



Olegario González
de Cardedal

**Fundamentos
de Cristología**
II

BIBLIOTECA DE AUTORES CRISTIANOS



B.A.C.

El pan de nuestra cultura católica



Este libro responde al imperativo bíblico: «Santificad a Cristo y dad razón de vuestra esperanza». Para ello hace memoria de sus hechos, discernimiento de su verdad y propuesta de su sentido.

«Fundamentos» dice principios originarios y cimientos permanentes. El subtítulo de este segundo volumen, «Me-

ta y misiones», presupone la razonabilidad de la fe en Cristo y se adentra en la exposición de lo creído, en la lógica interna que lo anima, en la interacción entre los hechos históricos originadores del cristianismo y la experiencia interior resultante de sus diversos niveles de ejercicio: la celebración litúrgica, la acción misionera, la reflexión teológica, el testimonio martirial, las decisiones conciliares, el diálogo crítico con la razón y la colaboración con la conciencia histórica.

Olegario González de Cardedal, sacerdote, es catedrático de Teología en la Univ. Pontificia de Salamanca. De sus libros destacamos: *Jesús de Nazaret* (1993), *Cristología* (2001), *La entraña del cristianismo* (2003) y *Dios* (2004).

La BAC

LA Biblioteca de Autores Cristianos (BAC) nació del trazo de La Editorial Católica y del impulso del catolicismo social que propugnaba el luego cardenal Ángel Herrera Oria. Su primer libro, la Sagrada Biblia, apareció el 18 de marzo de 1944.

Desde entonces, la BAC ha mantenido los trazos de su primera identidad, que la presentan como «*el pan de nuestra cultura católica*» por su propósito de publicar lo mejor del patrimonio doctrinal y literario de la Iglesia y lo más granado del pensamiento cristiano de todas las épocas.

De ahí que la BAC se haya reconocido siempre como *un servicio hecho a la fe y a la cultura*, máxime en su tradición de expresión castellana. Tal servicio lo realiza la BAC con *acendrado sentido eclesial*, acentuando la adhesión al magisterio del Papa y la comunión con toda la Iglesia bajo las directrices de los obispos. Y todo ello formando *una comunidad moral* en la que la Editorial sea puente de comunicación entre autores y lectores que no sólo aprecien el acervo secular del pensamiento cristiano, sino que lo enriquezcan con las aportaciones de cada momento histórico.

Para la realización de esta tarea en sus diversas secciones, colecciones y formatos, la BAC ha venido contando con el especial respaldo de la Universidad Pontificia de Salamanca y con la colaboración de todas las Órdenes y Congregaciones religiosas, así como con la asistencia y simpatía de autores y lectores, sacerdotes y seglares, hombres y mujeres que, tanto en España e Hispanoamérica como en el resto del mundo, han sabido convertir a la BAC en un hogar intelectual y cultural abierto a todos.

No en vano la obra de la BAC ha sido ya definida como «*el mayor esfuerzo editorial realizado por católicos españoles desde hace siglos*».

CRISTOLOGÍA EN LA BAC

Jesús de Nazaret. Aproximación a la cristología

OLEGARIO GONZÁLEZ DE CARDEDAL

Maior 9

Cristo, el misterio de Dios. Cristología y soteriología,
2 vols.

MANUEL M. GONZÁLEZ GIL

Normal 380-381

*Cristología gnóstica. Introducción a la soteriología de
los siglos II y III, 2 vols.*

ANTONIO ORBE

Normal 384-385

Así fue Jesús. Vida informativa del Señor

JOSÉ ANTONIO DE SOBRINO

Normal 485

Jesús el Señor

ANGELO AMATO

Normal 584

Cristología

OLEGARIO GONZÁLEZ DE CARDEDAL

Sapientia Fidei 24

FUNDAMENTOS DE CRISTOLOGÍA

II

OLEGARIO GONZÁLEZ DE CARDEDAL

FUNDAMENTOS
DE
CRISTOLOGÍA

II

Meta y misterio

BIBLIOTECA DE AUTORES CRISTIANOS

MADRID • MMVI

*A mis padres y maestros,
en agradecimiento.*

*A mis alumnos y lectores,
en esperanza.*

Ilustración de cubierta: *Cristo crucificado* (finales del s.XII), de autor desconocido
(Museo Diocesano de Jaca)
Diseño: BAC

© Olegario González de Cardedal
© Biblioteca de Autores Cristianos
Don Ramón de la Cruz, 57. Madrid 2006
Depósito legal: M. 612-2005
ISBN: 84-7914-758-X (Obra completa)
ISBN: 84-7914-817-9 (Tomo II)
Impreso en España. Printed in Spain

«Jesus le dice a Tomás: “Yo soy el camino, la verdad y la vida; nadie viene al Padre sino por mí. Quien me ha visto a mí ha visto al Padre. Si me habeis conocido a mí, conoceréis también a mi Padre”»

Jn 14,6.7.9

«Dominus dicit: “Ego sum via, veritas et vita”; tanquam diceret: “Qua vis ire? Ego sum via. Quo vis ire? Ego sum veritas. Ubi vis permanere? Ego sum vita. Non enim in erratica ducit ille qui est via; nec illudit per falsa qui veritas est, neque in mortis relinquit errore qui vita est” [...]

Via autem qui est Christus ducit ad Patrem. Sed quia Pater et Filius sunt unum, ideo haec via ducit ad semetipsum: et ideo dicit Christus se esse terminum».

SANTO TOMÁS, *In ev. Mat. et Ioa.* cap.XIV. lec.II, 3-4 (Turín 1925) 380.

«Le Christ s'aime comme une Personne et s'impose comme un Monde».

P. TEILHARD DE CHARDIN (1918), *Ecrits du temps de la guerre* (Paris 1965).

«Le révélateur est aussi le révélé».

D. MOLLAT, «Jean l'Évangéliste», en *DSp* VIII, 205.

θαῦτον γὰρ ἂν εἰς ἄνθρωπον θεόν ἢ εἰς θεόν ἄνθρωπον μεταβαλεῖν. «Porque antes podría Dios transformarse en un hombre que un hombre en Dios».

FILON DE ALEJANDRIA, *Legatio ad Gaium* 118

«En Jesucristo, y en la unidad y la diferencia entre Dios y el mundo que se dan en el, aparece manifiesta la relación Dios-mundo y, por consiguiente, la esencia propia de Dios como amor que se comunica a sí mismo. En Cristo se manifiesta la suprema dignidad y la esencia última del hombre como radical apertura a Dios, y también la garantía históricamente palpable de que este destino del hombre logra su meta».

K. RAHNER, «Encarnación», en *SM* II, 550.

«Jesus es la teofanía misma, que ahora llega hasta la encarnación, y unicamente por eso, el Dios visto, escuchado y tocado en el hombre Jesus, es al mismo tiempo el hombre que ve, escucha y toca a Dios. [...] La identidad entre ambos aspectos de la experiencia cristológica de Dios (*experientia Dei incarnati* en cuanto *genitivus subjectivus* y consiguientemente *objectivus*) es el misterio de la unión hipostática sobre el que se basa, como sobre fundamento último de la revelación, toda experiencia divina derivada y toda fe en la revelación».

H. U. VON BALTHASAR, *Gloria* I, 287; 288.

«Salí del [estar al lado del] Padre (παρά τοῦ πατρὸς) y he venido al mundo. Ahora dejo otra vez el mundo y me voy [para estar junto] al Padre (πρὸς τὸν πατέρα)».

Jn 16,28

ÍNDICE GENERAL

	<u>Págs.</u>
PRÓLOGO.....	XXVII
BIBLIOGRAFIA	LXIX
SIGLAS Y ABREVIATURAS	XCVII

INTRODUCCIÓN

CAPITULO I. Fundamento y lugar de la cristología . . .	5
1. <i>La revelación y la fe: fundamento específico.</i>	5
2. <i>El contexto general en que se elabora por razón del sujeto.</i> . .	9
3. <i>El contexto del objeto (AT, tiempo de Jesús, Iglesia).</i>	11
4. <i>Las gestas de Dios con el pueblo de la alianza y la esperanza mesianica.</i>	14
5. <i>Las mediaciones salvíficas, ascendentes y descendentes, en el AT.</i>	16
6. <i>El NT: la cristología integral y orgánica.</i>	20
7. <i>La historia compleja y total de la Iglesia en el mundo de cada tiempo.</i>	27
CAPITULO II. La historia de Cristo	31
1. <i>Particularidad, universalidad, perennidad</i>	34
2. <i>Historia sagrada, historia de Jesús, historia de Dios</i>	36
3. <i>Historia de salvación como historia de la plenitud de los tiempos</i>	39
4. <i>La historia de Jesús en el kerigma de la primitiva Iglesia</i> . .	42
5. <i>Exactitud y verdad de la historia</i>	47
6. <i>Tramos, tiempos y lugares de la historia de Jesús</i>	50
7. <i>La triple caracterización de Jesús: profeta, Mesías, Hijo del hombre</i>	60
8. <i>Jesús en el cruce de la doble mediación salvífica.</i>	63
9. <i>De la crisis de Galilea a la crucifixión en el Golgota.</i>	64
10. <i>Resurrección, Espíritu, Iglesia.</i>	69

	Págs.
11. <i>Los dos caminos originarios de la cristología: De Jesús de Nazaret al Hijo glorificado y del Hijo eterno al Mesías crucificado y resucitado.</i>	72
12. <i>Reflexión final</i>	74
PRIMERA PARTE	
HISTORIA SALUTIS	
LA EXISTENCIA DE CRISTO EN RELACION	
CAPÍTULO III. La relación de Cristo Hijo con Dios Padre	79
1. <i>Introducción</i>	79
2. <i>Lectura histórica progresiva y lectura intrahistórica retroactiva de la vida de Jesús</i>	80
3. <i>Jesús Hijo de Dios, realidad normativa para ambas lecturas</i>	83
4. <i>La filiación de Jesús en las confesiones de fe y en San Pablo</i>	87
5. <i>Jesús: experiencia de Dios o doctrina sobre Dios</i>	89
6. <i>El centro de su vida: ¿fin del mundo, llegada del Reino, relación con el Padre?</i>	94
7. <i>Jesús Hijo y Dios Padre en los sinópticos</i>	98
a) <i>Palabras</i>	101
b) <i>Parábolas</i>	103
c) <i>Oraciones: 'abba</i>	104
8. <i>Jesús, el Hijo, y Dios, el Padre, en San Juan</i>	107
a) <i>El enviado y el Padre que le envía</i>	108
b) <i>Proveniencia del Padre y preexistencia en el Padre</i>	110
c) <i>Juicio de identidad. Inmanencia y unidad con el Padre</i>	114
d) <i>Las funciones de Jesús como funciones divinas</i>	114
9. <i>Jesús: el emisor del Espíritu</i>	115
10. <i>Jesús: el Logos y el prólogo del evangelio</i>	117
11. <i>Los cuatro registros del lenguaje humano aplicado a Jesús Hijo</i>	119
12. <i>La filiación específica de Jesús (Nicea) y otras formas de filiación divina</i>	123
13. <i>De la filiación de Jesús al ser de Dios. Trinidad económica y Trinidad inmanente</i>	125
14. <i>Reflexión conclusiva</i>	128
CAPÍTULO IV. La relación de Cristo con los hombres	133
1. <i>Introducción</i>	133
2. <i>Jesucristo frente a los hombres de su tiempo</i>	134
a) <i>Inscripción de Jesús en la historia particular y en la historia universal</i>	136

	Págs.
b) <i>Jesús en la historia social y política de su pueblo</i>	138
c) <i>Figuras paradigmáticas del judaísmo y la figura de Jesús</i>	141
d) <i>La novedad de Jesús. Continuidad y ruptura</i>	146
3. <i>Jesucristo frente a los hombres de todos los tiempos</i>	150
a) <i>Desde el Padre para los hombres</i>	150
b) <i>El Don del Padre a los hombres que se convierte y revierte en Don de los hombres al Padre</i>	152
c) <i>El Mediador de la salvación universal</i>	154
d) <i>La mediación descendente y la mediación ascendente</i>	156
e) <i>La salvación-redención. Contenido y formas</i>	160
f) <i>La categoría soteriológica base: Del Dios con nosotros (Emmanuel) al Jesús por nosotros (Pro-existente)</i>	168
g) <i>De la salvación de Dios a la salvación que es Dios</i>	170
4. <i>Jesucristo, salvador universal. Forma, fundamento, categorías</i>	172
a) <i>La creación y el Dios encarnado</i>	173
b) <i>La salvación: Encarnación, Reino, Muerte, Resurrección y Espíritu</i>	175
c) <i>Una oblación que tiene un triple carácter. Posibilidad o imposibilidad de ser (vivir + morir) uno por todos</i>	179
d) <i>Inclusión de la humanidad en Cristo. La solidaridad y sus formas</i>	181
e) <i>La redención como posibilitación y liberación de la libertad</i>	185
f) <i>La experiencia fundamental de la salvación y las diferentes categorías soteriológicas explicativas</i>	192
g) <i>Las mediaciones universalizadoras de la salvación de Cristo</i>	196
CAPÍTULO V. La relación de Cristo con el ser, el cosmos, la historia	199
1. <i>Introducción</i>	199
2. <i>Cristo entre la historia y la metafísica</i>	202
a) <i>Particularidad temporal y universalidad eterna de Cristo</i>	202
b) <i>Cristo entre el ser, los hombres y Dios</i>	205
c) <i>Historia y metafísica en Israel</i>	208
d) <i>De la particularidad de Jesús a la universalidad de Cristo</i>	211

	<i>Págs.</i>
e) El giro de la visión teológica y escatológica de Cristo a la concentración soteriológica y hamartiológica (Agustín, Lutero, Pascal)	214
f) Redescubrimiento del significado metafísico y cósmico de la encarnación (Blondel, Teilhard de Chardin)	217
g) El cristocentrismo del siglo xx. Barth, Balthasar, Rahner, Vaticano II.	220
3. <i>Fundamentación bíblica: Cristo, Kyrios, Mediador, Vínculo</i>	224
a) Afirmaciones previas al análisis de los textos	224
b) La unidad de Dios y el señorío de Cristo (1 Cor 8,6)	225
c) Cristo: principio, centro y fin de la creación (Col 1,15-20)	228
d) Otras perspectivas (Rom 8,29; Heb 1,1-4; Jn 1; Ap 1,17-18; 2,8; 3,14; 22,13)	234
4. <i>El Cristo futuro o la protología, escatología y teología en interacción</i>	237
a) Universalidad del redentor, creador, consumidor	237
b) El Cristo que viene y el porvenir del mundo	238
c) La venida segunda que secunda. El juicio. El eternizador	240
d) El caso límite: ¿Libertad del hombre para su perdición eterna?	242
e) Filiación y herencia con Cristo. El pionero de la tierra de los vivientes	245
f) Hacia el Padre	247
CAPITULO VI. La relación de Cristo con la Iglesia y con el individuo	251
1. <i>Introducción</i>	251
2. <i>La historia de Jesús, el grupo de seguidores y la comunidad de creyentes</i>	253
a) El cristianismo y la Iglesia, ¿obra de Cristo?	253
b) Dos comprensiones del cristianismo	254
c) Fases de la vida de Jesús constituyentes de la Iglesia	259
d) La Iglesia y su triple relación con Jesús	263
3. <i>El «misterio» (plan salvífico) de Dios, el «Hijo de su amor» y la misión de la Iglesia</i>	265
a) De Dios en Cristo a Cristo en la Iglesia (Ef 1,3-14).	265

	<i>Págs.</i>
b) Cristo cabeza-la Iglesia su cuerpo (Ef 1,22; 5,23; Col 1,18)	275
c) Cristo plenificador-la Iglesia <i>Pleróma</i> (Ef 1,2)	279
d) Cristo esposo-la Iglesia esposa (Ef 5,22-33)	284
e) La complementariedad de dimensiones de la Iglesia	285
4. <i>Cristo y el individuo</i>	288
a) Cristo, universalizador y personalizador de la acción reveladora y redentora de Dios	288
b) La múltiple relación de Cristo con cada hombre	292
c) Textos bíblicos que expresan esa relación	295
d) Proposiciones conclusivas	304
CAPITULO VII. La relación de Cristo con el mal	307
1. <i>Introducción</i>	307
2. <i>El mal: hecho, interpretación, enigma</i>	309
a) Las dos cuestiones supremas del hombre: Dios y el mal	309
b) El mal en la conciencia moderna (anti-teodicea y pro-teodicea)	311
c) La reacción del hombre ante el mal (experiencia, actitud e interpretación)	315
d) La respuesta cristiana: comprensión dramática frente a comprensión trágica	323
e) El «resto» incomprendible	326
3. <i>Jesucristo ante el mal</i>	329
a) El Reino o el advenimiento de Dios contra el mal	329
b) El bautismo con el Espíritu y la tentación por Satanás	332
c) La acción de Jesús contra el mal: Milagros y exorcismos	333
d) El destino total de Cristo como lucha y victoria sobre el mal	337
4. <i>Jesucristo ante Satanás (demonios, poderes malignos y malos)</i>	348
a) Los nombres y la realidad	348
b) La victoria de Jesús sobre todos ellos	350
c) El demonio: existencia y forma de su realidad	352
d) La expresión de la realidad negativa en cada situación histórica	357

	<u>Págs.</u>
5. <i>La respuesta de Dios al mal en la muerte y resurrección de Cristo</i>	359
a) La muerte de Cristo o la paciencia y pasión de la muerte por Dios	359
b) Cristo más allá de la trivialización del mal o de la obsesión por el mal	363
c) Dios estaba en Cristo afrontando, padeciendo y superando el mal	365
d) La victoria de Cristo en la experiencia cristiana	367
e) El cristianismo y la Iglesia en lucha contra los poderes del mal	370
f) Cristo entre Adán y Satanás	371
SEGUNDA PARTE	
PERSONA SALUTIS	
<i>LA PERSONAL REALIDAD SALVÍFICA DE CRISTO</i>	
CAPÍTULO VIII. El acceso a la identidad de Cristo	375
1. <i>Persona e historia</i>	375
2. <i>El acceso a la persona de Cristo en los primeros discípulos</i>	379
a) Experiencia sensitiva	380
b) Esperanza mesiánica	380
c) Gracia divina	381
3. <i>El acceso a la persona de Cristo en los no contemporáneos con él</i>	383
a) La historia originaria como hecho verificable	383
b) El testimonio de los discípulos como interpretación de su sentido	385
c) La Iglesia, signo perenne y testigo fiel de Cristo	387
d) La experiencia propia en el encuentro con Cristo viviente	389
4. <i>Particularidad y universalidad del destino de Cristo</i>	391
a) Las tres vías para el descubrimiento de la universalidad del Resucitado	392
b) Reconocimiento, revelación y misión	393
c) La contemporaneidad con Cristo en la fe	394
CAPÍTULO IX. Jesús en el origen de la cristología	397
1. <i>El camino que va de Jesús a la Iglesia</i>	397
2. <i>Los cuatro ejes de la revelación en cuanto acontecimiento y repercusión: Jesús, el Espíritu, la Iglesia, el NT</i>	400

	<u>Págs.</u>
3. <i>La doble interpretación de la génesis de la cristología: transformación (evolution)-desarrollo (development)</i>	402
a) Por transformación del origen en el mundo helénico	402
b) Por desarrollo del origen en los contextos nuevos	406
c) El sentido de las dos interpretaciones: degeneración o acrecimiento	408
4. <i>El intento de mostrar la continuidad entre la autoconciencia de Jesús y las formulaciones de la Iglesia</i>	410
a) Positivismo histórico: las palabras literales son de Jesús	410
b) Escepticismo crítico: sólo tenemos palabra de la Iglesia	410
c) Realismo diferenciador: de la implícita a la explícita	411
5. <i>Cristología implícita en las obras de Jesús</i>	413
a) El Reino como idea centradora	413
b) Los milagros como realización del Reino y acreditación de su heraldado	417
c) Los comportamientos de autoridad y la pretensión de Jesús	419
d) Las palabras y parábolas	421
e) La relación única con Dios: 'abba'	422
6. <i>Cristología explícita en las palabras</i>	423
a) La manifestación a los apóstoles	424
b) El uso de los títulos cristológicos por el propio Jesús	426
7. <i>La propia experiencia de Jesús y la experiencia posible de su identidad en la fe del cristiano</i>	432
CAPÍTULO X. La fe del único NT en el único Jesús	435
1. <i>Del Jesús predicador del Reino al Cristo predicado por la Iglesia</i>	435
2. <i>La resurrección entre Jesús y la Iglesia</i>	437
a) De la teología fundamental a la teología sistemática	438
b) La muerte y resurrección de Jesús como acontecimiento único	440
c) La resurrección en la lógica de la historia salvífica	442
d) Los problemas históricos y teóricos de la resurrección	443
e) El triple acceso a la identidad de Jesús resucitado	445

3.	<i>El recurso a los textos del AT</i>	446
a)	«Cristo murió y resucitó según las Escrituras»	447
b)	Los <i>Testimonia</i> como colección de pruebas cristológicas	448
c)	La infraestructura de la cristología del NT	449
4.	<i>Las fórmulas cristológicas primitivas</i>	451
a)	Homologías e himnos	451
b)	Relatos evangélicos y kerigmas	454
c)	Fases y categorías	456
5.	<i>El NT como respuesta una y plural a la pregunta por la historia, misión y persona de Cristo</i>	458
a)	La Iglesia principio de unidad de la Biblia	458
b)	El nuevo principio de interpretación bíblica en Lutero	461
c)	El «canon dentro del canon» o el fin de la Biblia y de la teología	462
6.	<i>Las sistematizaciones de la cristología del NT (autores, contextos, textos, títulos, ideas)</i>	464
CAPÍTULO XI. Las diversas cristologías del NT en sus contextos, formas y autores		
1.	<i>La cristología del NT: Punto de partida y formas fundamentales</i>	469
a)	La resurrección y el Espíritu en el origen de la cristología	470
b)	La cristologización del AT	473
c)	Los contextos intraeclesiales de nacimiento	477
d)	Los lugares culturales y las comunidades	479
e)	La primera cristología y su expresión en títulos	481
f)	Unidad y pluralidad de cristología en el NT	485
g)	La Iglesia, el Espíritu, la Escritura inspirada y canónica	487
b)	Valores y límites de una cristología funcional	489
i)	De los relatos y confesiones del NT a la definición de Calcedonia	494
2.	<i>La cristología de los grandes autores</i>	495
a)	San Pablo	495
b)	Los sinópticos	504
c)	San Juan	513
d)	La carta a los Hebreos	520

CAPÍTULO XII. La cristología de los «símbolos de fe» entre el NT y los concilios ecuménicos		
1.	<i>Introducción</i>	527
2.	<i>La ascensión o ida al Padre. Cristo, «Señor de la altura» (Rom 8,39)</i>	529
a)	El hecho de la ascensión	529
b)	Los textos y su universo simbólico	531
c)	Sentido cristológico, soteriológico, eclesiológico y escatológico	534
3.	<i>El descenso a los infiernos o la ida a los muertos. Cristo, «Señor de la profundidad» (Rom 8,39)</i>	540
a)	Del NT al artículo del credo	540
b)	El sentido de los términos: <i>sheol</i> , infiernos, infierno	542
c)	El fundamento bíblico	543
d)	El sentido teológico	546
e)	Relectura y celebración litúrgica en el Sábado Santo	551
4.	<i>La parusía. Venida y revelación, redención y juicio del mundo. Cristo, «Señor de lo futuro» (Rom 8,38)</i>	553
a)	Riqueza del testimonio bíblico y reducción posterior	553
b)	El fin del tiempo (<i>τελος</i>) y el final de los tiempos (<i>περας</i>)	556
c)	El fin del mundo y Jesús liberador en el juicio	557
d)	La redención de la entera creación (Rom 8,19-23)	558
e)	La aparición gloriosa: epifanía y salvación	559
f)	El día del juicio: Jesús juez de vivos y muertos	562
g)	Del Cristo salvador al Juez airado	563
h)	La historia desvelada y el juicio inmanente	566
5.	<i>La eterna perduración personal de Cristo. «Y su Reino no tendrá fin» (Lc 1,33; DS 150)</i>	568
a)	Historia, intrahistoria, metahistoria	568
b)	La fórmula del credo: cuyo Reino no tendrá fin	572
c)	El significado teológico de esta fórmula de fe	581
d)	La perenne función mediadora de Cristo en nuestra relación con Dios	585
e)	La conexión entre el principio de Jesús (Nicea) y el fin de Jesús (Constantinople)	587

	Págs.
CAPITULO XIII. La cristología de los concilios ecuménicos.	591
1. <i>El legado del NT</i>	592
a) La cristología más sencilla y la cristología más compleja	592
b) La novedad de Cristo y los títulos de majestad	595
c) Cristología y cronología: los 20 primeros días y los 20 primeros años	597
d) La afirmación implícita en el NT: Cristo es Hijo de Dios y en cuanto tal es Dios como el Padre	598
2. <i>El concilio de Nicea: del horizonte funcional al metafísico</i>	600
a) La comunidad judeocristiana como puente entre el NT y el mundo griego	600
b) Ser y eternidad (Grecia) frente a acontecimiento y tiempo (Biblia)	604
c) Las cuestiones de Arrio ante la Biblia	605
d) La respuesta de Nicea: Cristo, Hijo, es consubstancial con Dios Padre	608
e) Significación permanente de la decisión conciliar	610
f) ¿Hay transición posible de los textos bíblicos a la definición dogmática del Concilio?	612
g) Cristología, soteriología y teología	613
h) Concilio I de Constantinopla: la definitiva comprensión de Dios Padre desde Cristo en el Espíritu santificador	614
3. <i>Los concilios de Efeso y Calcedonia: la persona de Cristo</i>	616
a) La contraposición de dos cristologías en sus expresiones radicales y la decisión de Efeso	616
b) La conjunción en Calcedonia de tres líneas de pensamiento: Roma, Alejandría y Antioquía	620
c) Los cuatro ejes o centros del texto calcedonense	622
d) Valores y límites de la definición conciliar	625
4. <i>Del final de la Patrística a nuestros días</i>	626
a) Las relecturas sucesivas de Calcedonia	626
b) Los principios guía de la Patrística	628
c) El concilio de Trento	631
5. <i>El legado de la Edad Media y del siglo XVI a la modernidad</i>	635
a) San Anselmo: el honor y la justicia de Dios-el pecado y la redención del hombre	635
b) Los movimientos espirituales o la cristología vivida	639
c) Cristo en la conciencia social y revolucionaria	640
6. <i>El Concilio Vaticano II</i>	642

	Págs.
CAPITULO XIV. La interpretación de Cristo en la teología sistemática.	645
1. <i>La perspectiva específica del teólogo</i>	645
a) La palabra sobre la revelación desde la fe	645
b) La diferente palabra del filósofo sobre Cristo, o la cristología filosófica	646
c) La cuestión específica de la cristología teológica: pensar la encarnación	650
d) Punto de partida y punto de mira permanente: el NT uno y completo	655
e) Los dos puntos de partida para la cristología en el NT	657
2. <i>La conjugación de las dos perspectivas</i>	659
a) La condición humana y la condición divina del Hijo	660
b) El mediador de la alianza nueva. Nuevo sacerdote	661
c) La síntesis cristológica de Heb 1,1-4	662
d) Las lágrimas, el sufrimiento y el aprendizaje de la obediencia	663
e) Mediación descendente y mediación ascendente	664
f) La categoría de «mediador» como puente entre NT y el futuro	666
3. <i>El evangelio de San Juan: cima de la cristología bíblica y clave de la cristología futura</i>	667
a) Las afirmaciones autológicas	668
b) El Hijo y el Logos	670
c) La influencia de los títulos e ideas joánicas en la cristología	672
4. <i>La comprensión de Cristo desde la Biblia a los Padres</i>	673
a) Rom 1,3-4	674
b) San Ignacio de Antioquía, <i>Ad Eph.</i> VII, 2	675
c) El siglo IV y Nicea	676
d) Las dos grandes cristologías: λόγος σὰρξ - λογος ἄνθρωπος	677
5. <i>Legado y límites de la cristología patrística para la cristología sistemática</i>	683
6. <i>Una cuestión remanente: la unión personal de Cristo o el modo de unión del Verbo con la naturaleza humana</i>	694
a) Las tres opiniones de la Edad Media: teoría del <i>homo assumptus</i> , teoría de la subsistencia, teoría del <i>habitus</i>	695

	<u>Págs.</u>
b) Las cuatro teorías del siglo xx: el éxtasis de la existencia, la actuación creada por un acto increado, el doble yo, la simultaneidad de creación y asunción.	701
7. <i>De la cristología óntica a la cristología ontológica y existencial: Karl Rahner.</i>	705
a) La relación Creador-creatura en su expresión suprema	709
b) Autocomunicación de Dios-autotranscendencia del hombre	709
c) La mayor perfección del ser por la mayor cercanía al origen	710
d) La autoconciencia de Cristo.	714
8. <i>De la cristología antropológica, trascendental y existencial de Rahner a la cristología teofánica, teodramática y teológica de Balthasar.</i>	716
a) El ser como amor	718
b) Encarnación y Trinidad	720
c) <i>Caro peccati.</i>	720
9. <i>Las grandes mutaciones y logros definitivos</i>	727
a) Trinidad y cristología	727
b) Historicidad y autoconciencia de Jesús	732
c) Elacompañamiento de Dios al hombre y la cristología kenótica	734

TERCERA PARTE:

PRAESENTIA SALUTIS
LA REALIZACIÓN DE LA OBRA
SALVÍFICA DE CRISTO

CAPÍTULO XV. La salvación de Cristo y sus mediaciones en la historia		741
1. <i>La realidad y la continuidad de Cristo en la historia.</i>		741
a) El punto de partida: No hay Dios inmediato		742
b) Cristo, mediación perenne de Dios a la historia		745
c) Las tres formas de comprender y realizar la perduración de Cristo.		746
2. <i>El mensaje cristológico transmitido por la Iglesia.</i>		754
a) La resurrección del Crucificado, que envía su Espíritu.		755

	<u>Págs.</u>	
b) La crucifixión del mensajero, que une Reino y muerte	757	
c) El contenido de su existencia y mensaje: el Dios de Jesús, el hombre de Jesús, la moral de Jesús	758	
3. <i>El contenido soteriológico transmitido por la Iglesia</i>	777	
a) Reino. Cristo Verdad. Profetismo. Soteriología escatológica	777	
b) Muerte. Cristo Vida. Sacerdocio. Soteriología hamartiológica	779	
c) Resurrección. Cristo Victoria. Realeza. Soteriología pneumatológica	785	
4. <i>La Iglesia en sus mediaciones actualizadoras de Cristo.</i>	787	
a) El apóstol	788	
b) El Espíritu Santo y sus funciones en la Iglesia	793	
c) La comunidad de los creyentes	804	
5. <i>La correlación entre las mediaciones salvíficas. Distinta interpretación en el catolicismo y protestantismo.</i>	810	
a) Una respuesta protestante. «Cristo resucita en el kerigma» (R. Bultmann).	810	
b) La respuesta católica: kerigma, sacramento, apóstol y Espíritu dentro de la comunidad	811	
c) La eucaristía como anámnesis: memorial y presencialización.	816	
d) La reacción ante la interpretación positivista, intelectualista y moralista del cristianismo a comienzos de siglo. La «teología de los misterios» (O. Casel)	819	
e) La celebración cultural como matriz de la cristología. El relato de Emaús o la lógica del reconocimiento de Cristo.	825	
f) La Iglesia entre la encarnación de Cristo, la misión del Espíritu y la salvación de los hombres	830	
g) El problema ecuménico de las mediaciones o cómo colabora el hombre en su propia salvación, que es siempre Dios dándose al hombre, libre para acoger y para rechazar	833	
b) Las otras mediaciones, esenciales también, no expuestas aquí	839	
CAPÍTULO XVI. Cristología consumada o la eficacia escatológica de la persona y obra de Cristo		841
1. <i>Introducción: Cristo como presencia y futuro.</i>	841	

	Págs.
2. <i>El problema escatológico en nuestro siglo</i>	843
a) La Escolástica o la escatología como física del otro mundo (Y. Congar)	843
b) Harnack, Schweitzer, Unamuno, Teilhard de Chardin. Olvido y eclosión del sentimiento escatológico.	845
c) Barth, Bultmann, Cullmann, Rahner, Balthasar, Pannenberg, Moltmann, G. Gutiérrez	846
d) El Reino de Dios: causas y caminos para su venida	851
e) Hermenéutica de las afirmaciones escatológicas	854
f) Contexto de realización de la escatología	857
3. <i>Cristo el Último</i> ("Ἐσχατος) y <i>lo último</i> (ἔσχατον)	860
a) Noción de escatología: cronología (πέρας) y teleología (τέλος).	860
b) La ultimidad soteriológica de Cristo en el NT	863
c) La ultimidad metafísica de Cristo	871
4. <i>Cristo y su función consumadora del hombre y de la historia</i>	884
a) La resurrección y la universalidad salvífica de Cristo	885
b) Función de Cristo en la eternidad	887

SINTESES CONCLUSIVA

CAPÍTULO XVII. La historia de Jesús y el ser de Dios	901
1. <i>La historia de Cristo como punto de partida y la encarnación de Dios como punto de llegada</i>	901
2. <i>Textos narrativos y textos doxológicos</i> (ἕμνος, ὁμολογία, ὁμιλία).	903
3. <i>La idea de encarnación en el texto clave: Jn 1,14</i> (λογος-σαρξ)	905
4. <i>Otros textos con otras categorías</i>	910
5. <i>El AT como horizonte histórico-cognoscitivo de la encarnación</i>	913
6. <i>El Dios de la creación y alianza como fundamento teológico de la encarnación</i>	917
7. <i>La encarnación como misterio salvífico y como problema metafísico</i>	929
a) La escisión entre la experiencia de Cristo y el logos de Cristo en la Iglesia	930
b) Las dos lecturas cristológicas en el NT y en la Patrística: <i>Logos-Sarx</i> y <i>Logos-Anthropos</i>	934

	Págs.
c) La perduración moderna de las dos cristologías patrísticas: del <i>Verbum Incarnatum</i> (Alejandría) y del <i>Assumptus homo</i> (Antioquía).	939
d) La lejanía al NT y la absolutización del concepto en vacío de historia y de experiencia	943
e) De la persona de Cristo al Yo de Cristo.	945
f) La historicidad del ser y de la conciencia	947
g) El motivo de la encarnación y el modo de la unión hipostática como supremas cuestiones de la cristología católica en la era moderna	949
b) El Espíritu Santo y su función en la constitución de la persona y de la autoconciencia de Cristo	956
8. <i>El contenido real y las formulas de la encarnación en el NT y en los concilios</i>	958
9. <i>Paradoja y evidencia de la encarnación: el Hijo encarnado, Dios-hombre</i>	960
10. <i>Tres formas resultantes de cristología a la luz de Jesús, del Padre y del Espíritu</i> (desde abajo, desde arriba y desde dentro).	964
11. <i>El hombre y Cristo en relación: cuatro definiciones</i>	966
12. <i>De la gesta del Encarnado al sacrificio del Mediador</i>	971
13. <i>La confesión del apóstol Tomás: «Señor mío y Dios mío»</i>	983
INDICE DE AUTORES	987

PRÓLOGO

En estas páginas introductorias me propongo exponer el *fundamento* (por qué), el *contenido* (qué) y la *estructura* (cómo) de esta obra. Al volumen anterior y a éste les es común el título *Fundamentos de cristología*, y los diferencia el subtítulo. El del primero es *El camino*; el del segundo, *Meta y misterio*. En aquel seguía el curso de los hechos históricos, mostrando como en Cristo tenemos el camino de Dios entre los hombres; describiendo la forma de caminar que Cristo tuvo entre nosotros; poniendo de manifiesto que fue en ese caminar donde él hizo la experiencia de la vida humana a la vez que propuso a los hombres la revelación divina; interpretando el curso de la ulterior historia de la Iglesia en la que los creyentes han reconocido a Cristo al hacer el camino de la vida con él y como él; mostrando, finalmente, la relación entre el camino de la razón a la búsqueda de sentido y el camino de la fe ofreciendo en Cristo un sentido último a la vida humana, que, si es accesible a la inteligencia humana, deriva de una revelación divina.

Este segundo volumen, *Meta y misterio*, presupone la razonabilidad de la fe en Cristo y se adentra en la exposición de lo creído, en la lógica interna que lo anima, en la interacción entre los hechos históricos originadores del cristianismo y la experiencia interior resultante de sus diversos niveles de ejercicio: la celebración litúrgica, la acción misionera, la reflexión teológica, el testimonio martirial, las decisiones conciliares, el diálogo crítico con la razón y la colaboración con la conciencia histórica. *La Iglesia ha respondido a la pregunta por la identidad de Cristo con su vida entera*. Y, desde dentro de ella, la teología ofrece una propuesta sistemática, que muestra la conexión existente entre la historia iniciadora, tal como nos la ofrecen los relatos evangélicos, y la propuesta conciliar posterior; entre el kerigma de Jesús, completado por el anuncio evangélico siguiente a la resurrección, y la proposición que la Iglesia contemporánea hace a los

hombres invitándolos a acoger la fe. Esta lleva consigo la purificación del corazón, el don del Espíritu con la conversión de la inteligencia, la orientación fundamental de la voluntad hacia un vivir nuevo y una esperanza escatológica, es decir, la propuesta de Dios mismo como nuestro Futuro absoluto y el último sentido, que nos permite vivir con gozo, libertad y capacidad de servicio en el mundo.

Si el primer volumen se centraba en el fundamento de la fe en Cristo a la luz de su origen, éste, en cambio, se centra en el contenido de esa fe, tal como ella ha ido cerciorándose de sí misma en la historia posterior. Ahora bien, *el verdadero fundamento se descubre cuando se conoce y comprende el contenido*. Nada sólo exterior o anterior puede acreditar la verdad de Cristo, que únicamente reclama darse a ver, manifestarse y ser visto tal cual es. Su manifestación y donación son su verdad; su fondo está dado en esta superficie. La interna inteligibilidad y belleza de Cristo, reconocido en su desvalimiento, gratuidad y transparencia, son las que ofrecen las verdaderas razones de la fe, inherentes por tanto al acto de creer. Esa realidad creíble suscita un acto de reconocimiento y amor, que son la fuente última de la adhesión agradecida a la gracia preveniente, en su doble aspecto de luz para la inteligencia y de potencia para la voluntad. Este verso del salterio, «Dominus illuminatio mea et salus mea» (Sal 27,1), fue el principio de toda teología antes de ser el lema de la Universidad de Oxford¹. Aquí vale en manera suprema el axioma establecido por Novalis: «No podemos saber nada por nosotros mismos; todo auténtico saber nos tiene que ser dado»².

I

En las grandes crisis culturales, sociales y religiosas, la pregunta fundamental es por la validez y consistencia de los fundamentos sobre los que se ha edificado la existencia personal y social hasta ese momento. Ya el salmista preguntaba: «Cuando los fundamentos se conmueven, ¿qué podrá hacer el justo?» (Sal

¹ «El Señor es mi luz y mi salvación» (Sal 27,1).

² *Schriften*, III (Stuttgart 1960) 441, tomado como exergo por J. L. MARION, *Étant donné...*, o.c., 5.

11,3). Lo primero en nuestro caso es reconocer qué lugar ocupa Cristo en el cristianismo, si le adviene desde fuera como un elemento más entre otros o constituye su fundamento, su forma y su futuro. Con la persona de Jesús recordado y creído, confesado y amado como Mesías, Señor e Hijo de Dios, el cristianismo está en pie. Sin su memoria y confesión, sin su amor y seguimiento, el cristianismo cae como religión, quedando reducido a ideología, moral o política. El NT habla de él como: piedra de cimiento, piedra de ángulo y piedra de cumbrera (Ef 2,20; 1 Pe 2,6; Mt 21,42; Is 28,16; Sal 118; Hch 4,11). Estas metáforas explicitan el carácter de sostén, creador de coherencia y potencia de consumación que Cristo confiere al edificio del cristianismo, en cuanto contenido de fe, y a la Iglesia en cuanto su forma de realización comunitaria. La primera tarea, por tanto, es redescubrirle, reconocerle y diferenciarle. Ese fundamento no lo hemos puesto nosotros, sino que nosotros hemos sido «puestos» e «incorporados» a él (Hch 2,41; 2,47; 5,14; 11,24). «En cuanto al fundamento, nadie puede poner otro sino el que está puesto, que es Jesucristo» (1 Cor 3,11).

La fe y la Iglesia derivan de una «impresión» y de una «construcción» previas de Dios (*Ein-druck*), a las que deben seguir una «expresión» y una «integración» nuestras (*Aus-druck*). Tomamos el término «impresión» en el sentido originario de imprimir, grabar, troquelar. Eso son la llamada, influjo y revelación previa de Dios, que nos invita a adherirnos a él y a corresponderle. A esa «impresión» previa y fundadora de Dios en nosotros la llamamos *revelación* y a nuestra «expresión» respondente, que reacciona a su acción anterior, la llamamos *fe*. Ambas son el presupuesto de nuestra adhesión a Cristo. Ambas son fundamentos. Por eso cada generación tiene que redescubrir ese cimiento que le ha sido ofrecido por Dios y en qué medida ella se reconoce y afirma desde él como gracia y verdad de Dios sustentadoras de la existencia cristiana. Ésta es una tarea siempre pendiente y nunca completa, porque lo fundado nunca puede recuperar su propio fundamento con el pensamiento ni con la acción, con la esperanza ni con el deseo. Siempre estamos prevenidos al venir y fundados al intentar reconocer el suelo sobre el que pisamos. Y lo mismo que no podemos reconocer

la racionalidad de nuestra razón saliéndonos de ella, sino desde su ejercicio, tampoco podemos reconocer el contenido, la legitimidad y verdad de la fe saliéndonos de ella, sino mediante un adentramiento perceptivo y receptivo, consenciente y discerniente en ella.

Una vez, y a la vez, que cumple esta tarea hacia adentro, la cristología tiene que responder a las preguntas y provocaciones de fuera: ¿Resisten la revelación y la fe ante la razón histórica y la conciencia crítica contemporánea? Y éstas, ¿responden al desafío profundo que la fe plantea desde el Absoluto, encarnado y proexistente, a la libertad del hombre, para realizarse como gracia y servicio o para quedar cerrada en la autodivinización de su finitud y soledad? Las verdaderas cuestiones son las de método, fundamentos y fines últimos; desde ellas se esclarecen u oscurecen las demás.

«Desde el final del concilio Vaticano II el panorama de la teología se ha transmutado fundamentalmente, no sólo por lo que se refiere a los contenidos de las discusiones de los teólogos, sino especialmente por lo que se refiere a su estructura. Mientras que con anterioridad al Concilio la discusión teológica se movía dentro de un marco bien tejido e indiscutido, en cambio ahora lo que está a debate son los mismos fundamentos»³.

En cristología esto se ha manifestado de diversas formas, comenzando por las propias palabras a las que se privilegia y a las que se deja en segundo plano o bajo silencio. La expresión «Jesús de Nazarete» ha asumido el primer lugar frente a la fórmula tradicional: Jesucristo, la mirada desde el exterior frente a la mirada desde el interior de la fe. Se habla del «movimiento de Jesús» como realidad primordial y decisiva frente a lo acontecido con posterioridad a la muerte y resurrección de Jesús, en que la Iglesia del *Kyrios* se afirma una y misionera⁴. Se privilegia

³ J. RATZINGER, *Schauen auf den Durchbohrten...*, o.c., 13.

⁴ Un nombre símbolo para otros muchos es la obra de G. THEISSEN, *Die Jesusbewegung...*, o.c., en la que resume, defiende y sistematiza sus aportaciones anteriores. Este autor consuma el proceso iniciado por W. Wrede, quien establece una neta distinción entre historia y teología, refiriendo la teología del Nuevo Testamento a la investigación de la religión en sentido científico y no al servicio a la Iglesia, rompiendo con el postulado heredado de Schleiermacher y aceptado por la propia teología liberal de que «es tarea de la teología servir a la Iglesia». Theissen lleva a su término el método de la «religionsgeschichtliche Schule» y la «Sozialgeschichte» en

el estudio de los contextos económicos, sociales, culturales y políticos de la época en Galilea y Judea como claves de la comprensión del fenómeno «Jesús», situándole como efecto de hechos sociales que podían haber tenido a otro como protagonista lo mismo que le tuvieron a él. Se intenta comprender el nacimiento del cristianismo desde la acción de Jesús y la impresión ejercida sobre sus seguidores, tanto por su acción histórica como por su mensaje, dejando en la penumbra los acontecimientos pascales, que dieron real origen a la memoria de sus palabras, a la adhesión a su mensaje, a la fe en su persona, y desde ahí al surgimiento de la Iglesia con su voluntad de misión universal⁵. Se ha establecido la primacía absoluta de Jesús sobre Pablo, evidente en el NT, pero dejando caer la sospecha sobre la continuidad real entre el mensaje del uno y el del otro. Lo mismo ha ocurrido en la relación entre sinópticos y Juan, concediendo un interés y valor máximos, por ejemplo, a Marcos y poniendo bajo signo de interrogación la lectura cristológica de Juan.

Sin preguntarse por la coherencia y continuidad, se distingue entre el *movimiento de Jesús*, con él en el centro, actuando carismáticamente; el *movimiento en torno a Pablo*, con su centro en el mensaje de la justificación por la locura-sabiduría de la cruz y la glorificación por Dios de ese Crucificado; y el *movimiento del cristianismo primitivo*, que tendría en primer plano los elementos institucionales, dejando en segundo plano la esperanza utópica y la experiencia carismática. Se invierte el planteamiento que

su obra: *La religión de los primeros cristianos* (1999) (Salamanca 2002). «Erst Gerd Theissen hat im Jahre 1999 Wredes Programm wirklich realisiert». H. RAISÄNEN, *Neutestamentliche Theologie? Eine religionswissenschaftliche Alternative* (Stuttgart 2000) 14; 15; 62-66. La propuesta de G. Theissen es ver el cristianismo desde fuera de él, con el ejemplo de que una catedral se la puede ver y analizar desde dentro o desde fuera. Ahora bien, quien la ve desde dentro de ella y con la fe como luz desde dentro del sujeto no ve lo mismo que quien sólo la ve desde fuera y sin fe. Cf. F. STOLZ, *Das Urchristentum - die Aussensicht eines Insiders. Zu Gerd Theissens, «Theorie des Urchristentums»*, en *EvTh* 61 (2001) 476-480.

⁵ La historia prepaschal de Jesús nunca ha sido considerada en una consistencia autónoma al margen de la pasión y resurrección de Jesús, hasta la era moderna. No fue narrada, interpretada, considerada «creíble» al margen de la experiencia paschal. El significado e historia de Cristo solo son recuperables mediante la integración de ambos factores: «acción» de Jesús con sus discípulos antes de la muerte e «impresión» de Jesús resucitado sobre sus discípulos y sobre los hombres hasta hoy. Cf. W. THUSING, *Die neutestamentlichen Theologien...*, o.c.

orientó la lectura tanto patristica como medieval del NT y de los evangelios. Mientras que aquéllas leyeron el AT a la luz del NT, éste a la luz de los evangelios, éstos a la luz del evangelio de Juan y éste a la luz del prólogo con su punto cumbre en 1,14 («El Verbo se hizo carne, habitó entre nosotros y nosotros hemos visto su gloria, gloria como Unigénito del Padre, lleno de gracia y de verdad») ⁶, hoy se otorga primacía a la lectura histórica-genética, que lee cada libro en su contexto a la luz de su género literario propio, con su historia individualizada de autor, contexto y texto. Pero una vez cumplida esta tarea hay que situar a cada libro dentro de la comunidad que elabora el canon, donde la «analogía de la fe» refiere cada uno a los otros, confiando así su valor por relación a todos los demás y, en este sentido, relativizándolos y fijando una jerarquía de lectura ⁷. Finalmente hay que preguntar por su «verdad», su «universalidad» y su «valor actual» como fundamento de fe.

La Biblia es una suma de 72 escritos, lejanos entre sí y sin conciencia cada uno del resto. Una lectura objetiva, «biblica»,

⁶ «Otro rasgo distintivo del evangelio de Juan es la forma en que él, mas que ningún otro escrito del NT, ha servido de puente entre los comienzos del cristianismo en Jesús y la fe ortodoxa, que alcanzó su definición en Nicea y que desde entonces ha servido de base dogmática al cristianismo. Juan escribe sobre Jesús, sobre su ministerio de la palabra y de los signos en Judea y Galilea; sus tradiciones están ciertamente enraizadas, en mayor o menor grado, en las memorias iniciales de este ministerio. Al mismo tiempo, el evangelio de San Juan conjuntó las categorías clave que dominaron los debates que tuvieron lugar en el desarrollo siguiente (Logos e Hijo de Dios). Y el evangelio ha ofrecido un retrato de Jesús que ha servido probablemente como la inspiración capital y libro de texto durante generaciones a la apologetica y a la piedad cristológicas» (J. D. G. DUNN, *The Christ and the Spirit*, o.c. I, 346). «En la medida en que el cuarto evangelio logró éxito al mantener la tensión entre la triple cristología del NT —*an angelomorphic christology, a Spirit christology, Adam and Wisdom/Logos christology*—, en esa medida este evangelio ofrece todavía hoy el paradigma más importante del NT para exponer el significado de la revelación de Dios en Cristo» (ibid., 54).

⁷ «Para conducir a buen termino la tarea teologica de interpretacion, partiendo del cuadro explicito de la fe: la Biblia en su conjunto, el acercamiento canonico interpreta cada texto biblico a la luz del canon de las Escrituras, es decir, la Biblia en cuanto recibida como norma de fe por una comunidad de creyentes. Procura situar cada texto en el interior del unico designio divino, con la finalidad de llegar a una actualizacion de la Escritura para nuestro tiempo. No pretende sustituir al metodo historico-critico, sino que desea completarlo» (PCB, *La interpretación de la Biblia en la Iglesia I,C,1* [Ciudad del Vaticano 1993]). Cf. B. S. CHILDS, *Biblical Theology of the Old and NT* (Londres 1992), con su propuesta sintetica y actualizada: *Biblical Theology. A Proposal* (Mineapolis 2002).

requiere conocer su origen, contexto y contenido, a la vez que su trayectoria hasta ser introducidos dentro de ese libro nuevo, con la autonomía que mantiene a la vez que con la relativización que sufre dentro de él. La Biblia es *ta biblia*, los libritos. En este sentido es una suma de fragmentos, pero real libro con unidad interna, derivada de su testimonio en favor del único proyecto salvífico de Dios interpretado por la Iglesia, que es la que ha establecido el canon. La Biblia hay que leerla por tanto como *unidad, hacia adelante y desde Cristo*, en la medida en que él es la clave del designio salvífico de Dios y la Palabra divina de la cual fluyen y en la cual confluyen todas las demás palabras humanas sobre Dios. La novedad de la moderna crítica bíblica consiste en haber aislado los fragmentos de la totalidad y a veces prescindir del criterio cristológico:

«La Iglesia antigua y la Edad Media sabían que la Biblia es un todo y que la oímos verdaderamente cuando la oímos desde Cristo: desde la libertad que él nos ha dado y desde la profundidad por la que él nos hace evidente lo que permanece a través de las imágenes, el cimientó firme sobre el que en todo momento podemos mantenernos seguros. Fue al comienzo de la Edad Moderna cuando se fue olvidando poco a poco esta dinámica, la unidad viva de la Escritura que solamente podemos entender en la libertad que él nos da y en la certeza que proviene de esta libertad. El pensamiento histórico, entonces en auge, quería leer cada pasaje sólo en sí mismo, en su desnuda literalidad. Buscaba sólo la explicación precisa de lo particular y olvidaba la Biblia como un todo» ⁸.

Al olvido o exclusión del criterio cristológico han seguido el olvido o marginación del criterio eclesiológico, pretendiendo un acceso inmediato de cada creyente a la Biblia y a Cristo, sin la mediación traditiva de la comunidad eclesial o sin la aceptación de su autoridad interpretativa. ¿Hay, acaso, palabras de Cristo sin Iglesia de Cristo? A la pérdida de la unidad de la Biblia siguió, o quizá precedió, la pérdida de la unidad y autoridad de la Iglesia. Legítimamente intentamos ahora diferenciar y recuperar las *ipsissima verba Jesu*. Pero una vez que reconocemos que de él sólo tenemos las palabras trascritas por sus seguidores —no hay inmediatez con Jesús sin la mediación de quienes cre-

⁸ J. RATZINGER, *Creación y pecado*, o.c., 39s.

yeron en él y recogieron en la Iglesia sus palabras con la impresión que dejaron sus hechos—, surge la pregunta por los primeros escritos, que recogieron las sentencias de Jesús. Se pasa de los cuatro evangelios a las dos supuestas fuentes primeras (Marcos y Q). A Q se la eleva a categoría suprema, diferenciando los contextos de nacimiento, redactores y estratos con las correspondientes cristologías de cada uno de ellos. Todo esto es histórica y literariamente legítimo en la medida en que desemboca en el mejor conocimiento de los evangelios actuales. Teológicamente esa empresa es secundaria y problemática en su raíz cuando se eleva esa fuente Q a protoevangelio, se absolutiza su contenido fuera del marco redaccional que tiene en los actuales evangelios, y se le otorga con la primacía temporal una plusvalía real, convirtiéndola implícitamente en clave de interpretación para todos los demás textos del NT, desde el presupuesto implícito de que lo temporalmente primero es lo original, cualitativamente lo más fiel al origen y por tanto norma hermenéutica para los escritos posteriores. Ahora bien, evangelio no son unos escritos u otros, sino aquellos que como tales han sido recibidos, leídos, interpretados y constituidos por la Iglesia en canon de la propia fe. No hay más «evangelio» que el contenido, y tal como está contenido, en los cuatro autores canónicos.

La Iglesia de la era fundacional no ha sabido de esta hipotética fuente Q; nunca la ha recibido ni como tal la ha incluido en el canon. En el NT hay diversos sentidos del término evangelio: «evangelio de Dios» (*evangelium Dei*), o designio de gracia preparado por él desde siempre para la humanidad; «evangelio de Jesús» (*evangelium Jesu*), su mensaje del Reino que llega con él, su heraldo, anunciándolo como bella noticia y acreditando con sus milagros que ese designio de Dios se está realizando ya; «evangelio sobre Cristo» (*evangelium de Christo*), el que le tiene a él como contenido predicado, o la proclamación hecha por la Iglesia de que el reino de Dios anunciado por Jesús se ha realizado en su persona por la resurrección, constituyéndole Mesías, Señor, Hijo, con quien, como cabeza, ese reino ha llegado en inicio y promesa a todos los hombres; «evangelio de Cristo sobre Dios como Padre» (*evangelium de Patre*), refiriéndose a sí mismo del todo a él, de quien derivan su ser y misión, tal como

le presenta sobre todo el evangelio de San Juan, en cuanto revelador absoluto del Absoluto, es decir, del Padre de Jesús. Él es así el Unigénito de cuya filiación podemos participar todos, llegando a ser «hijos en el Hijo» (Jn 1,12.14.18). De esos órdenes de realidad dan testimonio innumerables textos y fragmentos en la primitiva Iglesia. El evangelio está reconocido sólo en los cuatro escritos; es evangelio según Mateo, Marcos, Lucas y Juan. Estas cuatro interpretaciones auténticas del mensaje, destino y persona de Juan, son las necesarias y suficientes para conocer el origen, fundamento y contenido de la fe. Cualquier otro uso en este contexto del término «evangelio» o «protoevangelio» es equívoco y equivocador.

Es esencial en un primer momento situar a Jesús en su medio propio y comprenderle desde lo común humano, desde lo vigente en su tiempo y geografía, desde las esperanzas históricas proyectadas en su momento sobre él⁹. Todo esto es necesario, ya que no hay un Cristo que no sea Jesús; ni un Hijo de Dios que no sea el judío hijo de María; ni un Señor glorificado que no sea el Mesías crucificado; ni un Hijo consustancial con el Padre que no sea el mismo que vivió en relación de filialidad, obediencia y fidelidad expresadas con el término *'abba* desde su oración de cada día hasta el grito en la agonía de Getsemaní; en una palabra, el consustancial con nosotros.

Al encontrarnos con Cristo estamos ante una realidad de triple nivel: *hecho particular* (que hay que *verificar* con la investigación histórica, arqueológica, literaria); *verdad, sentido universal* (que hay que *entender e interpretar* desde la filosofía, antropología,

⁹ Esta orientación exegética y cristológica intenta comprender a Jesús a la luz de la historia que le precede, del medio en que surge y de los elementos comunes a sus contemporáneos como hechos verificables por cualquier investigador al margen de la posterior fe de la Iglesia puesta bajo sospecha o entre parentesis. A Jesús se le entiende del todo a partir de su *desde donde* (Israel, AT) y *en donde* (Palestina en aquellos días), pero también desde el *hacia donde* en que desembocó su existencia (la Iglesia) y desde la transformación de la humanidad que la propuesta del evangelio lleva consigo (cristianismo real actual). *Una vez explicados los elementos comunes hay que dar razón de la unicidad y originalidad de Jesús.* ¿Cómo en ese medio social, cultural y religioso común a Filón, Flavio Josefo, Judas el Galileo, Juan el Bautista y el maestro de justicia de Qumrán, Jesús fue quien fue entonces y sigue siendo hoy? Hay que exponer la relación de Dios con él y de él con Dios, su ser, su autoconciencia y su misión en lo que tienen de común y a la vez en lo que tienen de únicas e irreductibles a su medio de nacimiento y de crecimiento.

hermenéutica); *revelación divina* posible o real (que hay que *discernir* a través de signos y testigos, consentir a ella, es decir, *creer*, respondiéndole con la actitud correspondiente, interpretarla y sistematizarla). Esta última es la tarea propia y específica de la cristología. A cada uno de esos tres niveles corresponden tres nombres en el orden objetivo y tres verbos connaturales en el orden subjetivo. *Explicamos a Jesús (Erklären)*; *comprendemos a ese Jesús particular como Cristo universal* dado por Dios a los hombres (*Verstehen*); *creemos que este Jesús Cristo es el Hijo eterno de Dios, encarnado para iluminación-redención-deificación del hombre (Glauben)*. El hecho particular, la significación universal y la revelación divina son tres dimensiones, que estudian diferenciadamente el historiador, el filósofo y el teólogo, conscientes unos y otros de que los tres se refieren al único sujeto que ofrece esa compleja diversidad. Hay que diferenciar, para luego conjugar, el lugar que ocupan en el cristianismo junto al elemento «historia» (Jesús Cristo), el elemento «experiencia» (Espíritu Santo) y, en relación y dependencia de ambos, el elemento «comunidad y autoridad» (Iglesia-apóstol). Cuando los tres no se conjugan objetivamente, el cristianismo está en el borde de degradarse, bien a positivismo histórico (jesuanismo, judaísmo, historia antigua), a mera experiencia sin contenido objetivable y universalizable (entusiasmo carismático) o a ideología clerical (autoritarismo dogmático).

El drama de cierta teología contemporánea, olvidadiza de su dura pero gloriosa misión, es el extraño engaño de pensar que asegurando los hechos en su facticidad y explicándolos en su concreción cronológica, topográfica y cultural, ha alcanzado la comprensión y fundamentado la pretensión de universalidad inherentes a Cristo y a la fe cristiana, como si con el explicar estuviera dado automáticamente el entender, y con el entender el creer. Mayor error todavía es pensar que con aquel primer nivel está ya asegurado el tercero, el específico de la fe, la Iglesia y la teología, como si la fe naciera directamente de la verificación histórica o inmediatamente de la comprensión hermenéutica. *Ciencias históricas, pensamiento filosófico y teología son igualmente necesarios*. Ninguno de esos empeños positivos o teóricos suple a la teología y ésta debe contar siempre con aquéllos. Ahora bien,

la fundamentación histórica y el diálogo con la filosofía, que son necesarios, no son sin embargo suficientes. Pensar lo contrario y como consecuencia olvidar otras tareas sagradas puede ser mortal para la Iglesia. La fascinación de este mundo tiene aquí uno de sus exponentes más sibilinos. El Pablo de la sabiduría de la cruz y el Juan que describe el choque entre la luz y las tinieblas forman también parte del canon del NT y por ello nunca pueden ser puestos bajo silencio o enviados al exilio por la teología.

El mero conocimiento físico de Cristo, el que tuvieron sus contemporáneos y al que pudiéramos llegar nosotros por la investigación histórica, puede llevar a decisiones contrarias: aceptación o rechazo, acusación o adoración, darle nosotros la muerte a él o rogarle con fe que él nos dé la vida a nosotros. El acceso creyente a Cristo está al final de un drama de la libertad (conversión religiosa) y no sólo de un ejercicio lógico de la inteligencia (información analítica). San Agustín formuló genialmente esa dimensión de Cristo, que apela a la entera persona y a la que sólo se accede desde ella en acto. Ni la inmediatez física funda directamente la fe en Cristo —por eso muchos judíos contemporáneos de Jesús no creyeron en él— ni la distancia cronológica y topográfica la hace imposible —por eso millones que no fuimos contemporáneos suyos, sin embargo, hemos creído en él¹⁰.

La recta comprensión de Jesús se logra conjugando las tres miradas siguientes. Se debe comenzar a pensarle *desde lo que le precede* (Israel, AT, Palestina), *desde lo que él dice y hace* (mensaje del Reino, milagros, comportamientos) y *desde lo que le sucede*, en el doble sentido de lo que le acontece (Dios resucitándole de entre los muertos y constituyéndole Mesías, Señor e Hijo), y *de lo que le sigue* (derramamiento del Espíritu y surgimiento de la Iglesia con voluntad misionera universal y permanencia hasta hoy). Tres son, por tanto, los órdenes de realidad a los que hay que dirigir nuestra mirada para una recta intelección de Jesús, acogiendo lo que

¹⁰ «Cristo existió en este mundo en la forma de siervo y esta forma la vieron los impíos: la vieron quienes creyeron y la vieron también los que le mataron. Para que no pienses que es algo grande ver aquella forma; la vieron los amigos y la vieron los enemigos; y unos, viéndola, le mataron; y otros, no viéndola, creyeron» (S. AGUSTIN, *Enarr. in Ps. 109,12* [BAC XXI p.945]).

cada uno de ellos ofrece y conjugando en coherencia los tres: 1) Lo que le precede y de donde viene. 2) Lo que él mismo hace, lo que hacen con él los hombres deshaciéndole y lo que hace Dios rehaciéndole. 3) Lo que le sigue en la historia con la comunidad de creyentes, que le reconocen, en quien creen y a quien se refieren como persona viva, fuente de su existencia y objeto de su fe. *Sin Israel, sin la historia de Jesús y sin la Iglesia, cada uno de los tres tomados absolutamente en serio, no se entiende nada del cristianismo.*

Una vez hecho esto, comienza la real tarea del teólogo: comprender cómo se llegó a identificar a ese judío con el Mesías, y a comprender profetismo y mesianismo desde su filiación divina. Desde la experiencia de Jesús, que se vive ante Dios como su Padre y envía el Espíritu, ¿cómo se llegó a una relectura del monoteísmo judío que comprendía la unidad de vida divina como comunión, intersubjetividad, relación; en una palabra, cómo se llegó desde Yahvé a la Trinidad? ¹¹. El acontecimiento de Cristo, como acción y pasión de Dios, llevó a una nueva comprensión de la unidad de Dios, otorgándole un contenido concreto, comprendida como dinamismo, vida en relación, proceso personalizador. *La confesión trinitaria de Dios surge para dar razón de lo acontecido en Cristo y de su fundamento de posibilidad* ¹². Ésta es la grande y admirable, difícil e inexorable, tarea del teólogo para la que siempre se necesitó capacidad intelectual, coraje moral y profundidad religiosa. Y quien no entra a ella, esquivándola por difícil o inactual, se está retirando de su misión específica a la de filólogo, historiador o arqueólogo; todas ellas bellas y necesarias, pero distintas y en el fondo secundarias. En tiempos de acoso, el teólogo debe permanecer en la zona de peligro y sería una traición retirarse o replegarse a las franjas de seguridad.

¹¹ Con todo lo anterior únicamente estoy reclamando que para la sanidad teológica de la Iglesia es necesaria una reflexión bíblica, espiritual y sistemática sobre lo que Cristo como Mesías e Hijo de Dios personalmente es y ha dado de sí en la fe; reflexión proporcional o mayor tanto en rigor como en extensión a las grandes historias-biografías de Jesús, que en los últimos decenios nos han ofrecido historiadores como Gnllka, Meier, Theissen, Sanders, Brown, Perrot, Schlosser, Ebner, Dunn, Puig, etc.

¹² Cf. W. THÜSING, *Die neutestamentlichen Theologien und Jesus Christus...*, o.c. III; E. EMERY - P. GISLI. (eds.), *Le christianisme est-il un monothéisme?* (Ginebra 2001).

A la fe en Cristo se llega desde muchos sitios. Esos caminos nunca están andados del todo y hay que volver siempre a caminar por ellos, pero el real contenido de la fe (como objeto: *fides quae*) solo se aprehende por la inmersión personal en su historia y contenidos, experiencias y exigencias, tal como es celebrada, convivida y testimoniada en la Iglesia (la *fides qua*). La fe tiene una historia y no es comprensible saliéndose de esa historia. Ahora bien, la última evidencia la da el contenido cuando es pensado, consentido y vivido por una persona toda ella en juego, para la que la voluntad y libertad, el amor y la acción, tienen tanta importancia como la razón y la reflexión. Sólo se termina entendiendo lo que se ama y sólo la acción crea última convicción. Este volumen, presuponiendo la historia de Dios en el mundo y la historia de Cristo, la historia de la fe en él y el camino de la Iglesia creyente, se propone articular sistemáticamente el contenido de esa fe en Cristo como verdad de Dios (revelación) y verdad del hombre, salvación (y por ello razón en el más noble sentido).

II

A la pregunta ¿quién es Cristo? se han dado a lo largo de la historia cuatro respuestas fundamentales:

1) *Un mero hecho histórico*, verificable en su lugar y tiempo en los que nace y en los que se agota. Jesús es un judío marginal y peculiar. Esa peculiaridad se encuadra dentro de las distintas figuras singulares que la historia, religión y cultura judías ofrecían en el momento de su aparición (profetismo, mesianismo, rigorismo legal o ascético, espiritualidad, actitudes apocalípticas, talante carismático). La posible universalidad de Jesús tiene que contar con su judeidad, partir de ella y mantenerla siempre en alto. La universalidad de Jesús no es abstracta ni colectiva, sino concreta y personal.

2) *Una creación cultural*, como resultado de la divinización (apoteosis), tal como era frecuente en aquella época respecto de personalidades significativas como los emperadores, a quienes en Roma se elevaba a la condición de dioses; y en otros contextos a los filósofos y fundadores de escuelas en los que tendrían

mos fenómenos preparatorios o analogos de lo que los seguidores de Cristo hicieron con él, que en su origen habría sido solo un judío significativo.

3) *Un mito universal* o la aplicación a Jesús de Nazaret de la eterna esperanza de los hombres de llegar a ser dioses, o de que lo divino llegara a una comunión de destino con los mortales para arrancarlos a la angustia y angostura de la existencia, por un lado, extendiéndolos, por otro, a su divina infinitud y con ello liberándolos del miedo al futuro. Jesús habría sido el lugar de concreción de esa esperanza universal, que él no había reclamado, sino que le habían impuesto desde fuera.

4) *Un misterio divino*: El Hijo de Dios encarnado, Dios hecho hombre. Jesús, su Hijo eterno, suscita y personaliza una naturaleza, en la que despliega las máximas posibilidades de lo humano como resultado de esa determinación por lo divino. Con ello la historia llega a su meta, logrando dentro de ella lo máximo pensable y realizable: que Dios sea hombre y que el hombre sea Dios, sin eliminar la distancia ni diferencia, y teniendo lugar en el orden de la voluntad, libertad y amor; una unidad superior a la que cualquier panteísmo propone, ya que la compenetración de Dios con el hombre en el orden personal lleva consigo la máxima potenciación de éste. Si en el orden de las realidades materiales la penetración de unas en otras las destruye, en el orden de las personas la compenetración en el amor las hace más propias y más suyas a cada una de ellas.

El cristianismo parte de la primera afirmación —Jesús es un judío particular— y de su fundamentación son responsables los historiadores. La historia, que es de los hechos pasados, y la memoria, que es de aquellos mismos en cuanto son real presencia, son dos elementos esenciales en el cristianismo, que se define como un hecho (anclado en el pasado) y un misterio (real presencia). Las dos formas siguientes de comprender a Cristo, propias de los mitólogos y filósofos, recogen una secreta pasión del hombre, que le acompaña desde su origen¹³. Éste en su

¹³ En el fondo del mito se han sedimentado sospechas y expresado anhelos profundos del hombre, algo así como rescoldos cognoscitivos de una creación original y anticipos desiderativos de un destino final. En nuestro caso es la correlación originaria entre Dios y el hombre. Porque Dios es en su ser trinitario, capaz

entraña, por ser imagen de Dios, lleva el recuerdo vivo del que le configura y siempre le llama, incluso desde su silencio, a volver por el camino de la libertad y de la conciencia hasta llegar a él (categoría de patria) y ser con él y como él (voluntad originaria de divinidad en Adán y Prometeo). Ese rumor que el hombre percibe en sus entrañas es la divina preparación para la encarnación, en la que se cumple aquel deseo. Pero éste se realiza invirtiendo los términos: no es la elevación del hombre hasta Dios en raptó lo que le hace partícipe de la divinidad, sino la *kenosis* del que, existiendo en la forma de Dios, se abajó hasta compartir la condición humana en las formas más degradantes que ésta puede tomar bajo la violencia y el pecado: la muerte en cruz, propia de los esclavos (Flp 2,6-11)¹⁴. El cristianismo nace de unos hechos (historia de Jesús), de una esperanza (anhelo de Infinito) y de una experiencia (la resurrección de Cristo con el don del Espíritu como inicio de la humanidad nueva). Se sitúa al final de los hechos, de la esperanza y de la experiencia sumadas; y los finaliza, ya que la creación y la historia se ordenan a la encarnación como su meta. Hay una figura exterior de la realidad, cuyo dinamismo sólo se entiende cuando alcanza su punto cumbre: éste, en el pensamiento de Dios para sí mismo y para el hombre, es la encarnación, Dios hombre¹⁵.

de lo otro y constituido por el otro, por ello es capaz de lo otro (creación) y capaz del otro (encarnación). Hay una «alteridad» primigenia en Dios, que funda la posibilidad de la revelación y de la encarnación. Es lo que ya intuyeron los griegos: antes de la teología que los hombres tengan respecto de Dios, desde la que le buscan y encuentran, está la filantropía (Tit 3,4) constituyente de Dios por la que el busca al hombre y se hace hombre. «Lo que hizo que los dioses se acercaran a nuestro nivel fue la naturaleza humana que había en ellos, no el atisbo divino que hay en nosotros» (W. K. C. GUTHRIE, *The Greeks and their Gods* [Oxford 1950] 120).

¹⁴ La figura de Cristo es propuesta aquí en contraposición con la figura de Adán. Este, queriendo ser como Dios sin Dios, pierde su humanidad; mientras que el que existía en la condición divina asume la debilidad y pobreza humanas en el extremo, y así, a la vez que libera a los hombres del miedo a la muerte y de las consecuencias del pecado, llega a la gloria del Padre.

¹⁵ Quizá los tres acentos más fecundos (si se quiere redescubrimientos) de la teología sistemática en el siglo XX han sido: *el misterio trinitario* como fundamento y condición de posibilidad para la comprensión de un Dios personal y para la creación como acto divino, resultante no de carencia o necesidad, sino de generosidad y de libertad; *la encarnación* como determinante de todo el plan divino de salvación y con ello el lugar de Cristo en el orden del ser, de la historia, de la consumación («en él», «por medio de él», «hacia él» [Col 1,16]); *la realidad eclesial y la realización sacramental del cristianismo*, haciendo así posible la presencialización perenne del acto

La primordial cuestión humana no es la existencia del Absoluto, sino la de su relación personal con el hombre. Dios, ¿es totalmente otro? ¿Permanece en su alteridad distanciada, de forma que todo lo que cae fuera de él le es ajeno, indiferente y extraño a su ser y a su futuro? La historia de las religiones oscila entre la acentuación de la alteridad y la distancia de Dios, por un lado (teofanías en el AT, el islam, Lutero, R. Otto, K. Barth: el «Deus absconditus», «der ganz Andere», etc.), y, por otro, de su cercanía y connaturalidad con el hombre (encarnación en el NT, Padres griegos, Tomás de Aquino, Raimundo Lulio, Nicolás de Cusa, «Deus incarnatus», «Non-Aliud», etc.). La revelación en el AT todavía deja a Dios en el otro lado, en la allendidad, y por tanto no ofrece la capacidad para presentarle como el ser absoluto. Este Absoluto no es absoluto para el hombre ni le es creíble incondicionalmente hasta que no comparte su lugar de existencia y su destino: la muerte como suprema expresión de amor. Cuando esto tenga lugar, Dios será realmente el Absoluto porque su otredad se habrá definido como capacidad para la mismidad del hombre, y su Vida como potencia para compartir el morir del hombre, sin sucumbir al poder de la muerte. Dios se revela en Cristo como el ser absoluto, es decir, como unión de unidad y diferencia, alteridad e identidad, sin transmutación ni confusión ¹⁶.

«Con la pretensión, mensaje y comportamiento de Jesús por un lado, la muerte y la resurrección por otro, quedaba liberado el

salvador de Cristo, que por ser eterno se actualiza en cada lugar para salvación de cada hombre. Barth, Casel, Rahner y Balthasar, Ratzinger, Kasper, Pannenberg y Jüngel son protagonistas y exponentes de estas tres recuperaciones: un Dios divino, un Dios encarnado, un Dios historizado y contemporáneo de cada hombre (Trinidad, encarnación, Iglesia).

¹⁶ «Lo característico de San Juan es que no se queda en el aspecto personal, sino que lo identifica con la dimensión del ser. Este amor efusivo es *la luz, la verdad* que vienen a significar lo mismo: la realidad que se trasparenta a sí misma y deviene diáfana para los que la perciben. Este aspecto de la revelación bíblica solo aparece en su forma joánica final. Por más que las categorías joánicas del “conocer a Dios” remontan a los modos de pensar veterotestamentarios, en la alianza se concibió siempre la persona de Yahve como el Ente absoluto, como “el Otro”, pero nunca como el que ocupa el lugar del ser. Hegel aludió ya a ello y lo consideró como lo nuevo y lo definitivo de la encarnación neotestamentaria, en la que Dios es al mismo tiempo el mismo y el otro, revelándose así por vez primera como el ser absoluto» (*Gloria* 1, 214).

núcleo primitivo de la dogmática cristiana: Dios es Amor; la Trinidad inmanente se revela en la Trinidad que actúa en la historia, es decir, como la ortopraxis de ese Dios que entrega a su Hijo en el dejarlo ahí y a su estancia entre los muertos. He aquí la representación más alta posible de Dios: en él (según Hegel) coincide la identidad (Dios es todo, él es la vida eterna) y la no-identidad (Dios está muerto en la medida en que él se ha identificado con la muerte de los hombres y la ausencia de Dios que ella supone); es de tal manera viviente (de tal manera amor) que puede permitirse estar muerto.

Ninguna religión, ningún sistema filosófico se ha atrevido a pensar o a proclamar algo semejante de Dios, el hombre y el mundo. Por eso el cristianismo es algo que no tiene nada semejante a él: no se fundamenta sobre una idea, sino sobre un hecho —Jesús Cristo— quien, en la unidad de su reivindicación (la igualdad con Dios), de la cruz y de la resurrección, es y será siempre un átomo que no se puede desintegrar. De este hecho depende para nosotros la posibilidad de atrevernos a abordar el ser como amor y todo existente como digno de ser amado; comprensión esta que el aspecto del mundo por sí solo difícilmente nos hubiera inspirado ¹⁷.

A esta altura de la historia hoy sólo quedan tres comprensiones de Cristo en el horizonte: la *humanista*, la *idealista* y la *cristiana*. La primera tiene las siguientes variantes: la exclusivamente judía, bien sea en clave profética, magisterial, moral o social-revolucionaria; la idealista, que desde Kant y Spinoza alienta en las cristologías filosóficas para las cuales Cristo es la sabiduría personificada, la expresión de la idea inherente al hombre de una plena realización del Reino de Dios en la historia, que él habría encarnado como símbolo y anticipo de lo que es la vocación universal, aun cuando parezca inalcanzable; la cristiana, que afirma las dos anteriores comprendiéndolas desde un presupuesto estrictamente religioso: todo eso es verdad no como resultado de la cultura, iniciativa y anhelo humanos, sino de la iniciativa divina, de la encarnación de Dios. Al movimiento ascendente de espera humana ha precedido, suscitándolo, un movimiento descendente de oferta divina. ¿O no era aquel el presupuesto que Dios se había creado para que la oferta de su gracia, sin dejar de serlo, fuera percibida también como la gran posibilidad, conquista y realización de la libertad humana?

¹⁷ H. U. VON BALTHASAR, en A. M. CARRE (ed.), *Pour vous, qui est Jésus Christ?...*, o.c., 139s. Cf. ÍD., *Teología de los tres días...*, o.c.; M. KEHL - W. LOSER (eds.), *In der Fülle des Glaubens*. H. U. von Balthasar Lesebuch (Friburgo 1980).

La teología contemporánea se divide en dos grandes grupos: quienes aún siguen considerando a la Ilustración con Kant como la gran cesura en la historia del pensamiento y de la conciencia religiosa y quienes han integrado también a Hegel, a Husserl y a Heidegger, junto con todo lo que la fenomenología de la religión, la exégesis bíblica y la hermenéutica han aportado en el último siglo a la experiencia humana. Kant, siendo su aportación filosófica inmensamente valiosa también para la teología, sin embargo, no sólo no es la gran posibilidad que el pensamiento moderno ofrece al cristianismo para ser contemporáneo, sino que implica una ambigua universalización de Cristo y del cristianismo a la vez que una reducción moralizadora de la experiencia cristiana fundante. El parte de una visión antropocéntrica, en la que el hombre en un sentido reconoce y en otro establece las condiciones tanto del propio conocimiento como de la revelación y acción divinas. Su punto de partida y su centro de interés no es lo que Dios haya hecho o haga para el hombre, sino lo que el hombre deba hacer para con Dios. El deber y la libertad del hombre son el centro de su pensamiento. En él no encuentran un lugar propio ni la experiencia religiosa en su irreductible especificidad ni las afirmaciones fundantes del cristianismo: Trinidad, encarnación, eucaristía. No reclamamos que sean contenido material de su filosofía, pero nos preguntamos si desde ella queda el horizonte abierto para pensarlas y vivirlas. Ésta es la real cuestión del teólogo ante Kant. Religión de la razón, de la moral, de la naturaleza, de la historia, de la sociedad: eso fue lo que él iluminó con la potencia de su análisis y en ese orden permanece válido e irrenunciable¹⁸. Pero la realidad del hombre y de la historia dan mucho más de sí que eso; y el «dar de sí» puede ser también resultado de un «advenir a sí», «recibir en sí» y «corresponder desde sí», ya que la existencia

¹⁸ No hablamos de su fe personal, sino de la interpretación del cristianismo que aparece en las dos grandes obras en las que lo trata: *La religión dentro de los límites de la mera razón* (1793), o.c.; *Id.*, *El conflicto de las facultades* (1798), o.c. La universalidad y moralidad de Jesús son reales y deben ser explicitadas, pero no resultan de su acompañamiento a una idea previa de universalidad y moralidad, ferreamente establecidas como límite, sino que nacen la una de su unicidad significativa y proexistente, y la otra de su dimensión específicamente religiosa.

humana es constitutivamente apertura y esperanza, intersubjetividad y receptividad, autonomía y alteridad.

Hegel, por su parte, puso de relieve la cortedad de visión propia de la Ilustración y reconoció la significación metafísica del cristianismo. Su punto de partida es lo que la religión pone en el hombre si éste la deja ser, si se deja llevar a sí mismo más allá de lo que puede controlar desde unos esquemas que ha absolutizado fijando límites intrascendibles a su razón. *Hegel parte de la gloria de Dios y de su majestad, que son el contenido primordial de la intuición religiosa*¹⁹. Una y otra se han manifestado en carne y tiempo: el cristianismo es la religión de la revelación, de la verdad, de la reconciliación y de la libertad²⁰. Es la religión del Dios hombre. Ésta es la comprensión estrictamente teológica y religiosa de Cristo. Lo demás es sólo profetismo judío, socratismo ético o ilustración política. Se puede discutir hasta el fin si Hegel ha vaciado de su contenido al cristianismo o lo ha acreditado definitivamente desde su filosofía. Una cosa es clara: después de su lectura e incluso contra ella comprendemos mejor el ser de Dios como automediación, dinamismo, vida, proceso, amor; y sobre todo palabras como historia, alteridad, historia del ser y de Dios, encarnación y muerte de Cristo, adquieren una real profundidad, al hacer a Dios libre y señeramente sujeto de nuestra historia y participe de nuestro destino. No en vano es la palabra «amor» la que define a Dios en el NT. Eso que es Dios en sí mismo desde siempre (Trinidad inmanente) se despliega en la alteridad y unidad con el hombre ofreciéndole su vida como posibilidad propia en el Hijo encarnado y en el don del Espíritu (Trinidad económica)²¹. La coherencia entre ser de

¹⁹ «En esta intuición y sentimiento no se trata del hombre mismo, de su interés, de su vanidad, del orgullo de su saber y celebrar, sino solamente de este contenido suyo: anunciar la gloria de Dios y manifestar su majestad. Tal es la intuición, la sensación o la conciencia general —o como nos guste llamarla— de la religión. Investigar y conocer su naturaleza, tal es el propósito de estas lecciones» (HEGEL, *Lecciones sobre filosofía de la religión*, o.c. I, 5).

²⁰ *Ibid.* III, 3-5.

²¹ La reflexión teológica de Barth y Rahner sobre la relación entre Trinidad inmanente y Trinidad económica, y con ello la significación de la encarnación para el conocimiento del ser de Dios, hubiera sido impensable sin Hegel. Bien es verdad que en la teología patristica y medieval, hasta Sto. Tomás, este era el presupuesto permanente de toda reflexión sobre Dios: las procesiones trinitarias son el

Dios e historia del hombre aparece trasparente en la medida en que, no desde su carencia natural y originaria (Hegel), sino desde su plenitud desplegada como amor en libertad, el Supremo se revela, define y da a sí mismo en lo pequeño, el ser en la figura, el fondo en la superficie, el máximo en el mínimo. Esa capacidad de alteridad, de negatividad padecida y de silencio en el otro, ¿no nos permiten entender mejor las afirmaciones del NT en las que Dios va con su Hijo hasta el final de la muerte, desde ese final recupera todo y, justamente por ese ir hasta el final con los pobres, pecadores, marginados y muertos, ha sido elevado a la gloria del Padre?

Hegel ha desenmascarado así la Ilustración al poner de relieve su incapacidad o noluntad de aceptar la idea del Dios-Hombre en encarnación, vaciamiento y cruz (*sarkōsis, kenōsis, staurōsis*). Ya sólo hay dos posibilidades: permanecer judío socrático o ser cristiano. La historia muestra que después de Cristo ya sólo es posible ser poscristiano como anticristiano, ya que el hombre bajo el pecado después de haber descubierto lo que Cristo ha ofrecido a la humanidad, reclama poseerlo todo por sí mismo y para sí mismo con la negación explícita de quien lo reveló y realizó. Mientras que los sinópticos tienen una actitud didáctica, en clave de información sobre Jesús y persuasión para creer en él como Maestro, revelador de Dios y modelo de existencia, San Juan en cambio propone su evangelio con una estructura dramática. Ante la Luz sólo son posibles dos posturas: dejarse iluminar, siendo luz, o rechazar la luz, permaneciendo en las tinieblas y entenebreciéndose. En este sentido Cristo se convierte ya en juez, y con ello su pretensión es considerada escandalosa, porque declara ciegos a quienes creen ver: «Para un juicio (κρίμα) he venido a este mundo: para que los que no ven vean; y los que ven se vuelvan ciegos» (Jn 9,39)²². Toda oferta y toda

fundamento de las misiones salvíficas, tanto de su realidad en sí como de nuestro conocimiento de ella. Cf. G. EMERY, *La theologie trinitaire de Saint Thomas d'Aquin*, o.c.

²² Cf. Jn 3,19; 5,22; 12,31.48-49 (κρίσις). «El evangelio de Juan emplea una vez la palabra *krima*, en el sentido de la separación que se efectúa entre los hombres por la presencia de Jesús, una separación que depende de la actitud que ellos adopten ante la persona de Jesús, y que tiene como consecuencia el “ver” o el “quedar ciego”» (M. RISSI, «κρίμα», en D:NT, I 2405).

gracia ponen al hombre ante la decisión de acoger y agradecer o de rechazar y acusar. El agraciado, cuando está resentido o es envidioso, necesita matar al agraciador para no sentirse obligado a la gratitud. El texto siguiente de Hegel muestra esa separación de los caminos en la comprensión de Cristo:

«Cuando se considera a Cristo como a Sócrates se lo considera como un hombre ordinario, tal como lo consideran los mahometanos, como un enviado de Dios, así como todos los grandes hombres son, en un sentido genérico, enviados y mensajeros de Dios. Si de Cristo se dice solamente que él es maestro de la humanidad y mártir de la verdad, no se está en el punto de vista religioso; de él no se dice más que lo que se dice de Sócrates»²³.

III

Cristo es maestro, testigo de la verdad y camino para los hombres; pero lo es en cuanto que es el Hijo. Y lo es en persona, no como quien trasmite una experiencia que cualquiera puede rehacer al margen de quien la hizo primero, ni como el que comunica un saber que ofrece evidencia por sí mismo. No hay una experiencia de algo o de alguien que es Cristo como objeto, sino un estar con él, ser desde él y como él para con el Padre, que le es inherente en cuanto Hijo. *Cristo es camino en cuanto es a la vez meta. Es transparencia que desborda hacia el Misterio.* La particularidad concreta abre al Absoluto, como Amor en el principio y como amor en el final.

¿Cómo aparece Jesús en el NT en cuanto camino y en cuanto meta para el cristiano en su marcha hacia Dios? La categoría fundamental para comprender a Cristo en el NT es la de relación: relación a una misión recibida, relación al Padre que le envía y relación a los hombres para los cuales es entera proexistencia (compañía, servicio, sacrificio)²⁴. A la luz de esto podemos explicitar su trayectoria biográfica con tres palabras:

²³ HEGEL, *Lecciones sobre filosofía de la religión*, o.c. III, 226.

²⁴ W. THÜSING, en continuidad con el pensamiento de H. Schürmann, ha formulado así el sentido de la existencia histórica de Jesús: «La proexistencia de Jesús: centro de sentido (*Sinnmitte*) de la teología de la pasión seminalmente presente con anterioridad a pascua» (W. THÜSING, *Die neutestamentlichen Theologien und Jesus Christus*, o.c. I, 110). Allí explica la conexión que existe entre «Jesús como el hombre para Dios» y «Jesús como el hombre para los demás». Cf. *KD III/2*, 64-81; 242-263.

autoridad, libertad, filialidad. La existencia de Jesús constituye un inmenso desafío en su singularidad, al presentarse como un absoluto de revelación, de exigencia y de promesa, análogas a las exclusivas de Yahvé en el AT. Autoridad reclamada por él respecto del orden salvífico anterior, de la ley y de las instituciones sagradas como el templo, de las prácticas rituales como los preceptos de limpieza, de las personalidades constituyentes de la historia salvífica como Jonás y Salomón. Autoridad para interpretar la ley, llamar imperativamente al seguimiento y religar el futuro de cada hombre a la decisión tomada frente a él. A esa reclamación y pretensión de autoridad, propuesta sin embargo con una inmensa modestia y humildad, correspondía una conciencia de identidad, que en los evangelios nunca aparece separada de la conciencia de misión. Todo él es relativo a esa misión que tiene características incondicionales. «No he venido de mí mismo» (Jn 6,35). «Para hacer tu voluntad he venido» (Mc 14,36; Heb 10,7-10) «Mi alimento es hacer la voluntad del que me ha enviado y llevar a cabo su obra» (Jn 4,34). El es entero para ella y todo lo demás queda relativizado a su servicio. Ninguna tradición, autoridad o situación pueden impedir a Jesús ir al lugar del peligro (Lc 13,31-33). De ahí nace su libertad ante las autoridades políticas y religiosas: su actitud no es insolencia ante ellas, sino servicio incondicional a la misión recibida. Aquí aparece la tercera categoría: *filialidad*. Con ella nombramos la conciencia, actitud y acciones propias de quien se sabe Hijo, en una especial relación con Dios, a quien invoca siempre en la oración como *'abba*, y respecto del cual tiene una actitud doblada de confianza plena, por un lado, y de obediencia plena, por otro.

La «relación» es categoría clave del NT, tanto de la cristología como de la teología y de la antropología. Es clásica la afirmación de Bérulle: «En este mundo esta categoría de relación es una de las más pequeñas, *tenuissimae entitatis*; pero es la categoría más potente y más importante en el orden de la gracia [...] Esto resulta de que las relaciones se encuentran en la Trinidad, de la cual la gracia es imagen, son constitutivas y origen de las personas divinas»²⁵. Los títulos con mayor capacidad expresiva

²⁵ Es también la opinión de la mayoría de los teólogos contemporáneos: Panenberg, Wilderkehr, Balthasar, Kasper... «Al hombre pertenece el hecho de ser

de la identidad de Jesús son estos tres: *Mesías*, que designa la relación de Jesús con la esperanza veterotestamentaria; *Kyrios*, que designa su relación con la Iglesia; *Hijo*, que designa su relación con Dios. Este último terminará asumiendo la primacía absoluta y desde él se entenderán los demás títulos cristológicos. «Jesús es una única relación al Padre» (*Teológica* III, 439). Esta relación la expresan los sinópticos a través de sus comportamientos permanentes, desde los relatos del bautismo hasta el momento de la muerte. Tanto ellos como ya la fuente Q elevan la filiación a categoría absoluta hablando de «el Padre» y de «el Hijo» (Mt 11,25-30). Con ella Jn y Heb caracterizan a Jesús, contraponiéndole a Moisés y a los profetas (Jn 1,17-18) como precursores, mientras que él es la Palabra definitiva porque es el Hijo, la imagen de su sustancia y el esplendor de su gloria (Heb 1,1-4). Esta categoría tiene dos explicitaciones. Una en San Juan al definirle como el Unigénito que en condición divina estaba en el seno del Padre y por ello puede ser su «exegeta», revelárnosle, manifestar su gloria y hacernos hijos (Jn 1,12-14.18). La otra es la de San Pablo y el *corpus* paulino: Cristo es el Primogénito, que por el Espíritu Santo integra en su filiación a muchos hermanos, configurándolos a su alma, a su oración, a su actitud filial y a su acción fraternizadora (Rom 8,29; Col 1,15.18; Ap 1,5).

Cristo es camino en cuanto Hijo, y en cuanto Hijo es pura ordenación al Padre. «Una cristología del camino de Cristo interpreta siempre ese camino a la luz de la meta»²⁶. ¿Con qué fundamento podemos considerar a Cristo meta a la vez que camino? A la luz del NT podemos comprender a Cristo como meta en tres sentidos: a) Como finalidad última tanto de la creación como de la alianza (Col 1,16; Rom 10,4)²⁷. b) Como revelador absoluto y

una esencia relacional [...] No es un ser autárquico, una esencia (*Wesen*) cerrada en sí misma. No es una isla del ser, sino relación en su esencia (*seinem Wesen nach Beziehung*). Y precisamente en esta estructura fundamental es como es imagen de Dios (*Gott abgebildet*). Pues el Dios cristiano es un Dios que en su esencia es siempre relación, tal como nos lo enseña la fe en la Trinidad» (J. RATZINGER, *Gott und die Welt* [Stuttgart-Munich 2000] 95; trad. esp.: *Dios y el mundo. Creer y vivir en nuestra época* [Barcelona 2005]).

²⁶ J. MOLTSMANN, *El camino de Jesucristo...*, o.c., 13.

²⁷ «Todos los escritos del NT se acercaron al AT desde la perspectiva de la fe en Jesucristo. El AT era leído coherentemente como un testigo de la fe cristiana. La

no sólo lugar de paso para otra realidad distinta de él, ya que el Padre al que él encamina y al que nos entrega no es externo, lejano o ajeno a él sino convivente, coextensivo y activo en él (Jn 14,10-12,38). c) Como medio en la Trinidad, enviándonos al Espíritu Santo desde el Padre, religando a Dios con los hombres y a los hombres entre sí. Para los sinópticos, Cristo es el que orienta y entrega los hombres al Dios que está más allá de él, mientras que para San Juan, Dios no es anterior ni posterior, sino interior a Cristo; por ello no los retiene, pero sí los refiere a sí mismo.

El prólogo de San Juan y los cap.14-17 parten de este presupuesto: Quien ha visto a Jesús ha visto al Padre; Cristo está en el Padre y el Padre en Cristo; las obras que hace Cristo las hace el Padre; por tanto, la fe con la que el discípulo se refiere a Cristo es la misma con la que se refiere a Dios Padre. El camino se convierte en lugar de marcha y de paso, de desbordamiento hacia una meta y de anticipación de esa meta en el acto de caminar. Cristo no es sólo modelo, precursor y guía del hombre en su camino hacia el Padre (Heb 3,15; 5,31; 2,10; 6,20), sino la presencia actualizadora y reveladora de ese Padre. El que es camino es, por tanto, también meta. Los exegetas de San Juan han puesto de relieve la novedad de Jesús al identificarse a sí mismo como el camino, la verdad y la vida desde su específica relación con el Padre, y por ello como el único camino que llega hasta el ²⁸.

Citamos sólo dos maestros: Barret y Bultmann. El primero escribe:

trayectoria de las promesas del AT, que es clara en Lucas/Hechos, fue posible porque la meta de esta historia (*goal*) era conocida en Jesucristo. El testimonio del AT era citado porque apuntaba al mismo sujeto (1 Pe 1,10-12)» (B. S. CHILDS, *Biblical Theology of the Old and New Testament*, o.c., 459).

²⁸ «Nadie viene al Padre sino por mí» (Jn 14,6; cf. 1,18). «Si es cierto que el evangelista uso, tanto aquí como en otros pasajes, algunos conceptos y la terminología de las religiones de su época (y hay muchos indicios de que estaba familiarizado con ellas), debió de estar muy seguro de que esas religiones eran totalmente ineficaces, y que ningún acceso a Dios por la religión o por la mística era capaz de alcanzar su objetivo. Nadie subió al cielo sino el Hijo del hombre, que bajo del cielo (3,13); el es el único lazo de unión entre Dios y los hombres (cf. 1,51) y no hay acceso a Dios que no tenga que pasar necesariamente por él» (Ch. K. BARRET, *El evangelio según San Juan* [Madrid 2003] 696s).

«Los manuscritos de Qumrán contribuyen muy poco a la interpretación de ὁδός; de hecho, ni el Maestro de justicia ni la doctrina de la secta se presenta como “el camino”. Por su rechazo a establecer una separación entre meta y camino (porque Jesús es ambas cosas), Juan corrige el pensamiento mítico (Bultmann), que implica la dialéctica de ir y volver» ²⁹.

Bultmann, por su parte, tras analizar lo que es la comprensión del camino en el pensamiento mítico y filosófico, expone su comentario de Jn 14,5-14 bajo el título: «La unidad de camino y meta».

«“Yo soy el camino”: esto es la pura expresión del pensamiento de revelación. El revelador es el acceso a Dios, por el que pregunta el hombre, y, por supuesto —tal como esta ya evidentemente contenido en el “nadie viene...”, etc.—, el único acceso. Pero esto no en el sentido de que él mediase en el acceso, para convertirse luego en prescindible; tampoco en el sentido de que él como un mistagogo aportase doctrinas y consagraciones, como medios para la visión de Dios. Sino que él es el camino que es a la vez la meta, pues él es también la verdad y la vida. La verdad en cuanto la verdad de Dios revelada; la vida en cuanto la realidad divina que otorga al creyente la vida como un entenderse a sí mismo en Dios. Todos los tres conceptos están unidos entre sí en el “yo soy”: así, por tanto, Jesús es el camino en la medida en que es la meta (*Ziel*), de la misma forma en que es meta en cuanto que es el camino» ³⁰.

Jesús es el camino y la meta; el contenido expresado y la figura expresiva, el revelador y lo revelado, en la medida en que Hijo y Padre son coextensivos y, para decirlo con la terminología de Nicea, son consustanciales. De ahí la tensión dialéctica que dinamiza todo el NT: Jesús es pura capacidad filial respecto del Padre, repleta de su paternidad, a la vez que es plena autoridad en el mundo, consciente de decidir la historia y el destino de cada hombre. Todo es para gloria del Padre y esa misma gloria es la que recibe Jesús y comunica a sus discípulos. Cristo es relación absoluta de sí mismo al Padre, a la vez que en sí mismo establece la relación definitiva entre Dios y los hombres. «Para que Dios sea todo en todos» (1 Cor 15,28). «Para que todos lleguemos a ser colmados de la plenitud de Dios» (Ef 4,9). «Yo les

²⁹ Ibid., 696.

³⁰ R. BULTMANN, *Das Evangelium des Johannes* (Göttinga 1962) 467s.

he dado la gloria que tú me diste a fin de que sean uno como nosotros somos uno» (Jn 17,22; cf. 17,26; 14,23).

Lo que aquí hemos identificado como «meta» al exponer la significación, a la vez mediadora e inmediatizadora, de Jesús, San Agustín lo expresó en múltiples variantes con la categoría «patria», reasumiendo toda la simbología de la cultura griega (el mito de Ulises retornando a la patria de Ítaca!), convertida en categoría metafísica por Plotino, al hacer de la huida y de los medios correspondientes un esquema para pensar el ascenso a la verdad y la unidad con el Uno³¹. Para San Agustín, los filósofos han conocido oscuramente la patria a la que tender, pero no han sabido el camino por el que llegar. El cristianismo ha desvelado la meta en la humildad del Hijo encarnado a la vez que nos le ha dado como camino por el que ir. Con una precisión, iluminadora en un sentido y menos apta en otro ha distinguido: «por Cristo hombre vamos a Cristo Dios». El primero es el camino; el segundo es la patria³². Digo menos apta, porque sugiere la tentación de comprender una humanidad de Jesús, como apuesta en diferencia y distancia del Hijo, como si el hombre Jesús estuviera implantado en aposición o en contraposición al Hijo eterno y a la misma Trinidad³³. Cristo existe en

³¹ HOMERO, *Iliada* 2,140 («En nuestras naves, huyamos a la patria, a la tierra querida de los padres»; 6,26-27); PLOTINO, *Eneadas* 1,6,8-9. «Cette patrie bienheureuse, c'est ce que Plotin lui a fait entrevoir de Dieu, la voie c'est le Christ. Ce schème représente une structure fondamentale de la théologie d'Augustin. Nous croyons qu'elle est née de l'expérience même de sa conversion, c'est-à-dire de cette succession chronologique qui lui a fait découvrir l'intelligence de la Trinité chrétienne dans Plotin et ensuite seulement la nécessité de l'Incarnation comme voie d'humilité vers Dieu» (O. DU ROY, *L'intelligence de la foi en la Trinité selon Saint Augustin* [Paris 1966] 96-97).

³² «Ipsa veritas, Deus Dei filius, homine adsumpto non Deo consumpto, eamdem constituit et fundavit fidem, ut ad hominis Deum iter esset homini per hominem Deum. Hic est enim mediator Dei et hominum, homo Christus Jesus [...] Sola est autem adversus omnes errores via munitissima, ut idem ipse sit Deus et homo; quo itur Deus, qua itur homo» (S. AGUSTÍN, *La ciudad de Dios* XI, 2). Cf. *Conf.* VII, 18,24; 20,26; 21,7; *Id.*, *Sermo* 123, 3,3; 141,14; *Id.*, *In Ioan.* II, 3-4; *Id.*, *La ciudad de Dios* X, 29; XI, 2; *Id.*, *De doctrina christiana* I, 10,10-12,2. Cf. G. MADEC, *La Patrie et la voie...*, o.c., y la antología de textos cristológicos agrupados bajo este epígrafe «Por Cristo-Hombre a Cristo-Dios», en E. PRZYWARA, *San Agustín. Perfil humano y religioso* (Madrid 1984) 325-540.

³³ Nos referimos a la tentación de absolutizar al hombre Jesús, separado del Verbo imaginativamente, que se enfrenta en la oración, adoración y acción a la Trinidad, o al propio Verbo, como si personalmente estas dos realidades fueran pensables por separado. A tal extremo llega la teología francesa procedente de Deoda-

unidad de persona y, por compartir divinidad con el Padre y humanidad con nosotros, es en sí mismo el lugar concreto en el que encontramos al Padre al encontrarle a él³⁴.

La categoría «el Hijo» es la privilegiada por el NT para la comprensión definitiva de Cristo: no la de Verbo eterno ni la de hombre Jesús, porque sólo existe un sujeto personal en dos «estados», «formas de existencia», «oficios», ninguno de los cuales es comprensible al margen de lo que Jesús ha sido, ha dicho y ha hecho en la historia. Su nombre, completo ya en el NT, es este: «Jesucristo, su Hijo, nuestro Señor» (1 Cor 1,9; 1 Jn 1,3).

El Hijo es meta en sentido dialéctico de manifestación del Padre y a la vez de ocultamiento de sí mismo. Es ordenación y relación al Padre, no relativización, reducción o absolutización del Padre, sustituyéndole, de forma que ya no hubiera otro Absoluto que el hombre Cristo, como desde Feuerbach y Bloch se repite³⁵. Ni el Padre es sustituido por Cristo ni Cristo se reduce a ser pura epifanía del Padre, que desaparecería al cumplir la función reveladora. No llegamos a un «abismo de la deidad», al «Uno», en el cual desaparecería todo rastro de diversificación personal entre el Hijo, el Padre y los hombres. «Todo el que niega al Hijo tampoco tiene al Padre. Quien confiesa al Hijo tiene también al Padre» (1 Jn 2,23). La tensión perdurable entre una mística centrada en la abisal e indiferenciada esencia divina (platonismo remanente, místicos del Norte) y una mística centrada en la humanidad de Cristo como lugar concreto de un Dios humanado (*devotio moderna*, místicos españoles) tiene

to de Basly, Seiller y Galtier, y se manifiesta en el propio Rahner cuando escribe «que la “naturaleza humana” del Logos posee un centro auténtico de sus actos, espontáneo, libre y espiritual, una autoconciencia humana que como criatura esta ante el Verbo eterno en actitud auténticamente humana de adoración, de obediencia y del sentimiento creatural más radical» (K. RAHNER, «Problemas actuales de cristología», en *ET* I, 178).

BALTHASAR, *Teodramática* III, 187, formula, en cambio, con toda precisión: «Jesús de Nazaret en su vida terrena está en comunicación y en diálogo no con “Dios” (el trinitario), sino con su Padre. No desarrolla el el designio salvífico de Dios trino, sino que recibe su misión del Padre por el Espíritu y se ha decidido y ofrecido desde siempre para esta misión». *Id.*, 189.

³⁴ «Quia ista via non est distans a termino sed coniuncta, addit: “Veritas et vita”; et sic ipse simul est via et terminus. Via quidem secundum humanitatem, terminus autem secundum divinitatem» (STO. TOMÁS, *In Ioan.* cap.XIV lec.II, en *In Evangelia S. Matthaei et S. Joannis* [Turín 1925] 379).

³⁵ Cf. nota 88 del capítulo 16.

que ser superada por una versión al Hijo, que en su unidad religiosa al Padre con la historia y a los hombres con el Padre. El fue el lugar de encuentro entre aquel y éstos en el tiempo y seguir siéndolo por toda la eternidad. La continuidad entre Trinidad económica y Trinidad inmanente funge en doble dirección: hacia atrás, reclamando la coexistencia del Hijo con el Padre antes de la encarnación, y hacia adelante, manteniendo para siempre su humanidad, en la cual estamos asumidos todos, después de la encarnación.

Cristo es camino y meta, pero ¿cómo es Misterio? Justamente porque en su humana existencia personal, en una singularidad concreta, el Absoluto se nos ha mostrado con rostro humano, reconciliador y amoroso (2 Cor 4,4-6). Ante él, percibido antes como Poder, Exigencia, Ley, Futuro desconocido, Santidad, que descuaja al ser finito y pecador, el hombre siempre ha sentido miedo. La meta y la patria a las que conduce Jesús no son el extramundo, el extratiempo, un Abismo de oscuridad o desconocimiento. Es el Padre, que con él viene a la historia, la hace suya y desde dentro, padeciéndola, la transforma, para hacernos partícipes de su divinidad. El Misterio es así la presencia del Eterno en el tiempo del hombre, del Futuro absoluto, en anticipación reconciliadora, arrancando el tiempo a su desecación y la finitud a su decadencia.

