo que se añaden

—después— las interpretaciones teológicas que hacen de ello el Nuevo Testamento y la patrística. Y terminan en la entrega de la razón al misterio.

Esta epistemología incluye, pues, dos elementos esenciales: el camino del conocimiento que comienza con alguna realidad de tipo histórico, y la entrega de la razón al final del proceso. Estos dos elementos —camino y entrega— es lo que queremos analizar a continuación, y no sólo en su dimensión teórica cognoscitiva, sino en su realidad histórica práxica. Queremos analizar el camino a la doxología como seguimiento de Jesús, y la entrega de la razón como entrega de la totalidad de la persona.

## **2.2. El seguimiento de Jesús: el camino práxico a la doxología**

Para que las afirmaciones conciliares puedan tener sentido con prioridad lógica y cronológica a Calcedonia hay que recorrer un camino conceptual: quién fue Jesús de Nazaret, cómo lo teorizó el Nuevo Testamento (las teologías de Pablo, Juan, Hebreos, sinópticos...) y la tradición posterior de la Iglesia (las teologías de los apologetas y de los Padres). De no recorrerse ese camino conceptual, las fórmulas serían simplemente ininteligibles.

Pero a eso queremos añadir la necesidad de recorrer también un camino práxico, que no es otra cosa que el seguimiento de Jesús: rehacer en la historia la estructura de su vida, praxis y destino. Según esto, el seguimiento de Jesús no será sólo una realidad antropológica, ética y salvífica, sino que opera también como categoría epistemológica, y sería ingenuidad, creemos, pensar que bastaría recorrer el camino teórico para comprender las fórmulas cristológicas, como si los conceptos se comprendiesen sólo a partir de otros conceptos. Alguna vez, antes de ser teórico, ese camino fue histórico.

### ***2.2.1. El seguimiento como fuente de conocimiento***

Para conocer a Jesucristo se debe recorrer un camino en el que se puede llegar a estar (o no estar) en afinidad con su realidad. Lo que pone juntas estas dos realidades es el seguimiento {camino} de Jesús {afinidad}.

Seguimiento significa caminar, ser y hacer actualizadamente lo que fue e hizo Jesús y como lo hizo Jesús. En ese caminar se adquiere conciencia de alteridad con respecto a él, pues, comparado con nosotros, Jesús aparece como el hermano «mayor», como la iniciativa radical que viene de Dios y que no tiene que dar cuenta más que a solo Dios. Pero en lo que ahora queremos insistir es en que en el seguimiento también aparece la afinidad, mayor o menor por supuesto, con Jesús.

El seguimiento, en primer lugar, consiste en rehacer la vida y praxis de Jesús, y en ese rehacer se puede conseguir el «conocimiento interno» (como dicen los santos), no sólo el basado en textos acerca de Jesús, que siempre permanece, de alguna manera, extraño a nuestra realidad. Qué sea la

relación de Jesús con Dios se conoce —o se vislumbra— al rehacer nosotros su confianza en el Padre y su disponibilidad ante Dios. Qué sea anunciar e iniciar el reino se conoce —o se vislumbra— al rehacer nosotros su compasión hacia el pobre, su acogida al marginado. Qué sea su denuncia del antirreino se conoce —o se vislumbra— al rehacer nosotros la denuncia de las estructuras pecaminosas. Qué sea su vivir con espíritu, con libertad, con gratuidad, se conoce —o se vislumbra— al rehacer nosotros el espíritu de las bienaventuranzas. El ser así de Jesús se conoce en profundidad desde el ser así nosotros.

Y, en segundo lugar, ese ser así es el que se muestra abierto a la transcendencia histórica, y desde ahí a la transcendencia teologal. Una forma eficaz, al menos fenomenológicamente, de captar la transcendencia histórica consiste en mantener nosotros las tensiones que surgen en la vida y praxis de Jesús. Así, mantener la práctica de la justicia con lo que ello conlleva de conflictividad y, a la vez, buscar la reconciliación; mantener la práctica eficaz y que, a la vez, ésta se lleve a cabo con espíritu de gratuidad y talante de las bienaventuranzas; mantener la lucha contra la pobreza y, a la vez, el propio empobrecimiento; mantener la esperanza indestructible en la venida del reino y, a la vez, mantenerla contra toda esperanza por honradez con lo real; llevar a cabo una praxis encaminada a instaurar las estructuras del reino y, a la vez, la creación del hombre y la mujer nuevos, todo ello significa simultanear lo difícilmente simultaneable, pero, de ese modo, la historia muestra el más del que está grávida, da más de sí. En el seguimiento de Jesús podemos experimentar ese más. Si se quiere, podemos experimentar un como «reverbero» de la transcendencia, de Dios.

La conclusión es que al camino teórico del conocimiento hay que añadir, y con prioridad, el camino histórico —el seguimiento—, pues sólo en él nos hacemos afines a la realidad de Jesús, que es lo que hace posible el conocimiento de Cristo desde dentro. Que se confiese, después, a Jesucristo como lo último, ésa es la entrega, el salto de la fe; pero es sumamente importante determinar con la mayor precisión posible el lugar de ese salto. Fuera del seguimiento de Jesús, pensamos, no se sabe a ciencia cierta de qué estamos hablando al confesar a Jesucristo.

### ***2.2.2. La entrega de la razón***

El proceso del conocimiento termina con la entrega, lo cual supone la activa disponibilidad a no controlar el misterio de Cristo, a un cierto no saber: lo que solemos llamar la castidad de la inteligencia. Esa entrega ha sido descrita en la tradición como *obsequium rationabile*. Es *obsequium*, pues el seguimiento está sujeto a las oscuridades y vaivenes de la historia. La misma praxis del seguimiento puede ser, pues, verificación o tentación para la propia fe, según abra a más vida o parezca llevar al absurdo. Como consecuencia, también el seguimiento pudiera ser el lugar para no dar el salto de la fe, pues pudiera ocurrir que, siguiendo a Jesús, se llegase a la conclusión de que ese camino no ofrece ultimidad, sino que es ilusorio.

Pero el salto de la fe puede ser también razonable, y, al afirmarlo, hay que establecer por necesidad algún criterio. Tradicionalmente se ha podido poner «lo razonable» de la fe en algunos indicios de su peculiar realidad (autoconciencia, prodigios...) o en su resurrección, comprendida como prodigio irrepetible. Pero desde la perspectiva del seguimiento el criterio fundamental se basa, como ya hemos dicho, en lo que produce el mismo seguimiento: se experimenta que la realidad da más de sí, y que lo hace propiciando vida, libertad, dignidad. En cualquier caso, en él se hace la experiencia subjetiva de un «no poder ser de otra manera». Y el correlato objetivo de esa experiencia es que ese «más» acaezca en favor de los que más han sido privados de vida, de libertad, de justicia y de dignidad.