Jesucristo en esta perspectiva es el lugar del Misterio, en la medida en que la trascendencia o promoción del hombre hacia el Absoluto (*prokopé*) y el trascendimiento de Dios por condescendencia para con el hombre (*kenósis*) se encuentran y conjugan en una persona y conciencia, suscitando una respuesta acogedora.

«El hombre es, según esto, verdaderamente —porque su esencia propia en tanto espíritu es trascendencia— el ser del misterio santo. El hombre es el ser que siempre se ocupa del misterio santo, incluso y justamente cuando el objeto de su obrar es lo cercano y sin-misterio, lo abarcable y coordinable conceptualmente»³⁶.

Si el hombre es el ser que nunca se olvida del Misterio, ese Misterio que llamamos Dios nunca se olvida del hombre. Y aun

³⁶ K. RAHNER, «Sobre el concepto de misterio en la teología católica», a.c., 76.

cuando la madre se olvidara del hijo de sus entrañas, él nunca se olvidaría de esa criatura, que es imagen suya. El hombre es el ser de quien Dios nunca se olvida, de quien siempre se acuerda y de quien siempre se cuida (Is 49,15; Sal 8,5; 144,3-4).

En el NT el término misterio va unido a diversas expresiones: el misterio de Dios (1 Cor 2,1), los misterios de Dios (1 Cor 4,1), el misterio de su voluntad (Ef 1,9; 3,9), el misterio del evangelio (Ef 6,19), «los misterios del Reino» (Mt 13,11; Mc 4,11; Lc 8,10). En una fórmula límite se habla del «misterio de Dios, que es Cristo» (Ef 3,4-5; Col 2,2; 4,2) y de «la riqueza de la gloria de este misterio entre los paganos, el cual es Cristo en vosotros» (Col 1,27). El «misterio» es el designio salvífico de Dios para la humanidad que, desvelándose, encuentra en Cristo su punto cumbre de realización y su clave de interpretación³⁷. En la liturgia, «misterio» será la perduración sacramental del acto salvífico del Señor en los días de su existencia moral, realizado en momentos de especial intensidad reveladora o redentiva (*kairoí*), que se recuerdan y actualizan celebrativamente como «misterios»³⁸. En ese misterio así entendido bíblica y litúrgicamente se tiene que enraizar toda la mística cristiana en su dimensión objetiva³⁹.

Desde esa fuente originaria de la gracia de Dios para los hombres, que es el Hijo dándose en nuestra historia como «el misterio de Dios» y actualizada en la celebración litúrgica, proceden los «canales» que la ofrecen a cada hombre en las situaciones decisivas de la vida. Tenemos entonces los sacramentos (*sacramenta*), palabra latina que traduce la griega «misterios». Pero el plural siempre remite al singular. Así, los siete sacramentos de la Iglesia remiten a ella como «sacramento primordial» de Cristo, quien a su vez es el «sacramento» primordial de Dios

³⁷ Cf. G. BORNKAMM, «μυστήριον», en *TW/NT IV*, 809-834; K. PRUMM, «Mysteres», a.c.; R. PENNA, *Il Misterion paulina...*, o.c.

³⁸ Cf. A. SOLIGNAC, «Mystères», a.c., 1861-1874; H. J. SIEBEN - W. LOSER, «Mystères de la vie du Christ», a.c., 1874-1886; A. GOZIER, «"Mysterienlehre" (Doctrine ou theologie des mystères)», en *ibid.*, 1886-1889.

³⁹ Cf. L. BOUYER, «Mystique: Essai sur l'histoire d'un mot: *V/S 9* (1949) 3-23; *Id.*, *Mysterion. Du Mystère à la mystique* (Paris 1986); H. U. VON BALTHASAR, «Ubicación de la mística cristiana», en *Puntos centrales de la fe* (Madrid 1985) 311-334; W. BIERWALTES - H. U. VON BALTHASAR - A. M. HAAS, *Grundfragen der Mystik* (Einsiedeln 1974).

(*Ursakrament*). El concilio Vaticano II ha hecho el camino de la historia en sentido inverso: de la multiplicidad a la unidad y de la dispersión al centro⁴⁰. Lo que los misterios (= sacramentos) son respecto del misterio celebrado como vida de los cristianos en la eucaristía, eso son los artículos del credo respecto del misterio mismo de Dios como verdad. Los misterios en la Iglesia, tanto en el orden sacramental como en el orden doctrinal, remiten a la historia concreta de Dios en Cristo (su mensaje, acción y don del Espíritu) y están religados a una comunidad, a la que el hombre se integra por una conversión religiosa e intelectual, que se explicita públicamente con la profesión de fe. Este carácter histórico, sacramental e institucional, diferencia a los misterios cristianos de las llamadas «religiones de misterios», que carecían tanto de un contenido histórico-teológico preciso como de institucionalidad normativa (historia, conversión, teología, Iglesia)⁴¹.

En la teología posterior a la Edad Media el término tomará un cariz netamente intelectual: misterio será lo oscuro o no comprensible, la realidad de Dios en cuanto desborda la capacidad intelectual y comprensiva del hombre, a la vez que serán «misterios» cada una de las verdades contenidas en la revelación divina, que sin ella no hubiéramos podido descubrir y que incluso una vez reveladas no podemos comprender ni demostrar⁴². Con ello han aparecido dos acentos que desfiguran levemente la comprensión bíblica: a) El carácter exclusiva o pri-

⁴⁰ Cf. LG 1; 9; 48; 59; SC 5 (*totius Ecclesiae mirabile sacramentum*); AG 1. Cf. O. GONZÁLEZ DE CATEDAL, «Hechos y misterios», en *Fundamentos de cristología*, o.c. I, 599-610.

⁴¹ Cf. además de los estudios de K. Prumm, L. Bouyer y H. J. KLAUCK, *Die religiöse Umwelt des Christentums*, o.c. I-II; ID., *Religion und Gesellschaft im frühen Christentum...*, o.c.; W. BURKERT, *Cultos misticos antiguos*, o.c. La primitiva Iglesia conoce esos ritos (Clemente, Justino, Tertuliano, etc.), reconoce compartir con ellos algunas expresiones simbólicas y rituales, pero subraya la diferencia esencial (monoteísmo, Dios, creador, encarnación, realidad histórica de Jesús, categorías de gracia, pecado, conversión personal, escatología, integración normativa en comunidad) y termina haciendo una lectura alegórica de ellos. Cf. nota 12 del capítulo IX.

⁴² En este orden es significativo el título de la obra de J. M. SCHEEBEN, *Die Mysterien des Christentums*, o.c., en la que, junto al plural «misterios», prevalece el esfuerzo por descubrir el nexo que une a todas las realidades y verdades cristianas entre sí con la *Trinidad*, como permanente origen fundamentador de la conexión y la *eucaristía* como meta, reunificadora y consumadora.

mordialmente intelectual (referencia a la razón). b) La desmembración en verdades aislables del tronco fundante (las verdades como misterios-los misterios como verdades).

En el siglo XX, Rahner y Balthasar han repensado la categoría de misterio en el cristianismo. Rahner desde su comprensión de la apertura trascendental del hombre al Absoluto, que le funda y al que siempre espera encontrar en su historia hecho palabra y carne. Misterio es «aquello en dirección a lo cual se trasciende a sí mismo el hombre en la unidad de su trascendencia cognoscitiva y libremente amorosa»⁴³. Mientras que Rahner ve siempre el cristianismo como aquello a lo que orienta el dinamismo intelectual del hombre esperando oír su palabra dentro de la historia, Balthasar lo ve en la dirección contraria. Para éste, *Misterio es la singularidad concreta del Absoluto dado como figura de revelación en el amor y en la «kenosis» hasta la cruz*⁴⁴. En paralelismo con la definición de Rahner podríamos establecer esta otra: *Misterio es Dios trascendiéndose a sí mismo en su Hijo hasta ser hombre, para existir con él, en el extremo de su finitud, determinada por el pecado, que conduce al miedo de la muerte, para superarlo después de gustarlo hasta el extremo de «bajar a los infernos»*⁴⁵.

Son dos comprensiones complementarias de la encarnación: mientras que Rahner la sitúa en la línea de la naturaleza y de la inteligencia, como consumadora de sus dinanismos (Kant, Blondel, Lubac), Balthasar la sitúa en la línea de la libertad y de la acción, en el drama de la divina libertad infinita pro-

⁴³ K. RAHNER, «Misterio», en *DT* 435. Cf. ID., «Concepto de misterio en la teología católica», a.c.; ID., «Misterio», en *JM* IV, 710-718.

⁴⁴ Balthasar no ha tematizado su reflexión sobre el misterio. Es el «átomo invisible» de Jesucristo, en quien tenemos la figura, la acción y la palabra de Dios, dada en la superficie, en la espesura y en la hondura de nuestra historia, en el incognito de un Absoluto que para no humillar ni deslumbrar se entrega en la insignificancia externa y en la solidaridad sustitutiva. El misterio no es una idea, sino un hecho: el hecho del Dios encarnado, en quien coinciden identidad y no identidad, como expresión de un amor que para comunicar la vida entra en la muerte. Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Zu seinem Werk* (Einsiedeln 2002) 103-132; P. IDE., *Être et mystère...*, o.c., 139s.

⁴⁵ Desde aquí se entiende la importancia que en ambos autores tiene este artículo del credo en su teología. Cf. BALTHASAR, «La ida a los muertos: Sábado santo», en *Teología de los tres días. El misterio pascual* (Madrid 2000) 129-162, que lleva como exergo esta frase de San Gregorio I: «Inferno profundior, quia transcendendo subvehit» = «Cristo es más profundo que el infierno, ya que, pasando por el y dejándose traspasar, lo lleva a la luz y anula».

puesta y entregada a la libertad finita (Hegel, Kierkegaard, Vergote). Al poner con la *Teodramática* el centro de su trilogía en la libertad, ésta se convierte en el quicio de conexión entre la primera parte (*Teoestética*: la figura de revelación de Dios en Cristo) y la última (*Teológica*: la palabra de Dios en el Verbo y en el Espíritu). Con este planteamiento desde la libertad como eje, Balthasar se sitúa en el punto neurálgico de la conciencia moderna.

Cristo se abre así al Misterio del Padre, inherente a sí mismo. Ésta es su singularidad absoluta: presencia encarnada del Eterno para compartir el destino del hombre y desde dentro hacerle partícipe del suyo propio como Hijo. Dios en Cristo se da objetivamente con la evidencia e inteligibilidad necesarias y crea subjetivamente la intelección consiguiente. Se autolegitima a sí mismo no desde una razón que demuestra en una lógica cerrada sobre este mundo, sino desde una inteligencia abierta al Absoluto y una libertad que acepta ser apelada por ese Absoluto, distendibles hasta lo ajeno nuevo y hasta la alteridad impredecible en la que el Don recibido crea la capacidad recipiente. Esa singularidad absoluta de Cristo es el Misterio. ¿Qué aproximaciones o vías de acceso podemos encontrar en la existencia humana para tal singularidad absoluta, que nos descubran la universalidad de ese hecho particular, el carácter trascendente de esas situaciones condicionadas, la revelación divina en esa experiencia humana? Enumeramos tres líneas de pensamiento en la teología reciente. Se puede llegar a ella desde:

a) *Experiencias humanas en el límite* (K. Rahner). Éstas pueden ser la apelación: al amor absoluto del prójimo, a la disposición a la muerte, a la esperanza del futuro. Las tres tienen una incondicionalidad que ponen al hombre en camino hacia otra posibilidad esperable pero no construible. Rahner habla de una «cristología en búsqueda» (cf. *Curso*, 345-348).

b) *Singularidades relativas* (H. U. von Balthasar). Estamos inclinados a reducir todo a un orden de realidad conocido y fijo, que se atiene a las normas o procesos generales. Pero de pronto la vida nos pone ante hechos únicos e irreducibles a nada de lo anteriormente conocido. Balthasar enumera tres: la obra de arte, el amor personal, la propia muerte. Las tres reclaman al sujeto personal en su indeducible singularidad y en su irreducible liber-

tad. El hombre tiene que comenzar a ser de nuevo a partir de haber sido encontrado por esas tres figuras de existencia ⁴⁶.

c) *Los clásicos* (D. Tracy). Se trata de personas, textos, hechos, obras de arte y símbolos, con una permanente potencia reveladora, que excede su lugar de nacimiento y trasciende al propio autor. Tienen la capacidad de desvelar la realidad, de alumbrar la persona, de ensanchar el horizonte, de crear esperanza absoluta, de engendrar verdad y de suscitar una respuesta activa en el amor. Y todo ello sin obligar; al descubrirlas, uno percibe que las necesita, que contienen una plenitud necesaria sin la cual ya no seríamos lo que anhelamos ser. Ellas son oferta, don y reclamo. Son particulares y tienen capacidad universal; se proponen en humildad y desvalimiento, pero poseen autoridad; no se imponen, pero fascinan; no obligan, pero arrastran hasta el punto de convertirse en necesarios, con una necesidad nacida del amor y saturadora de la más honda libertad. Tales clásicos nos muestran la posibilidad de conjugar particularidad y universalidad, afirmación de la identidad propia y propuesta generosa del prójimo, en un acto de donación que, cuanto más fiel es a sí misma en verdad y generosidad, más transparente se hace ella y más necesaria se le hace la recepción al prójimo ⁴⁷.

Con ello hemos establecido la conexión entre el camino y la meta, entre Jesús y el Padre, entre la meta y el Misterio, intentando dar razón de la lógica propia que anima a este segundo volumen.

IV

La estructura del libro es intencionadamente sencilla y clásica. Después de una introducción (que reasume las líneas fundamentales del primer volumen explicitando la naturaleza de una reflexión sobre Cristo desde la luz de la fe y desde la Iglesia, como el lugar propio de permanencia de Cristo para el entero

⁴⁶ Cf. *Gloria* y una síntesis en H. U. VON BALTHASAR - J. RATZINGER, «Singularidades relativas», en *¿Por qué soy todavía cristiano? Por qué permanezco en la Iglesia* (Salamanca 2005) 25-33; «La realidad absolutamente singular», en *ibid.*, 35-44.

⁴⁷ Cf. D. TRACY, «The Christian Classic, I: The Event and Person of Jesus Christ», en *The Analogical Imagination...*, o.c., 248-304; «The Christian Classic, II: The Search of a Contemporary Christology», en *ibid.*, 305-338.

mundo al que está destinado el evangelio de la salvación), vienen las tres partes, a las que les es común una palabra, «Salus»: I: *Historia salutis* (Historia de la salvación); II: *Persona salutis* (Persona de la salvación); III: *Praesentia salutis* (Presencia de la salvación). La traducción normal de la palabra latina «salus» y de la griega σωτηρία por «salvación» es inevitablemente reductora. Lo que Dios ofrece a los hombres en Cristo es mucho más que salvación. Ésta subraya el lado negativo del que Cristo nos arranca, como quien libra a alguien de un peligro, rescata de un naufragio, saca de un fuego, cura de una enfermedad, redime de la cautividad. En otras lenguas hay dos palabras para designar la novedad inesperada que Cristo en persona es y la plenitud que aporta a la vida humana, a la vez que las negatividades de que nos libra y el pecado que nos perdona y del que nos redime ⁴⁸.

El aspecto positivo de revelación, gracia, paz, vida nueva, divinización y santificación (Reino de Dios, Espíritu Santo) que Cristo aporta al mundo es el primero y decisivo. Su persona es la gran novedad e innovación para la historia humana: que Dios es Emmanuel, que él ha asumido en Cristo nuestra vida y nuestra muerte, que en su glorificación hemos sido glorificados todos. A ese aspecto positivo en el que Dios es el protagonista y Cristo el hombre nuevo en quien todas esas realidades fueron explicitadas, anticipadas y realizadas en su propia existencia humana, sigue el aspecto referido a la situación del hombre bajo la ignorancia, el pecado, la desobediencia, la culpa. Frente a ellos, la acción de Cristo es iluminadora de la ignorancia, liberadora de la esclavitud, redentora del pecado, reconciliadora de la enemistad. La Iglesia oriental ha acuñado una palabra para designar sobre todo el primer aspecto, «deificación», y le ha otorgado la máxima importancia. La Iglesia en Occidente ha acentuado el pecado, la ley, el perdón, como exponentes de la libertad del hombre y de la gracia de

⁴⁸ Es la perenne pregunta desde San Ireneo a nuestros días. Cf. F. MUSSNER, *Was hat Jesus Neues in die Welt gebracht?*, o.c.. Los gnósticos y judíos preguntaban: ¿Que ha traído de nuevo Jesús al venir al mundo? La respuesta de San Ireneo sigue siendo clásica e insuperable: «Omnem novitatem attulit semetipsum afferens qui fuerat annuntiatus» = «Trayéndose a sí mismo, trajo toda novedad» (*Adv. Haer.* IV, 34,1). La novedad del cristianismo es la persona de Jesús que el hombre descubre cuando se abre a él en gratuidad y gratitud por la fe; no consiste en ideas, cosas, promesas o experiencias, rentables para el hombre en otro orden de realidad.

Dios, y ha privilegiado términos como redención, perdón, satisfacción, expiación. En la Iglesia oriental, en cambio, el misterio de la resurrección y del envío del Espíritu Santo celebrados litúrgicamente ha estado en el centro, mientras que en la occidental ha prevalecido la concentración en la cruz de Cristo, en la pasión y en la acción moral.

Sólo damos razón plena de la experiencia cristiana de salvación si la consideramos en estos tres niveles: a) Como superación de las negatividades padecidas (categorías de iluminación, liberación, redención). b) Como logro de las positivities anheladas por necesarias, aun cuando el hombre se sienta desproporcionado en medios para lograrlas por sí solo (perfección, plenitud). c) Como el advenimiento al sujeto de realidades transformadoras, ofrecidas por otro y desde dentro inesperadas (deificación), pero que encuentran su inserción y arraigo antropológico en la «sed metafísica» (A. Machado) y en el «anhelo de lo totalmente otro» (M. Horkheimer) que constituyen al hombre.

Esa palabra, «Salus» = «salvación», es común a las tres partes del libro. La primera, *Historia salutis: la existencia de Cristo en relación*, analiza los dos hechos esenciales: la concreta realidad de Jesús en su particular historia y su existencia vivida como relación. Se explicitan los cinco órdenes de realidad a los que él vivió referido: el Padre, los hombres, el ser-cosmos-historia, la Iglesia y dentro de ella el individuo, el mal. La segunda parte, *Persona salutis: la persona salvífica de Cristo*, va más allá del NT para integrar las preguntas y esperanzas que la humanidad ha planteado ante Cristo: los creyentes y no creyentes, los de origen judío y los que pertenezcan al ámbito de la cultura nueva: griega, romana y todas las ulteriores. Es el problema de la trasposición de categorías de una cultura a otra. La cultura judía del relato, el acontecimiento, la memoria, el corazón y la historia tuvo que ser traducida a las culturas siguientes: primero a la grecorromana y helenística, luego a la medieval y finalmente a la cultura moderna de la subjetividad, de la ciencia y de la técnica. De Cristo como hecho particular hay que hablar y narrar. Ahora bien, para descubrir su universalidad, su carácter absoluto y con él la posibilidad-necesidad-obligación de creer en él hay que pensar y definir, comparar y deducir. La metafísica se hace

inevitable si no queremos dejar reducidas las afirmaciones bíblicas a prehistoria de la humanidad o a relatos ingenuos e insignificantes. Hay que recoger fragmentos y organizarlos en un todo; hay que pasar de la genialidad y la ocurrencia al sistema, porque sólo dentro de un horizonte de totalidad adquiere cada realidad su peso y luz propia: «Das Wahre ist das Ganze» (Hegel). Por ello hay que trascender las «sentencias evangélicas» de Cristo y llegar al «sistema eclesial» sobre Cristo, aun cuando ni aquéllas ni éste sean capaces de apresar el Misterio, al que sólo abre una fe ilustrada y que sólo descubre una esperanza amorosa. A Cristo le pertenece ya lo que él pensó de sí mismo, lo que se ha pensado sobre él y lo que se ha pensado desde él sobre el resto de la realidad. Aquí se sitúan los concilios ecuménicos con su autoridad normativa y en otro orden las creaciones especulativas de los teólogos.

La tercera parte, *Praesentia salutis: la realización de la obra salvífica de Cristo*, se pregunta por las mediaciones que hacen a Cristo contemporáneo de cada persona y su mensaje accesible a cada generación. Los cristianos no nos transferimos al pasado de hace dos mil años, ni nos hacemos judíos al bautizarnos, aun cuando reconozcamos que «la salvación viene de los judíos» (Jn 4,22). La raíz judía florecerá en adelante en cada tierra nueva y dará frutos nuevos en cada cultura. Para que Cristo sea contemporáneo de cada hombre, llegue a ser su Señor y redentor, ¿ha previsto él mismo los órganos de acción, palabra y autoridad que nos garanticen la perduración auténtica de su Reino a través de los siglos y de nuestro acceso a él? Una cristología no concluye en sí misma, sino en una pneumatología y eclesiología y desde ellas en una soteriología; por eso quien no clarifica éstas deja sin luz y razón última a aquélla. El Espíritu Santo, el apóstol y la comunidad, como reales testigos con anterioridad a los textos, son los que hacen presente a Jesús en la historia. Cada hombre puede ser contemporáneo de Cristo y participe de su salvación. Por ello cada creyente es un portador de Cristo, una humanidad acrecentadora de su misterio y una *microeclesia*; en él llega al mundo el rumor-buen olor de Cristo (2 Cor 2,14-15), y como en fragmento todo el cristianismo, lo mismo que en la pequeñez de Cristo nos llegó al mundo la grandeza de

Dios⁴⁹. En este capítulo es donde aparecen las diferencias fundamentales entre catolicismo y protestantismo, que arraigan en la cristología. ¿Qué papel jugó la humanidad de Jesús en nuestra redención: fue mera receptividad del don del Padre para los hombres o activa participación de una libertad humana que, a la cabeza de todos los hombres, realiza la salvación en cuanto la recibe y la recibe en cuanto la realiza? *El problema del valor de las mediaciones humanas en la salvación divina es el primer problema ecuménico.*

En el primer milenio, Cristo ha sido pensado como camino hacia una meta de plenitud y de felicidad para el hombre, que incluso desde la misma filosofía se daba por evidente, aun cuando se desconociera su esencia, ya que por principio excede la capacidad humana de pensar y comprender. San Agustín, que prefiere el diálogo con la filosofía al diálogo con las religiones o la política porque sólo aquella plantea la cuestión de la *vera religio*, muestra cómo el Hijo encarnado es el camino real y universal hacia esa felicidad, el Mediador necesario tanto para la purificación como la liberación, iluminación y divinización. Esta página de *La ciudad de Dios* ofrece una síntesis de esta perspectiva:

«Para caminar con más confianza en esa fe hacia la verdad, la misma verdad, Dios, el Hijo de Dios, tomando al hombre sin anular a Dios (*homine assumpto non Deo consumpto*), fundó y estableció esa misma fe a fin de que el hombre tuviera camino hacia el Dios hombre mediante el hombre Dios. Pues éste es el Mediador de Dios y los hombres, el hombre Cristo Jesús; Mediador por ser hombre, y por esto también camino.

De este modo, si entre quien se dirige y el lugar a que se dirige hay un camino, existe la esperanza de llegar; y si faltase o se desconociese por donde había de ir, ¿de qué sirve conocer a dónde hay que ir? Hay un solo camino que excluye todo error; que sea uno mismo Dios y hombre: a donde camina, Dios; y por donde se camina, el hombre»⁵⁰.

⁴⁹ Cf. el significativo título de la obra de H. U. VON BALTHASAR, *Das Ganze im Fragment. Aspekte der Geschichtstheologie* (Einsiedeln 1963), que el explica así: «“La totalidad en el fragmento”. Es la definición de la “figura” de la que hemos hablado (Cristo). El todo que Dios tiene que decir al mundo esta en *un* hombre, en *una* Iglesia. Pero de tal forma que el fragmento es precisamente católico, es decir, universal y abarcador, y por el Espíritu Santo se extiende hasta el Todo, hasta que Dios sea todo» H. U. VON BALTHASAR, *Zu seinem Werk* (Einsiedeln 2000) 131.

⁵⁰ S. AGUSTÍN, *La ciudad de Dios* XI, 2 (BAC XVI p.685-686).

En el segundo milenio Cristo ha sido pensado (afirmado o negado) sobre todo como verdad, desvelamiento de la realidad tanto del mundo como del hombre y de Dios. La razón crítica del hombre se ha elevado a tribunal supremo de lo humano posible y necesario. Esta lectura arranca, sin embargo, del mismo San Agustín, antes de ser explicitada en un sentido por Santo Tomás y en otro por la filosofía posterior (Descartes, Kant, Hegel). Cuando San Agustín recuerda cual era su relación con Cristo antes de su conversión, dice de Cristo: «el cual juzgaba debía ser preferido a todos los demás no por ser la persona de la verdad, sino por cierta extraordinaria excelencia de la naturaleza humana y una más perfecta participación de la sabiduría». El giro de la conversión consistió justamente en reconocer a Cristo como la Verdad en persona, como la encarnación histórica de la Verdad eterna, como «la persona de la verdad (*persona veritatis*)»⁵¹.

El tercer milenio prolongará las dos perspectivas anteriores (Cristo camino, Cristo verdad) en la medida en que percibe a Cristo como vida del hombre, derivada de la comunicación de la vida divina en el destino, muerte y resurrección de Cristo. Si Marcos y Lucas presentan a Cristo en camino como nuestro modelo y Mateo como maestro de verdad por la nueva justicia, Juan, en cambio, le propone como el Don de la vida nueva que el Padre ofrece a los hombres mediante la participación en la filiación del Unigénito. «A los que le recibieron les dio la posibilidad de llegar a ser hijos de Dios» (1,12). «Porque tanto amó Dios al mundo que le dio su Unigénito para que todo el que cree en él no perezca, sino que tenga vida eterna» (3,16). «Ésta es la vida eterna, que te conozcan a ti, único Dios verdadero, y a tu enviado Jesucristo» (17,3). «El pan que yo daré es mi carne para la vida del mundo» (6,51).

El primer volumen llevaba como título *El camino* (cristología fundamental); este segundo, bajo el título *Meta y misterio*, propone la verdad de Cristo, tal como ella ha sido vivida e interpretada por la Iglesia (cristología sistemática, dogmática). El tercero, con el título *La vida del mundo*, se centrará en él como vida y

⁵¹ Conf. VII, 19,25. Cf. O. GONZÁLEZ DE CÁRDENAS, «Veritas et Persona veritatis. Platonismo y cristología en San Agustín»: *Salm* 40 (1992) 165-200.

esperanza absolutas (cristología espiritual). En este tercer volumen deberá aparecer la fecundación que la pneumatología, soteriología y eclesiología aportan al conocimiento de Cristo, a la vez que concentrará la mirada en la liturgia, la mística y la praxis como lugares concretos donde se realiza la vida nueva en Cristo y donde Cristo aparece como Vida. Desde este final de la trilogía, en el que Cristo aparece como vida, podemos conocer mejor a Cristo como verdad teórica universal y reconocer su existencia histórica particular como el camino de Dios hasta nosotros y nuestro camino hacia su plenitud.

En cristología, como siempre que está implicada la persona en su raíz, el conocimiento sólo es posible por aquella «participación», que arrastra consigo la inteligencia y la voluntad, la memoria y la libertad, el amor y la acción. El conocimiento de Cristo es así resultado del amor de Cristo acogido y del amor ofrecido a Cristo, de la vida ante él y según él, de la interior configuración a la vez que de la acción conformada a sus sentimientos. «Tened los mismos sentimientos que tuvo Cristo Jesús» (Flp 2,5)⁵².

V

Este libro está al final de la trayectoria académica del autor y presupone a la vez que prolonga las reflexiones iniciadas en *Jesús de Nazaret. Aproximación a la cristología* (1974) y continuadas en *La entraña del cristianismo* (1999), *Cristología* (2001) y *Fundamentos de cristología, I: El camino* (2005). Este segundo volumen se sitúa en continuidad con el primero, pero tiene una consistencia propia que permite leerle por sí mismo; por ello, en orden a facilitar la lectura a quienes no hayan trabajado el primero, hemos repetido algunos planteamientos y reasumido algunas cuestiones ya expuestas en el volumen anterior. Para algunos lectores, la mejor forma de lectura y quizá la suficiente sea pasar

⁵² Cf. Ef 3,19 («El amor de Cristo que excede todo conocimiento»); Flp 3,8 («Juzgo todo como pérdida ante la sublimidad del conocimiento de Cristo Jesús, mi Señor»); 2 Cor 4,6 («Dios mismo es el que ha hecho brillar su luz en nuestros corazones para iluminarnos con el conocimiento de la gloria de Dios en la faz de Cristo»); Col 2,3 («En él están escondidos todos los tesoros de la sabiduría y de la ciencia»); Gál 4,9 («Ahora que habéis conocido a Dios, o mejor, que el os ha conocido»).

de este prólogo a la introducción y desde ella a la Síntesis conclusiva.

Frente al estilo expositivo, lineal y deductivo, este libro sigue otra forma de pensamiento: circular, memorativa y reflexiva, que avanza volviendo a los mismos temas siempre. En el evangelio de San Juan casi todos los capítulos giran en torno a unas pocas categorías, con las cuales se propone el misterio de Jesús: vida, palabra, verdad, luz, filiación, resurrección y unos pocos símbolos primordiales: camino, puerta, vid... San Juan de la Cruz deriva y centra toda su obra en cuatro palabras primordiales: noche, fuente, llama, monte. Este método lleva consigo ciertas repeticiones, que se han mantenido por razones hermenéuticas y pedagógicas a fin de que el lector descubra dónde están los problemas fundamentales, que reaparecen siempre, y de dónde deben venir las soluciones radicales. El diálogo con la exégesis bíblica y con la filosofía de los dos últimos siglos, a la vez que la sintonía con la conciencia histórica tanto de la Iglesia como de la sociedad, han sido objetivo y empeño permanentes del autor.

Hoy la tarea teológica se ha vuelto casi imposible. Cada uno de los campos, que previamente hay que explorar, es inabarcable: exégesis bíblica, historia del dogma, hermenéutica, filosofía contemporánea, con una situación espiritual de la sociedad y de la Iglesia, que se convierte en pregunta, demanda o alarma ante la figura de Cristo. La bibliografía es inmensa y uno se tiene que reducir y concentrar en lo esencial. Téngalo en cuenta el lector de estas páginas. Sólo citamos las obras que hemos trabajado y repetimos las ya citadas en el volumen anterior únicamente cuando volvemos sobre los mismos temas o autores.

Como todo en la vida humana, este libro también es fruto de colaboración y acompañamiento, de las universidades en las que estudié y de las instituciones académicas en las que he enseñado, enseñado y aprendido junto a colegas, amigos y alumnos: la Universidad Pontificia de Salamanca, la Universidad de Salamanca, la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas, la Universidad Internacional Menéndez Pelayo de Santander, la real vida de la Iglesia en tantas de sus instituciones de acción, comunidades de reflexión y contemplación. Por ello sería neces-

sario ahora dar las gracias a muchas personas. Gracias a quienes leyeron el original en gestación (Eliás Yanes y Avelino Ferreras), a quienes han colaborado en la preparación del material con ideas y ordenador (Ángel Cordovilla, José Alberto Sutil, Manuel Valdepeñas), con búsquedas bibliográficas y elaboración de índices (Pablo Ramírez, Raquel Canas, Marco Antonio Santamaría, José Antonio Calvo). Gracias a la Biblioteca de Autores Cristianos, que con paciencia para con el autor ha llevado la edición hasta el final en mano diligente y generosa (Joaquín Luis Ortega y Juan Antonio Mayoral). Para éstos y para todos aquellos que me han ayudado en muchos otros órdenes y que no me es posible nombrar, mi mejor agradecimiento.

2 de octubre de 2005

OLEGARIO GONZÁLEZ DE CARDEDAL

BIBLIOGRAFÍA

Solo enumeramos las obras que aparecen en el texto o constituyen fuentes básicas de referencia. Damos por supuestas las ya citadas en la *Cristología* (Sapientia fidei 24; BAC, 2001) y en *Fundamentos de cristología*, I (BAC, 2005).

AA.VV., «Jesus Christus», en *TRE* IV, 670-772 y V, 1-84: E. SCHWEITZER, «I: NT» (p.671-726); R. WILLIAMS, «II: Alte Kirche» (p.726-745); III. *Mittelalter*: R. Williams (745-759); K. H. ZU MUHLEN, «IV: Reformationszeit» (p.759-772); W. SPARN, «V: Von Tridentinum bis zur Aufklärung» (V, 1-16); J. MACQUARRIE, «VI: Neuzeit 1789 bis zur Gegenwart» (p.16-42); J. MACQUARRIE, «VII: Dogmatisch» (p.42-64); H. SCHROER, «VIII: Jesus Christus als Thema praktischer Theologie» (p.64-67); E. L. EHRLICH, «IX: Judentum» (p.68-71); P. GERLITZ, «X: Religionsgeschichtlich» (p.71-76); O. VON SIMSON, «XI: Das Christusbild in der Kunst» (p.76-84).

— *Visages du Christ. Les taches présentes de la christologie*. Numero monográfico de RSR 65/1-2 (1977).

ADAM, A., *Lehrbuch der Dogmengeschichte*. I: *Die Zeit der alten Kirche* (Gütersloh 1965); II: *Mittelalter und Reformationszeit* (Gütersloh 1972).

AGENENDT, A., *Geschichte der Religiosität im Mittelalter* (Darmstadt 2000).

AGUIRRE, R. (dir.), *Los milagros de Jesús. Perspectivas metodológicas plurales* (Estella 2003).

— *Del movimiento de Jesús a la Iglesia cristiana. Ensayo de exégesis sociológica del cristianismo primitivo* (Bilbao 1987).

— *La mesa compartida* (Santander 1994).

ALETI, J. N., *Jesus fait-il l'unité du NT?* (Paris 1994); trad. esp.: *Jesucristo, ¿factor de unidad del NT?* (Salamanca 2000).

ALFARO, J., *Cristología y Antropología* (Madrid 1973).

ANDRESEN, C. (ed.), *Handbuch der Dogmen - und der Theologiegeschichte*. I: *Die Lebrentwicklung im Rahmen der Katholizität* (Gotinga 1982); II: *Die Lebrentwicklung im Rahmen der Konfessionalität* (Gotinga 1980); III: *Die Lebrentwicklung im Rahmen der Ökumenizität* (Gotinga 1984).

ANGSTENBERGER, P., *Der reiche und der arme Christus. Die Rezeptionsgeschichte von 2 Cor 8,9 zwischen dem zweiten und dem sechsten Jahrhundert* (Bonn 1997).

ARGYRIOU, A. (dir.), *Chemins de la christologie orthodoxe* (Paris 2005).

AUBERT, R., *Le probleme de l'acte de foi* (Paris 1969).

- AUBIN, P., *Le Probleme de la «conversion». Etude sur un terme comun a l'hellenisme et au christianisme des trois premiers siècles* (Paris 1963).
- AULEN, G., *Christus Victor. La notion chretienne de Rédemption* (Paris 1949) = *Le triomphe du Christ* (Paris 1970).
- BACQ, P., *De la ancienne a la nouvelle Alliance selon S. Irénée* (Namur 1978).
- BAIER, W. (ed.), *Weisheit Gottes - Weisheit der Welt*. FS J. Ratzinger (St. Ottilien 1987).
- BALTENSWEILER, H. - REICKE, B. (eds.), *NT und Geschichte. Historische Geschehen und Deutung im NT*. FS O. Cullmann (Tubinga 1972).
- BALTHASAR, H. U. VON, *¿Nos conoce Jesús? ¿Le conocemos?* (Barcelona 1982).
- «El Misterio Pascual», en *MS III/2*, 143-335 = *Teología de los tres días. El misterio pascual* (Madrid 2000).
- *Das Ganze im Fragment. Aspekte der Geschichtstheologie* (Einsiedeln 1963); trad. fr.: *De l'Intégration. Aspects d'une théologie de l'histoire* (Paris 1970).
- *Einsame Zwiesprache. Martin Buber und das Christentum* (Einsiedeln 1993).
- *El corazón del mundo* (Madrid 1991).
- *Glaubhaft ist nur Liebe* (Einsiedeln 1963); nueva trad. esp.: *Solo el amor es digno de fe* (Salamanca 2004).
- *Gloria. Una estética teológica*, I-VII (Madrid 1985-1998).
- *Karl Barth. Darstellung und Deutung seiner Theologie* (Colonia 1962).
- *L'Enfer. Une question* (Paris 1991).
- *La foi du Christ* (Paris 1968).
- *Si no os hacéis como este niño* (Barcelona 1989).
- *Skizzen zur Theologie*. I: *Verbum caro*; II: *Sponsa Verbi*; III: *Spiritus creator*; IV: *Pneuma und institution*; V: *Homo creatus* (Einsiedeln 1960-1986). Hay trad. esp. de los vols. I-II (Madrid 1964).
- *Teodramática*, I-V (Madrid 1990-1996).
- *Teología de la historia* (Madrid 1964).
- *Teológica*, I-III (Madrid 1997-1998).
- *Was dürfen wir hoffen* (Einsiedeln 1989); trad. fr.: *Espérer pour tous* (Paris 1987).
- BALZ, H. R., *Methodische Probleme der neutestamentlichen Christologie* (Gottinga 1967).
- BARBEL, J., *Christos Angelos* (Bonn 1941).
- BARBOTIN, E., *Le témoignage* (Turnhout 1995).
- BARDY, G., *La conversión al cristianismo durante los primeros siglos* (Madrid 1990).
- *La Théologie de l'Église de saint Clément de Rome à Saint Irénée* (Paris 1945).
- *La théologie de L'Église de saint Irénée au concile de Nicée* (Paris 1947).
- BARNES, M., *Theology and the Dialogue of Religions* (Cambridge 2002).

- BARRIET, CH. K., *From first Adam to last Adam. A Study in Pauline Theology* (Londres 1962).
- BARTH, K., «La humanidad de Dios», en *Ensayos teológicos* (Barcelona 1978) 9-34.
- *Die Kirchliche Dogmatik*, I/1-IV/4 (Zürich 1932-1967); *Registerband* (Zürich 1970).
- *Die Kirchliche Dogmatik*. Studienausgabe (Zürich 1986).
- *Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert. Ihre Vorgeschichte und ihre Geschichte* (Zürich 1946).
- *Dogmatik im Grundriss* (Zürich 1987); trad. franc.: *Esquisse d'une Dogmatique* (Neuchâtel 1968); trad. esp.: *Esbozo de dogmática* (Santander 2000).
- BARTH, K. M., *Der Teufel und Jesus Christus in der Theologie Martin Luthers* (Gotinga 1967).
- BECKER, J., *Jesus von Nazaret* (Berlín 1996).
- *Messiaserwartung im AT* (Stuttgart 1977).
- *Pablo el apostol de los paganos* (Salamanca 1996).
- BEER, TH., *Der frohliche Wechsel und Streit* (Einsiedeln 1980).
- BEINERT, W. (ed.), *Glaubenszugänge. Lehrbuch der Katholischen Dogmatik*, II (Paderborn 1995).
- *Christus und der Kosmos* (Friburgo 1974).
- BEN CHORIM, S., *Bruder Jesus* (Münich 1967).
- BEN WHITHERINGTON III, *The Christology of Jesus* (Mineapolis 1990).
- *The Jesus Quest. The third Search for the Jew of Nazaret* (Downer Grove 1995).
- BENOIT, P., *Exégèse et Theologie*, IV (Paris 1982).
- *Passion et Résurrection du Seigneur* (Paris 1966).
- BENZERATH, M. y otros, *La Pâque du Christ mystere de salut*. Melanges offerts au P. F.-X. Durwell (Paris 1982).
- BERGER, K., *Theologiegeschichte des Urchristentums* (Tubinga 1995).
- *Wozu ist der Teufel da?* (Stuttgart 1998).
- BERTRAND, D. A., *Le baptême de Jésus. Histoire de l'exégèse de deux premiers siècles* (Tubinga 1973).
- BERULLE, P. DE, *Discours de l'état et des grandeurs de Jésus*, en *Oeuvres Complètes*, III/7-8 (Paris 1996).
- BESNARD, A. M., *Le Mystère du nom. Quiconque invoquera le nom du Seigneur sera sauvé. Joël 3,5* (Paris 1962).
- BETZ, J. y otros, *Christus vor uns. Studien zur christlichen Eschatologie* (Francfort 1966).
- BEYSCHLAG, K., *Grundriss der Dogmengeschichte*. I: *Gott und Welt* (Darmstadt 1982); II/1 *Gott und Mensch. Das christologische Dogma* (Darmstadt 1991); II/2: *Gott und Mensch. Die abendländische Epoche* (Darmstadt 2000).
- BIELER, M., *Befreiung der Freiheit. Zur Theologie der stellvertretenden Sühne* (Friburgo 1996).

- BISER, E., *Das Antlitz Christi. Christologie von innen* (Düsseldorf 1999).
 — *Der Helfer. Eine Vergegenwärtigung Jesu* (München 1973).
 — *Theologie als Therapie. Zur Wiedergewinnung einer verlorenen Dimension* (Heidelberg 1985).
 BLÁZQUEZ, R., *La resurrección en la cristología de Wolfhart Pannenberg* (Vitoria 1966).
 BLONDEL, M., *Carnets intimes. I: 1883-1894* (París 1961); II: 1894-1949 (París 1966).
 — *Carta sobre las exigencias del pensamiento contemporáneo en materia de apologética y sobre el método de la filosofía en el estudio del problema religioso* (Deusto, Bilbao 1990).
 — *La Acción. Ensayo de una crítica de la vida y de una ciencia de la práctica* (1893) (Madrid 1996).
 — *Les premiers Ecrits* (París 1956).
 BOCHER, O., *Christus exorcista. Dämonismus und Taufe im NT* (Gotinga 1972).
 BOISMARD, M. E., *Le prologue de Saint Jean* (París 1953).
 BONHOEFFER, D., *¿Quién es y quién fue Jesucristo? Su historia y su misterio* (Barcelona 1971).
 — *Resistencia y sumisión. Cartas y notas desde la cárcel 1942-1945* (Salamanca 2003).
 BONNARD, P. E., *La Sagesse en personne annoncée et venue: Jésus Christ* (París 1966).
 BORG, M., *Jesus in Contemporary Scholarship* (Valley Forge Penn 1994).
 BORNKAMM, G., «μωστήριον», en *TWNT IV*, 809-834.
 — *Jesus von Nazaret* (Stuttgart 1963).
 BOUESSE, H., *Le Sauveur du monde, II: L'Incarnation* (París 1953).
 BOUESSE, H. - LATOUR, J. J. (eds.), *Problemes actuels de christologie* (París 1965).
 BOUILLARD, H., *Lógica de la fe. Bosquejos y dialogos con el pensamiento protestante* (Madrid 1966).
 BOULARAND, E., *L'hérésie d'Arius et la «foi» de Nicee, I-II* (París 1972).
 BOUSQUET, F., *Le Christ de Kierkegaard* (París 1990).
 BOUSSET, W., *Kyrios Christos. Geschichte des Christusglaubens von den Anfängen des Christentums bis Irenäus* (1913) (Gotinga 1967).
 BOUYER, L., «Mystique: Essai sur l'histoire d'un mot»: *VS 9* (1949) 3-23.
 — *Gnósis. La connaissance de Dieu dans l'Écriture* (París 1988).
 — *Le Fils éternel. Théologie de la parole de Dieu et christologie* (París 1974).
 — *Mysterion. Du Mystère à la mystique* (París 1986).
 BRAMBILLA, F. G., *El crucificado resucitado. Resurrección de Jesús y fe de los discípulos* (Salamanca 2003).
 BRAUN, F. M., *Jean le Théologien. Sa Théologie. III/1: Le Mystère de Jésus-Christ* (París 1966); III/2: *Le Christ, notre Seigneur* (París 1972).
 BREUNING, W., *Dogmatik im Dienst der Versöhnung* (Würzburg 1995).

- BREYTENBACH, C. - PAULSEN, H. (eds.) *Anfänge der Christologie*. FS F. Hahn (Gotinga 1991).
 BRIEND, J., *Dieu dans l'Écriture* (París 1992).
 BRITO, E., *Hegel et la tâche actuelle de la christologie* (París-Namur 1979).
 — *La christologie de Hegel. Verbum crucis* (París 1983).
 — *Heidegger et l'hymne du Sacré* (1999).
 BROWN, R. E., *Introducción a la cristología del NT* (Salamanca 2001).
 — *Jesus God and Man* (Milwaukee 1967); trad. esp.: *Jesús, Dios y hombre* (Santander 1973).
 — *La muerte del Mesías, I* (Estella 2005).
 BRUEGGEMANN, W., *Israel Praise: Doxology against Idolatry and Ideology* (Filadelfia 1988).
 — *Theology of the Old Testament, Testimony, Dispute, Advocacy* (Mineapolis 1997).
 BRUNNER, E., *Der Mittler* (Zürich 1927).
 — *Dogmatik, II: Die christliche Lehre von Schöpfung und Erlösung* (Zürich 1972).
 BSTEH, A. (ed.), *Erlösung in Christentum und Buddhismus* (Mödling 1982).
 BULTMANN, R., *Das Urchristentum im Rahmen der antiken Religionen* (Zürich 1954).
 — *Das Verhältnis der urchristlichen Christusbotschaft zum historischen Jesus* (Heidelberg 1960).
 — *Glauben und Verstehen. Gesammelte Aufsätze, I-IV* (Tubinga 1964-1967).
 — *Jesus* (1926) (Tubinga 1961).
 — *Jesus Christus und die Mythologie. Das NT im Licht der Bibelkritik* (1951) (Hamburg 1964).
 — *Marburger Predigten* (Tubinga 1956).
 — *NT und Mythologie. Das Problem der Entmythologisierung der neutestamentlichen Verkündigung* (München 1988).
 — *Theologie des NT* (Tubinga 1961); trad. esp.: *Teología del NT* (Salamanca 1981).
 BURKERT, W., *Cultos mistericos antiguos* (Madrid 2005).
 BURRIDGE, R. A., *What are the Gospels? A Comparison with Graeco-Roman Biography* (Cambridge 1992).
 CAIRD, G. B., *New Testament Theology* (Oxford 1995).
 CAMPENHAUSEN, H. F. VON, *Aus der Frühzeit des Christentums* (Tubinga 1963).
 — *Die Entstehung der christlichen Bibel* (Tubinga 1968).
 CANTALAMESSA, R., *Dal Cristo del NT al Cristo della Chiesa. Il problema cristologico oggi* (Asis 1973).
 — *La Pascha della nostra salvezza* (Turín 1971).
 CAPDEVILA, V. M., *Liberación y divinización del hombre. Teología de la gracia* (Salamanca 1994).
 CARRE, A. M. (ed.), *Pour vous, qui est Jésus Christ? Textes recueillis et présentés* (París 1971).

- CASEL, O., *El Misterio del culto cristiano* (San Sebastian 1953).
 — *La fête de Pâques dans l'Église des Pères* (París 1963).
 CASTELLI, E. (ed.), *Le témoignage* (Roma - París 1972).
 CASTRO, S., *Cristología teresiana* (Madrid 1978).
 CAZELLES, H., *Le Messie de la Bible. Christologie de l'AT* (París 1978).
 CERFAUX, L., *Jesucristo en San Pablo* (Bilbao 1963).
 — *Jésus aux origines de la Tradition. Matériaux pour l'histoire évangélique* (Brujas 1968).
 — *La théologie de l'Église suivant Saint Paul* (París 1965).
 CHADWICK, H., *The Church in Ancient Society. From Galilee to Gregory the Great* (Oxford 2001).
 CHARLESWORTH, J. H. (ed.), *Jesus Jewishness. Exploring the Place of Jesus within Early Judaism* (Nueva York 1991).
 CHILDS, B. S., *Biblical Theology of the Old and NT* (Londres 1992).
 — *Biblical Theology. A Proposal* (Mineápolis 2002).
 CHRIST, F., *Jesus Sophia* (Zürich 1970).
 CHRISTEN, E. - KIRCHSCHLÄGER, W. (eds.), *Erlöst durch Jesus Christus. Soteriologie im Kontext* (Friburgo 2000).
 CHRISTOF, G., *Christentum und Stellvertretung. Religionsphilosophische Untersuchungen zum Heilsverständnis und zur Grundlegung der Theologie* (Tubinga 2001).
 COLPE, C., *Die religionsgeschichtliche Schule* (Gotinga 1961).
 COMBLIN, J., *Cristo en el Apocalipsis* (Barcelona 1969).
 COMMISSION BIBLIQUE PONTIFICALE, *Bible et Christologie* (París 1984).
 CONGAR, Y., «Jésus l'incontestable»: *VS junio/julio* (1970) 799-806.
 — «La prière de Jésus»: *VS 110* (1964) 157-174.
 — «Le Christ dans l'économie salutaire et dans nos traités dogmatiques»: *Conc 11* (1966) 5-28.
 — «Les implications christologiques et pneumatologiques de l'ecclésiologie de Vatican II», en G. ALBERIGO (ed.), *Les Églises après Vatican II. Dynamisme et prospective* (París 1981) 107-130.
 — *El Misterio del templo. Economía de la presencia de Dios en su criatura, del Génesis al Apocalipsis* (Barcelona 1964).
 — *Je crois en l'Esprit Saint*, I-III (París 1979-1980).
 — *Jésus-Christ. Notre Médiateur-Notre Seigneur* (París 1966).
 — *La Parole et le Souffle* (París 1984).
 — *La tradición y las tradiciones*, I-II (San Sebastian 1964).
 — *La tradition et la vie de l'Église* (París 1984).
 CONGREGACIÓN DE LA DOCTRINA DE LA FE, *Declaratio ad fidem tuendam in mysteria incarnationis et sanctissimae Trinitatis* (Roma 1972).
 — *Instrucción sobre algunos aspectos de la «Teología de la liberación»* (6-8-1984); *Libertad cristiana y Liberación: «La verdad nos hace libres»* (22-3-1986) (Roma 1984 y 1986).
 — *Declaración «Dominus Jesus»*. *Documentos, comentarios y estudios* (Madrid 2002).

- CONZELMANN, H., *El centro del tiempo. La teología de Lucas* (Madrid 1974).
 — *Grundriss der Theologie des NT* (Münich 1968).
 COPPENS, J. (ed.), *La notion biblique de Dieu. Le Dieu de la Bible et le Dieu des philosophes* (Gembloux 1976).
 CORDOVILLA, A., *Gramática de la encarnación. La creación en Cristo en la teología de Karl Rahner y Hans Urs von Balthasar* (Madrid 2004).
 COURTH, F., *Handbuch der Dogmengeschichte. III/1d: Christologie. Von der Reformation bis ins 19. Jahrhundert* (Friburgo 2000).
 COWDELL, S., *Is Jesus Unique? A Study of Recent Christology* (Nueva York 1996).
 CROSSAN, J. D., *Jesús. Una biografía revolucionaria* (Barcelona 1996).
 — *El Jesús de la historia. Vida de un campesino mediterráneo judío* (Barcelona 2000).
 CTI, «Promoción humana y salvación cristiana» (1976), en *Documentos*, 147-168.
 — «Cuestiones selectas de cristología» (1979), en *Documentos*, 219-242.
 — «Teología-Cristología-Antropología» (1981), en *Documentos*, 244-264.
 — «La conciencia que Jesús tenía de sí mismo y de su misión» (1985), en *Documentos*, 379-391.
 — «El cristianismo y las religiones» (1996), en *Documentos*, 557-606.
 CULLMAN, O., *Cristología del NT* (Salamanca 1998).
 — *Le salut dans l'histoire. L'existence chrétienne selon le NT* (Neuchâtel 1966); trad. esp.: *La historia de la salvación* (Barcelona 1967).
 — *Christ et le temps. Temps et histoire dans le christianisme primitif* (Neuchâtel 1957); trad. esp. *Cristo y el tiempo* (Barcelona 1985).
 — *Jesús y los revolucionarios de su tiempo* (Madrid 1971).
 — *La foi et le culte de l'église primitive* (Neuchâtel 1963); trad. esp.: *La fe y el culto en la Iglesia primitiva* (Madrid 1971).
 — *La oración en el NT* (Salamanca 1999).
 CUMMINGS NEVILLE, R. C., *Symbols of Jesus. A Christology of Symbolic Engagement* (Cambridge 2001).
 DAHL, N. A., *Jesus the Christ. The Historical Origins of Christological Doctrine* (Mineápolis 1991).
 DANIELOU, J., *Études d'exégèse judéo-chrétienne. Les Testimonia* (París 1966).
 — *Sacramentum futuri. Études sur les origines de la typologie biblique* (París 1950).
 — *Teología del judeocristianismo* (Madrid 2004).
 DARTIGUES, A., *La révélation. Du sens au salut* (París 1985).
 DASSMANN, E., *Kirchengeschichte*, I (Stuttgart 2000).
 DAVIS, S. - KENDALL, S. T. - O'COLLINS, G. (eds.), *The Incarnation. An Interdisciplinary Symposium on the Incarnation of the Son of God* (Oxford 2002).
 DEICHGRÄBER, R., *Gottes hymnus und Christushymnus in der frühen Christenheit* (Gotinga 1967).

- DESCAMPS, A., *Jésus et l'Église. Études d'exégèse et de théologie* (Lovaina 1987).
- DETTLOFF, W., «"Christus tenens medium in omnibus"». Sinn und Funktion der Theologie bei Bonaventura»: *Wissenschaft und Weisheit* 20 (1957) 28-42; 120-140.
- DIEPEN, H., *La théologie de l'Emmanuel. Les lignes maîtresses d'une christologie* (Brujas 1960).
- DIX, G., *The Shape of the Liturgy* (Londres 1970).
- DODD, CH., *According to the Scriptures: The substructure of NT Theology* (Londres 1952).
- *The Apostolic Preaching and its Developments* (Londres 1966); trad. esp.: *La predicación apostólica y sus desarrollos* (Madrid 1974).
- DOHMEN, CH. - OEMING, M. (ed.), *Biblischer Kanon. Warum und wozu?* (Freiburg).
- DORE, J. (ed.), *Le Péche* (Paris 2001).
- DORMEYER, D., *Das NT im Rahmen der antiken Literaturgeschichte. Eine Einführung* (Darmstadt 1993).
- *Evangelium als literarische und theologische Gattung* (Darmstadt 1989).
- DOWNING, F. G., *Christ and the Cynics. Jesus and other radicals Preachers in First-Century Tradition* (Sheffield 1988).
- DREYFUS, F., *Jésus savait-il qu'il était Dieu?* (Paris 1984).
- DRUMM, J., *Doxologie und Dogma. Die Bedeutung der Doxologie für die Wiedererlangung theologischer Rede in der evangelischen Theologie* (Paderborn 1991).
- DUMAIS, M., *Le Sermon sur la Montagne* (Paris 1995).
- DUNN, J. D. G., *Christology in the Making. A NT Inquiry into the Origins of the Doctrine of the Incarnation* (Filadelfia 1980).
- *The Christ and the Spirit. I: Christology; II: Pneumatology* (Edimburgo 1998).
- *Unity and Diversity in the NT. An Inquiry into the Character of earliest Christianity* (Filadelfia 1977).
- *Jesus remembered* (Cambridge 2003).
- DUPONT, J. (ed.), *Jésus aux origines de la christologie* (Gembloux 1975).
- *Études sur les évangiles synoptiques* (Lovaina 1985).
- *La christologie de Saint Jean. Le Christ, Parole, Lumière et Vie. La Gloire du Christ* (Brujas 1951).
- *Les tentations de Jésus au désert* (Brujas 1968).
- *Vers une théologie chrétienne du pluralisme religieux* (Paris 1997).
- y otros, *Encarnación redentora* (Salamanca 1999).
- DURRWELL, F. X., *La resurrección de Jesús misterio de salvación* (Barcelona 1979).
- EBNER, M., *Jésus von Nazareth in seiner Zeit. Sozialgeschichtliche Zugänge* (Stuttgart 2003).
- EMERY, G., *La théologie trinitaire de Saint Thomas d'Aquin* (Paris 2004).
- ERNST, J., *Anfänge der Christologie* (Stuttgart 1972).

- FACKENHEIM, E. L., *La presencia de Dios en la historia* (Salamanca 2004).
- FEUILLET, A., *Christologie paulinienne et tradition biblique* (Paris 1973).
- *Le Christ Sage de Dieu d'après les Épîtres pauliniennes* (Paris 1966).
- *Le prologue du quatrième évangile* (Brujas 1968).
- FLUSSER, D., *Jésus en sus palabras y en su tiempo* (Madrid 1975).
- FRAINE, J. DE, *Adam et son lignage. Étude sur la notion de «personnalité corporative» dans la Bible* (Paris 1959).
- FRANKEMOLLE, H., *Sünde und Erlösung im NT* (Friburgo 1996).
- FRANKOWSKI, F., «Early Christian Hymns recorded in the NT»: *BZ* 27 (1983).
- FRANZ, E., *Totus Christus. Studien über Christus und die Kirche* (Bonn 1956).
- FRICKENSCHMIDT, D., *Die vier Evangelien im Rahmen antiker Erzählkunst* (Tubinga 1997).
- FRIEDRICH, G., *Die Verkündigung des Todes Jesu im NT* (Neukirchen-Vluyn 1982).
- FÜGLISTER, N., *Die Heilsbedeutung des Pascha* (Munich 1963).
- «Fundamentos veterotestamentarios de la cristología neotestamentaria», en *MS* III/1,123-244.
- FULLER, R. H., *Fundamentos de la cristología neotestamentaria* (Madrid 1979).
- GADAMER, H. G., *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik* (Tubinga 1965); trad. esp.: *Verdad y método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica* (Salamanca 1977).
- GALOT, J., *¡Cristo! Tú ¿quién eres? Cristología I* (Madrid 1982).
- *La Redemption mystère d'alliance* (Brujas 1965).
- GALTIER, P., *De incarnatione et redemptione* (Paris 1947).
- *L'unité du Christ. Être, personne, conscience* (Paris 1939).
- GAVRILYNK, D., *The suffering of the Impassible God. The Dialectic of patristic Thought* (Oxford-Nueva York 2004).
- GERTLER, A., *La théologie du Verbe. La relation entre l'incarnation et la création selon S. Bonaventure* (Paris 1970).
- GERTLER, TH., *Jesus Christus. Die Antwort der Kirche auf die Frage nach dem Menschsein. Eine Untersuchung zu Funktion und Inhalt der Christologie im ersten Teil der Pastoral Konstitution «Gaudium et Spes» des II Vatikanischen Konzils* (Leipzig 1986).
- GESCHE, A., *El destino* (Salamanca 2001).
- *El Mal-El hombre* (Salamanca 1995).
- *El sentido* (Salamanca 2004).
- *Jesucristo* (Salamanca 2002).
- GESE, H., *Zur biblischen Theologie* (Tubinga 1989).
- GESTRICH, CH., *Die Wiederkehr des Glanzes in der Welt. Die christliche Lehre von der Sünde und ihrer Vergebung in gegenwärtiger Verantwortung* (Tubinga 1989).
- *Christentum und Stellvertretung. Religionsphilosophische Untersuchungen zum Heilsverständnis und zur Grundlegung der Theologie* (Tubinga 2001).

- GILBERT, M. - ALETTI, J. N., *La Sabiduría y Jesucristo* (Estella 1981).
- GILG, A., *Weg und Bedeutung der altkirchlichen Christologie* (Münich 1966).
- GIRE, P. (ed.), *Philosophies en quête du Christ* (Paris 1991).
- GNILKA, J., *Die frühen Christen. Ursprünge und Anfang der Kirche* (Friburgo 1999).
- *Jesu Christus nach den frühen Zeugnissen des Glaubens* (Münich 1970).
- *Jesús de Nazaret. Mensaje e historia* (Barcelona 1993).
- *Pablo de Tarso. Apóstol y testigo* (Barcelona 1988).
- *Teología del NT* (Madrid 1998).
- *Biblia y Corán. Lo que los une, lo que los separa* (Barcelona 2005).
- GONZÁLEZ DE CARDÉDAL, O. (ed.), *Salvador del mundo. Historia y actualidad de Jesucristo. Cristología fundamental* (Salamanca 1997).
- «Haz memoria de Jesucristo» (2 Tim 2,8). La viva realidad de Jesús: Hechos y misterios», en INST. TEOLÓGICO DE VIDA RELIGIOSA, *Fascinados por Jesucristo* (Madrid 1987) 15-46.
- «Dios al encuentro del hombre en Jesucristo», en A. GALINDO - J. M. SÁNCHEZ CARO (eds.), *El hombre ante Dios. Entre la hipótesis y la certeza* (Salamanca 2003) 121-183.
- *Cristología* (Madrid 2001, '2005).
- *Cuatro poetas desde la otra ladera. Prolegómenos para una cristología* (Madrid 1996).
- *Fundamentos de Cristología. I: El camino* (Madrid 2005).
- *Jesús de Nazaret. Aproximación a la Cristología* (Madrid 1993).
- *La entraña del cristianismo* (Salamanca 2003).
- GONZÁLEZ LAMADRID, A., *Ipse est pax nostra. Estudio exegetico-teológico de Ef 2,14-18* (Madrid 1973).
- GOPPELT, L., *Theologie des NT. I: Jesu Wirken in seiner theologischen Bedeutung* (Gotinga 1975); II: *Vielfalt und Einheit des apostolischen Christuszeugnisses* (Gotinga 1976).
- *Typos. Die typologische Deutung des AT im Neuen* (1939) (Darmstadt 1981).
- GOUIER, H., *Bergson et le Christ des Évangiles* (Paris 1961).
- GRANADOS, C., *Los mil nombres de Jesús. Textos espirituales de los primeros siglos* (Madrid 1988).
- GRANADOS, J., *Los misterios de la vida de Cristo en Justino Martín* (Roma 2005).
- GRAPPE, CH., *Le Royaume de Dieu. Avant, avec et après Jésus* (Genebra 2001).
- GRASS, H. - KÜMMEL, W. G. (ed.), *Jesus Christus. Das Christusverständnis im Wandel der Zeiten* (Marburgo 1963).
- GRELLOT, P., «La foi en Jésus-Christ à l'aube du christianisme»: *Revue Thomiste* 99 (1999) 539-548.
- *Dieu le Pere de Jésus Christ* (Paris 1994).
- *Jesús de Nazareth, Christ et Seigneur: une lecture de l'évangile*, I-II (Paris 1997-1998).

- *L'espérance juive à l'heure de Jésus* (Paris 1994).
- *La tradition apostolique* (Paris 1995).
- *Las palabras de Jesucristo* (Barcelona 1988).
- *Le mystere du Christ dans les Psaumes* (Paris 1998); trad. esp.: *El misterio de Cristo en los salmos* (Salamanca 2000).
- *Les Poemes du Serviteur: de la lecture critique à l'hermeneutique* (Paris 1981).
- *Los evangelios y la historia* (Barcelona 1987).
- *Sens chrétien de l'AT* (Paris 1962).
- GRESHAKE, G., *El Dios uno y trino. Una teología de la Trinidad* (Barcelona 2001).
- *Gottes Heil. Glück des Menschen* (Friburgo 1983).
- GRILLMEIER, A. - BACHT, H. (eds.), *Das Konzil von Chalcedon. Geschichte und Gegenwart*, I-III (Würzburg 1959-1962).
- GRILLMEIER, A., «Panorámica histórica de los misterios de Jesús en general», en *MS III/2*, 21-39.
- *Cristo en la tradición cristiana* (Salamanca 1997).
- *Fragmente der Christologie* (Friburgo 1997).
- *Jesus Christus im Glauben der Kirche. I: Von der apostolischen Zeit bis zum Konzil von Chalcedon* (451) (Friburgo 1979), único tomo traducido: *Cristo en la tradición cristiana* (Salamanca 1997); II/1: *Das Konzil von Chalcedon. Rezeption und Widerspruch* (451-518) (Friburgo 1986); II/2: *Die Kirche von Konstantinopel im 6. Jahrhundert* (Friburgo 1989); II/3: *Die Kirche von Jerusalem und Antiochien*. Ed. por Th. Hainthaler (Friburgo 2002); II/4: *Die Kirche von Alexandrien mit Nubien und Athiopien* (Friburgo 1990).
- *Mit ihm und in ihm. Christologische Forschungen und Perspektiven* (Friburgo 1975).
- GRUNDMANN, W., *Jesus der Galiläer und das Judentum* (Berlín 1940).
- GUARDINI, R., *Obras*, III (Madrid 1981) contiene: *Jesucristo; La realidad humana del Señor; La imagen de Jesús en el NT; La madre del Señor*.
- *Das Christusbild der paulinischen und johanneischen Schriften* (1940) (Maguncia 1987).
- *El Señor. Meditaciones sobre la persona y la vida de Jesucristo* (1937) (Madrid 2002).
- *Johanneische Botschaft* (Friburgo 1981).
- GUEVARA, H., *Ambiente político del pueblo judío en tiempos de Jesús* (Madrid 1985).
- GUIJARRO, S., *Dichos primitivos de Jesús. Una introducción al «protoevangelio» de dichos Q* (Salamanca 2004).
- *Fidelidades en conflicto. La ruptura con la familia por causa del discipulado y de la misión en la tradición sinoptica* (Salamanca 1998).
- GUILLET, J., «Quel sens a pour le chrétien l'expérience "spirituelle" vécue par Jésus? Quelle possibilité avons-nous de l'atteindre?», en *Dsp VIII*, 1065-1109.

- *Connaissance du Christ et genèse de la foi* (Toulouse 1968).
 — *Entre Jésus et l'Église* (Paris 1984).
 — *Jésus Christ dans notre monde* (Paris 1974).
 — *Jésus dans la foi des premiers disciples* (Paris 1996); trad. esp.: *El Jesús de los discípulos* (Bilbao 1998).
 — *Jésus devant sa vie et sa mort* (Paris 1971).
 — *La foi de Jésus-Christ* (Paris 1979).
 GUITTON, J., *Le problème de Jésus: Divinité et résurrection* (Paris 1953).
 GUNTON, C. E., *A Brief Theology of Revelation* (Edimburgo 1998).
 — *Christ and Creation* (Grand Rapids 1992).
 — *The actuality of Atonement* (Edimburgo 1988).
 — *Yesterday and Today: A Study of Continuities in Christology* (Londres 1983).
 GUTWENGER, E., *Bewusstsein und Wissen Christi. Eine dogmatische Studie* (Innsbruck 1960).
 ΗΑΛΛ, Η., *Abschied vom Teufel. Vom christlichen Umgang mit dem Bösen* (1969) (Einsiedeln 1990).
 — *De la antigua a la nueva Pascua. Historia y teología de la fiesta pascual* (Salamanca 1980).
 ΗΑΗΝ, F., *Christologische Hobeitstitel. Ihre Geschichte im frühen Christentum* (Gotinga 1963).
 — *Theologie des NT. I: Die Vielfalt des NT; II: Die Einheit des NT. Thematische Darstellung* (Tubinga 2002).
 ΗΑΝΣΟΝ, Α. Τ., *Jesus Christ in the Old Testament* (Londres 1965).
 ΗΑΡΙΝΓ, Η., *Das Problem des Bösen in der Theologie* (Darmstadt 1985).
 ΗΑΡΝΑΚΚ, Α. VON, *Das Wesen des Christentums* (Leipzig 1900 = Gütersloh 1999); trad. esp.: *La esencia del cristianismo, I-II* (Barcelona 1904).
 — *Lehrbuch der Dogmengeschichte. I: Die Entstehung des christlichen Dogmas; II y III: Die Entwicklung des kirchlichen Dogmas* (Giessen 1885 = Darmstadt 1964).
 — *Marcion. Das Evangelium vom fremden Gott. Eine Monographie zur Geschichte der Grundlegung der katholischen Kirche* (1920) (Darmstadt 1985).
 ΗΑΡΡΙΣ, J. R., *Testimonies, I-II* (Cambridge 1916-1920).
 ΗΑΥΣΗΕΡ, Ι., *Noms du Christ et voies d'oraison* (Roma 1960).
 ΗΕΓΕΛ, G. W. F., *Lecciones sobre filosofía de la religión, I-III* (Madrid 1984-1987).
 ΗΕΝΓΕΛ, Μ., «Das Christuslied im frühesten Gottesdienst», en *Weisheit Gottes-Weisheit der Welt*. FS J. Kardinal Ratzinger, I (St. Ottilien 1987) 357-404.
 — «Wer war Jesus von Nazareth? Eine aktuelle Bilanz der neutestamentlichen Forschung»; *Evangelische Kommentare* 10 (1994) 605-610.
 — *El Hijo de Dios. El origen de la cristología y la historia de la religión judeo-helenística* (Salamanca 1978).
 — *Jesús y la violencia revolucionaria* (Salamanca 1973).
 — *La crucifixion dans l'antiquité et la folie du message de la croix* (Paris 1981).

- *Seguimiento y carisma* (Salamanca 1981).
 — *Studies in early Christology* (Edimburgo 1995).
 ΗΕΝΓΕΛ, Μ. - ΣΗΩΜΕΡ, Α. Μ., *Der messianische Anspruch Jesu und die Anfänge der Christologie* (Tubinga 2001).
 ΗΕΝΡΥ, Μ., *Encarnacion* (Salamanca 2001).
 — *Palabras de Cristo* (Salamanca 2004).
 — *Yo soy la Verdad. Para una filosofía del cristianismo* (Salamanca 2001).
 ΗΕΡΖΟΓ, Μ., «Descensus ad inferos». *Eine religionsphilosophische Untersuchung der Motive und Interpretationen seit dem 16. Jahrhundert* (Frankfurt 1996).
 ΗΙΡΣΗ, Ε., *Das Wesen des Christentums* (Berlin 1939).
 ΗΟΚΚΕΛ, Α., *Christus der Erstgeborene. Zur Geschichte der Exegese von Kol 1,15* (Dusseldorf 1965).
 ΗΟΦΜΑΝΝ, Ρ. (ed.), *Orientierung an Jesus. Zur Theologie der Synoptiker*. FS J. Schmid (Friburgo 1973).
 ΗΟΦΙΟΥΣ, Ο., *Der Christushymnus Phil 2,6-18* (Gotinga 1976).
 ΗΟΟΚΕΡ, Μ. D., *Jesus and the Servant. The influence of the Servant Concept of Deutero-Isaiah in the NT* (Londres 1959).
 ΗΟΠΙΝΓ, Η., *Freiheit im Widerstand. Eine Untersuchung zur Erbsündelehre im Ausgang von I. Kant* (Innsbruck 1990).
 ΗΟΡΣΛΕΥ, Ρ. Α., *Bandits, Prophets and Messiahs. Popular Movements in the Time of Jesus* (San Francisco 1985).
 — *Jesus and the Spiral of Violence. Popular Jewish Resistance in Roman Palestine* (Mineapolis 1993).
 — *Sociology and Jesus Movement* (Nueva York 1994).
 ΗΟΥΣΣΙΑΥ, Α., *La christologie de Saint Irénée* (Gembloux 1955).
 ΗΥΒΑΥΤ, Μ., *La parabole des vigneronns homicides* (Paris 1976).
 ΗΥΒΝΕΡ, Η., *Biblische Theologie des NT. I: Prolegomena* (Gotinga 1990); II: *Die Theologie des Paulus* (Gotinga 1993); III: *Hebräerbrief, Evangelien und Offenbarung. Epilegomena* (Gotinga 1995).
 — *Vetus Testamentum in Novo. II: Corpus Paulinum* (Gotinga 1997).
 ΗΥΝΕΡΜΑΝΝ, Ρ., *Dogmatische Prinzipienlehre. Glaube-Überlieferung-Theologie als Sprach- und Wahrheitsgeschehen* (Münster 2003).
 ΗΥΝΤ, Α., *The Trinity and the Paschal Mystery. A Development in Recent Catholic Theology* (Minnesota 1997).
 ΗΥΡΤΑΔΟ, Λ. W., *At the Origins of Christian Worship: The Context and Character of Earliest Christian devotion* (Grand Rapids, Eerdmans 2000).
 — *Lord Jesus Christ. Devotion to Jesus in Earliest Christianity* (Cambridge 2003).
 — *One Lord. Early Christian Devotion and Ancien Jewish Monotheism* (Edimburgo 1998).
 ΙΔΕ, Ρ., *Être et mystère. La philosophie de Hans Urs von Balthasar* (Paris 1995).
 ΙΩΑΝΝ, Η. J., *Nachgelassene Werke. Neue Folge. II: Christologie Die Umkehrung des Menschen zur Menschlichkeit* (Gütersloh 1999).

- JANOWSKI, B., *Stellvertretung* (Stuttgart 1997).
- JASPERS, K., *Die massgebenden Menschen* (München 1964); trad. esp.: *Los hombres decisivos: Sócrates, Buda, Confucio, Cristo* (Madrid 1993).
- JEDIN, H. - ALBERIGO, G. - TANNER, N. P., *Conciliorum oecumenicorum Decreta* (Bologna 1973).
- JEREMIAS, J., *'Abba. El mensaje central del NT* (Salamanca 1993).
- *Jesus als Weltvollender* (Gutersloh 1930).
- *La promesa de Jesús para los paganos* (Madrid 1974).
- *Las parábolas de Jesús* (Estella 1986).
- *Teología del NT. I: La predicación de Jesús* (Salamanca 1974).
- JEREMIAS, J. - ZIMMERLI, W., *The Servant of God* (Londres 1957).
- JOSSUA, J. P., *Le salut. Incarnation ou mystère pascal chez les Peres de l'Église de Saint Irénée à saint Léon le Grand* (Paris 1968).
- JOURNET, CH., *L'Église du Verbe incarné, I-III* (Paris 1951-1969).
- KAISER, O., *Der Gott des AT, I-III* (Gotinga 1993-2003).
- KAISER, PH., *Das Wissen Christi in der lateinischen (westlichen) Theologie* (Ratisbona 1981).
- *Die Gott-menschliche Einigung in Christus als Problem de spekulativen Theologie seit der Scholastik* (München 1968).
- KANT, I., *El conflicto de las facultades* (1798) (Alianza, Madrid 2003).
- *La religión dentro de los límites de la mera razón* (1793) (Alianza, Madrid 1969).
- KARPP, H., *Textbuch zur altkirchlichen Christologie* (Neukirchen-Vluyn 1972).
- KARRER, M., *Jesucristo en el NT* (Salamanca 2002).
- KÄSEMANN, E. (ed.), *Das NT als Kanon* (Gotinga 1970).
- KASPER, W. (ed.), *Christologische Schwerpunkte* (Düsseldorf 1980).
- *Teología e Iglesia* (Barcelona 1989).
- KASPER, W. - LEHMANN, K. (eds.), *Teufel, Dämonen, Besessenheit. Zur Wirklichkeit des Bösen* (Maguncia 1978).
- KELLY, J. N. D., *Early Christian doctrines* (Londres-Nueva York 1978); trad. esp.: *Primitivos credos cristianos* (Salamanca 1980).
- KERESZTY, R. A., *Jesus Christ. Fundamentals of Christology* (Nueva York 2002).
- KERTELGE, K., *Grundthemen paulinischer Theologie* (Friburgo 1991).
- KESSLER, H., *La resurrección de Jesús. Aspecto bíblico, teológico y sistemático* (Salamanca 1989).
- KIERKEGAARD, S., *Migajas filosóficas o un poco de filosofía* (Madrid 1997).
- *Obras y papeles de Søren Kierkegaard. I: Ejercitación del cristianismo* (Madrid 1961); III: *Los lirios del campo y las aves del cielo. Trece discursos religiosos* (Madrid 1963).
- KLAUCK, H. J., *Die religiöse Umwelt des Christentums. I: Stadreligion, Mysterienkulte, Volksglaube; II: Herrscherkult und Kaiserkult, Philosophie, Gnosis* (Stuttgart 1995-1996).

- *Herrenmahl und hellenistischer Kult. Eine religionsgeschichtliche Untersuchung zum ersten Korintherbrief* (Münster 1986).
- *Religion und Gesellschaft im frühen Christentum. Neutestamentliche Studien* (Tübinga 2003).
- KLAUSNER, J. G., *Jeshu han-Notzi* (Jerusalén 1923); trad. al.: *Jesus von Nazareth* (Berlín 1934).
- KOLAKOVSKI, L., *Leben trotz Geschichte* (München 1977).
- *Si Dios no existe... Sobre Dios, el diablo, el pecado y otras preocupaciones de la llamada filosofía de la religión* (Madrid 1985).
- KOLLMANN, B., *Jesus und die Christen als Wundertäter* (Gotinga 1996).
- KONCSIK, I., *Handbuch der Dogmengeschichte. III 1e: Christologie im 19. und 20. Jahrhundert* (Friburgo 2005).
- KORPERSKI, V., *The Knowledge of Christ Jesus My Lord. The High Christology of Philippians 3,7-11* (Kampem 1996).
- KÖRTNER, U. H. J. (ed.), *Jesus im 21. Jahrhundert. Bultmanns Jesusbuch und die heutige Jesusforschung* (Neukirchen - Vluyn 2002).
- KRAMER, W., *Christos, Kyrios, Gottessohn* (Zürich 1963).
- KRUCK, G. (ed.), *Gottesglaube, Gotteserfahrung, Gotteskenntnis. Begründungsformen religiöser Erfahrung in der Gegenwart* (Maguncia 2003).
- KRUMENACKER, Y., *L'école française de spiritualité. Des mystiques, des fondateurs, des courants et leurs interprètes* (Paris 1998).
- KUHN, P., *Gottesselbsterniedrigung in der Theologie der Rabbinen* (München 1968).
- *Gottestrauer und Klage in der rabbinischen Überlieferung* (Leiden 1978).
- KUMMEL, W. G., *Das NT. Geschichte der Erforschung seiner Probleme* (Friburgo 1970).
- *Die Theologie des NT* (Gotinga 1987).
- *Vierzig Jahre Jesusforschung 1950-1990* (Bonn 1994).
- KUSCHEL, K. J., *Geboren vor aller Zeit? Der Streit um Christi Ursprung* (Friburgo 1990).
- LA POTTERIE (ed.), I. DE, *De Jesus aux Évangiles* (Gembloux 1977).
- *La prière de Jésus. Le Messie, le Serviteur, Le Fils du Père* (Paris 1990).
- *La verdad de Jesús. Estudios de cristología joannea* (Madrid 1979).
- *La vérité dans Saint Jean, I-II* (Roma 1977).
- LA POTTERIE, I. DE - LYONNET, S., *La vie selon l'Esprit condition du chrétien* (Paris 1965).
- LACHENSCHMID, R., «Cristología y soteriología. Su desarrollo en el siglo XX», en VORGRIMMLER, H. - VANDER GUCHT, R. (eds.), *La teología en el siglo XX* (Madrid 1974) 63-97.
- LACOSTE, J. Y., *Experience et Absolu* (Paris 1994).
- *Le monde et l'absence d'oeuvre* (Paris 2000).
- *Note sur le temps. Essai sur les raisons de la mémoire et de l'espérance* (Paris 1990).
- LADARIA, L., «Cristología del Logos y cristología del Espíritu»: *Gr 71* (1990) 547-571.

- «El bautismo y la unción de Jesús en Hilario de Poitiers»: *Gr* 70 (1989) 277-290.
- «Humanidad de Cristo y don del Espíritu Santo»: *EE* 51(1976) 321-345.
- *La cristología de Hilario de Poitiers* (Roma 1989).
- *La Trinidad misterio de comunión* (Salamanca 2002).
- LADRIERE, J. D., *La articulación del sentido* (Salamanca 2001).
- *La foi chrétienne et le destin de la raison* (París 2004).
- *Sens et vérité. Articulation du sens*, III (París 2004).
- LAFLAMME, R. - GERVAIS, M. (eds.), *Le Christ hier, aujourd'hui et demain. Coloquio de christologie tenu à l'Université Laval* 1975 (Quebec 1976).
- LAMARCHE, P., *Christ vivant. Essai sur la christologie du NT* (París 1966).
- LATOURELLE, R., *Milagros de Jesús y teología del milagro* (Salamanca 1997).
- LAUFEN, R. (ed.), *Gottes ewiger Sohn. Die Präexistenz Christi* (Paderborn 1997).
- LEBRETON, J., *Histoire du dogme de la Trinité des origines au concile de Nicée, I-II* (París 1928).
- LEGASSE, S., *Jésus et l'enfant. «Enfants», «Petits» et «Simple» dans la tradition synoptique* (París 1969).
- LEGRAND, L., *Le Dieu qui vient* (París 1988).
- LEHMANN, H., *Auferweckt am dritten Tage nach der Schrift* (Friburgo 1968).
- LENGSFELD, P., *Adam et le Christ. La typologie Adam-Christ dans le NT et son utilisation dogmatique par M. J. Scheeben et K. Barth* (París 1970).
- LENTZEN-DEISS, F. L., *Die Taufe Jesu nach den Synoptikern: Literarische und gattungsgeschichtliche Untersuchung* (Frankfurt 1970).
- LEON MAGNO (SAN), *Cartas cristológicas* (Madrid 1999).
- LEON-DUFOUR, X., *Resurrección de Jesús y mensaje pascual* (Salamanca 1973).
- LEONARD, A., *Cohérence de la foi. Essai de théologie fondamentale* (París 1989).
- LESSING, G. E., *Escritos filosóficos y teológicos* (Madrid 1982).
- LEUBA, J. L. (ed.), *Le salut chrétien. Unité et diversité des conceptions à travers l'histoire* (París 1995).
- LIEBAERT, J., *Histoire des dogmes. III/1: L'Incarnation. Des Origines au concile de Chalcedoine* (París 1966).
- LIENHARD, M., *Au coeur de la foi de Luther: Jésus-Christ* (París 1991).
- *Luther témoin de Jésus-Christ* (París 1973).
- LINDARS, B., *NT Apologetic. The Doctrinal Significance of the Old Testament Quotations* (Londres 1967).
- LOHFINK, G., *El sermón de la montaña ¿para quién?* (Barcelona 1989).
- *La Iglesia que Jesús quería. Dimensión comunitaria de la fe cristiana* (Bilbao 1986).
- LOHFINK, N., *La alianza nunca derogada* (Barcelona 1992).

- LOMBARDO-RADICE, L. y otros, *Los marxistas y la causa de Jesús* (Salamanca 1976).
- LONGENECKER, R. N., *The Christology of Early Jewish Christianity* (Londres 1970).
- LOT-BORODINE, M., *La déification de l'homme selon la doctrine des Pères grecs (1932-1933)* (París 1970).
- LOWE, W., «Christ and Salvation», en VANHOZER, K. J. (ed.), *The Cambridge Companion to Postmodern Theology* (Cambridge 2003) 235-251.
- LUBAC, H. DE, *Catholicisme. Les aspects sociaux du dogme* (París 1933).
- LUDEMANN, G., *Die Auferstehung Jesu. Historie, Erfahrungen, Theologie* (Stuttgart 1994).
- MACHOVEC, M., *Jesús für Atheisten* (Stuttgart 1972).
- MACK, B. L., *El evangelio perdido. El Documento Q* (Barcelona 1994).
- MACQUARRIE, J., *Jesús Christ in Modern Thought* (Londres 1990).
- *Principles of Christian Theology* (Londres 1966).
- MADEC, G., *La Patrie et la voie. Le Christ dans la vie et la pensée de Saint Augustin* (París 1989).
- MALMBERG, F., *Über den Gottmenschen* (Friburgo 1960).
- MANNERMAA, T., *Der im Glaube gegenwärtige Christus. Rechtfertigung und Vergottung. Zum ökumenischen Dialog* (Hannover 1989).
- MANSON, T. W., *The Teaching of Jesus* (Cambridge 1943).
- MARCHEL, W., *'Abba, Pere! La prière du Christ et des chrétiens* (Roma 1971).
- MARCK, B., *A Myth of Innocence: Mark and Christian Origins* (Filadelfia 1988).
- MARGUERAT, D. (ed.), *Jésus de Nazareth. Nouvelles approches d'une énigme* (Ginebra 1998).
- MARGUERAT, D. - ZUMSTEIN, J., *La mémoire et le Temps. Melanges offerres à P. Bonnard* (Ginebra 1991).
- MARION, J. L., *Êtant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation* (París 1998).
- MARLE, R. (ed.), *Au coeur de la crise moderniste. Le dossier inédit d'une controverse* (París 1960).
- MARSHALL, H., *Die Ursprünge der neutestamentlichen Christologie* (Giesen-Basilea 1985).
- MARTINEZ FRESNEDA, F., *La gracia y la ciencia de Jesucristo. Historia de la cuestión en Alejandro de Hales, Odón Rigaldo, Summa Halensis y Buenaventura* (Murcia 1997).
- MARXEN, W., *Anfangsprobleme der Christologie* (Gütersloh 1969).
- MATERA, F. J., *NT Christology* (Louisville, KE 1999).
- MAURICE, E., *La christologie de Karl Rahner* (París 1995).
- MAUSER, U., *Gottesbild und Menschwerdung. Eine Untersuchung zur Einbeit des Alten und des NT* (Tubinga 1971).
- MCINTYRE, J., *The Shape of Christology. Studies in the Doctrine of the Person of Christ* (Edimburgo 1998).
- *The Shape of Pneumatology* (Edimburgo 1997).

- MEADORS, E. P., *Jesus the Messianic Herald of Salvation* (Peabody, MA 1997).
- MEIER, J. P., *Un judío marginal. Nueva visión del Jesús histórico*. I: *Las raíces del problema y la persona*. II/1: *Juan y Jesús. El Reino de Dios*. II/2: *Los milagros*. III: *Compañeros y competidores* (Estella 1998-2003).
- MENKE, K. H., *Stellvertretung. Schlüsselbegriff christlichen Lebens und theologische Grundkategorie* (Friburgo-Einsiedeln 1991).
- MERKLEIN, H., *Jesu Botschaft von der Gottes Herrschaft* (Stuttgart 1984).
- MERSCH, E., *Le Christ, l'homme et l'Univers* (Bruselas 1962).
- *Le Corps mystique du Christ*, I-II (París 1936).
- *Morale et Corps mystique* (Bruselas 1955).
- MEUNIER, B., *Le Christ de Cyrille d'Alexandrie. L'humanité, le salut et la question monophysite* (París 1997).
- MEYENDORF, J., *Le Christ dans la théologie byzantine* (París 1969).
- MIQUEL, P., *L'expérience de Dieu* (París 1977).
- MOINGT, J., *El hombre que venía de Dios*, I-II (Bilbao 1995).
- *Dien qui vient à l'homme*. I: *Du deuil au dévoilement de Dieu* (París 2002).
- *Dieu qui vient à l'homme*, II/1: *De l'apparition à la naissance de Dieu* (París 2005).
- MOLTMANN, J. y otros, *El futuro como presencia de una esperanza compartida* (Santander 1969).
- *El camino de Jesucristo. Cristología en dimensiones mesiánicas* (Salamanca 1993).
- *La Iglesia, fuerza del Espíritu* (Salamanca 1978).
- MOLTMANN-WENDEL, E. y KIRCHHOFF, R. (eds.), *Christologie im Lebensbezug* (Gotinga 2005).
- MONTCHEUIL, Y. DE, *Leçons sur le Christ* (París 1949).
- MOONEY, CH. F., *Teilhard de Chardin et le mystère du Christ. La révélation chrétienne dans un système évolutionniste de pensée* (París 1968).
- MOSTERT, W., *Menschwerdung. Eine historische und dogmatische Untersuchung über das Motiv der Inkarnation des Gottesohnes bei Thomas von Aquin* (Tubinga 1978).
- MOULE, C. F. D., *The Origin of Christology* (Cambridge 1977).
- MOUROUX, J., *L'expérience chrétienne. Introduction à une théologie* (París 1952).
- *Le mystère du Temps. Approche théologique* (París 1962).
- MULLER, P. G., *Χριστός Ἀρχηγός. Der religionsgeschichtliche und theologische Hintergrund einer neutestamentlichen Christusprädikation* (Frankfurt 1973).
- MUSSNER, F., *Die Auferstehung Jesu* (München 1969).
- *Jesus von Nazareth im Umfeld Israels und der Kirche* (Tubinga 1999).
- *Was hat Jesus Neues in die Welt gebracht?* (Stuttgart 2001).
- NEMO, PH., *Job y el exceso del mal* (Madrid 1996).
- NEUFELD, V. H., *The Earliest Christian Confessions* (Leiden 1963).

- NEUHÄUSLER, E., *Exigence de Dieu et morale chrétienne. Études sur les enseignements moraux de la prédication de Jésus dans les Synoptiques* (París 1971).
- NEUNER, J. (ed.), *Judaism and their Messiahs at the turn of the christian Era* (Cambridge 1987).
- NEUSCH, M. (ed.), *Le sacrifice dans les religions* (París 1994).
- NEUSNER, J., *A Rabbi talks with Jesus. An Intermillennial Interfaith Exchange* (Nueva York 1993).
- NEWMAN, C. C. (ed.), *The Jewish Roots of Christological Monotheism* (Leiden 1999).
- NOCK, A. D., *Conversion. The Old and New in Religion from Alexander the Great to Augustine of Hippo* (Oxford 1933).
- O'COLLINS, G., *Jesús resucitado. Estudio histórico, fundamental y dogmático* (Barcelona 1988).
- ODUYOYE, M. A., «Jesus Christ», en S. F. PARSONS, *The Cambridge Companion to Feminist Theology* (Cambridge 2002) 151-170.
- ORBE, A., *Cristología gnóstica*, I-II (Madrid 1976).
- *Espiritualidad de San Ireneo* (Roma 1989).
- *Estudios valentinianos*. III: *La unción del Verbo* (Roma 1961); IV: *La teología del Espíritu Santo* (Roma 1966).
- *La teología de San Ireneo*, I-IV (Madrid 1985-1996).
- ORBE, A. - SIMONETTI, M., *Il Cristo. I Testi teologici e spirituali dal secolo I al IV secolo* (Roma 1990).
- PANNENBERG, W. y otros, *La revelación como historia* (Salamanca 1977).
- *Fundamentos de cristología* (Salamanca 1974).
- *La contribución de Martín Lutero a la espiritualidad cristiana* (Madrid 1999).
- *Teología sistemática*, II (Madrid 1996).
- PARENTE, P., *L'Io di Cristo* (Brescia 1951).
- PATFOORT, A., *L'unité d'être dans le Christ, d'après Saint Thomas. A la croisée de l'ontologie et de la christologie* (París 1964).
- PAUL, A., *El mundo judío en tiempos de Jesús. Historia política* (Madrid 1982).
- PELIKAN, J., *Jesús a través de los siglos. Su lugar en la historia de la cultura* (Barcelona 1989).
- PENNA, R., *I ritratti originali di Gesù il Cristo. Inizi e sviluppi della cristologia neotestamentaria*. I: *Gli inizi*; II: *Gli sviluppi* (Cinisello Balsamo [Milán] 1996-1999).
- *Il Misterion paulino. Traietoria e costituzione* (Brescia 1978).
- PEPERZAK, A. T., *Der heutige Mensch und die Heilsfrage. Eine philosophische Hinführung* (Friburgo 1972).
- PERROT, CH., *Jésus* (París 2000).
- PHILIPS, G., *L'union personnelle avec le Dieu vivant. Essai sur l'origine et le sens de la grâce créée* (Lovaina 1989).
- POKORNY, P., *Die Entstehung der Christologie. Voraussetzungen einer Theologie des NT* (Stuttgart 1985).

- POLANYI, M., *Personal Knowledge. Towards a Post-Critical Philosophy* (Londres 1978).
- PONT. COMISION BIBLICA, *El pueblo judío y sus Escrituras Sagradas en la Biblia cristiana* (Ciudad del Vaticano 2002).
- *La interpretación cristiana de la Biblia* (Ciudad del Vaticano 1993).
- POTTIER, B., *Le péché originel selon Hegel* (Namur 1990).
- PRIGENT, P., *Les Testimonia dans le christianisme primitif* (Paris 1961).
- PROPPER, TH., *Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte. Eine Skizze zur Soteriologie* (München 1985).
- *Der Jesus der Philosophen und der Jesus des Glaubens. Ein theologisches Gespräch mit Jaspers, Bloch, Kolakowski, Gardavský, Machovec, Fromm, Ben-Chorin* (Maguncia 1976).
- *Evangelium und freie Vernunft. Konturen einer theologischen Hermeneutik* (Friburgo 2001).
- PRUMM, K., «Mystères», en *DBS* VI, 1-225.
- PUIG, A., *Jesús. Una biografía* (Barcelona 2005).
- RAHNER, H., *Mitos griegos en interpretación cristiana* (Barcelona 2003).
- RAHNER, K., «Concepto de misterio en la teología católica», en *ET* IV, 53-104.
- «De praesentia Domini in communitate cultus. Synthesis theologica», en *Acta Congressus Internationalis de Theologia Concilii Vaticani II* (Ciudad del Vaticano 1968) 330-338.
- «Die Gegenwart des Herrn in der christlichen Kultgemeinde», en *SzTh* VIII, 39-408.
- «Encarnación», en *SM* II, 549-570.
- «Jesucristo b) y c)», en *SM* IV, 34-72.
- «Misterio», en *DT* 435-437.
- «Misterio», en *SM* IV, 710-718.
- «Misterios de la vida de Jesús», en *DT* 438-439.
- «Misterios paganos y cristianismo», en *DT* 439-440.
- «Misterios de la vida de Jesús», en *ET* VII, 135-220.
- «Mysterien des Lebens Jesu», en *LThK*² VII, 721-722. Cf. A. R. BATLOGG, *Die Mysterien des Lebens Jesu bei Karl Rahner. Zugang zum Christusglauben* (Innsbruck 2001-2003). Este autor ofrece una bibliografía completa.
- «Redención», en *SM* V, 758-776.
- *Auf Christus schauen* (Friburgo 1989).
- *Curso fundamental sobre la fe. Introducción al concepto del cristianismo* (Barcelona 1979). Nueva ed. alemana: *Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums*, en *Sämtliche Werke* XXVI, 3-442.
- *Enzyklopaedische Theologie. Die Lexikonbeiträge der Jahre 1956-1973*, en *Sämtliche Werke*, XVII/1-2 (Friburgo 2002).
- *Escritos de Teología*, I-VII (Madrid 1961-1968).
- *Hora Santa y siete palabras* (Madrid 1956).

- *Menschsein und Menschwerdung Gottes*, en *Sämtliche Werke*, XII (Friburgo 2005).
- *Oyente de la palabra. Fundamentos para una filosofía de la religión* (Barcelona 1967). Nueva ed. alemana: *Hörer des Wortes. Zur Grundlegung einer Religionsphilosophie*, en *Sämtliche Werke* IV, 2-281.
- *Schriften zur Theologie*, I-XVI (Einsiedeln 1954-1984).
- RAHNER, K. - RATZINGER, J., *Offenbarung und Überlieferung* (Friburgo 1965); trad. esp.: *Revelación y tradición* (Barcelona 2005).
- RAHNER, K. - THÜSING, W., *Cristología. Estudio teológico y exegetico* (Madrid 1975).
- RAMOS GUERRERA, J., *Encarnación e Iglesia. Dogma cristológico y eclesiológico en el magisterio pontificio y conciliar del Vaticano I al Vaticano II* (Salamanca 1984).
- RAN, E., *Jesus-Freund von Zöllnern und Sündern. Eine methoden-kritische Untersuchung* (Stuttgart 2000).
- RATZINGER, J., *Die Vielfalt der Religionen und der eine Bund* (Hagen 1998).
- *Creación y Pecado* (Barañain 2005).
- *Einführung in das Christentum* (1968) (München 2000); trad. esp.: *Introducción al cristianismo* (Salamanca 2001).
- *Glaube, Wahrheit, Toleranz. Das Christentum und die Weltreligionen* (Friburgo 2003); trad. esp.: *Fe, verdad y tolerancia. El cristianismo y las religiones del mundo* (Salamanca 2005).
- *La fe como camino. Contribución al ethos cristiano en el momento actual* (Barcelona 1997).
- *Mirar a Cristo. Ejercicios de fe, esperanza y amor* (Valencia 1990).
- *Schauen auf den Durchbohrten. Versuche zu einer spirituellen Christologie* (Einsiedeln 1984).
- *Theologische Prinzipienlehre. Bausteine zur Fundamentaltheologie* (München 1982); trad. esp.: *Teoría de los principios teológicos. Materiales para una teología fundamental* (Barcelona 1985 = 2005).
- *Unterwegs zu Jesus Christus* (Augsburgo 2003); trad. esp.: *Caminos de Jesucristo* (Madrid 2005).
- REMY, G., *Le Christ médiateur dans l'oeuvre de Saint Augustin*, I-II (Lille-Paris 1979).
- RENDTORFF, R., *Theologie des AT. Ein kanonischer Entwurf*, I-II (Neukirchen-Vluyn 1999-2001).
- REY, B., *Crées dans le Christ Jésus. La création nouvelle selon saint Paul* (Paris 1966).
- RICHARD, L., *Le Mystère de la Rédemption* (Paris 1956).
- RICHTER-MITTMANN, H. U., *Magnificat und Benedictus. Die frühen Zeugen für die jüdenchristlichen Traditionen von der Geburt des Messias* (Tübingen 1996).
- RICOEUR, P., *Le Mal. Un défi à la philosophie et à la théologie* (Ginebra 1986).

- RIEDLINGER, H., *Geschichtlichkeit und Vollendung des Wissens Christi* (Friburgo 1966).
- RIESENFELD, H., *Unité et diversité dans le NT* (Paris 1979).
- RIESNER, R., *Jesus als Lehrer. Eine Untersuchung zum Ursprung der Evangelien-Überlieferung* (Tubinga 1988).
- RIGAUX, B., *Dieu l'a ressuscité. Exégèse et théologie biblique* (Gembloux 1973).
- RISTOW, H. - MATTHIAE, K. (eds.), *Der historische Jesus und der kerygmatische Christus* (Berlin 1964).
- RITSCHL, A., *Theologie und Metaphysik. Zur Verständigung und Abwehr* (Bonn 1881).
- ROBINSON, J. M. - HOFFMANN, P. - KLOPPENBORG, J. S. (eds.), *El documento Q en griego y en español* (Salamanca 2002).
- ROUSSELOT, P., *Los ojos de la fe* (Madrid 1994).
- RUCKSTUHL, E., *Jesus im Horizont der Evangelien* (Stuttgart 1988).
- RUPP, G., *Christologies and Cultures. Towards a Typology of Religious Worldviews* (La Haya-Paris 1974).
- RUPPERT, L., *Jesus der leidende Gerechte?* (Stuttgart 1972).
- SABOURIN, L., *La Christologie à partir des textes clés* (Montreal-Paris 1986).
- *Les noms et les titres de Jésus* (Paris 1963); trad. esp.: *Los nombres y títulos de Cristo* (Salamanca 1965).
- SABUGAL, S., *Christos. Investigación exegetica sobre la cristología joannea* (Barcelona 1972).
- SANDERS, E. P., *Jesus y el judaísmo* (Madrid 2004).
- *La figura histórica de Jesús* (Estella 2000).
- SCHAEFER, R., *Jesus und der Gottesglaube* (Tubinga 1970).
- SCHARBERT, J., *Heilmittler im AT und im Orient* (Friburgo 1964).
- SCHEEBEN, J. M., *Die Mysterien des Christentums* (Friburgo 1865).
- SCHEFFCZYK, L. (ed.), *Grundfragen der Christologie heute* (Friburgo 1975).
- *Auferstehung. Prinzip christlichen Glaubens* (Einsiedeln 1976).
- *Der Einzigegeborene, Christusbekenntnis und Christusverehrung* (Quaestiones non disputatae 9; Siegburg 2004).
- SCHENKER, A., *Knecht und Lamm Gottes (Jesaja 53). Übernahme von Schuld im Horizont der Gottesknechtlieder* (Stuttgart 2001).
- SCHILLEBEECKX, E., *Cristo sacramento del encuentro con Dios* (San Sebastián 1968).
- *Cristo y los cristianos* (Madrid 1984).
- *En torno al problema de Jesús. Claves de una cristología* (Madrid 1983).
- *Expérience humaine et foi en Jésus Christ* (Paris 1981).
- *Jesus. La historia de un viviente* (Madrid 1981).
- SCHILSON, A. - KASPER, W., *Christologie im Präsens. Kritische Sichtung und Entwurf* (Friburgo 1974).
- SCHILSON, O., *Theologie als Sakramenttheologie. Die Mysterientheologie O. Casel's* (Maguncia 1987).

- SCHLIEFERMACHER, F. D. E., *Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der Evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt*, I-II. Ed. de M. Redeker (Berlin 1960).
- SCHLIER, H., *Besinnung auf das NT. Exegetische Aufsätze und Vorträge*, II (Friburgo 1967).
- *Das Ende der Zeit. Exegetische Aufsätze und Vorträge*, III (Friburgo 1971).
- *Der Geist und die Kirche. Exegetische Aufsätze und Vorträge*, IV (Friburgo 1980).
- *De la resurrección de Jesucristo* (Bilbao 1970).
- *Grundzüge einer paulinischen Theologie* (Friburgo 1979).
- *Mächte und Gewalten im NT* (Friburgo 1963).
- SCHLIER, H. y otros, *Zur Frühgeschichte der Christologie* (Friburgo 1970).
- SCHLINCK, E., *El Cristo que ha de venir y las tradiciones de la Iglesia* (Valencia 1969).
- SCHLINCK, E., *Ökumenische Dogmatik. Grundzüge* (Gotinga 1983).
- SCHLOSSER, J., *El Dios de Jesús. Estudio exegetico* (Salamanca 1995).
- *Jesús el profeta de Galilea* (Salamanca 2005).
- *Le Règne de Dieu dans les diés de Jésus*, I-II (Paris 1980).
- SCHNACKENBURG, R., *¿Dios ha enviado a su Hijo?* (Barcelona 1992).
- «Cristología del NT», en *MS III/1*, 245-416.
- *El mensaje moral del NT. I: De Jesús a la Iglesia primitiva* (Barcelona 1989); II: *Los primeros predicadores cristianos* (Barcelona 1991).
- *La persona de Cristo reflejada en los cuatro evangelios* (Barcelona 1998).
- SCHOCKENHOFF, E. - WALTER, P. (eds.), *Dogma und Glaube* (Maguncia 1993).
- SCHONBORN, CH., *L'Icone du Christ. Fondements théologiques* (Paris 1986).
- SCHREINER, G., *Die Frage nach Jesus. Christusaussagen des NT* (Essen 1971).
- SCHURMANN, H., «Le problème fondamental posé à l'herméneutique de la prédication de Jésus. Eschatologie et théologie dans leur rapport mutuel», en *Le message de Jésus et l'interprétation moderne. Mélanges K. Rahner* (Paris 1969) 115-149.
- *Jesu ureigner Tod. Exegetische Besinnungen und Ausblick* (Friburgo 1975); trad. esp.: *Como entendio y vivió Jesús su muerte. Reflexiones exegeticas y panorámica* (Salamanca 1982).
- *El destino de Jesús. Su vida y su muerte* (Salamanca 2003).
- *Gottesreich-Jesu Geschick. Jesu ureigner Tod im Lichte seiner Basileia Verkündigung* (Friburgo 1983).
- *Jesus Gestalt und Geheimnis. Gesammelte Beiträge* (Paderborn 1994); trad. parcial esp.: *El destino de Jesús: su vida y su muerte* (Salamanca 2003).
- *Ursprung und Gestalt. Erörterungen und Besinnungen zum NT* (Düsseldorf 1970).
- SCHÜTZ, P. y otros, *Was heisst «Wiederkunft Christi»? (Friburgo 1972).*

- SCHWAGER, R. (ed.), *Relativierung der Wahrheit? Kontextuelle Christologie auf dem Prüfstand* (Friburgo 1998).
- *Der wunderbare Tausch. Zur Geschichte und Deutung der Erlösungslehre* (München 1986).
- *Jesus im Heildrama. Entwurf einer biblischen Erlösungslehre* (Innsbruck 1990).
- SCHWEITZER, E., *NT und Christologie im Werden* (Gotinga 1982).
- SECKLER, M., *Le salut dans l'histoire. La pensée de Saint Thomas d'Aquin sur la théologie del l'histoire* (Paris 1967).
- SEGAL, J. B., *The Hebrew Passover* (Londres 1963).
- SEGALLA, G., *La cristologia del NT* (Brescia 1985).
- SEILLER, L., *La psychologie humaine du Christ et l'unicité de personne* (Paris 1949).
- SELLERS, R. V., *Two Ancient Christologies* (Londres 1940).
- SEPINSKI, A., *La psychologie du Christ chez Saint Bonaventure* (Paris 1948).
- SESBOUE, B., *Jesucristo el único mediador. Ensayo sobre la redención y la salvación. I: Problemática y relectura doctrinal; II: Los relatos de la salvación. Propuesta de soteriología narrativa* (Salamanca 1991-1993).
- *Jésus Christ à l'image des hommes. Brève enquête sur les représentations de Jésus à travers l'histoire* (Paris 1997).
- *Jésus-Christ dans la tradition de l'Église* (Paris, 1993).
- *Pédagogie du Christ. Eléments de christologie fondamentale* (Paris 1994).
- *Tout récapitulé dans le Christ. Christologie et soteriologie d'Irènee de Lyon* (Paris 2000).
- SESBOUE, B. - MEUNIER, B., *Dieu peut-il avoir un Fils? Le debat trinitaire du IV^e siècle* (Paris 1993).
- SESBOUE, B. - WOLINSKI, J., *Historia de los dogmas. I: El Dios de la salvación* (Salamanca 1995).
- SIEBEN, H. J. - LOSER, W., «Mystères de la vie du Christ», en *DSp X*, 1874-1886.
- SKARSAUNE, O., *The Proof from Prophecy* (Leiden 1987).
- SOBRINO, J., *La fe en Jesucristo. Ensayo desde las víctimas* (Madrid 1999).
- SOLIGNAC, A., «Mystère», en *DSp X*, 1861-1874.
- SPICQ, C., *Ce que Jésus doit à sa mère selon la théologie biblique et d'après les théologiens médiévaux* (Paris 1959).
- *Théologie Morale du NT, I-II* (Paris 1970).
- STEGEMANN, E. W. - STEGEMANN, W., *Historia social del cristianismo primitivo. Los inicios del judaísmo y las comunidades cristianas en el mundo mediterráneo* (Estella 2001).
- STEGEMANN, W. - MALINA, B. J. - THEISSEN, G. (eds.), *Jesus in neuen Kontexten* (Stuttgart 2002).
- STETTLER, CH., *Der Kolosserhymnus. Untersuchungen zu Form, traditionsgeschichtlichem Hintergrund und Aussage von Kol 1, 15-20* (Tubinga 2000).
- STOCK, A., *Poetische Dogmatik. Christologie. 1. Namen; 2. Schrift und Gesicht; 3. Leib und Leben; 4. Figuren* (Paderborn 1995-1998).