Estas formulaciones pueden discutirse y mejorarse, por supuesto. Pero lo que nos interesa recalcar es que el criterio de razonabilidad de la fe esté relacionado con el Jesús al que se sigue (si es posible que se extienda el reino y disminuya el antirreino), y no sólo ni en directo con el Cristo (inverificable) al que se confiesa en la fe (su señorío universal). Pues bien, si en el seguimiento de Jesús (realidad histórica) se hace la experiencia descrita del «más», entonces puede tener sentido confesar que en Jesús se ha manifestado la vida verdadera, y que en él se ha hecho presente Dios. Dentro del seguimiento se puede ir dando el salto de fe y haciendo la afirmación límite sobre Cristo (o se puede dejar de hacerlo), y entonces ese acto de fe se convierte también en victoria, como en la teología de Juan.

En la tradición teológica, el elemento de entrega ha sido formulado con mayor radicalidad como *sacrificium intellectus* o, en lenguaje más bíblico, como entrega a Dios de todo la persona —como lo volvió a retomar el Vaticano II (cf. *Dei Verbum* 6)—. Esto ocurre en el camino noético del conocimiento, que termina en la adoración, pero ocurre de manera insigne en el camino histórico del seguimiento. En éste a la entrega noética acompaña la entrega de la persona: seguir a Jesús hasta el final significa disponibilidad a dar de la propia vida y aun la propia vida. El *sacrificium intellectus* se integra entonces en el *sacrificium vitae*.

En América latina esto no han sido sólo palabras. En el seguimiento de Jesús hasta el final se afirma la fe en Jesús, y mucho más si ese final es martirial, pues la vida es algo que se entrega responsablemente sólo por aquello que se cree en verdad ser último. Para Rahner es muy posible que «la personalidad moral de Jesús, cifrada en su palabra y en su vida, opere de hecho sobre una persona concreta una impresión tan decisiva que ésta cobre el valor de entregarse incondicionalmente en vida y muerte a ese Jesús». Con estas palabras quiere mostrar Rahner la posibilidad de un «jesuanismo ortodoxo» en lugares en los que el lenguaje de la ortodoxia nada o poco dice, sino que más bien dificulta, la fe en Jesucristo. Pero más allá de esa intención pastoral, ese «entregarse incondicionalmente» es entrega, salto de la fe, fe en Jesucristo, implícita al menos.

El conocimiento de Jesucristo necesita de entrega, pero, a la inversa, si existe la tal entrega entonces se le está proclamando como realidad última divina. La *fides quae* (quién es Jesucristo) vive, cronológica y lógicamente, de la *fides qua* (el acto mismo de creer en Jesucristo). Existe, pues, una

correlación entre acto y objeto de fe. El objeto de fe exigirá a priori un determinado acto, pero, a su vez, la calidad del acto dirá algo esencial acerca del contenido de su objeto. Pues bien, si hay un acto de fe en Jesús tal que se deposita en él absoluta confianza y se está absolutamente disponible a él, entonces se está implícita pero realmente afirmando algo absoluto sobre el contenido porque ha habido verdadera entrega, un salto de la fe.

Asentar esta correlación trascendental entre acto y objeto de fe entre *fides qua* y *fides quae* puede permanecer como pura tautología conceptual y, en esa medida, estéril. Pero puede ser fructífera si se menciona el contenido fundamental de la *fides qua*: la entrega en vida y muerte a Jesús, el seguimiento de Jesús hasta el final. Si no se pone límites al seguimiento se está recorriendo un camino que lleva (o puede llevar) a la confesión doxológica de la divinidad de Jesucristo.

### ***2.2.3. La verbalización de la experiencia cristológica***

El camino y la entrega constituyen la experiencia cristológica, la cual es como un reverbero categorial de la experiencia última de la fe. Desde esta perspectiva las fórmulas, en definitiva, verbalizan experiencias. La experiencia es fuente de conocimiento, es «previa de alguna manera a la cristología «metafísica»». Y sin esa experiencia el lenguaje sería puro fonema.

La experiencia precede a la verbalización, pero ésta, a su vez, sigue a aquélla por necesidad. La realidad siempre quiere verbalizarse, pugna por «tomar la palabra». Las verbalizaciones cristológicas han sido variadas a lo largo de la historia. Pueden ser densamente conceptuales, como las de los concilios; pueden ser lingüística y conceptualmente sencillas: «pasó haciendo el bien [...] porque Dios estaba con él» (Hech 10, 38); o pueden ser sofisticadas, como la siguiente de K. Rahner:

Dios se me ha prometido a sí mismo en Jesús total e irrevocablemente y esa promesa ya no puede ser superada ni revisada a pesar de las infinitas posibilidades de que Dios dispone; él ha puesto una meta al mundo y a su historia, una meta que es él mismo, y esa posición no es sólo algo presente eternamente en el pensamiento de Dios, es algo instaurado por Dios mismo ya dentro del mundo y de la historia, es Jesús, el crucificado y el resucitado.

Desde América latina la experiencia puede verbalizarse con la sencillez de Puebla: hay una búsqueda del «rostro siempre nuevo de Cristo que llena su legítima aspiración a una liberación integral» (n. 173). O puede decirse que en Jesucristo ha aparecido irrevocablemente «la buena noticia del mediador definitivo del reino de Dios para los pobres».

Aunque necesaria, cualquier verbalización debe ser autocrítica. El lenguaje cristológico, visto desde la fe, tiene que permitir, a la vez, que Dios lo asuma y lo destruya para decirse a sí mismo. E incluso debe ser consciente de su posible utilización pecaminosa, lo que ocurriría, por ejemplo, si las fórmulas (bíblicas, dogmáticas, modernas) fuesen leídas de modo que desviarán la atención del Jesús de Nazaret vertido a los pobres (el problema más perenne), o de lo humano a la manera femenina, a la manera no occidental, o de modo que excluyeran eficazmente el reino, el poder del



antirreino, etc., o de modo que desviarán la atención de que Cristo es iniciativa de Dios...

Lo que, en definitiva, puede superar la limitación de cualquier verbalización es la experiencia cristológica —el seguimiento y la entrega— porque ofrece un referente real: la reproducción de la vida y el destino de Jesús. Y sólo de esa manera tendremos algún asidero ante el «vértigo metafísico» que producen las fórmulas cristológicas conciliares. A su vez, la experiencia cristológica debe ser cotejada con las formulaciones bíblicas y dogmáticas para encontrar en ellas tanto cuestionamiento como ánimo. Como siempre, estamos ante un círculo hermenéutico. Pero el círculo se rompe por aquello que lo originó: la experiencia que produce en el creyente el seguimiento de Jesús y la entrega a Jesús.

Y digamos, por último, que cuando una realidad es buena noticia surge una necesidad específica de verbalización: la buena noticia produce gozo y agradecimiento, y el agradecimiento no puede permanecer mudo para siempre. Cuando la verbalización cristológica proviene del agradecimiento, entonces está recogiendo in actu la dimensión de buena noticia que tiene Jesucristo. Y, a la inversa, si así no fuese, si no hubiese agradecimiento, las formulaciones tratarían de expresar la realidad de Jesucristo para esclarecerla ante conceptualizaciones limitadas o peligrosas, pero dejarían de lado su ser buena noticia —problema más grave, probablemente, que el de la ortodoxia.