- STRECKER, G. (ed.), *Jesus Christus in Historie und Theologie*. FS H. Conzelmann (Tubinga 1975).
- STRIET, M. (ed.), *Monothéisme Israels und christlicher Trinitätsglaube* (Friburgo 2004).
- STUDER, B., «Zur Soteriologie der Kirchenväter», en SCHMAUS, M.-GRILLMHER, A. - SCHEFFCZYK, L. - SEYBOLD, M. (eds.), *Handbuch der Dogmengeschichte, III/2a* (Friburgo 1978) 55-225.
- *Dios salvador en los Padres de la Iglesia. Trinidad-Cristología-Soteriología* (Salamanca 1993).
- *Dominus Salvator. Studien zur Christologie und Exegese der Kirchenväter* (Roma 1992).
- STUHLMACHER, P., *Biblische Theologie des NT. I: Grundlegung. Von Jesus zu Paulus; II: Von der Paulusschule bis zur Johannes-offenbarung* (Gotinga 1992-1999).
- *Jesus de Nazaret - Cristo de la fe* (Salamanca 1996).
- *Versöhnung, Gesetz und Gerechtigkeit* (Gotinga 1981).
- TAYLOR, V., *Forgiveness and Reconciliation. A Study in NT Theology* (Londres 1960).
- *The Names of Jesus* (Londres 1962).
- *The Person of Christ in the NT Teaching* (Londres 1963).
- TEILHARD DE CHARDIN, P., *Como yo creo* (Madrid 1970).
- *El himno del Universo* (Madrid 1967).
- *Le Christ évolutif* (1942) (Paris 1965).
- THEISSEN, G., *Die Jesusbewegung. Sozialgeschichte einer Revolution der Werte* (Gütersloh 2004).
- *Estudios de sociología del cristianismo primitivo* (Salamanca 1985).
- *Histoire sociale du christianisme primitif. Jesus-Paul-Jean* (Ginebra 1996).
- THEISSEN, G. - MERZ, A., *El Jesus histórico. Manual* (Salamanca 1999).
- THEOBALD, M., *Die Fleischwerdung des Logos. Studien zum Verhältnis des Johannesprologs zum Corpus des Evangeliums und zu 1 Job* (Münster 1988).
- THURIAN, M., *L'Eucharistie Memorial du Seigneur. Sacrifice d'action de grâce et d'intercession* (Neuchâtel 1959); trad. esp.: (Salamanca 1965).
- THUSING, W., *Die neutestamentlichen Theologien und Jesus Christus. Grundlegung einer Theologie des NT. I: Kriterien auf Grund der Rückfrage nach Jesus und des Glaubens an seine Auferstehung; II: Programm einer Theologie des NT mit Perspektiven für eine Biblische Theologie; III: Einzigkeit Gottes und Jesus-Christus Ereignis* (Münster 1996-1999).
- *Die Erhebung und Verberrlichung im Johannesevangelium* (Münster 1960).
- *Gott und Christus in der paulinischen Soteriologie. I: Per Christum in Deum. Das Verhältnis der Christozentrik zur Theozentrik* (Münster 1986).
- TILLIETTE, X., «Es posible una cristología filosófica?», en R. LATOURELLE - G. O'COLLINS, *Problemas y perspectivas de Teología fundamental* (Salamanca 1982) 199-221.

- «Cristología filosófica», en R. LATOURELLE - R. FISICHELLA - S. PIEI NINOT, *Diccionario de Teología Fundamental* (Madrid 1992) 232-237.
- «Il Cristo dei Romantici»: *La Civiltà Cattolica* 154/4 (2003) 123-138.
- *La christologie idealiste* (París 1986).
- *La Semaine Sainte des Philosophes* (París 1992).
- *Le Christ de la philosophie* (París 1990).
- *Le Christ des philosophes. Du Maître de sagesse au divin Témoin* (Namur 1993).
- *Les philosophes lisent la Bible* (París 2001).
- *La Mémoire et l'Invisible* (Geneve 2002).
- TOIT, D. S. DU, *Theios anthropos. Zur Verwendung von θεϊος ἄνθρωπος und sinnverwandten Ausdrücken in der Literatur der Kaiserzeit* (Tubinga 1997).
- TORRANCE, TH. F., *Space, Time and Incarnation* (Oxford 1978).
- *Space, Time and Resurrection* (Edimburgo 1976).
- TORREL, J. P., *Le Christ en ses mystères. La vie et l'oeuvre de Jésus selon saint Thomas d'Aquin*, I-II (París 1999).
- *Saint Thomas d'Aquin maître spirituel*, I-II (París 1996).
- TOSAUS, J. P., *Cristo y el universo. Análisis lingüístico y temático de Ef 1,10b en Ef y en la obra de Ireneo de Lyon* (Salamanca 1995).
- TRACY, D., *The Analogical Imagination. Christian Theology and the Culture of Pluralism* (Nueva York 1981).
- TREVIJANO, R., *La Biblia en el cristianismo antiguo. Pre-nicenos, gnosticos, apócrifos* (Estella 2001).
- *Orígenes del cristianismo. El trasfondo judío del cristianismo primitivo* (Salamanca 1995).
- TRILLING, W., *El verdadero Israel. Estudio de la teología de Mateo* (Madrid 1974).
- TRINITE, P. DE LA, *La redención por la sangre* (Andorra 1961).
- TRISOGLIO, F., *Cristo en los Padres de la Iglesia. Antología de Textos* (Barcelona 1986).
- TROELTSCH, E., *Aufsätze zur Geistesgeschichte und Religionssoziologie*, I-IV (Tubinga 1925).
- *Die Absolutheit des Christentums (1929)* (München-Hamburg 1969); trad. esp.: *El carácter absoluto del cristianismo* (Salamanca 1979).
- *Histoire des religions et destin de la théologie. Oeuvres*, III (París-Ginebra 1925).
- TRUHLAR, W., *Nuestra experiencia personal de Cristo* (Madrid 1966).
- TURNER, H., *Jésus le Sauveur. Essai sur la doctrine patristique de la Rédemption* (París 1965).
- TWELFTREE, G., *Jesus the Exorcist. A contribution to Study of the historical Jesus* (Peabody, MA 1993).
- VERMES, G., *Jesús el judío* (Madrid 1973).
- *La religión de Jesús el judío* (Madrid 1996).
- VERWEYLEN, H. (ed.), *Osterglaube ohne Auferstehung? Diskussion mit Gerd Lüdemann* (Friburgo 1995).

- VIDAL, S., *Los tres proyectos de Jesús y el cristianismo naciente* (Salamanca 2003).
- VIRGOULAY, R. (dir.), *Le Christ de Maurice Blondel* (París 2003).
- VOGTLE, A., *Das NT und die Zukunft des Kosmos* (Düsseldorf 1970).
- *Offenbarungsgeschehen und Wirkungsgeschichte* (Friburgo 1985).
- VORGRIMMLER, H. (ed.), *Exegese und Dogmatik* (Maguncia 1962).
- WAINRIGHT, G., *Doxology. The Praise of God in Worship, Doctrine and Life* (Londres 1980).
- WEBER, E. H., *Le Christ selon saint Thomas d'Aquin* (París 1988).
- WELTE, B. (ed.), *Zur Frühgeschichte der Christologie* (Friburgo 1970).
- *Heilsverständnis. Philosophische Untersuchung einiger Voraussetzungen zum Verständnis des Christentums* (Friburgo 1966).
- *Religionsphilosophie* (Friburgo 1978); trad. esp.: *Filosofía de la religión* (Barcelona 1982).
- WELTE, P. H., *Die Heilsbedürftigkeit des Menschen. Anthropologische Vorfragen zur Soteriologie* (Friburgo 1976).
- WENGST, K., *Christologische Formeln und Lieder des Urchristentums* (Göttinga 1973).
- WESTERMANN, C., *El AT y Jesucristo* (Madrid 1972).
- *Theologie des NT in Grundzügen* (Göttinga 1985).
- WHALE, J. S., *Victor and Victim. The Christian Doctrine of Redemption* (Cambridge 1960).
- WHITEHEAD, A. N., *Process and Reality. An Essay in Cosmology* (1929) (Londres - Nueva York 1979).
- *Religion in the Making* (1926) (Nueva York 1960).
- WIEDERKEHR, D., «Konfrontationen und Integrationen der Christologie», en *Theologische Berichte*, II (Einsiedeln 1973) 11-119.
- «Von der dogmatisch-strukturierten zur kontext-situiernten Christologie - Erlösungsglaube im Horizont menschlicher Unheilserfahrung und praktischer Heilsverantwortung», en *Mysterium Salutis. Ergänzungsband* (Einsiedeln 1973) 220-250.
- WOLF, H. W., *Jesaja 53 im Urchristentum* (Giessen 1984).
- XIBERTA, B. M., *El Yo de Jesucristo. Un conflicto entre dos cristologías* (Barcelona 1954).
- *Enchiridion de Verbo Incarnato* (Madrid 1957).
- *Tractatus de Verbo Incarnato*, I-II (Madrid 1954).
- ZUBIRI, X., *El problema teológico del hombre: el cristianismo* (Madrid 1997).
- ZUCAL, S. (ed.), *Cristo nella filosofia contemporanea. I: Da Kant a Nietzsche* (Cinisello Balsamo, Milan 2000); II: *Il novecento* (ibid. 2002).

SIGLAS Y ABREVIATURAS

AA	CONCILIO VATICANO II, Decreto <i>Apostolicam actuositatem</i> (1965).
AAS	<i>Acta Apostolicae Sedis</i> (Roma 1909ss).
ABD	<i>The Ancor Bible Dictionary</i> , I-VI (Nueva York 1992).
Aproximación	O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, <i>Jesús de Nazaret. Aproximación a la cristología</i> (Madrid 31993).
AG	CONCILIO VATICANO II, Decreto <i>Ad gentes</i> (1965).
AT	Antiguo Testamento.
BJ	(Nueva) <i>Biblia de Jerusalem</i> (Bilbao 31998).
BZ	<i>Biblische Zeitschrift</i> (Friburgo B.).
CChrl.	<i>Corpus Christianorum</i> . Series Latina (Turnhout-París).
CFT	H. FRIES (ed.), <i>Conceptos Fundamentales de Teología</i> , I-II (Madrid 1979).
CI	<i>Sagrada Biblia</i> . Ed. por F. Cantera y M. Iglesias (Madrid 2003).
Com IKZ	<i>Communio. Internationale Katholische Zeitschrift</i> (Paderborn).
Com RCI	<i>Communio. Revista Católica Internacional</i> (Madrid).
Conc	Concilium (Madrid).
Conf	SAN AGUSTIN, <i>Las confesiones</i> , en <i>Obras completas</i> , II (Madrid 1946, 2005).
Cristología	O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, <i>Cristología</i> (Madrid 2005).
CSEL	<i>Corpus Scriptorum ecclesiasticorum latinorum</i> (Viena 1866ss).
CTI	Comisión Teológica Internacional.
Curso	K. RAHNER, <i>Curso fundamental sobre la fe. Introducción al concepto del cristianismo</i> (Barcelona 1979).
DBS	<i>Dictionnaire de la Bible. Supplement</i> (París 1928ss).
DCTb	<i>Dictionnaire critique de Théologie</i> (París 1998).
DT	K. RAHNER, <i>Diccionario Teológico</i> (Barcelona 1966).
DTbC	<i>Dictionnaire de Théologie Catholique</i> (París 1930ss).
DENT	H. BALZ - G. SCHNEIDER (eds.), <i>Diccionario Exegético del Nuevo Testamento</i> , I-II (Salamanca 1996-1998).
DJG	<i>Dictionary of Jesus and the Gospels</i> (Leicester 1992).
Documentos	CTI, <i>Documentos de la Comisión Teológica Internacional. 1969-1996</i> (Madrid 1998).

- DS H. DENZINGER - A. SCHONMETZER, *Enchiridion Symbolorum* (Barcelona-Friburgo B.-Roma 1965).
- DSp M. VILLER (dir.) - F. CABALLERA - J. DE GUIBERT (eds.), *Dictionnaire de Spiritualité*, I-XVII (Paris 1937-1995).
- DV CONC. VATICANO II, Constitución dogmática *Dei Verbum* (1965).
- EB *Estudios Bíblicos* (Madrid).
- EL *Ephemerides Liturgicae* (Roma 1887ss).
- ET K. RAHNER, *Escritos de Teología*, I-VII (Madrid 1961-1968).
- EvTh *Evangelische Theologie* (München 1934ss).
- FZPbTh *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* (Friburgo 1954ss).
- GCS *Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte* (Leipzig 1879ss).
- Gloria H. U. VON BALTHASAR, *Gloria. Una estética teológica*, I-VII (Madrid 1985-1998).
- Gr *Gregorianum* (Roma).
- GS CONCILIO VATICANO II, Constitución pastoral *Gaudium et spes* (1965).
- HdG *Handbuch der Dogmengeschichte* (Friburgo-Basilea-Viena 1951ss).
- HFTb W. KERN - P. POTTMEYER - M. SECKLER (hgs.), *Handbuch der Fundamentaltheologie* (Friburgo 1985-1988).
- HWPb J. RITTER - K. GRUNDER (eds.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, I-VIII (Basilea 1971-1992).
- JLW *Jahrbuch für Liturgiewissenschaft* (Münster).
- KD K. BARTH, *Die Kirchliche Dogmatik*, I-IV (Zürich 1986-1993).
- La entraña O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *La entraña del cristianismo* (Salamanca 32003).
- LG CONC. VATICANO II, Constitución dogmática *Lumen gentium* (1964).
- LThK² *Lexikon für Theologie und Kirche*, I-IX (Friburgo B. 1957-1965).
- LThK³ *Lexikon für Theologie und Kirche*, I-XI (Friburgo B. 1993-2001).
- MS J. FEINER - M. LOHRER (dirs.), *Mysterium Salutis*, I-IV (Madrid 1969-1984).
- MThZ *Münchener theologische Zeitschrift* (München).
- NBE Nueva Biblia Española (Madrid 1984).

- NC *Sagrada Biblia*. Ed. por E. Nacar y A. Colunga (BAC, Madrid 2005).
- NRT *Nouvelle Revue Théologique* (Tournai-Louvain-Paris).
- NT Nuevo Testamento.
- NTS *New Testament Studies* (Cambridge).
- OT CONC. VATICANO II, Decreto *Optatum totius* (1965).
- PCB Pontificia Comisión Bíblica.
- Pen. B. PASCAL, *Pensées*. Edition Brunschvig (Paris 1960).
- PG *Patrologiae Cursus completus*. Series graeca, ed. J.-P. Migne, 162 vols. (Paris 1857ss).
- PL *Patrologiae Cursus completus*. Series latina, ed. J.-P. Migne, 221 vols. (Paris 1844ss).
- RAC *Reallexikon für Antike und Christentum* (Stuttgart).
- RB *Revue Biblique* (Paris).
- RET *Revista Española de Teología* (Madrid).
- RGG³ *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, I-IV (Tubinga 1957-1962 [Register Band] 1965).
- RGG⁴ *Religion in Geschichte und Gegenwart*, 8 vols. (Tubinga 1998-2005).
- RSPbTh *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques* (Paris).
- RSR *Recherches de Sciences Religieuses* (Paris).
- RTL *Revue Théologique de Louvain* (Louvain).
- Salm *Salmanticensis* (Salamanca).
- SC CONC. VATICANO II, Constitución *Sacrosanctum Concilium* (1963).
- SCb *Sources Chrétiennes* (Paris).
- SM K. RAHNER, *Sacramentum mundi*. *Enciclopedia teológica*, I-VI (Barcelona 1972-1976).
- STb STO. TOMÁS, *Summa Theologiae*, I-V (Madrid 1952).
- SzTh K. RAHNER, *Schriften zur Theologie*, VIII-XVI (Einsiedeln 1967-1984).
- Teodramática H. U. VON BALTHASAR, *Teodramática*, I-V (Madrid 1990-1996).
- Teológica ÍD., *Teológica*, I-III (Madrid 1997-1998).
- ThLZ *Theologische Literaturzeitung* (Leipzig).
- ThPb *Theologie und Philosophie* (Friburgo-Basilea-Viena 1966ss).
- ThQ *Theologische Quartalschrift* (Tubinga).
- ThRv *Theologische Revue* (Münster).
- TOB *La Bible. Traduction Oecuménique* (Paris 31989).
- TTbZ *Trierer Theologische Zeitschrift* (Treveris 1888ss).

C

Siglas y abreviaturas

- TRE *Theologische Realenzyklopädie*, I-XXXVI (Berlin-Nueva York 1977-2004).
- TWNT G. KITTEL, *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, I-IX (Stuttgart 1933-1973); X/1-2 ([Regis-Band] 1978-1979).
- UR CONC. VATICANO II, *Decreto Unitatis redintegratio* (1964).
- Vg Vulgata.
- VS *La Vie Spirituelle* (Paris 1869ss).
- W/L M. LUTHER, *Werke. Kritische Gesamtausgabe* (Weimar 1983).
- ZThK *Zeitschrift für Theologie und Kirche* (Tübingen).
- ZB *Zürcher Bibel* (Zürich 1942).

FUNDAMENTOS DE CRISTOLOGÍA

II

INTRODUCCIÓN

CAPITULO I

FUNDAMENTO Y LUGAR DE LA CRISTOLOGÍA

La cristología es un saber específico sobre Jesús de Nazaret, junto a otros muchos saberes que podemos tener sobre él. De él hablan la historia general de la antigüedad, la historia de Israel, la historia de la cultura mediterránea, la fenomenología e historia de las religiones, la historia de la ética, de la utopía y de la antropología, incluso la historia de la literatura, ya que a él le debemos sentencias y parábolas, que constituyen el exponente admirable de una palabra creadora de realidad e instauradora de esperanza. Jesús está patente en la plataforma de la existencia, accesible a todo el que lo quiere tocar, pensable por todo el que lo quiere pensar, sin sustraerse a quien lo quiere vulnerar. Es realidad mundana universal. No es propiedad privada, aun cuando tenga una procedencia nacional y una descendencia espiritual particulares.

1. La revelación y la fe: fundamento específico

La cristología es un saber específico sobre Jesús en la medida en que está fundada en el testimonio de quienes creyeron en él como Mesías (Cristo), recogieron su palabra, la situaron en la historia de la alianza del pueblo de Israel, la comprendieron a partir de la propia experiencia vivida en la fe y la transmitieron por escrito. Esta palabra, por ser constitutiva del origen, fue considerada fruto de revelación y de inspiración divinas. El mismo Dios que nos había dado a Jesús por salvador de la vida humana, daba una palabra inspirada por el Espíritu Santo como medio para conocerle. El don divino abarcaba, por tanto, la realidad exterior de Cristo y la inspiración interior del Espíritu. El

NT, que a su vez se comprendía en continuidad con las Escrituras sagradas del pueblo de la primera alianza, «la ley de Moisés, los profetas y los salmos» (Lc 24,44)¹, es así el fundamento para el conocimiento de Cristo. Por eso desde San Jerónimo al concilio Vaticano II, la Iglesia repite: «Desconocer las Escrituras es desconocer a Cristo»². Dios se nos da en Cristo (*autodonación*), pero a la vez nos deja el eco vivo de su persona en la memoria de los apóstoles y en la interpretación de los profetas (1 Cor 12,28; Ef 2,20; 3,5; 4,11), expresándose unos y otros en la palabra viva o por escrito bajo el impulso del Espíritu Santo. Una vez que sus palabras fueron puestas por escrito, la Iglesia posterior les otorgó un valor normativo, las reunió formando el canon y las reconoció como palabra de Dios (*autorrevelación*).

Las Escrituras del AT y del NT —comprendidas como revelación divina en la que Dios inicia una nueva historia de amor con el hombre, primero por los patriarcas, luego por los profetas y finalmente por su Hijo, Jesús Cristo (Heb 1,1-4), manifiesta sus designios con el hombre y al realizarlos nos revela su ser de creador y nuestro ser de creaturas— son el fundamento externo de este saber específico sobre Cristo, que es la cristología. Junto al fundamento externo, tenemos el fundamento interno: la fe. Ella es la luz que Dios comunica a los hombres para que puedan reconocer la realidad tal como él la ha pensado, la historia tal como él la ha previsto, a sí mismos tal como son en el proyecto divino, y al propio Dios tal como él se conoce. La fe es una participación en el conocimiento divino, que nos permite adherirnos a su proyecto creador y redentor, conformar nuestra existencia a él, responderle en la vida y en la

¹ Para los autores del NT, Jesús en su ministerio público se remite a la Escritura para afirmar su identidad mesiánica como hijo de David (Mc 12,35-40; Mt 22, 41-46; Lc 20,41-45). Jesús resucitado explica a sus discípulos las Escrituras porque se referían a él: «Y comenzando por Moisés y por todos los profetas les fue declarando cuanto a él se refería en las Sagradas Escrituras» (Lc 24,27). Lo mismo hace Jesús en el evangelio de San Juan desde el comienzo (5,39). San Mateo estructura su relato con las llamadas «citas de cumplimiento» y los kerigmas de la primitiva Iglesia ven en los hechos centrales de su muerte y resurrección un designio divino y como tal previsto en el libro que lo explicita: «Cristo murió según las Escrituras» (1 Cor 15,3). Cf. H. HUBNER, *Biblische Theologie des NT*, o.c. II-III; ID., *Vetus Testamentum in Novo*, o.c.

² «Ignoratio enim Scripturarum ignoratio Christi est» (S. JERÓNIMO, *Com. in Is.* prolp [PL 24,17] cit. en DV 25).

acción de cada día. La cristología tiene, por tanto, a Jesús-Cristo como objeto material que ha de ser conocido; tiene a la revelación como fundamento específico a partir del cual lo puede conocer, en cuanto objeto exterior; y tiene a la fe como luz interior a partir de la cual la inteligencia iluminada, el corazón purificado y la voluntad fortalecida pueden corresponderle. *Revelación y fe son los dos principios que fundan la cristología como un saber específico sobre Jesús de Nazaret*. Este saber se vive referido y se elabora en comunicación con otros saberes, pero no se deriva de ellos ni se confunde con ellos.

La fe cristiana radica en el sujeto (inteligencia, libertad, memoria, sentimiento, manos, acción, historicidad). A esta dimensión de subjetividad se une estructuradamente la dimensión de objetividad, a la que el hombre se incorpora al creer en Dios reconocido en Jesucristo. Los elementos constituyentes del cristiano, en persona, historia y acción (cristianía), son: referidos a la realidad del mundo, la creación; referidos a la historia, la revelación; referidos a Dios, la encarnación; referidos al hombre, la redención; referidos al futuro, la gloria de Dios prometida a la humanidad y anticipada en la resurrección de Cristo. Persona de Cristo, Iglesia, sacramentos y salvación escatológica son las realidades desde las que tiene que ser iluminada y constituida, discernida y rehecha, la subjetividad cristiana en un proceso que dura toda la vida. El cristianismo es escatología, y coherente con ella es una ontología, derivada de la teología y antropología inherentes tanto a la encarnación como a la resurrección de Cristo.

La revelación de Dios se inscribe en la historia (hechos y palabras); la fe de la Iglesia se inscribe en textos e instituciones. Revelación y fe gestan un lenguaje propio, cuya primera forma expresiva fundamental es el kerigma, al que siguen la predicación, la celebración litúrgica, el testimonio, la experiencia espiritual y la interpretación magisterial. La teología como lenguaje segundo respecto de los anteriores es también un lenguaje de la fe, aun cuando derivado y adveniente en la medida en que la fe, reflexionando sobre ella misma, expresa su autocomprensión, primero en la luz de sus lenguajes propios y luego en la luz de la racionalidad reflexiva, es decir, de las formas de significación

propias de la ciencia y de la filosofía. Fe eclesial y racionalidad históricas son, por tanto, los dos fundamentos de la teología³. Esa es la trama desde la que se elabora la teología dirigiendo la mirada a esos cuatro ámbitos de la realidad en los que podemos encontrarnos a nosotros mismos y encontrar también a Dios, al Dios creador y al Dios encarnado. Esos ámbitos son, en este caso, en primer lugar la historia, luego la naturaleza, el sujeto y el lenguaje, o con otras palabras: *el tiempo, la conciencia, el ser y la palabra*.

La revelación y la fe surgen por la acción del Espíritu y del apóstol, que convocando a acoger el evangelio de Jesucristo, como «misterio de Dios» o notificación de su designio salvífico, hacen posible la conversión y el bautismo. Revelación, fe conversión y bautismo constituyen la Iglesia, que es coextensiva y constitutiva de la existencia y del conocimiento cristianos. Cuando la Iglesia, por la acción iluminadora del Espíritu actuando sobre sus miembros, explícita e interpreta el contenido del kerigma, surgen las confesiones de fe (ὁμολογίαι), la enseñanza orientadora del pensar y del vivir (διδασχῆ), la diferenciación o discernimiento y fijación positiva de la realidad cristiana, frente a comprensiones ajenas o heréticas de la fe (δόγμα). Así, *revelación, fe, Iglesia y dogma* son principios constituyentes del cristianismo, tanto de su constitución como de su conocimiento. Ellos son también principios identificadores de una cristología teológica o dogmática frente a otros posibles accesos o formas de conocimiento de Jesús. Su nombre personal y su función mesiánica formarán una unidad indisoluble. Esa misión constituirá su persona; por ello el nombre que la designa será en adelante su nombre propio: Cristo⁴.

³ Cf. J. D. LADRIERE, *Sens et vérité...*, o.c. III.

⁴ Para todas estas cuestiones previas de una teoría del conocimiento teológico. M. J. SCHEEBEN, *Handbuch der katholischen Dogmatik. I: Theologische Erkenntnislehre* (Friburgo 1948); J. RATZINGER, *Teoría de los principios teológicos...*, o.c.; G. I. MULLER, «Epistemología de la teología de la revelación», en *Dogmatica. Teoría y práctica de la teología* (Barcelona 1998) 3-91; P. HUNERMANN, *Dogmatische Prinzipienlehre* (Munster 2003); H. PEUKERT, *Teoría de la ciencia y teología fundamental* (Barcelona 2003).

2. El contexto general en que se elabora por razón del sujeto

Ahora bien, esos elementos especificadores (revelación, fe, Iglesia y dogma) no se sitúan en un vacío, sino dentro de un horizonte más complejo, con cuyos elementos se integran. Los elementos generales son los siguientes:

a) *La búsqueda ininterrumpida*, el deseo inextinguible y el conocimiento real que los hombres tienen de Dios, como fundamento, fin y salvación de la vida humana. Cristo tiene que ver esencialmente con Dios y, al encontrarse los hombres con él, se les ha encendido el deseo, esperanza y conocimiento de Dios. Porque han buscado a Dios, se han adherido a Cristo, en cuyo rostro han visto relumbrar la gloria de Dios (2 Cor 4,4-6); y al otorgar confianza a Cristo han creído de manera nueva en Dios. «Por él creéis en Dios, que le resucitó de entre los muertos y le dio la gloria, de manera que en Dios están puestas nuestra fe y nuestra esperanza» (1 Pe 1,21).

b) *La manifestación que Dios ha ido haciendo de sí mismo* a través de la historia humana. Esta no es sólo el sinuoso camino de los mortales en búsqueda del inmortal y lejano, sino también, y sobre todo, el camino que el inmortal ha hecho acercándose a los mortales, mostrando su trascendencia como capacidad de cercanía y su poder como fundamento para el amor solidario. La historia de la búsqueda de Dios por parte del hombre (religión) y la historia de la búsqueda del hombre por parte de Dios (revelación) son coextensivas y correlativas. No se ha dado la una sin la otra. Esa manifestación de Dios al hombre ha tenido su punto cumbre en la revelación de la vida interna de Dios, como plenitud compartida por el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo, realizando su único ser en participación y comunidad (ser-palabra-amor; don-recepción-conocimiento).

c) *El saber que el hombre va logrando de sí mismo*, o la imagen que se hace de su destino, lugar y misión en la existencia, a la luz de las ciencias, sabidurías, ideologías, religiones, técnicas y experiencias vividas. Lo que el hombre sabe de sí es una determinación real para todos los demás saberes. Hay una antropología resultante del conocimiento de Cristo, pero hay también una antropología antecedente, que condiciona la manera de

acceder, reconocer o rechazar a Cristo. Por ello podemos decir respecto de él lo que la tradición religiosa, y en concreto la cristiana, ha dicho siempre sobre la relación que existe entre el hombre que se es y el Dios en que se cree. El hombre, que uno es, condiciona el conocimiento que logra de Cristo, y el conocimiento que tiene de Cristo condiciona el hombre que es.

d) *Las situaciones históricas concretas*, en medio de las que es vivida la realidad humana, que deja espacio para unas experiencias y excluye otras, afirma unas esperanzas y niega otras. Las experiencias de redención y de irredención, de justicia y de injusticia, de libertad o de esclavitud, de riqueza o de pobreza, de aceptación del prójimo o de exterminio del diferente: todas ellas facilitan o dificultan la capacidad para descubrir la posible significación de Cristo en la vida humana. La luz llega siempre por las claraboyas que encuentra abiertas. Ahora bien, Cristo no aparece sólo como una respuesta a necesidades humanas manifiestas; llega también como extensión del hombre hacia horizontes que sólo yacían implícitos sin voz y sin figura en el fondo de su conciencia; llega sobre todo como anunciador de una novedad absoluta: la venida reconciliadora y agraciadora de Dios al mundo. Las tres dimensiones (respuesta a lo anhelado, extensión a lo implícito necesario, don gratuito de Dios mismo) quedan afectadas por la historia concreta en medio de la que vive el hombre, ya que desde ella las comprende, las interpreta y las corresponde con su vida.

e) *Las preguntas metafísicas últimas*. Ningún conocimiento inmediato logra todo su sentido si no es cimentado sobre un fundamento seguro y situado dentro de un horizonte que englobe la totalidad. Por ello, todo positivismo radical se agota y torna insignificante ante el *dinamismo de la inteligencia humana* (Rahner), que necesita traspasar todos los objetos particulares conocidos hasta la última realidad cognoscible; ante el *dinamismo del deseo y de la voluntad* (Lévinas), que traspasa todos los objetos poseídos hasta llegar a lo que funda toda realidad existente; y ante los *dinamismos de la acción* (Blondel), que en cada uno de los objetos realizados vislumbra una realidad inalcanzable, que es la que funda nuestra capacidad de acción y la posibilidad de que las cosas sean hechas. El hombre es un animal metafísico, que

desasosegado pregunta, y para el que lo absoluto gratuito es más necesario que lo funcional inmediato. Por ello, ninguna reflexión sobre Cristo se puede agotar en el marco de su historia particular verificada como hecho. Su figura ha quebrado la positividad, facticidad y particularidad originarias, mostrando que su mensaje, destino y persona afincan en lo absoluto: el absoluto de Dios y del hombre, de la libertad y del ser. ¿Cómo hubieran podido nacer de él una metafísica, una antropología y una teología de la historia, si él no hubiera sido por sí mismo ya un principio nuevo de realidad en el mundo? La cristología no es una metafísica, pero no puede ser elaborada si no se tienen ante los ojos los problemas que ésta mueve, y que son los que más profundamente conmueven al hombre cuando despega de los impulsos y necesidades primeras.

3. El contexto del objeto (AT, tiempo de Jesús, Iglesia)

Si éstos son el fundamento y contexto generales del sujeto que elabora la cristología, ¿cuáles son el fundamento y contexto particulares del objeto de la cristología? El sujeto que piensa debe ser consciente del horizonte dentro del cual ve a Cristo, que a su vez se ha situado a sí mismo dentro de un horizonte concreto, en el cual es significativo e inteligible y fuera del cual es ininteligible o insignificante. Luego descubriremos su significación universal, pero ésta se logra no por desarraigo del contexto en el que surgió, creció y se expresó, sino a partir de él. Cristo sólo es inteligible cuando se le sitúa a la vez en estos tres campos: 1) La historia de Israel que le precede; 2) Su tierra y tiempo propios; 3) La repercusión en la Iglesia, que le ha confesado como Mesías, Señor e Hijo, y mediante la cual ha determinado la historia espiritual y cultural, moral y social del mundo, especialmente la de Occidente. Se tiene por tanto que conocer el *surgimiento*, la *realización* y la *repercusión* de su persona. No se le comprende en el vacío de las ideas generales, sino en el espesor de la historia concreta que le precede y de la que surge; la que él mismo vive y en afirmación o rechazo protagoniza; la que él inicia con personal decisión, y la que nace desde él como inspiración y seguimiento. *Esta cristología histórica es el presupuesto necesari-*

rio tanto para una necesaria cristología trascendental como para otra cristología existencial igualmente necesaria.

Cada hombre llega al conocimiento real de Cristo si integra la realidad positiva de la historia fundante, la posibilidad metafísica de lo humano que él realiza y su personalísima existencia diaria, expresión de lo universal humano, pero que sólo se posee en la afirmación y decisión de su irreductible libertad. Cristo ha sido un hombre de origen judío, ha sido el Hijo de Dios encarnado, ha sido «mi» salvador: estas tres afirmaciones remiten cada una a un orden de realidad, que necesita ser pensado por sí mismo y respondido desde sus exigencias propias. La historia de Israel es una cosa; el misterio o ser de Dios es otra; mi vida personal en finitud y pecado es otra. Que las tres hayan ido religadas de hecho, que sean objetivamente religables, y cómo se religan en mi vida personal y en mi destino único, son las cuestiones que debe esclarecer la cristología. Por ello, *historia del pueblo que narra el AT, metafísica y mística son las estaciones por las que pasa el camino que lleva al conocimiento, amor y salvación del hombre en Cristo.*

Nos limitamos ahora a decir dos palabras sobre la primera estación. Cristo está situado como punto convergente de la historia de Israel que se consuma en él y de la historia de la Iglesia que comienza con él. Desde San Agustín en un sentido, San Ireneo y Pascal en otro, se ha repetido que Cristo está latente en el AT, patente en el NT⁵ y trasparente en la Iglesia, aun cuando su real «manida» o lugar de existencia propia es el ser mismo de Dios⁶. La presencia de Jesús, como Cristo, Señor e Hijo, no se

⁵ S. IRENEO, *Adv. Haer.* IV, 38,3. Cf. P. BACQ, *De l'ancienne à la nouvelle Alliance selon S. Irène* (Namur 1978). «Venit et Christus; complentur in eius ortu, vita, dictis, factis, passionibus, morte, resurrectione, ascensione, omnia praedicta prophetarum» (S. AGUSTIN, *Ep.* 137,4,16: PL 33,523). «Omnem veterem textum Sripturarum circumplexus est. Quidquid illarum Sripturarum est, Christum sonat» (*In Ep. lo. ad Part. tr.* 2,1: PL 35,1989). «In Sripturis discimus Christum, in Sripturis discimus Ecclesiam» (*Ep.* 105,3,14: PL 33,401). «Jesucristo a quien miran los dos testamentos, el Antiguo como su espera, el Nuevo como su modelo, los dos como centro» (B. PASCAL, *Pen.*, 740).

⁶ Así lo ve San Juan de la Cruz:

«Que bien se yo la fonte que mana y corre:
aunque es de noche!
Aquella eterna fonte esta escondida,

da como evidencia en ninguno de estos tres sitios. Latencia, patencia y transparencia no dan al objeto en su materialidad descubrible y elegible; es ofrecido al deseo profundo, al anhelo absoluto y al vacío que constituye nuestro ser y que nos incita a la búsqueda de la plenitud que lo colme; es propuesto al destinatario de una promesa, al sujeto convocado a la comunión con Dios. Cristo se da como se da todo lo personal y todo lo divino: como oferta y promesa, que son reales únicamente si en alguna manera son deseados y encuentran una respuesta. Ésta tiene que ser personal y, más allá de lo verificable, ir a lo que se columbra y llega a ser real cuando encuentra la acogida realizadora en el consentimiento y la acción. Cuando el hombre se pone a sí mismo en juego y se abre al triple horizonte: Israel, Jesús, Iglesia, con todas las posibilidades y esperanzas que como ser de sentido, de libertad y de responsabilidad contiene, entonces la fe en Cristo aparecerá como posibilidad, necesidad y gracia supremas. Las tres cosas al mismo tiempo y en conexión necesaria entre sí. Eso es justamente lo que caracteriza la fe en Cristo cuando es vivida desde todos los dinamismos de la vida personal: es sentida como un inmenso don de Dios, indebido, no exigible de antemano ni deducible después; pero a la vez como una inmensa posibilidad de nuestra inteligencia, voluntad y corazón. Una vez que se tiene es percibida como la necesidad suprema; y sin ese horizonte de luz, vida y esperanza absolutas que ella contiene, el hombre ya no podría ser hombre, a no ser condenándose a vivir cercenado en sus deseos más profundos. Eso sería ya su condenación por constituir una carencia de aquello que le está destinado, para lo que su ser está conformado y sin lo cual ya no es pleno.

que bien se yo do tiene su manida
aunque es de noche.

El término «manida» significa morada, asiento, estancia, lugar donde uno esta acogido y recogido. S. Juan de la Cruz ve a Cristo en una doble referencia: al seno de Dios en el que esta y a la eucaristía en que se da. «Aquesta viva fuente que deseo / en este pan de vida yo la veo, / aunque es de noche» (*Obras Completas* [Madrid 1988] 72s).

4. Las gestas de Dios con el pueblo de la alianza y la esperanza mesiánica

Las acciones salvadoras de Dios, con la consiguiente esperanza mesiánica que animó al pueblo judío durante siglos, son la matriz generadora de la fe en Jesús. Para San Pablo, «la esperanza que tengo en la Promesa hecha por Dios a nuestros padres» (Hch 26,6) culmina en la resurrección de los muertos, anticipada en la resurrección de Jesús (3,25-26). Cuando luego tenga que defenderse ante los judíos de Roma, afirma: «Por la esperanza de Israel porto yo estas cadenas» (28,20). Promesa de Dios y esperanza del pueblo han confluído para reconocer en la resurrección de Jesús, como inicio causativo de la resurrección universal, la fidelidad de Dios, el sentido de la historia del pueblo judío, y a partir de ahí el sentido o meta a la que se dirige toda la historia de la humanidad. No se puede comenzar directamente con Jesús, sin incluir una mirada a la historia de las gestas de salvación que Dios fue llevando a cabo durante siglos. Cuando el oyente del anuncio de Jesucristo no viene de la tradición de Israel, el punto de entronque podrá ser otro: la realidad de la naturaleza y la fidelidad de las estaciones junto con la unidad del género humano y la voluntad de justicia y juicio, tal como Pablo lo expone en el Areópago (Hch 17,16-34)⁷. El punto primero de entronque podrán ser la historia, cultura y religiones de cada pueblo o persona, pero todo eso tiene que ser trascendido y conectar con la historia que Dios se ha construido a sí mismo, como real calzada para llegar a la humanidad.

⁷ Sin embargo, ni la física, ni la antropología, ni la metafísica de los griegos estaban preparadas para pensar lo que son la encarnación, la pasión redentora, la resurrección de Cristo. Solo desde el Dios de la creación, de la alianza y desde su fidelidad incondicional al hombre, haciendo el mismo camino que él, es pensable Jesucristo. Por eso el AT no es suplible por otras metafísicas o historias. La historia de Israel mantiene así una validez perenne en la Iglesia.

La preparación de la humanidad, divinamente prevista hasta llegar a la plenitud de los tiempos en la que Dios envía su Hijo al mundo (Gal 4,4), ha tenido múltiples expresiones en las ciencias, sabidurías y religiones de los hombres. Pero no todas tienen el mismo valor: «Las religiones pueden ejercer la función de *praeparatio evangelica*, pueden preparar a los diversos pueblos y culturas para la acogida del acontecimiento salvador que ya ha tenido lugar. En este sentido, su función no puede equipararse a la del AT, que fue la preparación del mismo evento de Cristo» (CTI, *El cristianismo y las religiones* [1996], en *Documentos*, 590). Cf. PCB, *El pueblo judío...*, o.c.

Marción en la antigua Iglesia y Harnack en nuestro siglo quisieron separar a Cristo del AT, al Dios de la redención del Dios de la creación. Frente a uno y otro la Iglesia ha mantenido la unidad del designio salvífico divino y de la única historia sagrada⁸.

No se conoce a Cristo si no se conoce al Dios del que viene, al Dios del que habla, al Dios por el que se reconoce enviado, al único Dios que es el de Adán, el de Abraham, el de David y el de Juan el Bautista. El AT se propone ante todo transmitir el conocimiento del verdadero Dios personal del hombre, Creador, Señor, Padre, Rey, Pastor de los hombres y Amigo de cada hombre. El inicia la pedagogía que realiza mediante los universos simbólicos, las formas culturales y los instrumentos literarios propios de los hombres en aquel preciso instante de la evolución humana. Pero en medio de ellos, e integrando todas sus riquezas y recursos, en la Biblia se manifiesta como el Dios vivo y verdadero frente a las divinidades de los pueblos circundantes, frente a los ídolos creados por manos o mentes humanas⁹. Historia de gestas externas y de manifestaciones internas, en las que Dios aparece delante del hombre y éste es lo que es como hombre precisamente por estar *coram Deo*: sintiéndose ante Dios llamado y respondiendo, en envío y obediencia, fidelidad o culpa, perdón y retorno. En esa relación con Dios se descubre a sí mismo con nombre propio, sujeto de responsabilidad, de dignidad y de historia. Se descubre con una misión y una responsabilidad superiores a sí mismo, porque están otorgadas por Dios, soberano, santo y juez. En esa historia, relación y misión, el hombre se ha descubierto *persona*, tras haber sido tratado

⁸ Harnack se puso del lado de Marción con esta tesis: «Rechazar el AT en el siglo II fue un error que con razón la Iglesia rechazó; mantenerlo en el siglo XVI fue un destino, al que la Reforma protestante no fue capaz de sustraerse; pero mantenerlo desde el siglo XIX en el protestantismo todavía como documento canónico es la consecuencia de una parálisis religiosa y eclesial» (A. VON HARNACK, *Marcion...*, o.c., XII, 217). Sobre la reacción a este libro y a su radicalismo, cf. la biografía de Harnack escrita por su hija: A. VON ZAHN-HARNACK, *Adolf von Harnack* (Berlín 1936-1951) 396-402.

⁹ Cf. J. COPPENS (ed.), *La notion biblique de Dieu. Le Dieu de la Bible et le Dieu des philosophes* (Gembloux 1976); J. VERMEYLEN, *Le Dieu de la promesse et le Dieu de l'alliance. Le dialogue des grandes intuitions théologiques de l'AT* (Paris 1986); L. LEGRAND, *Le Dieu qui vient*, o.c.; H. CAZIELLES, *La Bible et son Dieu* (Paris 1989); J. BRIEND, *Dieu dans l'Écriture*, o.c.; O. KAISER, *Der Gott des AT*, o.c.; O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Dios* (Salamanca 2004) 157-183.

como tal y haberse realizado a sí mismo como un tú dialogante con Dios y responsable ante él¹⁰. *Las categorías bíblicas en las que está implicada esta comprensión personal (relacional y vocacional) del hombre y de Dios son: creación, elección, alianza, promesa, misión, salvación.* El pueblo que vive este destino no lo vive en propiedad exclusiva respecto de los demás, sino en anticipación inclusiva. «La línea de la elección del pueblo de Israel (Éx 19,6) lo constituye en un reino de sacerdotes, consagrado a Dios y determinado por su santidad invulnerable, pero su relación a los otros pueblos corresponde a la mediación y no a la dominación»¹¹.

5. Las mediaciones salvíficas, ascendentes y descendentes, en el AT

Dios instauro en el AT unas mediaciones salvíficas a través de las cuales hace sentir al pueblo su presencia, le hace oír su voz, propone su voluntad y ejerce su liberación. Son agentes de su poder, que de manera fragmentaria, débil y pecadora, le representan en el mundo. Hay dos tipos de mediaciones: unas que podríamos llamar ascendentes y otras descendentes. Las primeras son figuras humanas que cumplen un papel social, político y religioso en el pueblo, reciben la bendición divina, están revestidas de su autoridad y garantizadas por su santidad. Son los ungidos por el

¹⁰ El descubrimiento real del hombre como sujeto único, sagrado, responsable, como un quien diferenciado respecto de todos los demás, ha tenido lugar en la experiencia de la alianza, tal como la relata el AT. La categoría de «persona» ha sido sistematizada en las discusiones cristológicas y trinitarias de los siglos IV-VII, y desde ellas ha pasado, siendo enriquecida en la conciencia y filosofía modernas. Esta categoría antropológica permanecerá viva y eficaz mientras permanezca viva la experiencia teológica que le dio nacimiento. Cf. S. ÁLVAREZ TURIEÑO, «El cristianismo y la formación del concepto de persona», en *Homenaje a X. Zubiri*, I (Madrid 1971) 42-77; A. GRILLMEIER, «Die christologische Entdeckung des Humanum», en *Fragmente zur Christologie*, 17-32; H. U. VON BALTHASAR, «La lucha por el concepto teológico de persona», en *Teodramática* III, 195-205; A. G. WILDMEIER - G. GRESHAKE, «Person / Personalität», en *LTbK*³ VIII, 42-50; *Cristología*, 443-458; G. GRESHAKE, «El descubrimiento de la persona y el acceso que éste brinda para una comprensión de la Trinidad», en *El Dios uno y trino. Una teología de la Trinidad* (Barcelona 2001) 215ss; I. D. ZIZIOLAS, «Personhood and ser», en *El ser eclesial. Persona, comunión, Iglesia* (Salamanca 2003).

¹¹ J. GUILLET, «Genèse. Themes spirituels du livre de la Genèse», en *DSp* VI, 195-204 cit. en 198.

Espíritu de Yahvé y acreditados con su poder. Son los cristos incipientes: el rey, el sacerdote, el profeta, el sabio. Cada uno de ellos en su campo específico trasmite el designio divino al mundo, lo educa y lo prepara para la revelación definitiva de Dios. El fracaso sucesivo de estas figuras, junto a la radical incapacidad de todo lo humano para dar de sí, reflejar y dar a conocer a Dios, hizo surgir la esperanza absoluta: un rey realmente justo, un sacerdote religiosamente fiel, un profeta conocedor del corazón de Dios, un sabio en posesión de los enigmas últimos de la existencia. Dios hará surgir en el futuro un Rey Mesías, un Servidor del Señor, un Inocente absoluto, un Hijo del hombre capaces de instaurar definitivamente el Reino de Dios en el mundo¹².

La comprensión originaria de Israel está determinada por experiencias de salvación presente: la liberación del pueblo por Dios y la alianza. Éxodo y Sinaí son los momentos fundadores. Ese acontecimiento revelador es fuente de vida y de esperanza. A la alianza van ligadas exigencias al hombre y promesas de bendición de Dios. De esta forma se religa el futuro con el presente (Dt 28,1-14; 32,46s). A lo largo de la historia de Israel, la esperanza de salvación-paz va tomando una dimensión cada vez más futuriza, determinada por las experiencias de pecado del pueblo y las desgracias nacionales:

«En la época precristiana se dieron en el judaísmo distintas configuraciones de esas esperanzas para el futuro. Por un lado existió una esperanza salvífica para este mundo o la espera apocalíptica de una renovación total por medio de una realidad procedente de otro mundo. Por otro lado se trataba unas veces de una espera puramente teocéntrica, mientras que en otras esta espera estaba unida con la venida de un profeta que le precediera (Mal 3,1.23s), o con la espera de un mediador salvífico, tuviera éste la figura terrestre de un mesías o la figura trascendente del hijo del hombre celeste esperado desde Daniel (Dan 7,13s; Enoch eti. 46, 3-6; 4 Esd 13). A ellas habría que añadir la espera de figuras sacerdotales (Zac 4 y Qumrán)»¹³.

Analizando más de cerca uno de los aspectos aquí enunciados, J. Daniélou ha mostrado cómo en el AT se cruzan dos líneas de futuro escatológico. Una de ellas anuncia que Dios

¹² Cf. N. FUGLISTER, «Fundamentos veterotestamentarios de la cristología neotestamentaria», en *MS* III/1,123-244; J. SCHARBERT, *Heilsmittler im AT und im Orient*, o.c.

¹³ F. HAHN, *Theologie des NT*, o.c. I, 168.

mismo en persona realizará al final de los tiempos las admirables acciones prometidas: «Yo mismo iré y los salvaré». La otra línea sitúa un hombre al fin de los tiempos lo mismo que Adán había estado al comienzo. Ese descendiente de Abraham, ese profeta mayor que Moisés, ese retoño de David, de quien reyes y profetas no son nada más que débiles figuraciones, realizará la obra de Yahvé. Para el NT, Cristo une en su persona la doble venida escatológica, tanto la persona de Yahvé como la de su enviado, el Mesías. Y ese fondo de realidad es el que luego la reflexión patristica orientará hacia la afirmación de la doble naturaleza, divina y humana, de Jesús¹⁴.

A la vez encontramos en el AT las que podríamos llamar mediaciones descendentes: *El Espíritu* o fuerza de Dios que ha presidido la creación del mundo y que renueva continuamente todo conforme a su verdad y santidad primeras; *la Palabra* de Dios, que no es sólo una palabra que Dios dirige al mundo, sino la misma potencia activa de Dios en la que él dice, hace, inspira a profetas y es enviada a los hombres para cumplir ciertas misiones; *la Sabiduría*, que no es sólo una propiedad de los reyes o una técnica para acertar en la vida mediante el conocimiento de los humanos saberes, sino que se presenta como la sabiduría divina, creadora de todo, compañera del pueblo, moradora entre los hombres¹⁵.

Jesús aparece al final de esta historia de palabra y promesa de Dios, de fidelidad y culpas de los hombres, de salvación esperada y no lograda. Los libros del AT son leídos y releídos continuamente por la primitiva Iglesia para encontrar en ellos: *a)* palabras expresas que hablen sobre el Cristo futuro; *b)* figuras que anticipen su realidad; *c)* el sentido general del designio salvífico que se consuma en él; *d)* textos que profetizan cada una de las fases de su vida, sobre todo su pasión y resurrección¹⁶. Con

¹⁴ Cf. J. DANIELOU, «Christologie et eschatologie», en A. GRILLMEIER - H. BACHT (eds.), *Das Konzil von Chalcedon. Geschichte und Gegenwart*, III (Würzburg 1962) 269-286.

¹⁵ COMMISSION BIBLIQUE PONTIFICALE, «Les médiations de salut», en *Bible et Christologie* (París 1984) 77-85.

¹⁶ Cf. P. GRELLOT, *Sens chrétien de l'AT*, o.c., 125-166; A. T. HANSON, *Jesús Christ in the Old Testament*, o.c.; C. WESTERMANN, «El AT y Cristo», en *Theologie des AT in Grundzügen* (Gotinga 1985) 192-205; ID., *El AT y Jesucristo*, o.c.; B. S. CHILDS, *Biblical*

la figura de Jesús ante los ojos se suman esas experiencias y figuras y desde ellas se le comprende. Desde esas Escrituras sagradas se mira a Jesús y, una vez reconocido como Cristo, se las releo como palabra anticipada de él; a su luz, con él como centro, destino y clave. Palabras previas que desembocan en él como la Palabra; sabidurías iniciales que caminando llegan hasta él como la Sabiduría en persona; presencias crepusculares que eran la aurora anticipadora de quien es la Luz y *Shekiná* definitiva de Dios entre los hombres (Jn 1,14-18). Este mismo proceso de conjugación y radicación se lleva a cabo con las mediaciones ascendentes: Jesús es Mesías, Rey, Profeta, Hijo del hombre, Siervo de Yahvé en una forma que no se adecua del todo a ninguna de las esperanzas veterotestamentarias y, sin embargo, suma todas las dimensiones de esos títulos, recortándolas unas veces y ensanchándolas otras, entroncándolas en sí mismo a todos y dándoles sentido desde su historia y persona. El AT, que antes fue leído como luz proyectada hacia el Cristo futuro, ahora es comprendido como tipo, figura, anticipo de la realidad que estaba por venir, sombra del cuerpo de Cristo ya venido. Para San Pablo, el evangelio, que tiene por contenido a Cristo Jesús, hijo de David e hijo de Dios, «había sido prometido por Dios a través de sus profetas en las Escrituras Sagradas»¹⁷.

Theology of the Old and NT, o.c., 452-456, con bibliografía; H. R. BALZ, *Methodische Probleme der neutestamentlichen Christologie*, o.c., 48-112.

G. von Rad concluía su *Teología del AT* con estos tres capítulos: *a)* La presencialización del AT en el NT; *b)* La comprensión veterotestamentaria del mundo y del hombre y la fe en Cristo; *c)* El acontecimiento salvífico veterotestamentario a la luz de la plenificación en el NT. Se ha comenzado por redescubrir la importancia de un hecho: la Biblia de la primitiva Iglesia era el AT (H. von Campenhausen); que escrutandola es como Cristo expuso a sus discípulos el propio ministerio, en que el afirmo que las Escrituras hablaban de él (Lc 24,28; 1 Pe 1,10-11; Jn 5,39). A partir de ahí, casi todas las Teologías del AT concluyen indagando la relación entre ambos testamentos o libros sagrados de la primera y segunda alianza: R. RÜNDTORFF, «jüdische und christliche Theologie der Hebräischen Bibel des AT», en *Theologie des AT...*, o.c. II, 301-317; O. KAISER, «Das AT als Erbe der Kirche», en *Der Gott des AT*, o.c. I, 24s; W. BRÜGGEMANN, «Old Testament Theology in Relation to the NT and to Church Theology», en *Theology of the Old Testament...*, o.c., 729-733; H. F. VON CAMPENHAUSEN, «Das AT als Bibel der Kirche vom Ausgang des Christentums bis zur Entstehung des NT», en *Aus der Frühzeit des Christentums*, o.c., 152-196; ID., *Die Entstehung der christlichen Bibel*, o.c.; F. HAHN, *Theologie des NT*, o.c. II, 37-142 (I Parte: El AT como Biblia del cristianismo primitivo).

¹⁷ Cf. Rom 1,1-4; Col 2,17 (sombra de lo futuro cuya realidad es Cristo); Heb 10,1; Rom 5,14 (Adán que es tipo del que había de venir); 1 Cor 10,4-6.

La «tipología» es una de las formas de establecer correspondencia entre las palabras, acontecimientos, personas e instituciones del AT y las del NT. Por la contraposición entre el «tipo» (AT) y «antitipo» (NT) descubrimos una diferencia a la vez que una continuidad en el plan salvífico y la acción de Dios diferida en su relación con los hombres. Así, el AT aparece como esbozo, modelo, inicio de realizaciones cada vez más intensas, hasta que llegase la realidad plenificada en Cristo. Esta idea se puede explicitar con la categoría de «relecturas» (hechos semejantes que van recibiendo un sentido cada vez más profundo: v.g. la categoría de exodo aplicada primero a la liberación de Egipto, luego al retorno del exilio en Babilonia y finalmente a la resurrección de Cristo); con los binomios «promesa-cumplimiento», «latencia-patencia» (San Agustín, Pascal), «ocultamiento-desvelamiento», «figura-realidad», «sentido literal-sentido espiritual o pleno». Hoy en el diálogo cristiano-judío aparece la necesidad de mantener la correlación entre ambas fases de la alianza, sin reducir a la nada la primera, o considerándola solo mera preparación histórica para la segunda. Cristo confirma y consume al pueblo del que viene (Rom 9,4) ¹⁸.

6. El NT: la cristología integral y orgánica

Esa incardinación generativa de Jesús en la historia de su pueblo y esa intelección a partir de las Escrituras Sagradas tienen su equivalente en la incardinación de Jesús en la historia del pueblo nuevo, la Iglesia. Los 27 libros que se añadirán a aquellas reflejan la realización de la alianza nueva y definitiva de Dios con los hombres y por ello son comprendidos y leídos como expresión de la κοινή διαθήκη = nueva alianza realizada en la sangre de Cristo, y por ello esos escritos son denominados tam-

¹⁸ Cf. L. GOPPIET, *Typos...*, o.c.; J. DANIELOU, *Sacramentum futuri...*, o.c.; W. ZIMMERLI, «Verheissung und Erfüllung», en *Evangelische Theologie*, XII (1952-1953) 34-59; J. SCHREINER, *Das AT verstehen* (Würzburg 1999) 165-171.

Desde la Patristica y sobre todo en la Edad Media han dominado estos dos métodos de interpretación de las relaciones entre AT y NT: la alegoría y la tipología. Cf. A. AGENENDT, «Allegorese und Typologie», en *Geschichte der Religiosität im Mittelalter*, o.c., 169-175; «Christologie der Begriffe und der Bilder», en *ibid.*, 123-147.

bién «NT» (Lc 22,20; 1 Cor 11,25 [cf. Mt 26,28; Mc 14,24]; 2 Cor 3,6; Heb 8,8; 9,15; 13,20; 7,22). Tres son los principios hermeneúticos con los que hay que pensar: a) Unidad de las Escrituras, que remiten al único Dios y explicitan el único plan divino. b) Espera del Reino de Dios en el AT y venida del Mesías en el Nuevo. c) Principio de totalidad de textos (AT y NT) y de pueblos (pueblo de la primera alianza y de la segunda alianza), a partir de la consumación de la historia salvífica en Jesús, identificado como Mesías e Hijo por Dios en la resurrección, dado a conocer en la conciencia de sus fieles por el Espíritu Santo e interpretado por los apóstoles, que él constituyó en testigos cualificados y acreditados de sí mismo. La Iglesia ha mantenido siempre la tensión dialéctica de la unidad y de la diferencia frente a los dualismos y gnosticismos, por un lado, y frente a la absolutización de la novedad de Cristo y de su mensaje respecto de todo lo anterior, por otro. La posición de San Ireneo frente a los gnósticos y a Marción queda como modelo de la actitud católica en esta cuestión.

Los textos del NT, dentro de su considerable variedad (por razón de los autores, los contextos, los géneros literarios, las intenciones propias a cada uno de ellos), tienen una unidad, que los sostiene y religa a todos, de forma que cada uno de ellos significa y es lo que es en la medida en que forma parte de ese único libro. La unidad del NT viene dada externamente por la Iglesia, que constituye a todos esos fragmentos literarios en páginas exteriores que reflejan de manera auténtica la página interior de su conciencia, porque son el equivalente externo de lo que, recibido de los apóstoles, ella celebra, vive y proclama como palabra original de Cristo o como su interpretación auténtica ¹⁹. La unidad interna se funda en que todos ellos remiten al Jesús que vivió ante Dios invocándole como 'abba, fue reconocido como Mesías de Dios al ser acreditado por la resurrección, derramó sobre sus apóstoles el Espíritu de la promesa en Pentecostés, con su fuerza suscitó la Iglesia y con ella acercó el evangelio a

¹⁹ «Estos textos han sido redactados y recibidos en una comunidad que no vivía de ideas abstractas, sino de la fe naciente y progresivamente profundizada en la resurrección de Jesús, acontecimiento de salvación inserto en la experiencia de comunidades judías diversas» (CBP, *Bible et Christologie*, o.c., 49).

toda la humanidad, y se ha manifestado como el Señor de los creyentes por el bautismo, la celebración eucarística y los dones pneumáticos que en ella hace surgir. Todos los libros del NT parten de la historia de Jesús y de la fe en él como Mesías e Hijo de Dios (*crisología*); todos vuelven la mirada a la biografía de Jesús (*historificación*); todos ponen a Jesús en relación con Dios (*teologización*) y con la salvación plena del hombre (*escatologización*); todos comprenden la existencia presente y el futuro desde él; lo refieren a la Iglesia y refieren la Iglesia a él (*eclesiologización*)²⁰.

La cuestión de la unidad y pluralidad del NT ha constituido uno de los problemas más discutidos a lo largo del siglo xx. ¿Hay un contenido último y un sentido real coherente en todos sus libros o se trata de un conjunto de afirmaciones sin posible unidad interna, en las que los datos comunes son superficiales y ocasionales? F. Hahn ha elaborado su *Theologie des NT* a partir de esta cuestión²¹. El primer tomo está dedicado al análisis por separado de cada uno de los libros en su contexto y contenido específicos (*Die Vielfalt des NT*). El segundo va a la búsqueda de la unidad del testimonio y de la coherencia de fondo entre sí (*Die Einheit des NT*). Hace un inventario de las diferentes posturas existentes en este orden: 1) Renuncia a la unidad por considerar que es imposible determinarla por principio (R. Bultmann, H. Conzelmann, H. Braun), de hecho (*faktische Unmöglichkeit*: J. Gnllka, G. Strecker, K. Berger); 2) Renuncia condicionada a la determinación de esa unidad: búsqueda de un canon dentro del canon (E. Käsemann, W. G. Kummel, W. Schrage); 3) Orientación a la luz del núcleo-centro (*Mitte*) del NT; 4) Esfuerzos por lograr una determinación positiva de la unidad del NT (B. Weiss, A. Schlatter, P. Feine, O. Cullmann, M. Albertz; K. H. Schelkle; H. Schlier, V. Warnach)²². El resto del libro expone los testimonios de cada uno de los libros del NT en torno a estos cuatro grandes temas: revelación de Dios en Cristo, soteriología, eclesiología, escatología.

²⁰ Cf. J. N. ALLETTI, *Jesucristo, ¿factor de unidad del NT?*, o.c.

²¹ Cf. F. HAHN, *Theologie des NT*, o.c.

²² Cf. *ibid.* I, 5-19.

La acción reveladora y reconciliadora de Dios en Cristo, que nos envía su Espíritu y nos abre al Padre (*'abba*), para que el hombre reciba la gracia de la reconciliación y el perdón de los pecados, dentro de una única comunidad de fe y esperanza para la plenificación de ese hombre, con su entero mundo y su entera historia: *ése es el fundamento y contenido últimos de la unidad del NT*. Frente a las múltiples divinidades: un solo Dios; frente a las muchas soberanías con pretensiones salvadoras: un único Kyrios (2 Cor 8,6); frente a los múltiples grupos, iniciaciones, misterios: una única Iglesia dentro de un único Misterio o plan divino de salvación: «Solo hay un Cuerpo y un Espíritu, como también una sola esperanza, la de vuestra vocación. Solo un Señor, una fe, un bautismo, un Dios y Padre de todos, que está sobre todos, por todos y en todos» (Ef 4,4-5).

Unidad de realidad confesada y vivida en multiplicidad de expresiones, comunidades y culturas. Esa unidad y pluralismo determina tanto el NT como la historia de la Iglesia. Su compleja unidad funda la *crisología interna-integral*²³. Si todos los libros del NT forman el canon, no todos tienen el mismo peso teológico y crisológico. No es comparable la *carta tercera de San Juan* con la *carta a los Romanos*, la *segunda de San Pedro* con la *primera a los Corintios*, la *carta de Judas* con el *evangelio de San Juan*, ni la *carta de Santiago* con la *carta a los Filipenses*. En este orden hay que distinguir la propuesta de un «canon dentro del canon» que, elevando una idea del NT a categoría suprema, la convierte en criterio para descartar otras ideas o incluso libros enteros (lo que hizo Lutero con la carta de Santiago a partir de la carta a los Romanos o lo que ciertos autores protestantes intentan a partir de la idea de la justificación del impío por la fe y desde ahí, p. ej., ponen bajo sospecha de protocaticismo los escritos de Lucas) de lo que se ha designado «búsqueda del centro-núcleo esen-

²³ «Es necesario constatar que los libros del NT reflejan *de diversas formas* la comprensión del misterio de Cristo. Pero lo hacen refiriéndose siempre al *lenguaje de las Escrituras*: estas se han "cumplido" en Jesús, salvador del mundo. Su cumplimiento supone un acrecentamiento de sentido (*surcroît de sens*), bien se trate del sentido que los textos bíblicos comportaban primitivamente, o de aquel que el judaísmo les atribuía relejéndolos en el tiempo de Jesús. Este acrecentamiento de sentido no es el efecto de una simple especulación teológica: tiene su origen en la persona de Jesús mismo, cuyos rasgos específicos pone en su luz propia» (CBP, *Bible et Christologie*, o.c., 43-45).

cial» (*Mitte*) del NT, como idea-realidad generadora de la coherencia de todos los hechos, textos e instituciones. Esto segundo es necesario para explicar la historia del cristianismo y su posibilidad de vivirlo hoy como principio de sentido y potencia de vida, no como vulgar sincretismo.

He aquí un ejemplo de explicitación de ese núcleo (*Mitte*):

«El único evangelio vivido por Jesús, predicado de manera ejemplar por Pablo, espiritualizado por la escuela joánica, propuesto por los apóstoles como buena nueva de la reconciliación (*Versöhnung-Versöhnung*) de Dios con los hombres por medio de su Hijo unigenito, Cristo Jesús: ese evangelio es “el” mensaje de salvación para todo el mundo. Él nos enseña a comprender y a confesar que el único Dios que ha creado el mundo y ha elegido a Israel como pueblo de su propiedad, con el envío, la obra, la muerte redentora y la resurrección de su Hijo, ha hecho bastante para la liberación definitiva de judíos y paganos de una vez para siempre. Quien cree en este evangelio, reconoce a Cristo Jesús como Liberador y Señor, y sigue su enseñanza en la comunidad de los que creen en él, ése logra tomar parte en la *basileia tou Theou*, que este Cristo representa ya presente y en el último día, pasando por el juicio final, establecerá y erigirá para gloria de su Padre celestial»²⁴

A esta cristología interna-integral del NT debe corresponder una cristología sistemática integradora y orgánica. Lo mismo que en el cuerpo humano todos los miembros forman un solo organismo, así también todos los elementos del NT forman el único «organismo de la verdad» revelada, del que nada se puede extirpar por imperfecto o enfermo, pero en el cual no todos tienen la misma función. Hay una jerarquía interna de la revelación, de todos los libros de la Biblia, de las verdades y de las realidades cristianas que hay que tener siempre en cuenta (UR 11). El AT prepara el camino y constituye la introducción necesaria al Nuevo (Heb 7,19), pero ahora ya el Nuevo da los criterios para la interpretación del Antiguo, mostrando desde la plenitud de la revelación lo que en éste sólo era fragmento, puente de paso o andamio que se relega una vez concluido el edificio, o incluso fase moral ya no aceptable a partir de la perfección que nos ha sido dada

²⁴ P. STUHLMACHER, *Biblische Theologie des NT*, o.c. II, 320. Las p.304-321 están dedicadas a esta cuestión del núcleo de la Escritura (*Mitte der Schrift*) con una bibliografía completa sobre la cuestión (p.304-305).

en Cristo y en el Espíritu Santo (Mt 5-7; 1 Cor 13,10). El NT es así conclusión y al mismo tiempo criterio para leer el Antiguo (Heb 1,1-4).

Dentro del NT hay dos géneros literarios que viven en interacción recíproca: los relatos y las confesiones, los evangelios y las síntesis cristológicas, bien de carácter kerigmático, como 1 Cor 15, o de carácter himnico, como Flp 2,6-11; Jn 1,14; 1 Tim 3,16, himnos del Ap. Los evangelios relatan la trayectoria de Jesús con sus *hechos* clave; las confesiones revelan lo que Dios hizo correspondiendo a la vida de Jesús a la vez que desvelan las actitudes desde las que él vivió como Hijo encarnado, anonadado y glorificado, convirtiéndolas en gestas redentoras. Por eso sus acciones máximas son consideradas *misterios*, en la medida en que en ellas está humanamente realizada, desde la libertad del Hijo, la salvación de los hombres. Acontecimientos decisivos, *kairoí*, de la salvación, que luego la liturgia actualizará en la celebración por la fuerza del Espíritu, mediante los signos instaurados por Cristo y con la autoridad de la palabra apostólica. Hechos y misterios, gestas de Cristo en el pasado que perduran vivos, y gestos que la comunidad celebra presidida por el apóstol. Las palabras de Dios, conservadas en las Escrituras Sagradas, son la necesaria interpretación de la acción salvífica de Dios actualizada sacramentalmente en la celebración litúrgica de los divinos misterios. En este sentido diríamos con la terminología de la fenomenología religiosa: los gestos de Jesús revividos por la comunidad son el «rito» y las palabras de la Escritura ofrecen el «mito» correspondiente. Acción de Dios y palabra de Dios, coextensivas con la historia de Jesús, tienen en la palabra de éste la clave interpretativa, y en el mandato de hacerlo en memoria suya, el fundamento de su legitimidad. Por ello, carece de fundamento suplantar las lecturas bíblicas dentro de la celebración litúrgica por textos literarios de otros libros de la historia religiosa, social o política de la humanidad. Estos pueden cumplir una función previa o subsiguiente en la medida en que explicitan la esperanza humana, dan contenido al tiempo del advenimiento de la salvación, deducen consecuencias, muestran logros y malos logros de los hombres intentando vivir delante de Dios, y de

Dios acompañando a los hombres²⁵. La acción sacramental es acción divina y palabra divina ofrecidas al hombre, preparada y prolongada por la acción y reflexión de éste, en orden a su percepción dócil y a su respuesta fiel. Para la recepción meditativa y responsiva en la aplicación moral se podrán utilizar esos otros instrumentos y textos.

La liturgia nos ofrece los criterios para jerarquizar los textos cristológicos de la Biblia: primero se lee el AT como preparación a Cristo, luego la palabra del apóstol como interpretación de Cristo, y finalmente en el evangelio se oye a Cristo mismo. Los evangelios tienen la primacía. Son la última palabra porque es la palabra de quien es primero. Cristo se da por los profetas y apóstoles en la Iglesia, pero es él mismo quien se da en inmediatez al oído, ojos, manos y boca del creyente en la celebración eucarística, en el resto de los sacramentos, en la lectura del evangelio, en la vida interior de fe-esperanza-caridad, en el arte, en el testimonio de fe, en la acción histórica.

A esta cristología integral y orgánica que encontramos en el NT sucede en la historia de la Iglesia la *cristología real, concreta*, hecha de elementos normativos del origen y de otros advenientes y ocasionales, que permiten a cada generación recibir y responder a Cristo como potencia y sabiduría de Dios, como sabiduría y redención del hombre (1 Cor 1,24; 1,30-31). A fundarla, acrecentarla y vivirla colaboran el Espíritu Santo con sus dones y carismas, la autoridad apostólica, los maestros y profetas en la Iglesia, el sentido de la fe de todos los fieles²⁶. Éstos con sus experiencias vividas dentro y con las esperanzas recogidas de

²⁵ Aquí aparece el problema del valor religioso de las Escrituras sagradas de las distintas religiones, en qué medida pueden ser consideradas palabra de Dios y, consiguientemente, el uso posible o imposible de ellas en la celebración litúrgica. Cf. D. S. AMALORPAVADASS (ed.), *Research Seminar on Non-Biblical Scriptures* (Bangalore 1975); C.T.I., *El cristianismo y las religiones*, en *Documentos*, 557-606; J. DUPUIS, *Vers une théologie chrétienne du pluralisme religieux*, o.c., 372-384, con la polémica suscitada por él y las ulteriores declaraciones de la Congregación para la Doctrina de la Fe, citados en O. GONZÁLEZ DE CATEDAL, *Fundamentos de cristología*, o.c. I, 314ss.

²⁶ «Esta tradición que viene de los apóstoles va creciendo en la Iglesia con la ayuda del Espíritu Santo: crece la comprensión tanto de las realidades como de las palabras transmitidas, por la contemplación y el estudio de los creyentes, que las meditan en su corazón (Lc 2,19.51), por la inteligencia íntima de las realidades espirituales que experimentan, por la proclamación de quienes recibieron con la sucesión episcopal el carisma auténtico de la verdad» (DV 8).

fuera van descubriendo nuevos aspectos del misterio de Cristo, y con su instinto de fe van rechazando aquellas expresiones históricas de la fe o de la Iglesia, que son demasiado humanas para merecer nuestra adhesión y menos para exigir fe en ellas.

La Iglesia avanza en el conocimiento de Cristo por la acción del Espíritu que la anima desde dentro y por la provocación de los hombres, que la ayudan o acosan, le reclaman ayuda o la rechazan como inhumana, se dejan impregnar por sus valores o los persiguen con insania. El concilio Vaticano II, al analizar la relación mutua entre la Iglesia y el mundo, distingue la ayuda que la Iglesia puede ofrecer a cada persona y a la sociedad, a través del dinamismo de sus hijos, por un lado, y, por otro, la ayuda que la Iglesia recibe del mundo moderno. Concluye hablando de las múltiples aportaciones humanas que proporcionan «no pequeña ayuda, según el plan divino, también a la comunidad eclesial, ya que ésta depende asimismo de las realidades externas. Más aún, la Iglesia confiesa que le han sido de mucho provecho y le pueden ser todavía de provecho la oposición y aun la persecución de sus contrarios» (GS 44c).

7. La historia compleja y total de la Iglesia en el mundo de cada tiempo

La totalidad de la historia de la Iglesia, como creatura de Cristo creído, amado y pensado, ofrece el tercer gran ámbito para elaborar la cristología. Ella es el lugar concreto que nos hace posible encontrarnos con él, y ofrece reales condiciones de posibilidad para conocerle en su historia, reconocerle en su mesianidad y confesarle en su divinidad. La Iglesia no sólo prolonga la memoria externa de Cristo (recuerdo individual de los creyentes), sino que presencializa y actualiza su destino mediante el signo instituido por él y constituyente de su ser eclesial (la eucaristía o la memoria institucional); no sólo piensa con teorías nuevas el hecho pasado de Cristo, sino que cada uno de sus fieles, como microiglesia, revive su destino, identificándose de manera especial con alguno de sus misterios, sintiéndose religado a una de sus actitudes y obligado a uno de sus mandatos. Así, a través de todos sus miembros, la Iglesia refleja las múltiples dimensiones de Cristo. Todo

creyente es un trasunto del mismo Cristo pero nunca es el mismo trasunto de ese único Cristo. Cada uno estamos llamados a tocar un instrumento en esta orquesta sinfónica que es la Iglesia. Ella, al interpretar así con la vida el evangelio, da voz alta a los evangelios escritos, que de otra forma quedarían como una partitura muda. Cada cristiano revive un misterio de Cristo: bien de su edad (infancia, adolescencia, juventud, madurez) o bien de su destino (relación con María, relación con su pueblo, predicación pública, relación con pobres, enfermos, publicanos y pecadores, pasión y muerte, resurrección, donación del Espíritu).

Hay que distinguir los tres acentos que encontramos en el lenguaje de la Iglesia al hablar de los misterios de Jesús, diferenciados frente a los meros hechos: a) Los misterios como actuaciones o momentos cumbre de la vida de Jesús ejercitando su acción reveladora y redentora. b) Los misterios o celebraciones que la Iglesia hace de la entera obra redentora de Jesús a lo largo del año litúrgico reviviendo y actualizando cada uno de los momentos centrales de su vida en cada fiesta. c) Los misterios en cuanto conformación del creyente a una actitud, fase o acción redentora de Jesús. Los tres aspectos (bíblico referido a Jesús, litúrgico referido a la Iglesia, espiritual referido a cada creyente) son inseparables. *Historia, liturgia, mística están religadas y se sostienen, a la vez que fecundan mutuamente en la cristología*²⁷. «Por medio de las experiencias de los santos se trasmite a la Iglesia toda la riqueza de las experiencias de Cristo, de suerte que la totalidad del acontecimiento histórico de Cristo, en toda su variedad, es revivido en ella»²⁸.

Hay algo sobrecogedor en el cristianismo: la convergencia absoluta de fondo con la diferencia sobrecogedora de expresiones. Una familia puede tener miembros muy diversos, pero nunca la diferencia expresiva prevalece sobre la identidad de origen, sangre y destino que los sostiene. Así es la Iglesia. No es extraño que, visto desde fuera, el cristianismo haya sido considerado un sincretismo: desde Celso y Porfirio a Gunkel, Har-nack, Bultmann y Heiler en nuestro siglo (*La entraña*, 189-246).

²⁷ Cf. O. GONZÁLEZ DE CARDENAL, «Cristo en la experiencia cristiana. Historia y misterio», en *Fundamentos de cristología*, o.c. I, 591-660.

²⁸ H. U. VON BALTHASAR, *¿Nos conoce Jesús?...*, o.c., 136.

Visto desde fuera hay indicios de comunidad e identidad entre el origen y la actualidad, pero la percepción de la real continuidad de su esencia en la historia sólo se percibe en plenitud desde la fe vivida, celebrada y confesada. Solo los miembros de una familia son capaces finalmente de identificar a los otros miembros, quienes siempre se parecen en un sentido, por mucho que en otros difieran. Lo que en el orden físico es la voz de la sangre, eso es en el orden espiritual la voz de la fe²⁹. Por dentro todos los cristianos se parecen porque son fruto del mismo don de Dios Padre; de la configuración bautismal con el mismo Cristo; de la iluminación y fortalecimiento por el mismo Espíritu; de la única comunidad mesiánica que por el bautismo y la eucaristía los ha engendrado a una vida nueva; todos están sellados con los mismos signos exteriores de la fe (evangelio, sacramento, fraternidad eclesial, doctrina apostólica) y con el sello interior de la Trinidad.

La verdad sólo es real como verdad concreta y el evangelio solo es buena nueva resonando inteligible y significativo en situación concreta; por ello la Iglesia tiene que pensar a Cristo desde la historia en medio de la que está inserta. El evangelio no se dirige primordialmente a la sociedad o a la historia general, sino a cada hombre en su raíz personal, invitándole a acoger la presencia de Jesús como lugar concreto de la llegada santificadora de Dios a la historia, a convertirse y a creer en su palabra (Mc 1,14). La fe en Jesús como Cristo se constituye en Iglesia y como Iglesia. Ella es social, histórica, abriéndose fraternal y misericordiosa a todos los hombres. Si Cristo vivió y murió siendo proexistente por todos y en especial por los más pobres y necesitados, la Iglesia revivirá y confesará, celebrará y pensará a Cristo (cristología) en esos lugares y desde esos lugares³⁰.

²⁹ En el rostro de los hijos se reconoce el rostro de los padres y a la inversa. Cf. M. DE CERVANTES, *La fuerza de la sangre*, en *Novelas ejemplares*, II (Madrid 1989) 75-95.

³⁰ El concilio Vaticano II vio y pensó la Iglesia desde lo que es Cristo para el mundo. De ahí el título significativo de las dos Constituciones: la dogmática, que expone el misterio de la Iglesia, se denomina *Lumen gentium*; y la Constitución pastoral que expone su misión se llama *Gaudium et spes hominum* por sus primeras palabras. El título completo es *Constitutio pastoralis de Ecclesia in mundo huius temporis*. La Iglesia ha recibido la luz, el gozo y la esperanza que es Cristo, para comunicárselas a todos; «por ello se siente verdadera e íntimamente solidaria del género humano y de su historia» (GS 1).

CAPITULO II

LA HISTORIA DE CRISTO

Toda afirmación sobre Cristo parte de su historia inicial en Palestina, acontecida en los años treinta de nuestra era. Cuanto se afirme de él debe arrancar de sus hechos y palabras, de las experiencias y de las esperanzas que su persona suscitó primero en sus discípulos y luego ha seguido suscitando hasta hoy en los hombres que no han cesado de creer en él. Desde que H. G. Gadamer propuso en 1960 el «Prinzip der Wirkungsgeschichte» (= «Principio de la historia de los efectos producidos»), se nos ha hecho evidente que la realidad de una persona incluye su historia personal y su repercusión comunitaria ¹.

«La historia se desvela en su entraña justamente a partir de su repercusión. Sólo entonces sale a la luz su significación, que no es un añadido, sino un elemento esencial. El acontecimiento se aclara sólo después de un tiempo, cuya duración no podemos precisar. Por ello hay que buscar los documentos en los cuales perduran las personas y eventos históricos. Para responder a la pregunta “¿Quién es Jesús?” estos documentos son los escritos del NT, que son de distinta antigüedad, distinto origen, forma e intención; y lo son ante todo los evangelios, diferentes a su vez en el tiempo y en el contenido» ².

Nada más ajeno a la comprensión cristiana de Cristo que llegar a él con pensamientos hechos o con esquemas generales a partir de los cuales comprender su existencia. Sin embargo, cada hombre está determinado por las condiciones de origen y por ello nadie llegamos en virginidad ingenua a él sino fecunda-

¹ Cf. H. G. GADAMER, *Wahrheit und Methode...*, o.c.; H. FRANKEMOLLE, «Evangelium und Wirkungsgeschichte», en *Salz der Erde-Licht der Welt*. FS A. Vogtle (Stuttgart 1991) 31-89; J. GNILKA, «Die Wirkungsgeschichte als Zugang zum Verständnis der Bibel»: *MTbZ* 40 (1989) 51-62.

² H. SCHLIER, «Wer ist Jesus?», en *Der Geist und die Kirche...*, o.c., 20-32, cita en p.27.

dos por una comprensión previa, ya que para el hombre existir es poseer la realidad en una idea, recoger el pasado en la memoria y anticipar el futuro en un proyecto. Por ello, al llegar a Jesús y encontrarnos con él, proyectamos sobre él como primera palanca de comprensión todas nuestras ideas, memorias y esperanzas. Si los prejuicios como actitud fijada de antemano por razones parciales o espurias impiden el real conocimiento, en cambio el verdadero interés por la realidad, el deseo previo de ensanchamiento propio por la novedad adveniente, el *ἔπος*, son el verdadero principio de conocimiento. La atención y la «espera» (*attente* de S. Weil) son la preparación necesaria para el encuentro con el otro y para el descubrimiento de la realidad³. Estamos inclinados a encuadrar lo que no sabemos de él en lo que ya sabemos sobre nosotros mismos, la historia, el hombre, Dios.

Toda comprensión de Cristo es resultante de esta conjugación de dos horizontes de sentido: nuestra precomprensión y la comprensión que él tuvo y ofreció de sí mismo. Él incitó a sus oyentes y discípulos a expresar cómo y qué pensaban de él, preguntándoles: ¿quién soy yo?, ¿qué pensáis de mí?, ¿quién dicen los hombres que es el Hijo del hombre?; y en boca de otros, ¿quién eres tú? Son las preguntas clave en los momentos clave de su destino (Mc 14,61; Mt 16,14-16). La pregunta por la identidad de Jesús se hace en doble dirección: Primero la provoca Jesús: «¿Quién dicen los hombres que soy yo?», y a ella sigue la respuesta de Pedro, encabezando la de los discípulos (Mc 8, 27-30). Pero se la hicieron también los discípulos al propio Jesús, forzándole a decir de quién tiene su autoridad (Mt 21,23; 7,29; 9,6; 28,18), y luego a sí mismos al comprobar los signos que hacía y los comportamientos que tenía: «Y sobrecogidos de gran temor se decían unos a otros: ¿Quién es este que hasta el viento y el mar le obedecen?» (Mc 4,41). Se la hizo la multitud ante su entrada en Jerusalén: «Y cuando entró en Jerusalén toda la ciudad se conmovió y decía: ¿Quién es éste? Y la muchedumbre respondía: Éste es Jesús, el profeta de Nazaret de Galilea»

³ Esta convicción se extiende a lo largo de toda la historia del pensamiento desde Platon, Plotino, San Agustín, Malebranche, Habermas y S. Weil hasta I. Murdoch en nuestros días.

(Mt 21,10-11). *El proceso ante las autoridades judías está descrito por los evangelistas como un discernimiento de identidad.* Por eso acumulan sobre él tantos títulos (profeta, mesías, rey de los judíos, hijo del hombre, el Hijo del Bendito) que quedan pendientes de recibir su pleno sentido en la muerte y resurrección. Todos estos títulos son puestos en juego y sobre ninguno recae un juicio incondicional. Todos son ambiguos hasta que la muerte y resurrección, esclarecidas con la venida del Espíritu Santo y la experiencia misionera de la Iglesia, los fijan en su sentido exacto⁴.

Toda comprensión de Cristo es, por tanto, resultado de un encuentro entre nuestro presente y su pasado. Pero su pasado es de naturaleza peculiar: no es un pasado que quedó agotado en aquel tiempo y lugar, sino que es un pasado perdurante, porque el sujeto que lo vivió se ha acreditado como quien trasciende al tiempo y es coextensivo a toda temporalidad, estando presente en toda historia y en cada hombre. Toda la historia de Jesús queda ya religada a la realidad que la consume: la resurrección. Ella transfiere a Jesús al universo de existencia propio de Dios, que al ser comunicada a una realidad creada como es la humanidad de Cristo anticipa el Futuro absoluto al presente y así nos desvela «el mundo por venir»⁵. La resurrección sustrae

⁴ Cf. J. GNILKA, *Jesu Christus nach den frühen Zeugnissen des Glaubens*, o.c., 95-109; J. GUILLET, *Jésus devant sa vie et sa mort*, o.c., 234-236. «Or, d'après les quatre évangiles, qui pourtant suivent ici plus que jamais chacun ses propres perspectives, un thème essentiel, pour ne pas dire le thème central de la Passion, est la question de savoir qui est Jésus» (p.231).

⁵ Pannenberg ha comprendido la resurrección de Jesús como la anticipación o prolepsis del fin de la historia. Él piensa que se puede establecer su verdad por una pura investigación histórica. Anticipado y desvelado el sentido tanto de la realidad como de la historia universal en el Resucitado, se haría manifiesta su divinidad. Cf. R. BLÁZQUEZ, *La resurrección en la cristología de Wolfhart Pannenberg*, o.c. Frente a esta pretensión de una verificabilidad tanto de la resurrección como de la divinidad de Jesús, la PCB afirma: «La resurrección de Cristo por su naturaleza misma escapa a una constatación puramente empírica. Ella introduce a Jesús en "el mundo que viene". Su realidad puede ser inferida en las manifestaciones de Cristo en gloria a los testigos privilegiados, a la vez que es corroborada por el hecho de la tumba vacía. Pero no se puede simplificar esta cuestión suponiendo que todo historiador, con los solos recursos de su investigación científica, podría demostrarla, como un hecho accesible a cualquier observador: también aquí la "decisión de la fe" o mejor la "apertura del corazón" determina la posición tomada» (*Bible et Christologie*, o.c., 55).

la corporalidad de Jesús a los límites en que se mueven los seres finitos y le sitúa en la existencia propia del mundo nuevo, en el que Dios instala aquellos seres cuya libertad y finitud han sido consumadas. El hombre Jesús es así ya un pasado histórico y un presente eterno; en lejanía temporal y en presencia personal para los hombres. *La resurrección como determinante de su existencia y la fe como determinante de la nuestra crean la contemporaneidad de Jesús.* Situarse en ella es creer, ser salvo, lograr el último sentido ⁶.

1. Particularidad, universalidad, perennidad

En la historia de Jesús hay que diferenciar cuidadosamente tres niveles: *particularidad, universalidad, perennidad*. En otro lugar hemos hablado de hechos históricos, hechos eternos y hechos absolutos ⁷. *Jesús es un hecho histórico*, en cuanto que es un judío de un tiempo concreto, condicionado por las determinaciones familiares y locales, por las tradiciones religiosas que él había aprendido en la sinagoga y en sus visitas al templo de Jerusalén; es un judío que vivió su destino en relación y reacción a las ideas, personas e instituciones que le circundaban. La judeidad de Jesús es intrascendible, si no queremos reducirlo a mito, idea o símbolo de humanos deseos y necesidades. Por eso, toda celebración cristiana comienza por recordar lo que aconteció en «aquel tiempo». *Jesús es un hecho eterno* en la medida en que su figura ha modelado ya en tal medida la comprensión del hombre, de la historia y de Dios, que se ha tornado inolvidable, y en cualquier lugar donde se lea su evangelio y se reviva su destino aparecerá una posibilidad nueva de realizar la existencia delante de Dios y a favor de los hombres tal como la realizó Jesús. Si cada hombre troquela la humanidad y al vivirla ensancha sus fronteras con la propia vivencia, Jesús la ensanchó hasta el extremo de ser con Dios y participar en plenitud de su vida divina. Esa comprensión de la existencia y esa posibilidad de

⁶ «Hacerse cristiano en verdad viene a significar el hacerse contemporáneo con Cristo [...] Su vida sobre la tierra acompaña a todas las generaciones, y en cuanto historia eterna acompaña a cada generación en particular; su vida sobre la tierra posee la contemporaneidad eterna» (S. KJERKEGAARD, *Obras y papeles*, o.c. I, 111-113).

⁷ Cf. *La entrada*, 360s.

realización nos pertenecen ya a todos. *Jesús es un hecho absoluto*, porque en él no sólo tiene lugar una realización que un hombre lleva a su término, sino una presencia del Absoluto Sagrado que es Dios, presente y actuante en el tiempo de los hombres. El hecho de la encarnación de Dios, del Dios hombre, constituye la identidad del cristianismo y funda su diferencia frente a filosofías, ideologías y religiones ⁸. Lo que acontece en él es la historia misma de Dios. Dios nos acontece en él tiempo, tiene destino con nosotros, se crea una nueva relación con el mundo.

El hecho histórico es cognoscible por el testimonio de quienes fueron contemporáneos y testigos, a la vez que por propia verificación positiva; el hecho eterno es cognoscible por reflexión y puesta en juego de la propia existencia; el hecho absoluto, en cambio, excede al hombre y sólo puede ser reconocido en la medida en que Dios mismo desvele su presencia y nos conceda capacidad de mirada para verla, es decir, por revelación. *Los ojos que Dios nos da para que veamos como él y le veamos a él, actuando en la historia de Jesús, son la fe.* Hay, por tanto, los ojos de la cara, los ojos del corazón y los ojos de la fe. El hombre es pleno y verdadero cuando ve con los tres ⁹.

⁸ «Con la constante consideración de la historia mundial y de la historia de la raza, con el constante hablar de la consideración histórico-mundial, etc., se ha llegado finalmente con demasiada facilidad a eso de encadenar sin más ni más al cristianismo como formando parte de la historia del mundo, se ha llegado a ver como perfectamente correcto que el cristianismo sea un desarrollo más dentro de la determinación: el Género Humano. Se ha olvidado del todo que la vida de Cristo en la tierra (y en esto consiste el cristianismo, distinto de la historia de los cristianos, o de la historia acerca de la vida de los cristianos, su modo de hacerla, su suerte; igualmente distinto de la herejía, ítem de la ciencia) es la historia sagrada, que no debe ser confundida con la historia del mundo o de la raza. Se ha olvidado por completo la esencial inconmensurabilidad del Dios-hombre con cualquier otro hombre o con la raza entera» (S. KJERKEGAARD, *Obras y papeles*, o.c. I, 299s).

⁹ Por eso el cristianismo incluye como elementos esenciales, por un lado, el escándalo (la percepción de lo impensable: que Dios sea hombre, este hombre), y, por otro, la fe (la adecuación que Dios hace de nuestro ser para percibir su presencia en el mundo, inseparable y sin embargo no identificable con el mundo). Para eso necesitamos ver con sus propios ojos, convertidos en ojos nuestros. Es lo que Kierkegaard llama la «auto-opsia» o ver por sí mismo. Tras haber recibido la fe por el oído en la predicación y por tanto de los otros, ahora el discípulo, que se ha hecho así contemporáneo y connatural con Cristo, ve por sí mismo: «El creyente (solo el es discípulo) tiene siempre la *antopsia* de la fe y no ve con los ojos de otro» (S. KJERKEGAARD, *Migajas filosóficas...*, o.c., 106). Cf. P. ROUSSELOT, *Los ojos de la fe*, o.c.; R. AUBERT, *Le problème de l'acte de foi*, o.c., 452-511. El punto de partida es Ef 1,18 («Iluminando los ojos de vuestro corazón»); 3,17 («Que Cristo habite por la fe

2. Historia sagrada, historia de Jesús, historia de Dios

La historia de Jesús es una historia sagrada en cuanto que tiene a Dios no sólo por origen, como todas las realidades creadas le tienen, sino de una manera nueva. Dios la protagoniza no sólo desde fuera pensándola como posibilidad y sosteniéndola como realidad, sino viviéndola como su propia historia. Esa fusión de la vida individual de Jesús con el designio de Dios para todos los hombres es lo que caracteriza los relatos que el NT nos ofrece de los hechos, hasta el punto de que todos los acontecimientos que narra el texto sagrado tienen siempre un doble sujeto: el Jesús que los realiza en su personalísima libertad y Dios que está con él y en él llevando a cabo su acción reveladora y redentora. Nuestra psicología, hipersensible a la autonomía del hombre en el ejercicio tanto de su inteligencia como de su voluntad hasta el punto de que casi definimos al hombre por ella, siente un instintivo rechazo a una comprensión tal de los hechos, reclamando alternativas: o es Dios su autor o lo es Jesús. Para el NT la evidencia está en la ladera contraria: cuanto más cerca está un hombre de Dios (o Dios del hombre), más crecen su autonomía y libertad, porque la plenitud de lo creatural crece no por distancia al origen, sino por inmediatez¹⁰. Por ello el hombre es más libre que la ameba y el animal¹¹. Lo contrario equivale a afirmar que Dios no puede crear seres libres, si no los aleja absolutamente de sí y si no

en vuestros corazones») con la interpretación agustiniana: «Habet namque fides oculos suos».

¹⁰ «Dios mismo pone lo puesto y su diferencia de él. Mas por el hecho de poner lo puesto y su diferencia de él mismo, lo puesto por Dios es distinto y es auténtica realidad y no mera apariencia, detrás de la cual se esconde Dios y su propia realidad. Dependencia radical y auténtica realidad del ente que procede de Dios crecen en igual medida y no en proporción inversa» (*Curso*, 103). «En esta aparición inmediata de Dios el sujeto no desaparece, ni queda reprimido, sino que llega precisamente a su consumación y a su suprema autonomía subjetiva, la cual es a una presupuesto y consecuencia de esta inmediatez absoluta con Dios y desde Dios» (*ibid.*, 109).

¹¹ «Porque en la encarnación el Logos crea la realidad humana, en cuanto la asume, y la asume en cuanto *él mismo* se aliena, en consecuencia tiene vigencia también aquí —y por cierto en la forma más radical, específicamente singular— el axioma que vale para toda relación entre Dios y la criatura, a saber: que *la cercanía y la lejanía, la dependencia y el poder propio de la creatura no crecen en medida inversa, sino en la misma medida. Por ello Cristo es hombre de la manera más radical y su humanidad es la más dotada de poder propio, la más libre, no a pesar de ser la asumida, sino porque es la asumida, la que está puesta como la propia manifestación de Dios*» (*ibid.*, 268).

los deja abandonados a su creaturidad. Pero creaturidad sin presencia divina es la nada total. Cuando la participación en la vida de Dios es suprema —y eso es Jesús como el Hijo—, la perfección de la libertad y el grado de autonomía son supremos. Eso es la filiación, en la que el NT funda la libertad (Gal 4,4-7; Rom 8,14-16; Jn 8,32-36; Mt 17,26).

Los relatos de la infancia de Jesús no tienen por objetivo tanto ofrecer datos concretos sobre su nacimiento cuanto clarificar su identidad, su real origen en Dios y su misión al servicio de los hombres. Por ello en una cultura donde el nombre era el presagio de su destino (*nomen est omen*), era fundamental explicar qué nombre se le ponía a un niño y por qué. En nuestro caso aparecen dos nombres: Jesús-Emmanuel. El primero se explica diciendo que él salvará al pueblo de sus pecados. El segundo se explica afirmando que él es la presencia de Dios en el mundo: «Dios con nosotros», o literalmente: «Con nosotros está Él» (Mt 1,21-23). La historia de Jesús es, por consiguiente, la historia de nuestra salvación, suscitada por Dios y realizada por ambos. Un acontecimiento cuya iniciativa está en Dios y cuya realización está en el hombre, donde por tanto oferta y respuesta convergen en una misma persona. En Jesús la oferta de Dios está definitiva e irreversiblemente dada y en él está también acogida y correspondida por un hombre para todos los hombres. La historia no está todavía abierta de forma que las posibilidades de salvación y condenación fueran objetivamente las mismas. Por parte de Dios la historia está cerrada con un «sí» de gracia; sólo está abierta para el hombre, que la puede, con su libertad, cerrar en un sentido u otro¹².

¹² Es necesario desenmascarar como falso el paralelismo entre el mal y el bien, aceptado como evidente a veces en teología. El mal y el bien no son dos principios igualmente originarios y potentes: Dios es el ser, bien, verdad originarios y absolutos, mientras que el mal es una aparición histórica, creatural, incapaz de equipararse con aquella realidad o de anularla. Adán y Cristo no son dos principios equivalentes: de pecado por un lado y de gracia por otro. Ambos están en la historia; ambos crean una verdad dentro de ella, ambos son cabezas de la humanidad y no sólo individuos dentro de ella; a ambos va religado el destino de todos los hombres porque sus acciones repercuten sobre ellos, pero son incomparables. El presupuesto de toda la reflexión de San Pablo, al hablar de los dos Adanes, es justamente la diferencia, o la contraposición entre «abundancia del pecado-superabundancia de la gracia» (Rom 7,20); el «mucho más» de la gracia y del don de la justificación en Jesucristo (5,17). El primer Adán es de la tierra, alma viviente, mientras que el segundo es del cielo, espíritu vivificante (1 Cor 15,45-47).

Podríamos ahora hacer la lista de todos los hechos de la vida de Jesús desde la concepción hasta la resurrección y leerlos en voz activa (Jesús nació, Jesús resucitó), pero no menos leerlos con la forma familiar a los evangelistas, el llamado «pasivo divino», que es un recurso para indicar la acción de Dios¹³. Los primeros kerigmas cristológicos de los Hechos de los Apóstoles, que si en su forma actual son de redacción tardía, sin embargo mantienen una original cristología sumergida¹⁴, ponen a Dios siempre como iniciador de todo lo que le aconteció a Jesús.

«Vosotros sabéis lo acontecido en toda Judea, comenzando por la Galilea, después del bautismo predicado por Juan, esto es: *cómo Dios ungió a Jesús* de Nazaret con el Espíritu Santo y con poder y como paso haciendo el bien y curando a todos los oprimidos por el diablo, porque *Dios estaba con él*. Y nosotros somos testigos de todo lo que hizo en la tierra de los judíos y en Jerusalén y de cómo le dieron muerte suspendiéndole de un madero. *Dios le resucitó* al tercer día y *le dio manifestarse*» (10,37-40).

Los momentos constituyentes de la existencia de Jesús y de su acción salvífica están siempre referidos a Dios. Sin embargo, nada más lejos de los autores pensar que Jesús era una marioneta en manos de Dios, sino el agente fiel de un designio de salvación que Dios quería llevar a cabo para los hombres, pero no sin los hombres. Si Hch y sinópticos subrayan la iniciativa de Dios, Juan y Pablo subrayan la libertad y decisión del propio Jesús.

— «Dios le ungió» (10,38). «A quien tú ungieste» (4,27).

— «Los milagros, prodigios y señales que Dios hizo por él en medio de vosotros» (2,22).

— «Dios ha hecho Señor y Cristo a este Jesús a quien vosotros habeis crucificado» (2,36).

— «El Dios de Abraham, de Isaac y de Jacob, el Dios de nuestros padres ha glorificado a su siervo Jesús» (3,13).

— «Dios resucitando a su siervo os lo envía a vosotros para que os bendiga» (3,26).

¹³ Cf. J. JEREMÍAS, *Teología del NT*, o.c., 21-27. «Este pasivo divino le servía (a Jesús) principalmente para describir de manera velada la acción misteriosa de Dios al fin de los tiempos» (p.26).

¹⁴ Cf. C. K. BARRET, «Submerged Christology in Acts», en BREYTENBACH-PAULSEN (eds.), *Anfänge der Christologie*, o.c., 237-244.

— «Dios le ha instituido juez de vivos y muertos» (10,42).

— «Del linaje de David, suscitó Dios para Israel un salvador, Jesús» (13,23)

— «Dios cumplió en nosotros la promesa hecha a nuestros padres, resucitando a Jesús, según está escrito: “Tú eres mi hijo, yo te engendré hoy” (Sal 2,7), pues le resucitó de entre los muertos para no volver a la corrupción» (13,32-34).

No hay ningún hecho decisivo en la vida de Jesús que no quede referido a Dios como su último sujeto, de tal forma que Jesús puede aparecer como aquel por quien Dios actúa por los hombres: «en quien ha visitado y redimido a su pueblo» (Lc 1,68). Si el libro de los Hch contrapone la muerte de Jesús, que le infligieron los judíos como si fuera el injusto y blasfemo, a la resurrección que le otorgó Dios acreditándole como el Justo y el Santo, San Pablo, en cambio, ve también la misma muerte como un acto por el cual el Padre entrega a su Hijo al mundo para que comparta el destino de los hermanos, incluida la muerte, y tras padecerlo lo trasmute: «Jesús el Señor [...] que fue entregado por nuestros pecados y resucitado para nuestra justificación» (Rom 4,25). La muerte de Jesús es vista como la entrega que el Padre hace del Hijo, y como la entrega que Jesús hace de sí mismo por todos los hombres, el Hijo por los hermanos. En otros lugares se subraya, sin embargo, la iniciativa y decisión de Jesús: por ejemplo, para la encarnación (Flp 2,6-11), para la pasión y muerte (Gal 2,20) y para la resurrección, donde a las fórmulas «Dios lo resucitó» (Rom 10,9; 1,4; Hch 2,36; Flp 2,11; Mt 16,6) se añaden otras de este tenor: «Él resucitó de entre los muertos» (Jn 2,19-21; 10,17-18; Lc 24,34; 1 Tes 4,14).

3. Historia de salvación como historia de la plenitud de los tiempos

Esa historia una, de Dios y de Jesús, es la historia de la salvación del hombre, en la que Dios mismo es el don y suscita la recepción, que por tanto no queda a merced del rechazo y lleva consigo la garantía de su eficacia y fecundidad. Es una historia en la que Dios y el hombre, el principio y el fin, se conjugan en interacción. En Cristo se consuma

«una historia de la salvación, una acción salvífica y reveladora de Dios al hombre y con el hombre; y a la vez (porque esta acción se dirige al hombre como sujeto de libertad) es también el anuncio de una historia de la salvación y de la perdición, de la revelación y de su interpretación, la cual es hecha también por el hombre mismo, de modo que esta historia una de la revelación y de la salvación —llevada simultáneamente por la libertad de Dios y la del hombre— constituye una unidad» (*Curso*, 172).

Dios está implicado en esta historia y en ella despliega un proyecto de salvación como proponente, como protagonista y como paciente. Lo que acontece en Jesús no es fruto de una maduración de la naturaleza ni de una conquista de la cultura, sino del designio divino de salvación, del que los hombres tienen conocimiento, que incluye la continuidad enlazada de etapas que se suceden y que ahora llegan a su plenitud (Mc 1,15). La historia de Jesús es la última de las etapas, y el evangelio es el cumplimiento de esa promesa hecha por Dios en las Santas Escrituras (Rom 1,2). La aparición pública de Jesús lleva la historia a su plenitud, no porque ella por sí misma haya conquistado una madurez, fruto de esfuerzos o fidelidades, sino porque los plazos que Dios le ha otorgado a ella y se ha otorgado a sí mismo se han cumplido. Reconociendo la muerte de Juan como un signo, Jesús inicia su ministerio público desde la convicción de que el cumplimiento del tiempo, el envío de Dios y la misión propia coinciden. Esa convicción surge a la luz de estos tres hechos: la eliminación violenta de Juan el Bautista, el don del Espíritu, que Jesús recibió tras ser bautizado por él, y su estancia en el desierto¹⁵. ¿Cómo entender ese «colmo» del tiempo: había fijado Dios plazos cronológicamente, iniciando un proceso de educación del pueblo, y ya había conseguido su objetivo de hacerlo capaz de discernir y acoger su presencia personal en Jesús? ¿Se había colmado su paciencia ante los hombres (Rom 3,26)? ¿Sobrepasaban los pecados humanos toda medida y la gloria de Dios había desaparecido de la faz de la tierra (Rom 3,23)?

La acción de Dios en el mundo responde a un orden de racionalidad que se nos escapa en su fondo, ya que incluye su ser y su voluntad, cognoscibles en su creación, pero no deduci-

¹⁵ Sobre la conexión de Jesús con Juan, y la significación tanto del bautismo, mensaje y muerte de este para aquel, cf. J. P. MEIER, *Un judío marginal...*, o.c. II/1.

bles de ella. No es arbitraria y por eso tenemos que pensar cómo era la historia de la cultura general de los hombres y la historia de la religión de Israel para afirmar que ya se daba una «plenitud de los tiempos», que los cualificaba para la encarnación. Los elementos de plenitud que preparaban la humanidad para recibir la revelación de Dios en el Hijo pueden ser, entre otros: el establecimiento general del monoteísmo, el sentido de la universalidad de la condición humana, la maduración ética tal como en un orden se dio con los profetas de Israel, en otro con los trágicos griegos y con la sabiduría oriental, el anhelo de salvación expresada por los ritos místicos, la insatisfacción ante la religión política del Estado que no daba respuesta a las necesidades del individuo, etc. ¿Estaba la humanidad madura desde hacía tiempo y vivía expectante de forma que podamos preguntar con los Padres: *Cur tam sero?* (= ¿Por qué vino Cristo tan tarde?), o por el contrario, ¿la humanidad estaba todavía en la infancia y era demasiado pronto para la encarnación?

La pregunta es insoluble: en un sentido, el hombre está siempre preparado para que Dios le hable, mientras que, en otro, nunca lo está para oír su voz y para responderle. Por eso también podemos afirmar que los tiempos lograron su plenitud cuando llegó la encarnación¹⁶. La exégesis católica se inclina a acentuar la colaboración humana junto con la preparación interna que Dios llevaba a cabo de la historia, afirmando que en el nacimiento de Cristo convergieran el anhelo y plenitud interna del mundo con el don de Cristo, mientras que la exégesis protestante, menos preocupada por las preparaciones internas del mundo para la acción de Dios en él, subraya la novedad absoluta de la encarnación, que es por sí sola la que crea esa plenitud¹⁷. La coincidencia de ambas realidades (plenitud del tiempo, envío del Hijo al mundo, nacimiento de Jesús) son el punto de partida que funda el cristianismo:

¹⁶ «El AT revela que Dios a lo largo de la historia prepara la salvación de los hombres. Por Jesús realiza esta salvación, de forma que los *tiempos llegan a su plenitud (sunt accomplis)* cuando Jesús viene» (*Com. de TOB a Gal 4,4*). Que la encarnación sea un salto cualitativo en la historia no significa que no tuviera una preparación: «El "largo crepúsculo" constituye la fase histórica preparatoria de esta alteridad cualitativa» (*Gloria VI*, 354).

¹⁷ «Non enim tempus fecit Filium mitti, sed e contra missio Filii fecit tempus plenitudinis» (M. LUTHERO, WA 57,30.15).

«Después que Juan fue entregado, marchó Jesús a Galilea y proclamaba la buena noticia de Dios: “El tiempo se ha cumplido y el Reino de Dios está cerca; convertíos y creed en la Buena Noticia (evangelio)”» (Mc 1,14-15).

«Al llegar la plenitud de los tiempos envió Dios a su Hijo, nacido de mujer, nacido bajo la Ley, para redimir a los que estaban bajo la ley, para que recibiéramos la adopción» (Gal 4,4).

El sentido pleno de la historia de Jesús como historia de cumplimiento del designio divino se esclarece en la resurrección. A partir de ella se afirma la unidad del designio divino y de la Escritura ordenadas a Jesús como centro de la historia de la salvación. El kerigma de la primitiva Iglesia de Jerusalén se presenta con una clara estructura en torno a afirmaciones fundamentales que permanecen constantes en los cuatro discursos de Pedro: dos dirigidos a la multitud congregada el día de Pentecostés, el tercero al pueblo tras la curación del paralítico y el cuarto ante el sanedrín tras el arresto de los apóstoles; e igualmente en los discursos de Pablo que retiene el autor de Hch¹⁸. Los evangelios, en el fondo, están estructurados y redactados también según este esquema del kerigma de la Iglesia, que los ha precedido¹⁹.

4. La historia de Jesús en el kerigma de la primitiva Iglesia

Éstos son los seis pilares del kerigma cristológico:

1. *Ha llegado el tiempo del cumplimiento.* «Esto es lo predicho por el profeta Joel» (Hch 2,16). «Dios ha dado así cumplimiento a lo que había anunciado por boca de todos los profetas: la pasión de su Cristo» (3,18). «Y todos los profetas desde Samuel y los siguientes cuantos hablaron anunciaron también estos días» (3,24). Se trata de los días del Mesías, del tiempo en que Dios visitaría a su pueblo con juicio y bendición, llevando la historia salvífica a su punto cumbre. Los apóstoles anuncian

¹⁸ Hch 2,14-39; 3,13-26; 4,10-12; 5,30-32; 10,36-43; 13,17-41.

¹⁹ Seguimos la monografía clásica de C. H. DODD, *The Apostolic Preaching...*, o.c., 7-24; trad. esp. p.5-39, 40-65.

que esto es lo que ha tenido lugar con Jesús: ha llegado la era mesiánica.

2. *Todo esto se ha cumplido en Jesús según la presciencia divina.* Ahora se enumeran los elementos constituyentes de su biografía situada sobre el fondo de la promesa. *a)* Descendencia davídica (2,30-31 citando Sal 132,11; o Sal 110, el más citado en el NT). *b)* Su ministerio acreditado por signos, prodigios y poderes, que le ponen en paralelismo con Moisés (Hch 2,22; 3,22). *c)* Su muerte, de la que se hace una lectura doble: como acción eliminadora llevada a cabo por los judíos y como «entrega según los designios de la presciencia divina» (2,23). *d)* Su resurrección. Esta es descrita, con referencia al salmo 16,8-11, como expresión de la fidelidad de Dios a su siervo, a quien no dejará abandonado a la corrupción. Ese siervo manifiestamente no es David, sino Jesús (2,24-31; 3,15; 4,10).

3. *Jesús, exaltado a la derecha de Dios por la resurrección, ha sido constituido Mesías y cabeza del nuevo Israel.* Con diversa terminología se describe la transformación de Jesús, ahora sentado a la derecha del Padre y glorificado en majestad, él que había sido humillado en el sufrimiento. Esa gesta del Hijo le ha constituido *pie-dra-fundamento* del nuevo edificio, *pie-dra-ángulo* de unión entre paredes que se cruzan y *pie-dra-cimera* o de cumbre, que cierra por arriba y da cohesión al pueblo nuevo. «Él es la piedra que rechazaron los constructores y que Dios ha puesto como piedra de cumbre» (4,11 cit. Sal 118,22; cf. Hch 2,33-36 cit. Sal 110,1; Hch 3,13).

4. *El signo del poder y de la glorificación de Jesús es la acción del Espíritu Santo en la Iglesia.* «Exaltado a la derecha de Dios y recibida del Padre la promesa del Espíritu Santo, lo derramó según vosotros veis y oís» (2,33. cf. Jl 2,28-32; Hch 2,17-21). A partir de este instante Jesús ya tiene dos testigos cualificados, que hablan en su favor: los apóstoles, que pueden testimoniar sobre su vida terrestre, y el Espíritu Santo, que, por los dones que concede a la Iglesia, manifiesta la presencia viva de Cristo en ella: «Nosotros somos testigos de esto, y lo es también el Espíritu Santo que Dios otorgó a los que le obedecen» (5,32).

5. *La era mesiánica alcanzará pronto su consumación con el retorno de Cristo.* En el único pasaje que habla en los Hechos de la

segunda venida de Cristo se dice: «Aquel a quien el cielo debía recibir hasta llegar el tiempo de la restauración de todas las cosas» (3,21). La parusía es una realidad teleológica no cronológicamente fijada. Cristo es soberano y juzgará a la historia cuando Dios la conduzca a su fin: «Dios le ha constituido juez de vivos y muertos» (10,42).

6. *Estos hechos llaman al arrepentimiento de los pecados. En ellos Dios nos ofrece el perdón y el Espíritu Santo con la promesa de la salvación, incorporándonos, como fruto de ambos dones, a la nueva comunidad.* «Pedro les contestó: “Arrepentíos y bautizaos en el nombre de Jesucristo para remisión de vuestros pecados y recibiréis el don del Espíritu Santo. Porque para vosotros es esta promesa y para vuestros hijos y para todos los de lejos cuantos llamare a sí el Señor”» (2,38-39). La salvación está en Jesús y en ningún otro. «Él es la piedra rechazada por vosotros los constructores que ha venido a ser piedra angular. En ningún otro hay salvación, pues ningún otro nombre nos ha sido dado bajo el cielo entre los hombres, por el cual podamos ser salvos» (4,12).

La estructura de este kerigma apostólico aparece como una réplica del de Jesús. La predicación que la Iglesia hace de la *persona de Cristo* es el equivalente del anuncio que Jesús hizo del *Reino de Dios* o Reino de los cielos²⁰. Tenemos realizada ya aquí la equivalencia que es el meollo, cruz y gloria de toda la cristología, entre: *Evangelium Jesu de regno Dei* y *Evangelium Ecclesiae de persona Christi*. Ambas predicaciones están escritas en correlación, desde el convencimiento de que lo que Jesús anunciaba con la categoría «Reino de Dios» es lo que había llegado en su vida, muerte y resurrección. Esa convicción se expresa palmariamente en dos textos del libro de los Hechos, donde se superponen

²⁰ El contenido de ambos kerigmas, de Jesús y de la Iglesia, es el mismo: el «evangelio». En los sinópticos aparece como evangelio del Reino (Mt 4,23; 9,35; 24,14), mientras que en las cartas, especialmente de Pablo, como «evangelio de Dios», «de Cristo» (2 Cor 4,4), «de nuestro Señor Jesús» (2 Tim 1,8). La prescripción de Rom 1,1-4 conjuga ambas perspectivas: «Pablo siervo de Cristo Jesús, llamado a ser apóstol, segregado para el evangelio de Dios, que anunció de antemano por sus profetas en las sagradas Escrituras, sobre su Hijo nacido de la estirpe de David según la carne, constituido Hijo de Dios en poder según el espíritu de santidad a partir de la resurrección de los muertos, Jesús Cristo Nuestro Señor». La preposición «περὶ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ» en este caso puede traducirse: «acerca de», «que se refiere a», «que tiene por contenido a».

como complementarias ambas afirmaciones: «Pablo predicaba a quienes venían a verle el Reino de Dios, enseñando con toda libertad y sin obstáculo lo tocante al Señor Jesucristo» (28,31). «Cuando creyeron a Felipe, que les anunciaba el Reino de Dios y el nombre de Jesucristo, se bautizaron hombres y mujeres» (8,12). En 19,8-9 se da una identificación implícita entre «el Reino de Dios» y «el camino del Señor». En los demás textos de los Hechos la expresión pierde relieve (1,3; 14,22; 19,8; 20,35; 28,23: el Reino de Dios; 1,6: el Reino) y en San Juan es sustituido por los contenidos cristológicos y pneumatológicos, que Cristo es y aporta a los hombres: filiación, luz, vida, camino, verdad, vida eterna, resurrección, etc. Ese Reino de Dios (Jn 3,3-8) es identificado con la realidad que Jesús ofrece por el bautismo y el Espíritu: nacimiento para una filiación como participación en la vida divina. En 18,36-37 se identifica la realeza de Jesús con su testimonio a favor de la verdad, y su Reino con el ámbito donde su persona es reconocida como la Verdad que genera libertad; lo que equivale a decir como Hijo que nos abre al Padre. Verdad, libertad y filiación van unidas en el NT y cada una remite a las otras.

Si añadimos las acentuaciones paulinas, tendremos el marco completo de la interpretación primitiva de la historia de Jesús. Pablo subraya los tres elementos siguientes: 1) *Jesús como Hijo de Dios*. Mientras que los Hch le llaman sobre todo Mesías y Señor, el título Hijo de Dios aparece sólo una vez y precisamente en boca de Pablo. Pablo, sin embargo, lo recibe de la primitiva comunidad (Rom 1,1-4). La convicción de que Jesús, en cuanto Mesías, es Hijo de Dios, está ya arraigada en los propios sinópticos. 2) *El perdón de los pecados es resultado de la muerte de Cristo*. El kerigma de la Iglesia de Jerusalén, que nos transmiten los Hechos, habla de la conversión y del perdón de los pecados que Dios nos ofrece en Cristo, pero no lo conecta directamente con su muerte. Pablo lo incluye en el kerigma que él ha recibido («Cristo murió por nuestros pecados según las Escrituras»: 1 Cor 15,3; «Fue entregado por nuestras trasgresiones y resucitado por nuestra justificación»: Rom 4,25). El punto de entronque de esta conexión: muerte de Jesús-perdón de nuestros pecados, lo podemos sin embargo encontrar en los Hechos

8,32-35 al poner en referencia los textos del Deuteronomio referidos al siervo de Yahvé (52,13-53,12) con Jesús. 3) *La intercesión de Cristo glorificado por nosotros*. «Cristo Jesús es quien intercede por nosotros» (Rom 8,34). La idea no tiene por qué ser considerada específicamente paulina, ya que la encontramos en Heb 7,25 e implícita en Mt 10,32²¹.

Con ello tenemos los elementos esenciales de la historia de Jesús en su interpretación por la primitiva comunidad. La coincidencia de textos de Hechos con los de Pablo, y con ideas que él ha recibido de la tradición normativa para él y para todos los demás apóstoles (1 Cor 15,11), nos permite mirar con confianza ese trazado base de la existencia de Cristo. Es necesario, sin embargo, recordar que es una historia relatada historiográficamente, pero también testimoniada en actitud confesante (los prólogos de Lucas al *Evangelio* y a *Hechos* lo dicen de manera explícita), interpretada y ofrecida como salvífica; vista no sólo a la luz de los hechos acontecidos sino a la luz de la Escritura que los precedía en un sentido y los interpretaba en otro, a la vez que desde la Iglesia concreta que vive de ellos, los propone y explicita como camino de vida. Los autores no estaban interesados tanto en ofrecer *relatos de hechos verdaderos* —ya que nadie los ponía en duda, ni había una curiosidad general que llevase a preguntar por ellos— cuanto en ofrecer *verdaderos relatos de los hechos*. No les interesaba tanto la exactitud de lo acontecido cuanto el sentido que tenían de parte de Dios para sus destinatarios, para los testigos presenciales que estaban cerca y para todos los que estaban todavía lejos. No se fijan en la particularidad de superficie, sino en la universalidad de fondo. *Su interés primordial no es la historicidad cronística (Historie), sino la historicidad antropológica, teológica y soteriológica (Geschichte, Heilsgeschichte)*²².

²¹ Cf. C. H. DODD, *The Apostolic Preaching...*, o.c., 25s.

²² Inspirándose en J. GUITTON, *Le problème de Jésus...*, o.c., 182, P. Grelot ha propuesto en múltiples lugares el doble adjetivo: *historial / historique*, para mostrar que los autores del NT no quieren ofrecer hechos brutos, sino historia interpretada, con un sentido percibido a la luz de la profecía de las Escrituras, de la vida de la Iglesia y en la luz de la propia fe. La distinción no corresponde con exactitud a las dos palabras alemanas *Historie / Geschichte*. Cf. P. GRELOT, «Pour une étude scripturaire de la christologie. Note méthodologique», en PCB, *Bible et Christologie*, o.c., 116-122; ID., «Historial e histórico», en *Los evangelios y la historia*, o.c., 113-115; ID., *Las palabras de Jesucristo*, o.c.

5. Exactitud y verdad de la historia

La historia de Jesús ha de ser conocida con *exactitud*, pero sobre todo ha de ser interrogada y acogida por su *verdad*. Los evangelios no están movidos sólo por la preocupación de ofrecer un relato que corresponda a los hechos, sino sobre todo por la de ofrecer una verdad que tiene a Dios por origen y decide el destino del hombre. Ésa es su intención y es para lo único que reclaman atención. La investigación histórico-crítica deja fuera de su consideración la perspectiva de una verdad que, insertándose en la historia desde fuera de ella (revelación), pueda ensanchar la razón más allá del horizonte intramundano, y ponerla ante la decisión. La ciencia sólo sabe de informaciones, mientras que la fe vive sobre todo de decisiones; aquella investigación facticida intrahistórica, mientras que ésta, traspasando los hechos, discierne en ellos la llamada de Dios y la acoge²³.

En esa historia relatada por los evangelistas están implicados agentes humanos, pero sobre todo está implicado Dios. Están en juego dos libertades: en primer lugar, la libertad de Dios y la libertad de Cristo Hijo en el drama de su destino mortal; en segundo lugar, la libertad divina apelando e invitando, ensanchando y limitando la libertad de los hombres. El hecho trascendental de la libertad, específico de la conciencia moderna sobre todo a partir de Schelling yendo más allá de Kant y Hegel actualizados en nuestros días por Rahner, es el punto de entronque de la propuesta cristiana y de la conciencia humana. La significación esencial de la historia de Jesús radica en ser expresión del amor de Dios, que se ha decidido a sí mismo a favor de los hombres y en ese mismo acto se da su autorrevelación divina. «Que Dios se ha revelado como amor: he ahí la

²³ Cf. H. SCHLIER, «Wer ist Jesus?», a.c., 22-24 (Presupuestos de la historia). Con gran sentido del humor ha descrito C. S. Lewis esta preocupación exclusiva por el punto de vista histórico propia de la ciencia y la despreocupación por la verdad de los textos, que caracteriza a los eruditos modernos: «Solo los eruditos leen libros antiguos, y nos hemos ocupado ya de los eruditos para que sean, de todos los hombres, los que tienen menos probabilidades de adquirir sabiduría leyéndolos. Hemos conseguido esto (le dice el diablo a su sobrino) inculcándoles el Punto de Vista Histórico. El Punto de Vista Histórico significa, en pocas palabras, que cuando a un erudito se le presenta una afirmación de un autor antiguo, la única cuestión que nunca se plantea es si es verdad». C. S. LEWIS, *Cartas del diablo a su sobrino* (Madrid 1995) 123.

verdad de la historia de Jesucristo y la verdad fundamental de la teología, que reclama una interpretación en categorías de libertad. Porque amor es esencialmente acontecimiento de libertad. Y la historia salvífica desde el comienzo ha sido interpretada, y tiene, en cuanto tal, que seguir siendo interpretada, como historia de libertad e historia de liberación»²⁴.

Los textos bíblicos quieren servir a esa verdad, atestiguar esa presencia de Dios e identificar a Jesús como mensajero del Reino y proponente del amor y del perdón de Dios, mostrando así, frente a la sinrazón que padeció, la razón que él tenía a la luz de los signos que hizo pero sobre todo a la luz de la resurrección. Las apariciones le acreditan vivo; por ellas Dios le dio a reconocer a quienes le habían conocido antes. Finalmente, a Cristo le manifiesta y acredita la acción del Espíritu Santo en la Iglesia. «Nosotros somos testigos de esto y lo es también el Espíritu Santo que Dios otorgó a los que le obedecen» (Hch 2,32-38; 5,32). El NT como libro ni es consciente de sí mismo, ni funda la autoridad de lo relatado. Para sus autores, quien acredita es el testimonio, ante todo de Dios, luego el de las personas que en Iglesia lo acogen como palabra divina, pero sobre todo lo acredita la misma realidad relatada por su valor y credibilidad interna. La verdad de la persona no se agota en cada uno de sus hechos, y la verdad de los hechos sólo fragmentariamente pasa a los textos.

«No es el *corpus* de los textos del NT lo que puede hacernos acceder a la Verdad, a esta Verdad absoluta de la que habla; es ésta, por el contrario, y sólo ella, la que puede darnos acceso a ella misma y, al mismo tiempo, permitirnos comprender el texto en el que está depositada, reconocerla en él.

Esta es una de las afirmaciones más esenciales del cristianismo: que sólo su Verdad puede dar testimonio de sí misma; sólo ella puede ser testigo de sí misma: revelarse ella misma, desde ella misma y por ella misma. Esta verdad, la única que tiene el poder de revelarse ella misma, es la de Dios. Es Dios mismo el que se revela, o Cristo en cuanto que él es Dios»²⁵.

La verdad de Dios se expresa en sus signos, pero no se identifica ni se agota en ninguno de ellos; quedamos remitidos a él, que se revela por el Espíritu Santo y por el Espíritu Santo nos esclarece sus signos, también el signo personal de Jesús. Quien se empeña en deducir de los textos la verdad o falsedad del cristianismo y la identidad total de la persona de Jesús, está cometiendo un error hermenéutico, una reducción de la complejidad del hombre como ser no sólo de signos, sino de encuentro personal con la verdad. El hombre debe atenerse al fragmento histórico, pero a la vez permanecer abierto, atento y dócil al Absoluto.

El mensaje de Jesús remitía los hombres al Reino de Dios que llegaba, siendo él su pregonero, intérprete y acreditador. Él se proponía sólo como signo personal de una realidad que le asumía como su figura expresiva pero a la vez le desbordaba. La verdad de la historia de Jesús se esclarece no sólo por el inventario de los hechos que la constituyen en el pasado, sino sobre todo por su significación para las cuestiones humanas presentes, comenzando por la necesidad suprema del hombre, que es llegar a Dios (*Homo capax et indigenus Dei*), y para la posibilidad suprema de Dios, que es llegar a ser hombre (*Deus capax hominis*). De una y de otra se habla en la historia de Jesús. Porque *ella es simultáneamente historia del hombre Jesús e historia del Dios eterno. En adelante ya quedamos remitidos a la historia de Jesús para conocer la esencia de Dios y a la realidad de Dios presente en Jesús para conocer la esencia del hombre*. Cuando están en juego tales cuestiones no basta la exactitud, sino que es necesaria la verdad; no es suficiente la información, que siempre debe ser rigurosa y completa, sino son necesarios también la decisión, el juicio y el consentimiento. La historia de Jesús no ha sido narrada por intereses biográficos, psicológicos, culturales o morales, sino sobre todo con intención soteriológica y teológica: proponer al hombre una posibilidad nueva para su existencia a la luz de la revelación de Dios.

Christ en tant qu'il est Dieu», que el traductor de Sigueme vierte así: «Cristo con la investidura de Dios». Cf. ID., *Palabras de Cristo* (Salamanca 2004); *La entrada*, 261-264.

²⁴ TH. PROPPIER, *Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte...*, o.c., 8. Cf. ID., *Evangelium und freie Vernunft...*, o.c.; G. ESSFEN - TH. PROPPIER, «Aneignungsprobleme der christologischen Überlieferung. Hermeneutische Vorüberlegungen», en R. LAUFEN (ed.), *Gottes ewiger Sohn...*, o.c., 163-178; *Teodramática II-III*.

²⁵ Cf. M. HENRY, *Yo soy la Verdad...*, o.c., 18s. He modificado la traducción «[...] le

Los escritos del NT invitan al hombre a una conversión radical (μετάνοια), un cambio de pensamiento y de orientación en la existencia a las que seguirá luego un cambio de costumbres. Es algo muchos más profundo que una mudanza moral, o incluso que un giro intelectual, porque se deriva de una innovación teológica: la encarnación de Dios. Platón, Plotino y los filósofos saben de una conversión, pero quienes siguiendo sus pasos se convirtieron (San Justino, San Agustín, etc.) fueron mucho más allá, porque Dios vino mucho más acá, desde su misericordia a nuestra miseria, desde su gloria de Inmortal a nuestra condición de mortales²⁶. La conversión del hombre a Dios fue resultado y respuesta a la «versión» de Dios a los hombres (1 Tes 1,9-10; Hch 5,31; 11,18; 20,21). La fe del hombre en Jesús es respuesta a la confianza, esperanza y crédito que en Jesús Dios ha otorgado al hombre. En él Dios ha dado un sí absoluto a los hombres y los hombres damos un sí absoluto a Dios. Él es el amén personal entre Dios y los hombres (2 Cor 1,20).

6. Tramos, tiempos y lugares de la historia de Jesús

¿Cuál fue el *transcurso* concreto de esa historia? La comprensión que nos ofrecen los evangelistas y los esquemas que utiliza cada uno para organizar la redacción de los materiales, recibidos de la comunidad y de los testigos del origen, están determinados por las polaridades siguientes: Vida privada-vida pública; Galilea-Jerusalén; existencia terrena-existencia glorificada; referencia al Padre del que viene y al Espíritu que él envía; depen-

²⁶ Cf. *Conf.* VII,14 (lo que había leído y lo que no había leído en los libros neoplatónicos). «La noción de *conversion* es una de las bases esenciales en la vida espiritual, tanto en los Padres de la Iglesia como en ciertos maestros paganos de la sabiduría. Pero unos y otros no la beben todos en las mismas fuentes: para los primeros ella no tiene pleno sentido más que en el misterio de Cristo, para los segundos en la idea del "todo" [...] El lugar otorgado al misterio de Cristo encarnado es la piedra de toque que permite distinguir, a través de las semejanzas de expresiones, la auténtica espiritualidad cristiana. Porque la encarnación del Verbo es incompatible con la noción griega de conversión perfecta». P. AUBIN, *Le problème de la «conversion»*. Etude sur un terme commun à l'hellenisme et au christianisme des trois premiers siècles (Paris 1963) 14. Cf. A. D. NOCK, *Conversion...*, o.c.; ID., «Bekehrung», en RAC II,105-118; G. BARDY, *La conversion al cristianismo...*, o.c.

dencia de los factores históricos que determinan toda vida y obediencia a Dios con fidelidad absoluta a la misión recibida. El relato evangélico arranca cuando la vida de Jesús es un hecho público: la predicación del Bautista, la decapitación por Herodes percibida por Jesús como un signo dado por Dios para iniciar su predicación del Reino, precedida por el bautismo en el Jordán y la estancia en el desierto. Jesús surge dentro del movimiento baptista, del cual Juan es un exponente máximo, y en el contexto de grupos apocalípticos, que tras las decepciones sucesivas en la vida de Israel se preparan para una intervención suprema de Dios, afectando con su obrar la vida del pueblo, la historia de todos los hombres, el curso del cosmos. Pero todo eso es sólo marco de procedencia, que en manera alguna constituye el elemento esencial de su destino. La vida de Jesús comienza a ser significativa cuando Dios cualifica su conciencia con el Espíritu Santo en el bautismo, le acredita ante los hombres y le envía a la misión de predicar el Reino. El bautismo es visto ante todo como una determinación de la persona de Jesús por Dios, que al ungrle con el Espíritu le constituye su Hijo de una manera nueva. Así cualificado se siente enviado a una misión que él percibe como imperativa. «Tú eres mi Hijo amado, en quien yo me complazco» (Mc 1,11).

El bautismo de Jesús hay que situarlo históricamente, explicarlo exegéticamente a partir de los cuatro evangelios e interpretarlo en la luz que la posterior historia de la Iglesia ha proyectado sobre él como origen y fuente del bautismo cristiano. Le preceden los ritos judíos de purificación; los baños rituales de los prosélitos con su integración al pueblo de la alianza, que completa el rito de la circuncisión; los movimientos baptistas existentes en Siria y Palestina; los ritos propios de los mandeos y de las comunidades de Qumrán. Finalmente, el bautismo de Juan, que más allá de connotaciones nacionales o morales tiene un contenido teológico-escatológico: era preparación para superar el juicio inminente de Dios. El bautismo de Jesús es uno de los datos fundamentales de su vida, fijable cronológicamente entre los años 26 y 29, que muestra a Jesús adhiriéndose al movimiento de conversión y al gesto de penitencia que predica Juan. Los evangelios no dan base para una mera interpretación

moral (conversión de Jesús), ni psicológica (experiencia de revelación y transformación interna que le hace sentirse Mesías y le fuerza a comenzar la predicación), ni para convertirlo en construcción de la comunidad posterior para fundar el propio bautismo cristiano (explicación etiológica)²⁷.

Los evangelistas lo sitúan e interpretan cada uno dentro de su horizonte y marco redaccional propio, haciendo a Jesús destinatario de la voz divina o considerándola como manifestación a los demás de lo que Jesús es. Es común a todos considerar al bautismo la primera manifestación o epifanía del ser y misión de Jesús; revelación que dura a lo largo de toda su vida y culmina en la resurrección, donde finalmente Dios dice quién es Jesús y cómo es su Hijo. En Mateo (3,13-17), Jesús ordena a Juan que le bautice para cumplir toda justicia y la voz identificadora —que remite a Sal 2,7; Gén 22,1; Is 42,1 y hace resonar el sentido vicario del siervo de Yahvé— está en tercera persona («Este es mi Hijo amado en quien tengo mis complacencias»). En Lucas, la oración de Jesús mientras es bautizado es un elemento esencial, y la voz, como en Marcos, está en segunda persona: «Tú eres mi Hijo amado, en ti me complazco». En Juan, el bautismo de Jesús no es descrito, sino presupuesto. El acto sirve a la identificación de Jesús como cordero de Dios y a su superioridad sobre Juan, lo mismo que el bautismo con el Espíritu es superior al bautismo de agua. El hecho se presupone y se avanza hacia la significación teológica en el resto de escritos del NT, para comprenderlo como una dimensión de Jesús solidario de los pecados de los hombres, anticipo de su muerte redentora y tipo del bautismo cristiano. La comunidad de destino con los

²⁷ Este comentario de P. Bonnard refleja el sentir actual de los exegetas frente a una lectura psicologicista de la *Leben-Jesu-Forschung*. Esta pensaba que se trata de la vocación profética que Jesús descubre o de una percepción nueva de su identidad. Los evangelios no sitúan nunca a Jesús en la perspectiva de las teofanías del AT, que fundan la llamada de los líderes religiosos o profetas, y menos todavía saben de experiencias místicas: «Hacerse bautizar es, pues, para Jesús, un acto de sumisión a la voluntad de Dios; no a su voluntad codificada en una ley escrita u oral (que no contenía ninguna prescripción relativa a semejante bautismo), ni a la voluntad divina revelada por Juan a todos los judíos de su tiempo, sino a un designio particular de Dios para Jesús y el Bautista [...] Mateo no describe una emoción religiosa de Jesús ni una visión ofrecida a los asistentes (es Jesús el que “ve”), sino una declaración de Dios (los cielos abiertos) “sobre” Jesús» (P. BONNARD, *Evangelio según San Mateo* [Madrid 1976] 64s).

pecadores, por un lado, y el don del Espíritu, por otro, que le cualifica con autoridad legitimadora y poder activo para llevar a cabo su misión de proexistencia mesiánica, quedarán como polos de la comprensión teológica del bautismo de Jesús. La presencia de los tres protagonistas (voz del cielo, Jesús, Espíritu) lo convertirá en punto de partida para la ulterior reflexión trinitaria²⁸.

La teología tendrá que pensar cómo se deba entender esta donación del Espíritu y esta constitución filial, una vez que a partir de la resurrección se descubra que ese Jesús era el Hijo eterno, el que desde toda la eternidad estaba en el seno del Padre, el que existía en condición divina. La persona del Hijo no asumía una humanidad que en cuanto tal fuera depotenciada o sublimada por él, sino que la abría a la suprema consistencia por el Espíritu Santo, cualificándola en el orden del ser, del desarrollo temporal y de la conciencia subjetiva. El bautismo es el acontecimiento primero cronológicamente y el acontecimiento constitutivamente primordial en la vida pública de Jesús. El motivo central es la unión con el Espíritu, que puede ser vista como innovación de realidad en el hombre Jesús, como prolongación de la unión-eterna del Hijo por el Espíritu, como manifestación hacia los demás de la transformación que adviene a la humanidad entera, ya que al asumir Jesús nuestro cuerpo y al ser el ungido por el Espíritu realizó en plenitud el sacramento de nuestra salvación: «In famulatum Spiritus Sancti corpus adsumptum omne in se sacramentum nostrae salutis oplevit»²⁹.

Los ebionitas, los judeocristianos, los gnósticos y los eclesiásticos vieron el bautismo en múltiples perspectivas a la luz de la bajada e inmersión en el agua, instaurando la conexión con la bajada al Reino de la muerte y a los infiernos; se lo vio

²⁸ Cf., además de los comentarios a cada uno de los evangelios: F. L. LENTZEN-DIASS, *Die Taufe Jesu nach den Synoptikern...*, o.c.; M. SABBIE, «Le baptême de Jésus», en I. DE LA POTTERIE (ed.), *De Jésus aux Évangiles*, o.c., 184-211; E. RUCKSTUHL, *Jésus im Horizont der Evangelien*, o.c., 9-47. Cf. bibliografía en los comentarios de J. GNILKA, *El evangelio según San Marcos*, I (Salamanca 1996) 56-64; J. A. FITZMYER, *El evangelio según San Lucas*, I (Madrid 1986) 345-359; U. LUVZ, *El evangelio según San Mateo*, I (Salamanca 1993) 210-221; V. TAYLOR, *El evangelio según San Marcos* (Madrid 1979) 170-175; P. BONNARD, *Evangelio según San Mateo* (Madrid 1976) 62-66; R. E. BROWN, *El evangelio según San Juan*, I (Madrid 1979) 234-254.

²⁹ S. HILARIO DE POITIERS, *In Mt.* II, 5,2-5 (SCH 254; p.108).

como liberación de los poderes de la muerte inherentes también al agua otorgándole capacidad santificadora y en perspectiva mesiánica y escatológica como bautismo de fuego. La aparición de la paloma y de la voz lleva consigo una luz nueva, que hará pensar en el bautismo como «iluminación», haciendo de él una anticipación de la transfiguración. El bautismo es así el punto de partida que toma la teología asiática (San Ireneo, San Hilario, etc.) para comprender a Cristo, situándole en la historia, engendrado, avanzando en el tiempo, conformado a su misión y asistido por el Espíritu Santo.

En el paso de la teología prenicena a la posnicena tendrá lugar una ontologización, lenta pero inevitable, con el consiguiente olvido del bautismo; la idea del Logos y de la encarnación pasan a primer plano. Se teme sucumbir al adopcionismo, o a una cristología pneumática meramente funcional, que comprenda a Jesús como un nuevo hombre santificado por el Espíritu en mayor grado que los demás, pero sólo hombre al fin y al cabo. A partir de este momento, el centro de atención no serán el bautismo y el Espíritu como la acción del Padre, que envía al Hijo para la encarnación y pasión, y que le acredita, consume y constituye «Mesías, Señor, Hijo» en la resurrección (Rom 1,1-4; Flp 2,6-11; Hch 2,36). El Espíritu Santo dejó de jugar un papel central en la lectura de la vida de Jesús y en la reflexión cristológica. En adelante se piensa el ser de Jesús como Logos en relación con el Padre, y su humanidad creada como unión directa con el Verbo increado. La palabra clave hasta entonces había sido «unción», la palabra clave en adelante será «humanación»³⁰.

La realidad de Jesús hay que comprenderla en la historia, ya que sólo así damos el realismo necesario a la temporalidad constitutiva de toda vida humana, también la de Jesús. Sólo así recobran todo su sentido las afirmaciones del NT sobre el carácter constituyente del bautismo y de la resurrección, como realizaciones del Espíritu sobre Jesús. La importancia que la

³⁰ Cf. las obras clásicas de A. ORBÉ, *Estudios valentinianos*, o.c. III-IV; D. A. BERTRAND, *Le baptême de Jésus. Histoire de l'exégèse de deux premiers siècles* (Tübinga 1973); L. LADARIA, «Humanidad de Cristo y don del Espíritu Santo», a.c.; ID., «Cristología del Logos y cristología del Espíritu», a.c.; ID., «El bautismo y la unción de Jesús en Hilario de Poitiers», a.c., ampliado en ID., *La cristología de Hilario de Poitiers*, o.c., 105-118.

Patrística otorgó a la unción de Jesús en el bautismo fue olvidada por la teología posterior. Ésta, a partir de Santo Tomás, de Pierre de Bérulle y la escuela francesa de espiritualidad, centró la comprensión y contemplación del misterio en el instante y decisión puntuales de la encarnación, como si allí estuviera completado y consumado fundamentalmente el misterio de Dios hecho hombre y el de nuestra redención, siendo lo demás mero despliegue de algo concluido en el origen. Esto hizo imposible integrar el valor constituyente de la entera vida de Jesús para la constitución encarnada de su persona.

La encarnación concluye cuando Jesús realiza en la muerte el acto supremo de la libertad, que consiste en disponer de sí para que Dios disponga totalmente de uno, en la lógica ignaciana del «Tomad, Señor, y recibid». El sentido de la ascesis consiste en ordenar la vida, en subordinar potencias y actos coordinándolos a la misión que Dios nos propone; en asumir los límites y las renunciaciones para que cuando nos sea reclamada la vida estemos ejercitados para la renuncia suprema, pudiendo vivir la muerte con el gozo de la ofrenda, en agradecida devoción al Señor que nos la otorgó como participación en la suya³¹. En la muerte sabremos, y Jesús lo supo entonces del todo, qué es ser hombre. No basta centrar la mirada en la persona eterna del Verbo y en el instante de la encarnación (Lc 1-2 y Jn 1,14; Flp 2,6-11), sino que hay que pensar su historia como constituyente de su esencia. Concepción en el seno de María, unción por el Espíritu Santo en el bautismo, tentaciones a lo largo de la vida, transfiguración, pasión, muerte y resurrección son todas ellas igualmente constituyentes de la existencia encarnada y redentora del Hijo eterno. Tanto su libertad como la nuestra es una libertad diferida y situada, complicada e implicada en un destino, en el que la naturaleza y la libertad de los otros nos van constituyendo. Esa naturaleza y libertad no la podemos ni prevenir ni dominar. «Ya nuestra vida es tiempo», decía A. Machado³².

³¹ Cf. K. RAHNER, «Sobre la teología de la abnegación», en *ET* III, 61-72; ID., «Pasión y ascesis», en *ibid.*, 73-102.

³² «Al borde del sendero un día nos sentamos. / Ya nuestra vida es tiempo, y nuestra sola cuita / son las desesperantes posturas que tomamos / para aguardar... Mas ella no faltara a la cita» (A. MACHADO, *Poesía y prosa*, II [Madrid 1989] 450).

Los tramos de la existencia de Jesús anteriores a su predicación pública del Reino son recuperados desde el final. No es por tanto una historia contada desde el principio, cuando todavía no se conoce su desembocadura, sino a la inversa: desde el instante en que las aguas del río están ya en el mar se pregunta por sus fuentes. Si la potencia de esta corriente de Jesús es tal que ha llegado hasta Dios, ha sido glorificado por él, ha sido manifestado como Hijo, constituido Mesías y Señor, es que desde siempre Dios estaba con él; tenía la iniciativa sobre su existencia temporal, porque él era su raíz eterna. Quien le glorificó al final y le acompañó en la obra redentora, es que estaba también en sus inicios. Los relatos de la infancia son una meditación teológica que, asumiendo los recuerdos y testimonios históricos, los trasciende hasta situar a Jesús en sus orígenes: desde María su madre, pasando por los padres de Israel y de la humanidad, hasta llegar a su origen último en Dios y hasta ser él mismo visto como «*arché* del mundo» (Col 1,18; 16-17)³³.

Jesús tiene un doble origen: el eterno como Hijo en el Padre, y el temporal, explicitado en referencia al Espíritu Santo, que es el que le hace surgir de las entrañas de María, como expresión de la nueva creación de Dios y como cabeza de la nueva comunidad mesiánica. Mateo y Lucas refieren el origen de Jesús al Espíritu Santo, a la vez que a la libertad y entrañas de María Virgen (Mt 1,18-25; Lc 1,26-38). Juan hace arrancar la historia desde la eternidad de Dios: desde el Verbo, que estando en el principio de la creación, y acompañando a su pueblo, viene al mundo hecho carne, para manifestar la gracia y la verdad, para darnos a conocer al Padre, siendo su exegeta, y para darnos la posibilidad de llegar a ser hijos de Dios (Jn 1,1-18). Dios es así el primer origen y el lugar permanente de Jesús, su primordial morada y su última meta. Él es su casa, en la que onto-

³³ A la luz de Colosenses y de Juan, la Patrística ha comprendido a Jesús no solo como el que estaba al principio, o era el comienzo de toda la creación de Dios, sino como el principio constituyente de la realidad, la que funda su ser y le otorga consistencia no solo en su inicio temporal, sino en su estructura metafísica. Dios crea las cosas como prolongación en finitud de la inteligibilidad que es el Hijo (*Logos*) y de la amabilidad y amor originario que es el Espíritu Santo (*Agapé*). Sin ellos no existiríamos, ni persistiríamos, ni seríamos inteligibles, ni retornaríamos al misterio trinitario, que es nuestro punto de partida y nuestra meta.

lógicamente está y a la que históricamente atiende. Cuando se queda en el templo, ante el asombro de sus padres, la respuesta es directa y transparente: «¿No sabíais que debo ocuparme en las cosas de mi Padre?» (Lc 2,49). Así se inicia la vida pública de Jesús estando en la casa, es decir, «en las cosas del Padre», que podríamos identificar con su regazo (Jn 1,18), su voluntad (Jn 4,13) y su misión (Gal 4,4; Jn 5,30; 6,38-40). Por eso, una vez concluida esa misión, a él se devuelve: «Padre, en tus manos encomiendo mi espíritu», y diciendo esto expiró» (Lc 23,46).

Los casi treinta años de silencio en Nazaret son el necesario tiempo para la gestación de una humanidad que debía ser conaturalizada con el Hijo eterno y connaturalizada con la vida e historia de su pueblo, de forma que llegara también para él una plenitud del tiempo madurado y pudiera cumplir la misión para la que había sido enviado. Su sentido y contenido sólo son perceptibles y reconocibles desde la plenitud final. Esa misión se va desvelando lentamente, se la conoce en plenitud en la luz de su consumación, y se reclaman esos inicios como presupuesto necesario.

Jesús tuvo que aprender como hombre y de los hombres lo que es filiación, obediencia, libertad, fidelidad. Jesús tuvo que llevar a cabo un doble aprendizaje: aprendió a ser hombre, novedad absoluta para él, a existir temporalmente siendo eterno y a realizar humanamente su ser divino. Aprendizaje en el cual fueron sus maestros y colaboradores María, José, los familiares que los evangelistas llaman hermanas y hermanos, los amigos, los contemporáneos. Así su conciencia ha ido descubriendo la filiación, partiendo de su relación con María y con José, que ejerce una paternidad legal nutricia, y desde ella ascender a la paternidad eterna y fontal de su Padre³⁴. La carta a los Hebreos

³⁴ Cf. C. SPICQ, *Ce que Jésus doit à sa mère selon la théologie biblique...*, o.c.; P. GRELOT - G. M. BERTRAND - R. GAUTHIER - A. SOLIGNAC, «Joseph et Jésus», en *DSp* VIII, 1289-1323 y editado en vol. aparte (París 1975). «José, personaje mudo, juega un papel esencial con el fin de que Jesús tome humanamente conciencia de lo que es la paternidad. Sintiendo que José ha jugado para él el papel del padre, por eso le ha llamado efectivamente “mi padre” (María: “tu padre y yo” Lc 2,48-49). Pero a partir de esta conciencia psicológica de una paternidad humana, de la que se ha beneficiado, el niño Jesús ha percibido intuitivamente que, en el cuadro de la oración judía, debía dirigirse a Dios diciéndole: “Padre mío”. Esta es la manera en la que Lucas comprende, en función de una tradición que hablaba de la infancia de Jesús,

afirma la filiación divina de Jesús, pero a la vez el realismo de su condición humana y de su historicidad, que implica descubrimiento y aprendizaje, dolor y sorpresa. En ese descubrimiento divino de lo humano y en esa ejercitación humana de lo divino, llevó tanto a Dios como al hombre a su perfección suprema, los «consumó» a ambos, porque llevó a ambos hasta su extremo máximo: existir en relación de reciprocidad constituyente. En Jesús sabemos lo que Dios da de sí: ser en relación trinitaria; pero en Jesús sabemos también lo que puede dar de sí el hombre: ser persona, existiendo con Dios y desviviéndose por sus hermanos.

«Y aunque era Hijo, aprendió por sus padecimientos la obediencia, y por ser consumado (en la muerte), vino a ser para todos los que le obedecen causa de salvación eterna» (Heb 5,8s).

La historia de Jesús hasta los treinta años es el enigma supremo para quienes queremos conocer el fondo de su vida. «El Dios escondido» (Is 45,15), del que hablan los profetas, llega al extremo de su ocultamiento. Es su tiempo de aprendizaje silencioso de humanidad, hasta saber, por haberlo vivido, lo que es el tiempo como determinación de la libertad y la sucesión como desplazamiento o despliegue de nuestra identidad³⁵. De

el origen de la conciencia filial de Jesús respecto de Dios y del lenguaje que él emplea para expresarla. Estamos en las antípodas de toda especulación griega sobre la cualificación divina de cualquier clase de *theios aner*: asistimos al despertar de una conciencia específicamente judía en su género». P. GRIELOT, *Dieu le Père de Jésus Christ* (París 1994) 155-156: ID., «Joseph et Jésus», en *DS* VIII, 1295-1296 (Del padre humano al Padre de los cielos).

³⁵ A partir del momento en el que la teología se inserta en la Universidad, prevalecen Sócrates, Aristóteles y Kant con su antropología intelectual e intemporal y se eleva a criterio de lo humano la conciencia explícita, quedando fuera de la reflexión antropológica, y con ello de la cristología, las dimensiones temporales de lo humano y el significado de las edades para la relación con Dios. La reflexión sobre «Dios niño», sobre el «niño Jesús», pasaran a la espiritualidad, al arte y a la poesía. Ahí se reconoce el colmo de la gracia y se vive el asombro ante el Misterio: el Máximo en lo mínimo, el Creador en el seno de una mujer, el Poderoso en el pesebre, el que abarca todo en la inmediatez del instante (que eso es la eternidad como posesión plena de la vida sin distensión) distendido en el tiempo y extendido en el lugar, el que es Señor de todo reducido a la vida privada en lugar, familia y tiempo. Cf. Las páginas admirables que Ch. Peguy ha dedicado a la relación vida privada-vida pública, infancia-vida personal e infancia de Cristo en su escrito polémico: *Un nouveau théologien*. M. FERDINAND LAUDIEU, en *Oeuvres Complètes*, III (París 1992) 392-591. Cf. O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, «Edades, actitudes y misterios de Cris-

esta forma Dios ha tenido tiempo para nosotros y ha sabido lo que es nuestro tiempo, como muda, dura y sorda sucesión de instantes, que no dicen con claridad de dónde manan y a dónde marchan. Dios ha hecho la experiencia del tiempo, nuestro supremo misterio, para saber la pesadumbre y el gozo de ser hombres, no sólo en sus momentos decisivos (*kairoí*), sino en la monótona continuidad sucesiva (*chrónos*)³⁶. La vida familiar, personal y social de Jesús en esos años estuvo determinada por tres factores: su constitutiva y creciente conciencia de Hijo y de Mesías, por un lado; la impregnación de historia y educación judía, por otro; finalmente, el desarrollo de su entero ser en el encuentro personal de cada día con los acontecimientos.

«La personalidad individual de Jesús ha sido modelada por una educación judía cuyos valores él ha asumido plenamente. Pero ella estuvo también dotada de una conciencia original de sí, tanto por lo que se refiere a su relación con Dios como a la misión que tenía que cumplir respecto de los hombres. Los textos (Lc 2,40.52) nos obligan a tomar en cuenta un desarrollo de esta conciencia»³⁷.

La polaridad vida privada-vida pública se revive en otro nivel con la contraposición entre las dos fases fundamentales de su acción: la que tiene lugar en Galilea y la que tendrá lugar en Jerusalén. Son dos mundos diferentes y contrapuestos. Una es tierra de inmigración y de mestizaje, destierros y exilios, donde una población rural en un sentido ha padecido y en otro ha gozado el paso de culturas y el peso de imperios. La otra es la Ciudad Santa, la aristocracia de la cultura, de la política y de la religión. En ella están además el Templo, el lugar sagrado de la realeza, pervive la Sión de las promesas. Jesús anuncia el Reino, lo acredita con milagros y lo explicita con las parábolas durante su ministerio en Galilea. En ambos lugares presenta su función mesiánica en claves que no corresponden a las expectativas de

to», en *Cristología*, 484-486; E. NEURATH, *Gott kommt als Kind zu uns. Christologie und Kindertheologie*, en E. MOLTSMANN-WENDEL y R. KIRSCHHOFF, *Christologie im Lebensbezug*, 34-57.

³⁶ Cf. H. U. VON BALHASAR, *Teología de la historia*, o.c.; J. MOURoux, *Le mystère du temps...*, o.c. Y sobre todos, las páginas excepcionales sobre cristología y tiempo de J.-Y. LACOSTE, *Note sur le temps...*, o.c., 143-217.

³⁷ CBP, *Bible et Christologie*, o.c., 45.

un pueblo y de unos dirigentes que contaban con un mesías referido sobre todo a la situación externa y política del pueblo.

7. La triple caracterización de Jesús: profeta, Mesías, Hijo del hombre

La figura pública de Jesús podemos caracterizarla con tres designaciones referentes a su acción, a su proveniencia y a su futuro. Jesús es ante todo un *profeta*, un *maestro* de doctrina que habla de Dios y confronta al pueblo con él; que declara sus designios; que propone con autoridad una forma de vida; que anuncia el advenimiento de Dios a la historia como rey para ofrecer purificación, paz y perdón a Israel y, por él, a todos para recoger a los dispersos; para hacer justicia a los humildes, pobres y marginados. Él acepta estos nombres de maestro (Mc 1,38) y de profeta (Mt 16,14; Mc 6,15; Jn 4,19); incluso se atribuye a sí mismo este último título (Mt 13,57; Lc 13,33). En su aparición pública Jesús explica la ley en la sinagoga, realiza milagros y provoca esta reacción en sus oyentes: «Se maravillaban de su doctrina, pues enseñaba como quien tiene autoridad y no como los escribas [...] Quedaban todos estupefactos, diciéndose unos a otros: ¿Qué es esto? Una doctrina nueva y revestida de autoridad, que manda a los espíritus impuros y le obedecen» (Mc 1,22-27). Su magisterio incluye, por tanto, una doctrina nueva, acreditada con signos y gestos, algunos expresivos de un poder exclusivo de Dios, como el perdón de los pecados. «Hacer y enseñar» (Hch 1,1) es el contenido de la misión pública de Jesús. La enseñanza tiene como centro y clave la βασιλεία τοῦ θεοῦ llegando al mundo, o Dios manifestando su realeza en un ejercicio de soberanía (Reinado) y suscitando un ámbito (Reino) donde se deja sentir como «real». La acción son los comportamientos permanentes y los gestos aislados de misericordia, curación, expulsión de demonios, gestos de poder sobre la naturaleza, resurrección de muertos (milagros, en el triple sentido de los evangelios: τέρατα, portentos; δυνάμεις, potencias; σημεῖα, signos [Hch 2,22]).

La segunda serie de títulos es: *hijo de David*, *Mesías*. Con ellos los evangelios le sitúan por referencia a la historia y esperanzas

del pueblo. Aun cuando rechaza el título de mesías entendido en el sentido terrestre, no rechaza, sin embargo, el de hijo de David (Mc 10,47). Él se comporta como rey davidico en la entrada en Jerusalén bajo las aclamaciones de la multitud, «para que se cumpliera la Escritura» (Mt 21,1-11). Jesús deja a los discípulos que le confiesen como mesías, pero prohíbe decirlo. Él se prepara para un final que incluye elementos de pasión y muerte, que no encajan en la imagen del Mesías esperado en aquel momento. En el proceso, preguntado explícitamente por su mesianidad, da una respuesta que implica la aceptación, pero rechaza otorgarle los contenidos que ese título evocaría inmediatamente en aquellos oyentes. Su mesianismo implica no sólo la soberanía, sino sobre todo el servicio; no la dominación, sino el sufrimiento. Su actitud y formas de vida proexistentes, que culminan en la última cena, dejan percibir que él comprendía su vida en la línea del Siervo de Yahvé, que sufre por la multitud y sella con su sangre la nueva alianza (Is 53,12; 42,6; Jer 31,31). Hacia ese final orienta él toda su existencia cuando afirma haber venido «no a ser servido, sino a servir y a dar su vida como rescate por muchos» (Mc 10,45)³⁸. La proexistencia por todos los pobres, pecadores y alejados de Dios, y la contraexistencia como rechazo del mal y negación de legitimidad a todo poder que se yergue contra Dios o contra el hombre, son las características primordiales de su vida. Él se entrega desde el comienzo a todos y da su sangre en alianza «por la inmensa multitud». Y eso lo hace como signo y prueba de que Dios es así³⁹.

³⁸ H. Schürmann ha dedicado todo su esfuerzo a elaborar la categoría de «proexistencia» como clave de la existencia de Jesús, englobante y fundamentadora de otras posteriores, v. g. solidaridad, redención, sustitución. Ella uniría las actitudes que ejerce Jesús en su acción pública y el sentido que la comunidad postpascual otorga a su muerte a la luz de la resurrección, como expresión pública del acogimiento que el Padre hace de su entrega por todos los hombres. Cf. H. SCHÜRMAN, *Jesu ureigener Tod...*, o.c.; ID., *Gottesreich-Jesu Geschie...*, o.c.; ID., *El destino de Jesús: su vida y su muerte*, o.c., 267-302 («la «proexistencia» como concepto cristológico fundamental»), 303-338 («El Cristo pro-existente, ¿centro de la fe del mañana? Una meditación teológica»).

³⁹ «Jesús se comprendió como el hombre que entre los hombres había sido seleccionado por Dios, como su compañero y su representante sustitutivo (*Stellvertreter*)» (P. STUHLMACHER, *Biblische Theologie des NT*, o.c. I, 119). Cf. ID., «Versöhnung, Existenzstellvertretung für die Vielen: Mk 10,45 (Mt 20,28)», en *Versöhnung, Gesetz...*, o.c., 27-42.

La tercera serie de títulos gira en torno al de *Hijo del hombre*, situado originariamente en la cercanía y cuasi identificación con una figura trascendente. En el primero de los evangelios es de una complejidad casi indescifrable: puede referirse a otra figura distinta de él, al hombre sin más, a sí mismo. Incluye unas afirmaciones referidas al presente, otras a un futuro cercano intrahistórico y otras finalmente a un futuro de otra naturaleza. Con él se designa a sí mismo, aun cuando no desvele el contenido exacto. En el proceso ante Pilato profesa abiertamente: «A partir de ahora el Hijo del hombre estará sentado a la derecha del poder de Dios». Todos dijeron: «¿Luego tú eres el Hijo de Dios?». «Vosotros lo decís: Yo soy» (Lc 22,69-70). Se trata de una figura de majestad, un mediador de la salvación con una significación personal y comunitaria, ya que este título le incluye a él y al pueblo de los santos (Dan 7,13). Este Hijo del hombre, que viene de Dios, ejercerá el Reino y juzgará en su nombre a la historia⁴⁰. En el mundo semítico, Hijo del hombre era título de soberanía y majestad, mientras que Hijo de Dios podía significar hombre piadoso y agradable a Dios, elegido por él para una misión profética o mesiánica. Varios siglos después, en el mundo griego y helenístico, lejos ya del AT y del contexto apocalíptico del NT, cambia el significado de estos títulos: en el de Hijo del hombre se verá designada simplemente su humanidad, su naturaleza humana, mientras que en el de Hijo de Dios se verá designada su divinidad, su filiación eterna y su igualdad con el Padre.

⁴⁰ «Las palabras sobre el Hijo del hombre que va a venir muestran que Jesús vivió en la espera de ser constituido, después de su ministerio terrestre (*Dienst*) y conforme al salmo 110,1 a la derecha del Padre, juez del tiempo final. Lo mismo que su ministerio (*Auftrag*) en la tierra fue predicar el Reino de Dios y servir "a los muchos" hasta entregar su vida de manera inclusiva y sustitutiva, así llevara a cabo su ministerio (*Ami*) al final de los tiempos, instaurando el reinado de Dios plenamente por medio del juicio final» (P. STUHLMACHER, *Biblische Theologie*, o.c. I, 124); J. JEREMIAS, *Teología del NT*, o.c., 299-320.

8. Jesús en el cruce de la doble mediación salvífica

Jesús reasume así la función de los mediadores salvíficos del AT, que en clave ascendente suscitaba Dios y enviaba al pueblo. Pero no menos se identifica implícitamente con los atributos divinos, que, como una personificación de su ser, ejercieron una función en la historia del pueblo: Palabra, Espíritu, Sabiduría. Jesús, de hecho, es el que habla en nombre del Padre y con su autoridad. En San Juan es una constante, hasta el punto de que no sólo habla las palabras de Dios (3,34; 7,16; 8,26; 12,49; 14,24), sino que el prólogo le identifica como la Palabra. En los sinópticos aparece como quien contrapone su autoridad a todas las instancias anteriores: «Se os dijo [...] yo os digo» (Mt 5; 7,24.29). Declara que habla y actúa por el Espíritu Santo (Mt 12,28), que luego enviará a los discípulos (Lc 24,49; Hch 1,8; Jn 16,7). Finalmente deja entender que la Sabiduría está presente y actúa en su persona (Mt 11,29; cf. Lc 11,31).

Aparecen, por tanto, en Jesús los dos caminos de encuentro entre Dios y los hombres tal como habían sido trazados de antemano en el AT para preparar su venida definitiva al mundo. Están aquellas figuras que nombran de manera velada a Dios mismo (Palabra, Espíritu, Sabiduría), haciendo eco a la serie de afirmaciones en las que Dios dice: «Yo mismo iré en persona y los salvaré» (Is 40,3; 65,17; 4,5; 2,3). Junto a estas figuras están las que surgen de la tierra, mejor delineadas e identificables: el Mesías rey de justicia y de paz, el Servidor que sufre y pone su vida para reconciliar a los muchos intercediendo por ellos, el misterio del Hijo del hombre. Los tres ascienden de la tierra y llevan con ellos la humanidad ante Dios (Gén 12,3; Dt 18, 15.18; 2 Sam 7,16). Ya aludimos antes a las dos líneas de comprensión de Jesús a partir de la promesa mesiánica del AT: una que habla de la venida en persona de Dios, para coronar sus intervenciones en la historia de Israel (línea de la escatología); y otra que anuncia la venida de un personaje humano, nacido de la descendencia de Israel, respecto del cual los reyes y profetas no son más que pálidas prefiguraciones (línea del mesianismo)⁴¹.

⁴¹ Cf. J. DANIELOU, «Cristología y escatología», en A. GRILLMEIER - H. BACHT

Estas dos figuras orientarán la cristología en dos grandes direcciones: la definitiva condescendencia de Dios, que viene hasta los hombres para comunicarles su vida, por un lado, y por otro, la humanidad que reencuentra su vocación primera a participar la vida de Dios, realizada ahora por el nuevo Adán. La nueva vida será percibida así como fruto de un don absoluto, pero no menos como fruto de una conquista o realización por la propia humanidad⁴². Jesús es situado en el lugar crucial: el punto exacto donde se encuentra la divinidad que descende hasta ser humana y donde las aspiraciones y realizaciones humanas ascienden hasta encontrarse con Dios. Las posteriores afirmaciones, tanto patrísticas como conciliares (Nicea-Calcedonia), sobre la unión hipostática entre la humanidad y divinidad de Jesús, sobre las dos naturalezas en unidad de persona, fundamentan con categorías metafísicas lo que el NT dice sobre la unión y realización en Cristo de esas dos líneas de pensamiento (escatología-mesianismo).

9. De la crisis de Galilea a la crucifixión en el Gólgota

La acción pública de Jesús en Galilea culmina, por un lado, en el entusiasmo popular con expectación de una liberación política, y, por otro, en una necesidad de identificación por parte de Jesús, a fin de no ser malentendido. Esto se concreta en la pregunta a los discípulos: «¿Quién dicen los hombres que es el Hijo del hombre? [...] ¿Y vosotros quién decís que soy yo?» (Mt 16,14-15). La confesión de la mesianidad de Jesús y de su filiación divina por Pedro va acompañada de una innovación en la presentación que Jesús hace de sí mismo. Mateo hace notar, con su fórmula tan significativa: «A partir de aquel momento» (16,21), que se inicia una fase nueva en su existencia, en la que

(eds.), *Das Konzil von Chalcedon...*, o.c. III, 269-286, esp.270-275. (La respuesta del dogma de Calcedonia a la cuestión de como Cristo es la consumación del AT).

⁴² «San León se hace eco de una larga tradición patrística, que remonta a Justino y a Ireneo, la cual muestra la venida de Cristo al final de los tiempos preparada a la vez por la presencia del Verbo entre los hombres, para acostumbrarse a ellos, y al mismo tiempo por la educación progresiva de los hombres para acostumbrarlos a El» (J. DANIELOU, *ibíd.*, 274). Cf. J. LEBLERCQ, «Introduction», en *León le Grand, Sermons*, I (Sch 22; París 1964).

revela su identidad y la forma concreta de realizar su misión mesiánica para prevenir posibles malentendidos. Tras la multiplicación de los panes, Juan comenta: «Los hombres, viendo el milagro que había hecho, decían: “Verdaderamente éste es el profeta que ha de venir al mundo”». Y Jesús, conociendo que iban a venir para arrebatarle y hacerle rey, se retiró otra vez al monte el solo» (6,14-15). Es la llamada crisis de Galilea⁴³. A partir de ella, Jesús toma una actitud nueva: orientarse hacia Jerusalén, concentrarse en la preparación de los discípulos para el futuro, abrir la comprensión mesiánica vigente hacia otra que incluirá el dolor y la muerte, acentuar su oración en soledad ante Dios, para identificarse con su designio, a la vez que la presencia en las masas. Jesús inicia su «camino» o viaje final a Jerusalén. Camino aquí significa «misión» que como profeta verdadero y fiel tiene que cumplir, sin dejarse amedrentar por nadie (Herodes) ni por nada (muerte). Marcos introduce la tercera predicción de su muerte con esta indicación, que muestra cómo Jesús va decidido a Jerusalén, como al lugar de su emplazamiento, consciente de que allí, igual que el de todo profeta, se decidirá también su destino:

«Iban subiendo en el camino hacia Jerusalén. Jesús caminaba en cabeza y ellos iban sobrecogidos y le seguían medrosos» (Mc 10,32; cf. Mt 20,17).

San Lucas, por su parte, hace del «camino hacia Jerusalén» marco y motivo para encuadrar múltiples sentencias de Jesús con orientación doctrinal para sus discípulos, y expresar el carácter divinamente inexorable de su misión, que está condicio-

⁴³ La rechaza G. BORNKAMM, *Jesus von Nazaret*, o.c., 141. La afirman F. MUSSNER, «Gab es eine Galiläische Krise?», en P. HOFFMANN (ed.), *Orientierung an Jesus...*, o.c., 238-252, quien concluye con estas afirmaciones: «La forma de la oferta de Jesús convocó necesariamente a Israel a una decisión. En perspectiva topográfica se puede decir lo siguiente: La plataforma de este giro fue Galilea, la patria de Jesús; allí fue donde se tomaron las reales decisiones, aun cuando no todas de una vez. Entendidas así las cosas, no es puro romanticismo hablar de una “primavera de Galilea” y de una “crisis de Galilea”. Y si nuestra fórmula “una cristología indirecta en dos fases” tiene alguna validez, entonces implica también un desarrollo real que hay que tomar en serio, en la conciencia prepasual de Jesús, que expresada en cristología “directa” podríamos quizá articular en esta fórmula: Del Mesías al Mesías de la pasión (*vom Messias zum Leidensmessias*). Cf. P. GRELOT, «La crise en Galilée», en *Jesus de Nazaret Christ et Seigneur*, I (París 1997) 376-379.

nada en su realización concreta por la respuesta de los hombres, pero que no queda frenada ni anulada por ellos:

«Estando para cumplirse los días de su ascensión, él se afirmó en su voluntad de subir a Jerusalén» (9,51).

«El Hijo del hombre va su camino según está decretado, pero ay de aquel por quien será entregado» (22,22).

«En aquella hora se le acercaron algunos fariseos diciéndole: "Sal y vete de aquí, porque Herodes quiere matarte". Él les dijo: "Id y decid a esa raposa: 'Yo expulso los demonios y hago curaciones hoy y las haré mañana, y al día tercero consumaré mi obra'. Pues he de andar hoy, mañana y el día siguiente, porque no puede ser que un profeta perezca fuera de Jerusalén"» (13,31-33)⁴⁴.

No sabemos cuántas veces subió Jesús a Jerusalén en su vida, además de la visita al templo a los doce años y este viaje definitivo. ¿Iba él cada año, como sus padres, a Jerusalén en la fiesta de la Pascua? (Lc 2,41). Para San Juan habría hecho otros dos viajes, uno para la Pascua del año 28 (2,13), otro para la Pascua que podría ser la de Pentecostés (5,1), y en otro lugar habla de la fiesta de los Tabernáculos, a la vez que indica cómo sus hermanos le incitan a que vaya a Jerusalén «para que tus discípulos vean las obras que haces» (7,2).

En Jerusalén se decidió su destino histórico. Israel no acogió su predicación y no le reconoció como profeta legitimado por Dios. La muerte es la respuesta del judaísmo, que se sintió amenazado en sus bases religiosas y sociales, y del Imperio romano, que se sintió amenazado en su tranquilidad y soberanía. Fue fruto también de la distancia de muchos frente a él: en situación límite, nadie se solidarizó del todo con aquel que se había hecho solidario de todos, acogiendo a pecadores a la vez que les ofrecía el perdón de Dios, curando enfermos, anunciando a los pobres la buena nueva, convocando a Israel para superar el juicio de Dios y acoger su definitiva presencia salvadora. Fue declarado ajeno a las preocupaciones de los hombres, extraño a Israel y peligroso para el Imperio. Todo eso se oculta tras el motivo oficial de la crucifixión fijado en el *titulus crucis*: «Rey de los judíos»⁴⁵.

⁴⁴ Cf. W. MICHAELIS, en *TWNT* V, 66s («La expresión "en el camino" es más que una pura anotación de marco topográfico»).

⁴⁵ Sobre las causas, contexto e interpretación de la muerte de Jesús, cf. *La entrada*, 523-618.

Los tres principios dinámicos que orientan la vida de Jesús son: 1) La conciencia de Hijo y la correspondiente mirada al Padre, que se expresa en la oración, la obediencia, la confianza y el consentimiento absoluto a la muerte⁴⁶. 2) El atenuamiento a la misión que le ha sido encomendada y la fidelidad a las exigencias que la oferta del Reino a los hombres lleva consigo⁴⁷. 3) La atención a la situación histórica en medio de la que vive y el acompañamiento integrador de la respuesta de los hombres en la modulación y proposición de su mensaje. A la luz de estos tres principios hay que comprender la trayectoria concreta de Jesús, que en un sentido está claramente cerrada y en otro está del todo abierta, en la medida en que en ella son protagonistas Dios, Jesús y los destinatarios del mensaje. Ese juego de libertades e iniciativas, ejercitadas cada una en su orden propio, es lo que funda la apertura, plasticidad y necesidad de que Jesús fuera determinando en cada instante las acciones correspondientes.

La llegada del Reino con Jesús es, por tanto, una propuesta divina, una gesta cristológica y un desafío para los hombres. Su realización, por tanto, no tiene un carácter ni mágico, ni automático, ni puntual, ni predeterminado mecánicamente. La acción de Jesús se va decidiendo en el juego de la respuesta humana. Por ello, tiene que ir conjugando su decisión con lo que del Padre oye cada día en la oración y en la lectura del AT, a la vez que por su participación en la oración común del pueblo y la confrontación con sus contemporáneos. *Todo esto funda la historicidad del destino de Jesús.*

Desde aquí los historiadores pueden indagar el curso diario de la vida de Jesús, y los psicólogos, adivinar los procesos de conciencia que él gozó o padeció. ¿Podemos hablar de «crisis» en la vida de Jesús? Podemos hacerlo como lo hacemos con toda vida humana, cuando crisis significa «discernimiento», adaptación del curso de la vida a hechos y necesidades, puesta en juego de recursos, anticipación de soluciones y dejación de posibles planos previos ante la reacción inesperada del prójimo.

⁴⁶ Cf. H. SCHÜRMANN, «Los orígenes ocultos de Jesús en Nazaret. La *basileia* del *abba* como "destino" de Jesús», en *El destino de Jesús*, o.c., 21-35.

⁴⁷ Cf. «La *basileia* como posible destino de muerte de Jesús. El infortunio del compromiso de Jesús a favor de la *basileia*», en *ibíd.*, 117-130.

¿Podemos hablar de «experiencias clave» que habrían decidido vuelcos en su vida como podrían haber sido al comienzo de su acción pública el bautismo, las tentaciones, la visión de Satanás cayendo como un rayo del cielo (Lc 10,18); y al final el rechazo en Jerusalén con el conflicto en el templo, tal y como quiere M. Ebner?⁴⁸ ¿Podemos hablar de sucesivos proyectos en la vida de Jesús: uno acogido y compartido con Juan; otro propio, discernido y decidido a la luz de la muerte violenta de éste; un tercero resultante del rechazo en Jerusalén que le lleva a anticipar el sentido de su muerte e interpretarla ante sus discípulos como el fundamento de la renovación de la alianza de Dios con su pueblo rebelde, hacia el banquete definitivo del Reino, tal y como propone S. Vidal?⁴⁹

Los evangelios dejan en segundo plano, casi indescifrables, los procesos históricos y psicológicos que han determinado la vida de Jesús. La historia concreta de aquel tiempo y la psicología de Jesús han sido pasadas en silencio para poner en primer plano la acción reveladora y redentora de Dios, expresada en el mensaje-muerte-resurrección de Jesús, por un lado, y por otro, su eficacia soteriológica para los hombres. Jesús queda así identificado como el signo personal de la salvación que Dios, en amor y perdón, ofrece a todos.

⁴⁸ Cf. M. EBNER, «Das Schlüsselerlebnis», en *Jesus von Nazaret in seiner Zeit. Sozialgeschichtliche Zugänge* (Stuttgart 2003), donde llega a decir que Jesús retornó a las posturas de Juan el Bautista, su maestro: «Parece como si Jesús al final de su aparición pública hubiera realizado de nuevo un giro biográfico. La celebración de una última cena orienta también en esta dirección» (p.190). Esta postura, por no aparecer su fundamento en los textos, ha sido desestimada (cf. *TbLZ* 10 [2004] 1064-1066).

⁴⁹ Cf. S. VIDAL, *Los tres proyectos de Jesús...*, o.c. Las preguntas que este libro deja abiertas son: la continuidad o ruptura entre estos tres hipotéticos proyectos de Jesús; la autonomía de cada uno de ellos en la conciencia de la Iglesia pascual; la legitimidad con que el cristianismo naciente se adhiere al tercero y en qué medida este incluye o excluye dimensiones de los anteriores. Aquella decisión de la primitiva Iglesia, ¿dejaría abierta la posibilidad de reconsiderar el primero o el segundo como mas auténticos de Jesús y todavía hoy realizables, como totalidad, como fermento crítico o incluso al margen del tercero? No nos parece posible, por no aparecer fundado.

10. Resurrección, Espíritu, Iglesia

Así acaba la fase terrestre de Jesús. Ahora comienza la fase glorificada de su existencia. La resurrección como acción de Dios llevó consigo dos mutaciones reales: la del ser de Jesús, sustraído al poder de la muerte, siendo transferido del universo de la finitud y mortalidad al universo de la vida divina; la de la conciencia y percepción de los discípulos. *Jesús es constituido Mesías, Señor e Hijo. Los apóstoles son constituidos videntes del Glorificado y creyentes en el Crucificado.* Desde siempre Jesús era el Hijo, pero ahora lo es en la plenitud receptiva y expresiva desde la humanidad creada y asumida. Desde el comienzo de la manifestación de su gloria los discípulos creyeron en él (Jn 2,11). Ahora, al final de esa revelación en gloria, también ellos son «convertidos» y «capacitados» para recibir la realidad nueva del Glorificado que, por pertenecer a otro orden de realidad, no puede ser percibido solamente con los ojos físicos. Las apariciones no son conclusiones que los discípulos hacen tras la muerte de Jesús sobre el valor imperecedero de su persona y el significado universal de su doctrina. La muerte es una cesura que deja sin fundamento y niega la última verdad a la vida anterior de Jesús. La resurrección presupone esa ruptura y es una innovación de realidad tanto en el orden metafísico personal de Jesús como en el orden cognoscitivo de los apóstoles. A Jesús, Dios le da una nueva forma de existencia, y a los discípulos, una nueva capacidad de visión, proporcional a aquella realidad⁵⁰. Las apariciones son la manifestación que Dios hace de su Hijo a quienes le habían conocido antes para que ahora le reconozcan en identidad de sujeto, confirmación de misión y presencia

⁵⁰ La fe pascual de los discípulos no es de naturaleza hermenéutica (una interpretación del valor definitivo de la persona y mensaje anteriores de Jesús), sino de naturaleza real-personal: Jesús, negado por los hombres y aniquilado en la muerte, ha sido afirmado definitivamente y constituido en una vida nueva por Dios. A esa novedad personal suya corresponde una innovación en la conciencia de los apóstoles, para que pudieran conocerlo en su realidad nueva, que ya no es perceptible con las categorías de este mundo, porque pertenece al mundo nuevo. Solo en este sentido se debe hablar de «transformación» de Jesús, o incluso de «conversión» de los discípulos, como quiere Schillebeeckx. Pero conversión que Dios realiza en ellos, otorgándoles la fe como capacidad perceptiva y reconociente de Jesús. Cf. *Curso*, 314s; E. SCHILLEBEECKX, *Jesús. La historia de un viviente*, o.c.; H. KESSLER, *La resurrección de Jesús...*, o.c., 148-156.

real. Jesús es el que vive (Lc 24,5), el que acompaña a sus discípulos en el camino de la vida (24,13-35), se aparece a Simón (24,34) y a los once (24,36). Jesús en adelante es invocado y venerado como Señor e Hijo, que da el Espíritu y que se da a conocer en el Espíritu⁵¹.

La Iglesia y el Espíritu son en adelante el lugar de encuentro y la potencia de reconocimiento de Jesús. Desde ellos se recuerda la historia anterior, se reviven sus gestos, se celebran los signos de su entrega y se parte el pan. En la fracción eucarística es donde sobre todo se da a conocer, porque se da para vida del mundo (Jn 6,51), y donde el creyente, tras haber hecho el camino de la vida con él, compartiendo destino y meditando las Escrituras con él como los discípulos de Emaüs, definitivamente le reconoce. Las comidas que Jesús mantuvo durante su acción pública con los pecadores, como otorgamiento de la amistad y perdón de Dios; las comidas del Resucitado con los discípulos a los que se aparece, su última cena y la eucaristía de la Iglesia aparecerán ahora en continuidad: son el lugar concreto en el que Jesús ofrece comensalidad a todos, comenzando por los pobres y pecadores, para otorgarles la paz y reconciliación de Dios. Su sangre «de la alianza fue derramada por la inmensa muchedumbre para el perdón de los pecados»⁵². En el don de su amistad, mediante los signos del pan y del vino, se da a conocer en persona. El relato de Emaüs, con el reconocimiento de Jesús al partir el pan, es la parábola de la vida de la Iglesia, el paradigma de todo reconocimiento verdadero de Jesús, la afirmación de que los ojos sólo se abren cuando uno consiente a su bendición y corresponde a su entrega. Para conocerle hay que partir su pan, compartir su destino y repartirle a todos. Y eso es la eucaristía⁵³.

«Puesto con ellos a la mesa, tomó el pan, lo bendijo, lo partió y se lo dio. Se les abrieron los ojos y le reconocieron, y desapareció de su presencia» (Lc 24,30-31).

Historia vivida, *memoria* recuperadora, *eucaristía* presencionalizadora y *misión* universalizadora, son los cuatro pilares que sostienen la comprensión de Jesús, las fuentes vivas de su conocimiento y de la cristología de la Iglesia. La memoria meditativa individual y la memoria eucarística comunitaria, como expresión de un amor insuficiente, ha sido esencial para la perduración de Cristo en la conciencia creyente. Este aspecto ha sido subrayado por la exégesis británica: Dood, Moule... J. D. G. Dunn ha titulado su última gran obra: «Jesus remembered». Jesús es el siempre recordado por Dios y por los hombres. Los libros del NT son el resultado de un cruce de esos cuatro horizontes: recuerdos vivos, meditaciones creadoras, experiencias celebrativas y realizaciones misioneras. Jesús es visto, viniendo desde el AT, avanzando desde su origen en Galilea a su Pascua en Jerusalén, actuando en la Iglesia, presente en el origen de la realidad y siendo en Dios⁵⁴. La resurrección le ha acreditado como el último, y esto no lo podría ser si no fuera el primero; como el redentor del universo, y no lo podría ser si no hubiera sido su creador; como el nuevo Adán, y esto no lo podría ser si no hubiera tenido solidaridad de destino con quienes estaban bajo el pecado del primer Adán; como el Hijo afirmado y amado absolutamente por el Padre. Afirmación y amor que reflejan el amor eterno y la eterna presencia del uno al otro, de forma que Dios sólo es Padre porque tiene un Hijo eterno y Jesús se ha manifestado en el tiempo como Hijo porque desde siempre es personal relación filial con el Padre.

⁵⁴ En correspondencia con esas cuatro fases de su destino se le irán otorgando sucesivamente nuevos títulos, al descubrir la universalidad de su misión, su desbordamiento sobre el presente, su radicación y condicion divinas. Cf. O. CULLMANN, *Cristología del NT*, o.c., con los títulos cristológicos relativos a su *obra terrestre* (profeta, siervo de Yahvé, sumo sacerdote); a su *obra futura* como juez al fin del mundo (Mesías, Hijo del hombre); a su *obra presente* en la Iglesia y en el cosmos (Señor, Salvador); *preexistencia en Dios* (Logos, Hijo de Dios, Dios).

⁵¹ Cf. *Cristología*, 125-174. Para la bibliografía posterior, cf. F. HAHN, *Theologie des NT*, o.c. II, 819-820.

⁵² Mt 26,28; Ef 1,7; Col 1,14; Heb 9,22; 10,10.

⁵³ Cf. J. DUPONT, «Les pèlerins d'Emmaüs», en *Études sur les évangiles synoptiques*, o.c., 1128-1181.

11. Los dos caminos originarios de la cristología: De Jesús de Nazaret al Hijo glorificado y del Hijo eterno al Mesías crucificado y resucitado

Hay dos lecturas, una ascendente y otra descendente, que atraviesan todo el NT: 1) Jesús es comprendido siendo concebido por la acción del Espíritu y naciendo de María, ungido en el bautismo y constituido Hijo por el Espíritu de santidad en la resurrección. 2) Jesús es comprendido como el Logos que desde siempre estaba en el seno del Padre, existía en condición divina y se ha hecho carne, llegando hasta la muerte en su expresión suprema —la de los esclavos en la cruz (*kenōsis-staurōsis*)— y recibiendo de Dios en la resurrección el nombre sobre todo nombre. Una cristología profética, mesiánica, que ve a Jesús avanzando hasta su glorificación y constitución como Mesías y Señor en la resurrección. Otra cristología encarnativa, kenótica, estauroológica, que ve al Hijo llegando a ser hombre, a ser «carne». Cristología de Jesús glorificado y cristología del Hijo encarnado; la primera expresada en relato histórico y confesional, la segunda expresada en himnos litúrgicos, meditaciones teológicas y reflexión, que hoy consideraríamos de naturaleza metafísica. El prólogo de San Pablo en Rom suma ambas: el que es «su Hijo» (1,2a), comienza una nueva historia de filiación: de David «según la carne» (1,3) y de Dios en manera nueva «según el Espíritu» (1,4). *La suprema tarea de la cristología es pensar la unidad y sentido de este camino de Jesús, que comienza en Dios, se identifica con la humanidad en su historia y, arrastrándola consigo, retorna al Padre.*

Una y otra parten de la presencia de Jesús como Kyrios en la Iglesia y de la espera de su retorno para completar la redención y ser reconocido por todos los hombres. La ascendente podríamos pensarla como una línea recta con dos polos determinantes de su sentido: Del nacimiento de María por la acción del Espíritu y por la acción del Espíritu avanzando en su vida pública hasta la muerte, superada por la *resurrección*, en cuanto acción de Dios, que le confiere presencia y potencia para sanación y juicio universales. La descendente podríamos pensarla como un círculo: el Verbo, que está en el Padre, en condición divina, sale de él, viene al mundo y una vez cumplida su obra

retorna al Padre, su lugar de origen, arrastrando en su retorno con su propia humanidad al resto de los hombres y al cosmos. Los sinópticos piensan sobre todo con categorías lineales y ascendentes, mientras que San Juan piensa con categorías descendentes y circulares. San Pablo comparte ambas. Desde el final aparecen las *cinco fases de su destino, correspondientes a formas diferenciadas de su ser*: preexistencia eterna, acción mesiánica en su ministerio terrestre, presencia actual en la Iglesia y en el cosmos, acción futura como juez, pervivencia como mediador eterno de nuestra unión con Dios. Estos son los cinco grandes capítulos de la historia de su ser (*Wesensgeschichte*)⁵⁵.

En la cristología del NT coexiste una unidad de fondo con una compleja variedad de aspectos; la memoria narrativa de la vida de Jesús y la atestación confesante de su resurrección glorificada y acreditada por Dios como Mesías, Señor e Hijo. El hecho de que la Iglesia haya unido en un mismo canon a los evangelios (testimonio de la importancia esencial de la historia de Jesús para la cristología) con las cartas de Pablo, más cercanas a los hechos originarios y concentradas en la confesión del Cristo pascual, del preexistente, del encarnado y del crucificado por nosotros, nos obliga a mantener como polos dinámicos tanto la unidad de Cristo como la complejidad, irreductible a sistema, de las lecturas sucesivas y diversificadas de su persona. Hay una fe cristológica y una cristología básica, pero no es posible un sistema que reduzca la persona de Cristo a claridad conceptual demostrativa y así acabe con ella, integrándola en las coordenadas de comprensión e

⁵⁵ Cf. la siguiente bibliografía fundamental sobre cristología del NT: F. HAHN, *Christologische Hoheitstitel...*, o.c., con un apéndice en 1995; R. SCHNACKENBURG, «Cristología del NT», a.c., 245-416; C. F. MOULE, *The Origin of Christology*, o.c.; M. HENGEL, *El Hijo de Dios...*, o.c.; R. H. FULLER, *Fundamentos de la cristología neotestamentaria*, o.c.; P. POKORNY, *Die Entstehung der Christologie...*, o.c.; G. SEGALLA, *La cristología del NT* (Brescia 1985); H. MARSHALL, *Die Ursprünge der neutestamentlichen Christologie*, o.c.; L. SABOURIN, *La christologie à partir des textes des*, o.c.; BEN WITHERINGTON III, *The Christology of Jesus*, o.c.; C. BREYTENBACH - H. PAULSEN (eds.), *Anfänge der Christologie...*, o.c.; M. HENGEL, *Studies in early Christology*, o.c.; P. STUHLMACHER, *Jesús de Nazaret - Cristo de la fe*, o.c.; R. PENNA, *I ritratti originali di Gesù il Cristo...*, o.c.; O. CULLMANN, *Cristología del NT*, o.c.; R. SCHNACKENBURG, *La persona de Cristo reflejada en los cuatro evangelios*, o.c.; F. J. MATERA, *NT Christology*, o.c.; R. E. BROWN, *Introducción...*, o.c.; M. HENGEL - A. M. SCHWEMER, *Der messianische Anspruch Jesu...*, o.c.; F. HAHN, «Jesus Christus als Offenbarer Gottes. Christologie», en *Theologie des NT*, o.c. II, 194-261, con la bibliografía más reciente en p.817-820.

interpretación humanas. Por eso la historia de la Iglesia está constituida por la única fe del credo apostólico y las cristologías sucesivas, que son como caminos diversos por los que los diversos hombres vamos llegando al único Cristo Hijo, Señor y Redentor, desde su situación histórica, nuestras esperanzas fundamentales, psicología personal y culturas con las que pensamos y desde las que hablamos.

Después de haber expuesto los diversos aspectos que los autores del NT ponen en primer plano hablando de Cristo, F. Hahn concluye:

«No se puede desconocer la tendencia a una concepción cristológica englobante dentro del NT. Esto se muestra en los evangelios sinópticos y sobre todo en San Pablo y en el evangelio de Juan; pero también, en una medida más limitada, en los otros testimonios literarios del cristianismo primitivo. Ahora bien, una visión total, en la cual estuvieran integrados todos los aspectos en su variedad, no existe»⁵⁶.

12. Reflexión final

La historia de Jesús, su existencia en lugar y tiempo concretos, es esencial a la fe cristiana, pero se interpreta a la luz de las experiencias subsiguientes a la muerte, en la medida en que quienes antes le habían oído y seguido, ahora le reconocen viviente, glorificado por Dios y devuelto por él como signo eficaz de paz y de perdón, a quienes le habían traicionado. *La unidad entre el Jesús terrenal y el Jesús glorificado como Mesías, Señor e Hijo, es así la esencia del mensaje evangélico, el fundamento de la fe de la Iglesia y de la salvación que ella propone.* Sin el Jesús que predicó, murió y resucitó, la fe en él como Cristo es vana, carece de contenido y legitimidad, se tornaría inútil e insensata (1 Cor 15,13-14). Concluyo con unos párrafos de la Comisión Teológica Internacional, que habla significativamente de una «historia de la esencia de Jesucristo», reasumiendo una frase que, conectando con Heidegger, había introducido B. Welte en la reflexión cristológica:

⁵⁶ F. HAHN, *Theologie des NT*, o.c. II, 255. Cf. H. RIESENFIELD, «Sur quoi se fonde l'unité du NT?», en *Unité et diversité dans le NT*, o.c., 11-30.

«La síntesis original y primitiva del Jesús terrenal y del Cristo resucitado se encuentra en diversas formulas de “confesiones de fe” y de “homologías” que hacen hincapie al mismo tiempo y con especial insistencia en su muerte y en su resurrección. Con Rom 1,3ss, citemos, entre otros, el texto de 1 Cor 15,3-4. Estos textos celebran una conexión auténtica entre una historia individual y la significación duradera para siempre de la historia de Jesús. Presentan en un nudo la “historia de la esencia” de Jesucristo. Esta síntesis constituye ejemplo y modelo para toda auténtica cristología.

Esta síntesis cristológica no supone solamente la confesión de fe de la comunidad cristiana como elemento de la historia, sino que muestra también que la Iglesia, presente en las diversas épocas, permanece siendo el lugar en el que se da el verdadero conocimiento de la persona y de la obra de Jesucristo. Sin la mediación de la ayuda de la fe eclesial, el conocimiento de Cristo no es hoy más posible que en la época del NT. No hay “palanca de Arquímedes” fuera del contexto eclesial, aunque ontológicamente Nuestro Señor conserve siempre la prioridad y primacía sobre la Iglesia»⁵⁷.

La cristología sistemática se elabora a partir de estos hechos fundadores en el origen, de los textos en los que se sedimentaron las convicciones de la época eclesialmente constituyente y de las interpretaciones normativas que la conciencia creyente de la Iglesia ha elaborado conciliarmente bajo la asistencia del Espíritu, en conexión con los signos, sacramentos y vida de la Iglesia. Éste es el enclave de una cristología dogmática, que, presuponiendo a la vez que generando una fundamentación de la fe en Cristo, da razón de su identidad en su irreductible individualidad judía, al tiempo que en su realidad personal y en su destinación salvífica universal, derivada de su condición encarnativa como Verbo e Hijo eterno de Dios⁵⁸.

⁵⁷ Cf. *Cuestiones selectas de cristología* (1979), en *Documentos*, 220-242, cita en 223. Cf. B. WELTE (ed.), *Zur Frühgeschichte der Christologie*, o.c., 100-117.

⁵⁸ En el primer volumen expusimos las relaciones entre cristología fundamental (fundamentación) y cristología dogmática (comprensión sistemática). En el último siglo se ha subrayado la necesaria dimensión fundamentadora de toda exposición de la fe. Rahner y Balthasar han mostrado cómo el verdadero fundamento aparece cuando se conoce objetivamente el contenido. Cf. O. H. PESCH, «Fundamentaltheologie und Dogmatik», en *Dogmatik im Fragment* (Maguncia 1987) 18-50; M. SECKLER, «Das Verhältnis zwischen Fundamentaltheologie und Dogmatik», en E. SCHOCKENHOFF - P. WALTER (eds.), *Dogma und Glaube*, o.c., 101-130; S. DEL CURA ELENA, «Interpretación y vigencia del dogma cristiano»: *Burguense* 36 (1995) 237-305; TH. SCHARTL, «Was heisst überzeugt zu sein? Anmerkungen zur rationalen Verantwortung für die religiösen Überzeugungen»: *ThPh* 79 (2004) 200-217.

PRIMERA PARTE

HISTORIA SALUTIS
LA EXISTENCIA DE CRISTO
EN RELACIÓN

CAPITULO III

LA RELACION DE CRISTO HIJO CON DIOS PADRE

1. Introducción

El dato primordial del NT es la relación de Jesús Hijo con Dios, su Padre, presentándonos a alguien que se sabe enviado y sostenido, reclamado y esperado, como un hijo lo es siempre por su padre. Esa relación filial es la primera realidad constituyente de la conciencia y misión, del ser y de la persona de Jesús. No se trata de una libertad finita frente de una libertad infinita, sino de la del Hijo que es siempre con el Padre y vive siempre ante el Padre. La filiación es la raíz de su libertad y la razón de su obediencia.

A esa relación filial tenemos nosotros que volver la mirada y, partiendo de ella, realizar nuestra relación con Dios, para saber desde ambas quién es Jesús.

La narración histórica, la contemplación meditativa y la participación en la relación vivida de Jesús con el Padre son el punto de partida de la cristología en el NT. Pablo parte del envío del Hijo por Dios, para que recibiéramos la filiación. Él también envió a nuestros corazones el Espíritu de ese Hijo, que clama *'abba*, Padre. Los sinópticos recogen los comportamientos y las palabras, las parábolas y las oraciones en las que Jesús revela su comprensión y realiza su donación de Dios. San Juan rompe el marco de la historia temporal para pensar una relación eterna de Jesús con Dios, viéndola como inexistencia y comunión de vida entre el Hijo y el Padre, a la vez que universalizándola, actualizándola y personalizándola en la conciencia de los hombres por el Espíritu Santo Paráclito.

La idea de paternidad-filiación expresa la suprema relación creadora y comunicativa en el orden personal. Desde ella ha pro-

puesto el NT y hemos pensado nosotros la relación entre Jesús y Dios. Esto no tiene lugar como mera proyección de lo humano a lo divino, sino que se da en una interacción recíproca: comprendemos a Jesús Hijo de Dios desde nuestra experiencia humana de filiación; pero a la vez repensamos, corregimos y realizamos ésta desde el modo supremo de filiación que es la de Jesús con Dios.

Las formulaciones conciliares de la Iglesia, especialmente en el concilio de Nicea (325), interpretan con terminología propia de la filosofía helénica la filiación de Jesús, partiendo de la historia vivida y relatada por los evangelios, e intentan ofrecer el fundamento metafísico a partir del cual se hace inteligible la relación funcional y dinámica entre Jesús y el Padre, que los evangelios y San Pablo describen como un hecho y nos anuncian como salvación nuestra.

2. Lectura histórica progresiva y lectura intrahistórica retroactiva de la vida de Jesús ¹

El primer problema de la cristología es clarificar la relación de Jesús con Dios. Hacia Dios confluyen todas nuestras pre-

¹ Para la bibliografía remitimos a los capítulos que dedican al título «Hijo de Dios» cada una de las cristologías del NT: V. TAYLOR, *The Names of Jesus*, o.c., 52-66; O. CULLMANN, *Christologie du NT* (Neuchâtel 1958) 234-265; ÍD., *Cristología del NT*, o.c., 351-390; F. HAHN, *Christologische Hoheitstitel...*, o.c., 280-350; W. KRAMER, *Christos, Kyrios, Gottessohn*, o.c.; L. SABOURIN, *Les noms et les titres de Jesus*, o.c., 233-245; R. H. FULLER, *Fundamentos de una cristología neotestamentaria* (Madrid 1978) 42-54 (Hijo de Dios: Trasfondo palestinese); 70-71 (Hijo de Dios, mesiánico: Trasfondo judeohelenístico); 75-79 (Hijo de Dios, hombre divino: Trasfondo judeomístico); 124-126 (Hijo de Dios: El Jesús histórico; su autoconciencia); 248 (Hijo de Dios: La misión pagano-helenística); J. D. G. DUNN, *Christology in the Making* (Filadelfia 1980) 12-64; C. F. D. MOULÉ, *The Origin of Christology*, o.c., 22-30; R. E. BROWN, *Introducción...*, o.c., 15-17, 25-28, 88s, 95-104; M. HENGEL, *El Hijo de Dios...*, o.c.; ÍD., *Studies in Early Christology*, o.c., 359-389, 227-291; ÍD., «Das Christuslied im frühesten Gottesdienst», a.c.; M. KARRER, *Jesucristo en el NT*, o.c., quien expone la mitad de la materia bajo el epígrafe: «El Hijo y su actividad terrena» (p.249-248); cf. especialmente p.263-307 («El Hijo enviado»).

Artículos de diccionarios que ofrecen los datos fundamentales y una información bibliográfica completa: F. SCHWITZER, «*ἰσὺς*, Neues Testament», en *TWNT* VIII, 364-395; X/2, 1282-1283 (bibliografía); J. FOSSUM, «Son of God», en *ABD* VI, 123-137; D. R. BAUER, «Son of God», en *DJG*, 760-775; O. MICHEL, «Hijo de Dios», en *DTNT* II, 292-301; F. HAHN, «*ἰσὺς*», en *DENT* II, 1824-1856 (con bibliografía completa).

guntas decisivas y de él derivan todas nuestras respuestas últimas. La repercusión que la figura de Jesús ha tenido para la historia de la humanidad, y no sólo para la historia de su Iglesia, deriva de la relación en que él vivió con Dios, de la obra que realizó en su nombre, de la autoridad divina que acreditó, y de la fe en él como Mesías e Hijo de Dios con que le respondieron sus seguidores. Todas las cuestiones humanas son importantes, pero la suprema cuestión del hombre es la cuestión de Dios porque sólo él puede esclarecer si nuestro origen es el azar o el amor, y despejar nuestro temor de que el Futuro absoluto sean la nada o la perdición, cuando nuestro anhelo es llegar a una plenitud de vida nueva a la que ni podemos renunciar ni podemos conquistar por nosotros mismos. La última significación de un hombre deriva de la aportación que haya hecho a esta cuestión o de la manera en que Dios mismo haya hablado y actuado a través de él. ¿Se ha revelado y acreditado Dios en Jesús como Dios de los hombres, Dios de vivos, tan cercano y solidario con nosotros como un padre con su hijo? Todas las aportaciones a la vida humana son importantes, pero ninguna tiene la importancia y el carácter decisivo propios de ésta.

Jesús tuvo una relación única con Dios como Padre, considerándose a sí mismo Hijo. La misión de Jesús en el mundo la designamos con la palabra *Mesías* (Cristo), su relación con Dios con la palabra *Hijo*, su relación con la Iglesia y con el cosmos con la palabra *Kyrios*. Las tres circunscriben la identidad de Jesús. Con estas dos palabras: Mesías e Hijo de Dios, designamos la misión sin igual, que le fue confiada a Jesús para la salvación de los hombres, derivada de la relación única que le une a Dios ².

Habría que añadir las obras sobre la idea de Dios como Padre, correlativa a la de filiación de Jesús. Nos conformamos con remitir a algunas obras básicas: W. MARCHELI, '*Abba, Pere!*...', o.c.; J. JEREMIAS, '*Abba...*', o.c.; *Aproximación*, 96-114; J. SCHLOSSER, *El Dios de Jesús...*, o.c.; P. GRELOT, *Dieu le Pere de Jesus Christ* (Paris 1994).

² Comentando Mt 16,16 («Tú eres el Cristo, el Hijo de Dios vivo») la TOB escribe: «Esta expresión designa una relación especial con Dios fundada sobre la elección y misión que confía a sus hijos. Desarrollando estas ideas de elección y de misión, el cristianismo primitivo desde sus primeras confesiones ha subrayado el carácter único y decisivo de la persona de Jesús: él es quien mantiene una *relación* con Dios que no tiene equivalente, aquel a quien le fue confiada una *misión* sin igual para la salvación de los hombres» (Mt 1,21; 2,5; 3,17; 4,3; 11,25-27; 26,63; 28,18).

En el NT encontramos *dos lecturas de su destino* y de su persona. Una que podríamos llamar *histórica*, que ve a Jesús desde atrás hacia adelante, desde los días en que comienza su predicación en Galilea hasta los días en que profiere su testimonio profético en Jerusalén y es ajusticiado. La predicación del Reino es el punto de partida y la muerte es el punto de llegada. Hay otra lectura que podríamos llamar *intrahistórica y metahistórica*: la que ve a Jesús no desde el afuera de la situación, sino desde el adentro de su persona; no desde el comienzo, sino desde el final, a partir del cual relee, contempla y descifra cada uno de los acontecimientos anteriores³. Esta lectura, partiendo de la resurrección de Jesús, tiende la mirada hasta los inicios de su destino y finalmente adivina su último principio más allá de la historia en el seno mismo del Padre, donde él como Hijo está (πρὸς τὸν θεόν [...] εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρὸς: Jn 1,1.18) y desde donde es enviado al mundo.

Para la primera lectura tal como aparece en los sinópticos, Jesús es ante todo el pregonero, introductor y presencializador personal del Reino de Dios, que llega a la historia humana. Su sentido primero es la convocatoria a Israel para que, volviéndose a Dios, se abra a la nueva oferta y exigencia divinas, con la misericordia, la gracia y el perdón consiguientes. Los destinatarios del Reino, los primeros que tiene Jesús ante los ojos, son los hijos del pueblo judío; no los paganos, sino las ovejas perdidas de la casa de Israel (Mt 10,5-6), los hijos de Israel (Hch 10,36). A ellos se dirigió Jesús como «hijos del Reino» (Mt 8,11-12; 13,38), ya que a ellos por derecho les pertenecía y, sólo cuando ellos lo rechacen, Jesús y los apóstoles se dirigirán a los paganos: «A vosotros os teníamos que dirigir primero la palabra de Dios, más, puesto que la rechazáis y os juzgáis indignos de la vida eterna, nos dirigiremos a los paganos» (Hch 13,46. Cf. 2,39; 3,25-26). El rechazo de Jesús, piedra angular desechada por los constructores, es interpretado por San Mateo como el equivalente de la pérdida del Reino y el fundamento para una

³ Ya vimos como la primera se ha sedimentado en los relatos históricos (v.g. Hch 2,14-39; 3,12-26) y la segunda en las confesiones de la fe (v.g. Rom 10,9). «Estas nos ofrecen la cristología de la fe común, pública, decidida y normativa de la Iglesia» (H. SCHLIER, «Die Anfänge des christologischen Credo», en B. WELTE (ed.), *Zur Frühgeschichte der Christologie*, o.c., 13-58, cita en 13).

nueva forma de realización del proyecto divino. Después de citar el salmo 118,22 añade estas palabras de Jesús: «Por eso os digo que os será quitado el Reino y será entregado a un pueblo que rinda sus frutos» (Mt 21,43). La Iglesia asume la sucesión de Israel y con ella surge una generación nueva de creyentes (cf. Jer 7,28-29). El tiempo de Jesús es así el tiempo ofrecido a los hombres para convertirse, creer en la buena nueva, y recibir el Espíritu Santo con el perdón de los pecados (Mc 1,15; Mt 4,12; Lc 22,29-30; 4,43).

Para la segunda lectura Jesús es ante todo el acreditado como Mesías e Hijo de Dios en la resurrección (Hch 2,36; 1 Cor 15,3-5), el Siervo al que Dios nos envía para que nos bendiga (Hch 3,26). Éste ahora es visto como el que revela la paternidad de Dios para con los hombres. Dios es el Padre de Jesús y como tal se da al mundo para hacer de los hombres hijos. «A los que le recibieron les dio la posibilidad de llegar a ser hijos de Dios» (Jn 1,12). Les envió el Espíritu Santo, que en el fondo de su corazón les hará sentir a Dios como Padre, les imprimirá una confianza filial y con ella una libertad absoluta en el mundo, porque ningún poder ni situación puede arrancar su alegría o negar su esperanza (Gal 4,4-7; Rom 8,14-16; Jn 16,22).

A la luz de esta doble lectura, Jesús es el hombre suscitado para anunciar el Reino de Dios a la vez que el Hijo enviado para ser el Revelador del Padre. La terminología del NT incluye varias expresiones para designar la filiación de Jesús respecto de Dios: Hijo de Dios, el Hijo, su Hijo, un Hijo, mi Hijo, mi Hijo amado, el engendrado, su único Hijo⁴.

3. Jesús Hijo de Dios, realidad normativa para ambas lecturas

El elemento común a ambas lecturas es la *filiación divina de Jesús*. La primera acentúa su función mesiánica al servicio de los hombres y le muestra viviendo ante Dios como un hijo vive ante su padre; la segunda sustituye la idea de Reino por la de vida eterna, que se nos da accesible en el conocimiento y comu-

⁴ Cf. V. TAYLOR, *The Names of Jesus*, o.c., 52-65.

nión de vida con el Hijo, en quien vemos y encontramos al Padre: «El que me ve a mí, ve al que me ha enviado» (Jn 12,44). «El que me ha visto a mí, ha visto al Padre» (Jn 14,9). La realidad histórica de Jesús es el punto de partida necesario para toda cristología, ya que ella determina su conciencia humana. Ésta es el lugar concreto de enraizamiento y de inserción de Dios en el mundo. Así nos anticipamos y prevenimos la escisión posterior entre una comprensión metafísica de Cristo, en clave de dualidad de naturalezas y de unidad de persona, y una comprensión intelectual o moral que, dejando a un lado la pregunta por el ser, se limita a lo que es verificable en la vida y acción de Jesús. Historia y misión, conciencia y ser, función y persona no son realidades separables, sino condicionantes y constituyentes unas de otras. Por ello es legítimo hablar de una *cristología funcional*; más aún, es indispensable. Conocemos a Cristo en su historia y acción y sólo llegamos a su persona a partir de la misión que ha realizado en el mundo. En este sentido utilizan la expresión J. Dupont, H. U. von Balthasar, J. Ernst⁵. Es problemático en cambio hablar de cristología funcional tal como lo hace Cullmann, y algunos otros autores tras él, cuando prohíben plantear la cuestión del ser y persona de Jesús, o, lo que es más grave, como si Jesús sólo fuera realidad mientras dura su función histórica al servicio del designio salvífico de Dios para los hombres, y después dejara de ser⁶.

Todo el dogma tiene que partir de esta historia, y toda reflexión metafísica, de esta referencia a la relación filial y a la experiencia religiosa de Jesús⁷. Su conciencia de hijo es el punto de

⁵ «La fórmula “cristología funcional” tiene un significado que no podemos infravalorar, si la entendemos como superación y complementación de aquella cristología óntico-personal, tal como ha encontrado su expresión en los títulos cristológicos de soberanía (*Hoheitstitel*). La esencia de una cristología así entendida esta en la relación de coordinación, que se establece entre la persona de Jesús y el hombre que, encontrándose con él, es agraciado a la vez que exigido» (J. ERNST, *Anfänge der Christologie*, o.c., 114). «El dato primordial (*Urdatum*) de la Iglesia no es una persona, sino una relación que emana de esa persona. Por eso Jesús y la fe forman una unidad (*gehören zusammen*). Con mayor exactitud deberíamos decir: Jesús y el creyente se pertenecen» (W. MARINI, *Anfangsprobleme der Christologie*, o.c., 19). Cf. J. DUPONT, *La christologie de Saint Jean...*, o.c.