### 2.3. Seguimiento y Espíritu en el conocimiento de Cristo

Hemos insistido en que para alcanzar el conocimiento de Jesucristo se necesita de un camino, el del seguimiento, y de la entrega de la persona, y el presupuesto es que en ese camino existe algún tipo de afinidad. Pero en la teología de Juan el que muestra la verdad de Jesús y el que introduce en toda verdad es el Espíritu. El problema, entonces, es ver cómo convergen seguimiento y Espíritu en el conocimiento de Jesucristo. Nuestra tesis puede formularse así: el seguimiento de Jesús es el cauce que hay que recorrer (dimensión cristológica), y el Espíritu es la fuerza para recorrerlo actualizadamente (dimensión pneumatológica).

Seguimiento y Espíritu no coexisten de forma yuxtapuesta, no pueden generar dinamismos distintos, por supuesto, y menos aun contrarios. Son, más bien, realidades convergentes que responden a distintos ámbitos de realidad. El seguimiento es la estructura de vida, el cauce marcado por Jesús por el cual caminar, y el Espíritu es la fuerza que capacita para caminar real y actualizadamente dentro de ese cauce a lo largo de la historia. Por ello, más que de seguimiento, hay que hablar de proseguimiento, y desde ahí la totalidad de la vida cristiana puede ser descrita como «pro-seguimiento de Jesús con espíritu». El «seguimiento» remite al cauce de la vida real configurado por la vida de Jesús. El «con espíritu» remite a la fuerza para el caminar real. Y el «pro» remite a la necesidad perenne de actualización y a la apertura a la novedad del futuro.

El Espíritu no inventa, por así decir, la estructura del seguimiento a lo largo de la historia, sino que esa estructura ya está dada en Jesús. En conceptualización de I. Ellacuría, lo fundamental de esta estructura puede ser descrito como «hacerse cargo» de la realidad (el estar activamente en la realidad: la encarnación), «encargarse de la realidad» (anunciar el reino y combatir el antirreino: la praxis, la misión), «cargar con la realidad» (con lo oneroso de la realidad, conflictos, persecución: la cruz), «dejarse cargar por la realidad» (la gracia utopizante: la resurrección).

Esto es lo que hay que rehacer en el seguimiento, y eso nos viene dado por Jesús. «Convencernos de eso» ante la tentación de ignorarlo o tergiversarlo, y rehacer actualizada, no mecánicamente, la estructura de la vida de Jesús es la acción del Espíritu. El nos retrotrae siempre a Jesús de Nazaret y nos revela la verdad de Cristo a lo largo de la historia. El seguimiento no tiene por qué sofocar el Espíritu, sino que lo necesita, de modo que ambos se remiten mutuamente.

Hoy, cuando proliferan movimientos que se remiten al Espíritu, más como expresión de lo extraordinario y esotérico que como la realidad de la que está transido el seguimiento de Jesús, cuando parece que es invocado a veces —dicho con todo respeto— como un *deus ex machina*, más que como el Espíritu del Dios de Jesucristo, es importante recalcar la tesis: el Espíritu da fuerza para el seguimiento, pero el seguimiento —y no realidades esotéricas— es su lugar propio. El camino que lleva al conocimiento de Jesucristo es el «seguimiento con espíritu», pero no la acción del Espíritu con independencia del seguimiento.

Ésta es nuestra tesis fundamental, y queremos ilustrarla ahora desde la vida misma de Jesús de Nazaret. Determinada su estructura fundamental, hay que analizar si y cómo en ella se hace presente el Espíritu, de modo que —para nosotros— el seguimiento no sea sólo proseguir una vida histórica «ya sin espíritu», sino una vida que estuvo «llena de espíritu». En otras palabras, el Espíritu se hace presente no sólo en la subjetividad del seguidor de Jesús, sino también en el objeto de su seguimiento.

Pues bien, si volvemos a la historia de Jesús de Nazaret, nos encontramos, por una parte, con que Jesús habla poco del Espíritu y nada de su personalidad, pero, por otra, es presentado por los evangelistas como poseído por el Espíritu de Dios: en el bautismo, las tentaciones, la misión inaugural en la sinagoga de Nazaret... La tradición sinóptica incluso reifica ese Espíritu de alguna manera al considerarlo como una «fuerza», *exousia*, *dynamis*: «la fuerza que salía de él»(Mc5, 30; Lc 8, 46).

Sin embargo, más que la interpretación reificante (y personalizante) de esa fuerza que salía de Jesús, los sinópticos muestran lo que a nuestro entender es más primigenio y fundamental: su vida está transida de una fuerza especial, es una «vida transida del Espíritu de Dios», con lo cual seguir hoy a Jesús en la historia será seguir a alguien que, en vida, estuvo lleno de Espíritu, y el seguimiento de ese «Jesús con espíritu» incluirá en el seguidor la disponibilidad a dejarse afectar por lo que sea «espíritu».

Que Jesús vivió, actuó y murió «con espíritu» es innegable. Su vida para nada aparece como algo mecánico, sino que tiene que habérselas con la

realidad de un modo determinado, novedoso y siempre por hacer. Esos determinados «modos» de habérselas con la realidad son «el espíritu» con que vive en los diversos ámbitos de realidad, lo cual puede ser interpretado, después, desde la fe, como manifestaciones del Espíritu de Dios. Veamos, organizando el material de forma sistemática, esas manifestaciones del Espíritu en Jesús: Espíritu de novedad, Espíritu de verdad y vida, Espíritu de éxtasis hacia el Padre.

### ***2.3.1. Espíritu de lo nuevo***

Jesús se pone como creatura ante Dios. En la escena de las tentaciones, editada para decirnos que Jesús discernió su voluntad sobre lo central de su vida, sólo en apariencia Jesús dialoga con el diablo; su verdadero interlocutor es Dios. Trata de discernir qué (nuevo) bien hay que hacer y cómo hacerlo. La vida de Jesús está transida de espíritu de discernimiento. Al servicio de lo que discierne está la libertad de Jesús. La ley, el templo, las tradiciones religiosas, fueron relativizadas, denunciadas o abolidas, según los casos. Y lo importante es que el ejercicio de esa libertad no fue para defender un ideal liberal, sino para defender el amor, la justicia, la misericordia. La vida de Jesús está transida de espíritu de libertad. Entre el comienzo y el final de su vida aparece una novedad impensada. Dios, reino, seguimiento, curaciones, son cosas muy distintas en los inicios en Galilea y en sus últimos días en Jerusalén. Jesús está abierto a la novedad: confía en un Dios-Padre cercano, pero que sigue siendo Dios-misterio inmanipulable. En apertura a esa novedad muere Jesús y se dirige al futuro definitivo. La vida de Jesús está transida de

espíritu de novedad y de apertura al futuro.