⁶ O. CULLMANN, *Cristología del NT*, o.c., esp. 53-62; 401-415.

⁷ Cf. H. U. VON BALTHASAR, «La experiencia prototípica. c) La experiencia de Dios que tiene Jesús», en *Gloria* 1, 285-293; Id., «Misión y persona de Cristo», en

partida para toda relación de los hombres con él a la vez que el punto de llegada. Sólo sabremos de Dios compartiendo la conciencia de Jesús el Hijo y no podremos ir nunca más allá de esa conciencia, ya que ella es el lugar supremo de encuentro del hombre y Dios en unidad personal y en reciprocidad de experiencia; ella es la mediación eternamente prevista por Dios para los hombres. Conocer a Dios consistirá ya en conocer al Hijo, revivir sus modales, imitar sus actitudes y compartir su conciencia filial. La gracia de los hombres es *gratia Christi* o la refluencia sobre nosotros de la plenitud del Espíritu que él recibe, de su propia relación con el Padre y de su soberanía sobre el mundo (Jn 1,16; Ef 3,19; 4,15-16)⁸. El NT sitúa así la existencia cristiana en continuidad con la existencia y experiencia de Cristo, como hijos en el Hijo. San Agustín habló del *Christus totus* (Cristo más su Iglesia)⁹, y Santo Tomás pensó la gracia de Cristo como gracia fontal para todos los miembros de su cuerpo (de la humanidad y de la Iglesia) respecto de los cuales posee autoridad a la vez que responsabilidad, a los que les otorga su gracia propia y su propio Espíritu. La gracia de Cristo es *gratia capitis* y la nuestra es gracia de miembros, en fluencia y dependencia de aquel de quien nos viene y en ordenación de servicio a los demás hombres, que forman parte del único cuerpo¹⁰. Gracia que, por tanto, antes que una cosa en sí (pensada como hábito, disposición o posibilidad de nuestro ser), es una relación que Cristo instaura con nosotros y a la que nosotros respondemos,

Teodramática III, 143-240; R. GUARDINI, *El Señor* (Madrid 2002); J. GUILLET, «Jésus (L'expérience de)», en *Dsp* VIII, 1065-1109.

⁸ «La gracia únicamente se la comprende cristianamente si se la entiende como asimilación a Cristo, y no solo como una divinización lo más metafísica posible; si se traduce existencialmente en el seguimiento de Cristo [...] La gracia es el efecto en el ámbito de la naturaleza humana de la unidad de lo humano con el Logos» (FT I, 221).

⁹ Cf. J. RATZINGER, *Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche* (Múnich 1954) cap.VIII («Cristo cabeza y fundamento de la Iglesia»); J. A. GOENAGA, *La humanidad de Cristo figura de la Iglesia* (Madrid 1963); B. STUDER, «Le Christ notre justice selon Saint Augustin», en *Dominus Salvator...*, o.c., 269-326; E. FRANZ, *Totus Christus...*, o.c.

¹⁰ *STb* III q.7 («De gratia Christi secundum quod est singularis homo»); q.8 («De gratia Christi secundum quod est caput Ecclesiae»); *De veritate* q.29 a.4-6. Cf. J. P. TORREL, *Saint Thomas d'Aquin maître spirituel...*, o.c. II, 193-195; Id., *Le Christ en ses mysteres...*, o.c.; E. H. WEBER, *Le Christ selon saint Thomas d'Aquin*, o.c., 158-165, 255-273.

que él funda en nosotros como forma permanente de vivificación que nos permite corresponderle y existir a su altura. La gracia viene de Cristo y pasando por el cristiano va hacia los demás. No es pensable sin Cristo y al margen de los demás hombres. Por eso toda gracia es carisma: don de Cristo y responsabilidad para con los demás miembros de su cuerpo que es la Iglesia ¹¹.

Nos encontramos ante dos tareas fundamentales: una, reconstruir históricamente las afirmaciones sobre Jesús Hijo en los escritos del NT partiendo de los cronológicamente primeros; otra, reconstruir la conciencia que Jesús hombre fue teniendo sobre la marcha del tiempo de esa su específica filiación divina. La convicción de la Iglesia es que ella descubre desde el final (la resurrección) el fundamento y sentido de lo que Jesús ha vivido desde el comienzo. Ahora bien, sus afirmaciones no fundan la realidad de Cristo sólo en el final. Los discípulos conocieron a Jesús desde el principio aun cuando sólo percibirían el sentido de sus palabras y le reconocieran en su verdadera identidad divina cuando Dios se lo mostró glorificado y se lo entregó como paz y perdón. A partir de aquí, repiense la historia anterior desde su comienzo, siguiendo paso a paso su acción y recogiendo su mensaje, en el convencimiento de que si Dios acreditó a Jesús como su Hijo en la resurrección es porque era realmente Hijo y lo había sido desde el comienzo (Rom 1,1-4). La resurrección es consumación y revelación definitivas del ser y de la misión de Jesús por Dios, no la constitución por la fe de los discípulos de algo que no hubiera existido con anterioridad. El Jesús que recibe la acreditación por Dios, al ser resucitado por él, es el mismo que anunció el Reino. Y justamente lo que aconteció en la muerte es la confrontación de las fuerzas nuevas presentes en la historia de Jesús con el viejo poder negador del hombre, para vencerlo y aniquilarlo. La resurrección es la realización personal de las promesas del Reino a la vez que la anticipación de lo que es el destino de todos los hombres: participar, tras ser reconciliados y purificados de sus pecados, en la gloria de Dios, de la que ahora carecen por estar todos bajo la culpa

¹¹ Sobre el problema histórico de la gracia como realidad o relación, gracia increada o gracia creada, cf. G. PHILIPS, *L'union personnelle avec le Dieu vivant...*, o.c.

(Rom 3,23). La resurrección es el Reino de Dios que llega definitivamente venciendo el poder de la muerte y realizando en la persona de Jesús la nueva humanidad.

4. La filiación de Jesús en las confesiones de fe en San Pablo

San Pablo, junto con la tradición anterior a él, invoca a Jesús como *Kyrios* presente en la Iglesia (2 Cor 12,8-10) ¹², reconoce a Jesús como Mesías en su obra terrestre, le espera como Hijo del hombre para juzgar al mundo, y en relación con Dios le proclama Hijo. Este título tiene una precisa intención doctrinal, queriendo fijar la relación de Jesús con Dios. Los textos paulinos (Rom 1,1-3: evangelio de Dios que tiene como contenido «*επερί*» a su Hijo; Gál 4,4: Dios envió a su Hijo) apenas distan dos decenios de los hechos, cuando Jesús muere en la cruz y es confesado como resucitado. Y si consideramos que él los recibe de la tradición anterior en fórmulas talladas y fijadas, tenemos que concluir que es en el decenio inmediatamente siguiente a los hechos (Jerusalén y Galilea, años 30-40) cuando surgen las primeras confesiones de la Iglesia sobre Jesús Hijo, en el momento en que todavía estaban vivos los testigos oculares del ministerio y de la predicación de Jesús (1 Cor 15,6) ¹³. Pablo es elegido para predicar el evangelio de Dios, que tiene como contenido a su Hijo (Rom 1,3). A ese Hijo, Cristo Jesús, es a quien predicar tanto él como Silvano y Timoteo (2 Cor 1,19); él es el contenido de la revelación de Dios a él: «cuando le plugo reve-

¹² Sobre la oración a Jesús como Señor, cf. L. W. HURTADO, *Lord Jesus Christ...*, o.c., 137-143.

¹³ Si datamos Gal y Rom en torno a los años 50-56, en los que aparece dentro de las confesiones de fe el título Hijo ligado a la idea de evangelio (Rom 1,1-4) y envío (Gal 4,4), podemos extender a ellas lo que se dice a propósito de Flp 2,6-11: «Pablo funda la comunidad de Filipos hacia el año 49, y en la carta que dirigió aproximadamente seis o siete años más tarde a esos fieles no les fue presentado otro Cristo que el del sermón fundacional de la comunidad antedicha. Mas ello significa que la "apoteosis —o consideración divina— del crucificado" tuvo que quedar concluida ya en los años 40. Sentimos la tentación de afirmar que durante aquel lapso de ni siquiera dos decenios ocurrió más, desde el punto de vista cristológico, que durante todos esos siete siglos que hubieron de transcurrir hasta que quedó ultimado el dogma de la antigua Iglesia» (M. HENGEL, *El Hijo de Dios*, o.c, 12s).

lar en mí a su Hijo» (Gál 1,16); es el fundamento y fuente de la fe en la que vive Pablo: «Ya no vivo yo; es Cristo quien vive en mí. Y aunque al presente vivo en carne, vivo en la fe del Hijo de Dios que me amó y se entregó por mí» (Gál 2,20). Llegar al conocimiento del Hijo de Dios es la meta de la existencia cristiana (Ef 4,3). La reconciliación con Dios ha tenido lugar por la muerte de su Hijo (Rom 5,10), al que no retuvo, como Abrahán no retuvo a su hijo Isaac, sino que lo entregó por todos nosotros (Rom 8,32; 8,3; Gál 4,4-6). Ese Hijo es el que Dios le reveló a Pablo (Gál 1,16). El Padre nos ha pensado y destinado a todos a ser conformes a la imagen de su Hijo (Rom 8,29), y por ello estamos llamados a tener participación (*koinonia*) en él, su Hijo y Señor nuestro (1 Cor 1,9), mientras esperamos su venida (1 Tes 1,10). «El Hijo» es el objeto del amor de Dios (Col 1,13) y a él someterá todas las cosas finalmente para que él se las entregue y Dios sea todo en todo (1 Cor 15,28) ¹⁴.

Cada uno de los tres títulos centrales en Pablo tienen su orientación específica: *Kyrios* hace referencia ante todo a la resurrección y parusía; *Cristo*, a la muerte y a la resurrección; *Hijo*, a la preexistencia y a la encarnación. En el esquema paulino el título Hijo queda enclavado entre dos polos: la preexistencia como origen y procedencia-el envío con finalidad soteriológica. Lo mismo que la Sabiduría en el AT, aquí el Hijo es visto «desde el Padre» (preexistencia y envío) a la vez que al servicio de los hombres (revelación, filiación, recepción del Espíritu, libertad) (Sab 9,10; Gál 4,4; Rom 8,3) ¹⁵.

El título de Hijo lo encontramos en todos los estratos del NT, si bien con distinta intensidad. Prevalece en los textos doctrinales, confesionales y comunitarios, principalmente en Pablo, Heb, 1 y 2 Jn, mientras que es menos frecuente en los textos narrativos ¹⁶. El refleja la conciencia que la Iglesia tiene de lo

¹⁴ Cf. H. SCHLIER, «Eine christologische Credo-Formel der römischen Gemeinde. Zu Röm 1,3b», en *Der Geist und die Kirche*, o.c., 56-69; J. GNILKA, «Afirmaciones cristológicas tradicionales que descubren toda la trayectoria de Cristo», en *Teología del NT*, o.c., 25-31.

¹⁵ Cf. E. SCHWITZLER, «Die Herkunft der Präexistenzvorstellungen bei Paulus», en *Neotestamentica* (Zürich - Stuttgart 1963) 105-109; H. CONZELMANN, *Grundriss der Theologie des NT* (Munich 1968) 222-228; J. GNILKA, *Teología del NT*, o.c., 26.

¹⁶ Cf. V. TAYLOR, *The Names of Jesus*, o.c., 55-58.

que Jesús es, una vez que fue descubierta su relación con Dios a partir de la resurrección y del envío del Espíritu, mientras que esa dimensión filial estuvo latente en los días de su misión terrestre, ya que los contemporáneos proyectaban sobre él otras esperanzas y el judaísmo contemporáneo no aplicaba al Mesías esperado el título de Hijo de Dios. Él es, por tanto, un *título de reversión*, en cuanto que invierte las expectativas del pueblo judío que no le esperaba bajo esa perspectiva y en cuanto que la Iglesia lo hace revertir desde la experiencia de la resurrección a la trayectoria anterior, que será leída no sólo como la historia de la acción mesiánica de Jesús, sino también como la historia de la conciencia filial de Jesús en relación con Dios, su Padre. Es la historia de un llegar a ser Hijo *κατὰ σάρκα* (Rom 1,3; 9,5) primero y luego *κατὰ πνεῦμα* (Rom 1,4) el que era el Hijo desde siempre en el seno del Padre y estaba vuelto hacia él. Extensión, ampliación e incorporación del ser del Hijo eterno, que introduce la duración en la realización de su ser, quedando así afectado el Hijo eterno por el tiempo del hombre y el tiempo del hombre por la vida eterna del Hijo. El Eterno desvela así su capacidad de novedad y el hombre descubre en él su capacidad de eternidad ¹⁷.

5. Jesús: experiencia de Dios o doctrina sobre Dios

Los evangelios narran la historia pública de Jesús partiendo de la convicción de que en ella Dios ha enviado la salvación a los hombres. Lucas explicita esta perspectiva de agradecimiento y gozo en los tres cánticos con que abre los relatos de la infancia de Jesús: el de Zacarías (*Benedictus*), el de María (*Magnificat*) y el de Simeón (*Nunc dimittis*) ¹⁸. No tienen interés en narrar la historia particular, interior, subjetiva de Jesús, ya que lo decisivo

¹⁷ Cf. J. MOURoux, «Le Christ et le temps», en *Le mystère du temps...*, o.c., 81-167; H. U. VON BALTHASAR, «El tiempo de Cristo», en *Teología de la historia*, o.c., 37-60; «La inclusión de la historia en la vida de Cristo», en *ibid.*, 61-90; ID., «Intégration dans le Verbe», en *De l'Intégration...*, o.c., 229-336; J.-Y. LACOSTE, *Note sur le temps* (Paris 1990); ID., *Le monde et l'absence d'oeuvre*, o.c.

¹⁸ Cf. J. A. FITZMYER, *El Evangelio según Lucas*, II (Madrid 1986) 157-160 (bibliografía sobre los cánticos); H. U. RICHERT-MITTMANN, *Magnificat und Benedictus...*, o.c.

eran las gestas que Dios había llevado a cabo por él en favor de su pueblo. Él se sitúa en la línea de los guías y profetas del AT, de los que se nos narran sus acciones y rarísimas veces sus experiencias interiores. Moisés y Jeremías aparecen cumpliendo una misión para el pueblo. Sus dramas interiores aparecen expuestos ante Dios en oración y sólo en la medida en que se refieren a las dificultades en el cumplimiento de esa misión (Éx 32,7-14; Jer 20,7-18). Sin embargo, los evangelistas fijan claramente la relación de Jesús con Dios, mostrando que la misión cumplida por él no le adviene desde fuera, impuesta y soportada, sino que le nace desde dentro. No le ha sobrevenido en una teofanía como la que era concedida a los profetas y guías del pueblo para descubrir y asumir la misión que Yahvé les confiaba (1 Sam 3,1-18; Is 6,1-10; Éx 3,1-14). La misión encargada para salvación de los hombres consistirá no en revelar la idea general de la paternidad de Dios, que es común en las religiones, sino aquella que es fundadora y correlativa de su ser personal como Hijo, en reciprocidad de conocimiento y amor, potestad y juicio con Dios como Padre (Mt 11,25-27; Lc 10,21-22; Jn 10,15)¹⁹. Esta paternidad es revelada y comunicada a los demás como providencia, fuente de filiación y exigencia de fraternidad, perdón y obligación de perdonar, misericordia, amor y promesa de futuro. Él, con su persona y con sus comportamientos para con los hombres y en la relación permanente con él, muestra cómo es el Padre, cómo quiere que sean sus hijos y cómo se puede vivir esa filiación. Jesús se convierte así en el espejo donde se refleja la paternidad de Dios ante los hombres a la vez que en el espejo donde se refleja cómo se debe vivir la filiación de los hombres ante el Padre. En Jesús sabemos cómo es Dios en cuanto Padre, y cómo tenemos que ser nosotros en cuanto hijos, pero sobre todo experimentamos cómo partici-

¹⁹ Esta categoría es común a la teología liberal y a la teología dogmática. Para la primera, Cristo es notificador y ejemplificador admirable de ella, pero desde fuera, sin constituirla. Para la segunda, la paternidad de Dios y la filiación de Cristo son constituyentes en reciprocidad. Cristo no la notifica desde fuera, sino que la vive desde dentro y la expresa ante todo con su ser y figura. El exponente más lúcido de la primera es: A. VON HARNACK, *Das Wesen des Christentums*, o.c., con su capítulo: «Dios el Padre y el valor infinito del alma humana» (p.85-101). Para él, Cristo no es contenido del evangelio; en éste no hay cristología. Es un «evangelium Christi», no un «evangelium de Christo».

pando de su filiación y recibiendo su Espíritu podemos clamar con él «*abba*», y desde ahí vivir en el mundo, con la libertad propia de los hijos y no con el temor de los esclavos (Gál 4,4; Rom 8,15-16; cf. Jn 15,15; Gál 3,29; Rom 8,17; Heb 2,14-15).

Jesús no se ha presentado a sí mismo como teólogo, ni ha construido una nueva doctrina sobre Dios²⁰. La cultura en la que él vive es una cultura de la tradición, de la memoria y de la acción, del símbolo y de la parábola viva. Él se sitúa en continuidad fundamental con el AT, cree y ora al mismo Yahvé del pueblo elegido, al creador y padre providente, al Dios de vivos, al Dios fiel, al Dios Señor, al que ejerce la misericordia y el juicio²¹. Se puede discutir sin fin hasta qué punto Jesús supone una continuidad o una ruptura con la imagen de Dios propuesta por el judaísmo en el momento en que él aparece²². La inno-

²⁰ Sobre la conveniencia o no conveniencia de hablar de «el Dios de Jesús», de su «imagen», «idea», «experiencia de Dios», la continuidad o ruptura de su comprensión de Dios respecto de la vigente en su tiempo y la propuesta en el AT, cf. G. VERMES, «*Abba*, Padre: El Dios de Jesús», en *La religión de Jesús el judío*, o.c., 185-218; «Jesús, el hombre religioso», en *ibid.*, 219-245; C. DEMKE, «Gott. IV: Neues Testament», en *TRE XIII*, 645-652; H. CONZELMANN, «Der Gottesgedanke-Der Gottesglaube Jesus», en *Grundriss der Theologie des NT* (Munich 1967) 118-125; W. THUSING, «La imagen de Dios en el NT», en J. RATZINGER (ed.), *Dios como problema* (Madrid 1973) 81-122, y en K. RAHNER - W. THUSING, *Cristología. Estudio teológico y exegetico*, o.c., 197-233; E. NIEUHAUSER, *Exigence de Dieu et morale chrétienne...*, o.c.; J. DUPONT, «Le Dieu de Jésus», *NRT* 109 (1987) 321-344; J. SCHLOSSER, *El Dios de Jesús* (Salamanca 1995) 1-14; F. HAHN, *Theologie des NT*, o.c. I, 56-73.

²¹ Cf. W. BRUEGGEMANN, «God: Israel's Core Testimony», en *Theology of the Old Testament...*, o.c., 117-316; R. RENDTORFF, *Theologie des AT*, o.c. II, 159-206; O. KAISER, *Der Gott des AT*, o.c. II-III.

²² «El judaísmo no hace reflexiones de teoría del conocimiento sobre Dios y la realidad del mundo. No conoce un concepto de naturaleza, a no ser cuando lo toma de los griegos (Filón). El mundo es creación de Dios; pero esta verdad no es investigada teóricamente, sino que es un saber interior a la fe, que conduce a la obediencia y a la alabanza. Esto vale también incluso cuando estallan dudas a propósito de la estructura y situación del mundo (4 Esd). El autor de este apocalipsis ya no entiende el mundo. Pero cuando él pregunta por el enigma del mundo, entonces pregunta a Dios» (H. CONZELMANN, *Grundriss der Theologie des NT*, o.c., 30). Sobre la situación política, económica, social y religiosa de Israel en tiempos de Jesús, instituciones, grupos y partidos, cf. H. GUEVARA, *Ambiente político del pueblo judío...*, o.c.; J. GNILKA, *Jesús de Nazaret...*, o.c., 45-94; G. THEISSEN - A. MERZ, «El marco de la historia de Jesús», en *El Jesús histórico...*, o.c., 151-214; E. P. SANDERS, «El contexto político», en *La figura histórica de Jesús*, o.c., 33-54; «El judaísmo como religión», en *ibid.*, 55-72; R. TRI VIJANO, «Fariseos, saduceos, Sicarios y Zelotes», en *Orígenes del cristianismo...*, o.c., 265-290; «Los esenios y Qumran», en *ibid.*, 291-324; E. W. STEGEMANN - W. STEGEMANN, *Historia social del cristianismo primitivo...*, o.c.; M. EBNER, *Jesús von Nazaret in seiner Zeit...*, o.c.

vación de Jesús es ante todo de persona y de acción; y como resultado de ellas es innovación de doctrina. Desde él, viviéndose ante Dios como hijo y en Hijo, descubriremos el rostro nuevo de Dios Padre. Es necesario distinguir corrientes de pensamiento, de espiritualidad y de acción en el medio humano y religioso en que surge Jesús. Del AT vienen las líneas proféticas, sapienciales, apocalípticas de los *basidim* y *anawim*, o pobres de Yahvé. Junto a ellas tenemos las acentuadas por los distintos grupos religiosos existentes en ese momento (fariseos, saduceos, herodianos, etc.); las interpretaciones de los escribas; las insistencias de los grupos nacionalistas, de los sacerdotes, del pueblo de la tierra, de la piedad local que Jesús asimiló en su aldea, en la sinagoga y en su casa de Nazaret. En medio de todo esto, ¿cuáles eran los acentos peculiares de la relación vivida de Jesús con Dios?

La biografía interior de Jesús, como la de todo hombre ante Dios, es un secreto, que sólo conoció él y aquellos que viviendo en su cercanía recibieron su influencia y a quienes él les ofreciera sus confidencias²³. Sólo podemos reconstruirla a través de los chispazos o destellos que nos ofrecen los evangelios. Jesús vive una experiencia personal de relación con Dios, a la que debemos reconocerle una gestación e historia, si no queremos negar la real condición humana, su crecimiento y despliegue en el tiempo. Como todo hombre, Jesús fue creciendo, descubriendo el mundo, encontrándose con Dios, reconociendo su misión (Lc 1,80; 2,40). Más tarde veremos la peculiaridad de esta conciencia, que es la del Hijo eterno encarnado, y por ello existiendo siempre en condición «humillada» (κένωσις; Flp 2,6) y por tanto repercutien-

²³ ¿Ha abierto Jesús sus sentimientos íntimos a sus compañeros o ha vivido en permanente soledad interior? Mas allá de la real amistad con sus discípulos, ¿les ha hecho confidencias sobre su destino y persona? «Las confidencias de Jesús son raras, y parece que nacen en circunstancias excepcionales. Jesús apenas se entrega a la confidencia: él vive en medio de un grupo de discípulos en una proximidad familiar, pero no los reúne para desahogarse con ellos. Esta discreción convierte en algo tanto más precioso las raras confidencias que él les hace. Mas que confidencias son destellos que deja sentir sobre su misión y su porvenir» (J. GUILLET, «Experience de Jesús», en *DSP* VIII, 1076). Entre ellas enumera: el anuncio de la pasión y muerte, la alabanza al Padre por la revelación entregada (Mt 11,25-27) y la oración 'Abba. Cf. O. GONZÁLEZ DE CATEDAL, «Soledad y compañía de Jesús»: *Salm* 1 (1998) 55-103.

do sobre ella el tiempo, la duración, la novedad. Una es la relación con Dios en su infancia, cuando Jesús era niño; otra en su adolescencia, cuando ya se adentraba conscientemente en la vida; otra cuando comienza su acción pública y otra finalmente en el momento cumbre de su misión²⁴. Su relación con Dios en la oración, con la consiguiente intimidad personal, determinó su forma de acción pública. Se retira a orar en soledad en los momentos decisivos. La experiencia del ministerio mesiánico determinó también su forma de relación con Dios. No esperamos, sin embargo, de los evangelistas, y en especial de San Juan, un relato de la evolución psicológica de Jesús, ni una crónica que corresponda a testigos presenciales, ni menos un diario personal de Jesús. Ellos nos ofrecen una recolección de las sentencias (*logia*) de Jesús proferidas durante su ministerio prepascual, que, talladas en formulas claras y concisas para ser memorizadas, sirvieron de base a la predicación prepascual del Reino y a la cohesión del grupo de los apóstoles. Los formularios para ir a anunciar el Reino son el primer anillo en la cadena de las sentencias de Jesús, elemento común a los apóstoles en relación con Jesús antes y después de la experiencia de la resurrección²⁵. Así troqueladas y retenidas perduraron tras la resurrección de Jesús y como tales fueron recogidas en la comunidad e integradas por los evangelistas en sus narraciones.

²⁴ La cristología no ha elaborado todavía el estudio bíblico y sistemático de las fases o etapas de la vida de Jesús, con todo el realismo que exige la encarnación: el Verbo niño, el Verbo adolescente, el Verbo maduro, etc. «El Verbo eterno del Padre una vez ha sido niño y por esta misma razón ha permanecido para siempre niño. Se ha hecho hijo de hombre porque no lo había sido nunca y no será jamás otra cosa que el hijo eterno del Padre. Y porque fue un día hijo de los hombres, puede revelar siempre su infancia eterna bajo una forma humana, comprensible a los hombres [...] Sería necesario poder seguir al Verbo en las evoluciones apenas perceptibles de su existencia cotidiana, desde el despertar de la razón hasta el descubrimiento del mundo, del amor y del odio que se encuentran en ese mundo. Hasta el descubrimiento del "yo" —¡fuere cual fuere este yo!— hasta la toma de conciencia progresiva de su propia misión, y hasta el descubrimiento tímido y juvenil de sus misterios en la oración, a través de todos los matices de su maduración humana» (H. U. VON BALTHASAR, *Das Ganze im Fragment...*, o.c., 248-331, cita en 257-258 y 267).

²⁵ Cf. H. SCHURMANN, «Die vorosterlichen Anfänge der Logientradition. Versuch eines formgeschichtlichen Zugangs zum Leben Jesus», en H. RISTOW - K. MATTHIAE (eds.), *Der historische Jesus...*, o.c., 342-370, y en ID., *Jesus. Gestalt und Geheimnis* (Paderborn 1999) 380-397, 85-104.

Todas las palabras que nos quedan de Jesús en el NT son palabras de la Iglesia, desde la convicción de sus autores de que las palabras de la Iglesia son también palabras de Jesús. Aun después de la ascensión, él sigue siendo el único Maestro (Mt 23,8-10); él se sigue manifestando a los creyentes por su Espíritu que les recuerda su palabra, interpreta las que antes no pudieron comprender, las aplica a la situación nueva y les interioriza su mensaje (Jn 14, 15-17.25-26; 15, 26-27; 16,13-14)²⁶. Por su Espíritu les manifiesta quién es él. Y desde la experiencia de quien es ahora glorificado en Dios y actuante en la Iglesia, los lleva al reconocimiento de lo que hizo y de quien era ya en los días de su vida terrestre. El punto de partida y principio de interpretación de Jesús tanto en el NT como en la vida posterior de la Iglesia es, por consiguiente, la unidad y continuidad entre el terreno y el glorificado, el que es y el que fue, el predicador del Reino de Dios y el predicado por la Iglesia como Mesías, Hijo y Kyrios. Desde aquí expone el NT la relación de Jesús con Dios e interpreta su filiación. El Jesús que en los días de su vida mortal oró con poderoso clamor y lágrimas (Heb 5,7), y aunque era hijo aprendió por sus padecimientos la obediencia; el que fue glorificado en la resurrección, ése mismo es reconocido y adorado como «el Hijo» a la luz de las experiencias pasuales y del don del Espíritu.

6. El centro de su vida: ¿fin del mundo, llegada del Reino, relación con el Padre?

¿Cuales son las actitudes determinantes de la vida de Jesús: la apocalíptica, la escatológica o la teológica? Esto equivale a preguntar a qué entregó Jesús su vida, y qué estuvo en el centro de su atención: ¿la llegada inminente del fin del mundo, para el que habría que prepararse; el advenimiento del Reino de Dios a la tierra como supremo don y sentido de la historia; la revelación de Dios en cuanto Padre para que todos los hombres, sabiéndose hijos, se sintieran acogidos en el mundo, libres por la fuerza y en la forma en que Jesús vivió como Hijo? La exégesis ha discutido incansablemente estos problemas. Nos parece que a la luz de la

²⁶ Cf. P. GRELLOT, *Dieu le Pere de Jesus Christ*, o.c., 203.

posterior experiencia eclesial podemos decir que estas tres cosas no pueden ser vistas en alternativa²⁷. Jesús forma parte de un ambiente en el que las expectativas de una intervención decisiva de Dios en la historia se expresan en la imaginería apocalíptica, que une fin del mundo, resurrección de los muertos, venida del Mesías, afirmación de la soberanía de Dios, condenación de los malvados. Dentro de ese contexto, Jesús se refiere a lo que constituye el nervio del AT: la promesa de que el Dios fiel ofrecerá a su pueblo la salvación y desde Jerusalén brillará la luz para todos los pueblos por la acción del propio Dios o la de un enviado suyo, el Mesías. Jesús, en ese contexto de presente, con esas memorias y esperanzas de pasado, se comprende a sí mismo como el enviado a predicar el Reino, con cuya presencia va llegando a los hombres. Ese Reino o reinado, en cuanto ejercicio histórico de su realeza o soberanía creadora y providente sobre el hombre, tiene como contenido primordial la realidad misma de Dios, que siendo eterno se manifiesta aquí con una acción nueva y no sospechada hasta ahora: ofrecer paz y perdón, integración y reconciliación, salvación en un momento límite en el que la oferta de Dios fuerza a una decisión y se convierte en juicio; juicio en el que todos nosotros ante él, por nosotros solos, estaríamos definitivamente perdidos. *Jesús se coordina a sí mismo a ese Reino como su mediador*. El Reino es el concepto central de la predicación de Jesús, y su propia persona, la mediadora de su potencia salvífica, primero con su actividad (mensaje, milagros) y luego con su pasividad (pasión sufrida desde los hombres y por los hombres; resurrección por Dios).

²⁷ Cf. H. SCHURMANN, «Das hermeneutische Hauptproblem der Verkündigung Jesu. Eschatologie und Theologie in ihrem gegenseitigen Verhältnis», en *Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zu den synoptischen Evangelien* (Düsseldorf 1968) 13-35. Y en francés, «Le problème fondamental posé à l'herméneutique de la prédication de Jésus. Eschatologie et théologie dans leur rapport mutuel», a.c. Concluye con estas palabras: «Desde el comienzo no ha habido nada más que una comprensión de la Escritura: la que parte de la filiación de Jesús. Una comprensión de la Escritura que se quiera "eclesial", no podrá jamás hacer depender de la escatología la conciencia que Jesús tenía de su filiación. Ella intentara, por el contrario, comprender decididamente todas las afirmaciones escatológicas a partir de la filiación de Jesús» (p.149); ID., «Eschatología y servicio del amor en la proclamación de Jesús», en *El destino de Jesús...*, o.c., 85-115; W. THUSSING, *Die neutestamentlichen Theologien und Jesus Christus*, o.c. I, 76-87 (Tensión entre promesa y cumplimiento, entre escatología y teocentrismo de Jesús).

«El concepto dominante en la predicación de Jesús es el concepto del reinado o soberanía de Dios (*basileía*). Jesús predica su irrupción inmediatamente inminente, que ya se da a sentir. El reinado de Dios es un concepto escatológico. Él quiere designar el acto de gobierno (*Regiment*) de Dios, que pone un término al curso anterior del mundo, que aniquila a todo lo contradivino y satánico, bajo lo cual el mundo suspira todavía y de esta forma, poniendo fin a toda necesidad y sufrimiento, introduce la salvación para el pueblo de Dios, que está a la espera del cumplimiento de las promesas proféticas. La llegada del Reino de Dios es un acontecimiento milagroso (*Wunderbares*), que sin intervención ninguna del hombre y solo desde Dios acontece»²⁸.

Las parábolas dicen la situación nueva en la que se encuentran los hombres cuando Dios prepara el Reino como un Rey que ofrece un banquete de bodas para su hijo e invita a todos (Mt 22; 13,24-31; 18,23; 25,1; Mc 4,30). La donación y revelación de Dios no es externa al propio Jesús. Jesús es el lugar personal de la definitiva revelación y autodonación de Dios. El Hijo es el Don del Padre, él es todo lo que él puede dar a los hombres; y dándoseles queda sin posibilidad de donación ulterior. La metáfora del Reino se esclarece con la realidad del Hijo; el contenido de aquél es la persona de éste en la medida en que como Hijo se convierte para nosotros en Palabra, Perdón y Paz. En este sentido, él es lo más, lo último, el Todo que nos puede dar. Esperar otra cosa o mirar a otro lado es negar al Hijo y, negándole a él, negar también al Padre²⁹.

²⁸ R. BULTMANN, *Theologie des NT*, o.c., 3. Cf. J. BECKER, *Jesus von Nazareth*, o.c., 122-124 (El reinado de Dios como concepto central de la predicación de Jesús); 234-276 (Jesús como profeta de los últimos tiempos y mediador salvífico del reinado de Dios).

²⁹ «Porque en darnos, como nos dio, a su Hijo, que es una palabra suya, que no tiene otra, todo nos lo habló junto de una vez en esta sola Palabra, y no tiene más que hablar». Y refiriéndose a Heb 1,1-2 escribe: «Y es como si dijera: Lo que antiguamente habló Dios en los profetas a nuestros padres de muchos modos y de muchas maneras, ahora, a la postre, en estos días nos lo ha hablado en el Hijo todo de una vez. En lo cual da a entender el apóstol que Dios ha quedado como mudo y no tiene más que hablar, porque lo que hablaba antes en partes a los profetas ya lo ha hablado en el todo, dándonos al Todo, que es su hijo» (S. JUAN DE LA CRUZ, *Subida II*, 22,3-4; 5-6, en *Obras Completas* [Ed. Espiritualidad, Madrid 1988] 287). «Una Palabra habló el Padre, que fue su Hijo, y esta habla siempre en eterno silencio y en silencio ha de ser oída del alma». *Dichos de luz y amor* n.99, en *Obras Completas*, o.c., 98.

En el AT prevalece la idea de Dios como Rey, creador, soberano y guía del pueblo. La paternidad divina no ha tenido allí un lugar central ni, consiguientemente, la consideración de los hombres como hijos. Esta designación se aplica a los ángeles, a Israel en cuanto tal, al rey y finalmente al justo, que personifica al verdadero Israel. La oración del Eclesiastés (22,27-23,6), que data del último cuarto del siglo II antes de Cristo, es el primer ejemplo bíblico de la invocación a Dios como Padre a título individual: «Señor, Padre y Dueño de mi vida». El que hasta entonces era invocado como padre de la nación, aparece ahora como padre del individuo. Y un siglo después el libro de la Sabiduría lleva a cabo una universalización de la paternidad de Dios más allá de Israel: Dios es Padre de todos y de todo, del hombre en la tierra y del navío en el mar (11,23-24; 15,1; 14,3). Tenemos ya lograda la aplicación personalista y la extensión universalista de la paternidad de Dios, que originariamente estaba referido al pueblo de Israel³⁰.

La proyección de categorías reales, proféticas y sapienciales sobre el futuro mesías hará que éste aparezca bajo la idea de hijo referido a Yahvé como Padre. Por eso es posible que en determinados círculos contemporáneos de Jesús se interpretase el salmo 2,7 mesiánicamente³¹, y desde ahí se pudiera comenzar a pensar a Jesús como Hijo de Dios³². La filiación de Jesús es así situada en doble perspectiva: Es el Mesías a quien el Rey dice: «Tú eres mi hijo, yo te he engendrado hoy»; y es aquel sobre quien desciende el Espíritu y una voz le identifica: «Tú eres mi hijo amado, en quien me complazco» (Lc 3,22).

³⁰ Cf. W. MARCHAL, 'Abba, Pere!...', o.c., 23-29; Id., «Paternité de Dieu», en *DSp XII/1*, 413-417; A. SCHENKER, «Gott als Vater-Söhne Gottes»: *FZP/Th* 25 (1978) 1-55.

³¹ Cf. P. GRELOT, *Le mystère du Christ dans les Psaumes*, o.c., 23-54.

³² Cf. F. HAHN, *Theologie des NT*, o.c. II, 238, que habla de «Wechselbeziehungen zwischen den Gottessohnprädikationen innerhalb der Geistchristologie und der messianisch verstandenen Gottersohnschaft». Los salmos 2 y 110 son decisivos en el NT: el primero para comprender el ser y origen de Jesús como Hijo en Dios; el segundo para explicar la resurrección y su constitución como Señor sobre cosmos e Iglesia. De este último dice Lutero: «Psalmus 110 est vertex et caput totius Scripturae. Regnum et sacerdotium Christi excellentissime describit dicens Christum esse, qui omnes regat et interpellet pro omnibus und babs gar in seiner band». WA TR 2,471,4f Nr 2462: 1532. Cf. M. HINGEL, *Studies in Early Christology*, o.c., 119-226.

7. Jesús Hijo y Dios Padre en los sinópticos

Los sinópticos en todas sus capas Q, Mc, Mt, Lc tienen ejemplos de este uso del término Hijo para designar a Jesús. Tendríamos que hacer ahora un análisis detallado de cada uno de esos textos en doble línea: una los que usan la terminología: «Hijo», «el Hijo», «mi Hijo», y otra los que usan la terminología equivalente: «Padre», «el Padre», «mi Padre». Para ello podríamos dividir la materia, analizando:

- a) Las palabras de Jesús en cada uno de los tres sinópticos.
- b) Las experiencias de Jesús: bautismo, tentación, transfiguración.
- c) Las oraciones de Jesús: v. g. Himno de jubilación, 'abba, Pasión.
- d) Las parábolas de Jesús: v. g. viñadores homicidas³³.

El evangelio de Marcos se abre con una identificación completa de Jesús: «Comienzo del evangelio de Jesucristo Hijo de Dios» (1,1). Como tal le identifican luego los espíritus impuros: «Al verle se arrojaban ante él y le gritaban diciendo: Tú eres el Hijo de Dios» (3,11). Y el poseso le increpa: «¿Qué hay entre ti y mí, Hijo del Dios altísimo?» (5,7). Ésa es la pregunta del sumo sacerdote: «¿Eres tú el Mesías, el Hijo del Dios altísimo?» (14,61). La confesión del centurión cierra el evangelio: «Verdaderamente este hombre era hijo de Dios» (15,39). Como Hijo de Dios le identifica dos veces la voz divina tanto en el bautismo como en la transfiguración (1,11; 9,7). Jesús no es hijo de Dios como lo eran determinados sujetos en el AT, ni siquiera como lo era el Mesías esperado, sino de una manera nueva y única³⁴.

³³ Remitimos a los comentarios a los evangelios y a O. CULLMANN, «Jesús Hijo de Dios», en *Cristología del NT*, o.c., 351-390; P. GRELOT, «Jésus devant Dieu», en *Dieu le Père de Jesus Christ*, o.c., 145-200; F. MUSSNER, «Ursprünge und Entfaltung der neutestamentlichen Sohneschristologie. Versuch einer Rekonstruktion», en L. SCHEFFCZYK (ed.), *Grundfragen der Christologie heute*, o.c., 77-113.

³⁴ «El título Hijo de Dios representa, sin lugar a dudas, el elemento más fundamental de la cristología de Marcos». V. TAYLOR, *Evangelio según San Marcos* (Madrid 1979) 135. Después de analizar el uso de esta expresión en el AT, añade: «Sin embargo ninguno de estos ejemplos explica realmente el título usado por Marcos. El evangelista tuvo que ampliar y desarrollar incluso la idea del Hijo de Dios como Mesías y darle un significado totalmente nuevo» (p.136).

Jesús se ha dirigido a Dios como Padre y éste ha sido el lenguaje característico para nombrarle tanto en su predicación como en su oración³⁵. El proceso de determinación del contenido de esa paternidad y de la filiación correspondiente va desde las primeras redacciones evangélicas, en las que todavía se pueden oír los ecos del AT, donde la expresión «hijo de Dios» puede ser sinónimo de justo, hombre agraciado por Dios con un encargo o sabiduría, profeta, mesías futuro, hasta la definición del concilio de Nicea, en donde la filiación de Jesús respecto de Dios es diferenciada claramente de lo que son otras formas de filiación, por ejemplo las resultantes de un acto creador, de la elección del pueblo, del envío profético y mesiánico, del acto jurídico de la adopción. Todo el lenguaje de Jesús invocando a Dios como Padre y considerándose a sí mismo como hijo queda cuestionado por la muerte. Si ha muerto abandonado de Dios, es que no era ni profeta ni hijo. Ahora bien, si ha sido resucitado por Dios, ese lenguaje queda verificado: es que era justo, santo e hijo. La resurrección es el redoble en el tiempo de la generación eterna del Hijo en el seno del Padre y, como consecuencia, ella es la reveladora de su condición de Hijo. Ella es para el Hijo encarnado la integración de la humanidad asumida en el ámbito del Padre. Por ello el NT identifica resurrección y filiación: «Dios ha cumplido la promesa hecha a los padres en nosotros los hijos, al resucitar a Jesús, como está escrito en los salmos: "Hijo mío eres tú; yo te he engendrado hoy"» (Hch 13,32-33; cf. Sal 2,7; Lc 3,22). Entronización de Jesús como rey mesías, glorificación de su humanidad, realización plena de su filiación encarnativa y acreditación ante los hombres son aspectos de la misma realidad. Por ello los evangelistas pueden trasponer y ver en todas las acciones y comportamientos de Jesús, desde el comienzo hasta el final, comportamientos filiales.

San Lucas en 2,41-50 evoca la participación de Jesús junto con sus padres María y José en el viaje a Jerusalén para celebrar la Pascua. Más allá de los detalles accesorios, lo esencial del relato se centra en tres puntos: 1) Presencia de Jesús en el templo; 2) Discusión con los doctores; 3) Ocupación en las cosas

³⁵ Cf. W. MARCHET, 'Abba, Pere!...', o.c., 100-129; P. GRELOT, *Dieu le Père...*, o.c., 147-186.

de su Padre. Jesús está en el templo y éste es la casa de Dios, la casa de su Padre (Jn 2,16; mi casa: Mc 11,17; Mt 21,13; Lc 19,46). Jesús está en medio de los doctores en una actitud anticipadora de lo que luego realizará a lo largo de toda su existencia: oír a los herederos de la tradición y preguntarles, heredar y transformar, consumir la fase de la primera alianza y abrir la nueva, llevar a cabo el profetismo e introducir la filiación. Jesús estaba «en medio de los doctores oyéndolos y preguntándoles» (2,46). Jesús es con ellos y ante ellos, después de ellos y sobre ellos. *El tercer aspecto del relato es el centro hacia el que todo el orienta: la afirmación de que Jesús desde su infancia está y es, ante todo, para su Padre.* En Jesús el despertar de su conciencia a humanidad y el despertar de su conciencia a filiación es lo mismo. A partir del despertar de su razón y de la conciencia de sí mismo, se ha afirmado la conciencia de su filiación en relación con Dios y la manifiesta por una palabra explícita desde el primer momento en el que se encuentra en el Templo, «Casa de Dios». «¿No sabíais que debo ocuparme en las cosas de mi Padre?» (Lc 2,49)³⁶.

Mateo repite todos los pasajes de Q y Marcos, llevándolos hasta el extremo de universalizar la designación de Dios como Padre en las palabras de Jesús³⁷. La pregunta que queda en el aire es: ¿Podemos llegar hasta la base histórica en la vida de Jesús de esta doble terminología: Dios como Padre, «el Padre», y Jesús como Hijo, «el Hijo»? ¿Son *ipsisima verba Jesu*, que él ha pronunciado en la oración y en la predicación? Aun concediendo que el intento de llegar a discernir con absoluto rigor cuáles

³⁶ Después de exponer las tres traducciones posibles de la frase («en la casa de mi Padre», «en las cosas o asuntos de mi Padre», «entre los que pertenecen a mi Padre, es decir, los interpretes de la *Torah*»), J. A. FITZMYER comenta: «Lo que cuenta en definitiva es que las primeras palabras de Jesús en el evangelio de Lucas afirman categóricamente que entre el y el Padre existe una vinculación especial. Y a eso hay que añadir, como dato significativo, que la declaración se produce en el templo de Jerusalén. El hecho de una relación específica entre Jesús y el Padre es indiscutible, sea cual sea la interpretación de la frase [...] Lo verdaderamente importante es que Jesús se refiere a Dios como a "su Padre". En su pregunta late una cierta desilusión ante el hecho de que sus padres terrestres no hayan llegado a comprender que su relación específica con el Padre trasciende las vinculaciones más naturales, como son las de familia» (J. A. FITZMYER, *El Evangelio según Lucas*, II [Madrid 1987] 276, 288).

³⁷ Cf. P. GRELOT, *Dieu le Pere...*, o.c., 148-154 (Mateo); 154-158 (Lucas).

son palabras literales de Jesús y cuáles de la Iglesia es irrealizable, hoy se ha llegado a la convicción generalizada de que hay textos que tienen garantías de pertenecer a Jesús: el himno de acción de gracias, la afirmación sobre la ignorancia del fin, la parábola de los viñadores y la oración 'abba'³⁸.

a) *Palabras*

El primer texto, llamado *logion joannicum* por tener una gran semejanza tanto con el estilo como con el pensamiento de San Juan, sobre todo el v.27 que insiste en la reciprocidad del conocimiento entre Padre e Hijo, es el de Q (Mt 11,25-27; Lc 10,21-22):

«Por aquel tiempo, preguntado Jesús tomó la palabra y dijo: "Yo te alabo, Padre, Señor del cielo y de la tierra, porque ocultaste estas cosas a los sabios y prudentes y se las revelaste a los pequeñuelos. Sí, Padre, porque así te plugo. Todo me ha sido entregado por mi Padre y nadie conoce al Hijo sino el Padre, y nadie conoce al Padre sino el Hijo y aquel a quien el Hijo quisiera revelárselo"³⁹.

Este grito de júbilo implica una relación única entre Jesús y Dios, al que alaba invocándolo como Padre, al que describe como mi padre, y al que define como el Padre, contraponiéndolo con él como el Hijo. Él se considera a sí mismo como el que ha sido encargado con toda la revelación (τὰ πάντα) para que la trasmita a los hombres. La autoridad del Padre ha sido confiada al Hijo. Esta entrega del poder revelador se funda no en un acto de relación exterior, de acreditación o elección, sino de reciprocidad de conocimiento. Jesús es revelador del Padre en plenitud

³⁸ Podemos decir de todo el texto evangélico lo que aquí se enuncia respecto de una parábola: «Saber si reproduce exactamente las palabras de Jesús y las circunstancias en las que él las pronunció es una cuestión que probablemente nunca tendrá una respuesta definitiva» (P. BONNARD, *Evangelio según San Mateo* [Madrid 1976] 463).

³⁹ Los análisis e interpretaciones de esta pericopa, llamada también «grito de júbilo» u «oración de alabanza», son innumerables. Remito a V. TAYLOR, *The Names of Jesus*, o.c., 60-64, y a P. GRELOT, *Las palabras de Jesucristo*, o.c., 305-324 (con bibliografía sobre este «logion joanico» en p.305s); W. MARCHAL, *'Abba, Pere...*, o.c., 130-168; J. SCHLOSSER, *El Dios de Jesús*, o.c., 144-155; J. JEREMIAS, *Teología del NT*, o.c., 74-80.

porque le conoce con exhaustividad, lo mismo que el Padre le conoce a él. El conocimiento que Jesús posee de Dios como su Padre es recíproco o equivalente con el que el Padre tiene de él y por ello perfecto y exhaustivo. Tal conocimiento no existe fuera de ellos y fuera de la relación con ellos. La coincidencia de los sinópticos y de Juan es patente. Donde aquéllos dicen: «Nadie conoce al Padre sino el Hijo y aquel a quien el Hijo quisiera revelárselo» (Mt 11,27), Juan dice: «A Dios nadie le vio jamás. El Unigénito, que está en el seno del Padre, ése nos le ha dado a conocer» (1,18). Verdadero conocimiento de Dios ya sólo existe donde Dios es reconocido como Padre, y esto sólo tiene lugar donde Jesús, el Hijo, quiera revelarlo. Si el texto no fuera genuino de Jesús habría que asimilarlo a un himno de la primitiva Iglesia anterior o contemporáneo de Flp 2,5-11 e interpretarlo en analogía con él, aun cuando su contenido sea de naturaleza distinta.

Un segundo texto que confirma la afirmación de que el título Hijo de Dios fue usado por el mismo Jesús es el siguiente:

«Cuanto a ese día o a esa hora [venida del Hijo del hombre] nadie la conoce, ni los ángeles del cielo, ni el Hijo, sino sólo el Padre» (Mc 13,32)⁴⁰.

La autenticidad de esta sentencia parece indubitable, ya que resulta improbable que una comunidad que, cuando se redacta el texto, ya confiesa a Jesús resucitado como Señor en la gloria de Dios, le atribuya unas palabras en las que manifiesta un desconocimiento del fin. Si la Iglesia y el redactor del evangelio las mantienen en el texto es porque previamente se han mantenido en la memoria como dichas por Jesús. Al contraponerse con los ángeles, que en el AT habían sido llamados hijos de Dios, y contra-distinguirse de ellos, quiere decir que pone en el término «Hijo» una relación distintiva con Dios. Pertenece a la autoconciencia de Jesús haberse sabido, afirmado y reconocido como el Hijo. Esta terminología establece el puente de conexión entre

⁴⁰ «Solo en este pasaje del evangelio encontramos el título «ὁ υἱός» (Lc 10,22 = Mt 11,27), aunque el evangelista emplea títulos semejantes, tales como Hijo de Dios, mi Hijo amado, Hijo del Bendito» (V. TAYLOR, *Evangelio según San Marcos*, o.c., 630).

los sinópticos y Juan, para quien Dios es sin más el Padre y Jesús es sin más el Hijo.

b) *Parábolas*

La parábola de los arrendatarios de la viña o viñadores homicidas ha tenido una larga trayectoria desde la boca de Jesús, pasando por la tradición presinóptica, hasta llegar a los evangelistas. Como en toda parábola, cada uno de los tres contextos (marco biográfico en la vida de Jesús, situación de la Iglesia que la recoge y donde se lee, redacción de cada evangelista que la integra en la lógica de su relato) subraya un aspecto de ella. Dios ha confiado su viña a Israel, y ha esperado fruto de él. Para recogerlo ha enviado a sus encargados, en repetidas veces. Finalmente ha enviado al que se describe con términos diversificados: «un Hijo amado» (Mc 12,6), «mi Hijo» (Mt 21,37), «mi Hijo amado» (Lc 20,31). Ese Hijo es el último que le queda. Los arrendatarios le arrojan fuera de la viña. La declaración de «mi Hijo amado», que recoge el eco lejano de Abraham y «tu hijo, tu unigénito, Isaac a quien tanto amas» (Gén 22,2), reproduce las expresiones que encontramos en la declaración de Dios en las escenas tanto del bautismo como de la transfiguración (Mc 1,11; 9,7). Esta coincidencia no es un azar. La parábola describe luego cómo matan al hijo amado y lo arrojan fuera de la viña, en referencia transparente a Jesús que murió fuera de la ciudad (Heb 13,12). El dueño dará la viña a otros (Mc 12,9) y el Reino será entregado a quienes den frutos (Mt 21,43). El hecho de que concluya afirmando que los escribas y fariseos reconocieran «que de ellos había sido dicha la parábola» (Mc 12,12) fija el primer contexto y sentido: Jesús se identifica a sí mismo y se propone como el último enviado del Padre, como ese Hijo amado⁴¹.

⁴¹ «El destino de Cristo es puesto en conexión con el destino de los profetas. Pero Cristo trasciende a los profetas, por ser el Hijo y heredero. Las mismas asociaciones cristológicas las tenemos en Heb 1,1-4, donde Cristo es diferenciado de los profetas, como el enviado escatológico» (J. GNILKA, *Das Matthäusevangelium*, II [Friburgo 1992] 228). Esta comparación con los profetas y que no se mencione el hecho de la resurrección es para V. TAYLOR, *ibid.*, 367, un signo de que la comunidad conserva las palabras auténticas de Jesús. Cf. M. HUBAUT, *La parabole des vignes*.

c) Oraciones: 'abba

Jesús ha invocado a Dios como Padre en su oración y lo ha hecho con un término nuevo 'abba. Jeremías, distinguiendo la designación de Dios como Padre en los dichos de Jesús de la invocación como Padre en su oración, fue el primero en mostrar la novedad que suponía no designar en tercera persona, sino invocar a Dios con este término desconocido como expresión orante en el mundo judío. Se ha discutido hasta la saciedad cada uno de los contenidos y presupuestos de esta tesis. Pero al final queda como evidente que Jesús se vivió ante Dios, habló de él, y se dirigió a él en oración con una inmediatez, familiaridad y confianza que, en su conjunto e intensidad, no tienen paralelo en toda la literatura veterotestamentaria e intertestamentaria. Si el término 'abba, que dirigido a alguien implica cariño y confianza a la vez que respeto, no es una creación suya, sí lo ha sido la forma e intensidad con la que lo ha usado. San Marcos la ha mantenido en su tenor arameo en la oración del huerto: «Decía: "abba, Padre, todo te es posible; aleja de mí este cáliz, mas no sea lo que yo quiero, sino lo que quieres tú"» (Mc 14,36). La potencia y novedad de esta palabra aramea, usada como invocación por Jesús para dirigirse a Dios, se refleja en el hecho de que la Iglesia la ha retenido junto a la traducción griega, permaneciendo tal cual en las primeras comunidades como fórmula expresiva de la filiación y oración de los cristianos, derivadas y medidas por la propia filiación y oración de Jesús (Rom 8,15; Gál 4,6). El 'abba es el indicio de la proximidad suprema que Jesús tuvo con Dios y de su confianza filial y derivando de ellas su conciencia y autoridad mesiánicas⁴².

rons..., o.c.; P. GRELOT, «Los viñadores homicidas», en *Las palabras de Jesucristo*, o.c., 282-284.

⁴² Remitimos a la bibliografía citada *supra*, nota 27, además de la obra fundamental del propio J. JEREMÍAS, 'Abba..., o.c.; ID., *Teología del NT*, o.c., 52, 210-238. Han apoyado la tesis de Jeremías: J. SCHLOSSER, *El Dios de Jesús*, o.c., 183-218; J. A. FITZMYER, «Abba and Jesus relation to God», en R. REFOULÉ (ed.), *À cause de l'Évangile*. FS J. Dupont (Paris 1985) 15-38; G. SCHELBERT, «Sprachgeschichtliches zu 'Abba», en P. CASETTI - O. KEIL - A. SCHENKIER (eds.), *Mélanges Dominique Barthélemy* (Gotinga 1981) 395-447. La han criticado: G. VERNES, *La religión de Jesús el judío*, o.c., 216-218, que elige como título para su: «Apéndice 'abba! no es Papa», criticando a una serie de autores que lo usan. Cf. también J. BARR, «'Abba isn't "Daddy"»: *Journal of Theological Studies* 39 (1988) 28-47.

La propuesta de Jeremías ha sido completada en varias direcciones por S. Guijarro, sintetizando y prolongando reflexiones complementarias de otros autores⁴³. Antes de exponer su propio pensamiento sintetiza así los logros adquiridos y las aportaciones más relevantes en la discusión con la tesis de Jeremías:

«1. Detrás de las abundantes menciones de Dios como Padre que los evangelios ponen en boca de Jesús hay una sólida tradición prepasual.

2. En los dichos que contiene esta tradición más antigua Jesús distingue entre "mi Padre" y "vuestro Padre".

3. Jesús se dirigía a Dios en sus oraciones con el término arameo 'abba.

4. Esta invocación procede del lenguaje infantil, aunque también la usaban los hijos mayores en el ámbito familiar.

5. Jesús fue el primero en dirigirse a Dios con ella, y lo hizo intencionadamente, lo cual revela que tenía una relación nueva y única con él»⁴⁴.

Guijarro se propone completar la perspectiva de Jeremías en doble dirección. La primera analizando no sólo las palabras, sino sobre todo la actuación y los comportamientos de Jesús, para ver cómo se entrelaza esa forma de dirigirse a Dios en la oración con el resto de su vida vivida en relación con él y con los hombres. Descubre un comportamiento filial de Jesús para con Dios analizando el bautismo y las tentaciones, las comidas y los exorcismos, la pasión y la muerte. La segunda dirección en que quiere completar la visión de Jeremías es la iniciada por J. B. Malina en sus rasgos generales y aplicada a nuestro caso concreto por R. Hamerton-Kelly: la inserción tanto de las palabras como los comportamientos de Jesús en el contexto cultural y en el escenario social en que son vividas las relaciones familiares fundamentales en el tiempo de Jesús (padre-hijo, esposo-esposa, hijo-padre, señor-esclavo)⁴⁵. La cultura semítica de

⁴³ Cf. S. GUIJARRO, «Dios Padre en la actuación de Jesús»: *Estudios Trinitarios* 34 (2000) 33-69; ID., «La familia en la Galilea del siglo I»: *EB* 53 (1995) 461-488., ID., *Fidelidades en conflicto. La ruptura con la familia por causa del discipulado y de la misión en la tradición sinóptica* (Salamanca 1998); S. J. D. COHEN (ed.), *The Jewish Family in Antiquity* (Atlanta 1993).

⁴⁴ S. GUIJARRO, «Dios Padre en la actuación de Jesús», a.c., 35.

⁴⁵ Cf. B. J. MALINA, *El mundo del NT. Perspectivas desde la antropología cultural* (Estrella 1995); R. HAMERTON-KELLY, *God the Father. Theology and Patriarchy in the Teaching of Jesus* (Filadelfia 1979).

Jesús y de los evangelios no es la misma que la de los exegetas alemanes nacidos después de la Ilustración, situados en una atmósfera de burguesía acomodada y fieles lectores de Kant.

Hay que revivir aquella cultura de la familia para percibir de cerca el troquelado humano de la conciencia de Jesús referida a sus padres, para pensar desde ahí lo que entendía cuando hablaba de Dios Padre y cuando le invocaba con el término *'abba*. Desde aquí se ha redescubierto cómo el acento de confianza, inmediatez y cercanía con que se ha querido traducir el *'abba* a nuestra lengua no es del todo exacto. J. Barr replica con humor: «El *'abba* de Jesús no es nuestro papá». En la experiencia familiar de entonces el acento recaía sobre la autoridad, el deber de proveer, de enseñar y de corregir, propios del padre, y el de obediencia, fidelidad, *imitatio Patris*, sucesión en los deberes y obligaciones familiares, por parte del hijo. Ese es el contexto cultural de Jesús, aunque él no se pliega isomórficamente a él, sino que encontramos rasgos que podríamos llamar «contraculturales»: una autoridad paterna que no es sólo de dominio imperativo, sino que se prolonga en la confianza y abandono a su solicitud providente. En la oración de Jesús se suman, por un lado, la confianza y cercanía grandes (*'abba*), pero, a la vez, la dimensión de obediencia filial y de sumisión a la disciplina paterna, que encarga una misión y exige obediencia al encargo recibido. La imagen del Jesús Hijo es inseparable de la del Justo, del Siervo, que va hasta el final y concluye su pasión con las palabras: «Padre, he realizado el encargo que me diste. He consumado tu obra».

La conexión con la historia de Jesús, tanto en palabras dirigidas a los otros en enseñanza y ante Dios en oración, como en acciones ante Dios y para con los otros, es esencial a la hora de establecer la conexión entre el hacer de Jesús (cristología histórica, económica, funcional, existencial), por un lado, y por otro el ser de Jesús (cristología óntica, trinitaria, ontológica). Desde aquí aparece la importancia de la oración, de la acción y de la pasión de Jesús para comprender su entraña personal.

«El estudio de la imagen de Dios que se revela en la actuación de Jesús ha servido también para confirmar la importancia que tuvo dicha relación en la vida de Jesús. Esta experiencia de filiación, que Jesús vivió principalmente en la oración, es una expe-

riencia religiosa que debemos conocer si queremos entender a Jesús. Sin embargo, los estudios recientes sobre el Jesús histórico parecen haber puesto entre paréntesis la experiencia religiosa de Jesús, y con ella también su relación con Dios como Padre. Esta ausencia tiene consecuencias importantes a la hora de entender la vida y la predicación de Jesús, pues él las entendió y las explicó desde esta experiencia suya de filiación.

Finalmente, es importante observar que todo lo que nos ayude a profundizar en la experiencia histórica de Jesús tiene importancia para la cristología y para la reflexión sobre la Trinidad. El «axioma» fundamental propuesto por K. Rahner acerca de la íntima relación que existe entre la «trinidad económica» y la «trinidad inmanente» vale también para la cristología». El Cristo «económico» es nuestra principal vía de acceso a la trinidad económica, y ambas realidades tienen que ver con el Logos encarnado, es decir, con la forma concreta en que se nos ha manifestado en la historia humana. Ambas son, a su vez, el punto de partida para nuestro conocimiento del Cristo y de la trinidad inmanente, y por eso podemos afirmar que un mejor conocimiento de la relación filial de Jesús con Dios, tal como aparece en su forma de actuar, nos ayuda a conocer un poco mejor la realidad inmanente del Verbo y de su relación con el Padre y el Espíritu en la vida trinitaria»⁴⁶.

8. Jesús, el Hijo, y Dios, el Padre, en San Juan

Lo que para los sinópticos es el punto de llegada, para San Juan se convierte en el punto de partida: la convicción de que Jesús era y en su autoconciencia se sabía Hijo de Dios en un sentido único⁴⁷. Su evangelio no es una narración prospectiva, sino una relectura anamnética (memoria + actualización + uni-

⁴⁶ S. GUIJARRO, «Dios Padre en la actuación de Jesús», a.c., 69.

⁴⁷ «El texto de Mc 13,32 muestra que Jesús usaba el nombre "el Hijo" para designarse a sí mismo, no en el sentido en el que los ángeles y los hombres pueden ser llamados "hijos de Dios", sino para designar su relación específica con Dios. De esta forma Mc 13,32 confirma la perspectiva que ya hemos alcanzado en Mt 11,27, la justifica, y llega hasta explicar el uso más pleno e interpretativo de este nombre en el evangelio de San Juan. Pertenecce a la autoconciencia de Jesús que él se creía a sí mismo ser el Hijo de Dios en un sentido preeminente» (V. TAYLOR, *The Names of Jesus*, o.c. 65); Cf. R. SCHNACKENBURG, «El Hijo como autodesignación de Jesús en el evangelio de San Juan», en *El Evangelio según San Juan*, I (Barcelona 1980) 158-175; C. H. DODD, «Hijo de Dios», en *Interpretación del cuarto evangelio* (Madrid 1978) 354-265; C. K. BARRETT, *El Evangelio según San Juan* (Madrid 2003) 572-586, donde comenta Jn 10,22-42 bajo el epígrafe: «¿Quién es Jesús?»; M. THEOBALD, *Die Fleischwerdung des Logos...*, o.c., 374-380.

versalización) de la vida de Jesús, llevada a cabo en la comunidad bajo la acción del Espíritu y la guía del apóstol. Las palabras puestas en boca de Jesús son las que la Iglesia recuerda, interpreta, actualiza y plenifica, bajo la guía del Espíritu de la verdad, que lleva a aquella a la verdad completa. En el evangelio de Juan es Jesús mismo el que habla. La lógica implícita en los sinópticos se hace aquí explícita: en su gloria Jesús sigue siendo el único Maestro de los que creen en él (Mt 23,8-10), a quienes sigue repartiendo el pan para la vida del mundo, que son su *palabra*, su *carne* y su *Espíritu* (Jn 6,25-51; 6,63-69)⁴⁸.

Dos son los polos que sostienen la acción de Jesús en el evangelio de Juan: la revelación de la gloria de Dios y la fe del hombre. Ambas se enlazan en el Hijo, que con sus signos hace posible percibir esa gloria y llegar a la fe (2,11). El fin del evangelio es hacer posible esa fe en Jesús Hijo: «Estas cosas fueron escritas para que creáis que Jesús es el Mesías, el Hijo de Dios, y para que creyendo tengáis vida en su nombre» (20,31). Jesús tiene, por consiguiente, como misión constituyente ser revelador del designio de Dios y comunicar a los hombres la vida misma de Dios. El evangelista muestra que es revelándose a sí mismo como Jesús lleva a cabo esa misión, porque en su relación con Dios es donde Jesús muestra quién es y cuál es el designio de Dios para el hombre. Ésa es la verdad que tiene que revelar Jesús, la que hace libre al hombre, la que le otorga vida eterna (Jn 8,32.36; 17,3). El misterio de Dios se esclarece en las palabras, acciones y persona de Jesús, porque Dios no es exterior ni extraño a Jesús, sino que le es interior e inherente. La venida de Jesús al mundo es el acto por el cual Dios comienza la realización definitiva de la salvación de los hombres.

a) *El enviado y el Padre que le envía*

En San Juan, Jesús se comprende a sí mismo y se presenta a los hombres como el Hijo enviado al mundo por el Padre. La cristología joánica se presenta sobre todo como cristología del

⁴⁸ Para los aspectos concretos remitimos a los comentarios de Schnackenburg, Barret, Brown. Una interpretación peculiar en F. DREYFUS, *Jésus savait-il qu'il était Dieu?*, o.c.

Enviado. Ello significa que Jesús ha venido a los hombres de parte de Dios, que su palabra se dirige a los hombres como una palabra que viene de otra dimensión. A este envío se hace referencia una y otra vez. Las formas de expresión varían ligeramente y adquieren también carácter formal. El que envía es Dios (Jn 3,17.34; 1 Jn 4,9) o el Padre (Jn 5,36ss; 6,44; 8,18; 12,49; en 6,57: el Padre que vive). «El que me ha enviado» (ὁ πέμψας με) se convierte en predicado divino⁴⁹. La conexión de la persona de Jesús con su misión por Dios ya aparece explícita en los sinópticos, con una frase repetida: «el que me ha enviado» (Mc 10,37; 9,48; Lc 10,16), que tiene su paralelismo explícito en Jn 13,20: «El que recibe a quien yo envío, a mí me recibe, y quien me recibe a mí, recibe a aquel que me ha enviado». Pero la expresión se cierra cuando se identifica al que envía con el Padre y al enviado con el Hijo. El acto de Dios para con el mundo se expresa como un envío y la situación específica de Jesús es la de una procedencia. El nacimiento humano de Jesús es así un envío por el Padre y su constitución humana es definida como condición filial. «Porque tanto amó Dios al mundo que le dio a su Hijo unigénito, para que todo el que cree en él no perezca, sino que tenga la vida eterna, pues Dios no ha enviado su Hijo al mundo para que condene al mundo, sino para que el mundo sea salvo por él» (Jn 3,16-17).

La misión de Jesús consiste en hacer llegar a todos los hombres esa vida eterna que Dios le dio a él como Hijo: «Ésta es la voluntad de mi Padre, que todo el que ve al Hijo y cree en él tenga la vida eterna; y yo le resucitaré en el último día» (6,40). «Ésta es la vida eterna, que te conozcan a Ti, único Dios verdadero, y a tu enviado Jesucristo» (17,3). Lo que es en los sinópticos la categoría «Reino» que está llegando, eso son en San Juan la filiación y la vida eterna como realidades realizadas ya y accesibles al hombre. Jesús, que desde siempre era Hijo, ahora es constituido Hijo humanado en carne dentro del mundo, para introducir el Reino y comunicar a los hombres la vida eterna, dándoles la posibilidad de ser hijos con él por su Espíritu. La filiación respecto del Padre por la comunión-participación en el

⁴⁹ Cf. J. GNILKA, «El Enviado», en *Teología del NT*, o.c., 269-276, cita en 269; R. SCHNACKENBURG, *¿Dios ha enviado a su Hijo?*, o.c.

destino de Jesús-Hijo y la posesión del Espíritu son el anverso y reverso de una misma realidad: la nueva creatura que Dios suscita en el mundo por la doble misión del Hijo y del Espíritu conexas entre sí. El don del Espíritu sigue a la resurrección de Jesús (Jn 7,37-39; cf. Is 12,3; Ez 47,1-2). «Al llegar la plenitud de los tiempos, Dios envió a su Hijo, nacido de mujer, nacido bajo la adopción. Y por ser hijos envió Dios a nuestros corazones el Espíritu de su Hijo, que grita: “Abba, Padre”» (Gal 4,4-6).

Dios es definido ahora como «el Padre que le envió» (5,23); y Jesús como el Hijo «que el Padre ha consagrado y enviado al mundo» (10,36). La primera fórmula se repite unas quince veces. Dios es el que introduce a Cristo en el mundo. La entrada de éste es, por tanto, remitida a una existencia anterior con el Padre, en cuyo seno estaba vuelto hacia él (1,18). Esa fase anterior de su historia ahora se despliega y extiende al mundo. El envío de Jesús tiene lugar en el tiempo, pero remite a la eternidad de Dios. «Sabía que el Padre había puesto en sus manos todas las cosas, que había salido de Dios y a Dios volvía» (Jn 13,3; 3,35; 5,20).

b) *Proveniencia del Padre y preexistencia en el Padre*

Esta radicación de Jesús en el Padre, que le envía, será explicada con los siguientes registros simbólicos: venir de-volver a, salir de-irse a, descender-subir⁵⁰. Para Juan la preexistencia de Jesús es manifiesta: «Antes de que Abraham naciera, era yo» (8,56-58). Dios le ha amado antes de la constitución del mundo (17,24). Y le pide: «Ahora tú, Padre, glorifícame cerca de ti mismo con la gloria que tuve cerca de ti antes de que el mundo existiese» (17,5). Esa estancia en el Padre, la procedencia y venida de junto a él, la expresa con diversas preposiciones: παρά, από, ἐκ; y su relación eterna con Dios con la preposición: πρὸς y εἰς. «El Verbo estaba en el principio (πρὸς τὸν θεόν) [...] A Dios nadie le ha visto jamás, el Unigénito Dios, el que es estando en el seno

⁵⁰ Salir de Dios: 8,42; 16,27-28; 17,8. Ir hacia Dios (volver): 7,33-34; 16,28; 3,13-15; 6,62. Cf. R. BULTMANN, *Theologie des Neuen Testaments* (Tübinga 1961) 389-392 (El venir e ir del Hijo como acontecimiento escatológico).

del Padre (εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρὸς), ése nos lo ha dado a conocer» (1,2; 1,18)⁵¹. Con estas designaciones especiales se está expresando el movimiento existencial de Jesús, cuyo destino final es la ascensión, retorno o subida no al cielo astronómico, sino al Padre personal. Ése es el último lugar al que se dirige en todas sus idas y venidas, en la acción y en la muerte. Con «Yo soy» sin predicado está haciendo una afirmación absoluta de sí mismo. Más allá de lo que puede ser para los hombres (pan, luz, vida, resurrección, pastor, viña, etc.), el «es», con todo el peso del que es y hace ser. Esa reclamación está hecha con una intensidad y principalidad que a los oyentes les tenía que sonar a equivalentes con el «Yo soy», la autodefinition de Yahvé en Ex 3,14, y, consiguientemente, a una equiparación con Dios, que era blasfemia.⁵²

Tanto el prólogo como el entero evangelio de Juan y la 1 Jn se proponen identificar a Jesús por indicación de su procedencia (viene del Padre) y declaración de su misión (es la palabra de la vida para los hombres). Ser hijos de Dios, teniendo vida, por creer en su nombre es el objetivo esencial al que orientan el inicio (1,12) y el final del evangelio (20,31).

«El evangelio no quiere despertar o fortalecer cualquier tipo de fe sino la fe en Jesús, el Cristo e Hijo de Dios. Una fe, por tanto,

⁵¹ «Esta existencia pretemporal (o, más propiamente, no temporal) del Hijo se afirma con énfasis y se presupone a lo largo de todo el evangelio. Hemos de entender que, en el caso de Jesús, venir *para* τὸν Θεόν significa ciertamente venir de un lugar junto a Dios en el cielo, y venir *apó* τοῦ Θεοῦ significa, no ser enviado (como podría serlo de Galilea a Jerusalén), sino desde «do arriba» a «do abajo». El evangelista cree que el AT da testimonio de su preexistencia. La visión del Señor que vino a Isaías era una visión de la gloria de Cristo: «Isaías había visto su gloria y habló de él» (12,41). Pero la afirmación más iluminadora está en 8,56-58» (C. H. DODD, *Interpretación del cuarto evangelio*, o.c., 264). Cf. F. M. BRAUN, *Jean le Theologien...*, o.c., III, 1, 198-204 (La gloria del Cristo preexistente); R. SCHNACKENBURG, «La idea de preexistencia», en *El Evangelio según San Juan*, o.c., I, 328-340.

⁵² «Con esta afirmación “Yo soy” quizá quiera Jesús evocar las fórmulas precedentes donde él ha descrito su función de salvador de los hombre (pan, luz). Pero es mas probable que esta fórmula evoque una expresión bien conocida de la Biblia griega (Is 43,10; 41,4; 46,4; 48,12; Dt 32,39). En Is 43,10, la fórmula significa: Yo soy (siempre) el mismo. Quizá hay aquí una alusión a la gran revelación del Sinaí: Yo soy el que soy (o el que seré, estaré con vosotros, el fiel) (Ex 3,14-16). En este caso expresaría el ser divino de Jesús, que se sitúa en el plano del Padre y que, por ello, es absolutamente fiel y seguro» (TOB sobre Jn 8,24). Cf. R. SCHNACKENBURG, «Origen y sentido de la fórmula *ego eimi*», en *El Evangelio según San Juan*, o.c., II, 73-85; R. F. BROWN, «Ego eimi, “Yo soy”», en *El evangelio según Juan*, I (Madrid 1979), 1512-1520; J. GNILKA, «Yo soy», en *Teología del NT*, o.c., 262-269.

que se puede manifestar en forma confesante, tal como el texto ya lo ha expresado *in actu* (1,14ss). En 20,32 la confesión se articula como un *juicio de identidad*: Jesús es el Cristo, el Hijo de Dios»⁵³.

El «*ἐγώ εἰμι*» = «Yo soy» lo encontramos en tres sentidos diferenciados: uso absoluto sin predicado alguno; uso en el que se sobreentiende un predicado que no aparece explícitamente; y uso con predicado nominativo, donde Jesús se identifica con una realidad esencial de la vida o para la vida del hombre.

1) Textos en los que aparece en sentido absoluto:

— 8,24: «Si no creéis que *yo soy*, moriréis de seguro en vuestros pecados».

— 8,28: «Cuando levantéis en alto al Hijo del hombre, entonces comprenderéis que *yo soy*».

— 8,58: «Desde antes que naciera Abraham, *yo soy*».

— 13,19: «Para que cuando suceda, creáis que *yo soy*».

2) Textos en que aparece con predicado sobreentendido:

— 6,20: «Pero él les dijo: “*Yo soy*, no temáis”». En realidad, la fórmula es sinónima de confirmación de identidad: Soy yo, alguien a quien conocéis y no un fantasma; no debo infundiros miedo por desconocido o extraño.

— 18,4-6: «¿A quién buscáis?”. Ellos respondieron: “A Jesús el Nazareno”. Jesús les dice: “*Yo soy*”. Equivaldría a decir: efectivamente soy el que buscáis. Pero el texto es más complejo, ya que los efectos de la respuesta dejan pensar que fue percibida como una teofanía: «Así que les dijo: “*Yo soy*”, retrocedieron y cayeron en tierra».

3) Textos con sentido figurado o identificación con las realidades primarias de la vida, del sentido y del fin de la vida humana.

— 6,3; 5,51: «Yo soy el pan de vida».

— 8,12; 9,5: «Yo soy la luz del mundo».

— 10,7.9: «Yo soy la puerta de las ovejas».

— 10,11.14: «Yo soy el buen pastor».

— 11,25: «Yo soy la resurrección y la vida».

⁵³ M. THEOBALD, *Die Menschwerdung des Logos...*, o.c., 270-271. Todo el prólogo es una respuesta a la pregunta por el origen de Jesús, y desde él se hacen patentes tanto su identidad (estar con el Padre siendo la vida de todo lo creado [1,1-5: prólogo del prólogo]), como su misión (revelarle a los hombres [1,18]).

— 14,6: «Yo soy el camino, la verdad y la vida».

— 15,1.5: «Yo soy la vida verdadera».

La procedencia de Dios, como manera de indicar no tanto su origen temporal o local cuanto su condición filial determinante de su constitución personal, se expresará en títulos como «el que habla palabras de Dios», «el Santo de Dios», «el Cordero de Dios», «el pan de Dios». Jesús (con una fórmula tomada de 1 Jn 5,1) es el engendrado de Dios, el «que para esto ha nacido y venido al mundo: para dar testimonio de la verdad» (18,37).

Estas afirmaciones, reasumidas en el siglo III-IV, serán la base de mucha reflexión teológica en la preparación del concilio de Nicea y en el debate posterior con el arrianismo. Se basan en la analogía de lo que en el orden humano es el binomio: paternidad-filiación, donde se da la máxima relación de causalidad generativa en el sentido de origen creador, procedencia, pertenencia e intimidad. La paternidad humana es así el modelo para comprender la relación de Jesús con Dios. Pero paternidad no es genitalidad, imposible en una comprensión de Dios, junto al cual no existen diosas y donde la distancia de Dios a las criaturas es una diferencia cualitativa infinita. *La metáfora dice solo la relación de proveniencia, intimidad, ordenación, obediencia, autoridad, confianza*. La paternidad, como relación de origen, influencia y cooperación a ser, surgiendo y existiendo, se dice y se realiza de muchas maneras: engendrar como acto coextensivo al ser, crear como acto de voluntad, generar, nutrir, acompañar. Todas ellas son plasmaciones diferenciadas de paternidad. La forma suprema, o analogado principal a la luz del cual hay que entender las demás, no es la genitalidad humana temporal, sino la generación divina eterna. Hay una reciprocidad o circularidad hermenéutica mediante la cual, desde la experiencia humana de paternidad y filiación, comprendemos la relación en que Jesús vive con Dios, como un Hijo con su Padre; pero una vez que hemos penetrado en esa relación que los une, tal como es perceptible en el destino de Jesús desde el nacimiento a la resurrección, entonces se invierte la perspectiva: paternidad y filiación, tal como se dan en la relación existente entre Dios y Jesús, dan los criterios a la luz de los cuales hay que comprender toda otra forma mundana de paternidad, filiación y familia (Ef 3,15).

c) *Inmanencia y unidad con el Padre*

A esta *proveniencia* que une el Hijo con el Padre sigue una *inmanencia*, que se expresa en el conocimiento recíproco («Como el Padre me conoce a mí y yo conozco al Padre»: Jn 10,15) y una *intimidad* permanente («¿No crees que yo estoy en el Padre y el Padre en mí? Las palabras que yo os digo no las hablo de mí mismo; el Padre que mora en mí, hace sus obras. Creedme que yo estoy en el Padre y el Padre en mí»: 14,10; «El Padre está en mí y yo en el Padre»: 10,38; «Para que todos sean uno como tú, Padre, estás en mí y yo en tí»: 17,21). Esa afirmación, que en los textos anteriores podría entenderse del orden de la relación cognoscitiva o amorosa, pasa a un nivel más profundo en la afirmación: «Yo y el Padre somos una misma cosa» (10,30). Unidad e intimidad que no niegan una precedencia y superioridad del Padre: «Porque el Padre es mayor que yo» (14,28) y un sometimiento del Hijo a su voluntad: «Mi alimento es hacer la voluntad del que me envió» (4,34)⁵⁴.

d) *Las funciones de Jesús como funciones divinas*

Por el Hijo, el Padre lleva a cabo su obra en el mundo. Ésta implica: 1) Comunicación de la vida eterna; 2) Notificación de la doctrina, ya que cuanto Jesús dice no es propio suyo, sino del Padre (Jn 7,16-17); 3) Ejercicio del juicio («El Padre no juzga a nadie, sino que ha entregado al Hijo todo el poder de juzgar»: 5,22); 4) El don de la propia gloria del Padre («Yo les he dado la gloria que tú me diste»: 17,22); y del amor del Padre («Yo les di a conocer tu nombre y se lo haré conocer para que el amor con que tú me has amado esté en ellos y yo en ellos»: 17,26). Estas actividades distintivas de Dios: dar vida como creador y juzgar como soberano del universo, son comunicadas al Hijo por el Padre. «Ser Hijo es ejercer estas funciones en absoluta y continua dependencia del Padre. Así pues, es la naturaleza de la obra que él realiza lo que distingue finalmente al Hijo del profeta»⁵⁵.

⁵⁴ Cf. P. GRELOT, «L'immanence réciproque du Père et du Fils», en *Dieu le Père...*, o.c., 226-242; «L'identité de nature entre le Fils et le Père», en *ibid.*, 243-244.

⁵⁵ C. H. DODD, *Interpretación del cuarto evangelio*, o.c., 260.

En el siglo IV se lleva a cabo el trasvase del lenguaje bíblico (nacimiento, procedencia, inmanencia, reciprocidad de conocimiento y autoridad entre el Padre y el Hijo, generación) al lenguaje metafísico. *El evangelio de San Juan hace de puente entre estos dos lenguajes*. A él remiten permanentemente los grandes protagonistas del concilio de Nicea, tanto en la preparación remota como en su defensa, primero contra Arrio y luego contra el arrianismo y semiarrianismo. Las categorías de naturaleza y persona ofrecerán, primero en perspectiva trinitaria y luego cristológica, las claves necesarias para mantener el monoteísmo heredado del AT y para integrar la novedad de Cristo. Comentando a San Juan escribe San Hilario: «Por último, para que por el misterio del nacimiento reconocieras la realidad de la unidad de naturaleza, se dijo: "Yo y el Padre somos una sola cosa" (Jn 10,30); de modo que, al ser una sola cosa, no se piense ni en una naturaleza distinta ni en un ser solitario, porque lo propio del nacimiento y la generación es que no haya una naturaleza distinta en el generante y en el generado»⁵⁶.

9. Jesús: el emisor del Espíritu

Jesús vive en una relación de enviado por el Padre y a su vez de donador y emisor del Espíritu. El Espíritu es el Don de Dios por antonomasia (Jn 4,10). El fruto supremo de la glorificación de Jesús es el Paráclito (7,39), que él enviará a los discípulos para que los defiendan en los tribunales, les recuerde su palabra y haga la verdad completa en ellos. Es el otro abogado (1 Jn 2,1) que dará el Padre (Jn 14,16) y que enviará en nombre de Jesús (14,25-26). Desde la reciprocidad en que existen el Padre y el Hijo será posible afirmar que es Jesús quien lo envía: «Cuando venga el abogado que yo os enviaré de parte del Padre, el Espíritu de la verdad que procede del Padre, él dará testimonio de mí» (15,26)⁵⁷. Esta conexión del Espíritu tanto con el Padre

⁵⁶ S. HILARIO DE POITIERS, *De Trinitate* VII, 22, comentando Jn 10,27-30: PL 10,217 (BAC 481 p.330). Cf. L. LADARIA, *La cristología de San Hilario de Poitiers* (Roma 1989); B. SESBOUE - B. MEUNIER, *Dieu peut-il avoir un Fils?...*, o.c.

⁵⁷ Cf. F. M. BRAUN, *Jean le Theologien...*, o.c. III/2, 37-56 (El envío del Paráclito); R. E. BROWN, «El Paráclito», en *El Evangelio según Juan*, o.c. II, 1520-1530; I. DE LA

como con el Hijo es lo que intentó expresar la adición hispánica de la cláusula «Filioque» al credo (concilio de Toledo 589) y en una profesión de fe romana dirigida por el papa León IX el 13 de abril de 1053 a Pedro, patriarca de Antioquía.

Los textos de San Juan se refieren al envío del Espíritu por el Padre y por el Hijo a los discípulos. Es un enviar por el Padre y por el Hijo y es un proceder del Padre. San Juan dice que el Hijo envía el Espíritu Santo, pero ¿cómo podría enviarlo si en alguna forma no «procediera» también de él? La perspectiva no es la de las relaciones trinitarias eternas, sino la de las misiones temporales. El paso de éstas a aquéllas supone una reflexión ulterior: si el Padre al engendrar al Hijo se da todo entero a él, le comunica también su condición de ser principio del Espíritu. Lo único incomunicable es la paternidad. Por ello, se puede decir que el Espíritu procede del Padre y del Hijo y que es enviado indistintamente por uno o por otro. Para subrayar la originariedad del Padre se forja la fórmula: «Spiritus Sanctus procedit a Patre per Filium». El término «Filioque» es, por tanto, no una fórmula dogmática, sino un comentario exegético de los textos de Jn 14,16. Tanto San Máximo el Confesor como el concilio de Florencia ha explicado y referido el *Filioque* en el sentido del «διὰ τοῦ υἱοῦ». Introducida la fórmula contra el arrianismo, ha sido expresada en Occidente cuando se estaba en plena comunión con el Oriente e incluso se han tenido concilios en común. Ella no quería hacer otra cosa que articular sistemáticamente las afirmaciones siguientes: «Yo rogaré al Padre y él os dará otro abogado» (14,16); «El abogado, el Espíritu Santo que el Padre enviará en mi nombre» (14,26); «Cuando venga el abogado, que yo os enviaré de parte del Padre, el Espíritu de verdad que procede del Padre, él dará testimonio de mí» (15,26)⁵⁸.

POTTERIEH, «Le Paraclete», en I. DE LA POTTERIEH - S. LYONNET, *La vie selon l'Esprit condition du chrétien*, o.c., 85-106; R. SCHNACKENBURG, «El Paraclito y las sentencias sobre él», en *El Evangelio según San Juan*, o.c. III, 177-195; J. GNILKA, «El Espíritu-Paraclito», en *Teología del NT*, o.c., 302-310.

⁵⁸ Cf. P. GRELOT, *Dieu le Père...*, o.c., 255-267; Concilio III de Toledo (DS 470) («Credo etiam Spiritum Sanctum, plenum et perfectum verumque Deum a Patre et Filio procedentem»); S. LEO IX, *Ep. Ad Petrum patriarch. Ant.* (13-4-1053) (DS 682); y Concilio ecuménico XVII de Florencia: *Bula de unión con los griegos* («aeternitatis coeli», julio de 1439 (DS 1302). Cf. Y. CONGAR, *Je crois en l'Esprit Saint*, I-III (Paris 1979-1980), esp. los cap. II y IV del t. III, donde ofrece una «Conclusión a

En San Juan se trata de la procedencia del Padre y del envío por el Hijo. Que el Espíritu es dado por Jesús queda manifiesto en el momento mismo de su muerte en la que, consumada su obra, se devuelve al Padre y entrega a los hombres su Espíritu según la interpretación patristica del texto (19,30). Por eso, luego él, una vez resucitado, puede infundírselo: «Como me envió mi Padre, así os envío yo». Diciendo esto sopló y les dijo: «Recibid el Espíritu Santo» (20,21-22). La 1 Jn 2,20.27; 5,6 completa estas perspectivas con el tema de la unción del Santo y el Espíritu de la verdad. El Espíritu, que ya aparece en Marcos y Mateo en relación con la persona y la obra mesiánica de Jesús y que tiene gran relieve en San Lucas, adquiere carácter personal en Juan a medida que avanza su destino. Sus palabras al final son más expresivas, tanto respecto de sí mismo como de su relación con Dios.

10. Jesús: el Logos y el prólogo del evangelio

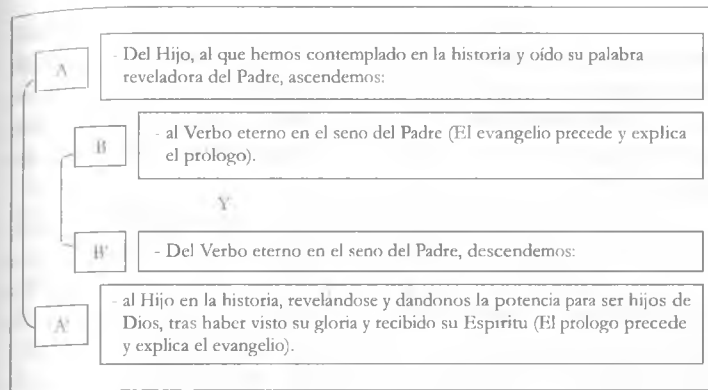
El prólogo del evangelio describe la nueva creación, partiendo de la existencia del Verbo que en el seno del Padre era vida y luz de todo lo creable y agente de todo lo creado, en cuanto forma y figura a cuya semejanza todo ha sido conformado. Ese Verbo creador se hace presencia y acompaña a los hombres en el mundo, que a pesar de haber sido hecho por él no le reconoció. Su advenimiento supremo es la encarnación, al tomar nuestro ser y nuestro destino. «Y el Verbo se hizo carne y plantó su tienda entre nosotros y hemos visto su gloria» (Jn 1,14). Así podemos reconocer su ser y su corazón, es decir, ver su gloria en la que se nos muestra reflejando la del Padre, dándonos con ella la plenitud de la gracia y de la verdad. Él es así la plenitud de toda ley y de toda sabiduría ante-

modo de tesis» para el diálogo ecuménico sobre el «Filioque». Cf. también los últimos documentos al respecto: CONSEJO PONT. PARA LA UNIDAD DE LOS CRISTIANOS, «Las tradiciones griega y latina referentes a la procesión del Espíritu Santo (1995)»: *Diálogo Ecuménico* 33 (1998) 139-150; Declaración de acuerdo de la CONSULTA TEOLÓGICA NORTEAMERICANA ORTODOXA-CATÓLICA, «El Filioque: ¿un tema que divide a la Iglesia?» (2003)»: *Diálogo Ecuménico* 38 (2003) 359-388.

rior, que quedan trascendidas por su gracia y su verdad. Ha realizado dos gestas supremas: darnos a conocer al Padre y darnos la posibilidad de ser hijos de Dios. El que primero aparece como Verbo iluminador y revelador, luego se nos da como Hijo redentor, refiliador y glorificador. En el Hijo vemos, tenemos y accedemos al Padre como hermanos engendrados de la plenitud del Unigénito. El fragmento y sombra del AT debe ceder el paso al Todo y a la luz de lo nuevo, la ley de Moisés a la gracia y la verdad de Jesucristo (1,17). A su gloria propia del Unigénito del Padre, que hemos contemplado y que él ha mostrado transformadora y generadora de alegría en los milagros, respondemos con la fe que convierte esa gloria suya en gloria nuestra (1,14; 2,11).

Pero este texto que encontramos al comienzo del evangelio (1,1-18) bien pudiera ser también un epílogo, que, tras recoger las experiencias, palabras y hechos de la historia del Hijo en el tiempo como revelador y exegeta del Padre, lleva las afirmaciones al límite afirmando: Jesús tenía palabras de Dios y sobre Dios, porque desde siempre era en su seno la Palabra; por eso pudo revelarle, y porque eternamente era el Hijo pudo hacernos hijos con él, sus hermanos con el Unigénito⁵⁹. Con ello tenemos ese paralelismo inclusivo, tan familiar a los autores bíblicos, que podríamos expresar en esta fórmula:

⁵⁹ Cf. además de los comentarios al evangelio: C. H. DODD, *Interpretación...*, o.c., 266-287; M. E. BOISMARD, *Le prologue de Saint Jean* (París 1953); O. CULLMANN, «Jesús, el Logos», en *Cristología del NT*, o.c., 325-350; S. DE AUSEJO, «¿Es un himno a Cristo el prólogo de San Juan?»: *EB* 15 (1956) 223-277, 381-427; R. BROWN, *El Evangelio según Juan*, o.c. I, 173-214; R. SCHNACKENBURG, «Procedencia y peculiaridad del concepto joánico de Logos», en *El Evangelio según San Juan*, o.c. I, 296-308, que concluye así: «El himno al Logos tiene en conjunto mucha mayor afinidad con el pensamiento judeocristiano primitivo que con el gnostico, y aquí deberán buscarse las razones principales de la elección del título de Logos». Para C. H. Dodd, la concepción joánica del Logos habría podido formarse análogamente a la de Filón, bajo la guía del pensamiento judeohelenístico, como un término griego apropiado, que incorporaba y asimilaba convenientemente las ideas veterotestamentarias de «Palabra de Dios» y de «Sabiduría» (o de la *Torah*).



El prólogo refleja así el movimiento circular en que es visto el Hijo saliendo del Padre y viniendo al mundo, dejando el mundo y volviendo al Padre (Jn 16,27-28; 16,30; 17,8), tras haber sido exaltado y arrastrar hacia el Padre a todos y a todo con él (12,32). «Cuando levanteis en alto al Hijo del hombre, entonces conoceréis que yo soy» (8,28). Muerte en cruz y resurrección en gloria revelan quién es Jesús para los hombres y para Dios. Ellas son los quicios de su destino y las claves de su identidad. Sin ellas no sabemos quién es.

11. Los cuatro registros del lenguaje humano aplicado a Jesús Hijo

San Juan ha definido a Jesús como el Hijo y a Dios como el Padre con la ayuda de varios registros del lenguaje humano: el *analógico* (Jesús tiene una relación de procedencia respecto de Dios como la tiene un hijo con su padre en el orden del ser, no en el orden de la generación física, ya que no existe deidad femenina y Dios trasciende el orden de la sexualidad, situándose en el orden de la generación eterna y de la acción creadora por el Espíritu); el *funcional* (Jesús ha llevado a cabo la revelación de Dios en la palabra y por eso ha sido definido como Logos y Verdad que hacen posible la nueva filiación de los hombres que creen en él, por lo cual ha sido descubierto como Hijo); *existen-*

cial (Jesús ha vivido en una relación suprema de intimidad, inmanencia, fidelidad y amor con el Padre, hasta el punto de tenerlo todo en común con él y establecer una reciprocidad de amor y de glorificación); *metafísico* (Jesús existe en Dios con anterioridad a su envío al mundo, comparte con él todo y es uno con él).

Con la ayuda de esos cuatro registros del lenguaje humano, en conexión con las experiencias históricas de misión recibida de Dios, relación con él o filiación divina, a la vez que con las ideas bíblicas sobre la Palabra, la Sabiduría y la Presencia de Dios acompañando a su pueblo o las del entorno estoico, platónico, gnóstico, existentes en el ámbito donde escribe el autor del cuarto evangelio (afiliación a una divinidad, hombres divinos o deificados, regeneración por ritos místicos, realización de la divinidad inherente al hombre por el conocimiento de Dios, hombres de carácter o poder semejantes a Dios, profetas e iniciados, el mesías de los judíos), San Juan ha ofrecido una imagen de Jesús Hijo que refleja y, a la vez, se aleja de todas esas figuras que lo preceden.

Bajo la luz y la unción del Espíritu, la Iglesia ha seguido penetrando en el fundamento, contenido y consecuencias de esa filiación, expresándola en nuevas fórmulas y desde nuevas preocupaciones. El es el Hijo de una manera nueva, que deriva de su propia misión histórica en la que Dios se revela en continuidad y trascendencia respecto de su revelación en el AT: Dios es Padre y el Hijo pertenece a su realización paterna, al que engendra desde siempre, con el que es siempre y que, por tanto, pertenece a su realización y a su realidad. La relación que el hombre Jesús vive con Dios como Padre, su función al servicio de la misión y su experiencia filial manifestada en la oración son las formas en las que se refleja su ser y las mediaciones a través de las cuales nosotros reconocemos su última identidad: es Hijo en el tiempo, como prolongación y comunicación de su ser Hijo desde siempre en Dios. *El lenguaje metafísico no tiene otro objetivo que esclarecer o fundamentar ciertas afirmaciones sobre la relación de Jesús con Dios y garantizar que lo que aparece en el mundo con él no es solo fruto de la naturaleza o de la cultura, ni don ocasional y transitorio de Dios a la humanidad, sino el Don de su propio ser y con ello la salvación*

del mundo. Filiación divina o divinidad de Jesús y salvación del hombre van unidas en una historia de revelación y recepción, de acción y de pasión, de muerte y resurrección. Manifestación de Dios como gracia y descubrimiento del pecado del hombre desde el don de la vida derivada de la autocomunicación de Dios son la misma realidad, vista por el anverso (Don de Dios) y por el reverso (Amor-Perdón del hombre).

La filiación divina de Jesús precede al tiempo, se revela en el tiempo dándose a los hombres como fundamento de su existencia nueva, y perdura más allá del tiempo. Dodd concluye su reflexión con esta página, que muestra cómo el Hijo instaura la conexión entre el Dios eterno y el hombre mortal que está bajo el pecado. Su aparición crea el conflicto entre la luz y las tinieblas, la verdad y la mentira y, finalmente, la Vida y la Muerte. Su victoria en la resurrección es la respuesta a la suprema cuestión y preocupación humanas: llegar a saber si somos seres para la muerte o estamos convocados amorosamente por alguien a una vida indeficiente innovadora y eterna.

«La relación de Padre e Hijo es una relación eterna, no alcanza en el tiempo, que no termina con esta vida o con la historia de este mundo. La carrera humana de Jesús es, por así decirlo, una proyección de esta relación eterna (que es el amor divino) sobre el área del tiempo. Es esto no como un mero reflejo o representación de la realidad, sino en el sentido de que el amor que el Padre tuvo por el Hijo antes de la fundación del mundo, y al que este corresponde perpetuamente, opera activamente en toda la vida histórica de Jesús. Esa vida despliega la unidad de Padre e Hijo en modos que pueden describirse como “conocimiento” o “inhabitación”, pero que son tales no en el sentido de contemplación ensimismada, como la recomendada por el misticismo helenístico, sino en el sentido de que el amor de Dios en Cristo crea y condiciona un ministerio activo de palabra y obra, en el que las palabras son “espíritu” y “vida”, y las obras son signos de la vida y luz eternas; un ministerio que es también un conflicto agresivo con los poderes hostiles a la vida, y que termina en una victoria de la vida sobre la muerte a través de la muerte. El amor de Dios, así derramado en la historia, lleva a los hombres a la misma unidad de la que la relación del Padre y el Hijo es el arquetipo eterno»⁶⁰.

⁶⁰ C. H. DODD, *Interpretación...*, o.c., 265.

La reciprocidad de conocimiento, de autoridad, de amor y de juicio sobre los hombres, que existe entre Jesús y el Padre, ha sido el fundamento bíblico a partir del cual las definiciones conciliares han avanzado hacia afirmaciones sobre su unidad de vida y de esencia. Las nuevas formas de pensamiento con las que el anuncio del evangelio se iba encontrando reclamaban una reflexión que mostrara cuál es la relación de Jesús con el Padre en el orden del ser y de la eternidad, no sólo del actuar y del vivir en el tiempo. Ésta es la encrucijada en la que se encuentra en el año 325 el concilio de Nicea: la mera repetición de las fórmulas bíblicas, con lo que no correspondía al dinamismo de las nuevas cuestiones, o la creación de términos filosóficos con cuya ayuda traducir el mensaje bíblico a otra forma de ver la realidad (DS 125)⁶¹. A la igualdad de conocimiento (ὁμο-γνώσις), de amor (ὁμο-ἀγάπη) y de autoridad (ὁμο-ἐξουσία), afirmada explícitamente en los evangelios, había que buscarle un fundamento ontológico. El concilio prolonga las afirmaciones bíblicas hacia la comunión e igualdad de naturaleza. La ὁμο-ουσία o consustancialidad del Hijo con el Padre, que es la gran innovación terminológica conciliar, sólo intenta interpretar desde una cultura del ser y de la definición lo que afirman los evangelios, partiendo de una cultura de la historia y de la narración. Y para hacer esa afirmación y responder exactamente a la cuestión metafísica planteada no tienen inconveniente en usar un término filosófico de compleja historia, desconocido en la Biblia.

La Biblia es leída en la Iglesia a la luz de la tradición apostólica e interpretada por la autoridad episcopal. La Biblia no se basta a sí misma como libro muerto y ciego; necesita de la luz del Espíritu Santo, de la autoridad de los apóstoles y de las palabras de los hombres para seguir siendo palabra viva, real revelación

⁶¹ Cf. A. GRILLMEIER, «El concilio de Nicea y su interpretación del Kerigma bautismal», en *Cristo en la tradición cristiana*, o.c., 425-454; A. GILG, *Weg und Bedeutung der altkirchlichen Christologie*, o.c.; A. ADAM, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, o.c., I, 311-320; K. BEYSCHLAG, «Die Entscheidung von Nizäa», en *Grundriss der Dogmengeschichte*, o.c. I, 243-249; B. SESBOÛE - J. WOLINSKI, *Historia de los Dogmas*, o.c., I, 188-197; J. N. D. KELLY, *Early Christian Doctrines*, o.c., 223-309; E. BOULARAND, *L'hérésie d'Arius et la «foi» de Nicee*, o.c.; H. CH. BRENNECKE, «Nicaea. Ökumenische Synode von 325», en *TRE XXIV*, 429-441; W. D. HAUSCHILD, «Nicäno-Konstantinopolitanisches Glaubensbekenntnis», en *ibid.*, 444-456.

de Dios para los hombres. Recurriendo a estas fuentes o lugares teológicos (Palabra de Dios, tradición apostólica, conciencia eclesial presidida por los sucesores de los apóstoles y razón humana conjugadas), es discernida y definida la identidad de Jesús. El es el Hijo, es consustancial con el Padre y por ello es eterno; no es una creatura, sino creador con el Padre en el Espíritu. *Esa consustancialidad de ser, comunión de vida y eternidad de existencia fundan su capacidad para ser revelador absoluto de Dios y redentor definitivo del hombre.* La redención, antes que superación del pecado del hombre, es otorgamiento de la vida divina por comunión de existencia y solidaridad de destino por quien la posee en sí mismo. Esto sólo lo pudo hacer Jesús si de verdad «era» Dios y no sólo «estaba» con Dios. Calcedonia dirá después eso mismo respecto de la humanidad: redención del hombre sólo es posible si ese Jesús, que es consustancial con Dios, es también consustancial con los hombres (DS 301)⁶².

12. La filiación específica de Jesús (Nicea) y otras formas de filiación divina

Para entender el sentido de Hijo consustancial con el Padre aplicado a Jesús, tenemos que explicitar antes a partir de qué antecedentes previos y de qué experiencias históricas se lo atribuyó San Juan a Jesús. La filiación puede ser comprendida desde diversos contextos y por ello recibir diversas significaciones.

1) *La concepción helenística.* En la generación de los dioses y héroes nos movemos dentro de un universo antropomórfico y politeísta, donde no hay frontera claramente divisoria entre los inmortales y los mortales. Todo tiene lugar en el orden mítico de la deificación, deseada y autoproclamada, o en el orden biológico de la copulación y la generación.

2) *La concepción propia de las religiones mistericas.* Allí podrían encontrarse algunos elementos que parecerían semejantes a la experiencia cristiana: renovación, tránsito al Reino de la luz, experiencia de salvación. Pero la comprensión de Dios, de la

⁶² Cf. además de la bibliografía citada en la nota anterior: B. STUDER, *Dios salvador en los Padres de la Iglesia...*, o.c.; *Id.*, «Zur Soteriologie der Kirchenväter», a.c.

historia, del destino concretísimo y particular de Cristo, que en San Juan tiene rasgos peculiares y complementarios de los sinópticos, no nos permiten pensar la filiación de Jesús simplemente con categorías como la de «iniciado», tal como se da en los misterios. El horizonte de Jesús es la historia concreta de su pueblo referida a un Dios que ha actuado en ella, el Dios de la creación, la revelación, la plenitud futura; un Dios que es vida eterna y la comunica al hombre.

3) La *concepción veterotestamentaria* tiene como presupuesto la creación, la elección, una misión concreta, de forma que se es hijo de Dios cuando se forma parte del pueblo de la alianza, cuando se recibe un encargo de parte de él en la historia y cuando se vive como un hijo delante de él.

4) La *concepción jesuana* o la que expresa Jesús en su relación con Dios, que prolonga hasta el extremo la confianza, obediencia, fidelidad de los fieles de Israel y se articula en la oración y oraciones que rezó Jesús como todo hijo de Israel.

5) La *concepción crística* indica que Jesús vivió además una relación especial con Dios como Hijo, expresada en su oración con el término *'abba*. Desde la forma en que vivió su filiación, confirmada por Dios en la resurrección, hemos conocido su generación eterna, como perteneciendo en cuanto Hijo a la única vida divina del Padre. Jesús era el Hijo eterno, encarnado en el mundo (Jn 1,14).