### ***2.3.2. Espíritu de verdad y vida***

El Espíritu no sólo se manifiesta en actitudes sino que propicia contenidos. «Es Señor y dador de vida, y habló por los profetas». Para Jesús vivir él mismo significó propiciar vida, defender a aquellos a quienes les ha sido arrebatada la vida, y al propiciar la vida de los pobres el mismo Jesús vive. La vida de Jesús está transida del espíritu de vida. Jesús «hablaba con autoridad», convencido de lo que decía, no como los fanáticos irracionales o funcionarios a sueldo. No fue ingenuo sobre la verdad, ni daba por supuesto que abundase en este mundo, y ello no tanto por la ignorancia existente, sino por la mentira y el encubrimiento estructural de la realidad. De ahí sus controversias sobre la verdad, empezando por la verdad de Dios, su desenmascaramiento de lo que se quiere hacer pasar por Dios y no lo es, sus denuncias de los ídolos como activos rivales de Dios, que no son inanes, sino que actúan contra Dios. La vida de Jesús está transida del espíritu de verdad. La actividad de Jesús está guiada por el mandamiento nuevo y de ello «da ejemplo». La misericordia —que define al ser humano cabal (el buen samaritano) y al Padre celestial, quien, «movido a misericordia, salió al encuentro del hijo»— es también lo que define al mismo Jesús, quien actúa

tras la petición «ten misericordia de mí». La vida de Jesús está transida del espíritu de amor y misericordia.

### ***2.3.3. Espíritu de éxtasis***

La palabra es peligrosa porque puede apuntar a lo esotérico y ahistórico. Pero quizás es insustituible para mencionar esa acción específica del Espíritu de Dios que tiene fuerza para realizar el milagro de liberarnos y sacarnos de nosotros mismos. Pablo afirma que el Espíritu es el que nos hace llamar a Dios Abba, Padre, y así lo llama Jesús, con naturalidad, siempre, con la sola excepción de su grito en la cruz: «Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?». La vida de Jesús está transida de espíritu de oración. Su vida es una vida agraciada. En su misión no aparece hybris ni actitud prometeica, sino que en todo aparece la acogida a la iniciativa de Dios. Al reino hay que servir, pero éste crece aun cuando los humanos ni siquiera están velando. El reino hay que hacerlo, pero hay que pedir «venga tu reino». La vida de Jesús está transida de espíritu de gratuidad. Y en esto consiste el verdadero éxtasis de Jesús, su descentramiento fundamental, su salirse de sí mismo —y lo mencionamos porque lo extático suele ser la realidad que más específicamente suele atribuirse, a veces de formas improcedentes, al Espíritu—. De Jesús no se conocen situaciones convencionalmente extáticas, ni siquiera místicas, o situaciones de trance, pero sí se nos dice que «sale de sí mismo». En palabras nada extravagantes, sino hondamente históricas, Jesús sale de su propio yo —ese yo que tantas veces ha resonado triunfante: «Habéis oído, pero yo os digo»— y lo entrega al Padre: «Que no se haga lo que yo quiero sino lo que tú quieres».

Sea cual fuere la fortuna de este análisis, la conclusión es que la vida de Jesús está transida de espíritu, y eso independientemente de las palabras que pudo pronunciar sobre él. Y es que para Jesús, como para todo ser humano, el «ser espiritual» no se decide en el hablar acerca del Espíritu, sino en ser y hablar en el Espíritu y con espíritu. «Una fuerza salía de él». Y cuando esto ocurre, la fuerza de Dios se puede hacer presente «hasta para mover montañas», pero no como recaída en lo esotérico, sino como opción última para hacer el bien.

¿Qué significa todo esto para el conocimiento de Jesucristo? Significa que en el seguimiento del Jesús histórico no se reproduce hoy (mecánicamente) una vida (vivida por Jesús mecánicamente), sino que se reproduce y actualiza hoy (con espíritu) una vida (que fue vivida con espíritu). El seguimiento es, entonces, el lugar de historizar las manifestaciones del Espíritu y es el lugar de entrar en sintonía con el Espíritu de Dios. Y, desde ahí, es el lugar de reconocer —doxológicamente— que es el Espíritu quien nos enseña quién es Jesús, que es la fuerza de Dios «para hacer cosas aun mayores».

El Nuevo Testamento, Calcedonia y las teologías posteriores tienen la audacia de formular la realidad última de Jesucristo. Lo que hemos querido decir en este capítulo es que su comprensión, sea cual fuere su conceptualización y verbalización, exige recorrer un camino teórico y un

camino histórico. En ese camino se va haciendo la experiencia de si Jesús de Nazaret nos introduce en la historia de manera más adecuada, si nos capacita a vivirla de manera más humana, a descentrarnos para ser para otros, a caminar con esperanza hacia un futuro absoluto, desconocido, misterioso y utópico, a caminar con Dios y hacia Dios.

El camino en el que se puede hacer esa experiencia es, en último término, el seguimiento de Jesús, siempre historizado «con espíritu» y siempre actualizado por el «Espíritu de Dios». Esto es lo que significa el seguimiento de Jesús como principio epistemológico.

## Epílogo RECORDAR Y CAMINAR

Habíamos pensado terminar con un epílogo sobre la identidad cristiana en el que, tras lo dicho en el libro anterior sobre Jesús de Nazaret y en éste sobre la fe en Jesucristo, se expresase qué significa ser cristiano hoy. El título era pretensioso, pues, ya desde el Nuevo Testamento, aparecen no una, sino varias formas de identidad cristiana. Pero, además, la tarea llevaría muy lejos, por todo lo cual hemos reformulado con más modestia el título de este epílogo, fijándonos en dos dimensiones de esa identidad.

A lo largo de los dos libros hemos tratado de mostrar que, desde Jesucristo, la fe cristiana tiene como contenido central una buena noticia: Jesús anuncia e inicia la buena noticia del reino de Dios, él mismo —por su destino, modo de ser y hacer— es buena noticia, su resurrección trae esperanza a las víctimas y, a través de ellas, a todos. Incluso el tratamiento de las fórmulas dogmáticas lo hemos llevado a cabo no sólo en lo que tienen de verdad, sino de buena noticia: es bueno que la realidad sea una, y que su dimensión divina y humana converjan sin mezcla ni división.

Hemos insistido también en el momento dialéctico que se opone a la buena noticia: el antirreino, los ídolos y sus mediaciones, la realidad recortada o tergiversada... Con ello la identidad cristiana adquiere realismo y se ve exigida a introducir en su esencia combatir la negatividad y cargar con la realidad onerosa.

Por último, hemos insistido en el seguimiento de Jesús y en su estructura fundamental —lo cual hay que re-hacer con espíritu y en el Espíritu—, y en que ese seguimiento es el camino a Dios.

De estos elementos están hechos ambos libros y la cristología que los subyace. Esta cristología, en definitiva, pensamos que es como una parábola acerca de Jesucristo, la cual, como toda parábola, exige una toma de postura y una decisión de parte del lector. En las parábolas Jesús venía a decir a sus oyentes: «¿Creéis que tiene razón el Padre al recibir festivamente al hijo que había abandonado la casa, o que la tiene el hermano mayor que protesta por esa actitud? ¿Con quién os identificáis?». De manera algo parecida, tras estos u otros textos cristológicos, le toca al lector tomar postura: «¿Es verdad que Jesús, su Dios, el reino, son referentes verdaderos de lo humano; son, a la vez, buena noticia e interpelación a luchar contra los ídolos, sus mediadores y sus mediaciones? ¿O es esto pura ilusión, de modo que es más sensato el desengaño, domesticar epicúrea o estoicamente el agujón de la existencia humana, buscar en otra parte?». En la respuesta teórica, y sobre todo histórica, a esas preguntas, pensamos, se va haciendo —o deshaciendo— la identidad cristiana.