6) La *concepción cristiana*. Los que por el Espíritu y el bautismo nos hemos identificado con Jesús, recibimos parte en su filiación. Somos hijos en el Hijo, y con él recibiremos la herencia eterna (Gal 4,4-7; Rom 8,17; Gal 3,28-29; Heb 1,2). Todo el evangelio tiende a mostrar cómo la relación de intimidad, amor y glorificación mutua, que existe entre el Padre y el Hijo, es la que el Hijo quiere instaurar entre él y los hombres, entre el envío de los apóstoles y el que él recibe del Padre, entre la vida común al Padre e Hijo y la vida nueva a la que están destinados los hombres. La carta primera de San Juan recoge este mensaje de vida y gozo, que desborda del Padre al Hijo, de éste a los apóstoles, de los apóstoles a la comunidad y desde ésta al mundo entero: «Lo que hemos visto y oído os lo anunciamos a vosotros, a fin de que viváis también en comunión con noso-

tros, y esta comunión nuestra es con el Padre y con su Hijo Jesús Cristo. Os escribimos esto para que vuestro gozo sea completo» (1 Jn 1,1-1,3).

Una es la cuestión de la génesis de la fe de la Iglesia en la filiación divina de Jesús y otra la cuestión de los instrumentos, ideas, paralelos literarios con los que los evangelistas se hayan ayudado para expresar esa filiación. Otra es, finalmente, la realidad misma de la filiación de Jesús, que aparece como una nueva, única e incomparable con otras formas anteriormente conocidas de relación filial con Dios. La filiación divina de Jesús es de un orden propio, para el que no tenemos puntos de comparación en nuestro mundo. Como en todo uso del lenguaje teológico, a la vez que afirmamos esa filiación, negamos que tenga las características que tiene la generación humana, y trascendemos lo positivo que en ella encontramos hasta una forma que ya no se parece a la humana y que es la propiamente divina. Por eso hay un movimiento circular: desde la experiencia de la procedencia, creatividad, intimidad y amor, que existe entre padre e hijo en nuestro mundo, pensamos la existencia y relación del hombre Jesús con Dios. Pero una vez que nos hemos dejado aleccionar por su palabra, experiencia y Espíritu, sabemos algo que no es deducible de nuestro mundo y aprendemos una forma nueva de realizar la paternidad y la filiación, que trasciende la genitalidad, la posesión y la dominación. De la paternidad de Dios cae una luz nueva sobre toda paternidad humana, y de la forma en que Jesús se vivió como Hijo aprendemos nuevas formas de filiación.

13. De la filiación de Jesús al ser de Dios. Trinidad económica y Trinidad immanente

Desde la relación de Jesús Hijo con Dios Padre que le envía, del que viene y al que vuelve, a la vez que de la relación del Espíritu con Jesús, cuya venida en la historia prepara, forjando su humanidad en el seno de María (Lc 1,35), ungiéndole en el bautismo (Lc 3,22; 4,18; Hch 10,38), potenciándole para realizar milagros y vencer al demonio (Lc 4,11; 11,20), acompañándole en la pasión hasta poder entregar su vida en ofrenda e

intercesión (Heb 9,14): desde esa experiencia salvífica de cómo es Dios, en su Hijo y en su Espíritu, para nosotros, hemos aprendido cómo es Dios en sí mismo. Si la vida eterna consiste en conocer al Padre y al que él ha enviado, Jesucristo (Jn 17,3), entonces la revelación de Dios en Jesucristo y en su Espíritu es el único camino para que el hombre conozca a Dios y tenga vida en sí mismo. Significa también que siendo el Cristo testigo definitivo, fiel y veraz de Dios, no hay otro Dios, escondido o incomunicado detrás del don que él nos ha hecho del Espíritu y del Hijo encarnado. Dios es un abismo de sorpresa perenne, pero no de susto; no permanece como Silencio anegador y negativo, sino como Palabra creadora que se abre y nos abre; no se vive en retención de sí mismo, sino en Don. Por eso el silencio no es la específica actitud cristiana ante Dios. Nosotros sólo podemos callar delante de Dios después de que nosotros le hemos escuchado a él, él nos ha hablado a nosotros y nosotros le hemos oído y respondido. El silencio en cristiano es posterior a la verbalización de la fe en la confesión, a la oración en el credo y en la liturgia; sólo es posible bajo el cobijo de quien es la Palabra y por el gozo de enmudecer en la alabanza consiguiente al Don del Santo Espíritu⁶³. Dios es Padre en su Hijo y en su Espíritu desde siempre y para siempre, en sí y con nosotros ante sus ojos.

«No existe otro acceso al misterio trinitario que el de su revelación en Jesucristo y el Espíritu Santo, y ninguna afirmación sobre la Trinidad inmanente se puede alejar ni siquiera un ápice de la base neotestamentaria, si no quiere caer en el vacío de frases abstractas e irrelevantes desde el punto de vista histórico salvífico» (*Teológica* II, 125).

La misma Trinidad que nosotros hemos conocido en la historia es la que existe en la eternidad; ella es el principio, funda-

⁶³ Según el bello título de H. LUBIENSKA DE LENVAL, *El silencio a la sombra de la Palabra* (San Sebastián 1959). La fenomenología contemporánea (Heidegger, Derrida, Marion, Gilbert, etc.) ha explorado la fecundidad de categorías como *don* y *gratuidad* para la comprensión del ser y para la inteligencia de Dios. Cf. G. FERRETTI (ed.), *Fenomenologia della donazione. A proposito di «Dato che» di Jean Luc Marion* (Perugia 2002); S. LABATE, *La verità buona. Senso e figura del dono nel pensiero contemporaneo* (Asís 2004); P. RICOEUR, *Parcours de la reconnaissance. Trois études* (París 2004); P. GILBERT, «Gratuite»: NRT 127 (2005) 251-265.

mento y contenido de la historia de la salvación. Sin embargo, desde lo que nosotros hemos conocido no podemos deducir todo lo que ella es ni que lo que le ha acontecido al Hijo en el tiempo pertenezca a la eternidad de Dios. Eso sería negar el tiempo, la novedad de la historia, la libertad de los hombres y retornar a una vulgar gnosis o panteísmo. Por eso podemos decir que la Trinidad inmanente es la Trinidad económica, pero no podemos decir, sin matizar, que la Trinidad económica es la Trinidad inmanente. Así ha recibido la teología el lema que Rahner ha hecho clásico en la reflexión contemporánea⁶⁴. Dios es eternamente libre para darse o sustraerse; por ello el ser de Dios y el misterio trinitario ni están a merced del tiempo ni menos se constituyen en el tiempo aun cuando en él «el Padre con el Hijo y el Espíritu Santo conduce la vida trinitaria de modo profundísimo y —al menos según nuestra manera de entender— casi nuevo, en cuanto que la relación del Padre al Hijo encarnado en la consumación del don del Espíritu es la misma relación constitutiva de la Trinidad»⁶⁵. Las dos misiones del Hijo y del Espíritu son fruto de una libertad soberana. Por otro lado, el Hijo eterno es el encarnado, pero el encarnado no ha existido siempre con su cuerpo en Dios. El Espíritu eterno es el Espíritu derramado, pero el Espíritu es ya para siempre el determinado por la existencia humana, la libertad, la muerte y la resurrección de Jesús. En el hombre Jesús ha llegado Dios a

⁶⁴ Cf. K. RAHNER, «El Dios trinitario como principio y fundamento trascendente de la historia de la salvación», en *MS* II/1, 269-338, esp.277-284; 359-449 esp.370-371. «Hay que evitar toda confusión inmediata entre el acontecimiento de Cristo y la Trinidad. La Trinidad no se ha constituido simplemente en la historia de la salvación por la encarnación, la cruz y la resurrección de Jesucristo, como si Dios necesitase un proceso histórico para llegar a ser trino. Hay que mantener, por tanto, la distinción entre la Trinidad inmanente, en la que la libertad y la necesidad son idénticas en la esencia eterna de Dios, y la economía trinitaria de la salvación, en la que Dios ejercita absolutamente su propia libertad sin necesidad alguna por parte de la naturaleza» (p.250). Cf. C.T.I., *Teología-Cristología-Antropología* (1981), en *Documentos*, 244-264, esp.248-250 («Cristología y revelación de la Trinidad»), donde, asumiéndolo con matices críticos, clarifica el aserto de Rahner. Cf. M. GONZÁLEZ, *La relación entre la Trinidad económica y la Trinidad inmanente. El «axioma fundamental» de K. Rahner y su recepción. Líneas para continuar la reflexión* (Roma 1996); J. PRADES, «De la Trinidad económica a la Trinidad inmanente». A propósito de un principio de la teología trinitaria»: *RET* 58 (1998) 285-344; L. F. LADARIA, *La Trinidad misterio de comunión*, o.c., 11-64.

⁶⁵ C.T.I., *ibíd.*, 250.

nosotros, y reconociéndole como el Hijo, nosotros hemos llegado a Dios como Padre. Dios es ya definitivamente cognoscible y amable por su identificación con el ser y destino humanos en el hombre Jesús. No solo no hay alternativa entre el hombre y Dios, sino que para siempre hay ya unión y no hay separación de Dios y del hombre. A su Hijo eterno, engendrado y nacido en el mundo, y a los hombres mortales, llamados a compartir esa filiación, Dios los ve con una única mirada, los ama con el mismo amor, los une en un solo destino ⁶⁶.

14. Reflexión conclusiva

La figura histórica de Jesús vivió una relación filial con Dios, que constituía el centro de su existencia, a la luz del cual orientó su acción y oración ante Dios como Padre 'abba. A esa figura y realización histórica de Jesús la Iglesia correspondió con una afirmación, que en el evangelio de Mateo define la identidad de Jesús: «Tú eres el Cristo, el Hijo del Dios viviente» (Mt 16,16). A partir de ahí, «Hijo», «el Hijo» se convierte en la confesión fundante de la Iglesia cristiana y en la clave de interpretación para todos los demás hechos, palabras y títulos atribuidos a Jesús.

Esa relación entre el Hijo y el Padre era recíprocamente constitutiva; por eso no era rompible ni por parte de Dios ni por parte de Jesús. Jesús nunca abandonó a Dios, su Padre, ni el Padre abandonó a Jesús, su Hijo. Cuando Marcos y Mateo ponen en labios de Jesús en la cruz las palabras del salmo 22,1 no sugieren que muriera abandonado por Dios. Ese salmo es el que todo judío recitaba en ese trance. Su sentido es la confianza en Dios y la recitación agradecida por una liberación experimentada, cuya grandeza el salmista explicita reviviendo dramáticamente la angustia en la que estaba sumido y de la que Dios le salvó. Que Jesús sin dejar de ser, saberse y sentirse Hijo, sin

⁶⁶ «Wer nicht von Gott geschieden kann werden / Wen Gott zu Seinem Sohne geboren hat auf Erden, / Der Mensch kann nimmermehr von Gott geschieden werden» — «Quien no puede ser separado de Dios. / A quien Dios ha engendrado en el mundo para [ser] su hijo, / ese nunca mas puede ser separado de Dios» (A. SILESIUS, *Der cherubinische Wandersmann* IV, 204).

embargo pudiera quedar sumido y sufrir con toda verdad el dolor y la lejanía, la soledad y el abandono que los hombres pecadores, agonizantes y desesperados de la vida sienten, ahí está el misterio. Pero el Mayor es capaz de lo menor y el Impasible es capaz de pasión y compasión hasta el límite. Dios es capaz de ser con el hombre, hasta donde el hombre es hombre. Ese es el realismo a la vez que el abismo de la encarnación del Hijo que se hizo carne, carne de pecado y de soledad.

Como en otros muchos órdenes, con su sobria sencillez, Guardini fue también precursor en esta concentración de la cristología en la raíz que funda la identidad de Jesús y nos permite a nosotros descubrirla:

«Si alguien pregunta por el rasgo esencial, que expresa lo más interior de la personalidad de Jesús, entonces tendríamos que responder: Su Ser-Hijo. Filiación divina, ciertamente, pero filiación. Jesús del todo y enteramente Hijo. El existe puramente en la actitud del Hijo. Nunca podríamos leer el evangelio y entonces invocar a Jesús "Padre nuestro"; las palabras se nos rebelarían. Si nos dirigimos a él, podemos nombrarle "Redentor", "Maestro", "Señor"; quizá en un instante de confianza, "Hermano". Para ello, Pablo nos ha abierto los labios cuando él le nombra "Primogénito" entre muchos hermanos y hermanas (Rom 8,29). Nosotros nunca le llamamos "Padre". Cuando esto ocurre en algún texto religioso, es por alguna particular razón o es una simpleza por falta de atención. Jesús es Hijo en su comportamiento, su pensamiento y en la intención-actitud (*Gesinnung*) más íntima de su corazón» ⁶⁷.

Jesús vivió su vida como Hijo, cumplió su misión de Mediador como Hijo, oró y murió como Hijo ante el Padre. El hombre Jesús no es separable del Hijo eterno; no hay un Jesús hombre que se dirija a la Trinidad como algo fuera de sí y frente a sí;

⁶⁷ «La conciencia de estas relaciones con el Padre y el Espíritu constituye el núcleo más profundo del Cristo joánico. Estas relaciones no se las puede captar con las categorías de una vida humana religiosamente vivida. Ellas significan algo totalmente distinto de la simple comunidad religiosa con Dios, incluso si en ellas se tratase incluso de las últimas vivencias místicas» (R. GUARDINI, *Das Christusbild der paulinischen...*, o.c., 196). Cf. ID., *Johanneische Botschaft*, o.c. En la historia posterior se le ha contemplado a Jesús como Padre, al reconocer que el nos ha hecho posible una vida nueva, y en este sentido nos ha engendrado. El título «Cristo Padre» aparece en la Patrística (Orígenes); se generaliza en la piedad popular («Nuestro Padre Jesús Nazareno») y encuentra una reflexión objetiva en autores como Fray Luis de León, Pascal y Berulle.

que ejerciera su oficio de mediador como hombre, aislado del Hijo eterno. Él es siempre el Unigénito, el Hijo encarnado, que ya une en lazo irrompible al Padre y a los hermanos. Su mediación se realiza en el interior de su ser de Hijo, no en la distancia entre el finito y mortal, por un lado, y el Dios trino, inmortal y lejano, por otro. Es sintomático que Santo Tomás dejara caer alguna frase en esa línea durante los años de su juventud, que sin embargo luego corrige en la madurez de la *Summa Theologica*⁶⁸. En las discusiones cristológicas de los años cincuenta, sobre todo entre algunos escotistas franceses, han proliferado ideas y expresiones que ponen así al «Hombre Jesús» frente al «Dios trino», situando la redención del lado de la estricta humanidad, como mediadora, y llevando al límite 1 Tim 2,5 («Uno es Dios y uno es también el mediador entre Dios y los hombres, el hombre Cristo Jesús») y un calcedonismo, que deja en la sombra la unidad de persona (εἷς καὶ αὐτός del concilio de Calcedonia), y no relee el misterio a la luz del siguiente concilio de Constantinopla, para el cual ese uno y único es el Hijo, no un hombre Jesús pensado en el vacío, con anterioridad o independencia de su personalización como Hijo eterno.

La lógica de la vida personal de Jesús en su relación con Dios impulsado por el Espíritu Santo nos da los criterios de la oración cristiana, cuya estructura fundamental es la siguiente: El Padre es el destinatario de nuestra alabanza, acción de gracias y súplica. Ellas se realizan uniéndonos a la alabanza, acción de gracias y súplica que siempre le son agradables: las del Hijo, de quien sabemos que sigue unido a su cuerpo e intercede por nosotros ante el Padre (Rom 8,34; Heb 7,25; 10,14; cf. Is 50, 8-9). Esa oración es suscitada, sostenida y llevada a su término por el Espíritu Santo, que nos mantiene fuertes en nuestra debilidad aun cuando no sepamos qué pedir y cómo pedir (Rom 8,26; 8,15; Gál 4,6; 1 Cor 2,10-13).

La vida de Jesús como Hijo establece así las pautas y criterios de la palabra, acción y oración de los creyentes ante Dios:

⁶⁸ Con referencia a 1 Tim 2,5, afirma que Cristo es mediador «secundum humanitatem non secundum divinitatem», y añade: «mediat igitur inter homines et Deum Trinitatem secundum hominis naturam in qua suscepit illa per quae reconciliamur Deo Trinitati» (*Super Sent.* lib.III d.19,11). Cf. la relectura, sin referencia a la Trinidad, en *STb* I q.26 a.2.

estas deben ser como las del Hijo ante el Padre, como las de hermanos unidos al Primogénito, como las de miembros de una comunidad fraternal, vivificados y unidos entre sí por la vida que les llega de la cabeza que es Cristo. La relación del Hijo con el Padre es así el modelo, la fuente y el futuro de la relación de los hermanos con el Padre común y entre sí.

CAPÍTULO IV

LA RELACIÓN DE CRISTO CON LOS HOMBRES

1. Introducción

Jesucristo es al mismo tiempo el hombre para Dios (Hijo) y el hombre para los demás (Primogénito de muchos hermanos). Su persona está constituida desde la eternidad para su relación con los hombres; esta relación es determinante de su personalidad y se va desvelando en la historia. La encarnación no es un acontecimiento que se concluye en el instante, como el rayo que cae escindiendo la peña, sino que, iniciado con la acción del Espíritu Santo y el consentimiento de María, se realiza a lo largo de todo el tiempo que va desde la concepción a la muerte. *El ser de Jesús hay que descubrirlo en su historia, y su realidad a través de sus relaciones.*

Jesucristo es hombre de su tiempo. Vive y crece como sus contemporáneos; habla como un galileo y como todo judío lleva en su vestido las orlas tradicionales impuestas por la Torá. Su humanidad está inscrita en la historia familiar nacional, social, cultural, religiosa y política de su tiempo. Su figura se asemeja a las que configuraron el alma de su pueblo: profetas, sabios, fariseos, *hasidím*. En continuidad y en ruptura vive respecto de ellos. Su humanidad se gesta a su imagen y en su cercanía. Su novedad sólo se puede discernir por semejanza a la vez que por contraste con todas esas figuras.

Él se vivió también en relación con los hombres de todos los tiempos: como el Don del Padre a todos, los de cerca y los de lejos. Un Don que se hacía compartición y que suscitaba la respuesta. Esa entrega a particulares en vida (milagros, comensalidad como signo de la amistad ofrecida por Dios, acercamiento a los alejados y marginados, curación de enfermos, per-

dón de pecadores) fue luego vista como anticipo de la entrega universal consumada en su muerte. Esa forma de vida permitió entenderle como el cumplimiento de la promesa: en él Dios llegó a ser Emmanuel de verdad. El Preexistente se hizo Proexistente. *Esa presencia proexistente de Dios para todos los hombres en su Hijo, hecha revelación, don y perdón, es la salvación. La salvación es indefinible porque es Dios mismo dándose al hombre por amigo, prenda y padre.* Lo que afecta al ser en todos los niveles no es reducible a palabra o concepto. Por eso, la salvación que tenemos en Cristo tiene en el NT muchos lenguajes (litúrgico, jurídico, social, moral, escatológico). Ella abarca al hombre como individuo y como miembro de la comunidad; en su pasado, presente y futuro; como mortal pecador; en su cuerpo a la vez que en su alma y su espíritu. Así se explica el nacimiento sucesivo de teorías soteriológicas, cada una de las cuales relee una página del evangelio desde una experiencia eclesial nueva, desde una situación filosófica o cultural, desde una nueva esperanza escatológica. Esta es la afirmación central del NT: «Cristo por nosotros», «En él Dios se nos ha dado irreversiblemente como Padre», «Él es el Amén de Dios al mundo». El credo sintetiza su historia y su misterio en estos artículos: «Cristo se encarnó, nació, vivió, murió y resucitó por nosotros y por nuestra salvación». Esta experiencia primordial de la salvación, que la Iglesia ofrece por sus sacramentos, palabra y vida y no sólo como idea, es lo esencial. A ella tienen que servir como explicación todas las teorías soteriológicas. El valor de éstas es secundario respecto de los relatos, confesiones y exhortaciones del NT. La historia precede y la reflexión sigue. La experiencia reclama el concepto y el concepto se alimenta de la experiencia.

2. Jesucristo frente a los hombres de su tiempo

La significación de una vida humana tiene dos vertientes: la constitutiva y la relacional. Ambas son inseparables, ya que la realidad propia y la relación con el mundo constituyen las dos laderas, anverso y reverso, del mismo sujeto. Tras la que hemos considerado relación primordial en la vida de Jesús (su apertura, confianza, obediencia, oración y entrega a Dios invocado siem-

pre como Padre), tenemos ahora que analizar el resto de relaciones que vivió Jesús, las que instauró y las que recibió, las que ofreció y las que le ofrecieron ¹.

La tradición sinóptica, inaugurada por Marcos, comienza el relato del evangelio de Jesús en el momento en que él instaura relación con el mundo y se dirige a la sociedad con un mensaje propio. Previamente se ha preparado en el desierto a la sombra y en la luz de Juan el Bautista ². Acreditado por la voz divina y cualificado por el Espíritu en el bautismo, se enfrenta con el mal y las tentaciones que sintetizan y escenifican los diversos caminos y métodos que desde el principio y a lo largo de su vida le fueron propuestos a Jesús para desviarle de su camino de Hijo fiel al Padre y de redentor no por la violencia o el poder, sino por la obediencia y la justicia ³. El relato muestra a Jesús superándolas, en cuanto va más allá de las propuestas externas y de las sugerencias internas, para obrar según el proyecto de Dios para él. Jesús decide siempre su existencia *coram Deo*, delante de Dios ⁴.

La vida privada de Nazaret y el origen divino son recuperados por los evangelistas en un segundo momento a la luz de la

¹ Esta reciprocidad en las relaciones es determinante en la vida de Jesús. La he analizado en un caso: la soledad y compañía que Jesús crea, y las que él recibe. Cf. O. GONZÁLEZ DE CARDIEDAL, «Soledad y compañía de Jesús»: *Salm* 1 (1998) 55-103.

² Cf. J. GNIŁKA, «Juan el Bautista y Jesús», en *Jesús de Nazaret...*, o.c., 100-108; G. THEISSEN - A. MERZ, «Jesús y su maestro: Juan Bautista», en *El Jesús histórico...*, o.c., 227-243; M. EBNER, «Die Taufe und das Schlüsselerlebnis», en *Jesús von Nazareth in seiner Zeit...*, o.c., 91-108; J. P. MEIER, «Juan y Jesús», en *Un judío marginal...*, o.c., 47-292.

³ Cf. V. TAYLOR, «El bautismo. La tentación», en *Evangelio según Marcos* (Madrid 1979) 170-177; J. GNIŁKA, *El evangelio según Marcos*, I (Salamanca 1996) 56-73; P. BONNARD, «Bautismo», en *Evangelio según Mateo* (Madrid 1976) 50-66; «Tentaciones», en *ibid.*, 67-77; U. LUZ, *El evangelio según San Mateo*, I (Salamanca 1993) 199-233; F. BOVON, «Juan el Bautista y el bautismo de Jesús», en *El evangelio según San Lucas*, I (Salamanca 1995) 235-266; 266-292; J. A. FITZMYER, «Bautismo de Jesús», en *El evangelio según Lucas*, II (Madrid 1987) 345-359; «La tentación en el desierto», en *ibid.*, 390-416; E. P. SANDERS, *La figura histórica de Jesús*, o.c., 135-140; J. DUPONT, *Les tentations de Jésus au désert*, o.c.

⁴ «Quelque soit le personnage à qui il a affaire, Jésus le met toujours à sa vraie place devant Dieu, devant le Règne de Dieu; et en même temps, il met les auditeurs dans leur vraie place, devant Dieu [...] Faisant face aux trois tentations, le Christ insiste sur le refus d'accumuler, de paraître, de s'imposer. Il s'agit de ne pas faire les choses pour soi-même mais en attendant ou, plus exactement, en voulant la volonté de Dieu. De n'attendre la valeur de ses gestes, de sa vie, de ses décisions que du regard de Dieu» (J. GUILLET, *Habiter les Écritures* [Paris 1993] 258s).

acción pública y de los acontecimientos que tuvieron lugar al final (muerte, resurrección, venida del Espíritu) ⁵. Lo privado previo se convertirá ahora en fundamento necesario para lo público; la conexión con David, Abrahán (Mt 1,1) y Adán (Lc 3,38), establecida en las genealogías, en fundamento de su legitimidad mesiánica que se extiende desde el pueblo judío a toda la humanidad, constituyendo una segunda génesis, o nueva creación; y el origen teológico en fundamento de su acción soteriológica. En este sentido son el principio y fundamento de toda cristología. Por eso la meditación sobre Nazaret no ha cesado hasta hoy, y hacia ese lugar donde Dios se inscribió a sí mismo en la trama del cosmos, de la humanidad y de la materia, han vuelto todos los creyentes sus miradas ⁶.

a) *Inscripción de Jesús en la historia particular
y en la historia universal*

La relación primera es la procedencia de un pueblo, que fijan las genealogías, haciéndole remontar generación sobre generación a las cabezas, tanto en el orden de la elección y constitución definitiva como pueblo (Abrahán y David) como en el orden de la naturaleza (Adán), hasta el último origen común a

⁵ «El evangelio ha propuesto en un segundo momento la cuestión de los orígenes de Jesús en Mateo y Lucas mediante el relato de su infancia y en Juan mediante la evocación de sus orígenes en Dios mismo» (P. GRÉLOT, *Jésus de Nazaret, Christ et Seigneur: une lecture de l'évangile*, I [Paris 1997] 99).

⁶ Ya dijimos cómo Peguy ha analizado la conexión necesaria entre la vida privada de Jesús en Nazaret y su acción pública, entre la dimensión interior y la acción exterior de toda existencia cristiana, porque a una y a otra las constituye el que acontecen bajo la mirada de Dios y al servicio de la misión encargada. «Es que, en el fondo, para el cristiano no hay privado ni público, porque todo acontece igualmente bajo la mirada de Dios» (CH. PEGUY, *Un nouveau théologien. M. F. Laudet*, en *Oeuvres en prose complètes*, III [Paris 1992] 426). «La vida privada de Jesús, tal como ella había sido vivida antes del comienzo de su enseñanza pública, era la materia de su enseñanza, se convirtió en la materia de la cual él luego extrajo su enseñanza» (ibid., III, 428s). En el fondo estaba la lectura de J. B. BOSSUET, *Élevations à Dieu sur tous les mystères de la religion chrétienne*, semana XX: «La vida oculta de Jesús hasta su bautismo»; elevación VIII: «Retorno de Jesús a Nazaret: su obediencia y su vida oculta con sus padres»; X: «Cómo debemos imitar a Jesús y María en su vida oscura»; XII: «Recolección de los misterios de la infancia de Jesús». Ibid., III, 1624. Cf. F. M. LETHIEL, «Charles Peguy», en *Connaitre l'amour du Christ qui surpasse toute connaissance. La théologie des saints* (Venasque 1966) 363-472.

todos los hombres (Dios). Hay una inscripción lejana de Jesús en la estirpe y familia de David, de la que procede (Lc 2,4), y hay una inscripción inmediata en la familia de María, de José y de todos sus parientes, de la que nace. Ambas constituyen el contexto de vida real, en medio del cual crece, actúa y que le acompaña desde su nacimiento como individuo hasta el nacimiento de la comunidad que procede de él: la Iglesia de Pentecostés (Lc 4,40-45; Hch 1,14). Jesús no ha sido un des-castado, ni un des-clasado respecto de las realidades naturales en las que el hombre existe. Para él son creación de su Padre y por eso la relación con ellas es relación con Dios. Él instaura un orden nuevo, pero no de suplantación de la naturaleza, sino de superación del pecado y de trascendimiento de las exigencias morales, derivada de la presencia innovadora de la gracia. Su posterior radicalismo respecto de parientes y discípulos es en razón del fin al que están llamados a servir (anuncio del evangelio), no en razón del principio del que proceden. Aquel es común y exigente; éste es diverso e indiferente ⁷.

La inscripción de Jesús no es sólo en el judaísmo, sino que, mediante su carne judía (Jn 1,14), es inscripción en la humanidad entera, a la que se integra por su nacimiento, pero sobre todo por el sentido que da a su vida y a su muerte, vividas en servicio y sacrificio por la inmensa muchedumbre (Mc 10,45). Esa inscripción servicial y sacrificial se prolonga en la Iglesia, que es la otra forma de su realidad personal, la mediación por la cual, plenificándolo todo, él está presente al mundo y el mundo le está presente a él (Ef 1,22-23). Digo inscripción, no adscripción ni mera pertenencia, sino inserción, asunción, solidaridad, pertenencia definitiva e irreversible. Tan inscrito está ya en la historia humana, que ésta ya no puede borrar lo inscrito en ella sin destruirse a sí misma. La relación de Jesús con la humanidad no es la de un bordado con un tejido ya acabado sobre el que se incrusta y del que siempre es desprendible, sino una relación constituyente como la que se da entre trama y urdimbre. Lo que antes existió separado, ahora ya es inseparable. La humanidad, que pudo existir, pensar y realizarse sin Cristo, ahora ya es

⁷ Cf. S. GUIJARRO, *Fidelidades en conflicto. La ruptura con la familia por causa del discípulo y de la misión en la tradición sinoptica* (Salamanca 1998).

impensable e irrealizable sin él. Y cuando intenta pensarse a sí misma, como si Cristo no hubiera existido, lo hace irremediabilmente contra Cristo. Tan incisiva ha sido la inscripción de su destino en la humanidad y tan incisiva la inscripción de la humanidad en su propio destino⁸.

b) *Jesús en la historia social y política de su pueblo*

Dejamos a los historiadores, sociólogos y antropólogos el estudio detenido del mundo mediterráneo y del marco social palestinese dentro de los que nace Jesús⁹. En un sentido nos es plenamente conocido y por ello podemos situar con toda nitidez la figura de Jesús en la historia política, económica y religiosa de Palestina, tras siglos de crisis nacionalista, de invasión romana, de helenización griega, de reivindicación cultural y religiosa del judaísmo, de grupos vigilantes y de minorías beligerantes. En este sentido es necesaria también aquí una cristología desde abajo. ¿Cómo se despliegan e influyen todos estos acontecimientos en la vida y misión de Jesús y cómo la configuran? ¿Estamos en una situación pacífica, en la que los distintos poderes en juego (romano y judío), las orientaciones culturales (helenización paganizadora y yahvismo celoso), las situaciones sociales y económicas (terratenientes y parias de la tierra) o incluso de grupos religiosos dirigentes (saduceos, fariseos, aristocracia, escribas) han logrado un equilibrio entre los intereses de cada uno de ellos y con el sistema? ¿O estamos, por el con-

⁸ El mismo Peguy, que ha subrayado esta esencial conexión de lo sobrenatural con lo natural, de lo espiritual con lo carnal, ha elaborado la categoría de 'inscripción' para designar la pertenencia e inseparabilidad de esos dos mundos a partir de la unidad personal de Jesús, hombre y Dios. «La inscripción de la vida interior, la más profunda y la más tierna, en la piedra dura, la piedra temporal, la piedra exterior» (o.c., III, 448).

⁹ A la bibliografía citada en el capítulo anterior, añádate: A. PAUL, *El mundo judío en tiempos de Jesús...*, o.c.; R. AGUIRRE, *Del movimiento de Jesús a la Iglesia cristiana. Ensayo de exégesis sociológica del cristianismo primitivo* (Bilbao 1987) 19-64; G. THEISSEN, *Estudios de sociología del cristianismo primitivo*, o.c.; ID., *Histoire sociale du christianisme primitif...*, o.c.; ID., «Jésus et la crise sociale de son temps. Aspects socio-historiques de la recherche du Jésus historique», en D. MARGUERAT (ed.), *Jésus de Nazareth...*, o.c., 126-155; W. STEIGEMANN - B. J. MALINA - G. THEISSEN (eds.), *Jésus in neuen Kontexten*, o.c.

trario, en una situación de crisis, en la que las estructuras determinantes de un sistema no encajan entre sí y con las situaciones nuevas, hasta el punto de quebrarse por la violencia, desestabilizándose y creando un estado de anomia, hasta llegar incluso a la catástrofe? Consiguientemente, la aparición de Jesús en ese medio, ¿hay que interpretarla: a) como expresión de esta crisis; b) como respuesta a la crisis; c) en independencia fundamental de ella?

Es sabido que los historiadores se dividen en dos grandes tendencias a la hora de interpretar el preciso momento histórico, social, político y económico en que tiene lugar la acción pública de Jesús, y, consiguientemente, interpretan sus palabras y hechos de manera diferente. Para unos se trata de una situación pacífica en la convivencia con los romanos, de estabilidad entre los distintos grupos económicos y sociales, incluso de riqueza creciente. Para otros, en cambio, estamos ante una tensa relación entre judíos y romanos, que toma formas militares violentas o formas civiles críticas: tensión entre los distintos grupos religiosos; lucha sorda entre las minorías poseedoras de la tierra y los jornaleros empobrecidos. Son las llamadas *Krisendeutung* y *Friedensdeutung*. Es importante poder identificar los contextos y contenidos esenciales de la situación en que surgen Jesús y su grupo, primero en cuanto movimiento mesiánico dentro del judaísmo, y finalmente como una secta paralela, hasta el momento final de la ruptura definitiva, que tiene lugar después del año 70. Sin embargo, la importancia no es absoluta. La figura de Jesús debe ser entendida a la luz del medio social que le precede, pero sobre todo a partir de su autocomprensión e intenciones; y no en último lugar a partir de la manifestación de Dios a su propia conciencia, otorgándosele como '*abba*' y poniendo en sus manos, como su destino, la realidad del Reino. Las provocaciones del zelotismo religioso, los influjos de las lecturas bíblicas en la sinagoga, la maduración personal en la familia y, sobre todo, el autootorgamiento de Dios a su ser y a su conciencia, para que asuma la misión de mensajero-realizador del Reino: esas son las fuentes primordiales que forman a Jesús en Nazaret¹⁰.

¹⁰ «La personalidad individual de Jesús ha sido modelada por una *educación judía*, cuyos valores el ha asumido plenamente. Pero ella estuvo también dotada de una

Pero hay una cuestión previa. Mientras que hasta ahora ha sido aceptado casi unánimemente que Jesús es un judío, refleja el medio judío, está condicionado en su mensaje y comportamiento por la atmósfera apocalíptica de su momento, y que por tanto es a esas coordenadas nacionales de tiempo y lugar inmediatos a las que hay que mirar para comprender su figura, los representantes norteamericanos de la llamada «tercera búsqueda de Jesús», con rechazo casi general de los europeos, quieren limar esa faz judía de Jesús y situarlo en horizontes más amplios: unos, por referencia a una más larga tradición proveniente de la experiencia profética y sapiencial del AT, y otros, refiriéndole sobre todo al contexto helenístico y a la cultura resultante de la helenización creciente de Palestina. Ya vimos en el volumen I de esta misma obra cómo esta relectura de la figura de Jesús va unida a una valoración distinta de las fuentes disponibles para su conocimiento. Mientras que hasta ahora se ha dado primacía absoluta a las fuentes canónicas, ahora parece otorgarse esa primacía a una hipotéticamente Q reconstruida y a las fuentes apócrifas, en especial al *Evangelio de Tomás*¹¹.

La fundación de dos capitales por Herodes Antipas, Sephoris el año 4 a.C. y Tiberias el año 19 de nuestra era, son signos de una helenización, de una prosperidad económica y de una movilidad social en la zona donde crece Jesús. Mercado, cambio monetario, comercio comienzan a ser factores innovadores sobre todo para una región rural como Galilea. ¿Estaría Jesús y su movimiento influenciado por estos factores? ¿Cuáles

conciencia original de sí, tanto por lo que se refiere a su relación con Dios como a la misión que tenía que cumplir respecto de los hombres» (COM. BIBLIQUE PONTIFICALE, *Bible et christologie*, o.c., 45); CFI, *La conciencia que Jesús tenía de sí mismo y de su misión* (1985), en *Documentos*, 379-391.

¹¹ Cf. BEN WHITHERINGTON III, *The Jesus Quest...*, o.c., ofrece el siguiente panorama: 1) Galilea y el galileo (Jesús en su contexto social); 2) Jesús, la cabeza parlante (el Jesús del *Jesus Seminar*); 3) Jesús, el filósofo cínico itinerante (las obras de J. D. Crossan, B. Mack y F. G. Downing); 4) Jesús, un hombre del Espíritu (las obras de M. Borg, G. Vermes y G. H. Twelftree); 5) Jesús, el profeta escatológico (las obras de E. P. Sanders y M. Casey); 6) Jesús, el profeta del cambio social (las obras de G. Theissen, R. A. Horsley y R. D. Kaylor); 7) Jesús, el sabio: La sabiduría de Dios (las obras de E. Schüssler Fiorenza y Ben Witherington); 8) Jesús: ¿judío marginal o mesías judío? (las obras de J. P. Meier, P. Stuhlmacher, J. D. G. Dunn, M. de Jonge, M. Bockmuhl y N. T. Wright); 9) El final del viaje: Sinopsis, conjeturas y conclusiones; Epílogo: La muerte del Mesías. La obra de R. E. Brown.

son las afinidades y cuáles las afiliaciones que podemos establecer entre Jesús y su mundo precedente? ¿Y dónde comienzan la distancia, ruptura, novedad y superación respecto de ellas?¹² Una vez establecidas todas las influencias y dependencias, hay que dar razón de por qué Jesús se ha convertido en el origen del cristianismo, trasformando la teología y la antropología, la moral y la escatología, mientras que Juan Bautista, Judas el Galileo, Teudas, el Maestro de Justicia o cualquiera de los revolucionarios o pretendientes mesiánicos de aquel tiempo no han trascendido su marco local y temporal. La pregunta es capital, a no ser que nos contentemos con la respuesta de Renan, que cree explicarlo todo con esta afirmación: «el cristianismo es un esemismo que tuvo suerte y se ha logrado (*reussi*)».

c) *Figuras paradigmáticas del judaísmo y la figura de Jesús*

La relación de Jesús con sus contemporáneos está determinada por su figura pública, por las intenciones fundamentales de su mensaje, y por el objetivo final que se propuso. La investigación histórica responde a estas preguntas a partir de su semejanza con todo lo que le precede, inclinada a comprender lo nuevo por la ley de la analogía según la cual lo que aparece nunca ha de entenderse como innovación radical, sino

¹² Un ejemplo bien concreto de la conexión que podría existir entre la enseñanza de Jesús y las situaciones sociales lo ofrece la explicación que Theissen da de dos bienaventuranzas: los pobres y los mansos. Se trataría de la tensión creada entre una teología de la tierra, dada por Dios para que cada hombre encuentre sus sustento y paz, por un lado, mientras que, por otro, la situación real era bien distinta: una depauperación resultado de una tributación excesiva, que mantenía a la mayoría de la población en situación de endeudamiento perpetuo: «En esta situación es en la que las Bienaventuranzas proclaman "bienaventurados los pobres porque de ellos es el Reino de los cielos". Es decir, que ya no serán "pobres", término que no designa solamente la carencia económica, sino la impotencia de quien no se puede defender contra la degradación de sus derechos. En esta situación es donde se dice: "bienaventurados los mansos porque ellos poseerán la tierra"» (G. THEISSEN, *Jesús et la crise sociale de son temps...*, o.c., 152).

¹³ Cf. E. TROELTSCH, *Aufsätze zur Geistesgeschichte und Religionssoziologie*, o.c.; ID., *Histoire des religions et destin de la theologie*, o.c.; ID., *Die Absolutheit des Christentums*, o.c.

H. Schlier analiza los presupuestos de algunos representantes del método histórico-crítico que determinan los resultados de la investigación, cuando se pregunta: ¿Quién es Jesús? en la perspectiva del llamado Jesús histórico. He aquí los dos primeros presupuestos, operantes en cierto uso de ese método, de los seis que enu-

como una variante de lo ya conocido (E. Troeltsch)¹³. La lectura creyente, en cambio, se inclina a ver anticipados en la vida terrestre de Jesús los rasgos y contenidos de la figura que han conocido a partir de la resurrección, la que les ha iluminado el Espíritu, y que reconocen presente y operante dentro de la Iglesia, sobre todo en la celebración eucarística. La persona de Jesús se inscribe en continuidad fundamental con la historia salvífica del pueblo de la alianza, pero sin que de ella pueda deducirse un retrato matemático del que había de venir. Inexorablemente llevará en su rostro, lenguaje y preocupaciones el peso de su pueblo y la sombra de su tiempo. Pero el problema comienza cuando nos preguntamos por la potencia personal que de todo aquello hace masa previa para un pan nuevo, tras introducir una levadura personal. La historia desde el comienzo debe ser entendida sabiendo que ella ha conducido a dos hechos trascendentales: la muerte por crucifixión, como desacreditación definitiva por los dos poderes establecidos, y la experiencia de la resurrección, que hizo surgir la Iglesia, y que fue percibida como la justificación del mensaje y la acreditación de la persona de Jesús por Dios. De aquella historia han nacido estos dos hechos decisivos. ¿Cómo estaban incubados en ella y cómo han sido preparados, de tal forma que no resulten históricamente inteligibles? ¿Qué hizo Jesús para que sea normalmente pensable su eliminación física y de qué Dios habló para que sea pensable que sea afirmado en la vida y en la gloria por ese Dios?

mera: 1) La historia o la investigación histórica tiene un horizonte limitado por principio, es decir, aquel en el que se mueve toda la razón moderna, el propio de la razón intramundana. Lo que la contradice o la supera, por ejemplo: «la paz de Dios, que es superior a toda la razón» (Flp 4,7), no es tomada como verdad posible (*wahrgenommen*) y, en consecuencia, no posee una verdad legítima; 2) La historia presupone una determinada comprensión del proceso histórico total. Todo acontecimiento es por principio de igual naturaleza e interactivo. Para el conocimiento de la historia son normativas ante todo la causalidad, a la que no podemos escapar, y la analogía. Esto tiene como consecuencia la reconducción de lo acontecido a lo que siempre era comprensible, con la derivación y explicación de lo uno a partir de lo otro anterior. A esto hay que añadir, todavía, que se intenta vivificar esta desconsolada imagen de la historia, según la cual todo es del mismo rango (*gleichartig*) y de acción recíproca (*wechselseitig*) y por tanto fundamentalmente nivelador, en cuanto se propone el «progreso» unilineal y dialéctico como motivo y sentido del acontecimiento histórico. H. SCHLIER, «Zur Frage: Wer ist Jesus?», en *Der Geist und die Kirche...*, o.c., 22s.

En el volumen anterior presentamos la figura de Jesús en relación con otras figuras de autoridad y de grandeza, preguntándonos por su diferencia. Repetimos ahora la pregunta refiriéndonos a las figuras significativas de su contexto y cultura a las que se podía parecer Jesús, con las que lo podían comparar, y finalmente a las que lo podían reducir. Las figuras pensables dentro del judaísmo del segundo templo, más algunas otras procedentes de culturas circundantes, con las que se ha querido comparar e identificar a Jesús, son las siguientes:

1. *Rabbi* fariseo, que interpreta la ley y propone un camino de vida¹⁴.
2. Profeta en la línea clásica del AT. El último profeta¹⁵.
3. Sabio y reformador, que medita sobre la situación concreta de la sociedad y del destino del hombre a la luz de la providencia de Dios¹⁶.
4. Taumaturgo o carismático, que arrastra las masas, tras haberlas orientado hacia promesas divinas o entusiasmado con acciones o curaciones extraordinarias (G. Vermes, M. Hengel, etc.)¹⁷.
5. Visionario apocalíptico, que cuenta con el próximo fin del mundo¹⁸.
6. Revolucionario social, que ha devuelto la conciencia de su marginación a las clases pobres y las ha puesto en pie de liberación (R. A. Horsley, G. Theissen)¹⁹.

¹⁴ Cf. SHALOM BEN CHORIM, *Bruder Jesus*, o.c.; D. FLUSSER, *Jesús en sus palabras y en su tiempo*, o.c.; G. VERMES, *Jesús el judío*, o.c.; ID., *La religión de Jesús el judío*, o.c.

¹⁵ Cf. F. HAHN, «Der eschatologische Prophet», en *Christologische Hohenstiel...*, o.c., 351-404; E. SCHILLEBEECKX, *Jesús, la historia de un viviente* (Madrid 1981) 409-417, 442-465. H. Schürmann ha propuesto articular su conciencia filial con su conciencia de profeta escatológico. Cf. H. SCHÜRMAN, «Le problème fondamental pose à l'herméneutique de la prédication de Jésus...», a.c., 115-149.

¹⁶ En esta línea orientan quienes quieren ver en la colección de sentencias suyas (Q) el retrato originario de una figura sapiencial judía, sin autocomprensión soteriológica, horizonte escatológico y perspectiva universalista.

¹⁷ Subrayan esos rasgos las obras de G. Vermes ya citadas, M. BORG, *Jesús in Contemporary Scholarship*, o.c., y M. HENGEL, *Seguimiento y carisma*, o.c.

¹⁸ Así R. BULTMANN, *Jesús*, o.c. E. Käsemann, por el contrario, quiere alejar a Jesús de la atmósfera apocalíptica, mientras que hace de ella la matriz de la teología cristiana. Cf. U. H. J. KORTNER (ed.), *Jesús im 21. Jahrhundert...*, o.c.

¹⁹ Además de los libros de G. Theissen, cf. R. A. HORSLEY, *Sociology and Jesus Movement*, o.c.; ID., *Bandits, Prophets and Messiahs...*, o.c.

7. Líder político, que enciende la llama del nacionalismo y en la línea de los zelotes afronta la independencia de Judea frente al poder romano (R. Eisler, Brandon, etc.)²⁰.

8. Sabio cínico, itinerante, más cercano a algo conocido en el mundo griego que a lo usual judío, más campesino de una Galilea determinada por las invasiones culturales y mezclas religiosas que hombre de la Judea determinada por Jerusalén, el templo y la ley (F. G. Downing, Burton Mack, J. D. Crossan)²¹.

En la tradición evangélica aparecen ciertos rasgos de esas figuras como hebras perdidas de un tejido anterior. Pero forman parte de un vestido nuevo; nos permiten recordar lo viejo, cumpliendo ya una función nueva. Todo ello es importante y a la vez insignificante. Jesús surge en el entorno profético y baptista de Juan, anuncia una acción decisiva de Dios en la historia humana, que designa como el acontecimiento del Reino de Dios y se presenta a sí mismo como el eje en torno al cual acontecimiento y contenido son inteligibles. Él propone una doctrina nueva con autoridad, habla en nombre Dios como los profetas, interpreta la Escritura como los escribas, pero en una soberanía tal que es distancia a lo sabido y afirmación desde sí mismo. Él ejerce sobre las muchedumbres la fascinación propia de un carismático; actúa con la libertad propia de los reformadores y libertadores conscientes de su misión y seguros de sí mismos; invita imperativamente a su seguimiento, religa el destino de los hombres ante Dios a la actitud que tomen ante él. Él interpreta el sentido y exigencias de ese Reino mediante las

²⁰ Una breve historia de esta interpretación en M. HENGEL, *Jesús y la violencia revolucionaria*, o.c.; O. CULLMANN, *Jesús y los revolucionarios de su tiempo*, o.c.; R. A. HORSLEY, *Jesús and the Spiral of Violence...*, o.c.

²¹ Se trata de un intento de «desjudaizar» a Jesús. Es significativo que en tiempos del nacionalsocialismo ya se intentara llevar a cabo algo semejante por autores como W. GRÜNDMANN, *Jesús der Galiläer und das Judentum*, o.c., 166-200; E. HIRSCH, *Das Wesen des Christentums*, o.c., 158-165. Ambos ponen dudas sobre el origen judío de Jesús. J. Leibold y W. Grundmann incitan a pensar un cristianismo específico griego, que estaría más de acuerdo con Jesús que el judeocristianismo. Cf. H. VON SODEN, «Jesus der Galiläer und das Judentum», en *Urchristentum und Geschichte*, I (1951) 151-158.

Proponen un modelo de Jesús cínico F. G. DOWNING, *Jesús and the Threat of Freedom* (Londres 1987); ID., *Christ and the Cynics...*, o.c.; B. L. MACK, *El evangelio perdido...*, o.c.; J. D. CROSSAN, *El Jesús de la historia. Vida de un campesino judío*, o.c.; ID., *Jesús. Una biografía revolucionaria*, o.c.

parábolas, con las que a la vez designa el lugar que él ocupa en dicho Reino y se defiende de las acusaciones que fariseos, escribas y sacerdotes le hacen. Él vive para el Reino y el Reino es indefinible sin él e inseparable de su destino. Él se presentó con autoridad como el último que Dios enviaba a su pueblo.

La muerte está en la lógica del Reino, como la acreditación definitiva del Dios de la vida y del Dios de vivos, misericordioso y a la vez victorioso frente al mundo. Misericordioso porque en la muerte Jesús llega hasta el extremo punto donde los poderes del mal se afirman, poniendo en juego y en crisis todo lo anterior. Dios llega hasta la muerte, para acreditar allí su revelación y su promesa, porque ante la muerte todas las palabras pierden su sentido o lo ganan definitivamente. Pero llega a la vez con voluntad de confrontar la potencia transformadora del Reino, es decir, del Dios vivo de vivos, con el poder negador de la muerte²². La llegada de Jesús a la muerte no viene exigida solo por la necesidad de coherencia lógica o de fidelidad al propio mensaje, manteniéndose constante en su palabra o pretensión hasta la muerte. No hay voluntad explícita de heroísmo ni de ejemplaridad en la actitud de Jesús, sino de obediencia a quien le ha constituido heraldo del Reino, integrador de marginados, perdón de pecadores, relevador de pobres, acercador de lejanos, esperanza de los que sin futuro estaban dispersos como ovejas sin pastor. Dios le ha enviado al mundo y ha ido hasta el extremo punto que determina todo en el mundo: la muerte. Dios no condena a Jesús a la muerte, sino que le envía a los que por su finitud son mortales y por su pecado están toda la vida bajo el miedo a ella y bajo el cual el demonio los retiene como su soberano (Heb 2,14-15). La muerte está en la lógica del Rei-

²² «En relación con nuestro tema, esto significa que en el AT se pone un límite claro e infranqueable a la manifestación de la gloria de Dios: la no superación de la muerte» (*Gloria* VI, 351). Aquí aparece la relación de cumplimiento-trascendimiento de Jesús respecto del AT y de todas las categorías de profetismo. La palabra llega a unos niveles, mientras que a otros solo llega el silencio creador o recreador de Dios mismo. Eso es lo que tiene lugar en la muerte de Jesús, como muerte del Hijo, y, en ese sentido, «muerte de Dios». «La muerte de Cristo ya no es una palabra, ella es silencio. Silencio y muerte de Dios en cuanto plenificación por el Dios que vive, que habla y que promete. Lo que nosotros llamamos resurrección no es meramente la continuación después de tres días de lo que había sido dicho o hecho antes» (*Gloria* VII, 72, de la edición francesa).

no, en la medida en que éste es la oferta del poder, paz y victoria del amor de Dios sobre el odio, pecado y mal en el mundo. Si el Reino es la afirmación del amor de Dios sobre el odio, pecado y mal en el mundo; y si es la afirmación del Amor supremo, tenía que mostrar su superioridad sobre lo que el hombre siente como el mal y negación suprema: la muerte.

d) *La novedad de Jesús. Continuidad y ruptura*

En el mensaje de Jesús, *Reino y Muerte* son alternativas: él no anuncia una libertad, justicia, reconciliación y futuro, que se cohonesten con la muerte personal del hombre. *Si esa muerte sigue siendo emperadora de la historia, el Reino de Dios no ha venido, Dios no es Dios de vivos, el hombre no es ser para la vida sino para la muerte y la creación original fue ya una condenación final.* Por ello, era necesario que Jesús se encarase con la muerte y pasase por ella, mostrando quién de los dos es soberano: el Reino de Dios o la Muerte del hombre. El choque entre estos dos poderes era teórica e históricamente necesario. Teóricamente, por la lógica inherente al mensaje del Reino, e históricamente, porque Jesús plantaba un reto a la anterior comprensión de Dios, del orden salvífico, de la validez de las instituciones, reconocidas con origen y legitimidad divina. Jesús fue percibiendo sobre la marcha de su autorreconocimiento en la relación con Dios, por los acontecimientos y con la ayuda del AT personalizado en la oración, que la muerte debía ser integrada en su programa de realizador del Reino. No era lo absurdo, ni lo decretado jurídicamente por nadie, ni lo históricamente necesario para descargar las conciencias colectivas oprimidas por las tensiones sociales, y a la búsqueda siempre de un chivo expiatorio.

La necesidad de la muerte de Jesús era de otra naturaleza: la de Dios que asume la historia de su creación sin responder a la violencia con violencia sino con amor; la de la gracia que llega al mundo victoriosa sobre el pecado; la de la afirmación de la soberanía de Dios, desenmascarando en la cruz a los poderes del mal, al dejar al desnudo su injusticia desde la propia inocencia, al afirmarse solidario de todos los muertos, ajusticiados, excluidos, esclavos y crucificados (Col 2,14-15). Ahora bien,

todo esto no pasaba de ser palabra desiderativa, si en ese paso por la Muerte Jesús era una presa más de ella. La resurrección mostró que el Dios vivo y de vivos²³ y no la muerte mortífera es la última palabra²⁴. Dios devolvió a Jesús como el vencido vencedor, el excluido congregador, el declarado injusto como creador de Justificación²⁵.

Esta es la relación fundamental de Jesús con los hombres. Está en medio de ellos como el enviado del Padre para acompañar a sus hijos en la travesía del mundo, para superar el mal que determina la historia, para ofrecer el perdón de los pecados, para ofrecer una justicia, herencia, Reino y vida nuevos, manteniendo la diferencia y la distancia que separan a Dios y al hombre. Jesús se relaciona con los hombres en la medida en que instaura una nueva relación de Dios con ellos y se propone a sí mismo como mediador de esa relación. Una mediación indirecta es la suya; sin palabras que definan y sin reclamaciones que exijan. La implicitud que todo hacer lleva consigo y la deslumbrante claridad que proyecta una vida entera vivida en una dirección, la coherencia entre palabra y vida, entre inicios y fines: todo ese vivir, siendo y haciendo, dicen definitivamente cuál es el sentido de la existencia de Jesús, otorgando definitiva claridad a los signos que hizo, a las palabras que profirió y a la autoridad que reclamó para sí mismo. Jesús ha actuado desde Dios y presentando la acción divina con los hombres como inherente y coextensiva a su propia acción (*teología implícita*). Esa acción respetuosa y a la vez soberana frente a las instituciones de Israel; la afirmación de su persona como superior a Jonás (el profetismo), a Salomón (la sabiduría), a David (la realeza); los comportamien-

²³ 2 Mac 13,41; Mt 16,16; Jn 11,27; Rom 9,26; 1 Tim 3,15; 1 Pe 1,23; Mt 26,63; Hch 14,14; 1 Tim 4,10; Mc 12,27.

²⁴ 1 Cor 15,54-57; cf. Os 13,14; Heb 2,14.

²⁵ El libro de los Hechos explica los acontecimientos con la lógica del contraste: lo que con Jesús hicieron los hombres: darle muerte como injusto y blasfemo; lo que en cambio hizo Dios: afirmarle vivo con su vida divina reconociéndole como el Justo y el Santo. Prolongando las reflexiones de los exegetas, especialmente de H. Schürmann y de P. Stuhlmacher, M. Hengel, J. Jeremias, V. Taylor, C. E. G. Moule, H. Schlier, etc., he analizado el sentido de la muerte de Cristo, intentando establecer la conexión entre los contenidos del Reino y la realidad de su muerte, la propia conciencia que el tuvo de su misión y la manera en que la Iglesia ha comprendido y celebrado en la eucaristía la muerte de Cristo como forma de su propia vida, en *La entraña*, 523-618.

tos, sobre todo, respecto del templo; la reclamación de unas acciones que eran consideradas propias de Dios como el dar la vida. Con sus signos y milagros, el perdón de los pecados y el hacer depender el juicio futuro de Dios del comportamiento presente ante él, son un conjunto de acciones y pretensiones tales que constituyen una afirmación indirecta de su conciencia mesiánica en su manifiesta superioridad respecto de todo lo que era la antigua Alianza. Todo ello es una manera indirecta de autoidentificación (*crístología implícita*)²⁶. Por eso otros autores hablan de «crístología directa»²⁷. Su existencia no retenida sino ofrecida, no mantenida frente a los necesitados sino implicada en sus necesidades, su pretensión de revelar la voluntad y el designio de Dios y de garantizar un futuro para los que se identificaban con su destino, era una propuesta real de salvación (*soteriología implícita*): El misterio de la celebración litúrgica posterior y el dogma de los concilios en la era patristica parten de

²⁶ Entre dos comprensiones extremas: una que considera originales de Jesús todas las afirmaciones explícitas que pone en su boca el NT y otra que las considera todas obra de la Iglesia, la *crístología* y *soteriología implícitas* abren un camino intermedio que intenta descubrir la autoconciencia que Jesús tenía de sí mismo no a la luz de las palabras, sino a la luz de lo implicado en sus comportamientos, en la forma de su doctrina y en el tenor de sus relaciones. En 1929 Bultmann afirmaba que Jesús no había ofrecido ninguna doctrina sobre su persona, pero que sin embargo había propuesto el hecho de su persona, llamando al seguimiento y a la decisión por él como destinativa del futuro del hombre: «Semejante llamada a la decisión en presencia de su persona implica una crístología» (R. BULTMANN, «Die Bedeutung des geschichtlichen Jesus für die Theologie des Paulus», en *Glauben und Verstehen...*, o.c., I, 204). La fórmula se repite literalmente en su *Teología del NT*, o.c., 88 («La llamada de Jesús exigiendo una decisión ante él implica una crístología»). Cf. *Aproximación*, 122-155; *Crístología*, 64-70.

²⁷ «Jesús asume lo que hay en cada caso y lo concentra hacia el sentido que tiene para la existencia (*Existenzsinn*). Y lo hace en la medida en que en cada caso introduce su persona como factor en el asunto. No se puede entender la escatología de Jesús sin asumirse a él como el que la anuncia; su discurso sobre Dios, sin el, que es el que abre la relación con Dios; su ética sin él como el «interprete». Todos los trozos doctrinales de Jesús están configurados por una crístología indirecta. Jesús no enseña expresamente quien es. Pero en su predicación se comporta como el que torna accesible (*freilegt*) la inmediatez con Dios en toda relación. Después de su muerte esta crístología indirecta será iraspuerta en la crístología directa de la fe de la comunidad» (H. CONZELMANN, *Grundriss der Theologie des NT*, o.c., 146). «¿Por quien se tuvo a sí mismo Jesús? La respuesta no puede venir por un concepto crístológico, sino por la monstración de cómo conectó Jesús el anuncio del Reino de Dios consigo mismo como su signo. Evidentemente, en ese hecho está implícita una crístología que después de Pascua será explicitada» (Id., *RGG*³ II, 667s). Cf. E. KASEMANN, *Der Ruf der Freiheit* (Tubinga 1967) 19-53.

esta historia vivida y de esta conciencia de Jesús. La liturgia, el dogma y la mística en el cristianismo no son una negación o alternativa a la historia de Jesús, sino la confesión, celebración y vivencia de la intrahistoria de Jesús Hijo y de Jesús instaurador del Reino de Dios en el mundo.

A ese destino de proexistencia y solidaridad incondicionales, a esa relación de servicio y sacrificio permanentes, unos grupos y personas respondieron con la distancia, la reserva, el rechazo y finalmente la desolidarización en la muerte. Las causas de la muerte de Jesús son múltiples: su actitud ante el templo, pretensión divina, blasfemia, falso profeta, embaucador del pueblo, abandono en forma de traición por parte de unos, de cobardía por parte de otros, de retención en lo propio sin arriesgo por el débil, injustamente perseguido, en el resto²⁸. La muerte de Jesús es históricamente explicable y, sin embargo, en su último sentido desbordó a los responsables, que en un sentido se percataron de lo que hacían y en otro se vieron envueltos en un proceso de la historia de Dios y de la historia universal, que los desbordó (Hch 3,13-20)²⁹. Jesús en ella consumió su relación de proximidad, servicio y sacrificio en favor de todos. Él fue y se quiso a sí mismo el solidario universal, en el momento en el que era el desolidarizado por todos. El ejercicio de su relación con los hombres estaba condicionado en su forma por la respuesta de los hombres, pero no en su definitividad y en sus contenidos, que remitían a la propia conciencia, y ésta a su vez al designio del Padre y a su obediencia filial. La acción y reacción de los hombres fue siempre condicionante de la forma en que realizó Jesús su misión e incluso en la forma en que la fue descubriendo y apropiando, pero nunca fueron constituyentes de su origen, de su sentido y de sus fines. La fe está religada a la historia, pero no constituida por ella sola. La categoría de «signo» es la

²⁸ Cf. J. P. LEMONON, «Les causes de la mort de Jésus», en D. MARGUERAT (ed.), *Jesús de Nazaret...*, o.c., 349-372.

²⁹ Por eso el NT identifica con toda claridad a los protagonistas, pero no echa en cara la culpa a nadie. La muerte de Jesús a la luz de la resurrección aparece referida a los pecados de todos los hombres: causada por ellos y beneficiosa para ellos. Mas allá de quienes la hicieron posible y la ejecutaron estaban en juego el designio de Dios (ser solidario de los hombres en la muerte) y la necesidad de los hombres (ser liberados por la entrega en amor del Hijo).

que mejor expresa esta religación de la fe a la historia a la vez que su trascendencia sobre ella³⁰.

3. Jesucristo frente a los hombres de todos los tiempos

a) *Desde el Padre para los hombres*

La relación de Jesús con los hombres se articula con su relación con Dios como Padre y está medida por ella; la conciencia filial funda su peculiar conciencia profética y su misión salvífica. La pura respectividad obediencial respecto del Padre implica la de ser puro servicio a los hermanos en el mundo. Él se sabe el don definitivo e irreversible del Padre a los hijos, de su perdón a los pecadores y de su amistad a los alejados. Su persona es el don.

«La proximidad singular de Jesús al Padre es, sin duda, la que funda a la vez, sin que sea posible establecer una prioridad entre ellas, su conciencia del *eschaton* que se abre, y su propia *ἐξουσία* (potestad); en otras palabras, su interpretación del tiempo presente como inauguración de la acción escatológica de Dios ligada a su propia persona»³¹.

La existencia de Jesús aparece así unificada desde el fondo de su identidad como Hijo, que se sabe dado y enviado por el Padre a los hombres. La teología posterior explicitará cómo la filiación eterna se prolonga en la filiación temporal, extendiendo hasta las creaturas la paternidad divina y englobando en ella la respuesta en amor que él como Hijo da al Padre. *Jesús es, por consiguiente, pura relación al Padre y pura destinación a los hombres*. Este es el sentido de la obediencia de Jesús, que por ello se sitúa en un nivel mucho más hondo que el nivel moral del cumplimiento de un deber o de una misión. Hacer la voluntad del Padre es

³⁰ «La historia no es ni el fundamento ni la prueba de la fe que es trascendente a ella. Sin embargo, la fe no puede ser ella misma sin apelar a la historia de la que tiene necesidad y la historia-ciencia es indispensable a un justo acceso a la historia-acontecimiento. *El término de "signo" es el que mejor expresa la relación de la historia a la fe*». B. SESBOUE, «La question du Jésus historique au regard de la foi», en D. MARGUERAT (ed.), *Jésus de Nazareth...*, o.c., 513.

³¹ J. SCHLOSSER, *Le Règne de Dieu dans les dits de Jésus*, o.c., II, 677.

mucho más que su deber, es su alimento y su sustancia de hombre. Es la realización en el tiempo de su procedencia y filiación eternas. Él se sabe Hijo enviado por el Padre para que, compartiendo destino y naturaleza con todos, les revele desde dentro de la común condición humana cuál es su origen, su fundamento y su meta divinas. A la vez para que, hombre como ellos, les desvele cuál es su situación de creaturas bajo el poder del mal, de enemistad con el Padre, de irreconciliación entre sí como hermanos, de enajenación a su vocación originaria y de convocación a redescubrirla realizándola desde una nueva oferta divina. *Jesús realiza una ilustración en la medida en que lleva a cabo una redención*. Al abrir a un horizonte nuevo y hacer posible una existencia en la filiación respecto del Padre y en la reconciliación con los hermanos, nos manifiesta la realidad del pecado y de la perdición en que antes vivíamos. El perdón de Jesús revela el pecado, lo mismo que el don de su amor definitivo en la cruz revela nuestra perdición anterior.

Jesús es, por consiguiente, el puro y pleno *Don* de Dios a los hombres, que al llegar hasta el límite se reduplica y transforma en *Per-Don*³². Al enviar a Jesús como el Hijo, Dios se envía a sí mismo y con él se inserta en el destino del mundo, para asumirlo padeciéndolo y para superarlo venciendo. La persona de Jesús es vista, por consiguiente, como un sujeto que tiene que llevar a cabo un proyecto que le precede y desborda, pero en el que está implicado su ser y que le implica en su destino. Jesús no elige, es elegido; no viene, es enviado. Su ser en el mundo es misión, lo mismo que su ser trinitario es generación. Su relación con el Padre es de originaria naturaleza constituyente, no de mera voluntad adveniente. Ahora bien, en Dios naturaleza y libertad son coextensivas y coimplicativas. Ya mostramos cómo el NT piensa la historia de Jesús como historia de Dios, su acción como acción de Dios, y cada una de las fases de su destino como formando parte de un plan de Dios. La vida de Jesús no surge como un producto más de la historia interna del mun-

³² El NT une ambos conceptos, don y perdón, en la categoría de «gracia». De ahí que el mismo verbo unos autores lo traduzcan por uno u otro. «Sed bondadosos unos para con otros, de buenas entrañas, agraciándoos-perdonándoos unos a otros como Dios os agració-perdonó en Cristo (ὁ θεὸς ἐν Χριστῷ ἐχαρίσατο ὑμῖν)» (Ef 4,32; cf. Col 3,13).

do o como una expresión lograda de la creatividad humana. Es pensada por sí misma como una plenitud plenificada a la vez que plenificadora respecto de todo lo anterior. Tendríamos que exponer aquí todo lo que a partir de la experiencia de la resurrección dice el NT sobre el «misterioso» designio de Dios, plan de salvación previsto desde antes de la creación del mundo³³.

Desde este final se releen todas las Escrituras como promesa, adumbraciones y descripciones parciales del acontecimiento de Jesús. El NT se escribe sobre la falsilla del AT, desde la convicción de que el todo permite identificar las partes y la plenitud del sol identificar las candilejas con las que llegamos al encuentro de Cristo, y con las que tiene que seguir caminando hacia el cada generación. La expresión «según las Escrituras» implica esta convicción de la preparación, coordinación y plenificación que Cristo tiene respecto de toda la historia salvífica anterior (1 Cor 15,3-4)³⁴. El no es un percance nacional, ni un heroísmo cultural, ni una conquista moral del mundo, sino el que da sentido a toda la historia anterior y posterior porque es su centro. Centro de sentido iluminándola, centro de sanación redimiéndola y centro de libertad abriéndole un horizonte de futuro absoluto. *Es el centro del tiempo* (Mitte der Zeit), *porque es el fundamento del ser* (Mitte des Seins) *y la meta de la obra creadora de Dios* (Mitte der Zukunft).

b) *El Don del Padre a los hombres que se convierte y revierte en Don de los hombres al Padre*

Envío de Dios, Don del Padre, Plenitud de la historia es Jesús para el NT (Gal 4,4; Ef 1,10,23; 4,13; Col 1,19; 2,9). Pero una vez que él forma parte de la humanidad, pasa a nuestra ladera, se identifica con nuestra situación y realidad para volver y devolverse al Padre desde dentro del mundo, que antes le era

³³ Βουλή (1 Cor 7,30; Hch 2,23; 4,28; 20,37; Ef 1,11); εὐδοκία (Ef 1,5,9; Flp 2,13; 2 Tes 1,11); προθεσις (Rom 8,28; 9,11; Ef 1,11; 3,11; 2 Tim 1,9; 3,10); οἰκονομία ὑ οἰκονομία τοῦ μυστηρίου (Ef 3,2; 3,9; 1,10); ἀποκάλυψις καὶ καταργησις τοῦ μυστηρίου (Rom 16,25; 1 Cor 2,1). Cf. Mt 13,11; Ef 1,9; 3,9; 3,3; 6,19; Col 1,26; 2,2. Cf. G. B. CAIRD, «The divine Plan», en *NT Theology* (Londres 1995) 27-73.

³⁴ Cf. C. H. DODD, *According to the Scriptures...*, o.c.; G. B. CAIRD, *NT Theology*, o.c., 57-65.

ajeno por estar bajo el pecado, y con el mundo como su trofeo de gloria (2 Cor 2,14). El don del Padre a sus hijos es tan incondicional, que Cristo queda absolutamente de nuestro lado, solidario de nuestra situación de mortales y de pecadores. «Dios prueba su amor hacia nosotros en que, siendo pecadores, Cristo murió por nosotros» (Rom 5,8); «Dios, que no retuvo a su propio Hijo, sino que le entregó por todos nosotros, ¿cómo no nos ha de dar con él todas las cosas?» (Rom 8,32). Cristo, así entregado por el Padre al mundo como signo supremo de su amor («Porque tanto amó Dios al mundo, que le dio su unigénito Hijo»: Jn 3,16), queda a merced de nuestros desatinos violentos que le conducen a la muerte y al servicio de nuestro destino, retenidos bajo el pecado en un sentido y ordenados a la vida en otro. Cristo es ya parte, partícipe y protagonista del mundo. *Ahora se invierten las perspectivas de lectura de su figura y se puede describir su persona, acción y significación como algo que surge de la tierra, historia y libertad de los hombres ascendiendo ante Dios y llegando a Dios.* Nos encontramos así con dos movimientos en un único sujeto, con la doble misión de una única persona. Jesús es el Don de Dios para los hombres, pero es también el Don de los hombres para Dios. Pertenece tan absolutamente a aquél como a éstos, de forma que puede decirse con igual verdad que viene de arriba y que surge de abajo, que es Dios insertándose en nuestro mundo, con nosotros y por nosotros, pero también alguien de entre nosotros que nos abre el acceso a Dios. Él viene a nosotros siendo el Hijo y al volver al Padre nos integra como hermanos a su propia persona.

De este doble dato determinante de la conciencia de Jesús (ser enviado por el Padre y ser solidario con los hombres; ser don absoluto del Absoluto y ser respuesta equivalente de los hombres) nacerán las posteriores afirmaciones conciliares (dos naturalezas en una persona) y las recientes formulaciones teológicas (una cristología desde arriba y una cristología desde abajo, una soteriología descendente y una soteriología ascendente). Tenemos, por tanto, tres fases de Jesús: destino terrestre, glorificación por Dios, comprensión eclesial por el Espíritu:

1) En su fase terrena él se vive al servicio de los demás, ofreciéndose solidario, benefactor, transmisor de la benevolen-

cia y misericordia del Padre, consumando su servicio y sacrificio con la muerte en la cruz.

2) La resurrección acredita este servicio como agradable a Dios y le revela como el Mesías, Señor e Hijo, cuya entrega en libertad iniciada en sus gestos, anticipada en su última Cena y consumada en el Calvario, es recibida por el Padre para el perdón de los pecados y vida del mundo.

3) La posterior Iglesia comprende su destino en dos vertientes, como gesta de Dios dándonos a Jesús y de Jesús entregándose en libertad por nosotros, como la gesta del que en unidad personal es a la vez el Unigénito del Padre y el primogénito de los hermanos. La proexistencia del terrestre, su entrega incondicional en la muerte y su glorificación en la resurrección fundan la existencia nueva de los redimidos, como hijos de Dios en el Hijo, de los llamados a formar parte de la Iglesia, en cuanto comunidad del Mesías, que refleja ya en este mundo la futura Jerusalén. El Hijo, en cuanto Don del Padre y una vez encarnado el hermano solidario del destino de los otros hermanos, es nuestra salvación.

c) *El Mediador de la salvación universal*

El NT presupone la unidad de gesta de Jesús en la duplicidad de gestión. El mismo Dios que en Cristo realiza el don de sí mismo a los hombres es el que en Cristo les hace posible a éstos el consentimiento, la apropiación y la respuesta. El Creador no sólo no se opone a sus criaturas, sino que las suscita para la libertad propia y para la responsabilidad, incluida la capacidad de ejercitarla contra él. Por tanto, la misma intervención divina que realiza el don, hace posible su recepción. El mismo Hijo, que es la eterna plenitud expresiva del Padre, se convierte como encarnado en la plenitud receptiva, expresiva y devolutiva de los hombres, uniéndoselos como hijos, identificándose con ellos y haciéndolos copartícipes de su amor y de su respuesta filial al Padre. Situado por la encarnación en el interior de la masa humana, él es el que al mismo tiempo recibe el Don del Padre, lo afirma y lo corresponde en lo que tiene de oferta y en lo que tiene de exigencia en nombre de todos. Jesús

se convierte así en el *mediador óntico (ser), ontológico (conciencia) y funcional (acción)* entre Dios y el mundo. Es Don del Padre, en persona a los hombres y a la vez es don de los hombres, que con él y por él devuelven como propio al Padre lo que le es más agradable: su Hijo, que nos incluye a todos nosotros. Se consume así la lógica de toda ofrenda del hombre a Dios: «Offerimus tibi, Domine, de tuis donis ac datis» = «Te ofrecemos, Señor, los dones que tú previamente nos has dado»³⁵. Por compartir la realidad del hombre y de Dios, tiene conciencia de quién es él y de quiénes somos nosotros. Su vida entera es la ejercitación vivida y aprendida, gozada y sufrida de esa mediación en doble dirección ascendente y descendente entre Dios y los hombres, entre los hombres y Dios. Mediación como Hijo desde el Eterno a los mortales pecadores; mediación como hombre desde los hombres al Padre. Por eso, al final del NT la categoría de mediador se convertirá en la clave de toda la soteriología:

«Dios quiere que todos los hombres sean salvos y vengan al conocimiento de la verdad. Porque uno es Dios y uno también el mediador entre Dios y los hombres, el hombre Cristo Jesús, que se entregó a sí mismo para redención de todos» (1 Tim 2,4s)³⁶.

³⁵ Prex eucharistica I seu Canon romanum.

³⁶ Bajo esa categoría interpretan la soteriología W. KASPER, «Jesucristo. Mediador entre Dios y el hombre», en *Jesús el Cristo* (Salamanca 1976) 281-336, y también B. SESBOÛÉ, *Jesucristo el unico mediador...*, o.c.; E. BRUNNER, *Der Mittler*, o.c.; Y. CONGAR, *Jesús Christ...*, o.c.

La categoría de mediación ha sido explicitada en la cristología a partir de la época moderna. En los grandes autores medievales tiene un lugar bien modesto; piensan la mediación de Cristo sobre todo en el orden metafísico: Cristo es medio en el orden del ser (creación) y por ello puede serlo en el orden de la reconciliación y de la gracia (redención). Esta perspectiva aparece en dos lugares distintos: al hablar de Cristo como imagen perfecta de Dios, ejemplar de la creación, y modelo de los hombres (Cristo medio metafísico) y al hablar de Cristo como principio de toda gracia para los hombres en cuanto hombre, lo mismo que es principio de todo ser en cuanto Dios. Entre la visión eterna (Cristo principio metafísico) y la visión eclesiológica (Cristo fuente de toda gracia como cabeza) aparece la perspectiva histórica de la vida de Jesús. La mediación es identificada con su acción sacerdotal. Santo Tomás dedica una cuestión con solo dos artículos: *STh.* III q.26; cf. *ibid* q.8; q.21-22. San Buenaventura inicia su comentario al Génesis: «Docet ubi debet incipere: quia a medio quod est Christus, quod medium si negligatur nihil habetur [...] Incipiendum est a medio quod est Christus. Ipse enim mediator Dei et hominum est, tenens medium in omnibus» (*Coll. in Hexae.* I, 1.10, en *Obras de San Buenaventura*, III [BAC, 1957] 176, 182).

La categoría de mediación va esencialmente unida a la de reconciliación, e implica la unión de Dios y del hombre, subsiguiente a la ruptura por el pecado y llevada a cabo por Cristo, tanto en el orden óntico (unión de naturalezas en única persona, y por tanto unión de los dos órdenes de realidad: divina y humana), como en el orden personal (restauración de la amistad, rota por el pecado).

«Todos han pecado y están privados de la gloria de Dios. Ahora son justificados gratuitamente por su gracia mediante la redención-liberación (ἀπολύτρωσις) realizada en Cristo Jesús» (Rom 3,23s).

Cristo ha instaurado un doble acceso, y con ello una innovación absoluta: Dios ha tenido acceso al hombre, sabiendo por experiencia personal que es ser finito, como es su muerte y cual es la forma concreta de la libertad humana bajo tantas asechanzas. Y el hombre ha tenido acceso a Dios, no en raptó sino en acercamiento por el Hijo, alcanzando así la paz, subsiguiente a la superación del pecado y a la abertura del horizonte del futuro como santificación, resultante de volver a participar nuevamente en la gloria de Dios.

«Justificados por la fe tenemos paz con Dios por nuestro Señor Jesucristo, por quien en virtud de la fe hemos obtenido también el acceso a esta gracia, en la que nos mantenemos y nos gloriamos en la esperanza de la gloria de Dios» (Rom 5,1s).

d) *La mediación descendente y la mediación ascendente*

La historia de Jesús lleva a su último sentido la lógica del AT como historia del acercamiento progresivo de Dios al mundo, del Creador a la creatura formada a su imagen, del soberano en santidad y trascendencia al pueblo que se había elegido para manifestar por él sus designios a toda la humanidad. La historia de la creación se explicita en historia de elección y ésta en historia de alianza, como solidaridad de destino entre quienes se constituyen en aliados. La encarnación redentora es la expresión coherente y consecuente de la alianza³⁷. Dios ha acompa-

³⁷ Cf. J. GALOT, *La Rédemption mystère d'alliance*, o.c. «Solo en el marco de esta

ñado al hombre, su aliado, hasta el extremo más negativo de su situación, tanto en lo que tiene de naturaleza (muerte) como en lo que tiene de historia (situación de pecado, pérdida de libertad, incertidumbre de futuro). La encarnación se consuma en la cruz, otorgando todo su sentido al acto creador. Sólo por aquella sabemos definitivamente que la creación es un acto de amor, de libertad y de comunicación gratuita de la propia vida divina. Desde aquí se manifiesta cómo la suprema herejía, por ser la negación radical de la entraña del cristianismo, es la convicción incrustada en el alma humana durante el siglo XIX, según la cual Dios es el antagonista del hombre, el que por necesidad o envidia ha creado al hombre para que le sirva como esclavo y así, ejerciendo soberanía sobre él, pueda recibir su tributo de servidumbre y sentirse Señor.

Esta escisión entre Dios y el hombre, con el resentimiento consiguiente y la negación final de Dios (ateísmo) como condición necesaria para llegar a la propia libertad, es la degradación suprema de la idea bíblica de Dios. Para ésta, Dios es el que en libertad y por amor hace surgir lo que no es al ser, el que restaura lo que se ha degradado, el que suscita para la resurrección lo que está bajo el poder de la muerte. «Dios que da vida a los muertos y llama a lo que es lo mismo que a lo que no es» (Rom 4,17). Él es Emmanuel (Mt 1,23), Dios amigo de los hombres, Dios de vivos, Dios del futuro compartido con sus creaturas. En Jesús, Dios se ha manifestado con nosotros y por nosotros, como nosotros y en servicio nuestro. Las tres categorías clave, anticipadoras y diferenciadoras de la soteriología cristiana, son estas tres fórmulas neotestamentarias, derivadas de las llamadas preposiciones soteriológicas: ὑπέρ, περί, ἀντί ἡμῶν (en servicio nuestro, en lugar nuestro y en favor nuestro). Cristo es la expresión encarnada de la paternidad de Dios, actuando en favor de los hombres. El Dios por nosotros se llama Cristo, y su preexistencia eterna se manifiesta en la proexistencia en el Encarnado:

«tradición de elección y de alianza se puede hablar de modo consecuente de un acontecimiento último de reconciliación» (*Teodramática* V, 207).

«Si Dios está por nosotros (ὑπὲρ ἡμῶν), ¿quién contra nosotros? El que no se reservó a su propio Hijo, antes le entregó por todos nosotros, ¿cómo no nos ha de dar con él todas las cosas?» (Rom 8,31s; cf. 1 Cor 1,13; 2 Cor 5,21; Ef 3,1; Col 1,7; Heb 6,20; 1 Pe 2,21)

Jesús es el Hijo y es encarnado «por nosotros», «por nuestros pecados», «por nuestra salvación».

«El anuncio acerca de Jesucristo, el Hijo de Dios, se presenta con el signo bíblico del “por nosotros”. Por lo cual se debe tratar toda la cristología desde el punto de vista de la soteriología. Por eso algunos modernos, de alguna manera y con razón, se han esforzado por elaborar una cristología “funcional”. Pero en dirección opuesta, es igualmente válido que la “existencia para los otros” de Jesucristo no se puede separar de su relación y comunión íntima con el Padre y, por eso, debe fundarse en su filiación eterna. La proexistencia de Jesucristo, por la que Dios se comunica a sí mismo a los hombres, presupone su preexistencia. De no ser así, el anuncio salvífico acerca de Jesucristo se convertiría en mera ilusión, y no podría rechazar la acusación moderna de ser una ideología. La cuestión de si la cristología debe ser funcional u ontológica presupone una alternativa completamente falsa»³⁸

Cristo es «Don-Por» y «Per-Don». En el anuncio de su «ser para nosotros» nos desvela su «ser en sí». Describiéndonos su acción redentora y reafirmadora nos manifiesta su identidad:

«Cuando llegó la plenitud de los tiempos Dios envió a su Hijo, existiendo bajo la ley y naciendo de mujer, para que rescatase a los que estaban bajo la ley a fin de que recibiéramos la filiación, de forma que por ser hijos envió el Espíritu de su Hijo a nuestros corazones, que grita “*abba*, Padre”, de forma que ya no eres siervo, sino hijo y heredero también, por obra de Dios» (Gal 4,4-7).

«Nuestro Señor Jesucristo, que se dio-entregó (δόντος ἑαυτοῦ) a sí mismo por nuestros pecados, para librarnos de este siglo malo, según la voluntad de quien es nuestro Dios y Padre» (Gal 1,3s).

«El hombre Cristo Jesús que se entregó a sí mismo (ὁ δοῦς ἑαυτοῦ) para redención de todos (ἀντίλυτρον ὑπὲρ πάντων)» (1 Tim 2,6).

«El gran Dios y Salvador nuestro Jesucristo que se entregó por nosotros (ὃς ἔδωκεν ἑαυτὸν ὑπὲρ ἡμῶν) para rescatarnos de toda iniquidad» (Tit 2,14).

«El evangelio de Jesucristo es poder de Dios para salvación de todo el que cree, del judío primero, pero también del griego» (Rom 1,16).

«Por voluntad de Dios existís en Cristo Jesús, quien ha venido a seros de parte de él sabiduría, justicia, santificación y redención» (1 Cor 1,30).

«En ningún otro [que en Cristo] hay salvación, pues ningún otro nombre nos ha sido dado bajo el cielo entre los hombres por el cual podamos ser salvos» (Hch 4,12).

Todas las formulaciones posteriores, derivadas del orden jurídico, del universo sacrificial propio del AT, de la experiencia histórico-social o política y de la propia vida personal en relación con Dios, no hacen sino explicitar ese ser y libertad de Jesús ofrendados por nosotros, por nuestros pecados, por todos, en forma incondicional y definitiva. El Hijo es enviado, entregado por el Padre al mundo, como prolongación de su autodonación trinitaria y a ella corresponde el Hijo, dándose a los hombres en una donación que es a su vez realización del propio ser recibido del Padre. Una vez constituido como Hijo en humanidad, ese movimiento se redobra en aceptación, respuesta y devolución agradecida en nombre de todos los humanos con los cuales como hombre es ya solidario.

Los autores del NT primero y los teólogos después acentuarán más una u otra perspectiva: la oferente de Dios a los hombres (mediación descendente) o la correspondiente y oferente de los hombres a Dios (mediación ascendente). La salvación que tenemos en Cristo aparecerá así como Don de Dios en él; o como acción de Cristo, solidario de todos los hombres, y por ello acción de la entera humanidad ante él. Don o Mérito, Gracia o Conquista no son por tanto alternativas, ya que, en un sentido, salvación sólo puede venir de Dios porque salvación es otra palabra para decir lo que Dios puede ser y está destinado a ser para el hombre. Pero salvación sólo puede nacer desde dentro del hombre como acto de su propia libertad transformada por un amor que no la limite, coaccione o condicione, sino que la ensanche, redima de sí misma y extienda hasta el Infinito personal. El P. Sesboué, en su monografía clásica³⁹, ha ordenado las principales categorías soteriológicas de acuerdo a esta doble orientación: mediación descendente (Cristo iluminador: la salvación como revelación; Cristo vencedor: la redención; Cristo liberador; Cristo

³⁸ CFI, *Teología-Cristología-Antropología* (1981), en *Documentos*, 251.

³⁹ Cf. B. SESBOUÉ, *Jesucristo el unico mediador...*, o.c.

divinizador; Cristo: justicia de Dios) y la mediación ascendente (el sacrificio de Cristo; la expiación y la propiciación; la satisfacción; de la sustitución a la solidaridad). La intuición de fondo es exacta al ver los dos horizontes del Don y de la Respuesta, conjugados en Cristo; sin embargo, la repartición que ha hecho de las categorías del NT a la luz de esta perspectiva descendente o ascendente podría ser repensada.

e) *La salvación-redención. Contenido y formas*

Aquí se enlazan ahora las cuestiones de la soteriología sistemática, especialmente sentidas en la conciencia contemporánea que percibe con dificultad cuál es el equivalente de palabras como salvación, redención y divinización en nuestra experiencia antropológica. La afirmación central del NT es que: «Os ha nacido hoy un salvador, que es el Cristo Señor, en la ciudad de David [...] que éste es verdaderamente el salvador del mundo» (Lc 2,11; Jn 4,42). Tenemos reunidos los tres términos clave: *Sotér*, *Xristós*, *Kyrios*. Ellos refieren el recién nacido Jesús a una historia nacional, desde la que surge, a la vez que lo ven ordenado al entero mundo. Se instaura conexión con las esperanzas del pueblo elegido (*Xristós*), pero a la vez se recogen las experiencias salvíficas, benefactoras y pacificadoras del mundo gentil entorno (*Sotér*) y todo ello se hace a partir de un término que indica la soberanía de Yahvé en su relación con el pueblo elegido, con la creación y con la entera humanidad (*Kyrios*). El término «*Sotér-Salvador*» queda reservado en el AT normalmente a Dios⁴⁰; y algunas veces es dado a los jueces de Israel (Jue 3,9.15; 12,3; Neh 9,27). Según el criterio latente en los autores del NT de transferir a Jesús todas las mediaciones salvíficas del AT, tanto las ascendentes como las descendentes, y de establecer una equivalencia salvífica entre la acción de Yahvé y la acción de Jesús, éste es designado *salvador* en múltiples lugares⁴¹.

⁴⁰ Dt 32,15; 1 Sam 10,19; Sal 24,5; 27,1.9; 62,2.7; 65,6; 79,9; 95,1, con sus equivalentes en Lc 1,47 y 1 Tim 1,1.

⁴¹ Hch 5,31; 13,23; Ef 5,23; Flp 3,20; 2 Tim 1,10; Tít 1,4; 2,13; 3,6; 2 Pe 1,1.11; 2,20; 3,18; 1 Jn 4,14.

La dificultad de hablar de salvación comienza con el mismo vocabulario. Este es variadísimo tanto en el AT como en el NT. No es reductible a un término ni definible con ningún diccionario en mano. Cada lengua ha elegido términos a partir de las experiencias primordiales, propias tanto de su peculiar sensibilidad antropológica como de su diferente trayectoria histórica. Casi todas las lenguas diferencian dos órdenes: uno de entereza y plenitud de la existencia humana que anhela una novedad y virginidad apenas sospechadas, aquella transformación que en el fondo equivale a divinización; y otro de restauración de un estado degradante, purificación y redención del mal y pecado, liberación del mundo y del hombre que yacen bajo los poderes del mal en sus múltiples expresiones. Así tenemos en las lenguas latinas *salvación* y *redención*; en alemán *Heil* y *Erlösung*; en inglés *Atonement* y *Redemption*.

En castellano la palabra «salvación» puede ser sinónima de «salud», «bienestar», «carencia de peligro»; sin embargo, en el sentir inmediato remite a una situación negativa de la que se ha escapado: «salvarse de un naufragio», «salvarse del fuego», «salvarse de una caída». Nuestra lengua carece de un término teológico específico para designar esa entereza, plenitud, vida propia lograda, sanidad del ser que designa, por ejemplo, la palabra alemana *Heil*. Este hecho lingüístico arrastra consigo la desventaja de situar la novedad de Cristo en función del pecado, de la negatividad superada y no tanto en función de lo nuevo que él ofrece como vida divina, participación en su filiación, acceso al Padre, la libertad del Espíritu, la soberanía sobre la creación y la holgura de hijos de Dios en el mundo. Carecer de un palabra es ignorar una dimensión de la realidad. Utilizar una no apropiada es doblegar la realidad, inclinando la inteligencia a una lectura perversora de la realidad, en este caso de la obra y persona de Cristo. Éste plenifica, santifica, diviniza y consume la vida del hombre. Como paso previo para esa divina plenitud le redime de su situación de pecador. Pero lo esencial de la persona de Cristo y lo primordial de su obra es su misión recreadora, recapituladora y divinizadora⁴². Estos dos órdenes tienen que ser

⁴² Por ello no pocos autores buscan una terminología nueva que, tanto en cristología como en antropología teológica, muestre la diferencia a la vez que la con-

claramente diferenciados siempre. Cada generación, cada cultura y cada lengua tiene que descubrir desde dentro de ella misma lo que implican la condición humana, su situación y su destino, para que en su luz descubran el sentido de la salvación ofrecida en Cristo. Pero puede acontecer también a la inversa: una vez acogida la oferta de salvación de Cristo, ella nos descubre cuál es la situación histórica del hombre y cuál es su destinación antropológica.

Hay culturas que tienen una insensibilidad teológica y cristológica, porque previamente padecen una ceguera antropológica. Son ciegas para los problemas humanos del sentido, la verdad, el futuro, el prójimo, la esperanza absoluta, la injusticia que padecen tantas víctimas inocentes, la nostalgia del infinito, la impenetrabilidad en nuestro origen último, nuestra incapacidad para dar razón del todo y para fundamentar la existencia individual. Tienen que sufrir una desestructuración de esa ceguera antropológica como condición previa para percibir como real y anhelar como necesarias la oferta salvífica de Cristo. A esa desestructuración la llamamos *conversión*. Pero el hombre, aun en medio de la ceguera, insensibilidad y pecado, sigue siendo imagen de Dios, y por ello siempre es capaz de oír la llamada divina y capaz de responderla. Los caminos normales de esa llamada son la palabra, la notificación de Cristo y el testimonio vivido del prójimo. En este sentido, una antropología es condición para percibir la verdad de Cristo y el valor de la redención ofrecida por él. Es condición trascendental, por lo cual no es necesario que sea cronológicamente previa, sino que puede ser descubierta en la luz de la persona de Cristo y resultado de haber acogido su palabra salvífica.

«La cristología exige una antropología porque la fe presupone al hombre, por haber sido creado por Dios y abierto a él»⁴³.

Es necesaria, por tanto, una precomprensión antropológica, en la cual pueda arraigar y ser inteligible la oferta cristiana de sal-

xion esencial entre ambos aspectos. Cf. V. M. CAPDEVILA, *Liberación y divinización del hombre...*, o.c.. El inglés tiene más palabras para designar los contenidos soteriológicos. V. TAYLOR elige las seis siguientes: *Forgiveness, Justification, Reconciliation, Fellowship, Sanctification, Atonement*, en su obra *Forgiveness and Reconciliation...*, o.c.

⁴³ Cf. *Teología-Cristología-Antropología*, o.c., en *Documentos*, 251.

vación, sin la cual ésta aparecería como un sinsentido o meramente extrínseca a la realidad y a la vida personal. El pensamiento antropológico occidental ha estado determinado por la categoría de creación, vocación, promesa, apertura a la trascendencia, esperanza ante el futuro, persona, proximidad, diálogo, patencia ante el Absoluto. Desde ellas es pensable la idea de salvación en Cristo o quizá aquellas son la repercusión antropológica que ésta se ha ido creando al ser vivida. Por ello no tiene mucho sentido la comparación directa de la soteriología cristiana con la de las religiones orientales, sin integrar en el diálogo los presupuestos teológicos y metafísicos de cada una de ellas⁴⁴.

La salvación no es definible, como no lo son ninguna de las palabras que designan al hombre en su totalidad, radicalidad y ultimidad: existencia, libertad, esperanza, fe, etc. Salvar al hombre —como adquisición de una plenitud necesaria—, y no sólo redimirle —como superación de una negatividad padecida—, equivale a:

— Mantenerle en el ser, no destruirle, ni indignificarle.

— No dejarle abandonado a la decadencia, propia de la finitud que se consume en la muerte.

— Arrancarle a los poderes que lo niegan o degradan.

— Ayudarle hasta alcanzar la estatura de su perfección necesaria.

— Reconocer y rehacer su propia historia de imperfección y pecado, curarle, pacificarle, perdonando los efectos que la culpa produce.

— Instaurar la conexión y reconciliación con los demás, el mundo y la historia.

— Abrirle cauces para que realice sus anhelos de plenitud.

— Superar las negatividades que padece.

— Hacerle posible saciar los deseos e inquietudes, que apenas sabe formular positivamente, pero que negativamente descubre en la medida en que le sirven para descartar los objetos que reclaman su adhesión, pero que no son suficientes a su infinita capacidad receptiva.

⁴⁴ Cf. *Cristología*, 499s; B. WELTE, *Heilsverständnis...*, o.c.; P. H. WELTE, *Die Heilsbedürftigkeit des Menschen...*, o.c.

— Descubrirle, actualizarle y mantener perennemente abierta su capacidad receptiva de Infinito, sin querer cerrarla por el propio esfuerzo ni desistir de ella porque escapa a su dominación y no sabe nunca cuándo ni cómo va a ser consumada.

Si tuviéramos que sintetizar en tres afirmaciones los objetivos de la salvación enumeraríamos estas tres: *superación de negatividades padecidas; logro de plenitudes deseadas; apertura y desembocadura en aquello totalmente otro y superior a nosotros que sin conocer del todo anhelamos* y que, sin estar en nuestra mano, sin embargo creemos que nos pertenece como nuestro primer origen, nuestro desconocido fundamento y nuestra destinada plenitud.

Las necesidades más profundas son las menos directamente perceptibles porque son las más respetuosas con la libertad humana. El hambre de pan nos instiga para perdurar física y biológicamente. El hambre de cariño nos lleva a buscar el lugar y la persona que le correspondan, quedando a merced de su respuesta. La pasión de la alteridad absoluta hay que comenzar por discernirla, interpretarla, darle el cauce correspondiente y finalmente esperar a que ese Absoluto personal, anhelado, se nos vuelva en gratitud amorosa y en acogimiento pacificador. Las cosas que sacian nuestros instintos; las ideas que responden a nuestra necesidad de verdad; las personas que nos devuelven nuestro rostro personal en la luz del suyo; el Otro, *el Misterio*, al que sólo dejándole ser en su incondicionalidad sagrada podemos sentir su roce en el asombro ante su majestad, en la inclinación a su paso cuando avanza por delante de la puerta de nuestra vida⁴⁵: todo eso le es necesario al hombre en la proporción, tiempo y lugar propios.

En la salvación están implicadas la naturaleza y la libertad humanas. La salvación que ofrece el cristianismo es una respuesta no a una necesidad (demanda, exigencia) directamente sentida y perceptible de la naturaleza, reclamando algo sin lo cual no podría ser o permanecer. Es una oferta a la libertad, adviniendo a una naturaleza constituida, que tiene en sí misma

⁴⁵ «Wir können dem unendlichen Geheimnis seine Unbedingtheit nur wahren, wenn wir es, es selbst sein lassend, als ein in-sich-selbst und für-sich-selbst —nicht nur für uns— Waltendes in der Scheu des Denkens berühren» (B. WELTE, *Heilsverständnis...*, o.c., 105).

unos fines con los medios apropiados a ellos, y que, por tanto, goza de autonomía dentro de esos fines y medios. La oferta cristiana adviene ante todo a la libertad y, cuando esta le ha correspondido y se ha dejado transir por ella, descubre que en sus fondos había unos huecos, apenas percibidos sólo como rumor lejano, que estaban esperando ser rellenados. Esos fondos han sido percibidos por los mejores intérpretes de lo humano, desde Homero y Platón hasta Unamuno y Heidegger. Nos referiremos sólo a tres intérpretes de la conciencia humana en el siglo XX. Uno es A. Machado hablando de la «sed metafísica de lo totalmente Otro»⁴⁶. Junto a él, varios decenios después, M. Horkheimer habla de «la añoranza de lo completamente otro»⁴⁷. Y en nuestros días G. Steiner da a uno de sus libros por título *Nostalgia del Absoluto*⁴⁸.

Unos y otros no sólo han rastreado la pasión positiva, sino también la realidad negadora que nos inhabita. Los filósofos desde Pascal a Kant, Kierkegaard, Hegel, y en nuestros días desde Kolakowski a Horkheimer y Steiner, han hablado no sólo del mal, sino del pecado, incluso con una terminología religiosa específica: el pecado original⁴⁹. Horkheimer escribe:

⁴⁶ A. MACHADO, *Poesía y prosa*, II (Madrid 1989) 679.

⁴⁷ Cf. H. MARCUSE - K. POPPER - M. HORKHEIMER, *A la búsqueda del sentido* (Salamanca 1976) 65-124.

⁴⁸ Cf. G. STEINER, *Nostalgia del Absoluto* (Madrid 2001). Analizando los mesianismos seculares (Marx), los viajes al interior (Freud), el último jardín (Levy-Strauss), los hombrecillos verdes (movimientos irracionales) y la propuesta prometeica (la ciencia), como formas secularizadas de la religión, escribe: «La historia política y filosófica de Occidente durante los últimos 150 años puede ser entendida como una serie de intentos —más o menos conscientes, más o menos sistemáticos, más o menos violentos— de llenar el vacío central dejado por la erosión de la teología» (p.15).

⁴⁹ Cf. *Pen.*, 523 (Las afirmaciones cristianas sobre Cristo y Adán responden a esta cuestión); I. KANT, *La religión dentro de los límites de la mera razón*, o.c., 29-62 (I parte: «De la inhabitación del principio malo al lado del bueno o sobre el mal radical en la naturaleza humana»); S. KIERKEGAARD, *El concepto de la angustia*, en *Obras y Papeles*, VI (Madrid 1965); L. KOLAKOWSKI, *Si Dios no existe...*, o.c., 44-53. Cf. J. L. RUIZ DE LA PENA, «El pecado original», en *El don de Dios. Antropología teológica especial* (Santander 1991) 47-206; B. POTTIER, *Le péché originel selon Hegel*, o.c.; H. HOPING, *Freiheit im Widerstand...*, o.c.; S. WIEDENHOFER, «Zum gegenwärtigen Stand der Erbsünde-Theologie»: *Theologische Revue* 83 (1987) 353-570; Id., «Hauptformen gegenwärtiger Erbsünde-Theologie»: *Com IKZ* 20 (1991) 315-328; L. PANIER, *Le péché originel. Naissance de l'homme sauve* (Paris 1996).

«La doctrina más grandiosa de las religiones, judía y cristiana, es la doctrina del pecado original. Esta ha determinado la historia hasta ahora y determina aún hoy el pensamiento del mundo [...] En este punto también me considero seguidor de Schopenhauer, creo que la doctrina del pecado original constituye una de las teorías más significativas dentro de la religión [...] Ahora puede usted comprender por qué Schopenhauer consideraba la doctrina del pecado original como una doctrina grandiosa. La afirmación de sí mismo, la negación de los demás individuos, es lo que constituye para Schopenhauer el pecado original propiamente dicho»⁵⁰.

Sólo considerando ambos aspectos (naturaleza y libertad) podemos dar razón completa de la categoría cristiana de salvación que se ofrece al hombre como algo en un sentido necesario, en cuanto que corresponde a posibilidades, esperanzas y necesidades radicalmente humanas, pero a la vez como algo absolutamente gratuito por parte de quien lo ofrece y libre por parte de quien lo recibe. Ser hombre no es una magnitud cerrada y concluida; podemos darnos por completos mirando a nuestros niveles de procedencia y dependencia animal o podemos considerar que nuestra medida es el Absoluto y nuestra plenitud sólo realizable en Dios, que es la Plenitud misma por ser Amor personal. Hablamos de condenación cuando el hombre renuncia a lo que es su destinación primera y su consumación última: compartir plenitud con quien es la Plenitud, participar en la vida misma de Dios. Quien rechaza esa oferta personal, decide para sí un destino eternamente deficiente, padecido como una pérdida porque fue una plenitud ofrecida, y por ello como un vacío de ser. Esa posibilidad de rechazar la oferta es coextensiva y constitutiva de la libertad y no puede ser nunca excluida porque entonces el hombre no sería libre ni sujeto de su último destino.

Quien acoge esa oferta que le adviene de fuera, lo hace correspondiendo a la espera ignota que es su entraña, a la vez que en el ejercicio de su libertad, y lo considerará siempre como una inmensa gracia dada por Otro, por Dios, a la vez que la plenificación suprema de su mismo ser y una conquista de su libertad; por tanto, gracia y mérito, en el más noble sentido de los

⁵⁰ H. MARCUSE - K. POPPER - M. HORKHEIMER, *A la búsqueda del sentido*, o.c., 108-109.

dos términos. Viejas polémicas entre protestantismo, que ponía los ojos ante todo en la divina justificación que hace justo al hombre, y el catolicismo ganoso sobre todo de salvaguardar la dignidad cooperante del hombre, corresponden a un modelo antropológico superado, porque en él naturaleza y libertad aparecían superpuestas y paralelas. Pero ellas son coextensivas y convergentes porque son dos dimensiones o dinamisismos del único hombre, que es persona en cuanto imagen de Dios (naturaleza) y llamado a su semejanza (libertad).

En otro lugar hemos hablado de una *salvación metafísica* (afirmación absoluta de nuestra existencia y dignidad), *salvación histórica* (liberación de todo lo que de negativo ha sobrevenido a nuestra vida); *salvación escatológica* (otorgamiento de aquellas perfecciones, plenitud y consumación que en parte se dejan sentir explícitamente en nuestro interior y, como sombras proyectadas desde otro mundo, nos inhabitan sin que podamos identificarlas, pero que no por eso nos pertenecen menos)⁵¹. La ejercitación de la existencia ante un horizonte histórico inmediato, a la vez que ante un horizonte de universalidad y definitividad, enseñará al hombre cómo existir es necesariamente proyecto y aventura; un tener que descubrir y crear sentido, ejercitar libertad, superar la culpa insuperable por nuestros esfuerzos, contar con la benevolencia del prójimo y la gracia del Eterno, estar abierto al futuro, aceptar que la pasión es tan constructora de la vida humana como la acción, contar con el prójimo, desistir de sí mismo, confiarse absolutamente al Futuro que nos aguarda y que recogerá en su seno toda nuestra historia. *El trabajo y la espera, la acción y la pasión son forjadores de la consumación del hombre. Por ello, insistir y desistir, emprender y aceptar, laborar y orar conforman la vida humana, en su comienzo, en el medio y en el fin*⁵².

⁵¹ Cf. *La entraña*, 2-4.

⁵² En vísperas de su muerte, J. L. Ruiz de la Peña dejó confiadas al secreto de su ordenador estas líneas: «¿Queda algo por hacer con lo que resta de esas notas específicas de la persona (del sujeto-que-dispone-de-sí)? No mucho, me temo. Hay que tratar de concentrarlas para realizar con ellas una opción en la dirección de lo que los antiguos llamaban *satispasión*: la acción aún realizable estriba casi exclusivamente en la disposición a la pasión, en la aceptación de la pasividad. Es éste el momento en el que el hombre se percibe (por una suerte de revelación de cegadora nitidez) de que en algún momento de su proceso vital le aguarda algo que lo va a consumir consumiéndolo literalmente; que *no hay forma de remar la empresa*

f) *La categoría soteriológica base: Del Dios con nosotros (Emmanuel) al Jesús por nosotros (Proexistente)*

El contenido de la salvación en el NT se expresa primero con categorías derivadas de la esperanza mesiánica, nacional y terrestre, propias del pueblo de Israel, junto con la apertura a un horizonte espiritual universalista y escatológico, que ya se adumbra en los profetas, salmistas y en los pobres de Yahvé. Luego se expresa con las categorías de la cultura helenista circundante⁵³. Aquí ya no tiene eco la idea de mesianismo (Cristo), pero sí, en cambio, la idea de *Sotér* y *sotería*. En el ámbito grecorromano son salvadores los dioses, los emperadores, los filósofos, los hombres políticos, los defensores de la ciudad, los que en los santuarios ofrecen curaciones. Una inscripción de Éfeso, del año 48 d.C, llama a Julio César «dios encarnado y salvador universal de la vida humana»⁵⁴. Este título aplicado a Cristo recoge un largo camino de reflexión: primero es un título dado al Resucitado (Hch 4,31; 13,23); luego al encarnado que aguardamos como Salvador en su parusía (Flp 3,20); luego al que nace en Belén (Mt 1,21; Lc 2,11). Finalmente se extiende a toda la esperanza veterotestamentaria y a las promesas divinas: «Según lo prometido, Dios sacó de su descendencia un salvador para Israel, Jesús» (Hch 13,23). Juan extenderá la afirmación a las realidades naturales (Jesús es pan, agua, luz, resurrección, puerta, camino, verdad... para la vida del mundo: 6,51) y a la universalidad de los hombres («Nosotros mismos hemos conocido que éste es verdaderamente el salvador del mundo»: Jn 4,42)⁵⁵.

de ser hombre sin esa consumación que lo consume; que no basta “hacer bastante” (*satisfacere*), sino que es menester “padecer bastante” (*satispati*) para cerrar el ciclo» (O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL - J. J. FERNÁNDEZ SANGRADOR (coords.), *Coram Deo. Memorial Prof. J. L. Ruiz de la Peña* [Salamanca 1997] 13).