A continuación no vamos a repetir lo que ya hemos dicho en estas páginas para iluminar la respuesta, pero queremos terminar ofreciendo en este epílogo dos reflexiones que ayuden a introducirnos o mantenernos en el modo cristiano de estar y caminar en la historia de una manera determinada. Las dos reflexiones que vamos a hacer son sobre recordar y caminar, y las elegimos entre otras posibles porque ambas son lógicamente exigidas por la cristología y porque nos parecen necesarias en la actualidad.

## 1. COSAS PARA RECORDAR

No vamos a ofrecer en este epílogo contenidos que no hayamos abordado de alguna forma. Lo novedoso está en la perspectiva: «recordar». Y lo decimos así por el peligro de siempre —y ciertamente de ahora— de olvidar. Y como se trata de cosas fundamentales, el peligro es serio. Veamos, pues, qué cosas hay que recordar hoy por fidelidad a Jesús.

### 1.1. La originalidad indeducible del Dios de Jesús

Ya hemos hablado de la indeducible originalidad del Dios cristiano. Queremos ahora mostrarla de otra manera —que podrá sorprender—, retomando la reflexión dogmática de los últimos capítulos. Y comenzamos con esta cita de J. L. Segundo que no pareciera ser nada evidente, como él mismo reconoce: “Decíamos que lo primitivo de ciertos instrumentos usados en el concilio —tales como la noción de naturaleza— ha hecho pensar a muchos que Calcedonia ha quedado irremisiblemente atrás. Entendemos, sin embargo, que sucede, o debería suceder, todo lo contrario. La profundidad de aquella fórmula conciliar tal vez no haya sido aún cabalmente captada. Y, al no serlo, lo que después sucedió no debe entenderse como las «consecuencias» de Calcedonia, sino, en rigor, como consecuencias de su olvido, con las deformaciones cristológicas que era dado temer”.

Con estas provocativas palabras el autor se está refiriendo a Dios. Está diciendo que de Calcedonia se puede aprender algo importante acerca de Dios, pero que normalmente eso —que es importante— no se tiene en cuenta. Y quizás sea más chocante todavía que lo importante acerca de Dios que quiera mencionar lo deduzca de una determinada interpretación de la *communicatio idiomatum* (comunicación de idiomas), que antecede a la cita que hemos aducido.

Recordemos muy brevemente el proceso. Nicea inició el camino de la confesión de la unidad personal de Jesucristo, lo cual fue debatido explícitamente en Éfeso con ocasión de la crisis del *theotokos*: si María era o no madre de Dios. Al responder afirmativamente, se enunció un principio fundamental: del sujeto último divino hay que predicar lo que se afirma de las dos naturalezas. Así, si Jesús fue engendrado por María, si sufrió, si murió, no se puede negar eso del Logos. Y la razón para ello es que no se puede separar lo que se predica de un solo sujeto.

Esto es lo que llevó a formular la *communicatio idiomatum*, pero Calcedonia introdujo algo nuevo: las dos naturalezas en las que subsiste el logos no se mezclan, y Segundo formula así la consecuencia: Si no se mezclan, todas y cada una de las cosas que podamos percibir directamente en la historia de Jesús serán propia y cabalmente humanas. Su divinidad no nos será perceptible: sólo la podemos inferir.

Según eso, podemos predicar de Dios lo que vemos en Jesús, ¿pero qué podemos predicar de Jesús basándonos en una inferencia de lo que es Dios? Lo que ocurre en realidad es que la *communicatio* se da sólo en una

dirección. De Dios se puede decir que tuvo madre, que padeció, que murió... Pero de Jesús no se puede decir que fue impasible, todopoderoso, inmortal, omnisciente...

La conclusión a la que llega el autor, y que es lo que nos interesa recalcar, es la siguiente:

Tal como lo imaginamos hoy, la pregunta acerca de si Jesús era Dios [...] habría consistido en saber si el término menos conocido —Jesús— entraba o no en la categoría —universalmente conocida— de lo que era (un) Dios. Pero cualquiera que, en esos primeros siglos de la Iglesia, haya sido el desarrollo de la cuestión, al llegar a Efeso y Calcedonia se percibe claramente que la pregunta es a la inversa: hasta qué punto Jesús aclara o corrige lo que se entendía por Dios.

Con esto llegamos a nuestra primera reflexión sobre la identidad cristiana: no hay que comenzar presuponiendo que ya sabemos quién es Dios, ni hay que pensar que en un momento determinado del proceso de la fe en Dios no es ya «misterio», «exceso de luz», que por ello deslumhra... La aceptación de un no-saber nuestro que necesita siempre de Jesucristo es elemento esencial de nuestro saber de Dios. Lo vimos, en otro contexto, en el análisis de los títulos de Cristo: no hay que decir que Jesús (lo todavía no sabido en concreto) es el Señor (lo sabido como cosa universal), sino al revés. Lo mismo y con mayor radicalidad vale para Dios. No hay que decir simplemente que Jesús es Dios, como si la sorpresa recayera en lo que es «Jesús», sino que Dios es lo que aparece en Jesús de Nazaret, con lo cual la sorpresa recae en lo que es «Dios».

Que Dios se manifiesta en Jesús aparece en todos los estratos del Nuevo Testamento, en las teologías de los Padres y, en conceptualización radical, en las fórmulas de los concilios. Eso es lo que hay que recordar «perennemente», en correspondencia al «perenne» misterio de Dios, y lo que hay que recordar también hoy. Sólo así se conoce a Dios y se evita un grave peligro, que quizás sea el peligro mayor y la tentación específica para la fe cristiana: un teísmo sin Jesús —que puede llegar a ser un teísmo contra Jesús—. Como punto central de identidad, hay que evitar una fe en un Dios que no necesita —siendo sinceros— de Jesús, y que puede llevar a comportamientos ante los cuales se blasfema el nombre de Dios. Como hemos dicho:

Jesús, hombre cabal al mismo tiempo que perfecto Dios, nos hace así conocer qué es lo que en realidad contiene ese concepto de divinidad. Y la respuesta es que a Dios hay que entenderlo siguiendo la clave de la existencia de Jesús, la cual no es otra que el proyecto histórico del reino de Dios, con la concreción que él le dio.

## 1.2. La centralidad del reino de Dios

«Mantener a Calcedonia», recordar que a Dios lo encontramos esencialmente en Jesús es lo primero y más radical que hay que recordar. Pero eso nos ha llevado a otra realidad, bien conocida y largamente tratada en nuestro primer libro, que hay que recordar: el reino de Dios. Lo



mencionamos ahora desde la perspectiva de lo que hay que «mantener» para que haya identidad cristiana. Y no es fácil mantenerlo, por razones prácticas, pero también por razones teóricas que vamos a exponer brevemente.