⁵³ Cf. E. ZENGER, «Jesus von Nazaret und die messianischen Hoffnungen des alttestamentlichen Israel», en W. KASPER (ed.), *Christologische Schwerpunkte*, o.c., 37s.

⁵⁴ Cf. W. FORSTER - G. FOHRER, en *TWNTV*, 966-1024; C. SPICQ, *Lexique théologique du NT* (Paris 1991) 1481-1495.

⁵⁵ Cf. O. CULLMANN, «Jesus el Salvador», en *Cristología del NT* (Salamanca 1998) 313-324; V. TAYLOR, *The Names of Jesus*, o.c., 107-109; J. A. FITZMYER, *El Evangelio según Lucas*, I (Madrid 1986) 342-344; F. BOYON, *El Evangelio según San Lucas*, I (Salamanca 1995) 182-184, 603-620 (salvación frente a las fuerzas del mal), 621-637 (poder salvador de Jesús frente a impureza y impureza mas alla de Israel).

Jesús es salvador primero en la medida en que cumple la promesa de Dios, que nos ofrece χάρις, ἔλεος καὶ εἰρήνη⁵⁶; y después responde a esperanzas previas, necesidades naturales y anhelos universales. Sin embargo, en las fases finales y más profundas del NT, la salvación que deriva de él no es entendida a la luz de nada previo, sino desde la experiencia misma del encuentro con él; a la luz de la novedad que su obra, persona y Espíritu implican, de lo que rechaza en el hombre y de lo que de él reclama, de sus dones y de sus exigencias. Por eso tales esperanzas y necesidades son el necesario punto de entronque para el discurso de la salvación, pero la experiencia antropológica de carencia sufrida o de anhelo sustentado no es absolutamente necesaria ni decisiva para comprender y para vivir la salvación que Cristo ofrece. Ésta es accesible a pobres, incultos, niños, ancianos, pastores y todos aquellos ajenos al progreso histórico, ya que no es una mera confirmación o extensión de lo que el hombre ya vive o presiente, sino una innovación creadora. La salvación de Cristo es trascendente tanto a nuestras experiencias como a nuestras esperanzas: las acoge y afirma, pero las relativiza y niega al mismo tiempo, para conducir las hasta los que son su ignoto impulso y su permanente raíz. De la experiencia de nuestra irredención podemos ir al Cristo salvador, pero una vez ante él es necesaria una conversión de nuestros deseos, imaginación y voluntad de poder. La salvación no es sólo la confirmación del deseo imaginario del hombre, de su necesaria pureza o de su anhelo de absoluto. Dios da la salvación en Cristo a la vez que nos da la *metánoia*. «A este Jesús, Dios le ha levantado a su derecha constituyéndolo salvador y guía, para dar a Israel conversión (μετάνοια) y remisión de pecados» (Hch 5,31). Desde él sabemos cuáles son nuestras necesidades y posibilidades radicales, cuál nuestra destinación última y cuáles nuestros límites insuperables. Por ello el encuentro salvador con Cristo puede preceder a toda esperanza positiva y a toda experiencia negativa. Él, tras convertirnos en hombres nuevos, nos hace descubrir lo negativo de nuestra existencia (pecado, alienación, degradación, oscuridad) a la vez que la vocación suprema de la vida

⁵⁶ 1 Tim 1,2; 2 Tim 1,2; 2 Jn 3; Gal 6,16; Heb 4,16.

humana, que es la comunión con Dios, revelado y entregado al mundo ya en la doble misión del Hijo y del Espíritu.

g) *De la salvación de Dios a la salvación que es Dios*

La relación de Jesús con los hombres es ésta: él es el Don que Dios hace de sí mismo al mundo en la encarnación hasta la muerte y que él realiza históricamente como ejercitación de su libertad propia a la vez que en respuesta obediente⁵⁷. Es la autodonación que él hace de sí mismo a la humanidad para ser solidario de ella y, una vez dentro de ella, ser «por nosotros», «por nuestros pecados», «por nuestra salvación». Todo esto lo sintetizamos al definirle como el mediador descendente y ascendente de la salvación. Él ha desvelado a Dios como el eterno destinado a ser hombre y a ser con los hombres. Éstos existen como los pensados eternamente para ser los hermanos del Hijo eterno. La reconciliación del hombre con Dios no es un proceso en el orden de la naturaleza o de la historia cósmica, porque entre ellos no existe una distancia o alienación metafísica. Entre él y ellos media una relación de origen, de vida compartida y de libertad codestinada. Dios mismo lleva a cabo esa reconciliación con el Don de su Hijo⁵⁸ y hace posible que los hombres la lleven a cabo en la Respuesta (2 Cor 5,20; Rom 5,11). Cristo es el momento de libertad divina y de libertad humana conjuntadas. Por eso él es nuestra reconciliación y con él nos ha venido el gran bien mesiánico de la paz (1 Re 5,26; Lc 1,79). Él es esa paz en persona (Ef 2,14; Rom 5,1).

Los hombres descubrimos el contenido y la posibilidad de la reconciliación con Dios y entre nosotros acogiendo su Don en Cristo y ejercitando la respuesta. La redención es, en este sentido, don de otro, suscitado por el amor, que es el único que

⁵⁷ La formulación arcaica («El Hijo del hombre es entregado para ser crucificado» [Mt 26,2]) es el pasivo divino: es Dios quien entrega a Jesús a los hombres (Rom 4,25; 1 Cor 11,23). San Pablo explicita como esa entrega pasa por el ser y la libertad de Jesús, ya que es prolongación de la donación constituyente del Padre, que él recibe y afirmándola se constituye. Corresponder a aquella entrega es realizar su propio ser. Por ello en el NT aparece como equivalente esta otra fórmula: Jesús se entrega a sí mismo por nosotros (Gal 2,20; Ef 5,2).

⁵⁸ Rom 5,10; 2 Cor 5,18-19; Col 1,20-22; Ef 2,16.

enciende y sostiene la libertad. Sin amor previo y permanente no es posible la libertad. La alteridad es necesaria para la personalidad. Esto es justamente lo que se ha querido decir en la historia de la teología al hablar de heterorredención y de redención objetiva. Pero nada externo y anterior al hombre llega a ser suyo si no traspasa el umbral de su conciencia, de su libertad y de su amor. La redención de Cristo es la oferta de una relación con él —la que por el Espíritu tiene con el Padre—, que, revivida y convivida, nos permite compartir su condición filial, su misión reconciliadora, su condición de hombre nuevo tras la resurrección su carácter de Espíritu vivificante.

Salvación, por consiguiente, no es un objeto material, ni una idea espiritual, ni una forma de vida moral. Es la nueva creación, la nueva vida que Dios nos otorga por la resurrección de Cristo y el don de su Espíritu (2 Cor 5,17; Gal 6,15; Ef 2,15; 4,28). La adquirimos por el bautismo y la actualizamos por la relación en fe y amor con Cristo. De ella brotan unas potencias de vida que determinan nuestra realidad personal, social y escatológica. La relación con Jesús funda la existencia nueva, como forma permanente de ser y de obrar. Desde aquí aparece cómo no sólo es posible, sino también obligado, hablar de Dios como nuestra redención y de la redención que tenemos que realizar cada uno, de lo que Dios ha hecho por nosotros dándonos a su Hijo y a su Espíritu (redención objetiva), a la vez que de la respuesta activa al Don (redención subjetiva). Y lo mismo que no llegamos a ser, y a ser persona sin el otro que nos precede con la generación, nos acompaña con la palabra y el gesto, nos asiste en el amor y la esperanza, tampoco llegamos a ser salvos si Dios no nos precede en el amor, nos acompaña con su Logos y su Espíritu nos abre al Futuro absoluto, que es él mismo. El hombre es él mismo (*autós*, *auto-nómos*, *auto-télos*) con el otro y desde el otro, por supuesto en clara conciencia y libertad. El cristiano es él mismo (*auto-nómos*, *auto-télos*) y salvo, con Dios y desde Dios. Poner en alternativa autonomía y heteronomía equivale a reducir al hombre a cosa, a realidad sin relación; y convertir a Dios en un tirano, en poder sin amor. No hay otro Dios que el que existe para el hombre y no hay otro hombre que el que existe desde Dios. La religación

ontológica y la relación personal son ya la verdad y autonomía de uno y otro ⁵⁹.

Nada es humano en el hombre y nada llega a conformar su persona sin su libertad. Cristo es redentor del hombre porque con su entero destino nos abre a la Trascendencia, revelándola y dándonosla como amor originario (Padre); porque realiza una existencia humana en solidaridad reveladora y en proexistencia redentora que culminan en la muerte, mediante las cuales, superados el mal y el pecado, nos integra en su estatuto filial y desde ahí sabemos quién es él y quiénes estamos llamados a ser nosotros (autorrevelación como Hijo); porque no sólo nos abre a la trascendencia y nos ilumina desde su interior nuestra historia exterior, sino porque nos da un principio divino de existencia, que en nuestra interioridad nos connaturaliza con el origen percibido como Padre, y con el Don histórico anticipado en su Persona (Espíritu Santo). Este principio divino nos permite, entre sombras e imágenes, saber ya de la última morada y vida del hombre. Así aparece manifiesto cómo la salvación «es» Dios mismo, comunicado al hombre; y cómo el hombre «tiene» salvación en la medida en que es partícipe de la vida, santidad e indestructibilidad de Dios ⁶⁰.

4. Jesucristo, salvador universal. Forma, fundamento, categorías

¿Cuál es la *forma* en que realiza Jesús esa salvación y cuál es el *fundamento* para que pueda realizarla él, siendo un hombre particular, y de tal forma que pueda repercutir en favor de todos?

⁵⁹ Sobre estos dos conceptos, «autorredención» y «heteroredención», tanto en la tipología de las religiones como en el sentido que han tomado a partir de la crítica de la religión en el siglo XIX, en conexión con las categorías de autonomía, alienación, emancipación, cf. K. RAHNER, «Das christliche Verständnis der Erlösung», en *SzTb* XV, 236-250, tesis 1; M. SECKLER, «Theosoterik und Autosoterik»: *ThQ* 162 (1982) 289-298; ID., «Salut par Dieu ou salut en Dieu? La conception chrétienne du salut entre théo-sotérique et auto-sotérique», en J. L. LEUBA (ed.), *Le salut chrétien...*, o.c., 251-296.

⁶⁰ Cf. J. L. LEUBA, «Dieu est le salut de l'homme», en J. L. LEUBA (ed.), *Le salut chrétien...* o.c., 297-305.

a) La creación y el Dios encarnado

Jesús es realizador de la salvación humana: 1) Por el hecho mismo de existir en cuanto Hijo encarnado, Primogénito de muchos hermanos con los que tiene solidaridad de destino; 2) Por el hecho de su completa existencia histórica vivida toda ella en servicio y beneficio de sus contemporáneos; 3) Por el hecho de seguir siendo contemporáneo de cada hombre, permanecer como intercesor perenne ante el Padre por cada hombre y darse en inmediatez a cada uno de nosotros por la mediación eclesial. La preocupación primaria del hombre es *su ser* (¿cómo es posible que yo sea?) y *su existencia* (¿por qué y para qué este concretísimo ser mío en tiempo y lugar?). Ser, ¿es un sentido o un sinsentido? Existir, ¿es una gracia o una desgracia? La realidad, ¿está sana o enferma, rellena de sentido o hueca? El mundo, ¿es bondad intrínseca o intrínseca negatividad? ¿Cuál es el tuétano de la realidad, ¿el mal, la violencia y el sinsentido, o el bien, el amor y la luz?

Hay concepciones de la vida para las cuales el mal es el hecho mismo de existir; la culpa no es algo particular, sino el haber nacido, como si traspasar el umbral de la existencia hubiera sido la transgresión radical. Salir del abismo indiferenciado del Todo es haber caído; la existencia es o una culpa o al menos una caída; en cualquier caso, de-cadencia. Para tales concepciones, la tarea de nuestra vida es el retorno a la indiferencia originaria, el ascenso a la inconsciencia primordial, la vuelta a la unidad. Desnacer, desistir, retornar serían la meta del esfuerzo humano. El bien y la realidad estarían en el pasado como inocencia en plenitud. En nuestro siglo, Unamuno, Freud, Kafka y Camus han dado eco a estas actitudes gnósticas, radicalmente pesimistas, que juegan con la idea de una culpa total y originaria, coextensiva al hecho mismo de nacer y de existir. Somos «extranjeros», culpables de algo que no recordamos haber cometido, «procesados» y de antemano condenados, sin posibilidad de salir de este castillo en que estamos encerrados. Estamos procesados y ajusticiados mientras vivimos. Frente a tales gnosticismos, antiguos y modernos, el cristianismo ha afirmado que la creación, la encarnación y la consumación son expresiones de un Dios bueno que abre el tiempo y el mundo al hombre

como ámbitos de gracia, gozo y libertad. Nada, ni siquiera el pecado, puede impedir o desgraciar ese proyecto divino y frenar su dinamismo hacia la consumación. La existencia de Cristo, Hijo de Dios hecho hombre, revela el fondo de nuestra realidad y esclarece la divina dignidad de la existencia, del mundo y del hombre, frente a toda sospecha, resentimiento o despecho. El mal y el pecado no son primordiales, sino advenientes a la historia del ser. Por eso no pueden ocupar el lugar primero ni en la conciencia humana ni en la vida cristiana. *Deus melior et prior homine, Christus maior peccato.*

Estas cuestiones metafísicas, latentes primero pero patentes en toda vida que llega a madurez espiritual, desencadenan la cuestión soteriológica, conectando nuestro presente y futuro con nuestro origen. La afirmación cristiana de que Dios se ha hecho hombre en Cristo, más aún, se ha hecho carne (Jn 1,14; 1 Jn 4,2; Rom 8,3), es la desvelación o respuesta directa al sentido de la realidad y de la existencia humana. Si Dios existe encarnado y ha hecho suya la carne, es que nuestra corporeidad (sensibilidad, sexualidad) es capaz y digna de Dios, santa en su raíz y santificable por la gracia cuando sucumbe al poder del pecado. Dios no ha venido tarde a un mundo ajeno o que tuviera otro dueño, sino que ha venido a los suyos, el hombre y el mundo, al mundo que había sido hecho por él y a los hombres que eran sus propios (ἴδιοι) (Jn 1,10s). La realidad que nosotros conocemos no es antidivina. Estar en el mundo es estar en patria propia, no en exilio ni en morada ajena. Existir no es un azar, una condena o una desgracia. La carne tiene capacidad y ordenación a la divinización. Dios afirma el ser finito y reafirma su creación como buena, más allá de que ésta haya sido dañada o ensuciada por el pecado. En el cristianismo, encarnación y creación son indisociables, como fases conexas de un mismo proyecto divino de comunicación a lo otro y a los otros. Lo primordial es Dios, quien es amor y autocomunicación en sí mismo. Este es el fundamento último de la bondad de los seres. No se subrayará nunca suficientemente el entusiasmo que el hombre bíblico siente ante el espectáculo de la realidad. El *Génesis*, los *Salmos* y los *Libros Sapienciales* enuncian con entusiasmo la bondad del Creador y en alabanza la de las creaturas. El cap.1 del Génesis

se cierra con esta rúbrica a la obra divina: «Y vio Dios ser bueno cuanto había hecho» (1,31). Para el salmista, «dos cielos pregonan la gloria de Dios y el firmamento la obra de sus manos» (18,2). El libro de la *Sabiduría*, como respondiendo a una acusación al Creador por este mundo en el que existe la muerte, o que lo hubiera hecho con mala intención o desamor, escribe:

«Que Dios no hizo la muerte, ni se goza en la pérdida de los vivientes. Pues él creó todas las cosas para la existencia e hizo saludables a todas sus creaturas [...] Porque Dios creó al hombre incorruptible y lo hizo a imagen de su propia naturaleza. Mas por envidia del diablo entró la muerte en el mundo y la experimentan los que le pertenecen [...] Tú, Señor, amas todo cuanto existe y nada aborreces de lo que has hecho; pues si tú hubieras odiado alguna cosa, no la hubieras formado. ¿Y cómo podría subsistir nada si tú no quisieras o cómo podría conservarse sin ti? Pero a todos perdona porque son tuyos, Señor, amador de la vida» (Sab 1,13s; 2,23-25; 11,25-27).

b) *La salvación: Encarnación, Reino, Muerte, Resurrección y Espíritu*

En la teología oriental, la encarnación como reafirmación y resanación de la primera creación es ya la salvación y redención en raíz. En la encarnación de Cristo todo el mundo y todo el hombre han sido afirmados, amados y asumidos, ya que mundo y humanidad son el ámbito de existencia de Jesús, Hijo eterno encarnado. En él todo está amado, reconciliado y salvado. Recreación y divinización son las dos categorías fundamentales de la soteriología de los Padres griegos, con San Atanasio y Cirilo como supremos exponentes⁶¹. La encarnación se consuma en la muerte y ésta en la resurrección. «El acto supremo de devolución del Hijo al Padre en el Espíritu eterno (Heb 9,14) es su muerte en la cruz

⁶¹ «Dios se ha hecho hombre en Cristo, porque es el Dios verdadero que ama a su creatura y la quiere salvar. Porque Dios se encarna en el hombre, este ya no puede ser hombre más que divinizado, de forma que viviendo de la gracia sea portador de las energías increadas de Dios y se una a él. Se trata de un solo y el mismo movimiento dinámico que renueva la creación entera» (D. PAPANDREOU, «La compréhension du salut selon les Pères grecs et en théologie orthodoxe contemporaine», en J. L. LEUBA [ed.], *Le salut chrétien...*, o.c., 81-113 cita en 83).

[...] En la muerte de Jesús se encuentra el punto culminante de su encarnación» (*Teológica*, III, 57).

La encarnación como gesta salvadora y sanadora de la humanidad se explicita en la *acción pública de Jesús como predicador del Reino* de Dios, acompañado de las gestas liberadoras y sanadoras, integrando a enfermos, pobres y endemoniados en el espacio en el que operan las fuerzas nuevas que llegan con él. Todos los milagros, exorcismos, curaciones, resurrecciones, operaciones respecto de la naturaleza, exhortaciones e instrucciones de Jesús, son la concreción de su presencia sanadora e innovadora. Decir que Cristo introduce el Reino significa que con él Dios mismo está llegando dinámicamente, acercándose al mundo y acercando el mundo a él. La libertad, la misericordia, la justicia, la reconciliación, la paz, la revelación de Dios como Padre y la victoria sobre el Maligno son expresiones de la salvación-sanación que llega con Cristo. Las realidades que él pone ante sus contemporáneos son los bienes mesiánicos que todos los santos de la primera alianza habían añorado *yer*. De ahí la bienaventuranza que Jesús profiere ante sus oyentes, invitándolos a no escandalizarse, sino a sorprenderse y convertirse porque eso es justamente lo que les estaba prometido. Si lo rechazan, rechazan su propio destino al rechazar la piedra destinada a ser fundamento de la definitiva morada de Dios en el mundo:

«Dichosos los ojos que ven lo que vosotros veis, porque os digo que muchos profetas y reyes quisieron ver lo que vosotros veis y no lo vieron, y oír lo que vosotros oís y no lo oyeron» (Lc 10,23s; cf. Mt 13,16s).

«Y respondiendo Jesús les dijo: “Id y referid a Juan lo que habéis oído y visto. Los ciegos ven, los cojos andan, los leprosos quedan limpios, los sordos oyen, los muertos resucitan y los pobres son evangelizados. Y bienaventurado aquel que no se escandalizare de mí”» (Mt 11,4-6; cf. Lc 7,22s).

A la doctrina y acción del mensajero del Reino siguen el silencio y la *pasión del ajusticiado* y la *muerte del crucificado*. Jesús asume el mundo tal como él es y se adentra sin violencia hasta donde la violencia activa de los hombres lo lleva, haciendo de su vida, traicionada y anulada, una ofrenda entregada e intercesora por todos. Invierte el destino que unos pecadores le infligen, respondiendo con un silencio intercesor y convirtiéndolo

en ofrenda por todos los pecadores⁶². Hace de su existencia expiación, es decir, pone el poder de su sangre (su vida) como principio nuevo de existencia, desplazando al pecado y a la muerte, que se han enseñoreado del hombre.

«La muerte de Cristo que, por un lado, fue el resultado del poder del pecado, por otro lado, le dejó indemne en su propia realidad filial. No en su cuerpo y en su alma: eso no le dejó indemne. Le dejó indemne en su condición de Hijo de Dios, y precisamente en la oblación de su vida. *Una oblación que tiene un triple carácter*. En primer lugar, el carácter de acatar la voluntad del Padre: es un acto de adoración. En segundo lugar, el de impetrar de él lo que dijo en la cruz: “perdónalos porque no saben lo que hacen” (Lc 23,34). Finalmente, el de expiar los pecados de la humanidad. Donde expiar significa concretamente el que junto al poder del pecado ha introducido un nuevo poder: el poder de Dios. El acto supremo, por eso, de religión en Cristo fue su muerte, porque fue el acto supremo de religión en tanto que Hijo»⁶³.

La pasión y muerte de Jesús son comprendidas entonces como sacrificio para estar en comunión con Dios y para el perdón de los pecados, porque hacia eso tendían los sacrificios del AT, a restaurar la comunión con Dios. Jesús realiza con su entrega personal en amorosa ofrenda al Padre lo que se proponía todo el universo sacral y sacrificial veterotestamentario: llegar a la presencia de Dios, ver su rostro, sentir su benevolencia y su perdón, reencontrarse con el principio del propio ser y responderle con un amor equivalente. Y al realizar todo esto, Cristo consume en un sentido y vacía en otro los contenidos del AT. A la muerte de Jesús le siguen la *resurrección* y el *don del Espíritu Santo*. Mediante ellos, Dios acredita a Jesús como el vencedor de la muerte y el donador de una nueva vida, eterna por ser la propia de Dios, que él anticipa ya a la conciencia de los creyentes por el don del Espíritu Santo. De nada hubiera servido la introducción de las fuerzas del Reino en el mundo e incluso el

⁶² Cf. A. SCHENKER, *Knecht und Lamm Gottes (Jesaja 53)...*, o.c. Su tesis es que la novedad del Siervo y de Jesús es su silencio intercesor y así es modelo. Un recensor añade: «El modelo que perdura eficaz para el presente, a partir de Isaías y del NT, no es el silencio, sino la responsabilización (*Haftung*: fianza, garantía) trágica pero a la vez conscientemente asumida de los inocentes por los culpables»: *TbR* 2 (2004) 105.

⁶³ X. ZUBIRI, *El problema teológico del hombre...*, o.c., 324s.

perdón del pecado, si no hubieran llevado consigo la victoria definitiva sobre la muerte y la afirmación del hombre, no en mera perduración de la finitud, que prolongada sin transformación se habría convertido en terrible fuente de aburrimiento, sino en la innovación perenne del propio ser humano, que se deriva de la plenitud y novedad de Dios, que son inagotables.

La resurrección de Cristo no tiene sólo ni primordialmente un sentido confirmativo o acreditador respecto de la doctrina, ejemplo y muerte de Cristo, sino tiene un contenido personal y salvífico respecto de él mismo. El acto de Dios sobre Jesús muerto, constituyéndole en su humanidad partícipe de la propia vida divina y asociándole a su santidad, indestructibilidad y soberanía, es una innovación de realidad, que no es inteligible ni deducible sólo desde la anterior vida de Jesús. En ese acto se consume la autodonación de Dios al mundo para compartir su destino, a la vez que la ascensión del ser y destino del mundo para que comparta el ser y destino de Dios. *Victoria sobre el poder del mal*, como realidad activa y destructiva del hombre que se consume en la muerte, *comunicación a Cristo de una existencia nueva* que él, glorificado, extiende a todos los hombres por el envío del Espíritu Santo: ésas son las dos realidades especificadoras de la resurrección en perspectiva dogmática.

La solidaridad de Cristo con los hombres nos lleva a afirmar los efectos de su resurrección sobre todos los que por el bautismo se unen a él como miembros a la Cabeza. La resurrección se convierte así en el corazón del cristianismo: 1) Porque es la definitiva revelación de Dios como Dios de vivos y Padre de Jesucristo; 2) Porque constituye a Jesús en Hijo no porque no lo fuera desde siempre, sino que ahora lo es en cuanto humano y primogénito de todos los hombres); 3) Porque le constituye en principio (signo y causa) de la resurrección universal; 4) Porque muestra que el sentido último de la existencia humana es participar en la plenitud de Dios y no desembocar en la nada de la aniquilación, en la desgracia de una decadencia o en la decisión de una condenación⁶⁴; 5) Porque al identificar a Jesús como el Hijo y al darnos desde él su Santo Espíritu nos revela

⁶⁴ Cf. F. X. DURRWELL, *La resurrección de Jesús, misterio de salvación*, o.c.; H. KESSLER, *La resurrección de Jesús...*, o.c.; F. G. BRAMBILLA, *El crucificado resucitado...*, o.c.

el misterio trinitario a la vez que nos hace partícipes de él. Teología, cristología, soteriología y antropología quedan así pendientes y dependientes de la resurrección de Cristo. La teología de los últimos decenios ha comprendido la novedad específica de la resurrección en perspectiva dogmática, arrancándola a la lectura meramente apologetica que había prevailecido en el siglo XIX y primera mitad del XX, que la comprendió como mero sello de la palabra de Cristo, maestro de una verdad revelada, y acreditación postrema del muerto⁶⁵.

Tendríamos así las cuatro acentuaciones del carácter salvífico de Jesús, según que se ponga en primer plano uno u otro de los polos de su existencia: la encarnación (comprensión física y metafísica de nuestra salvación), la acción pública (comprensión antropológica y escatológica), la pasión y muerte (comprensión hamartiológica y estauroológica), la resurrección y el don del Espíritu Santo (comprensión teológica y pneumatológica).

c) *Posibilidad o imposibilidad de ser (vivir + morir) uno por todos*

¿Cuál es el fundamento por el cual podemos seriamente considerar como salvación nuestra la que ha llevado a cabo Jesús? A partir de la Ilustración, en la que el hombre se afirmó como individuo desde su libertad y autonomía, se ha hecho más necesario mostrar como la redención de Jesús no deja fuera de juego a los redimidos por él, que la salvación ofrecida no es la aplicación de algo exterior, anterior y ajeno al hombre, ni un drama que se desata entre Dios y Cristo, con el hombre como objeto cual balón de juego entre dos equipos. En su obra *La Religión dentro de los límites de la mera Razón* (1793/1794) Kant repitió que nada existe para el hombre sin el hombre; que nadie puede sustituir a la persona en el orden moral o espiritual. Y concluye así su reflexión: «El justo camino no es ir del otorgamiento de gracia (divina) a la virtud (humana), sino más bien de la virtud al otor-

⁶⁵ Cf. K. RAHNER, «Cuestiones dogmáticas en torno a la piedad pascual», en *ET* IV, 159-176; A. GESCHE, «Die Auferstehung Jesu in der dogmatischen Theologie», en *Theologische Berichte*, II (Zurich-Einsiedeln-Colonia 1973) 275-324; Id., «La resurrección de Jesús», en *Jesucristo*, o.c., 137-205.

gamiento de la gracia»⁶⁶. En teología hay que distinguir dos aspectos: lo que Cristo hace por nosotros y cómo llega a ser una realidad nuestra. *Cristo existe en solidaridad metafísica, jurídica, moral e histórica con la humanidad*; y esto con anterioridad a nuestra decisión o respuesta. En el estamos creados y fundados; en cuanto encarnado fue previsto por Dios como cabeza de la humanidad nueva y nuestro destino está religado al suyo; se sintió unido y vivió referido a nuestros problemas de hombres; compartió la vida de un pueblo particular; vivió nuestra vida con nosotros y murió su muerte por nosotros, invirtiendo en un gesto de amor oblativo lo que por parte de los hombres era un acto de violencia negativa (GS 10, 22, 32, 38)⁶⁷.

La anterioridad de la salvación está en continuidad con la anterioridad de la creación. El hombre no es libre cuando no le precede nada, sino cuando le precede un amor que funda libertad y no esclavitud. La creación y la salvación, ofrecidas por Dios, invitan al consentimiento y a la correspondencia al amor fundante. Ese amor es el que instaura la libertad como realidad y hace posible la libertad como realización. La secreta pasión por instaurar nuestro ser y realizar nuestra existencia sin fundamento previo, como condición de nuestra libertad, es el supremo equívoco, resultante del engaño, que el pecado sugiere al hombre. El pecador, justamente por ser tal, piensa que sin Dios sería más hombre, cuando en realidad sin Dios no existiría. Al pretender existir sin él, es cuando se des-fonda por desfundamentarse. La muerte de Cristo en la historia es la suprema revelación de la realidad metafísica del hombre: somos porque el amor nos precede y acompaña con aquella compañía que ofrece sin pedir nada, que se pone en nuestro lugar no para suplantarnos, sino para mostrarnos lo que necesitamos y ayudarnos a lograrlo. Somos una real autonomía personal regalada. Dios creando vive para todos, para que todos seamos; Cristo muere nuestra muerte para que, destruido su poder, todos vivamos. Porque uno es para todos, todos vivimos; y porque uno ha muerto por todos, todos revivimos (2 Cor 5,14s). El hombre no es superior ni a la Nada ni a la Muerte y solo escapa a ellas si

⁶⁶ (Madrid 1969) 196.

⁶⁷ Cf. TH. GERTLER, *Jesus Christus...*, o.c.

alguien le arranca de la Nada llamándole a ser y le arranca de la Muerte haciéndole resurgir. La creación de la nada por Dios en el origen primordial y la superación de la muerte, tanto la de Cristo como la nuestra por la resurrección, están animadas por la misma lógica. Su afirmación o negación van juntas. Donde había un vacío, Dios suscitó el ser, y donde actuaba el poder del pecado, Dios en su Hijo, padeciendo su fuerza desde dentro, suscitó la vida nueva en la resurrección (Rom 4,13-25).

d) *Inclusión de la humanidad en Cristo.
La solidaridad y sus formas*

En el capítulo siguiente veremos cómo estamos pensados por Dios en Cristo, previstos conforme a Cristo y destinados a Cristo (Col 1,16). Por ello su existencia no es ajena a nuestro ser, ni nuestra existencia es ajena a su acción. Podemos negar esa religación de origen en el ser y esa religación de destino querido por Dios, pero no los podemos convertir en inexistentes. Los dos principios clave aquí son: *la inclusión de toda la humanidad en Cristo y la solidaridad de Cristo con toda la humanidad*. Sus acciones no son de un individuo, sino de un principio de humanidad, de una «cabeza» de historia determinante de nuestra naturaleza y por ella de nuestra libertad⁶⁸. Éste es el punto de partida del NT: Cristo está en todo hombre y todo hombre está en Cristo. Cristo se ha hecho solidario del ser y destino de cada hombre y cada hombre puede hacerse solidario del destino de Cristo. Desde esa concentración-inclusión-solidaridad de destino en Jesús para la gracia, el NT y la teología posterior entenderán el papel de Adán, «tipo del que había de venir» (Rom 5,14). Hay una capitalidad de Adán en el pecado, como hay una capitalidad de Cristo en la gracia. Prefiguración, contraposición, desborda-

⁶⁸ «Adán y Cristo son nuestras cabezas y, en ambos casos, es grande el misterio del lazo que nos religa a ellos: en relación con ellos nuestra dependencia es absoluta y no nos pertenece sustraernos [...] La conexión así establecida entre la humanidad entera y cada uno de los dos. Adán es el hecho primordial sobre el cual reposa toda la concepción cristiana del mundo» (P. GALTIER, *Les deux Adam* [Paris 1947] 5s). Cf. P. LENGSELD, *Adam et le Christ...*, o.c.; H. U. VON BALTHASAR, «El componente dramático de la inclusión de Cristo», en *Teodramática* III, 39-45; «La inclusión en Cristo», en *ibid.*, III, 213-240; «Solidaridad-sustitución», en *ibid.* V, 241-292.

miento en sentido positivo y capitalidad universal son las categorías que unen y separan a la vez a Cristo y a Adán. De ahí las fórmulas de San Agustín y de Pascal: «Todo hombre es Adán, lo mismo que para aquellos que creyeron todo hombre es Cristo porque son sus miembros»⁶⁹. «Toda la fe consiste en Jesucristo y en Adán, y toda la moral en la concupiscencia y en la gracia» (*Pen.*, 523). La tradición agustiniana ha inclinado del lado del pecado del hombre, en lugar de haber subrayado el «exceso» de la gracia en Cristo y el don del Espíritu Santo (Rom 5,20s). No subrayó suficientemente que Adán es función ordenada y subordinada a Cristo. En la bipolaridad hermenéutica cronológicamente se va de Adán a Cristo, pero objetiva y definitivamente hay que ir de Cristo a Adán. El que había de venir, el porvenir del mundo, es el que da luz al origen y descubre el último sentido del que temporalmente fue el primero (GS 22)⁷⁰. No da el pecado la clave para entender la gracia, sino la gracia nos hace descubrir el hecho y el peso del pecado. Sólo desde Cristo, y dentro del NT exclusivamente en Pablo, Adán ha funcionado como marco o paradigma interpretativo de la situación negativa de la humanidad.

Dios instaura en Cristo un orden de existencia, abre unas posibilidades nuevas para todos, decide la realidad y la historia en sentido positivo. La realidad no queda ya, por tanto, indecisa entre el bien y el mal, la salvación y la condenación, sino que por parte de Dios queda cerrada en favor de la gracia y de la salvación. Cristo nos ha anticipado e incluido en su «sí» absoluto de Hijo ante el Padre, quien ya nos ve con la única mirada y nos ama con el único amor con que ve al Hijo. Éste, con su oblación de una vez para siempre, nos ha consumado a los que estamos llamados a la santificación (Heb 10,10).

⁶⁹ «Expertus ergo malum Adam: omnis autem homo Adam; sicut his qui cederunt omnis homo Christus, quia membra sunt Christi» (S. AGUSTÍN, *In Ps.* 70, II,1, en *Obras Completas de San Agustín*, XX [BAC, 1965] 851).

⁷⁰ «En la apreciación divina y en el amor que a ella corresponde, Cristo por su propia excelencia prevalece sobre la salvación del género humano. El amor, por consiguiente, al cual es debida la elección de nuestro mundo, se dirige ante todo al Hijo encarnado. Ese amor no nos llega nada más que en él y por él. En el orden de los fines por tanto, en la intención divina, el es verdaderamente quien precede y quien determina todos los seres. Desde todos los puntos de vista él es el cabeza» (P. GALTIER, *Les deux Adam*, o.c., 124).

Sólo aparece claro que la muerte y resurrección de Jesús por todos no es una mera aplicación jurídica a nosotros de algo que ha ocurrido entre Jesús y Dios fuera de nosotros, si a la vez es manifiesto: 1) Que Jesús está en una relación óntica, cognoscitiva y volitiva con los hombres. 2) Que él en los días de su vida terrestre ha sido consciente de ella y ha ejercitado su libertad en la muerte con esa intención. 3) Que nos es propuesta a los hombres como radicada en el único proyecto de salvación de Dios; un proyecto que determina nuestro ser, y que, por ello, nuestra plenitud sólo se logra participando en la vida y conciencia de Cristo, a partir de las cuales nos es posible realizar un nuevo existir. 4) Que se den la información e iniciación existenciales necesarias para que el hombre descubra tanto el límite propio como al Ilimitado, que le pertenece, y cómo en Cristo se desvela y realiza anticipadamente nuestro destino de hombres.

Hay una inclusión de todos los hombres en el ser de Cristo como Hijo, por estar creados en él, que se prolonga en el hecho de que, al asumir por la encarnación una humanidad individual, en realidad con ella asume la entera humanidad; consiguientemente ha ejercitado su libertad, tanto a lo largo de su vida como en el momento supremo de la muerte, con todos y por todos.

Autores como E. Mersch, L. Malevez, R. Arnou, Y. Congar, H. de Lubac, L. Bouyer, J. P. Jossua, L. Ladaria, B. Sesboué⁷¹, han estudiado la comprensión griega de la salvación según la cual Cristo, asumiendo una naturaleza humana, en realidad asumió toda la naturaleza humana. Orígenes, San Hilario, San Gregorio de Nisa, San Gregorio de Nacianzo, Metodio, San Cirilo de Alejandría, San Juan Damasceno han mantenido esta convicción: «Universitatis nostrae caro factus est», «Erat in Christo Jesu omnis homo», «Naturam in se universae carnis adsumpsit»⁷². La

⁷¹ Cf. E. MERSCH, *Le Corps mystique du Christ*, o.c. I; L. MALEVEZ, «L'Eglise dans le Christ»: RSR (1935) 257-297; R. ARNOU, «Platonisme des Pères: le réalisme platonicien de la doctrine du salut», en *DTbC* XII/2 (Paris 1935) 2346-2348; Y. CONGAR, «Sur l'inclusion de l'humanité dans le Christ»: RSPbTb 25 (1936) 489-495; H. DE LUBAC, *Catholicisme...*, o.c.; M. LOT-BORODINE, *La déification de l'homme selon la doctrine...*, o.c.; J. P. JOSSUA, *La salut incarnation ou mystère pascal* (Paris 1968); B. SESBOUÉ, *Jesucristo el único mediador...*, o.c. I, 237-242; L. LADARIA, «La ascensión de toda la humanidad», en *La cristología de Hilario de Poitiers*, o.c., 87-104.

⁷² Cf. textos en H. DE LUBAC, *Catholicisme...*, o.c., 14-16.

universalidad de la encarnación fundaba a su vez la universalidad de la redención. El concilio de Quiercy/Oise en 853 afirma:

«Christus Iesus Dominus noster, sicut nullus homo est, fuit vel erit, cuius natura in illo assumpta non fuerit, ita nullus est, fuit vel erit homo, pro quo passus non fuerit» = «Jesucristo Nuestro Señor: lo mismo que no existe, no ha existido, ni existirá un hombre cuya naturaleza no fuera asumida en él, así no hay, no ha habido, ni habrá un hombre por el cual no haya padecido» (DS 624).

Por caminos todavía no esclarecidos esta idea llegó hasta el Vaticano II y, en las últimas redacciones de la Constitución pastoral *Gaudium et spes*, pasó al texto conciliar, sin que se hayan descubierto las huellas de su introductor. Así resulta que lo que se ha llamado la afirmación dogmática más atrevida de este concilio carece de paternidad inmediata. El hecho es que sin apenas diversidad de opinión alguna los Padres afirmaron:

«Ipse enim, Filius Dei, incarnatione sua cum omni homine quodammodo se univit» = «El Hijo de Dios, por su encarnación, se ha unido en cierto modo con cada hombre» (GS 22).

No se trata de consagrar la llamada «teoría física» de la redención⁷³, como si de manera mecánica y por ello mágica, según la cual por el hecho de la encarnación del Hijo la naturaleza humana quedase automáticamente divinizada. Una cosa es

⁷³ Cf. A. VON HARNACK, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, o.c. II, 157-174, donde expone: «La doctrina de la necesidad y de la realidad de la redención por la encarnación del Hijo de Dios [...] La idea de que Cristo ha asumido en sí el concepto general de la humanidad se encuentra en Hilario dependiente de Gregorio de Nisa, pero también con sus peculiaridades propias. Igualmente en Basilio, Efrén, Apolinar, Cirilo de Alejandría, etc. Aquí esta plenamente acuñada la concepción de que en Cristo nuestra naturaleza ha sido santificada y divinizada (*unsere Physis gebühret und vergöttlicht ist, dass das was unserer Natur widerfahren ist, selbstverständlich unseren Personen zugute kommt*) y que lo que ha acontecido a nuestra naturaleza, resulta favorable para nuestras personas y que nosotros hemos resucitado de manera real con Cristo» (p.171).

Hablando de San Gregorio de Nisa afirma: «Cristo no ha asumido una naturaleza humana individual, sino la naturaleza humana». Consiguientemente, en él lo humano completo ha quedado injertado con la divinidad; la naturaleza humana completa se ha hecho divina por esta mezcla con lo Divino» (p.166). Luego habla de una «concepción mística, es decir física de la redención», que no excluye los elementos personales y morales que subrayara la escuela antioquena. Por ello, tendríamos una elipse con dos puntos: uno que incluye el aspecto místico-físico y otro el aspecto personal-moral de la salvación.

el realismo de la encarnación y la objetividad de la solidaridad con el destino humano y otra el carácter personal de la salvación ofrecida por Dios. Se quiere con esta fórmula afirmar que la salvación divina afecta y renueva su ser, que no es una pura decisión jurídica que Dios toma sobre el hombre sin el hombre. Si el pecado determina el ser del pecador y no sólo sus sentimientos, si afecta a las raíces de su existencia individual pero tiene repercusiones colectivas, la redención deberá tener también una dimensión realista. Ninguna teoría física, jurídica, psicológica, moral o social de la redención dicen todo lo que es el don de Dios al hombre en Cristo afirmándole, perdonándole, justificándole y divinizándole. Ninguna teoría es completa ni suficiente para explicar todo lo que implica la redención de Cristo, pero, una vez hecho este correctivo, se debe reconocer que cada una de ellas apunta a dimensiones reales del hombre, que primero fueron afectadas por el pecado y ahora deben quedar afectadas por la gesta y gracia del Hijo redentor.

e) *La redención como posibilidad y liberación de la libertad*

Tarea del hombre es consentir creativamente a esa forma de existencia que prevenida eficaz y ejemplarmente por Jesús nos la ofrece a nosotros en su contenido de gracia y en su carácter ejemplar. El es la causa de una vida nueva posible a los hombres (άνθρωπος) y su realización personal (αρχηγός της σωτηρίας)⁷⁴. *Esa vida divina que nos es ofrecida en Cristo realiza una extensión de nuestra libertad y no una sustitución.* Quien abre un camino, crea una realidad nueva y a la vez la manifiesta, la ofrece e incita a vivirla; ése no supe la libertad de nadie, sino que justamente la suscita e incita a realizarla, es decir, la crea. La redención es posibilidad de libertad, tanto individual como colectiva. La historia de la salvación y de la gracia en Cristo es así la historia de la nueva libertad y responsabilidad que los hombres tienen en el mundo. La acción que Cristo lleva a cabo en favor nuestro no es una vulgar sustitución de nuestra responsabilidad, de nuestra culpa ni de nuestra libertad. Estas no quedan des-plaza-

⁷⁴ Heb 5,9; 12,2; 2,10; 3,15; 5,31.

das, sino, por el contrario, nosotros quedamos emplazados por ellas. Pero ¿cómo podremos superar una (la culpa), asumir otra (la responsabilidad) y realizar otra (la libertad)? Cristo nos precede, potencia y emplaza para asumirlas con él y por él. Esto es algo que trasciende la mera solidaridad, ya que Cristo es más que ejemplo y compañero de destino: transforma nuestra situación negativa destruyéndola y nuestra existencia liberando nuestra libertad. En otro lugar hemos reflexionado detenidamente sobre cómo Cristo poniéndose en nuestro lugar de mortales y pecadores no nos sustituye en la muerte ni en el pecado (*Ersetzung*), sino que con su ejemplo exterior y con su fuerza interior, con su paz y perdón de Hijo, con su doctrina y su Espíritu nos hace posible ser creaturas nuevas⁷⁵. Por eso, alguien ha podido definir la representación-sustitución-anticipación de Cristo en favor nuestro (*Stellvertretung*) como «liberación de nuestra libertad», determinada por el mal, quedando connaturalizada con el bien y por ello pudiendo realizarlo⁷⁶. Como toda posibilidad nueva, también ésta se convierte en un reto y tiene, consiguientemente, un carácter dramático. Quien ha desechado una posibilidad no está en la misma situación moral que quien nunca la ha tenido. Una carencia no es una pérdida; una pérdida, en cambio, es una privación. Y toda privación termina resultando una condenación, porque deja al ser sin aquello a lo que fue abierto, le fue ofrecido y descubrió como plenificador-necesario, pero que rechazó.

El núcleo de las afirmaciones neotestamentarias sobre Cristo es que él «murió por nosotros» (Rom 5,6-7); que «se entregó por nuestros pecados» (Gál 1,4; 1 Pe 3,18); «vivió con nosotros y para nosotros»; «estuvo de nuestro lado»; «existió en favor nuestro». En esa proexistencia de Cristo estaba revelándose la «proexistencia» de Dios, hasta el punto de que en las afirmaciones anteriores está siempre implicado él como fundamento y principio último de las acciones de Cristo, de forma que esos verbos le pueden tener a él como sujeto: Dios nos «entregó a su

⁷⁵ Cf. O. GONZÁLEZ DE CERDEJAL, «La eucaristía entre Jesús, la Iglesia y el mundo», en *La entraña*, 463-522; «La muerte de Cristo: símbolo, crimen y misterio», en *ibid.*, 523-618.

⁷⁶ Cf. M. BIELER, *Befreiung der Freiheit...*, o.c.; E. AZNAR, *Sustitución y solidaridad en la soteriología francesa desde 1870 a 1964* (Salamanca 1977).

Hijo unigénito» (Jn 3,16). «En el Dios estaba reconciliando consigo al mundo» (2 Cor 5,19). «El que no se reservó a su propio Hijo, sino que le entregó por todos nosotros, ¿cómo no nos dará todas las cosas con él?» (Rom 8,32)⁷⁷. ¿Cómo traducir al lenguaje sistemático de la teología ese conjunto de afirmaciones que religan de manera inseparable al Padre, que entrega su Hijo a los hombres, y a Cristo que desde dentro de su historia y bajo la lógica violenta de ella se entrega por ellos?

A lo largo de los siglos han ido surgiendo en Occidente categorías explicativas de esos tres hechos, cada una de ellas concentrándose en uno de los lados del triángulo: Dios-pecado del hombre-acción de Cristo. Primero fue el término *satisfactio*, a la que se le unió el adjetivo *vicaria*. Como reacción contra esa idea de la sustitución en nuestro lugar, surge en el siglo XVIII dentro de círculos pietistas y filosóficos el término alemán *Stellvertretung*, para orientar la categoría anterior hacia una conversión personal y una gracia que tuviera sus repercusiones morales, aspectos que consideraban ausentes en la estricta afirmación jurídica de la ortodoxia protestante. Parece que fue en la obra del teólogo de Erlangen G. F. Seiler (1753-1807), *Über die Versöhnungstat Jesu Christi* (1778/1779), donde aparece por primera vez la palabra separando el aspecto de *sustitución* del aspecto de representación. Este término pasa también al lenguaje jurídico, uniéndose a la categoría *representación*, de aparición reciente en la Revolución francesa, con la cual se quiere expresar el protagonismo de las nuevas clases y la legitimidad de quienes hablasen en su lugar y actuasen en su nombre. Finalmente, los movimientos sociales y obreros iniciados en el siglo XIX y desplegados en el siglo XX han puesto en primer plano el término *solidaridad*, intentando llevar la palabra justicia a situaciones y necesidades humanas, que no estarían incluidas en el término justicia, y a las que el individuo por sí solo no podría subvenir, quedando en manos del prójimo la responsabilidad de asumirlas.

⁷⁷ En el NT se da una correlación, que se acerca a la identidad, entre la acción salvífica de Dios y el hacer salvífico de Cristo. Cf. U. MAUSER, «Die Identität der Heilstat Gottes mit der Heilstat Christi», en *Gottesbild und Menschwerdung...*, o.c., 122-143.

Hay que sumar las cuatro para dar razón de todos los elementos que encontramos en la Biblia. Para ésta, la paternidad común del único Padre, la fraternidad universal, la responsabilidad de un hermano para con el otro de quien está encargado y debe dar cuenta, la oración de intercesión de un hombre por otro ante Dios y especialmente de aquellos que están puestos a la cabeza de ellos (Abrahán, Moisés, etc.), el convencimiento de que Dios ve a todos los hombres en un destino único y común, su condición de Padre entrañable que es conmovible por la oración de sus hijos, sobre todo cuando éstos le suplican por sus hermanos: esos son los presupuestos necesarios para pensar las afirmaciones del NT sobre la acción de Cristo a favor nuestro y en lugar nuestro. A tenor de ellas, nosotros hemos sido precedidos por el amor, la intercesión, la oración y la perfección de Cristo, nuestro hermano, que ha hecho de su destino una súplica ante el Padre, poniéndose en nuestro lugar, asumiendo las consecuencias objetivas que esa situación de pecadores llevaba consigo, padeciéndolas hasta superarlas. Eso lo puede hacer por todos porque es el cabeza de la humanidad, el primogénito de todos los demás hermanos, el que nos conoce.

Cada una de las palabras anteriores tiene un anverso positivo y un reverso negativo.

— *Satisfacción*: El hombre se sabe creatura, agraciado y deudor con su Creador. La conciencia de pecado le lleva a rehacer la situación causada, que siente como ingratitud, ofensa, y para ello, como muestra del arrepentimiento, de la conciencia de culpa y de su voluntad de rehacer lo deshecho, intenta mostrarse agradecido, ofrendarle y suplicarle perdón, haciendo algo de sentido contrario y contra sí, respecto de lo que antes hizo contra Dios. Quiere satisfacer, sabiendo que, dada la distancia infinita entre Dios y él, nunca podrá hacer bastante para deshacer lo mal hecho ni hacer algo equivalente al amor de aquél.

— *Stellvertretung*: Nuestra debilidad, incapacidad o maldad nos pone a veces en situaciones de no poder por nosotros mismos o solos llevar a cabo algo, defendernos, pagar una deuda, rehacer una ofensa. Alguien amigo, valedor o hermano se pone entonces en nuestro lugar, nos acompaña, nos sustituye, hace por nosotros lo que deberíamos hacer nosotros. Ésta es una

experiencia humana universal. Quien la ha vivido no se sabe descargado de responsabilidad ni menos de agradecimiento o de la acción ulterior por su parte. Quien le ha sustituido no le ha quitado su personal responsabilidad, ni le ha suplantado en su irrenunciable derecho, ni le ha eliminado la culpa. Pero le ha hecho posible llegar a una situación en que, rehecha su potencia y recuperada su libertad, pueda por sí mismo asumir su carga. Nada más lejos de una conciencia religiosa que pensar la relación con Dios en términos de contrato jurídico de deudas que puede pagar otro por mí, de mera culpa moral de la que otro podría relevarme. Nada ni nadie suple la relación personal del hombre personal con Dios. Pero ayudar a quien en un momento dado no puede estar a la altura de su responsabilidad y deber, eso que es posible y consideramos sagrado ante los hombres, ¿no va a ser posible ante Dios? ¿Iba a ser Dios menos compasivo y misericordioso, respecto de sus hijos, que lo son los mortales respecto de sus congéneres? ¿No iba a aceptar la súplica intercesora de un hermano por los otros hermanos? ¿No iba a perdonar el pecado de unos ante el amor suplicante de los otros?⁷⁸.

⁷⁸ Este lenguaje puede sonar «antropomórfico». Ahora bien, frente a una cultura desencarnada del siglo XIX que, heredera de la Ilustración, no fue capaz de incorporar la corporeidad en la relación con Dios, la exégesis y la cultura del siglo XX han pensado más a fondo lo que significa que Dios llegara a ser hombre en Jesucristo. Eso supone que el Dios personal tiene capacidad de expresarse, darse y realizarse en los órdenes de realidad propios del hombre; que por ello las locuciones del AT, en lugar de ser formas primitivas e infantiles, son anticipos de la realización humana de Dios en Cristo. Toda la reflexión sobre los antropomorfismos en teología, rechazados por una teología que está más cerca del deísmo que del *Deus incarnatus*, tiene que ser rehecha desde el realismo absoluto de la encarnación, donde la absoluta trascendencia de Dios le hace posible ser absolutamente immanente a la historia siendo hombre.

«En Jesus Christ la notion du Dieu personnel et vivant qui se revele et qui parle, qui agit et qui combat, qui juge et qui sauve, qui s'indigne et qui appelle a le suivre, qui souffre et qui aime, et qui, malgré toutes les limitations que lui impose sa nature humaine, demeure infiniment distant de l'homme par sa sainteté, nous apparait dans la plénitude du fait vivant et réel, non plus du seul langage» (F. MICHAËLI, *Dieu a l'image de l'homme* [Paris 1948] 166). La excepcional monografía, recién citada, de U. MAUSER, *Gottesbild und Menschwerdung...*, o.c., se concluye con esta afirmación: «El Dios que llegó a ser historia de los hombres, es el Dios de Israel. El NT es por tanto la plenificación del AT porque en la vida humana de Jesucristo la antropomorfía de Dios y la teomorfía del hombre se han consumado históricamente» (p.190).

— *Representación*. No se trata de una mera delegación jurídica por la cual alguien asume la defensa de los derechos de muchos en un parlamento o ante el soberano. La vida no es delegable, la libertad no es canjeable y la responsabilidad moral no es sustituable. Lo que en el orden jurídico y político de los humanos es perfectamente comprensible, no lo es en el orden moral y religioso. Por ello esta palabra es insuficiente y puede ser equívoca. Es válida, sin embargo, cuando la utilizamos para expresar como, estando todos creados en el Hijo, este Hijo nos puede representar ante el Padre y en él el Padre nos puede mirar, acoger y bendecir a todos. La faz, el alma, la mirada del Hijo, precienten la nuestra y de ella nos llega a nosotros la gloria del Padre, que en ellas se refleja (2 Cor 4,3-6).

— *Solidaridad*. Endurecido el concepto de justicia por una reducción legalista y devaluado el concepto de caridad por haber ido unido muchas veces al de limosna o beneficencia humilladoras, ha surgido el concepto de solidaridad, en los momentos en que iba apagándose la categoría de fraternidad, que estaba en su origen. Al desaparecer el fundamento religioso de la fraternidad, la paternidad de Dios, la conciencia de que uno se debe no sólo a sí mismo sino a los demás hermanos, hace surgir la categoría de preocupación por los hombres (solidaridad)⁷⁹ y por el cosmos (ecología). Cristo es solidario con el destino humano. Aplicada a él, la solidaridad quiere decir que él realiza la salvación desde dentro de nuestra historia, habiéndola vivido, gozado y padecido como nosotros la vivimos y padecemos; que, por consiguiente, su acción redentora no es resultado de un acuerdo jurídico-penal entre Dios y él, en el cual los hombres fuéramos objetos pasivos o meros destinatarios receptivos. En la medida en que otras representaciones anteriores habían

⁷⁹ La palabra «solidaridad» ha pasado a la terminología teológica con el concilio Vaticano II, que la utiliza nueve veces, dos de ellas con explícito sentido cristológico. «Cristo, al asumir la naturaleza humana, unió a sí con cierta solidaridad sobrenatural a todo el género humano como una sola familia y estableció la caridad como distintivo de sus discípulos» (AA 8). «Cristo, primogenito entre muchos hermanos, constituye con el don de su Espíritu, entre todos los que le reciben con fe y caridad después de su muerte y resurrección, una nueva comunión fraterna en su cuerpo, que es la Iglesia, en la que todos, miembros los unos de los otros, deben ayudarse mutuamente según la variedad de dones que se les hayan concedido. Esta solidaridad debe aumentarse siempre» (GS 32).

sido degradadas hasta ser cristianamente irreconocibles, esta categoría puede prestar un buen servicio. Pero por sí sola es insuficiente. La acción de Cristo no es sólo de orden moral, compartiendo con nosotros situación, sino que ejerce una causalidad personal, derivada de su potencia como Hijo encarnado, de su voluntad redentiva y de su autoridad recibida del Padre; finalmente, de su envío del Espíritu santificador. Es un humano como los demás hombres, pero no es igual que ellos. La igualdad de naturaleza y destino no es identidad, sino comunidad en la diferencia. Un mortal puede compartir, pero no redimir; para esto tiene que ser partícipe de nuestra miseria y superior a ella en poder y misericordia⁸⁰.

La recuperación de las categorías soteriológicas de *Stellvertretung*-representación-sustitución-anticipación-solidaridad presupone una antropología que supere el angostamiento individualista presente en no pocos representantes de la Ilustración. Sólo cuando la persona es comprendida desde la intersubjetividad, libertad y responsabilidad para con el otro; sólo cuando el individuo es definitivo como hermano y responsable de su hermano; sólo cuando el otro aparece como prójimo en cuya faz resplandece un absoluto de misericordia implorante; sólo cuando la libertad es comprendida antes que como soberanía frente a los demás: sólo entonces estas afirmaciones cristológicas serán percibidas no sólo como válidas, sino como alumbradoras de una mayor verdad humana. La otra lectura deja al hombre en una libertad inmoral, en una autonomía irresponsable, en el olvido de lo que nos es anterior, exterior y posterior. La filosofía de Levinas y Amengual, la teología de Balthasar y las monografías de Ratzinger, Sesböüe, Menke, Gestrich y otros muchos⁸¹ nos han ayuda-

⁸⁰ «Si autem quod multo credibilis et probabilis disputatur, omnes homines quamdiu mortales sunt, etiam miseri sint necesse est, quaerendus est medius, qui non solum homo, verum etiam Deus sit; ut homines ex mortali miseria ad beatam immortalitatem huius medii beata mortalitas interveniendo perducatur. Quem neque non fieri mortalem oportebat, neque permanere mortalem» (S. AGUSTÍN, *La ciudad de Dios* IX, 15,1, en *Obras completas de S. Agustín*, XVI [BAC, 1988] 576). Las páginas de este libro IX sobre las condiciones de posibilidad para la mediación eficaz por Cristo todavía no han sido superadas.

⁸¹ Cf. E. LEVINAS, *Ética e Infinito* (Madrid 1991); ÍD., *Entre nosotros. Ensayos para*

do a redescubrir el verdadero sentido de las afirmaciones soteriológicas del NT y desde ellas ha aparecido una antropología mucho más rica y más humana. La misericordia de Cristo nos ha hecho posible recuperar esa dimensión del hombre olvidada por una cultura del yo absolutizado.

f) *La experiencia fundamental de la salvación y las diferentes categorías soteriológicas explicativas*

Esta experiencia fundamental (Dios nos ha amado y perdonado, reconciliado para siempre en Cristo y santificado, dándonos su Santo Espíritu) irá encontrando a lo largo de la historia múltiples expresiones categoriales o teorías soteriológicas, que desarrollarán esa complejidad de sentido desde perspectivas particulares y en diálogo con las diversas culturas, según ellas vayan explicitando las posibilidades, necesidades y anhelos del hombre. Cuando están Dios y el hombre en juego, en intercambio y en reconciliación, está todo lo real afectado. Por ello hay que poner esa experiencia nueva en relación con el inabarcable misterio de Dios, con todos los órdenes de lo humano, con todas las situaciones históricas, con todas las culturas con las que el evangelio se encuentra, con todas las esperanzas escatológicas. Al instaurar en concreto esa relación, cada época hará su categorización. La teología patristica ofrece cuatro interpretaciones fundamentales: Cristo salvador de la vida humana en cuanto luz o maestro (*Lumen Christi*), Cristo vencedor de la muerte y recapitulador de la humanidad y cosmos (*Christus victor*), Cristo divinizador del hombre por intercambio de naturaleza y destino (*Admirabile commercium*), Cristo cordero inmolado para poner con el poder de su sangre vida nueva donde el poder del pecado había actuado (*Se ipsum offerens*)⁸².

pensar al otro (Madrid 1993); ÍD., *Humanismo del otro hombre* (Madrid 1993); ÍD., *Alteridad y transcendence* (París 1995); ÍD., *Totalidad e Infinito* (Salamanca 1997); G. AMEN-GUAL, *Modernidad y crisis del sujeto. Hacia la construcción del sujeto solidario* (Madrid 1998); *Teodramática IV*; B. SESBOUE, *Jesucristo el único mediador...*, o.c. I; J. RATZINGER, «Mittler», en *LTbK²* VII, 499-502; ÍD., «Sustitución-Representación», en *CFT II*, 726-735; K. H. MIENKE, *Stellvertretung...*, o.c.; B. JANOWSKI, *Stellvertretung*, o.c.; P. GERLITZ-H. SPEICKERMANN y otros, «Stellvertretung», en *TRE XXXII*, 133-153 con bibliografía exhaustiva; CH. GESTRICH, *Christentum und Stellvertretung...*, o.c.

⁸² Cf. H. TURNER, *Jesus le Sauveur...*, o.c.; G. AULEN, *Christus Victor...*, o.c.; G. GRISHAKI, «Der Wandel der Erlösungsvorstellungen in der Theologiegeschichte»,

A partir de la Edad Media, con San Anselmo a la cabeza, prevalecen los aspectos morales e individuales tanto del hombre como de la redención y se pone en primer plano el aspecto ascendente de la redención, comprendida ahora sobre todo como acción representativa del hombre Jesús en favor de todos los demás. El pecado pasa a primer plano. La redención será vista ante todo como satisfacción y expiación por el pecado; como sacrificio y mérito de Cristo⁸³. Lutero lleva al extremo la categoría patristica del intercambio entre Jesús y los hombres, entre su santidad y riqueza por un lado, nuestro pecado y pobreza por otro, afirmando una sustitución penal, en la que Cristo es considerado pecador como nosotros padeciendo la pena correspondiente a nuestros pecados⁸⁴. Otras perspectivas posteriores subrayarán la salvación como renovación interior del hombre, como momento interno de una libertad liberada, como fermento y provocación para una santidad integral. Hoy prevalece el modelo de la solidaridad, en un sentido leve como compartición de destino entre Cristo y nosotros; y en un sentido fuerte como asunción de nuestra situación, pasando por todas las consecuencias objetivas que ella implica y padeciéndolas hasta superarlas. El pecado es un poder de realidad que hay que destruir y no sólo declarar inexistente. En su obra *Cur Deus homo*, San Anselmo ha forjado frases en diálogo con Boscón, que han repercutido con intensidad desde Lutero hasta Bultmann:

en *Gottes Heil...*, o.c., 50-79; J. L. LEUBA, *Le salut chrétien...*, o.c.; A. BSTEH (ed.), *Erlösung in Christentum und Buddhismus* (Mödling 1982); B. SESBOUE, *Jesucristo el único mediador*, o.c. I; B. STUDER, *Dominus Salvator...*, o.c.; ÍD., *Dios Salvador en los Padres de la Iglesia: Trinidad, Cristología, Soteriología* (Salamanca 1993); T. PROPPER, *Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte...*, o.c.; H. U. VON BALTHASAR, «La soteriología a través de la historia», en *Teodramática IV*, 209-292.

⁸³ Sobre S. Anselmo, cf. *Cristología*, 296-302.

⁸⁴ Para un primer acercamiento a Lutero, cf. M. IJENHARD, *Luther témoin de Jesus-Christ*, o.c.; ÍD., *Au coeur de la foi de Luther...*, o.c.; Y. CONGAR, *Martin Luther. Sa foi. Sa réforme* (París 1983); G. EBELING, *Einführung in sein Denken* (Tubinga 1981); ÍD., *Umgang mit Luther* (Tubinga 1983); ÍD., *Luther-Studien, I-III* (Tubinga 1971-1989); TH. BIER, *Der frohliche Wechsel und Streit*, o.c.; H. ZUR MÜHLEN, *Nos extra nos. Luthers Theologie zwischen Mystik und Scholastik* (Tubinga 1972); ÍD., «Luther. II: Theologie», en *TRE XXI*, 530-567 con bibliografía exhaustiva; ÍD., «Jesus Christus. Reformationszeit», en *ibid XVI*, 759-772. Estudios recientes han mostrado, sin embargo, que la actitud de Lutero incluye además otros aspectos, como el de la divinización. Cf. T. MANNERMAA, *Der im Glauben gegenwärtige Christus. Rechtfertigung und Vergottung. Zum ökumenischen Dialog* (Hannover 1989).

«Nondum considerasti quanti ponderis sit peccatum» = «Todavía no has comprendido cuánto sea el peso (= gravedad) del pecado». Y más adelante: «Si Dios sigue la voz de su justicia, no tiene escape el hombre miserable y entonces sufre naufragio la misericordia de Dios»⁸⁵.

Una percepción más sutil, tanto del lenguaje teológico como de las imágenes soteriológicas de la Biblia, nos ha hecho hoy más cautos a la vez que más perspicaces. Una imagen no es una definición y ninguna imagen del NT desplaza a las demás, haciéndolas innecesarias. En el NT hay diversos motivos, perspectivas, polos de interés a la hora de interpretar cómo y por qué en Cristo tenemos salvación. Cada uno de ellos ofrece un universo de sentido totalizador, y no son integrables todos en un sistema cerrado⁸⁶. Cada autor piensa la totalidad desde uno de esos motivos: 1) el amor del Padre que se manifiesta en la entrega del Hijo; 2) la reconciliación con nosotros que él ofrece y a la que nos invita dándonos a su Hijo como signo; 3) la ocupación de nuestro lugar por el intercambio con nuestro destino (*Admirabile commercium*); 4) la liberación, rescate o victoria sobre los poderes del mal y de la muerte (*Christus victor mortis*); 5) la superación de la injusticia para con Dios y de la degradación del ser del hombre que el pecado lleva consigo; 6) el don del Espíritu que hace todo nuevo; 7) la reconciliación subsiguiente con los demás hombres; 8) la experiencia de la filiación y de la libertad en el Espíritu Santo; 9) la comunión con los hermanos bajo la acción del Kyrios en la Iglesia; 10) el acceso a la propia vida trinitaria. En este siglo hemos superado una comprensión excesivamente jurídica de la redención y hemos pasado del dogma al misterio, del concepto a la experiencia, del sistema filosófico a lo que es la redención vivida en la Iglesia, yendo más allá de las ayudas que las diversas culturas nos ofrecen, y redescubriendo

⁸⁵ *Cur Deus homo* I, 21.24, en *Obras Completas de San Anselmo*, I (BAC, 1952) 810, 820.

⁸⁶ Aparte de la bibliografía citada en *La entraña*, 523-618, cf. dos textos significativos: O. KUSS, «Der theologische Grundgedanke des Hebraerbriefes. Zur Deutung des Todes Jesu im NT», en *Auslegung und Verkündigung*, I (Ratisbona 1963) 281-328; G. FRIEDRICH, *Die Verkündigung des Todes Jesu im NT*, o.c. Para una exposición completa de los diversos textos del NT y las categorías sistemáticas derivadas de ellas, cf. F. HAHN, *Theologie der NT*, o.c. II, 373-412, con la bibliografía fundamental en p.824-827.

la complejidad de horizontes que ofrece la Biblia en el lenguaje del símbolo, más rico que el de la definición, y mediante relatos cuyo sentido es inagotable. Este es el sentido que los creyentes van asimilando y profundizando por la acción del Espíritu y con la ayuda del apóstol⁸⁷.

Hay tres polos de referencia, por tanto, a la hora de interpretar la salvación: 1) Lo que Dios hizo por nosotros a lo largo de la historia salvífica; 2) Lo que Cristo hombre hizo por nosotros a lo largo de toda su vida; 3) Lo que sigue haciendo el Espíritu Santo, enviado por Cristo, a lo largo de toda la historia ulterior por mediación de la Iglesia. Se la puede pensar desde los tres tiempos: como un hecho acontecido en el pasado de una vez para siempre (justificación); como una realidad que sigue teniendo lugar en el presente (santificación); como algo que está todavía por delante y que se consumará en el futuro (glorificación)⁸⁸. Se puede pensar la relación que instaura o incita a instaurar con la sociedad y la historia (movimientos sociales y políticos contemporáneos). Quedan entonces las tres palabras clave: divinización, redención, liberación, cada una de las cuales refiere el don salvífico a Dios que es su origen, al hombre su destinatario y a la historia como lugar de su realización, como relación-realización del hombre con Dios, fruto del hombre-Dios. Sin olvidar nunca que la propia terminología del NT no es siempre fija; así, por ejemplo, la palabra redención en San Pablo se puede referir a la obra realizada por Cristo en su vida y muerte por nosotros: «Hemos sido rescatados, comprados, liberados»⁸⁹, pero a la vez puede designar la acción de Cristo aún pendiente. «La creación entera hasta ahora gime y siente dolores de parto, y no sólo ella, sino también nosotros que

⁸⁷ Un pionero de este giro en la soteriología del concepto a la experiencia y del sistema explicativo al misterio que crea vida, fue L. RICHARD, *Le Mystere de la Redemption*, o.c., refundición de otro libro suyo: *Le dogme de la Redemption* (Paris 1932). Cf. Y. DE MONTCHEUIL, *Leçons sur le Christ*, o.c., 122-134, y P. DE LA TRINITE, *La redención por la sangre*, o.c. En los decenios 1940-1960 la reflexión soteriológica estuvo centrada en torno a la cuestión de cual era el principio determinante de la encarnación redentora: el amor incondicional de Dios al hombre; la justicia quebrada por el pecado del hombre que debía ser restaurada; la misericordia del Santo que se hace pasión y compasión con el pecador.

⁸⁸ Cf. G. B. CAIRD, «The triple pattern», en *NT Theology*, o.c., 118-122.

⁸⁹ Rom 3,24; 1 Cor 1,30; Ef 1,7; Col 1,14; Heb 9,15.

tenemos las primicias del Espíritu gemimos dentro de nosotros, suspirando por la adopción, por la redención de nuestro cuerpo» (Rom 8,22s; Ef 4,30; Lc 21,28).

La historia de la soteriología está abierta mientras esté abierta la historia de la apropiación de la salvación (sentida, vivida, pensada, correspondida).

«Existe una historia legítima y no clausurada todavía del cambio de aspectos de la carencia de redención, sentida en el hombre, y de la redención ofrecida por Dios. Este cambio sencillamente ni niega ni olvida ninguno de los aspectos que una vez han aparecido en la historia auténtica de la fe, pero sin embargo lleva consigo el que en una historia existencial de la realización de estos aspectos y en la reflexión teórica sobre ellos aparezca con mayor claridad unas veces un aspecto y otras en cambio otro»⁹⁰.

g) *Las mediaciones universalizadoras de la salvación de Cristo*

Nos resta un punto final: las *mediaciones de la salvación*. La redención de Cristo tiene una destinación universal, pero está inscrita en una historia particular y religada a unos hechos, signos, personas e instituciones que establecen la conexión permanente con Cristo. Ellas nos garantizan que estamos en conexión real con él y no sólo con nuestros deseos o nostalgias. Hay mediaciones interiores y mediaciones exteriores. La mediación fundamental es la comunidad eclesial, desde dentro de la cual el Espíritu Santo universaliza, actualiza y personaliza la salvación de Cristo, mediante la eficacia conferida al evangelio predicado, a los sacramentos celebrados y a la fe de los creyentes para que puedan conocer y vivir su contenido, pudiendo así testimoniarlo y acreditarlo ante los demás. Lo mismo que el ministerio de Cristo en su vida terrestre fue guiado y sostenido por el Espíritu Santo, así su perduración salvífica a lo largo de la historia es animada por ese mismo Espíritu⁹¹. Esa mediación interior va acompañada por la mediación exterior del Apóstol, que anuncia «el misterio de Dios» (1 Cor 2,1), es decir, su designio salvífico,

⁹⁰ K. RAHNER, «Das christliche Verständnis der Erlösung», en *SzTb* XV, 236-250, tesis VI.

⁹¹ Jn 14,16s.25s; 15,26s; 16,13-15; 1 Cor 2,11-16.

explicitado en el evangelio de Cristo. La salvación acontece como posibilidad concreta, ofrecida a la libertad de cada hombre, cuando el evangelio es anunciado y los sacramentos son celebrados en la comunidad orante, por la acción del Espíritu y con la autoridad del apóstol. Con el *evangelio* llega el anuncio del plan de Dios y de la verdad del hombre; con el *apóstol*, la memoria de lo que Cristo hizo, fue, vivió y prometió; con el *Espíritu*, la potencia y experiencia interiores que nos permiten reconocerlo como don de Dios para nuestra vida. La Iglesia, en un sentido, es el lugar resultante, y en otro, el lugar constituyente de esas cuatro realidades (Espíritu Santo, evangelio, apóstol, sacramentos), que son inseparables entre sí y de los que ella nace siempre de nuevo. En cuanto tal signo e instrumento de Cristo, es el sacramento universal de salvación⁹².

⁹² Cf. *infra*, cap.XV: «La salvación de Cristo y sus mediaciones en la historia».

CAPÍTULO V

LA RELACIÓN DE CRISTO CON EL SER, EL COSMOS, LA HISTORIA

1. **Introducción**

Los dos ojos de la cristología son la historia y la metafísica, ya que Cristo es un hecho exterior del tiempo a la vez que un principio interior de la realidad. Porque es un sujeto particular en un lugar particular hay que reconocerlo en su individualidad, pero a la vez hay que mostrar la razón de su universalidad implícita en la confesión de fe. ¿De qué naturaleza es esta universalidad: moral, racional, técnica, utópica o estrictamente metafísica?

Cristo está en un punto del tiempo y en el origen de la creación, en el corazón de la realidad y en la meta de la historia. No es un percance de la historia judía, sino el alcance de toda historia. Por eso el anuncio de su persona y de su obra no es la notificación de algo casual o la imposición de algo culturalmente condicionado, sino la oferta de la gracia de Dios en la cual se revela el sentido del ser y se da la potencia para llegar a ser hombre.

Cristo, como Logos e Hijo eterno, expresa toda la realidad, cognoscibilidad y comunicabilidad de Dios. Todo lo que existe es participación en ellas. Cristo en la Trinidad se sitúa entre dos extremos: el Padre y el Espíritu. Cristo en el mundo se sitúa entre dos extremos: Dios y la materia. El Hijo es lo primero que ve Dios al mirar más allá de sí mismo; en la luz de él y para él ve todo el resto de la realidad. Todo lo creado, y en especial el hombre, ha sido predestinado a ser conforme a la imagen del Hijo (Rom 9,29). Por ello la tradición ha repetido como primer criterio de comprensión del hombre: «Prius intenditur christiformis quam homo». La tensión entre un orden de realidad

pensable desde sí y por sí, a la vez que su ordenación «a Cristo, por Cristo y en Cristo» como su *entelechia*, o fin y dinamismo inherentes a su ser, es la base de toda antropología teológica.

Desde la carta a los Colosenses, pasando por los Padres griegos, Raimundo Lulio (1233-1315) y Escoto (1265-1308), hasta Teilhard de Chardin (1881-1955) y Rahner (1904-1984) se ha repetido la frase: «Si Dios no se hubiera propuesto ser hombre, no habría creado el mundo. Pero así son los hechos: él ha creado el mundo para poder ser hombre» (R. Lulio). La creación tiene una destinación crística y una vocación sobrenatural, que son el principio de su realidad objetiva y de su intelección subjetiva.

Cristo Hijo es así el Medio entre el Padre y el Espíritu, el Mediador entre Dios y los hombres, el Principio y el fin de la creación¹. La tradición neoplatónica, arrancando de textos de Hermes Trismegisto reasumidos por Escoto Eriúgena, San Alberto y Santo Tomás, ha comprendido al hombre como vínculo entre Dios y el mundo: «Homo nexus est Dei et mundi»². Escoto Eriúgena ha hablado de *Homo-medieta*³, tras haber distinguido tres mundos: el de las realidades espirituales e invisibles, el de las realidades corporales y visibles, el de las realidades

¹ Cf. S. BUENAVENTURA, *Coll. I in Hexae.*, en *Obras de San Buenaventura*, III (BAC, 1957) 176-202.

² «Sicut subtiliter enim dicit Hermes Trismegistus in libro quem de deo deorum ad Esclepium collegam composuit, homo nexus est Dei et mundi, super mundum per duplicem indagacionem existens, physicam videlicet et doctrinalem, quarum utraque virtute rationis humanae perficitur, et hoc modo mundi gubernator congrue vocatur. Subnexus autem est Deo pulchritudines eius non immersas mundo hoc est continuo et tempore, accipiens per similitudinem divinam, quae in eo est per lumen simplicis intellectus, quod a deo deorum participat» (*Metaphysica* I, 1,1, en *Sancti Alberti Magni Opera Omnia*, XVI/1 [Munster 1960] 2). Cf. K. RUH, «Meister Eckhart», en *Geschichte der abendländischen Mystik*, III (Munich 1966) 124-126, 126-129.

³ Cf. ESCOTO ERIUGENA, *Homilia sobre el prologo de San Juan* n.19 (SCh 151; París 1969). Para él, en continuidad con la tradición griega, San Juan es el «teólogo» y la expresión máxima de su teología es el prologo del evangelio. Es también el místico, porque fue elevado sobre todos los cielos y adentrado en la *causa omnium* donde oyo la Palabra, por la que todo fue hecho (IV, 11-13). Esto supuso su deificación. «Deificatus in Deum intrat se deificantem» (IV, 4). «In Deum transmutatum veritatis particeps» (V, 14). *Deificatio*, que define así: «Deificationis autem, dico, qua homo et Deus in unitatem unius substantiae adunati sunt» (*Hom.* XXIII, 26). Cf. K. RUH, «Die Auslegung des Johannes-Prologs», en *Geschichte...* o.c., I, 183-195.

medias que, abarcando lo visible e invisible, hace de los otros dos un solo mundo. Por unir ambos es el hombre una «gloria»⁴. Santo Tomás recoge esta tradición sumándola con la perspectiva aristotélica: «El alma intelectual se dice que es en cierta manera un horizonte y confin de las realidades corporales e incorporeales, en la medida en que es una substancia incorporea, que sin embargo es la forma del cuerpo (*quasi quidam horizon et confinium corporeorum et incorporeorum, inquantum est substantia incorporea, corporis tamem forma*)»⁵.

Esta tradición metafísica recibe dos lecturas: una antropológica, que explica la posibilidad del hombre de conocer lo divino, de recibir la luz directamente de Dios porque está conexo con él (*subnexus Deo*); y otra espiritual: el hombre recibe la iluminación divina en cuanto que es imagen de Dios, para restaurar su ser herido por el pecado, conocer y gobernar el mundo. Así el hombre no está bajo el mundo, sino sobre el mundo.

El presupuesto implícito de estas lecturas es, sin embargo, cristológico, de acuerdo con la interpretación del salmo 8 referida al Hijo encarnado, Cristo⁶. Esta unión propuesta al hombre presupone el lazo de unión y la unión real que ha tenido lugar entre el mundo superior de Dios y de la luz con el inferior del hombre y de la materia en la unión hipostática. Cristo es el hombre perfecto y desde la encarnación la clave de comprensión de la realidad, que existiendo en lejanía de Dios está destinada a la cercanía absoluta. El sentido de la historia es llegar a ser hijos en el Hijo. En la filiación del hombre revelada y realizada en Cristo, Hijo encarnado, el ser, el cosmos y la historia encuentran la clave de su destino.

⁴ Cf. A. M. HAAS, «Homo-medieta», en W. BEIERWALTES (ed.), *Begriff und Metapher. Sprachform des Denkens bei Eriugena* (Heidelberg 1990) 168-186.

⁵ STO. TOMÁS DE AQUINO, *Contra gentes* II, 68 (n.1453b). «Homo enim cum sit constitutus ex spirituali et corporali natura, quasi quoddam confinium tenens utriusque naturae, ad totam creaturam pertinere videtur quod sit pro hominis salute» (ibid., IV, 55 [n.3936]).

⁶ «Que es el hombre para que te acuerdes de él, el ser humano para que te ocupes de él? Lo hiciste poco inferior a los ángeles, lo coronaste de gloria y dignidad» (Sal 8,5-6). Cf. P. GRILOT, *Le mystère du Christ dans les psaumes*, o.c., 55-72.

2. Cristo entre la historia y la metafísica

a) Particularidad temporal y universalidad eterna de Cristo

La gran cuestión de la cristología, en especial de la conciencia religiosa moderna, ha sido pasar de los hechos particulares de Cristo a su significación universal, fundamentando su pretensión salvífica absoluta, lo mismo que la gran cuestión de la conciencia religiosa antigua fue pasar de la verdad fundada en la naturaleza a la verdad fundada en la historia, de la tradición acreditada a la novedad sin el respaldo del tiempo. Léase el *Discurso verdadero* de Celso⁷ y el *Contra Celso* de Orígenes⁸ para comprobarlo. Ha sido difícil percibir que un trozo de tiempo y de lugar judíos pudieran ser fundamento y medida, canon y juicio, para toda la historia universal. Lessing describió con angustia esa horrible zanja o foso abierto para la conciencia pensante entre la particularidad de las mediaciones de la revelación divina y sus pretensiones de universalidad. La distancia entre el rostro galileo de Cristo y el ser del hombre era considerada demasiado grande para pretender que aquel pudiera dar la medida y establecer la meta de todo lo humano⁹. La gran cuestión contemporánea, siendo otra, es análoga: la relación no ya del cristianismo con la filosofía, sino del mensaje cristiano de salvación con otras religiones universales que, adormecidas en los últimos siglos o más bien desconocidas y postergadas por la cultura occidental como prerracionales¹⁰, ahora han revivido con la pretensión de verdad, la voluntad de misión y el coraje necesarios para intentar ser una alternativa al cristianismo, al que consideran incapaz de resolver los problemas, anhelos y necesidades religiosas de un hombre técnica y

⁷ Cf. CELSO, *El discurso verdadero contra los cristianos* (Madrid 1988).

⁸ Cf. ORIGENES, *Contra Celso*. Ed. de D. Ruiz Bueno (BAC, 1967).

⁹ Cf. G. E. LESSING, *Escritos filosóficos y teológicos*, o.c., 448s.

¹⁰ Europa, sobre todo a partir de la Ilustración, ha elevado su cultura a canon de toda cultura y su filosofía a criterio de todo filosofar, considerando lo anterior como mera preparación, mítica o mágica, para su propia madurez, que idéntico con la madurez del mundo. Todo lo anterior era camino previo que conduce a ella. Un detalle expresivo de esta actitud es el libro de H. FRANKFORT - J. A. WILSON - T. JACOBSEN, *The intellectual Adventure of the ancient Man* (Chicago 1946), traducido al español como: *El pensamiento prefilosófico*, I-II (México 1954). El final del eurocentrismo cultural lleva consigo también el fin del eurocentrismo religioso. Todas las religiones aparecen con igual legitimidad histórica y dignidad espiritual.

religiosamente moderno¹¹. La universalidad del cristianismo y la misión evangelizadora de la Iglesia quedan consecuentemente comprometidas.

¿Cuál es el fundamento último de la pretensión de absolutez del cristianismo y la razón para una misión de la Iglesia, que sea únicamente misión religiosa y no una extensión de Europa, de sus costumbres e incluso de sus formas teológicas de pensamiento? Estamos ante la necesidad de repensar una afirmación tajante que hace Ef: «el evangelio (particular) de nuestra salvación (en Cristo) es un *lógos* de verdad (para todo hombre)» (1,13). La salvación es resultado de la verdad dada y no de una conquista nuestra. «La salvación-liberación (*σωτηρία*) se realizó por el hecho de que en el evangelio la Verdad se hizo palabra (*die Wahrheit zur Sprache kam*) y los que la oyeron, creyéndola, se entregaron a ella»¹². Es que en la palabra del evangelio actúa la potencia de Dios para salvación de todo el que cree (*δύναμις θεοῦ ἔστιν εἰς σωτηρίαν παντὶ τῷ πιστεύοντι*) (Rom 1,16).

La cristología tiene hoy como tarea ineludible fundamentar de nuevo la universalidad de Cristo, que es la nueva manera de preguntar por su identidad y su carácter escatológico. Todo lo que hemos dicho hasta ahora en este libro ha partido del hecho Jesús, de su historicidad y judeidad. Esto es necesario, pero no suficiente. Hoy no es obligado demostrar que Cristo existió y no es un mito porque nadie sensato lo niega. Además de los historiadores de los orígenes de nuestra era, el judaísmo contemporáneo ha realizado un ingente esfuerzo por recuperar todo lo que determinó su historia y conformó su entraña, lo ha redescubierto, escrito su vida y repatriado a su lugar de origen, ubicándolo en su geografía y cronología¹³. Hoy es necesario

¹¹ Mas allá del posible fundamentalismo o arcaísmo remanentes, esa es la pretensión del Islam hoy en Europa. «El Islam cree que el cristianismo se ha demostrado incapaz de darle a la convivencia de los hombres una configuración y una carga de sentido basada en la fuerza de la fe en el único Dios y acorde con ella. Piensan que el cristianismo ha capitulado frente al secularismo y que las doctrinas cristianas acerca del pecado, de la culpa y del perdón ya no podrían funcionar como medios de acceso a la experiencia religiosa». W. PANNENBERG, «Eine philosophisch-historische Hermeneutik des Christentums»: *ThPh* 66 (1991) 481-492, cita en 482.

¹² H. SCHLIER, *Der Brief an die Galater* (Düsseldorf 1963) 89.

¹³ El autor que inicia el proceso de recuperación científica y benevolencia de Jesús, más allá de toda polémica con el cristianismo, es Joseph Gedaliah Klausner

mostrar que Cristo es la «entelequia» del ser, la «idea» de Dios para el mundo y, por ello, el «sentido» del cosmos y la «meta» de la historia¹⁴. *Entelequia* e *idea* son dos palabras que pervaden toda la filosofía desde Aristoteles a nuestros días. La primera designa el impulso inherente a todo ser, que lo orienta hacia una meta y lo inclina a buscarla convirtiéndola en su realidad más viva, porque como última se convierte en la primera y como final la atrae desde el principio. El platonismo había hablado de la memoria del origen inscrita en el ser (ἀνάμνησις), que nos lo hace inolvidable, incitándonos a marchar hacia él como a nuestra verdadera patria. Goethe ha afirmado en un texto clásico que *la memoria es el fundamento de la anticipación y ésta el fundamento de todo conocimiento*: «Si yo no hubiera portado en mí por anticipación el mundo, aun viendo con los ojos hubiera permanecido ciego y toda experiencia no hubiera sido otra cosa que un empeño nacido muerto (*ganz totes*) y vano». En nuestros días Rahner ha redescubierto ese papel de la memoria fundante de todo conocimiento: «Sólo puede hallarse y retenerse lo que sale al encuentro del hombre en la historia, si en la subjetividad del hombre que encuentra y retiene está dado un principio apriorístico de la expectativa, de la búsqueda y de la esperanza» (*Curso*, 371s). La memoria de ese principio de búsqueda y espera en la historia de un salvador absoluto no es anticipación concreta, sino clave de discernimiento, a la vez que actitud de acogida y potencia pasiva de transformación. El neoplatonismo subraya la ἐπιστροφή o tensión de retorno a nuestra Fuente-Origen; razón por la cual todo pensamiento es re-flexivo, apoyado en ese saber del origen que nos inhabita y nos acompaña siempre. La idea es la razón de una cosa en la medida en que es pensable y pensada por Dios creador, por tanto la estructura determinante de un ser, la que le confiere textura y lectura, inteligibilidad interna y figura externa. Idea es lo que de sí mismo ve (ἰδεῖν = ver) el Padre en el Hijo y el Hijo como medio de visión de todas

(1874-1958), con su obra escrita en hebreo: *Jeshu han-Nozri* (1923), y traducida al alemán (1934), o.c.

¹⁴ Cf. J. RUSSEL, «Entelequia», en *SM* II, 592-594; K. RAHNER, «Del misterio de la vida», en *ET* VI, 167-180.

las demás realidades visibles; es el Logos de todo lo que es lógico, el pensamiento de todo lo pensable¹⁵.

b) *Cristo entre el ser, los hombres y Dios*

Una vez que hemos asegurado la particularidad humana de Cristo y su real inserción en un pueblo, se trata de ver cómo el afecta al ser, a la historia y al destino universales. Todo lo particular es en algún sentido universal, y la universalidad sólo es válida cuando no es abstracta sino concreta. Ahora bien, ¿cuando una particularidad es cualificada y se alza en diferencia, soberanía y servicio ante las demás? Afirmar la humanidad particular de Jesús es necesario, pero no suficiente. Si no logramos establecer la conexión con las dos determinaciones supremas del hombre (Dios y el ser), entonces todo discurso magnificador de Jesús, sea por razón de su ejemplaridad, heroísmo o eficacia, y toda afirmación soteriológica terminarían resultando ideológicos, es decir, falazmente interesados y falsos. Tales discursos estarían fundados en ignorancia culpable o en intereses bastardos. En ambos casos la referencia privilegiada a Jesús y, de manera especial, la fe en él serían actitudes intelectualmente ilegítimas e históricamente invivibles¹⁶. Por eso, frente a la mera lectura histórica, sociológica, cultural y poscristiana¹⁷, han renacido, potentes, dos lecturas de Jesús: la cristología filosófica (la que pregunta por la relación de Jesús con el ser) y la cristología estrictamente teológica (la que pregunta por la relación de Jesús con Dios). Sólo si hay una respuesta específica a estas dos

¹⁵ «Rationes autem rerum secundum quod sunt in Deo cognoscente, ideae vocantur» (*STb* I q.14). Cf. *ibid*, I q.15 («De ideis»); I q.44 a-3; *De Veritate* q.3 («De ideis»); *De Potencia* q.1 a.5 ad 2; *Contra Gent.* I, 54; II, 83. «Le Christ est la réalité historique dans laquelle Dieu a mis ce qu'il visait des le début pour faire aboutir l'humanité et le monde à leur avenir absolu. Il est celui dans lequel la création a son unité et son sens» (Y. CONGAR, «Preface», en A. FIEUILLET, *Le Christ Sagesse de Dieu...*, o.c., 15).

¹⁶ Cf. CFI, *Cuestiones selectas sobre cristología*, en *Documentos*, 220-242; *Id.*, *Teología-Cristología-Antropología*, en *ibid.*, 244-264.

¹⁷ Cf. M. MACHOVEC, *Jesús für Atheisten*, o.c.; L. LOMBARDO-RADICE y otros, *Los marxistas y la causa de Jesús*, o.c.; W. KERN, «Jesús marxistisch und tiefen-psychologisch», en *Theologische Berichte*, VIII (Einsiedeln 1978) 63-100; Th. PROPPER, *Der Jesus der Philosophen und der Jesus des Glaubens...*, o.c.

preguntas se puede sostener un discurso específico sobre Cristo, que trascienda el que legítimamente hacen sobre él la historia antigua, la cultura, la moral y la utopía. Los filósofos lo han percibido así siempre que han oído con oído fino las afirmaciones bíblicas.

«Sin Dios como idea, sin el pensamiento infinito y creador del mundo, Cristo no es nada más que un hombre; su nacimiento y su pasión dejan de ser actos de Dios para convertirse en símbolos de la condición humana»¹⁸.

Este texto de Merleau-Ponty deja meridianamente claras las cuatro posibilidades que tenemos ante la figura de Cristo: concebirlo como un simple *hecho judío*; como un *paradigma moral*; como una *idea* (símbolo, mito) de la secreta pretensión humana de que lo divino alguna vez sea humano y lo humano divino al mismo tiempo; como un *Novum* específico con quien Dios tiene una relación única, vive en una interacción única y en quien están pensados y radicados tanto el ser en cuanto posibilidad como el hombre en cuanto existencia. La investigación del último siglo se empeñó en recrear una figura histórica de Jesús sin el testimonio creyente, quedando abocada a las dos únicas salidas posibles: devolver a Jesús a su paisaje y tiempo judío, o bien convertirlo en un ejemplo de la moralidad suprema en el que se miran cada generación y cultura, hacia el que proyectan y en el que universalizan su ideal respectivo de humanidad. Más allá de la historia particular y del paradigma universal en el orden ético, Strauss puso en marcha la comprensión de Jesús como mito. En su persona se había visto realizada una idea que inhabita las conciencias, deseos y realizaciones humanas: el Dios-hombre, el hombre-Dios.

En nuestro siglo, redescubriendo una noción mucho más positiva del mito que la sostenida desde Strauss a Bultmann¹⁹, esta lectura ha sido tomada absolutamente en serio para preguntar si ese anhelo no es el anticipo que Dios suscita en las

¹⁸ M. MERLEAU-PONTY, *Signos* (Barcelona 1973) 304.

¹⁹ Cf. R. BULTMANN, «NT und Mythologie. Das Problem der Entmythologisierung der neutestamentlichen Verkündigung» (1941), en H. W. BARTSCH (ed.), *Kerygma und Mythos* (Hamburgo 1967) 15-48; R. BULTMANN, *Jesus Christus und die Mythologie...*, o.c. Cf. P. CERREZO y otros, *Del Logos al mito* (Madrid 1998), con bibliografía.

conciencias para que cuando aparezca la figura de Cristo, y se haga la afirmación de que «el Logos se hizo carne» (Jn 1,14), los hombres encuentren en él, como signo externo, la transposición de su interna y eterna esperanza: ser como Dios, que Dios sea como el hombre, que Dios sea hombre. De esta forma quedarían conjugadas la secreta esperanza del hombre y la búsqueda filosófica del lugar donde trascendencia e historia, eternidad y temporalidad, idealidad y carnalidad, hombre y Dios se unen. *La confesión cristiana del Dios encarnado es la afirmación concreta de ese hecho, en el que se unen la libertad eterna de Dios y el anhelo constituyente del hombre.*

Con ello aparece claro cómo el primero y último problema es saber si el ser y el hombre están inscritos en una realidad fundante, que se manifiesta en la historia, y si, al encontrarnos con ella en su alteridad irreductible, nos encontramos a nosotros mismos en nuestra soñada identidad y en nuestro fundamento determinante, a partir del cual pueden surgir nuestra propia libertad e historia. Es evidente que una libertad finita no puede autofundarse, que una conciencia particular no puede absorber y absolver la universalidad del ser; que sólo abriéndose a ese fundamento, y participando de él, puede conocer y adentrarse en una plenitud necesitada a la que no puede renunciar. De esta forma estamos ante dos cuestiones máximas: ¿encuentra la finitud en la historia signos de la manifestación del Infinito otorgado como gracia al hombre? ¿Está nuestra libertad humana dispuesta a reconocerse a sí misma en su doble vertiente: determinada e indeterminada, incapaz de conquistar el absoluto a pesar de estar absolutamente necesitada de él, pero a la vez capaz de acogerlo si él se le otorga con benevolencia en la historia?²⁰ Ese encuentro se tiene que dar en la historia porque ella

²⁰ Tal es la doble tarea de la *teología fundamental*: 1) Analizar si el espíritu humano, como decía Fray Luis de León, está en sazón de recibir algo que como semilla lo fecunde y haga infinitamente fructífero (aspecto antropológico). 2) Mirar a la historia concreta por si encuentra en ella hechos, signos o personas que nos valgan como indicios de la manifestación de Dios al hombre (aspecto histórico-teológico). La teología fundamental trata en primer lugar de si el hombre está abierto y de si Dios se ha abierto. En segundo lugar, trata del lugar, tiempo y condiciones en las que esas dos aperturas se han encontrado. En tercer lugar, propone la respuesta cristiana, según la cual Cristo es el lugar personal de esa sazón humana y de esa siembra divina.

es el ámbito concreto del ejercicio de la libertad. Esta es la alternativa que surge ante la conciencia humana y la inexorable elección ante la que estamos:

«No es la libertad la que queda absorbida en el determinismo es el determinismo total de la vida humana el que queda pendiente de esta suprema alternativa: o excluir de nosotros toda otra voluntad distinta de la nuestra, o entregarnos al ser que no somos nosotros como al único salvador. El hombre aspira a ser dios. El dilema es este: ser dios sin Dios y contra Dios, o ser dios por Dios y con Dios»²¹.

c) *Historia y metafísica en Israel*

Estos son, por tanto, los dos problemas supremos de la cristología: la relación de Cristo con el ser (metafísica) y con Dios (teología). Tocado este segundo aspecto en el capítulo anterior y teniendo que volver a él en los siguientes, nos concentramos ahora en el primero: relación de Cristo con el ser. El cristianismo surge en una cultura de la memoria y de la tradición como resultado de la experiencia de las acciones salvíficas de Dios para con su pueblo, dentro de las cuales y como su culmen se sitúa la gesta redentora de Cristo. Éste es situado dentro de la serie de las acciones liberadoras de Dios y de los hombres enviados por él para orientar, exhortar y juzgar al pueblo, revelándole su voluntad, descubriéndole tentaciones y pecados, anunciándole el juicio y la salvación. Lo peculiar de la conciencia judía, y en este sentido también de la conciencia cristiana naciente, son el relato, la promesa, la memoria, la celebración presencializadora y actualizadora de las gestas salvíficas de Dios en la historia, la esperanza anticipadora del Futuro absoluto. Desde ella nace la capacidad para identificar los ídolos, la lucha contra la idolatría, la libertad crítica frente a los soberanos violentos de este mundo, que se yergan contra Dios, contra Cristo o contra el hombre, su imagen (Is 2,11-18; 2 Cor 10,4-6). En este horizonte de experiencia humana, la pregunta por el ser es una pregunta segunda, aunque no secundaria.

²¹ M. BLONDEL, *La Acción. Ensayo de una crítica de la vida y de una ciencia de la práctica* (1893) (BAC, 1996) 404.

Israel tiene conciencia de sí mismo como pueblo en la medida en que va tomando conciencia de la acción de Dios con él y de cómo su liberación de Egipto y su ordenación a ser un pueblo-signo de su santidad en el mundo son frutos de una elección, que evidentemente ha sido gratuita, no fundada en sus méritos morales o en su potencia física y bélica, a la vez que ordenada a un fin que lo trasciende. Pero una vez que esa experiencia histórica ha sido interiorizada y pensada tanto en sus presupuestos como en sus consecuencias, se opera la transposición desde el corazón de la historia a su origen primero, desde los acontecimientos ocurridos al fundamento que los ha hecho posibles. Desde la experiencia del Yahvé que elige a su pueblo, se concluye en la potencia creadora de Yahvé respecto de todos y respecto de todo²². «Porque tu marido es tu hacedor; Yahvé de los ejércitos es su nombre y tu redentor es el santo de Israel, que es el Dios del mundo todo» (Is 54,5). Acción histórica, soberanía universal y potencia creadora de Dios serán vistas en adelante como formas de un mismo ser y como expresiones de un mismo poder de Dios²³.

En la época de los Reyes, Israel ya tiene historia suficiente y larga experiencia como para comprenderse a la luz de ese designio divino. Y escribe su larga historia desde el final. Sabiendo

²² Esta es la innovación profunda que tiene lugar en la comprensión exegetica del AT a mediados de nuestro siglo. La *Teología del AT* de G. von Rad es exponente de esta comprensión y relectura de la creación desde la salvación, del ser desde la historia, de la universalidad humana desde el pueblo de la elección, del comienzo desde el fin. La historia (hechos-palabras) era la palabra clave. W. PANNENBERG, con el grupo de Heidelberg, hara de esta intuición un programa para la teología sistemática: *La revelación como historia*, o.c., que a su vez ofreció el fundamento para una sincera reflexión cristológica.

Sobre la reacción que invierte los términos de la propuesta anterior, poniendo en el centro la creación (Genesis) y no la elección y redención (Exodo), con la consiguiente relectura de todo el AT, cf. B. S. CHILDS, *Biblical Theology of the Old and NT*, o.c.; W. BRUEGGEMANN, *Theology of the OT...*, o.c.; R. RIENDTORFF, *Theologie des AT...*, o.c.; O. KAISER, *Der Gott des AT*, o.c.

²³ Este descubrimiento tiene su punto cumbre en el Deuterocanónico. Yahvé es el primero y el último (Is 43,10-13; 45,5-7; 48,12). El es el Creador y gobernador del mundo: «Yo soy Yahvé, no hay ningún otro; el que formo la luz y creo las tinieblas, el que da la paz y crea la desdicha. Yo soy, Yahve, quien hace todo esto» (45,7). «Solo tu tienes un Dios, no hay ningún otro; los dioses no existen ya. Es verdad que tienes un Dios escondido, el Dios de Israel, Salvador» (45,14-15). Unicidad de Dios, creación, soberanía sobre toda la historia, salvación de Israel: son descubrimientos sucesivos y unidos en la conciencia religiosa del profeta.

adónde ha llegado, puede comprender sus inicios. Pero los profetas llevan a cabo una gesta de mucho más calado teórico: desde el presente histórico particular y desde la relación de Yahvé con su pueblo instalado en la tierra (y en ella tan fascinado por los ídolos y pecador como los demás pueblos), como si estuvieran en el pico de una pirámide invertida, se elevan a comprender el origen absoluto y el fin absoluto: *creación original y salvación escatológica*. Desde esta experiencia histórica particular hacen dos afirmaciones metafísicas y, por tanto, universales: 1) Yahvé ha creado el mundo, y lo ha creado bueno, a pesar de que el pecado se haya introducido en él, pero por ser elemento segundo nunca prevalecerá sobre el primero; 2) Yahvé conducirá este mundo creado bueno a su meta, a pesar de que los poderes y pecadores de este mundo se opongan a su designio de introducir al hombre en el banquete de su Reino. Protología y escatología son esclarecidas desde la historia. Lo que se dice sobre ellas no es relato (sería confundirlas con la historia intramundana), sino confesión de fe, resultado de una reflexión sobre el fundamento de posibilidad y sobre la naturaleza de ciertas experiencias históricas, que para ellos son indubitables, porque constituyen su misma existencia como pueblo, como creyentes y conscientes de su misión para el entero mundo ²⁴. *Sobre lo que nos precede y excede absolutamente no podemos tener explicación científica ni narración realista, sino sólo reflexión filosófica y revelación divina expresada en el testimonio profético y en el relato creyente*. La Biblia se comprende de esta forma como una reflexión humana, suscitada, acompañada y garantizada por el Espíritu de Dios que, con la ayuda de los saberes que los hombres poseen y a la luz de las experiencias de hechos y palabras de hombres enviados por Dios, alumbró la realidad y guía al hombre hacia su encuentro con Dios, en quien descubre su sentido y logra su plenitud definitiva (salvación).

²⁴ Cf. K. RAHNER, «Principios teológicos de la hermenéutica de las afirmaciones escatológicas», en *ET* IV, 411-439. (¡Aviso para lectores: la traducción castellana, tanto en el Índice como en el texto interior, traduce «teológicas» donde debe decir «escatológicas»!).

d) *De la particularidad de Jesús a la universalidad de Cristo*

Lo que hemos dicho del AT, lo podemos repetir del NT. El punto de partida son los hechos de Jesús: lo que él llevó a cabo comenzando por Galilea y concluyendo en Jerusalén; lo que él hizo y lo que Dios hizo primero con él y luego por él ²⁵. Narración de hechos, personalización de experiencias y reflexión sobre fundamentos de lo acontecido en Cristo son las tres dimensiones que constituyen los textos de la segunda parte de la Escritura Sagrada (Evangelios, Hch, Cartas, Ap). Ella se une a la anterior formando la Biblia cristiana actual. Sus dos partes relatan una única historia salvífica, guiada por el mismo Dios para el mismo hombre, dentro de un mundo que él creó y ordenó para que en Cristo se reconociese a sí mismo y encontrase su último sentido. La misma lógica que orientó a los autores del AT a establecer conexión entre particularidad y universalidad, entre liberación de Egipto y creación del mundo, llevará a los autores del NT a establecer la conexión entre la historia de Cristo y el origen del ser. Ellos no utilizan esta terminología: en lugar de hablar del ser hablarán de «τὰ πάντα» (todas las cosas, el mundo) y en lugar de hablar de la humanidad entera utilizarán la fórmula: «por muchos» (la inmensa muchedumbre de los hijos de Dios en el mundo) ²⁶.

La historia del pueblo de la primera alianza y la historia de Jesús fueron recordadas y escritas no desde la vanidad nacional propia de un pueblo que, por elegido, se supiera mejor que los otros, sino por fidelidad al Dios que había puesto en marcha tal historia, por agradecimiento a él para eterna memoria de él y evitación de nuestro olvido, a la vez que para noticia e invitación a todos los hombres ²⁷. Esas gestas no fueron relatadas por su

²⁵ Hch 10,37-43; 2,32-36; 3,12-26; 5,29-32.