Ya vimos que la cristología del Nuevo Testamento se desarrolló a partir de dos cosas: 1) la experiencia de la resurrección de Jesús y 2) el recuerdo de lo fundamental de su vida histórica. Lo primero es claro, pero lo segundo no lo es tanto y necesita una aclaración por la siguiente razón. En los sinópticos la vida de Jesús es presentada en una doble relación constitutiva: con un Dios que es Abba y con el reino de Dios. En el conjunto del Nuevo Testamento la cristología —supuesta la resurrección— se fue desarrollando a partir de la relación con el Dios Abba, de modo que en un período de diez a veinte años —según M. Hengel— tomó la dirección que ha llegado hasta el día de hoy: ]Jesús es el Hijo de Dios.

La relación de Jesús con el reino de Dios, sin embargo, igualmente constitutiva durante su vida, fue desapareciendo del pensar cristológico, o, al menos, fue reinterpretándose de tal manera que, aunque se mantuvieran valores importantes alrededor del reino, desapareció su centralidad. Las primeras fórmulas de fe que aparecen en Hechos y en las cartas paulinas se centran en Jesús, a lo que se añadirá después la mención del Padre y del Espíritu, pero no aparece en ellas el reino, aquel euaggelion que anunciaba Jesús para ser acogido con fe. Asimismo, al rito del bautismo precederá una catequesis sobre Jesús, sobre su situación actual como Señor ensalzado y sobre la buena nueva, pero ésta, ahora, no será el reino de Dios (con la excepción de Hech 8, 12), sino la salvación que se ha operado en Cristo Jesús. Más adelante, en el evangelio de Juan, el reino de Dios y la salvación que éste trae serán sustituidos, en lo fundamental, por el Hijo y la vida eterna.

Esto, que en el Nuevo Testamento son indicios de una novedad comprensible, hasta cierto punto necesaria, tomará en los siglos siguientes una dirección en la que el reino desaparecerá prácticamente del imaginario de la fe cristiana y a la identidad cristiana no le pertenecerá rehacer, historizar el reino de Dios anunciado por Jesús. Tipificando el proceso, paulatinamente irán apareciendo tres formas de devaluar, anular y aun tergiversar el reino de Dios — que, en otras formas, bien pueden seguir presentes.

Una es la personalización del reino: Cristo es «el reino de Dios en persona», *autobasileia tou Theou*, dirá Orígenes en el siglo III. De esta manera se operó un cambio importante en la misma conceptualización formal de lo que es «reino de Dios»: deja de ser el tipo de realidad histórico-social-colectiva que predicó Jesús para convertirse en otro tipo de realidad, ahora personal, con lo cual aquél dejó de ser pensado en su realidad propia. Central —y utópico— es desde ahora sólo la persona de Jesús. No negamos, obviamente, que en la persona de Jesús se manifestaron valores del reino, pero, por trivial que sea el recordarlo, la realidad del reino predicado por Jesús (con sus raíces en el Antiguo Testamento) no era pensada como una persona (ni siquiera como una persona colectiva), sino como una realidad social transformada.

Una segunda forma de devaluación, más grave, es la eclesialización espuria del reino de Dios. Que la Iglesia sea signo del reino (a lo que apuntó el concilio Vaticano II) es correcto, pero en régimen de cristiandad (y de sociedad perfecta, siglos después) se llegó a adecuar reino de Dios e Iglesia al hacerse pasar ésta eficazmente por lo último, lo cual llevó a graves errores y aun aberraciones.

Finalmente, se devalúa el reino desplazándolo al más allá, tendencia que se impuso con claridad ya en el siglo VI, o desplazándolo a lo interior, ahistórico, esotérico, tendencia recurrente en la historia. La consecuencia más grave (a-jesuánica o anti-jesuánica, según los casos) es que así se le deshistoriza y desaparece la relación entre reino de Dios y liberación de los pobres, como veremos a continuación.

Esta tendencia —milagrosamente, pudiéramos decir— se revirtió casi dos milenios después de Jesús. El reino de Dios, como el mensaje central de Jesús, se recuperó teóricamente hace un siglo. En la vida real de la Iglesia, el cambio comenzó a operar, tímidamente alrededor del Vaticano II y abiertamente sólo en Medellín. Esto quiere decir que a lo largo de la historia de la Iglesia el reino ha estado ausente o, como acabamos de decir, tergiversado —a lo que hay que añadir la tendencia actual a la marcha atrás, teórica y práctica—. No se hace centro de la predicación actual lo que fue el centro de la predicación de Jesús: el reino de Dios. Con ello, consciente o inconscientemente, se desvirtúa (o tergiversa) la realidad de Jesús. Y con ello —automáticamente según Calcedonia— se desvirtúa o tergiversa la realidad de Dios. Por eso hay que recordar el reino de Dios.

### 1.3. El status teo-legal de los pobres

A nuestro entender lo más grave de la desaparición del reino de Dios es que con ello desaparece de la identidad cristiana, tanto en la teoría como en la práctica, la centralidad de los pobres implicada en la centralidad del reino. Lo más fundamental del reino de Dios, dice J. Jeremías, es que es «únicamente para los pobres», subrayando el autor el «únicamente», y entendiéndolo por pobres aquellos para quienes el mínimo de vida es una dura carga y quienes son marginados y despreciados.

Recordar a los pobres, sin embargo, es cosa difícil. Son obvias las dificultades prácticas, el egoísmo en contra de ellos y el desprecio hacia ellos. Es difícil, si no prácticamente imposible, la conversión de Epulón, a quien no conmueve el pobre Lázaro (y Jesús añade que los epulones no se convertirán «aunque un muerto resucite»). Con impotencia, hay que constatar que a los «ejemplos para no dormir» (inhumana situación de la humanidad) se hace «oídos sordos».

es difícil recordar todo lo que es importante para los pobres: su utopía, por ejemplo. Visto en su totalidad, y no desde las islas del mundo de abundancia, en este mundo priva más la mentira, la injusticia, la opresión, la exclusión y la muerte que la verdad, la justicia, la libertad, la dignidad y la vida. Cuál es la utopía necesaria debiera ser evidente —y los pobres nos la recuerdan—, pero las dificultades para formularla son grandes. Nuestro

mundo tolera utopías light, pero no la de un reino para los pobres y la correspondiente lucha contra el antirreino (relatos demasiado grandes en el mundo actual, aunque éste hace, sin pestañear, formulaciones a lo grande: la aldea planetaria, el fin de la historia, la globalización...).

La dificultad no es sólo de tipo antropológico y social, sino también eclesial y teológico. Otras realidades del imaginario cristiano se han recuperado con (relativa) mayor facilidad en algunos momentos de la historia —aunque también con grandes dificultades— que reino y pobres, y eso da que pensar. La gracia y la libertad, por ejemplo, fueron recuperadas por Agustín y Lutero, el Jesús de Nazaret y su seguimiento por muchos santos en la historia de la Iglesia. Pero con el reino de Dios y los pobres no ha ocurrido lo mismo.

En nuestra opinión la dificultad principal para no aceptar la centralidad del reino consiste en que éste no sólo remite a Jesús de Nazaret, sino que incluye central y preferencialmente a los pobres de este mundo, y con características específicas: estos pobres son las mayorías (lo cual hace de otros grupos la excepción), son producidos histórica, estructural y necesariamente (por los sucesivos ordenamientos mundiales), son dialécticamente pobres (porque hay ricos y opresores), son marginados, despreciados, excluidos (porque no llenan los requisitos de lo humano tal como lo dictan las culturas dominantes). Cuestionan, como ninguna otra cosa, a la Iglesia. De ahí que los pobres hayan sido tenidos en cuenta de alguna forma, pero no en su centralidad.

Lo más grave desde un punto de vista teológico es que los pobres no llegan a tener el status teologal que les es propio según Jesús (Medellín, la teología de la liberación). En el Nuevo Testamento existe lo que podemos llamar «constelaciones», agrupaciones de realidades alrededor de algo central cristiano y de acuerdo a una lógica de la fe. Pues bien, de ellas unas reciben con mayor facilidad que otras un status teologal (por ejemplo, los elementos de la constelación paulina, aunque por supuesto no sean exclusivos de ella: gracia, Espíritu, libertad, justificación, hybris...). Los elementos de la constelación alrededor del reino, sin embargo: pobres, liberación, pecado estructural..., suelen mantenerse (con excepciones) al nivel ético o espiritual, pero no alcanzan el nivel teologal. «El Dios que justifica al impío» alcanza a ser afirmación teologal y aun dogmática. «El Dios que se compadece del pobre y del oprimido» no suele alcanzar ese nivel. La «justificación del pecador» tiene raigambre dogmática, pero no así la «liberación del pobre». La «opción por los pobres» es matizada, cuestionada, cuando no muere la muerte de mil cualificaciones.

Mientras no sean vistos en su relación primaria con Dios, «los pobres», «las víctimas», «los pueblos crucificados», «la liberación», «lo social», «la cuestión social», serán tenidos en cuenta en la ética y en la espiritualidad, pero no pertenecerán a la teología y menos aun a lo teo-logal. (Y aquí está, por cierto, una diferencia importante entre la doctrina social de la Iglesia y la teología de la liberación. Aquélla —necesaria e importante— es más ética; ésta es más teológica y teo-logal.) Hay que recordar, pues, a los pobres, y en su realidad teologal: «son los privilegiados de Dios».

## 2. CAMINAR

Ya hemos mencionado la estructura de caminar que tiene la fe cristiana, sobre todo al hablar en el último capítulo del seguimiento de Jesús, estructura dejada por el mismo Jesús con la necesidad de historizarla y actualizarla con la fuerza de Dios, el Espíritu. Por ello seremos más breves en este segundo punto, pero lo mencionamos porque nos parece elemento esencial de la identidad cristiana y porque nos parece importante en la actualidad.

Hoy se habla de desencanto tras la esperanza de décadas pasadas, lo cual en la fe cristiana comenzó pronto después de la resurrección: «nosotros esperábamos, pero...». Nos dicen que ya no hay absolutos y sólo queda relativizar las cosas o el «sálvese quien pueda». La coyuntura habla, pues, más de fluidez que de solidez, y aunque no fuera más que por eso sería útil hablar del «caminar». Pero aclaremos desde el principio que no es esta coyuntura la que nos lleva a ello, sino algo más teológico. No tratamos de presentar el cristianismo hoy de modo que podamos «hacer de la necesidad virtud», sino que tratamos de ser honrados con lo real. Digamos, pues, desde el principio, que no propiciamos ningún «deambular», sino un «caminar». Y, como hemos hecho al hablar del «recordar», comenzamos con la realidad teologal en la que está fundamentado el «caminar».

### 2.1. El futuro de Dios

El caminar del cristiano hay que entenderlo, ante todo, como el correlato humano del proceso dentro de Dios mismo. La tensión no resuelta, que impide la posesión y exige el caminar, es teologal: la tensión entre un Dios de vida, de liberación, de resurrección, y un Dios crucificado. Esto lo hemos formulado como la tensión entre un Deus semper maior, mayor que todo, y un Deus semper minor, siempre más pequeño y empequeñecido; la tensión entre un Dios que es Padre, en quien se puede confiar y descansar, y un Padre que sigue siendo Dios, ante quien hay que estar siempre disponible y que no deja descansar. Y a esta tensión intrateologal hay que añadir la lucha entre el Dios de vida y los ídolos de muerte.

Si esto es así, sobre la verdad de este Dios en tensión sólo decide el futuro, y entonces a Dios le compete futuridad, como lo dijo la teología tras las huellas de E. Bloch. Lo recogemos aquí, pero no sólo ni principalmente por la importancia antropológica y metafísica del futuro, sino porque así lo exige la tensión dentro del mismo Dios. Visto desde la totalidad del misterio de Dios, su manifestación queda remitida al final de la historia, pero no sólo porque ésta todavía no puede revelar la totalidad —ya que sólo el final decide sobre el proceso, en afirmación hegeliana—, no sólo porque en la resurrección Dios ya se reveló, pero todavía no en plenitud, sino porque la cruz de la historia permanece como realidad masiva aun después de la resurrección de Jesús en contra de la vida. Y la permanencia masiva de la

cruz no es sólo lo que pudiera imperar en el corto tiempo antes de la parusía, sino que permanece como elemento esencial a lo largo de la historia humana.

A lo largo de la historia cruz y resurrección, palabra y silencio, poder e impotencia, manifestación y ocultación se mantienen simultáneamente y se remiten una a otra, sin que ningün momento de la única revelación de Dios tenga la capacidad de anular al otro. Por esa razón intrínseca a la misma realidad, y no sólo por fidelidad a una argumentación formal de que sólo el fin da sentido al proceso, decimos que Dios se auto-revela a través de un proceso y que la revelación acaecerá al final, «cuando Dios sea todo en todo». El final no es sólo el término de lo que la temporalidad tiene de provisional, sino que es victoria —«cuando todos los enemigos hayan sido vencidos»— contra la negatividad. Esto es lo que se desprende de una visión de Dios desde las víctimas.

## 2.2. Una fe en camino

La respuesta de la fe a ese Dios puede ser teóricamente diversa: desde la pura sumisión a lo que en Dios hay de señorío, el agradecimiento por lo que en Dios hay de salvación, la esperanza por lo que en Dios hay de futuridad, hasta la protesta (y aun la blasfemia) por lo que en Dios hay de silencio e inacción ante la tragedia de la historia, y la prescindencia de Dios por lo que en ese silencio e inacción hay de absurdo.

Pero creemos que también se puede responder y corresponder a Dios, introduciendo en la respuesta la dialéctica que le es propia a su realidad salvífica, parcial, dialéctica y en camino. La fe cristiana en un Dios-en-camino bien puede ser comprendida, entonces, como el modo de caminar en la historia respondiendo y correspondiendo a ese Dios. Con ello no nos estamos refiriendo simplemente al *homo viator*, que el ser humano lo es transcendentamente debido a su historicidad. Y mucho menos estamos animando a un puro deambular en la historia como concesión a la relativización imperante en muchos ámbitos de la vida. La fe es un caminar en el sentido de que en él se van integrando los diversos momentos, aparentemente contrarios, de responder y corresponder al Dios-en-camino.

Estos elementos específicos, bien que la fe se formule como el «humilde caminar» de Miqueas (6, 8), practicando la justicia y amando con ternura, o como el «seguimiento» que exige Jesús, anunciando e iniciando el reino de Dios, en fidelidad hasta el final a su propio destino, nos parecen ser los siguientes: 1) encarnación en la verdadera realidad, es decir, en el mundo de las víctimas, contra la tendencia a salirse de la historia, burda o sutilmente; 2) la esperanza de plenitud en el futuro, a pesar de y en contra de la omnipresencia de las cruces de la historia; 3) el caminar prático, actuar con justicia, construir el reino en contra de obstáculos de persecución y muerte —y no sólo una esperanza puramente expectante—; 4) la denuncia del antirreino, y el cargar con sus consecuencias, con lo oneroso de la realidad; 5) el dejarse llevar por lo nuevo, el Espíritu de Dios, que sopla donde quiere; 6) la humildad del caminar, sin pretender sintetizar en la historia lo que sólo es sintetizable al final, en contra de todo tipo de gnosís y dogmatismos; 7)

mantener el caminar en contra de todos los obstáculos, ideologías y cantos de sirena que hacen razonable el abandonarlo.

En definitiva, la fe en un Dios desde las víctimas incluye como algo esencial el no dejar de caminar, con mayor precisión, el no poder dejar de caminar. En las víctimas —se acepte a Dios, se dude de él o, incluso, se blasfeme contra él— existe la exigencia absoluta de trabajar siempre por bajarlas de la cruz. Y desde las víctimas se recibe la gracia y la luz de que, a pesar de todo, es bueno seguir caminando a su servicio. Ese no poder dejar de caminar, dondequiera que ello lleve —a pesar de todo—, es la traducción histórica del dejar a Dios ser Dios.

Para muchos —en El Salvador lo hemos podido constatar— ese caminar, que está lleno de oscuridad y de sufrimiento, produce también sentido de la vida y aun gozo. En ese caminar se experimenta que la historia y los seres humanos dan más de sí, con lo cual, a pesar de todo, se puede nombrar el misterio de la realidad y llamarle Abba. Padre. Y mientras esto ocurra, habrá seres humanos que —como Jesús— caminan con Dios y caminan hacia el misterio de Dios.

### 2.3. Caminar en la historia

Lo dicho tiene importancia para la teología. Y así, en cuanto la fe es un caminar con una praxis para bajar de la cruz a las víctimas, la teología es *intellectus amoris*. En cuanto la fe es un caminar con la esperanza de que Dios haga justicia y el verdugo no triunfe sobre la víctima, la teología es *intellectus spei*. En cuanto la fe es un no poder dejar de caminar porque algo, con anterioridad a nosotros, nos mueve a ello («había en mi corazón algo así como fuego ardiente, prendido en mis huesos, y aunque yo trabajaba por ahogarlo no podía», Jer 20, 9), la teología es *intellectus gratiae*. Pero tiene importancia, sobre todo, para la identidad cristiana.

El poeta español Antonio Machado inmortalizó la humildad del caminar en sus conocidos versos: «caminante, no hay camino, se hace camino al andar». En América latina don Pedro Casaldáliga los ha reinterpretado desde la praxis, desde la esperanza y desde los pobres de su pueblo:

Camino que uno es que uno hace al andar. Para que otros caminantes puedan el camino hallar.

Para que los atascados se puedan reanimar. Para que los ya perdidos nos puedan reencontrar.

Haz del canto de tu pueblo el ritmo de tu marchar.

El cristianismo, si se quiere usar ese lenguaje, es, pensamos, una «religión del caminar en la historia». Esta tipificación nos parece que va más allá de la distinción entre religiones de ágape y religiones de gnosis. Ciertamente, el cristianismo es una religión de ágape, pero esperanzado, por una parte, y cuestionado, por otra, por la existencia misma de las víctimas. Éstas hacen también que el ágape tenga que ser histórico y transformador de la historia. A su vez, el cristianismo ofrece luz en ese caminar, aunque ciertamente se confronta con la opacidad de lo real y su oscuridad. Pero la

verdadera gnosis que corresponde a la revelación de Dios acaece sólo al final. En lo que sí es experto el cristianismo es en el saber cómo caminar en la historia, cómo caminar siempre y a pesar de todo y cómo caminar humanizando a otros, a las víctimas y a sí mismo. Como hermano mayor del caminar tiene a Jesús de Nazaret y a tantos testigos a lo largo de la historia; en nuestro tiempo, a Dietrich Bonhoeffer, Simone Weil, Martin Luther King, a monseñor Romero, Ignacio Ellacuría, Celina Ramos —en estos días a Juan Gerardi— y una inmensa pléyade de testigos, mártires que no sólo dan testimonio de Cristo sino que rehacen la vida y el destino de Jesús. Sus nombres no caben en los libros.

En ese caminar histórico, sin salirse de la historia, sino encarnándose y profundizando en ella, puede ocurrir que la realidad dé más de sí, y puede crecer (o decrecer) la convicción de que el caminar es un provenir, que existe un origen último en el que se da la iniciativa para todo lo bueno (la protología) y de que caminamos a un fin último plenificante (la escatología). Es éste un saber de fe, no ya histórico, sino trascendente: el caminar está envuelto en el misterio del origen y del final, misterio previo a nosotros, del cual provenimos, que mueve a hacer el bien y nos atrae a esperar vida definitiva.

Ese misterio es gracia, y las víctimas de este mundo, los pueblos crucificados, pueden ser, y en nuestra opinión son, la mediación de esa gracia. De las víctimas proviene el dinamismo —el empujón cuasi-físico— a la praxis del caminar bajando de la cruz a los pueblos crucificados «sin poderlo remediar». Y de las víctimas proviene la testarudez de esperar contra esperanza, en definitiva, esperar que el verdugo no triunfe sobre ellas, «sin poderlo remediar». Las víctimas exigen una religión del caminar, pero ofrecen también la dirección de ese caminar y la gracia para seguir caminando «sin poderlo remediar».

Muchas otras cosas habría que decir sobre la identidad cristiana en nuestro tiempo, pero quizás valgan estas dos: recordar lo importante, sin trivializarlo, ahora que lo nuevo parece remitirlo al olvido (aunque la historia se encarga de vengarse de quienes así proceden), y caminar con la terquedad de la esperanza de que hay una meta, sin trivializarlo convirtiéndolo en deambular.

A esa parábola viva que es Jesucristo, en definitiva, sólo se puede dar una respuesta personal. Lo dicho en estos dos libros pretende animar —conceptualmente— a la respuesta. Pero el ánimo mayor proviene de quienes animan con su vida real, los que hoy se parecen en vida y en muerte a Jesús. Él es el camino de Dios a este mundo de víctimas y de mártires, y es el camino al Padre y el camino a los seres humanos, sobre todo a los pobres y a las víctimas de este mundo.