²⁶ En una intuición fulgurante San Pablo une las dos fórmulas, para afirmar, desde la entrega de Jesús que el Padre hace por todos, cómo en el nos dará todas las cosas. Lo que él afirma del futuro (don total), otros autores del NT lo afirman del pasado (fundación total en Cristo): «El que no se reservó a su propio Hijo, sino que le entregó por todos (ὅτι ὑπὲρ πάντων), ¿cómo no nos ha de dar con él todas las cosas (τὰ πάντα)?» (Rom 8,32).

²⁷ «En el AT este acicate de la memoria se convierte dentro de la historia de la salvación en la imposibilidad de olvidar el origen al que se debe Israel. El recuerdo del momento de su nacimiento en el milagro del mar de las Cañas esta demasiado

ejemplaridad moral, por su valor cultural o eficacia técnica, sino porque era la historia de Dios, y, cuando Dios está en juego, todo y todos son puestos en cuestión, es decir, en pregunta y en respuesta. Por ello los profetas, que son el corazón de la historia de Israel, su cumbre teológica y literaria, repiensen y reformulan toda la historia, reescribiendo y ordenando los textos. Desde ellos se escriben tradiciones orales y los primeros capítulos del Génesis; se reordenan, suman y ensanchan todas las demás tradiciones conservadas en el pueblo, pero enquiciadas en la afirmación determinante: el Dios liberador es el Dios creador. Ante él está todo hombre, que es imagen suya y su lugarteniente en el mundo; ante él vive, ante él peca y ante él muere. Ahora el Génesis, libro de la creación del universo y de la vocación de Abraham como padre de todas las naciones, es antepuesto a la historia y legislación particular y del pueblo judío (Exodo y resto del Hexateuco). Yahvé es Dios; es el único Dios, es el creador del mundo. Dios es sólo Yahvé. Esta ecuación ha costado siglos de historia, pero ya es clave de comprensión universal.

La historia surgida en torno a Jesús contiene la misma lógica. Los hechos particulares pronto son trascendidos hacia el corazón de Dios y hacia la universalidad de los hombres. Los mismos autores que rompen con la circuncisión para reclamar la misión a los paganos son los que perforan el monoteísmo judío, al afirmar que Jesús pertenece a Dios, tiene comunión de vida con él, reciprocidad de conocimiento y autoridad, comparte con él soberanía sobre el cosmos y la historia, estando en el principio de todo como su origen y sentido, y en el final como su destinatario y consumidor. Por ello, con la misma lógica con que los profetas y deuteronomistas anteponen el Gén al resto de libros del AT, la exégesis del NT antepondrá los himnos de Pablo, de Heb, de Ap y de Jn a la interpretación de la vida histórica de Jesús (evangelios). Esta es un momento segundo, que no se esclarece desde sí misma, sino desde la prehistoria eterna y temporal que la precede (Trinidad y pueblo de la primera alianza).

profundo para que pudiera ser olvidado sin más, incluso en medio de toda huida infiel de él. Y si el individuo quería taparse los oídos ante este peligro del pasado, la voz de la Tora, fortalecida cada vez más por los reproches proféticos, impedía el olvido completo» (*Teología* III, 431s).

La historia de la cristología es el proceso ininterrumpido de establecimiento de primacías para poder comprender en radicalidad y en plenitud lo que Cristo hizo y quién es. El punto de partida era evidentemente la vida de la Iglesia, la acción del Espíritu Santo, el relato apostólico de los hechos vividos con él mientras estaba en este mundo. Pero, una vez hecho esto, había que preguntar por la relación de Cristo con Dios, con el ser y con el fin de la historia. *Teología, protología y escatología son así en un sentido el despliegue y en otro sentido el fundamento para comprender la cristología.* Ahora se entiende que haya existido un hecho en la vida de la Iglesia, que refleja su convicción primordial mucho más que múltiples definiciones conciliares: el NT ha sido ordenado de forma que todos sus escritos tuvieran por punto de partida a los evangelios; éstos han sido leídos desde el evangelio de San Juan como su cumbre y éste desde el prólogo como su clave. ¿Cuál ha sido la convicción implícita en esta reducción hermenéutica? El prólogo de San Juan une y explica en correlación las tres grandes realidades cristianas: la historia redentora del Verbo, la creación del hombre por él para la comunión con Dios, la consumación escatológica. Todo ello en Cristo, Verbo encarnado, que ha consumado el mundo sustituyendo la ley de Moisés por su gracia y verdad, desplazando los tiempos de oscuridad y desconocimiento de Dios por la exégesis que él como Hijo nos ha hecho del Padre, dándonos de su Plenitud gracia tras gracia. Desde el eje de la historia, el Verbo que desde siempre estaba en Dios (1,1) y se ha hecho carne (1,14) para que nosotros naciendo de él pudiéramos llegar a ser hijos de Dios (1,12-13), se mira hacia el pasado absoluto, haciendo mucho más que cronología; y se descubre que todo está fundado como vida en él (1,4) porque todo ha sido creado por él (1,3), y se mira hacia el Futuro absoluto, que será resultado de este conocimiento del Padre que él nos ha traído, de esa fidelidad y verdad de Jesús acreditada en la muerte y resurrección, de esta Plenitud, que el Espíritu revela a cada corazón (1,16)²⁸.

²⁸ Esta intuición teórica de que el prólogo de San Juan contiene la entraña del cristianismo se convirtió en práctica piadosa de la manera siguiente: a cada niño se le ponía escrito a mano y cosido dentro de un escapulario el prólogo de San Juan, para que, llevando sobre su pecho esa síntesis de la fe, toda ella acompañase al

- e) *El giro de la visión teológica y escatológica de Cristo a la concentración soteriológica y hamartiológica*
(Agustín, Lutero, Pascal)

El prólogo, que sitúa la creación de todo en el Verbo y sintetiza toda la historia de Israel como un largo acercamiento y acostumbamiento de Dios a los suyos para que ellos se acostumbren a él y cuando llegase en carne pudieran reconocerlo, las prolonga como un línea hasta el Infinito donde se anudan en el hilo humano con el que ya formarán tejido indisoluble. Ese hilo que permite a la historia tejerse, viendo todo lo anterior como preparación y todo lo posterior como consumación, es la encarnación del Hijo para hacer posible a todos los hombres ser hijos. La encarnación es como una segunda creación del mundo, de la cual la primera era esbozo; o como la creación primeramente pensada por Dios, de la cual la cronológicamente primera era un tipo o anticipo (Rom 5,14). Y se podrá contar, bien acentuando la continuidad, bien subrayando la novedad y asombro agradecido que ella suscita. Desde San Juan se podrá releer con nuevos ojos el Génesis. Aquella palabra que ordenaba todo haciéndolo surgir de la nada y aquel espíritu que revoloteaba sobre las aguas, y con los cuales todo fue hecho por Dios, son los anticipos del Verbo y del Espíritu. En esta luz leyó la tradición el salmo en la versión de la *Vulgata*: «Verbo Domini coeli firmati sunt et Spiritu oris eius omnis virtus eorum» (Sal 32,6)²⁹. Cristo es situado por el NT en el origen del mundo: origen metafísico y origen histórico. Por él fueron crea-

recien nacido. La novela de Baroja, que enfrenta el vitalismo agnóstico con la cultura y religión tradicionales, se cierra exactamente describiendo este hecho: «Y mientras Fernando pensaba, la madre de Dolores cosía en la faja que habían de poner al niño una hoja doblada del evangelio» (P. BAROJA, *Camino de Perfección* [Madrid 1993] 335).

²⁹ Por ello M. E. BOISMARD, *Le prologue de Saint Jean* (Paris 1953), ha interpretado el «Prologo» como otra semana creadora en la nueva fase salvífica, a la luz del relato de Gén. Cf. A. FEUILLET, *Le prologue du quatrième evangile*, o.c.; R. BULTMANN, *Das Evangelium des Johannes* (Göttingen 1964) 1-57; R. F. BROWN, *El Evangelio según San Juan*, I (Madrid 1979) 173-213; R. SCHNACKENBURG, *El Evangelio según San Juan*, I (Barcelona 1980) 241-308; C. K. BARRETT, *El Evangelio según San Juan* (Madrid 2003) 225-255; F. M. BRAUN, «Lumière et ténèbres», en *Jean le Théologien*, III/1 (Paris 1966) 21-35; «Refus de ténèbres», en *ibid.*, 37-52; M. THEOBALD, *Die Fleischwerdung des Corpus des Evangeliums und zu 1 Job* (Münster 1988).

das todas las cosas y él es antes que todas ellas. *La realidad tiene un fundamento cristico y por ello su clave de inteligibilidad solo puede ser cristológica*. Cristo es principio del ser y luz de los hombres. Por su encarnación no apareció en tierra extraña, sino que vino a los suyos; con su palabra exterior identificó y expandió lo que ya era una luz interior en todo hombre³⁰.

Esta acción constituyente del ser³¹ y esta dimensión sustentativa del mundo que el NT (Heb 1,3b) reconoce a Cristo apenas fue puesta de relieve en la historia de la teología. Los apologetas y Orígenes reflexionaron a fondo sobre ella, pero al conectarla con una cosmología o filosofías ajenas al cristianismo —la función del demiurgo en la filosofía neoplatónica—, sus especulaciones quedaron bajo sospecha. Platonismo y estoicismo fueron instrumento positivo en unos casos para interpretar ciertas afirmaciones de la revelación, pero arrastraron consigo, teniendo con su lógica propia, a otras, que eran esenciales al evangelio. La encarnación histórica, la dimensión particular de la humanidad de Jesús, el significado salvífico de su muerte, la referencia positiva al Espíritu Santo y al apóstol, la eucaristía como lugar concreto del encuentro con el crucificado y glorificado, no siempre fueron mantenidas en tales sistemas con la nitidez reclamada por el credo. Esto llevó consigo que la teología y la catequesis, en reacción sobre todo contra el gnosticismo y Arrio, se centraran en las dimensiones soteriológicas y en la constitución teológica de Cristo. Comienza también a prepararse la concentración antropológica de la salvación, que prevalecerá en la teología latina a partir de San Agustín. El hombre no es visto tanto como trozo del mundo, en solidaridad de destino con la materia, con el prójimo, con la sociedad y con la historia entera, sino sobre todo en su relación individual con Dios, como pecador o justificado, como miembro destinado a la Iglesia celeste o parte de la masa condenada. El hombre es ahora visto y definido ante todo por su realidad y presencia delante de Dios (*coraneidad*). Él es lo que es no por su ser, sino por su libertad en relación con Dios. Somos cada uno lo que somos *coram*

³⁰ Cf. J. L. RUIZ DE LA PINA, «Cristo y la creación en el NT», en *Teología de la creación* (Santander 1986) 63-87.

³¹ Jn 1,3; 1 Cor 8,6; Col 1,17; Heb 1,2c.

Deo y no *coram mundo* vel *coram semetipso*. La teología de la Iglesia oriental, en cambio, mantuvo en alto los dos grandes objetivos esenciales a la fe: la unidad de destino en la historia del hombre creado para la divinización y la solidaridad entre el hombre y el cosmos. Para ella la encarnación del Hijo en una humanidad particular llevó consigo la asunción de la entera humanidad, cuyo ámbito de realización es el entero cosmos.

San Agustín, y tras él sobre todo Lutero³² y Pascal, realizaron una concentración antropológica y hamartiológica de la teología. A solas con su pecado y su justificación por la gracia está el hombre ante Dios. Dios y el hombre a solas: nada más. Santo Tomás en un sentido y en otro el racionalismo moderno, con Descartes como guía, realizaron una concentración metafísica y psicológica de la teología. El hombre es un ser que está en la naturaleza y un espíritu que conoce la verdad. El ser no es ante todo el mundo y el espíritu trasciende la materia. Con ello llegamos a finales de la era moderna: la escolástica perdió la historia, y los métodos histórico-críticos, con los que se accedió a la figura de Jesús, perdieron el ser y el mundo. Hay que releer la generación kantiana de teólogos protestantes, con Ritschl como supremo exponente y Harnack su heraldo, para percatarse de la concentración moral y cultural del evangelio. La teología se religaba a la moral y se distanciaba de la metafísica, se concentraba en la experiencia subjetiva y dejaba de lado el mundo, a la vez que hacía silencio sobre la escatología³³. El agustinismo, pasado por Kant, había alcanzado sus cotas extremas. La teoría de los dos reinos, heredada de Lutero, había consumado la escisión entre conciencia cristológica e historia tanto del ser como del mundo. La moralización del cristianismo llevada a cabo por el protestantismo liberal, con pérdida del elemento eclesial, dogmático, misterioso, sacramental y escatológico, provocó una reacción profunda, primero en Unamuno, que se anticipa genialmente a Barth y la teología dialéctica con su obra *Del sentimiento trágico en la vida de los hombres y de los pueblos* (1913). En el

³² Cf. G. KRITSCHMAR, «La compréhension du salut chez Luther dans le cadre de la patristique et de la scolastique», en J. L. LEBEA (ed.), *Le salut chrétien* (Paris 1995) 115-166.

³³ Cf. A. RITSCHL, *Theologie und Metaphysik...*, o.c.; A. VON HARNACK, *Das Wesen des Christentums*, o.c.

catolicismo se llegará al equilibrio entre ambas perspectivas (moral y escatológica, individuo e Iglesia, dimensión subjetiva y objetiva de la fe, *lógos* y *ethos*) en los decenios siguientes por obra de figuras como R. Guardini, O. Casel, K. Adam, E. Mersch, H. de Lubac, Y. Congar, K. Rahner, H. U. von Balthasar, J. Ratzinger, W. Kasper³⁴.

f) *Redescubrimiento del significado metafísico y cósmico de la encarnación* (Blondel, Teilhard de Chardin)

Dos pioneros del pensamiento cristiano reclamaron a finales del siglo XIX repensar la relación entre el orden de Cristo y el orden del ser, entre cristología y cosmología. El primero de ellos fue Blondel, quien publicaba en los *Anales de filosofía cristiana* (1896) su «Carta sobre las exigencias del pensamiento contemporáneo en materia de apologética y sobre el método de la filosofía en el estudio del problema religioso»³⁵. Al final de ella postulaba como filósofo un vínculo de religación de todo ser; llegaba a afirmar que era tarea de la filosofía mostrar la necesidad de la realidad concreta del Verbo; invitaba a preparar una nueva definición dogmática que afirmase cómo el plan primitivo de Dios incluía el misterio del Hombre-Dios, de forma que la caída del hombre sólo ha determinado la forma dolorosa y humillada de la encarnación pero no el hecho mismo; que nosotros no podemos «acabar» nuestra acción ni remediar nuestras faltas ni siquiera tener de Dios una idea viva y real sin requerir un mediador. Y añadía:

«Parece que la filosofía, al requerir para concebir la realización efectiva del orden integral de las cosas un elemento distinto a la

³⁴ Bonhöffer vio cómo sólo desde una visión cristológica se supera esa escisión entre Dios y mundo, entre las dos esferas o reinos, que contradice de la manera más profunda el pensamiento bíblico: «No hay dos realidades, sino solamente una realidad, y ésta es la realidad de Dios en la realidad del mundo, que se ha revelado en Cristo. La realidad de Cristo abarca en sí la realidad del mundo. El mundo no tiene una realidad propia independiente de la revelación de Dios en Cristo» (D. BONHOEFFER, *Ética* [Barcelona 1968] 135).

³⁵ M. BLONDEL, *Lettre sur les exigences de la pensée contemporaine en matière d'apologétique* (1896), en *Les premiers écrits* (Paris 1956) 89s; trad. esp.: *Carta sobre las exigencias...*, o.c.; *Historia y dogma* (Madrid 2004).

vez de la naturaleza y de Dios mismo su autor, esclarecería y justificaría desde su punto de vista lo que es quizá un dogma implícito, el Emmanuel, causa final del designio creador».

«Es que en realidad quizá nosotros no podemos tocar el ser en lo más mínimo sin pasar al menos implícitamente por aquel que, siendo fuente y lazo de todo ser, es el Realizador universal»³⁶.

Sobre el fondo de acentuaciones individualistas, a las que aludimos, a la vez que estos esbozos de algo nuevo, sumados al malestar de una fe que quiere ser solidaria del destino del mundo, y de una incipiente antropología nueva que rompe los caparazones del dualismo cartesiano, del espiritualismo jansenista, del moralismo kantiano y del jesuanismo de la teología liberal, aparece una figura cuya influencia tuvo su punto álgido en la mitad del siglo XX, para declinar después y quedar en un silencio respetuoso: Teilhard de Chardin. Es un pionero, exponente sobre todo de un malestar de la fe, barruntador de ausencias graves en la teología y espiritualidad a la vez que de posibilidades inéditas de la fe, iniciador de una reflexión sobre Cristo a partir de la cosmología y paleontología, alertador respecto a unas afirmaciones bíblicas hasta ahora no tenidas suficientemente en cuenta. Con él en el trasfondo le escribía Blondel al P. Valensin en 1919:

«El problema de la encarnación me ha aparecido desde entonces (1892) (y quizá con anterioridad a toda otra cuestión filosófica) como la piedra de toque de una verdadera cosmología, de una metafísica integral [...] Ante los horizontes ensanchados por las ciencias de la naturaleza y de la humanidad, no se puede, sin traicionar el catolicismo, quedarse en explicaciones mediocres y en visiones limitadas que hacen de Cristo un accidente histórico, que le aíslan en el cosmos como un accidente postizo, y que parecen hacer de él un intruso, un desterrado (*depaysé*) en la inmensidad hostil y avasalladora del universo. Ya antes del loysismo de los libritos rojos, he tenido, en una intensa claridad, conciencia de esta alternativa: o retrotraernos a un simbolismo martirizador, o avanzar hacia un realismo consecuente hasta el final, hacia un realismo integral que ponga la metafísica del cristianismo de acuerdo con la

³⁶ M. BLONDEL, *Lettre...*, *ibid.* Blondel enlaza con una corriente filosófica de la cual no está ausente la figura de Cristo (Maine de Biran, Lequier, Renouvier, Lachelier, Ravaisson). Ya desde su tesis latina sobre Leibniz parte de Cristo como *Vinculum substantiale*, por tanto de la mediación crística, y de un cierto pan cristismo que, sin embargo, se separa del propuesto por Teilhard de Chardin. Cf. R. VIRGOULAY (dir.), *Le Christ de Maurice Blondel*, o.c.

mística vivida por los santos, por los fieles normales incluso... somos conducidos a la "instauratio tota in Christo"»³⁷.

Con esa filosofía de fondo y en contacto con una comprensión dinámica de la realidad y evolutiva de la ciencia, Teilhard de Chardin se propone comprender al Cristo universal como impulsor de la evolución, punto omega final de atracción y de plenificación de la realidad. Para él, Cristo es la revelación no sólo del misterio de Dios, sino también del misterio del hombre y del sentido del cosmos. Teilhard nos ha ayudado a reconocer dimensiones de la realidad crística que no habíamos subrayado anteriormente, a pensar el cristocentrismo de la creación; a sopesar lo que significa que un trozo del cosmos —la humanidad glorificada de Cristo— esté ya radicado para siempre en Dios y desde él pueda ejercer una tracción sobre toda la humanidad y todo el cosmos, de los cuales es solidaria; a comprender la eucaristía y la Iglesia como fermentos dinamizadores de la historia avanzando hacia su conformidad definitiva con Cristo y así hacia la propia plenitud³⁸. Encarnación y resurrección de Cristo han sido los polos dinamizadores de su pensamiento, mientras que otros aspectos del cristianismo (libertad, pecado, cruz de Cristo, sufrimientos pendientes para interiorizar la gracia, docilidad al Espíritu y dolores de la nueva creación personal en renuncia propia y en sacrificio por el prójimo) no han tenido el mismo peso en su visión, aun cuando no han sido olvidados

³⁷ H. DE LUBAC (ed.), *Blondel et Teilhard de Chardin. Correspondance commentée* (Paris 1965) 21; trad. esp.: *Correspondencia comentada de Blondel y Teilhard de Chardin. Hechos y Dichos* (Zaragoza 1968). Sobre el origen leibniziano de la idea de *Vinculum substantiale*, sobre el pan cristismo de Blondel y, especialmente, sobre la conexión que establece entre creación y encarnación, cf. R. VIRGOULAY, «Le panchristisme blondélien», en *Blondel et le modernisme. La philosophie de l'action et les sciences religieuses* (1896-1913) (Paris 1980) 407-418; X. TILLETTE, «M. Blondel et la controverse christologique», en D. DUBARLE (ed.), *Le Modernisme* (Paris 1980) 129-160; *Id.*, *Le Christ des philosophes...*, o.c., 323-348.

³⁸ Cf. H. DE LUBAC, *La pensée religieuse du Père Teilhard de Chardin* (Paris 1962). Sobre el fundamento exegetico de las afirmaciones cristológicas de Teilhard, cf. A. FEUILLET, *Le Christ sagesse de Dieu...*, o.c., 376-384 (Nota sobre Teilhard de Chardin, con bibliografía sobre su cristología); X. TILLETTE, *Le Christ des philosophes...*, o.c., 410-424; P. SCHELLENBAUM, «Die Christologie des Teilhard de Chardin», en *Theologische Berichte, II: Zur neueren christologischen Diskussion* (Einsiedeln 1973) 223-274; CH. F. MOONEY, *Teilhard de Chardin et le mystère du Christ...*, o.c.

³⁹ «No hay aproximaciones a Cristo. Teilhard siempre tuvo esto muy claro. Su cruz y resurrección y la unidad de ambas, la eucaristía, carecen de analogías» (H. U.

ni negados³⁹. Ha intuido la necesidad de tender un puente entre la teología y la cosmología, pero ni teólogos ni científicos están seguros de que el puente que el propio Teilhard tiende llegue de una a otra orilla. Las afirmaciones del NT son de naturaleza primordialmente teológica y sólo indirectamente metafísica, pero nunca de naturaleza científica en sentido estricto.

La inserción de Cristo en la historia por la encarnación y su inscripción en la creación como mediador de su existencia y consistencia no imprimen un dinamismo físico perceptible por los instrumentos de verificación cuantitativa, que son los propios de las ciencias. La historia y el cosmos están entregados a la libertad del hombre y son guiados por la providencia divina con un dinamismo y finalidad últimos que se nos escapan. Esta transparencia física de la realidad junto con la ignorancia del tiempo de su consumación en la historia son las condiciones tanto para el trabajo científico y la libertad del hombre como la garantía de su servicio gratuito a Dios en la fe. La carencia de una ley física y de unos signos verificables para calcular el fin del mundo y la venida del Hijo del hombre es una afirmación indirecta de la indeterminación no teológica o metafísica, pero sí física, del mundo. La coherencia entre afirmaciones físicas, metafísicas y teológicas es indirecta siempre, porque de lo contrario no se mantendría la diversidad de estos tres órdenes⁴⁰.

g) *El cristocentrismo del siglo XX. Barth, Balthasar, Rahner, Vaticano II*

El cristocentrismo de la realidad y de la historia ha encontrado dos exponentes supremos en Rahner y Balthasar, si bien cada cual en perspectiva distinta. Rahner, reasumiendo las intuiciones de Teilhard, parte de una comprensión de la autotras-

VON BALTHASAR, «Cristo Alfa y Omega»: *Com RCI* [1996] 90-95, cita en 95). Para la relación entre el Cristo cósmico y Jesús de Nazaret en Teilhard, cf. K. RAHNER, «Der eine Jesu Christus un die Universalität des Heils», en *SzTh* XII, 259-260; XV, 22. Cf. este último artículo también en: «En torno a la cristología de nuestro tiempo»: *Conc* 79/1 (1982) 400s.

⁴⁰ Entre ellos vige la misma relación que entre los tres órdenes (cuerpo, espíritu, caridad) de los que habla B. Pascal (*Pen.*, 640). Cf. E. BORNÉ, *De Pascal a Teilhard de Chardin* (Clermont-Ferrand 1962).

endencia de la realidad, de la apertura de unos órdenes a otros, hasta llegar a ver en el hombre la suprema realización de toda la materia, impulsada por Dios hasta encontrar en Cristo el punto de reposo hacia el que marcha. En Cristo se da el autotranscendimiento del hombre hacia Dios, coincidente con el autotranscendimiento de Dios hacia el hombre. Ese punto de intersección o de encuentro es la persona de Cristo. La cristología es pensada como el caso supremo de la relación creador-creatura, como un acrecentamiento máximo de la participación de ésta en aquél.

Balthasar, por el contrario, partiendo del cristocentrismo de Barth, piensa la realidad de Cristo como la expresión suprema de la *kénosis* de Dios, en un descenso suyo que es un ascenso de ella y la afirmación suprema de la creatura respetada en su libertad, que llevó al Señor de la gloria hasta la cruz, como consecuencia de su servicio y respeto a la libertad del hombre. Todo ha sido pensado desde Cristo y hacia Cristo, pero confiriendo a las realidades su propia consistencia y autonomía desde las cuales pueden responder libremente a la llamada divina. Con ello se abre el espacio dramático, ya que a la entrega máxima de Dios en Cristo, no vista directamente como la autoplénificación del hombre sino como la autoexpresión de Dios en el límite del vaciamiento, puede el hombre responder con el rechazo. La unicidad de la figura de Cristo está determinada por su historicidad. Figura por amor desfigurada, en libertad entregada y solicitante de la libertad finita desde el supremo desvalimiento e inocencia crucificada. Cristo es el centro de la historia que Dios crea en esa Figura desfigurada, en ese Hijo crucificado, en ese Logos reducido al silencio. Ése es el corazón del mundo. Y ante él se decide el corazón del hombre⁴¹.

Esta visión cristocéntrica de la realidad, que ve la creación, la historia, el hombre y la consumación a partir del Hijo encarnado, ha sido adquirida a lo largo de la primera mitad del siglo XX, en conexión con el renacimiento patrístico, litúrgico, bíblico y ecuménico. Autores como K. Barth, K. Adam, R. Guardini, O. Casel, E. Mersch, M. Schmaus y otros la habían

⁴¹ Cf. H. U. VON BALTHASAR, *El corazón del mundo* (Madrid 1991); A. CORDOVILLA, *Gramática de la encarnación. La creación en Cristo en la teología de Karl Rahner y Hans Urs von Balthasar* (Madrid 2004).

ido preparando⁴². El concilio Vaticano II vive de sus presupuestos, pero no llega a hacerla punto de partida de sus afirmaciones. La Iglesia es pensada cristológicamente en el primer momento, pero luego se pasa de Cristo al Padre y al Espíritu, ya que un cristocentrismo absoluto sería anticristiano. La Iglesia es cristiana en la medida en que es *Ecclesia de Trinitate*⁴³. La revelación es comprendida como *Dei Verbum*, una Palabra que nos envía el Padre; que es persona en Cristo y que el Espíritu Santo nos explicita, recuerda, interioriza y personaliza⁴⁴. La liturgia es la obra que la Iglesia presenta a Dios, unida a Cristo su cabeza y movida por el Espíritu Santo, que transforma los dones de la comunidad y abre los corazones para que puedan dirigirse a el filialmente⁴⁵.

En la Constitución pastoral *Gaudium et spes* se hacen afirmaciones fundamentales a partir de la comprensión de Cristo como fundamento ontológico de la realidad, revelador de Dios en la historia, redentor y consumidor del hombre, respuesta al enigma del mal. He aquí dos textos clave:

«La Iglesia cree que la clave, el centro y el fin de toda la historia humana se halla en su Señor y Maestro. Afirma además la Iglesia que bajo la superficie de lo cambiante hay muchas cosas permanentes, que tienen su último fundamento en Cristo, quien existe ayer, hoy y para siempre. Bajo la luz de Cristo imagen de Dios invisible, primogénito de toda la creación, el Concilio habla a todos para esclarecer el misterio del hombre y para cooperar en el hallazgo de soluciones que respondan a los principales problemas de nuestra época» (GS 10; cf. 22 32, 38, 40)⁴⁶.

⁴² Cf. H. KUNG, «Christozentrik», en *LTbK* II, 1169-1174; H. U. VON BALTHASAR, *Karl Barth. Darstellung und Deutung seiner Theologie* (Colonia 1962) 335-372.

⁴³ «Y así toda la Iglesia aparece "como un pueblo reunido en virtud de la unidad del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo"» (S. CIPRIANO, *De oratione dominica* 23: PL 4,553, cit. en LG 4). Cf. Y. CONGAR, «Ecclesia de Trinitate»: *Irenikon* 14 (1937) 131-146.

⁴⁴ DV 4 expresa claramente la transparencia de Jesús al Padre (Jn 14,9) y su envío del Espíritu de la Verdad, que habla desde él, y es enviado por ambos.

⁴⁵ Mientras que la Constitución del concilio Vaticano II sobre la liturgia (SC) no es quizá la más lograda en perspectiva trinitaria, en cambio la parte dedicada a ella en el *Catecismo de la Iglesia Católica* n.1077-1122 sí lo es. Los treinta años que las separan han sido decisivos en la sensibilización trinitaria.

⁴⁶ La Constitución acentúa la relación de Cristo con el hombre y con la historia, menos con la creación. Un comentarista llega a afirmar que «la mediación de Cristo en la creación tiene en el conjunto de las afirmaciones cristológicas solo un espacio reducido» (TH. GERTLER, *Jesus Christus-Die Antwort der Kirche auf die Frage*

«En realidad, el misterio del hombre solo se esclarece en el misterio del Verbo encarnado. Porque Adán, el primer hombre, era figura del que había de venir, es decir, Cristo el Señor» (GS 22)⁴⁷.

A la luz de las afirmaciones del NT, a las que hacen eco las anteriores del concilio Vaticano II, el cristianismo ha introducido una revolución en la antropología. Esta ha terminado siendo situada en la luz y en la sombra de la teología, ya que con unos u otros términos el hombre ha sido definido, por su relación con Dios, con las categorías de causa-efecto, creador-creatura, ejemplar-imagen, voz-eco. A partir de ahí la metafísica clásica estableció junto con la indefinibilidad de Dios, dada su trascendencia absoluta (*Deus definiri nequit*), la correspondiente indefinibilidad del hombre (*Homo definiri nequit*). Si el hombre corresponde a Dios, de cómo comprendamos a Dios dependerá cómo definamos al hombre. A un Dios inmanente a la historia, «definido» en su solidaridad con su creatura, transparente en la luz de la acción, mensaje, destino y persona de Jesús, corresponderá un hombre cristológicamente definible⁴⁸. Rahner y Pannenberg, entre otros muchos, han mostrado esta determinación cristológica de la antropología. Ya no se puede retroceder detrás de Cristo a las fases precristianas para definir al hombre. Si Dios es cognoscible y amable desde Cristo, desde Cristo se nos dice y se nos da lo que Dios le hace posible al hombre, al hacerse a sí mismo hombre. La revelación escatológica de Dios en Cristo lleva consigo la revelación escatológica del hombre⁴⁹.

nach dem Menschen. Eine Untersuchung zu Funktion und Inhalt der Christologie im erstem Teil der Pastoralkonstitution «Gaudium et Spes» des 2. Vatikanischen Konzils [Leipzig 1986] 366).

⁴⁷ Cf. J. RATZINGER, «Comentario al cap.I n.11-22 de la *Gaudium et Spes*», en *LTbK* III, 313-350 cita en 350; L. LADARIA, «El hombre a la luz de Cristo en el concilio Vaticano II», en R. LATOURELLE (ed.), *Vaticano II. Balance y perspectivas* (Salamanca 1989) 705-714; W. KASPER, «Cristología y antropología», en *Teología e Iglesia*, o.c., 266-296; ÍD., «Cristología orientada antropológicamente», en *Jesus el Cristo* (Salamanca 1989) 57-63; A. SCHILSON - W. KASPER, «Christologie im Horizont der Anthropologie: K. Rahners», en *Christologie im Präsens...*, o.c., 80-89; J. L. RUIZ DE LA PEÑA, «Jesucristo y la comprensión del hombre», en O. GONZÁLEZ DE CARRIEDAL (ed.), *Salvador del mundo...*, o.c., 133-147.

⁴⁸ Cf. F. JUNGEL, «Der Gott entsprechende Mensch», en H. G. GADAMER - P. VOGELER (eds.), *Neue Anthropologie*. VI/1: *Philosophische Anthropologie* (Stuttgart 1975) 341-372.

⁴⁹ Cf. K. RAHNER, «Problemas actuales de cristología», en *ET* I, 169-222; ÍD., «Eterna significación de la humanidad de Cristo para nuestra relación con Dios»,

3. Fundamentación bíblica: Cristo, Kyrios, Mediador, Vinculo

¿Cuál es el fundamento bíblico que nos permite hablar de una mediación de Cristo en la creación, de su relación con la historia y de su función consumadora?

a) *Afirmaciones previas al análisis de los textos*

Ante todo es necesario hacer dos afirmaciones fundamentales.

1) *En la Biblia van religadas la función creadora, la función recreadora y la función consumadora de Cristo.* Sólo puede reconstruir quien ha construido, reformar quien ha formado y consumir quien ha puesto el fundamento. Ahora bien, la experiencia cristiana parte de un hecho que funda todas sus certezas: en Cristo tenemos la salvación, cuyo contenido es el perdón de los pecados, la reconciliación con Dios y la vida nueva en filiación, otorgada por Cristo y realizada por su Espíritu. La experiencia histórica de lo que Jesús ha sido para los hombres en la historia es el fundamento para las afirmaciones sobre Jesús como fundamento de la realidad en el origen. Quien ha sido el reformador, lo ha sido por ser previamente el formador; y si él es el consumidor de nuestra elección es que hemos sido elegidos desde siempre en él y por él.

2) *La función de Cristo respecto de la creación es siempre relativa a la iniciativa, acción y designio del Padre.* La obra de Dios y la obra de Cristo nunca aparecen en alternativa, sino en coordinación.

en *ET* III, 47-60; *Id.*, «Para una teología de la encarnación», en *ET* IV, 139-158; *Id.*, «La cristología dentro de una concepción evolutiva del mundo», en *ET* V, 181-220; *Id.*, «Theologie und Anthropologie», en *SzTb* VIII, 43-65; *Id.*, «Auf der Suche nach Zugängen zum Verständnis des gottmenschlichen Geheimnis Jesu», en *SzTb* X, 209-214; *Id.*, «Christologie heute?», en *SzTb* XII, 553-569; *Id.*, «Jesus Christus Sinn des Lebens», en *SzTb* XV, 206-216; *Id.*, «Christologie heute», en *SzTb* XV, 217-224; *Id.*, «Anthropologie. Theologische», en *LTbK*² I, 618-627; *Id.*, «Mensch. IV: Theologisch», en *LTbK*² VI, 287-294; *Id.*, «Antropología teológica», en *SM* I, 286-196. Cf. W. PANNENBERG, «La revelación de la determinación específica del hombre en la actuación y en el destino de Jesús», en *Fundamentos de cristología*, o.c., 237-242; *Id.*, «Antropología y cristología», en *Teología sistemática*, o.c. II, 301-350; *Id.*, «Fundamento cristológico de una antropología»: *Conc* 6 (1973) 398-416.

Una misma realidad o acción es vista desde el Padre como origen último y meta de retorno, mientras que la acción de Jesús es vista como mediación transmisora, ejemplar que refleja y medio que en la historia permite a los seres y a los hombres encontrar un camino que los lleve a su última destinación: el Padre, que lo será todo en todos. Sólo en un segundo momento se instaura una equivalencia funcional entre el Padre y el Hijo, sin que pueda decirse que se trata de una igualdad. Esta diversificación en la historia salvífica sólo se aclarará definitivamente cuando los concilios de Nicea y Calcedonia esclarezcan la relación existente entre los tres protagonistas de la salvación (Padre, Hijo, Espíritu). Por ello en la controversia arriana fueron unidas la discusión sobre el estatuto divino de Cristo en relación con el Padre y su función mediadora en la creación⁵⁰. El NT diferencia esta función mediante las diversas preposiciones. Todas las cosas son referidas al Padre como origen creador mediante la preposición $\epsilon\kappa$, mientras que, a su vez, todas son referidas a Jesucristo con la preposición $\delta\iota\acute{\alpha}$ ⁵¹. Sin embargo, las que en un principio estaban referidas todas a Dios, sin matices, luego irán siendo diferenciadas. El texto de Rom 11,36 reserva a Dios (¿ha de entenderse al Padre?) las tres funciones o causalidades respecto de la creación: origen fontal, mediación hacia la existencia, destinación de retorno: «Porque de él ($\epsilon\kappa$) y por él ($\delta\iota\acute{\alpha}$) y para él ($\epsilon\iota\varsigma$) son todas las cosas».

b) *La unidad de Dios y el señorío de Cristo (1 Cor 8,6)*

Desde aquí podemos situar el texto de 1 Cor 8,6:

«Pues, aun cuando se les dé el nombre de dioses, bien en el cielo, bien en la tierra, de forma que hay multitud de dioses y de señores, para nosotros, sin embargo, no hay más que un solo Dios, el Padre, del cual ($\epsilon\zeta\ \theta\upsilon$) [proceden] todas las cosas y para el cual ($\epsilon\iota\varsigma\ \alpha\upsilon\tau\acute{o}\nu$) [somos] nosotros; y un solo Señor Jesucristo, por

⁵⁰ Cf. B. SESBOUÉ - J. WOLINSKI, *Historia de los Dogmas*, o.c. I, 188-197; A. GRILLMEIER, *Cristo en la tradición cristiana*, 393-454.

⁵¹ Cf. W. THÜSSING, «Durch Christus», en *Gott und Christus in der paulinischen Soteriologie*, o.c. I, 164-237.

quien (δὲ ὅς) [son] todas las cosas y por el cual (δὲ αὐτοῦ) [somos] nosotros»⁵².

Para analizar con rigor el texto tendríamos que llevar a cabo las siguientes tareas previas, que no son posibles aquí: lugar de esta afirmación en el contexto del capítulo y de la carta, género literario, trasfondo cultural y religioso desde el cual hay que entenderlo, función que ha cumplido previamente en la comunidad de la que surge o para la que lo piensa el autor, contenido doctrinal. Como casi siempre ocurre en San Pablo, no se trata de una reflexión doctrinal y sistemática sobre la relación de Cristo con la creación, sino de una afirmación hecha para esclarecer un problema moral de la comunidad: ¿qué actitud tener ante la carne sacrificada a los ídolos? Ante un politeísmo que reconoce muchas divinidades, soberanías, principados y campos de pertenencia a los diversos principios de origen o de poder, San Pablo hace una afirmación tajante: Fueren cuales fueren aquellos poderes a los que los demás consideran dioses o señores, para nosotros sólo hay un solo Dios, principio metafísico de realidad (Dios Padre); y un solo Señor o principio histórico de salvación, que tiene soberanía sobre nosotros y al que debemos nosotros referirnos como origen inmediato de nuestra vida nueva y como criterio de nuestra acción (Jesús Cristo).

San Pablo no crea la fórmula, sino que echa mano de una preexistente en la comunidad, como lo hace en otras ocasiones cuando trata de orientar a sus lectores sobre los puntos centrales de la fe, ya que tanto él como los demás apóstoles están remitidos a lo que han recibido (1 Cor 15,11). Es por tanto un texto recibido, una posible confesión, mediante la cual los cristianos expresan su fe en el Creador de todo y en el mediador de todo. ¿Era una fórmula utilizada en el bautismo y en la eucaristía o, por el contrario, en la controversia con los paganos? ¿Tenía una función diferenciadora frente al culto imperial, con el cual polemiza? No sabemos. En cualquier caso, el texto traza una raya claramente divisoria respecto de las cosmovisiones paganas. El cristiano sabe a qué atenerse ante la realidad: no es

⁵² Para el análisis y contenido del texto, cf. A. FEUILLET, *Le Christ sagesse de Dieu...*, o.c., 59-86 (La profesión de fe monoteísta); W. THÜSSING, *Gott und Christus...*, o.c., 225-233; O. CULLMANN, *Cristología del NT* (Salamanca 1998) 170-173.

divina por naturaleza, ya que es creada; no ha sido divinizada por ningún poder que se haya apropiado de ella, porque el real Señor la ha manumitido para la libertad; no está inficionada por ninguna presencia malévola que escape a la soberanía de Dios o a la razón del hombre; la creación es sólo de Dios, y por más que parte de ella sea ofrendada, sacrificada, a los ídolos, no deja de ser creación del Padre, redimida por el Señor y santificada por su Espíritu. La realidad es creación divina y por ello desencantada de encantadores que la subyuguen, pero revestida de la gloria de Dios, que le ha sido comunicada. El cristiano afirma una objetivación del mundo frente a la magia o a la divinización: es creado (desencantamiento en cuanto desdivinización o «desmagificación»), pero a la vez afirma su origen, su encanto y encargo divinos frente a los maniqueísmos, por un lado, y al destrozo humano, por otro⁵³.

El contenido de la afirmación abarca al mundo y al hombre. Uno y otro comparten su condición de creatura. No son dos universos alternativos o enemigos: los religa el común origen y la común destinación. Los dos proceden del Padre y los dos son por Jesucristo. La realidad entera queda orientada en una doble dirección: origen y mediación. No hay autonomía sin mediación y no hay realidad humana ni divina sin relación. Éstas no se esclarecerán definitivamente hasta que no se perciba que la creación e historia reflejan el misterio trinitario, donde en un sentido todo es origen en el Padre; en otro, todo es entrega y reconstitución expresiva en el Hijo; y todo es devolución reunificadora en el Espíritu. Todo lo que es Dios se expresa y dice en el Hijo, en quien por tanto queda dicha toda realidad posible y pensable. Cuando ésta surja en el tiempo, surge como extensión de la realidad y decibilidad del Padre, ya dicha eternamente en el Hijo. La creación prolonga el misterio trinitario de Dios. La creatura y el hombre son lo que es Dios cuando éste va más allá de sí mismo. Y puesto que en Dios no hay añadido, adición o numeración, la creatura es la forma de ser que Dios

⁵³ En este sentido tienen razón los traductores de Weber cuando interpretan su famosa afirmación: «Entzauberung der Welt», como «desmagificación» y no como «desencanto». Así J. Abellan en M. WEBER, *La ciencia como profesión-La política como profesión* (Madrid 1992) 87 con nota explicativa en 166.

alcanza en lo otro de sí mismo, primero en las cosas, luego en el hombre y finalmente en su Hijo encarnado.

c) *Cristo: principio, centro y fin de la creación (Col 1,15-20)*

El texto central para reconocer a Cristo como principio, centro y fin de la creación es Col 1,15-20⁵⁴.

¹⁵ «El es imagen de Dios invisible,
Primogénito de toda la creación,

¹⁶ porque en él fueron creadas todas las cosas,
en los cielos y en la tierra,
las visibles y las invisibles,
los tronos, las dominaciones, los principados, las potestades:
todo fue creado por él y para él,

¹⁷ *él existe con anterioridad a todo,
y todo tiene en él su consistencia.*

¹⁸ Él es también la cabeza del cuerpo de la Iglesia:
él es el principio,

el primogénito de los muertos,
para que sea el primero en todo,

¹⁹ pues Dios tuvo a bien hacer residir en él toda la Plenitud,

²⁰ y reconciliar por él y para él todas las cosas,
pacificando mediante la sangre de su cruz
lo que hay en la tierra y en los cielos».

Se trata de una pieza literaria de difícil interpretación por lo que se refiere a su estructura, al origen, al medio de pensamiento al que debe ser referida y al lugar exacto que ocupa en la carta, sus ampliaciones o retoques respecto de un posible texto anterior. Lo decisivo es el lugar de entronque en la carta: se trata de afirmaciones hechas respecto del «Hijo de su amor»

⁵⁴ Cf. W. BEINERT, *Christus und der Kosmos*, o.c.; A. HOCKJI, *Christus der Erstgeborene...*, o.c.; B. REY, *Créés dans le Christ Jésus...*, o.c., 202-230; P. LAMARCHE, *Christ vivant...*, o.c., 55-82; P. E. BONNARD, *La Sagesse en personne annoncée...*, o.c.; A. FEUILLET, *Le Christ sagesse de Dieu...*, o.c., 163-274; P. BENOIT, «L'hymne christologique de Col 1,15-20», en *Exegese et Theologie*, IV (Paris 1982) 159-204 con bibliografía, y sobre todo la monografía exhaustiva de CH. STETTLER, *Der Kolosserhymnus...*, o.c., que lo comprende como un salmo a Cristo, con estructura unitaria, redactado originariamente ya en griego, que tiene por falsilla a Gen 1,1, y en el que Cristo es comprendido como la figura reveladora de Dios (Gen 1,26; Ez 1,26), en cuanto que él es la gloria de Dios (*Gottes Kabod*) y figura de su presencia (*Shekinah-Gestalt*). Cf. p.337-347.

(v.13), el que en otros lugares del NT es llamado el Hijo amado, el Amado (Mt 3,17; Rom 1,4; Ef 1,6), en quien el Padre nos ha hecho posible a todos los hombres, más allá de proveniencia o raza, ser partícipes de las bendiciones del pueblo de la primera alianza, «los santos» (v.12). Dios Padre es de nuevo el punto focal a partir del cual parte toda luz del ser, toda iniciativa de redención histórica y toda remisión de los pecados (v.14). Como suele ocurrir en otros himnos, se discierne inmediatamente que se trata de un texto tradicional, ya que comienza con una oración de relativo. ¿Himno litúrgico, doxología, salmo, discurso de sabiduría nacido en la Iglesia para la celebración eucarística o para traspasar a Cristo funciones otorgadas a otros poderes o divinidades? ¿Adaptación de un himno de inspiración estoica o helenista? No podemos responder con precisión científica.

El texto tiene unas características literarias muy peculiares. Ante todo, dos comienzos totalizadores mediante el *hòs estin* (v.15.18) seguidos en un caso de *eikòn* y en el otro de *archè*, y en ambos de la palabra *prototokos* una vez referida a la creación y otra a la resurrección. Otro paralelismo fundamental es *en autò*, referido en el primer caso a la universalidad creadora del Hijo de su amor y en el otro a la plenitud que habita en el resucitado. Un tercer paralelismo sorprendente es el *kai autòs* de los v.17-18. Con ello surge el problema de la división en estrofas: ¿dos con un final (v.17) e inicio (v.18) en quiasmo, o tres claramente diferenciables? La impresión que cualquier lector saca es la contraposición en un sentido y la conjunción en otro entre el primado de Cristo en el orden de la creación y el primado en el orden de la salvación. El primero abarca 15-17 y el segundo 18-20⁵⁵.

Desde el punto de vista cristológico, el hecho central es la aplicación de tres preposiciones a Cristo en relación con la creación: *en autò*, *di' autòu*, *eis autòn*. Antes de establecer la conexión del verbo *ektisthè* y *ektistai* con Cristo, se ha dicho de él que es imagen de Dios invisible y primogénito de toda creatura⁵⁶. Ello

⁵⁵ Cf. P. BENOIT, «L'hymne christologique de Col 1,15-20», a.c., 160.

⁵⁶ Cf. A. FEUILLET, *Le Christ sagesse de Dieu...*, o.c., 166-175 (Cristo imagen de Dios invisible); 175-202 (primogénito de toda creatura).

nos da oportunidad para hacer una afirmación capital: todos los textos que ponen a Cristo en relación con la creación hay que leerlos a la luz de los textos veterotestamentarios relativos a la Sabiduría (Sab 7-9; Prov 8,22-36; Eclo 24). San Pablo había llamado ya a Cristo «sabiduría de Dios» (1 Cor 1,24.30). Las funciones de presencia, presidencia, asistencia, precedencia y ejemplaridad que se hacen allí respecto de la Sabiduría (ella preexiste a toda creatura [Prov 8,22-26], toma parte activa en la creación [8,27-30] y conduce los hombres a Dios [8,31-36]), se hacen aquí respecto de Cristo. Tanto Ef y Col como Jn no son comprensibles sin esta *identificación implícita entre la figura personalizada de la Sabiduría y la persona histórica de Jesús*. La sabiduría es imagen de Dios (Sab 7,26) y el Hijo es espejo de la gloria del Señor (2 Cor 3,18), imagen visible del Dios invisible (2 Cor 4,4). Luego Cristo será comprendido como la imagen arquetípica para todas las acciones divinas suscitadoras del mundo y del hombre (Prov 8,22). El hombre había sido creado a imagen de Dios (Gén 1,26). Platón había identificado la imagen de Dios con el mundo y Filón con el Logos.

La creación entera en sus formas visibles e invisibles, las que están a nuestra mano en la tierra y las que nos trascienden en el cielo, las emparentadas con lo humano y las que siendo creadas nos superan: todo tiene una triple relación con Cristo: *a)* Derivan del acto creador de Dios en él (v.16a: el aoristo *ektísthē*). *b)* Son efectos de aquel acto primero y único (v.16b: el perfecto *ektistai* identifica la creación como un efecto perdurante). *c)* Subsisten en el ser y tienen consistencia en sí mismas porque permanecen en él (v.17: perfecto *synēsteken*, resultado de la creación)⁵⁷. Todas estas afirmaciones ponen a Cristo en el origen, en la permanencia y en la consistencia de los seres. Aquí no se distinguen fases o formas de Cristo: no se dice si es el Verbo eterno o el Jesús histórico. Es el único del que se afirman unas y otras cosas, más allá de sus estados o fases temporales que aquí no aparecen.

Las dos estrofas (primado de Cristo en la creación-primado en la salvación) se condicionan y cointerpretan. En los dos

⁵⁷ Cf. P. BENOIT, «L'hymne christologique de Col 1,15-20», a.c., 161.

órdenes Cristo tiene prioridad temporal, primacía de excelencia, causalidad creadora. El es:

a) *Principio*, entendiendo la palabra en doble sentido como imagen y modelo, prototipo del orden creado (*eikón*) y como primicias a la vez que prototipo también en el orden de la nueva creación (*arché*).

b) *Primero* temporalmente. El Hijo, en cuanto encarnado, es el primero que surge en el pensamiento creador del Padre y es el primero surgido de entre los muertos, por lo cual se le puede aplicar en ambos casos el término *protótokos*.

c) *Causa* de toda la creación, sin que se precise más exactamente el género de causalidad, a la vez que causa de toda la reconciliación, ya que en él han cohabitado y han sido reconciliados Dios y el universo. La plenitud que Dios ha hecho habitar en él corporalmente —plenitud de los dones que Dios nos quiere comunicar, el propio Espíritu Santo—, ha conjugado en unidad de sujeto al Padre, inherente a su ser, y al mundo inherente a su humanidad.

d) *Primado* de excelencia. Él es el que encabeza en todos los órdenes⁵⁸.

Pensadas estas afirmaciones con categorías posteriores podríamos hablar de una causalidad formal (*en autō ektísthē*), de una causalidad eficiente (*di' autōū*), de una causalidad final (*eis autōn*), a la vez que de una peculiar relación con él: la consistencia en él. El cosmos y el hombre surgieron desde Cristo como su fundamento y persisten porque él es su entraña permanente, haciéndolas ser ellas mismas a partir de la participación en su divina realidad. Él es la potencia interior que mantiene al mundo en su cohesión, le impide disolverse y volver al caos, hace que sea un todo armónico en el que las partes se sostienen y prestan mutuamente ayuda. Cristo es así principio de surgimiento al ser y de permanencia en el estar, principio de realidad y de belleza interna⁵⁹, posibilitando que la totalidad no sea un montón sin

⁵⁸ Cf. P. BENOIT, «L'hymne christologique de Col 1,15-20», a.c., 179.

⁵⁹ Cf. C. F. BURNEY, «Christ as *arche* of Creation (Prov 8,22; Col 1,15-18; Rev 3,14)»: *Journal of Theological Studies* 27 (1926) 160-177, quien ve en el himno una especie de exégesis rabinica sobre la primera palabra del Gén: *berē'shiit*, jugando con el significado de la preposición *be'it* (por, en, para) y la palabra *re'shiit*, cuya raíz

orden, sino un κόσμος, construcción ordenada, organismo bello⁶⁰. Es necesario ir más allá de las categorías aristotélicas de causalidad e integrar las de participación, que implican la idea de la vida como don y la existencia como permanente ex-sistir fluyendo desde un origen que en generosidad y libertad perennes se sigue otorgando. Este consistir en Cristo —orden de la naturaleza— nos remite a las fórmulas paulinas de «ser en Cristo» y «vivir en Cristo» —orden de la gracia— (1 Cor 1,30; 2 Cor 5,17)⁶¹. Aparece así de nuevo la simetría entre afirmaciones, por un lado, relativas a la historia salvífica que llega hasta la Iglesia, y, por otro, a la consistencia metafísica y al origen primordial. La fe integra ambas y va de las unas a las otras. Quien lo es en el tiempo, es porque lo es en la eternidad.

Con ello aparece lo que será el problema cristológico supremo del siglo IV. Estas afirmaciones sobre Cristo, indican sólo prioridad temporal, primacía cualitativa, primado de honor y soberanía respecto del resto de la creación, siendo por tanto Cristo la primera creatura de Dios, del lado de acá del tiempo, en la cual y a partir de la cual Dios ha creado el mundo, o, por el contrario, Cristo pertenece desde siempre a Dios, preexiste con preexistencia personal en Dios antes de los siglos e indepen-

nó'sh (cabeza) es explicitada en diversas direcciones: primogénito, cabeza, comienzo, anterioridad a las cosas, primacía.

⁶⁰ Cf. A. FEUILLET, *Le Christ sagesse de Dieu...*, o.c., 215s.

⁶¹ Después de haber establecido la analogía con nuestra existencia en Adán, Schlier expone así el contenido de la expresión: «*In Cristo* significa: 1) Un ser en el ámbito de Cristo, 2) En el ámbito de influencia y soberanía de Cristo, que nos determina, 3) El nos abarca y nos determina a nosotros como aquel del que nosotros ahora venimos y hacia el que ahora vamos, y precisamente, 4) Como los que participan en su condición personal» (H. SCHLIER, *Grundzüge einer paulinischen Theologie*, o.c., 175). J. GNILKA, «En Cristo, en el Señor», en *Teología del NT*, o.c., 102-106.

H. Hübner interpreta este «ser en Cristo» en analogía con lo que Heidegger dice sobre la *Befindlichkeit* como «existencial fundamental». Esa categoría designa como el hombre siempre se encuentra implantado en un temple y tono, en una determinación existencial que afecta a su vida y la impulsa en una dirección. Para Heidegger este sera el «cuidado», la «angustia» (*Ser y Tiempo*, par. 29s). En analogía explica esta implantación del hombre creyente en Cristo: «Es un saberse cobijado en Cristo, su autocomprensión como "ser en Cristo"; al mismo tiempo su saber del ser de Cristo y del Espíritu en el le da el sosten firme que procede de Dios y en situaciones críticas como las de Galacia y Corinto le hace persistir y resistir [...] El "Ser en Cristo" se fundamenta en el "ser delante de Dios", mas exactamente: en el ser en presencia del Dios que juzga y justifica» (H. HÜBNER, *Biblische Theologie des NT*, o.c. II, 110s).

dientemente de la creación, de forma que aquél existe en su ser eterno (generación) y no sólo en su voluntad de suscitar el mundo (creación)? Arrio justamente apelaba a los textos de la Sabiduría para afirmar que, siendo ella manifiestamente una creatura, la primera y más noble de Dios, al identificar la carta a los Colosenses a Cristo con él, evidentemente estaba dando por supuesto que Cristo era también creatura, aun concediendo que era la primera, la más perfecta de todas las suscitadas a la existencia por Dios. La creatura suprema y la causa de todas las demás, pero creatura al fin. El concilio de Nicea (DS 125-126), al referirse implícitamente a estos textos, no hizo exégesis de ellos, ni de los libros sapienciales, ni de Col. Remitiéndose a la transmisión apostólica, a la predicación eclesial, al símbolo de la fe, y en coherencia con todos los demás textos bíblicos relativos a Cristo, afirmó su consustancialidad con el Padre, su preexistencia eterna, su divinidad y no sólo su eterna predestinación como principio de la creación o como redentor⁶².

Col 1,15-20 nos ofrece una visión unificada de la realidad divina con el Padre como origen, con Cristo como mediador y centro finalizador de la creación, refiriendo a él cualquier otro universo pensable. Nada es exterior a su ser y nada se logra sin su hacer. No es posible pensar una soteriología separada de una metafísica, ni aislar el orden de la creación de la historia de la salvación, ni imaginar mundos sustraídos a la soberanía de Cristo. Uno tiene la impresión de que el autor está polemizando con visiones dualistas y gnósticas, que segregan espacios o poderes, poniéndolos al margen de la acción creadora de Cristo o pensándolos fuera del ámbito de influencia de la Iglesia. El universo tiene una cabeza de sentido: Cristo; y nos ha sido dado también como cabeza de la historia en la Iglesia. Ésta no le suplanta, sino que le media y visibiliza en el mundo (v.18).

⁶² En Nicea se afirma por primera vez con terminología no bíblica la fe apostólica, pero a la vez se enumeran las interpretaciones que son incompatibles con ella. Esta decisión conciliar presupone los criterios y métodos de la exégesis patristica, que no siempre son los mismos que los de la exégesis contemporánea. Cf. P. R. ACKROYD - C. F. EVANS, *The Cambridge History of the Bible*, I (Cambridge 1970) 412-586; M. SIMONETTI, *Profilo storico dell'esegesi patristica* (Roma 1981); ID., «Exégesis patristica», en A. DI BERNARDINO (dir.), *Diccionario patristico*, II (Salamanca 1991) 837-844; R. TRIVIGIANO, *La Biblia en el cristianismo antiguo...*, o.c.

d) *Otras perspectivas* (Rom 8,29; Heb 1,1-4; Jn 1; Ap 1,17s; 2,8; 3,14; 22,13)

Lo que de manera transparente ha afirmado Col respecto del lugar de Cristo en la creación y en la historia lo afirman también otros textos neotestamentarios de fases históricas distintas y autores alejados entre sí. Refiriéndose sólo a los hombres, Rom 8,29 muestra de nuevo la conexión entre la creación conforme a la imagen del Hijo, la justificación histórica en Cristo y la consumación a la que estamos destinados. En este texto aparecen unidos los mismos términos: Hijo, Imagen, Primogénito:

«Porque a los que de antes conoció, a éstos los predestinó a ser conformes con la imagen de su Hijo, para que éste sea el Primogénito entre muchos hermanos».

Un texto posterior es Heb 1,1-4.

«Muchas veces y de muchos modos habló Dios en el pasado a nuestros Padres por medio de los Profetas; en estos tiempos que son los últimos nos ha hablado por medio del Hijo, a quien constituyó heredero de todo, por quien también hizo los mundos; el cual, siendo resplandor de su gloria e imagen de su sustancia y el que sostiene todo con su palabra poderosa, después de llevar a cabo la purificación de los pecados, se sentó a la diestra de la Majestad en las alturas, con una superioridad sobre los ángeles tanto mayor cuanto más les supera el nombre que ha heredado».

El contexto de este segundo texto es diferente del de Rom: no el mundo pagano del politeísmo o gnóstico del dualismo, sino la relación con la historia, instituciones y mediaciones salvíficas del AT. Se trata de establecer la continuidad a la vez que la novedad de Cristo⁶³. Él es la Palabra que sigue a las palabras proféticas previas, a las que consume porque es el Hijo, el resplandor de la gloria del Padre e imagen de su sustancia. Esa función reveladora va conexas también con la función creadora. Lo que en textos anteriores era la Sabiduría como fondo de referencia, aquí es la Palabra. Así se podrá decir: «los mundos fueron formados por la palabra de Dios» (Heb 11,3)⁶⁴. El cen-

⁶³ Cf. C. SPICQ, *L'Épître aux Hébreux*, II (París 1953) 2-13; O. MICHEL, *Der Herr an die Hebraer* (Gotinga 1960) 34-46; A. VANHOYE, *Situation du Christ. Épître aux Hébreux 1 et 2* (París 1969) 65-70 (Mediador de la creación).

⁶⁴ El término «αἰῶνες αἰῶνας» (1,2; 11,3), literalmente «siglos», es sinónimo de «τα πάντα» del v.3, del *kosmos* de Filón o del macrocosmos de los rabinos. De ahí dete-

tro de la carta está dedicado a pensar la obra reconciliadora de Cristo, con ayuda de las categorías sacrificiales y sacerdotales, personificadas hasta el límite y concentradas en el acto de libertad oferente y consumadora de Cristo (10,10). A diferencia de los otros textos, acentúa el aspecto histórico y la apertura al futuro: «por él hizo los siglos (αἰῶνας)» (1,2). En el tiempo fue el revelador escatológico: «en estos días que son los últimos nos habló por el Hijo» (v.2), quien llevó a cabo la purificación de los pecados (v.3). Lo que Col afirmaba con categorías de finalidad (*panta eis auton*), es afirmado aquí con categorías de «herencia», y lo que allí se afirmaba como consistencia, aquí se enuncia como «sustentación» dinámica hacia adelante: «portando todas las cosas con el poder de su palabra» (v.3).

El *Corpus johannicum* es el que con mayor explicitud establece la afirmación de la presencia del Verbo en la creación, en continuidad con lo que el AT dice de la Sabiduría personificada y con los ecos que percibimos en los sinópticos y Pablo, que si no identifican a Jesús con la Sabiduría, le ponen en estrecha relación con ella⁶⁵. Todo (τὰ πάντα; ὁ κόσμος) es creado por él, ya que, siendo todo vida en él, él la hace fluir y la comunica (Jn 1,3-4; 1,10). El Verbo creador se convierte en el Verbo revelador, el que acompaña a los suyos en la historia, el que se hace

van las diferencias en la traducción: todas las cosas, el universo. C. SPICQ, *L'Épître aux Hébreux*, o.c., 6.

⁶⁵ Lc 7,35; 2,40.42; 11,31; 21,15; 11,49; Mt 11,25s.28-20; 23,37-39; 1 Cor 1,24.30. La Sabiduría aparece personificada y las funciones que tenía en el AT son transferidas a Cristo en la homología de 1 Cor 8,6. Logos en Jn 1, ¿no sería el equivalente real de *Sophia*? Para los exegetas no hay consenso sobre si los textos sinópticos sólo ponen a Jesús en la tradición de esa sabiduría personificada, cuyos mensajeros son rechazados (Sab 7,27) y en eso se acreditan Juan y Jesús como auténticos profetas; o si hay una identificación implícita entre Jesús y la Sabiduría. «Jesús se presenta [...] como portador y portavoz de la Sabiduría, y además como la Sabiduría misma» (F. CHRIST, *Jesus Sophia*, o.c., 153, 73, 79). En contra F. BOVON, *El evangelio según San Lucas*, I (Salamanca 1995) 541 nota 86. Cf. H. HIEGERMANN, «Sophia», en DENT II, 1447-1457 con bibliografía. Cf. P. E. BONNARD, *La Sagesse en personne...*, o.c., 123-158; I. DE LA POTTERIE, *La vérité dans Saint Jean*, o.c., I; M. GILBERT - J. N. ALLETTI, *La Sabiduría y Jesucristo* (Estella 1981). Uno de los elementos que explican la cristología de San Juan —cuyos cuatro pilares son la preexistencia, el envío por el Padre, la existencia encarnada del Logos que estaba en el seno del Padre y la actualización universalizadora de Cristo por el Paraclito— es su convicción de que en Jesús encontramos «la sabiduría encarnada». Cf. R. E. BROWN, «Posibles factores en el desarrollo de la cristología de Juan: Sabiduría encarnada», en *Introducción a la cristología del NT*, o.c., 221-237.

carne (1,14), confiere a los hombres la posibilidad de ser hijos de Dios (1,12) y de esta forma, con la palabra exterior y la filiación interior, les otorga la gracia y la verdad (1,17). Así conocen a Dios, con el conocer del Unigénito del Padre, convertido en su exegeta en el tiempo (1,18). El Logos es principio de existencia, de sentido y de finalidad para las cosas. Él es el vínculo de inteligibilidad común entre Dios y el ser, entre el Eterno y la carne. Él es así la analogía real. La analogía primordial es la *analogia Verbi*, y de ella derivan la *analogia entis* y la *analogia verborum*. Mas allá de una *analogia entis*, a la que nos invita la afirmación de la creación (Gén 1-2) y la necesidad de encontrar una unidad primera que religue en sentido e inteligibilidad el mundo; más allá de una *analogia fidei*, que nos muestra al único Dios coordinando todo para manifestar su gloria, a fin de que los hombres viviendo de ella se glorifiquen y le glorifiquen, está la *analogia Christi*⁶⁶. El Verbo en carne es la mostración real de la continuidad metafísica entre el Dios eterno y el hombre temporal en la *kenosis*; de la continuidad de la historia con la divinidad acreditada en la crucifixión; de la continuidad del presente con el Futuro absoluto acreditado por el don del Espíritu, que brota del Resucitado.

El *Apocalipsis* lleva a término la equivalencia dinámica entre la acción, de Dios y de Cristo, tanto la creativa como la salvífica. De uno y de otro se hacen las mismas afirmaciones respecto del comienzo y del fin de la realidad. «Yo soy el alfa y la omega, el principio y el fin» son autodesignaciones tanto de Dios como de Cristo. En 1,8 y en 21,6 están aplicadas a Dios, y en 22,13 Jesús anuncia su próxima venida como juez y afirma: «Yo soy el alfa y la omega, el primero y el último, el principio y el fin». En el trasfondo se dejan sentir las afirmaciones proféticas del AT relativas al «primero-último» (Is 41,6; 48,12). La correlación con Rom 11,35 y 1 Cor 8,6 es manifiesta. La idea se completa con 3,14: «Esto dice el Amén, el testigo fiel y veraz, el principio de la creación de Dios». La figura de Jesús rompe así los límites del tiempo, y queda situada en el principio creador con Dios, en el

⁶⁶ En su libro sobre Barth y a lo largo de toda su obra, Balthasar ha intentado elaborar su teoría de la «*analogia entis christologica*». Cf. *Teodramática* III, 205-213, 231-239 (Función mediadora de Cristo en la creación).

ámbito de su soberanía respecto de la historia y en el horizonte de la consumación⁶⁷.

4. El Cristo futuro o la protología, escatología y teología en interacción

a) *Universalidad del redentor, creador, consumidor*

Estos títulos dados a Cristo implican una universalidad, inclusividad y finalidad tales que desde ellos se ha pasado a la comprensión de Cristo en el orden de la preexistencia personal y no sólo de la predestinación salvífica, en el orden de la copertenencia divina y no sólo de su asociación en el régimen del universo. Se han ido dando los pasos sucesivos, no en la transposición de un personaje de la historia particular a un mito universal, sino en el descubrimiento de un misterio. Misterio como plan salvífico de Dios para el mundo y misterio como plenitud de realidad en Cristo, que vamos descubriendo lentamente en la historia y en cuya percepción juegan un papel decisivo situaciones externas a la fe, experiencias interiores a ella, propuestas salvíficas alternativas y cosmologías que indirectamente hacen imposible la salvación universal de Cristo o la determinación integral de la existencia por ella⁶⁸. No hay alternativa entre un pensamiento bíblico referido a la historia y a la salvación del hombre, y un pensamiento griego referido sobre todo al ser y al destino del cosmos. Cuando el hombre piensa hasta el fondo, la pregunta por la salvación es inevitable; y cuando una salvación llega hasta el fondo del hombre que piensa y vive, suscita todas

⁶⁷ Cf. V. TAYLOR, *The Names of Jesus*, o.c., 156-158; J. COMBLIN, *Cristo en el Apocalipsis*, o.c.

⁶⁸ «Sería un error ver en este proceso (de descubrimiento de Jesús) una obra de pura imaginación humana, una deificación del hombre Jesús, ilusoria y sin fundamento, como voluntariamente admite cierta crítica. Se trata de una cosa bien distinta: no de la creación de un mito, sino del descubrimiento de un misterio. Es algo totalmente diferente, porque el mito es una fabulación que el espíritu humano saca de sus propias fuentes, mientras que el misterio reposa sobre un auténtico designio divino, cuyos indicios objetivos son descifrados por la fe» (P. BENOIT, «Préexistence et incarnation», en *Exegese et théologie...*, o.c., 15).

las cuestiones metafísicas, antropológicas y de filosofía de la historia⁶⁹.

La unidad y continuidad del plan salvífico tiene a Cristo por centro, forma y causa. Él es «el cordero sin defecto ni mancha ya conocido antes de la creación del mundo y manifestado al final de los tiempos por amor nuestro» (1 Pe 1,20; Jn 17,24; Ef 1,4). En él fuimos previstos, en él elegidos y con él codestinados. La conexión que hemos instaurado desde la historia de la salvación hacia atrás en el origen, tenemos que instaurarla hacia adelante en el fin y la consumación. Todo es para Cristo como fin y todo es por Cristo en el final. El que es redentor y creador, tiene que ser también consumidor del mundo⁷⁰. La obra de Jesús Mesías está concluida pero no consumada mientras un hombre quede por llegar a la meta, mientras la injusticia reine en el mundo y mientras el hombre y su prójimo, la humanidad y la naturaleza, no estén perfectamente reconciliados. Las profecías mesiánicas del niño que juega con el áspid y del cordero que paca con el león (Is 11,1-9; 65,25) deben cumplirse y deben cumplirse también las esperanzas de una creación que lleva en su seno las semillas del futuro y espera ver la luz de la redención plena. Esta redención plena está todavía por delante; la creación entera gime con dolores de parto anhelando participar en la gloria de los hijos de Dios (Rom 8,18-23). En este sentido entiende y acepta el cristiano la afirmación judía de que el Mesías está todavía por venir.

b) *El Cristo que viene y el porvenir del mundo*

El cristiano afirma que el mismo que vino en debilidad y humillación, es el que volverá a completar su obra⁷¹. El conti-

⁶⁹ Frente a una fácil simplificación alternativa entre mundo bíblico y mundo griego, cristianismo y cultura, cf. el rechazo de R. BULTMANN, «Das Verstandnis von Welt und Mensch im NT und im Griechentum», en *Glauben und Verstehen*, o.c., II, 59-78; trad. esp.: «La comprensión del mundo y del hombre en el NT y en el helenismo», en *Fe y comprensión*, II (Madrid 1976) 55-59.

⁷⁰ Cf. J. JEREMIAS, *Jesús als Weltvollender*, o.c.

⁷¹ «Este Jesús, que ha sido asumido al cielo de entre vosotros, vendrá de la misma manera, tal como vosotros lo habéis visto marchando al cielo» (Hch 1,11). La TOB comenta: «Su venida será menos un retorno que la manifestación final de esta presencia permanente a la vida de la Iglesia».

no anhelar de las creaturas, la necesidad de ser liberadas de la servidumbre, el ansia de participar en la libertad de gloria de los hijos de Dios, el suspiro por la plena filiación tras la plena redención de nuestro cuerpo, son elementos esenciales de la comprensión cristiana de la redención (Rom 8,18-25). El Cristo que viene aún alberga una novedad que no podemos sospechar y sólo podemos afirmar que sellará su palabra, otorgará en plenitud consumativa su Espíritu y nos dará acceso definitivo al Padre. De esta forma consumará el mundo. Pero el contenido material concreto de esa plenificación lo desconocemos: ni el ojo vio ni el oído oyó lo que Dios prepara para los que le aman (1 Cor 2,9; Is 64,4). No lo vieron los que se encontraron con Cristo, pues de haber percibido su gloria no le hubieran crucificado (1 Cor 2,8), ni lo vemos nosotros con evidencia en la fe. El futuro de Jesús como Mesías y el nuestro como salvados guardan toda su novedad, sin que sea posible la contradicción con la palabra suya pronunciada en el tiempo y de una vez para siempre, con su muerte sacrificial de una vez para siempre y su libertad consumadora de los llamados a la santificación (Heb 9,28; 7,27; 9,12; 10,10; 1 Pe 3,18).

En la identidad de su persona y en la diversidad de su figura, Jesús vendrá a consumir la historia. «Jesucristo es el mismo ayer, hoy y por los siglos» (Heb 13,8)⁷². La confesión de fe en el señorío de Cristo implica la apertura confiada a ese futuro prometido por él y pregustado en el Espíritu, la esperanza de su llegada, la oposición a un cierre del mundo sobre el pasado en la nostalgia, sobre el presente en la fascinación del poder, del tener y del placer, sobre el futuro desde la utopía infundada⁷³. El reto o dificultad de la existencia cristiana consiste en afirmar absolutamente la aquendidad del mundo y la incondicionalidad de la tarea terrestre, a la vez que permanecer en oración para que venga el Reino (Mt 6,10) y llegue el Señor, *Marana tha* (1 Cor 16,22; Ap 22,20). El Señor vino, viene, está por venir⁷⁴.

⁷² Cf. B. SESBOUE, «Le retour du Christ dans l'économie de la foi chrétienne», en CH. PIERROT y otros, *Le retour du Christ* (Bruselas 1983) 121-166.

⁷³ Cf. P. SCHÜTZ y otros, *Was heisst «Wiederkunft Christi»?*, o.c.

⁷⁴ Desde esta perspectiva, y teniendo en el trasfondo el texto de Ap 1,8 («el que es, el que era, el que viene [ορχόμενος]»), J. MOLTSMANN sistematiza su propuesta

Su presencia en la historia es el punto de confluencia entre la prolongación hasta el hoy de su venida histórica y la anticipación hasta el hoy de su venida teológica⁷⁵.

No conocemos cuál será la forma de integración del cosmos material en la gloria de Cristo⁷⁶. Sólo sabemos que formará parte del ámbito de su persona y la forma glorificada de los redimidos no será acósmica, aun cuando no sea mundanal (1 Cor 15,42-49). La carne y la sangre verán la redención de los hijos de Dios, porque ellas fueron la mediación realizadora de la comunicación de Dios al mundo —«Este es mi cuerpo y ésta es mi sangre»— a la vez que fueron la mediación realizadora de la libertad humana, acogedora y expresiva de la gracia. *El encarnamiento definitivo de Dios en hombre excluye el descarnamiento del hombre cuando éste llegue hasta Dios*. La encarnación es la forma definitiva en que Cristo será Dios para siempre⁷⁷. Cuando el profeta y el evangelista afirman que se revelará la gloria de Dios y que «toda carne» la verá, no significa sólo que todos los hombres, sino que cada hombre y el entero hombre verá la salvación de Dios (Is 40,5; 52,10; Lc 3,6).

c) *La venida segunda que secunda. El juicio. El eternizador*

La segunda venida de Cristo no contiene novedad esencial en relación a la encarnada, sino que es la realización plena de ella, una vez que los hombres se han encontrado con la redención y han podido responder a ella. Lo que Cristo ha ido siendo en tiempo diferido, entre la oscuridad de la razón mundana y en

escatológica con el significativo título: *La venida de Dios. Escatología cristiana* (Salamanca 2004).

⁷⁵ Cf. O. CULLMANN, *Cristología del NT*, o.c., 265-312, esp.275-288.

⁷⁶ Cf. A. VOGTLE, *Das NT und die Zukunft des Kosmos*, o.c.; F. MUSSNER, «Christus und das Ende der Welt», en J. BETZ y otros, *Christus vor uns...*, o.c., 7-18.

⁷⁷ Este es el contenido del artículo del credo: «Y su Reino no tendrá fin» (DS 150). Se trata no de la permanencia del reinado de Cristo en el mundo o de la indestructibilidad de la Iglesia, sino de la mantención de su humanidad, de la perduración de la identidad encarnada de Jesús, tras la resurrección y tras el fin de la historia. No depondrá la humanidad en la que como Hijo eterno existió encarnado. La encarnación no fue el juego de unos días, que Dios jugó entre los hombres, sino la seriedad absoluta de su identificación para siempre con el ser y destino del hombre.

el espacio de la tiniebla necesaria para el ejercicio de la libertad y de la predilección, lo será entonces de manera simultánea, patente y universal. La acreditación puntual que Dios hizo de su Hijo tras la resurrección mostrándole a los testigos previamente elegidos, que le habían conocido desde el principio, la realizara para todos. Dios hará patente la justicia y la verdad de Cristo ante todos los hombres. Y esa patencia irresistible de su Verdad se convierte en ejercicio del juicio. Las sentencias no son dictadas por él desde afuera o desde arriba, sino que serán la manifiesta evidencia con que cada hombre se encontrará a sí mismo ante la Luz, que ya no podrá ser orillada o negada.

«Cristo no condena a nadie; él es pura salvación, y quien se encuentra con él se halla en el lugar de la liberación y salvación. La perdición no la impone Cristo, sino que se da donde el hombre ha quedado lejos de él; la perdición se debe a la permanencia en lo propio. La palabra de Cristo, como oferta de salvación, pondrá de manifiesto que fue el condenado el que puso la frontera y se separó de la salvación»⁷⁸.

Así vendrá a juzgar a los vivos y a los muertos⁷⁹. La universalidad de la creación y de la redención se completa con la universalidad del juicio. Jesús nos introduce en la eternidad de Dios, y no lo podría hacer si él mismo por su propio ser no perteneciera a ella y por su humanación no fuera como nosotros. Su mediación soteriológica en el tiempo se prolonga en la vida eterna.

La penetración sucesiva en los contenidos y presupuestos de la glorificación de Jesús por el Padre incluirá las afirmaciones sobre su condición filial y anterioridad respecto de la historia (filiación y preexistencia) a la vez que su soberanía o condición de señor y juez de la historia. Quien es Hijo comparte la capacidad de dar vida a los hombres y de medirlos, en su correspondencia o en su rechazo de la verdad y vida divinas. Con ello la inteligencia de Jesús acontecerá en circularidad o en triángulo: de *historia a soberanía escatológica* y de ésta a la *condición protológica*. Las tres se iluminan en reciprocidad.

⁷⁸ J. RATZINGER, *Escatología. La muerte y la vida eterna* (Barcelona 1984) 192.

⁷⁹ Cf. ID., *Introducción al cristianismo*, o.c., 285; M. GESTIJA, «Jesús constituido por Dios juez de vivos y muertos»: *Com IKZ* 1 (1985) 6-23.

«Desde el acontecimiento escatológico de Jesucristo se pasa a su significación protológica y también viceversa. La misión singular del Hijo (cf. Mc 12,1-12) es inseparable de la persona de Jesucristo, el cual no ha recibido del Padre solo una tarea profética temporal limitada, sino su origen coeterno. El Hijo de Dios ha recibido de Dios Padre todo desde la eternidad. Finalmente se debe subrayar la perspectiva escatológico-soteriológica: *Jesucristo no puede abrirnos el acceso a la vida eterna si él mismo no es "eterno"*. El anuncio escatológico y la doctrina escatológica suponen la preexistencia de Jesucristo, y por cierto divina»⁸⁰.

d) *El caso límite: ¿Libertad del hombre para su perdición eterna?*

El NT deja entender que la historia tiene un valor definitivo y que con la venida del Hijo del hombre queda cerrado el tiempo de la elección y de la decisión (Lc 16,19-31). La libertad se define justamente como facultad de lo definitivo⁸¹. ¿Cómo conciliar estas afirmaciones con la idea implícita en lo que venimos diciendo: que Cristo vendrá a consumir su obra, y que, por consiguiente, antes que juez exigente será el redentor que quiere reunir a todos sus hijos, como el pastor solícito (Jn 10) quiere reunir a las ovejas que el lobo ha dispersado? ¿Cómo conciliar la libertad en su suprema expresión negativa al realizarse contra Dios, y un Dios amor que respeta esa libertad, pero que a la vez la abarca y la sostiene hacia la plenitud de su realización positiva? A los teólogos desde siempre los ha fascinado esa alternativa, que hay que mantener en teoría: la libertad del hombre para decir no a Dios y el amor de Dios al hombre que es un sí absoluto a su ser. Ahora bien, la alternativa no puede ser la última palabra.

⁸⁰ Cf. *Teología-Cristología-Antropología*, en *Documentos*, 256.

⁸¹ «La libertad no es precisamente la capacidad de revisar siempre de nuevo, sino la única facultad de lo definitivo, la facultad del sujeto que, mediante esa libertad, ha de ser llevado a su situación definitiva e irrevocable; por ello, y en este sentido, la libertad es la facultad de lo eterno. Si queremos saber qué es "definitivo", entonces hemos de experimentar aquella libertad trascendental que es realmente algo eterno, pues precisamente ella pone un carácter definitivo, que desde dentro ya no quiere ni puede ser otra cosa» (*Curso*, 123s). Desde aquí hay que enjuiciar los intentos contemporáneos de pensar el futuro con la categoría de «reencarnación». Cf. *La entraña*, 860-862; M. KIEHL, *Escatología* (Salamanca 2003) 60-68; J. MOLT-MANN, «¿Vivimos una sola vez en esta tierra?», en *La venida de Dios...*, o.c., 154-160; S. DEL CÚRA, «Escatología contemporánea: la reencarnación como tema ineludible», en *Teología en el tiempo* (Burgos 1994) 309-358.

Es sin embargo un error pensar que el no a Dios y el sí a Dios por parte del hombre son perfectamente simétricos, tienen el mismo fundamento y gozan de las mismas posibilidades para su realización. La destinación del hombre a la vida divina, su participación en la bondad creadora que hace del universo entero algo «muy bueno» (Gén 1,31), la condición del hombre como imagen de Dios (Gén 1,26), la decisión irreversible de Dios por el mundo en la muerte de su Hijo y el don del Espíritu Santo crean una situación donde el «sí» tiene prevalencia ontológica, dinámica y teleológica sobre el «no». La posibilidad del «no» a Dios es un resto límite, y con él el fracaso del hombre, que hay que dejar siempre abierto, pero que no puede reclamar igualdad de posibilidades objetivas. Todo «no» vive de un «sí» previo. En una de las páginas más bellas de la teología del siglo XX, Rahner muestra cómo todo «no» categorial a Dios con la adhesión a aspectos parciales y bienes particulares está portado por un «sí» implícito al Bien absoluto, al Origen fontal, al Fin consumidor.

«El no de la libertad frente a Dios, puesto que está llevado por un sí trascendentalmente necesario a Dios en la trascendencia y de otro modo no podría existir en absoluto, no puede concebirse como una posibilidad de la libertad igualmente poderosa en el plano ontológico-existencial que el sí a Dios» (*Curso*, 131).

Reaparece aquí algo que hemos explicitado ya anteriormente: Dios y hombre, bien y mal, gracia y pecado, Jesucristo y Adán, posibilidad de salvación y posibilidad de condenación no tienen igual peso ontológico y existencial. Hay una plusvalía objetiva, debida al Infinito frente al finito, al Bien eterno frente al mal que surge en el tiempo, al Hijo redentor frente al Adán pecador (Rom 5,20b), al bien que es nuestra entraña frente al mal que es nuestro divertimento ocasional, al logro que es nuestro anhelo profundo y permanente frente al malogro que es la fascinación superficial u ocasional de nuestra imaginación distraída de su tracción por el Amor.

Frente a la actitud más pesimista de San Agustín, derivada del peso que el pecado original y los pecados personales tienen en su pensamiento, nada menos que Orígenes y Balthasar han apostado por una respuesta positiva con la correspondiente

esperanza de salvación para todos, cuya posibilidad teórica se nos escapa a los humanos, y que no es la vulgar afirmación de una restauración final de todo, reconduciendo a todos a la bienaventuranza o una *apocatastasis* mecánicamente concebida. Tal esperanza funda la legitimidad de esperar para todos y la obligación de orar por todos. La historia de Dios con el hombre ¿puede concluir en el fracaso eterno de Dios? No parece digno de Dios ni del hombre. Y esto ocurriría si su obra desbordase al creador, si el odio prevaleciera sobre el amor y la muerte sobre la vida ⁸².

Esto, que es una afirmación teológica, no puede convertirse en un criterio antropológico o moral. La alegría y la confianza en absolutas en el amor indeficiente del Redentor tienen que ir unidas con el temor y temblor ante nuestra propia salvación ⁸³. Sólo los libertinos, inmorales o violentos encuentran una contradicción en estas afirmaciones, que unen en la existencia cristiana la rendición confiada e incondicional al amor misericordioso de Dios y el estremecimiento ante nuestro juicio futuro. Ellas no hacen sino unir dos series de afirmaciones: que Dios es siempre Padre y nosotros siempre sus hijos, que él es Santo y nosotros pecadores. La madurez de la vida espiritual se da cuando en paz sostenemos la tensión insuperable entre esta doble serie de afirmaciones. Todos los creyentes, y de manera eminente los santos, saben que éste es el comienzo de la sabiduría cristiana. Estamos salvados en esperanza y en paciencia aguardamos la salvación (Rom 8,24-25). Ella no es una conquista de nuestro esfuerzo solo, sino un don que oramos y anhelamos. «Vivid alegres con la esperanza, pacientes en la tribulación, perseverantes en la oración» (Rom 12,12).

⁸² Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Was dürfen wir hoffen* (Einsiedeln 1989); trad. fr.: *L'espérer pour tous* (Paris 1987); ID., *L'Enfer. Une question* (Paris 1991); O. GONZÁLEZ DE CARDENAL, *Ratz de la esperanza* (Madrid 1995).

⁸³ Ef 6,3; 1 Cor 2,3; 2 Cor 7,15; Flp 2,12.

x) *Filiación y herencia con Cristo. El pionero de la tierra de los vivientes*

Todo y todos somos para Cristo. Este *para* indica destinación nuestra y no provecho suyo. Estamos ordenados a formar parte de su cuerpo, y en él participar de la Plenitud de Dios; ordenados a conformarnos con él y, compartiendo su filiación, compartir su herencia. Esa filiación anticipa en el mundo la libertad del hombre, que por el Espíritu puede clamar 'abba, y que será plena cuando reciba la herencia del Hijo. «Ya no eres siervo, sino hijo, y si hijo, heredero» (Gal 4,7). ¿Cuál es el contenido de la herencia? Los santos heredarán la tierra, heredarán el mundo, heredarán la filiación. La herencia se extiende, por tanto, desde las esperanzas de un trozo de terreno en Canaán para todo el pueblo hasta la esperanza de una parcela para que cada familia viviera, el anhelo de una tierra de los vivientes por la resurrección y la aspiración a participar como hijos en el Hijo del Dios vivo, entrando en el descanso de Dios con él para siempre (Heb 3,11; 4,3-5). El texto de Gal 4,7 ofrece una gama admirable de variantes textuales: «heredero por Dios, por Jesucristo, de Dios por Jesucristo». Esta última tiene a su favor la afirmación tajante de Rom 8,17: «herederos (μὲν) de Dios, coherederos (δὲ) de Cristo».

Si en Cristo Dios constituyó el *prevenir del mundo*, que está contenido en él y es conformado con él, en él también está el *porvenir del mundo*. El tiempo que va de la creación a la consumación es el largo camino del retorno para el pecador, de la incardinación y conformación del justo con él. Entre tanto, él es el camino único por el que se va al Padre (Jn 14,6), el precursor y pionero, en quien tenemos abierto el camino y ejemplificada la marcha (Heb 6,20; 12,2). Cristo tiene que llegar a ser determinante de todos los órdenes de la realidad, más allá de las diferencias, porque nos abre a una nueva creación, en la que él «es todo en todos» (Col 3,11). Aquí se repite la lógica de la creación: Cristo siendo *arcbé* no lo es absolutamente sin el Padre, sino desde el Padre y con el Padre. Él tampoco es el fin sino en el Padre y con el Padre. Él devuelve al Padre el mundo que le entregó «para que Dios sea todo en todas las cosas» (1 Cor

15,28). Pero él ni deja de existir, como pretende una cierta cristología funcional⁸⁴, ni de cumplir su eterna misión⁸⁵.

Este es el sentido del cristocentrismo. Pascal percibió lo que es el infinito espacial y el infinito temporal, en los que el hombre se pierde anegado. «¿Que es el hombre en la naturaleza?» (Pen., 72). Sólo un infinito personal, y un infinito personal de carne y sangre, puede ser una respuesta metafísica y religiosa válida para el hombre, un infinito en el que el ser y la historia encuentren fundamento y futuro. «Jesucristo es el objeto de todo y el centro al que todo tiende: quien le conoce, conoce la razón de todas las cosas» (Pen., 556). El matemático y filósofo Pascal ha ido más allá del pecado y de la gracia, tal como aparecía al comienzo de estas páginas, para comprender a Cristo también en clave metafísica.

Después de Pascal, y sin duda con él en la memoria, Teilhard de Chardin ha hablado de los tres infinitos sobre los que el mundo está construido espacialmente (lo infinitamente pequeño, lo infinitamente inmenso, lo infinitamente complejo), a los que habría que añadir ese abismo ulterior de las profundidades del tiempo permanentemente cambiante⁸⁶. Y desde ahí ha pen-

⁸⁴ Frente a la ambigüedad de O. CULLMANN en esa dirección (*Cristo y el tiempo*, o.c.; *Cristología del NT*, o.c., 60-63, 401-415), cf. C. K. BARRETT, *The first Epistle to the Corinthians* (Londres 1968): «El fin es que Dios pueda ser todo en todos. Esto hay que entenderlo en los términos de Rom 11,36; 1 Cor 15,54-57: soteriológicamente y no metafísicamente. No se afirma la absorción de Cristo y de la humanidad, con la pérdida consiguiente de su personalidad distinta, en el abismo de Dios, sino más bien el reino soberano de Dios en su pura bondad» (p.361). Cf. W. THUSSING, *Gott und Christus...*, o.c., que en referencia explícita a Cullmann afirma: «Que Dios sea todo en todos no significa en manera ninguna la "disolución" del Hijo en el Padre (*Aufgehen des Sohnes im Vater*); lo mismo que el Hijo, tampoco dejan de existir sus "hermanos", los "hijos". Mas bien perdura viva tanto su glorificación (*doxa*) individual, corporal, como también su orientación hacia el Padre (*dikaioynē*) en el estado final, en el que han entrado por la subordinación consumadora del Hijo. Dios llegará a ser "ta panta en pásin" no precisamente por la disolución de las individualidades en un todo divino, sino por la *hiothēsis* regalada en la resurrección de los muertos, es decir, el supremo agradecimiento y encumbramiento de las individualidades» (p.252).

⁸⁵ Cf. K. RAHNER, «Eterna significación de la humanidad de Jesús para nuestra relación con Dios», a.c.; J. ALFARO, «Cristo glorioso revelador del Padre», en *Cristología y antropología*, o.c., 141-182; J. L. RUIZ DE LA PENA, *La otra dimensión. Escatología cristiana* (Santander 1976) 243-245.

⁸⁶ Cf. TEILHARD DE CHARDIN, *El grupo zoológico humano* (Madrid 1957); ID., *El fenómeno humano* (Madrid 1963); ID., *La energía humana* (Madrid 1963); ID., *El porvenir del hombre* (Madrid 1965). «Creo en un Absoluto, el cual, *hic et nunc*, solo se nos

sado a Cristo como motor y punto omega de la evolución (Ap 1,8; 21,6)⁸⁷.

6. Hacia el Padre

Pero el cristocentrismo nunca es cerrado. Hemos repetido que San Pablo nunca usa la preposición *ek* para designar la obra de Cristo y que cuando usa la preposición *eis*, la trasciende. El Padre es el primer origen originador y el último fin finalizador. Lo es en la historia porque lo es en la Trinidad: es el origen del Hijo y el lugar al que el Hijo, recogido por el Espíritu, retorna. La obra del Hijo tiene, por consiguiente, que ser vista siempre en transparencia: más allá de él hacia el Padre que le envía y más acá de él en el Espíritu que él nos envía. Ese es el círculo de la unidad: el *egressus* por el Hijo se consume en el *regressus* por el Espíritu al Padre⁸⁸. Estamos fundados en el Hijo, en quien el Padre expresa toda su inteligibilidad y con ello es el fundamento de toda realidad creable —los Padres griegos hablaban de las *ἐννοιαί* y San Agustín de las ideas de todas las cosas contenidas en el Hijo—. Santo Tomás ve en Cristo el modelo original de todo ser, la fuente de toda gracia, que en cuanto encarnado se nos da como modelo accesible de vida. Así funda su ejemplarismo ontológico y su ejemplarismo moral. Quien es el creador de todo (el Verbo), convenía que fuese el reparador de todo⁸⁹.

manifiesta a través de Cristo... Esta es toda mi apologética y no concibo ninguna otra». P. TEILHARD DE CHARDIN, *Letras a Léontine Zanta* (París 1965) 53.

⁸⁷ Cf. TEILHARD DE CHARDIN, *El bimbo del Universo*, o.c.; ID., *Como yo creo*, o.c.; ID., *Le Christ évolutif* (1942), o.c.

⁸⁸ «In exitu creaturarum a primo principio attenditur quaedam circulatio vel regressio eo quod omnia revertuntur sicut in finem in id a quo sicut principio procedunt» (STO. TOMÁS DE AQUINO, *In 1 Sent.* d.14 q.2 a.2). En la *Summa Theologica*, Cristo es visto como el camino del retorno. «Ad huius doctrinae expositionem intendentes primo tractabimus de Deo, secundo de motu rationalis creaturae in Deum; tertio de Christo qui secundum quod homo via est nobis tendendi ad Deum» (STb. I q.2 prol.). «Salvator noster Dominus Jesus Christus teste angelo, "populum suum salvum faciens a peccatis eorum" (Mt 1,21), viam veritatis nobis in seipso demonstravit, per quam ad beatitudinem immortalis vitae resurgendo pervenire possimus» (ibid., III, prol.). Cf. M. D. CHENU, *Introduction à l'étude de Saint Thomas d'Aquin* (París 1954) 266-273; M. SIECKLER, *Le salut dans l'histoire...*, o.c.; J. P. TORRELLI, «La Voie de la Verite, la Vie», en *Saint Thomas d'Aquin, maître spirituel* (París-Friburgo 1996) 133-164.

⁸⁹ «Primordiale autem principium totius processionis rerum est Filius Dei

Existimos iluminados y sostenidos por el Espíritu, en quien toda posibilidad se hace existencia porque solo el amor realiza el tránsito de lo pensable a lo real, y de la libertad deseada a la libertad realizada. La lenta conquista de la reflexión eclesial ha clarificado la divinidad del Hijo y del Espíritu llevó a absolutizar de manera aislada las funciones de cada una de las personas tanto en la historia de la salvación como en la vida trinitaria. La lógica del misterio divino es: del Padre al Hijo y del Hijo al Espíritu que con el Hijo retorna al Padre. Ésa, que es la ley de la vida trinitaria, es también la ley de la historia salvífica, la ley de la oración eclesial y la ley de la vida cristiana: Al Padre por el Hijo en el Espíritu. «Jesus no nos dis-trae de Dios»⁹⁰, sino que nos a-trae a Dios. Jesús no nos retiene en su particularidad judía, sino que nos abre al Padre, y desde él percibimos su universalidad salvífica, realizada por el Espíritu Santo en las ciencias y en las culturas. El Padre es el primer origen y el Padre es la última meta. Encadenado y dirigiéndose a los cristianos de Roma con el martirio en el horizonte, San Ignacio de Antioquía escribe: «Porque ahora os escribo vivo con ansias de morir. Mi amor está crucificado y no queda ya en mí fuego que busque alimentarse de materia; sí, en cambio, un agua viva que murmura dentro de mí y desde lo íntimo me está diciendo: “Ven al Padre”»⁹¹.

secundum illud: “Omnia per ipsum facta sunt” (Ioa. 1,3). Et ipse ideo est primordiale exemplar, quod omnes creaturae imitantur tanquam veram et perfectam imaginem Patris. Unde dicitur Col. 1,15: “Qui est imago Dei invisibilis primogenitus omnis creaturae, quia in ipso condita sunt universa”. Speciali tamen quodam modo exemplar est spiritualium gratiarum, quibus spirituales creaturae illustrantur seu secundum illud quod in Ps. 109, dicitur ad Filium: “In splendoribus sanctorum ex utero ante luciferum genui te”, quia scilicet genitus est ante omnem creaturam per gratiam lucentem, habens exemplariter in se splendores sanctorum. Hoc autem exemplar Dei prius erat a nobis valde remotum (Eclo. 2,12). Et ideo homo fieri voluit, ut hominibus humanum exemplar praeberet» (STO. TOMÁS, *In I Cor.* XI, 1 n.583, en *Super Epistulas Sancti Pauli lectura*, I [Roma 1953] 343).

Vease también el admirable cap.V de su obra: *De rationibus fidei* V, n.973. De él son estos dos textos: «Quia ergo Dei Filius est ipsum Dei Verbum, consequens est ut Deus omnia per Filium fecerit. Unaquaeque autem res per eadem fit et reparatur». «Ad provocandum autem amorem nostrum in Deum nihil magis valere potuit quam quod Verbum Dei, per quod omnia facta sunt, ad reparationem naturae nostrae eam assumeret ut idem esset et Deus et homo».

⁹⁰ J. M. ALETTI, *Jesus fait-il l'unité du NT?*, o.c.

⁹¹ *In Rom.* VII, 2, en D. RUIZ BUENO (ed.), *Padres Apostólicos* (BAC, 1950) 479. Cf. H. U. VON BALTHASAR, «Al Padre», en *Teologica* III, 427-446.

Desde esta comprensión de Cristo hay que instaurar el diálogo con las religiones. La Iglesia no presenta a los hombres sólo ni ante todo un maestro de vida, un ejemplo de moral, una promesa de futuro, sino que propone a uno de nuestra raza en quien descubrimos cómo y para qué Dios ha fundado el mundo, cómo se nos ha dado y a qué modelo nos ha destinado a ser conformados. No narramos un ocasional hecho particular, sino desvelamos manifiesta y solidaria del ser humano a la realidad fundante, mostrando cómo el Creador del hombre en la historia se le ha mostrado su amigo y cómo sin perder su Infinitud ha padecido nuestra finitud y siendo la Santidad misma ha compartido nuestra «carne bajo el pecado» para arrancarnos al poder de éste y ser santos por participación a su propia vida⁹². En el encuentro con él descubrimos el fundamento de nuestro ser, la luz de nuestra existencia y la garantía de nuestra feliz consumación. La conversión a Cristo no es la adhesión a un hombre como nosotros, ni el vulgar traslado desde nuestro tiempo y cultura a una cultura y tiempo preteritos, sino el reconocimiento del Eterno en el mundo, dado como amor y reconciliación. Por la fe en Cristo descubrimos la razón y fin de nuestro ser a la vez que nos es dada la gracia de realizarlo como una misión y de vivirlo bajo la luz de una promesa.

De esta forma la cristología nos desvela el origen y nos anticipa como promesa el fin. El ayer de Cristo es su condición de expresión del Padre y, en cuanto su redoble filial, es la comprensión, que contiene y entiende todo lo creado. El hoy de Cristo es su manifestación y destino como revelador del Padre, redentor del hombre y donador del Espíritu. El mañana es su acción consumadora, como testigo fiel y eficaz cumplidor de la promesa del Padre (Heb 13,8; Ap 1,5). Creación, historia y futuro quedan así fundados y religados en él. En adelante la protología y la escatología no podrán ser comprendidas sino como el anticipo, despliegue y consumación de la cristología, en

⁹² El mismo San Ignacio en su *Carta a San Policarpo* III, 2 escribe: «Sé todavía más diligente de lo que eres. Date cabal cuenta de los tiempos. Aguarda al que está por encima del tiempo, al Intemporal, al Invisible, que por nosotros se hizo visible; al Impalpable, al Impasible, que por nosotros se hizo pasible; al que por todos los modos sufrió por nosotros» (*Padres Apostólicos*, o.c., 408s).

una interacción recíproca. Cristo resume, reasume y reintegra el ser y la historia, recapitulándolos. El que en el origen estaba a la cabeza, estará al fin como su plenitud, como «el que lo llena todo en todos» (Ef 1,10; 1,23).

CAPÍTULO VI

LA RELACION DE CRISTO CON LA IGLESIA Y CON EL INDIVIDUO

1. Introducción

Cristo se ha presentado en la historia al mismo tiempo como Absoluto y como Relacional. Él se ha identificado como el Camino, la Verdad y la Vida, afirmando que nadie va al Padre sino por él (Jn 14,6), que nadie entra en la vida sino por él como puerta (10,7-9), que quien cree en él vence la muerte y se presenta en la vida definitiva participando en su resurrección (11,25-27). Pero no menos se ha vivido como pura relación, ante todo a Dios al que designó como el Padre que le envía y a sí mismo como el Hijo enviado. Él se sabe viniendo de Dios y a Dios volviendo (13,3). A la vez es todo referencia y existencia para los hombres. «Habiendo amado a los suyos, al fin extremadamente los amó» (13,1). Él es el hombre para Dios y el hombre para los hombres.

Dios y la comunidad, que surge de él, son los dos lugares donde Jesús mora, y adonde somos remitidos si queremos encontrarle. Jesús nunca ha vivido solo, aun cuando haya cultivado la oración en soledad. Ha suscitado comunidad, ha confiado en los que la forman y se ha confiado a ella, como testigo e intérprete actualizador de su verdad. Ella ha tenido tres fases de constitución: *grupo* de seguidores de Jesús predicador del Reino, *comunidad* particular en torno al Resucitado, *Iglesia* universal animada por el Espíritu Santo. Como tal Iglesia que viene desde Abel y se extiende hasta el último justo, es el sujeto englobante de la experiencia, la revelación, la verdad, la interpretación y el testimonio de la fe. Ella ha instituido el canon de las Escrituras, que son así reconocidas y acogidas como palabra de Cristo sobre ella y de ella sobre Cristo.

Cristo tiene una relación múltiple con la Iglesia: de origen histórico, de actual vivificación, de complemento misionero. En la Iglesia convergen el plan salvífico de Dios (misterio), el amor de Cristo y la salvación de los hombres. Esa compleja relación con él la describe el NT con tres términos en las Cartas de la Cautividad: ella es *Cuerpo* del que es su Cabeza, *Plenitud* del que es su plenificador, *Esposa* del que es su Esposo. Cristo es el vínculo de unión entre el Padre y la Iglesia, y por ella él se integra en el mundo e integra el mundo a su plenitud. Las relaciones históricas de Jesús con los seguidores del mensaje del Reino en aquel tiempo y las relaciones jurídicas existentes dentro de la institución creada a lo largo de los tiempos tienen que ser vistas desde esta acción interior, que el Cristo glorificado ejerce en su Iglesia a través de su Espíritu, de sus sacramentos y de su personal manifestación.

La historia de la revelación funda la existencia de un pueblo nuevo, que es el sujeto de la elección y de la alianza, el primer destinatario del doble envío final del Hijo y del Espíritu. Dios redime a su pueblo, visita a su pueblo y hace alianza con su pueblo. En esa historia se da un proceso de concentración y personalización en doble sentido: primero, porque de la universalidad del cosmos se pasa a la humanidad, de ésta a un pueblo, de éste a un resto y del resto a una persona, el Esperado primero y el Enviado después. Y segundo, porque cada individuo va siendo puesto delante de Dios, con su nombre y misión, con su responsabilidad y culpa. *Pueblo y persona son los dos polos de la relación entre Dios y el mundo. No hay pueblo sin persona; no hay persona sin colectividad salvífica.*

Cristo ha instaurado una relación personal, llamando por su nombre a los discípulos: Pedro, Santiago, Juan, Mateo, Lazaro, Pablo, etc. El se ha puesto en el lugar de cada uno y ha puesto a cada uno en su lugar de Hijo. Él es el buen samaritano que recoge a cada hombre caído, el pastor que va a buscar a cada oveja perdida y el amigo que acoge a cada pecador. Así lo entendió San Pablo interpretando la propia historia: «Me amo y se entregó por mí» (Gal 2,20); «No se puede escandalizar a un hermano, y menos al ignorante, ya que por cada uno de ellos Cristo murió» (1 Rom 14,15; 1 Cor 8,11). *Si Cristo es un absoluto*

para cada hombre, cada hombre es un absoluto para Cristo. Cuando el credo afirma que Cristo murió «por nosotros los hombres», cada uno de los que lo recitan está entendiendo «murió por mí». En su pobreza y soledad, cada hombre puede decir: Si Cristo murió por mí, yo tengo para Dios el valor de Cristo.

2. La historia de Jesús, el grupo de seguidores y la comunidad de creyentes

Esclarecer el sentido de la preposición *de*, que forma parte de nuestro título (relación de Cristo con la Iglesia-relación de la Iglesia con Cristo), es quizá uno de los problemas más arduos para la teología. En esta fórmula, ¿cómo es Cristo sujeto y cómo es objeto de relación? ¿Quién la instaura primero, ¿él con la Iglesia o la Iglesia y cada hombre con él? La pregunta decisiva no es cómo Cristo quiso que fuera su Iglesia, sino más bien si Cristo quiso que hubiera Iglesia¹.

a) *El cristianismo y la Iglesia, ¿obra de Cristo?*

La crisis del modernismo (Loisy) y de la teología liberal (Bultmann) ha girado exactamente en torno a esta preposición. En ambos casos la pregunta era ésta: ¿Son el cristianismo y la Iglesia obra de Cristo? Se puede responder que sí en dos sentidos muy distintos. El primero esconde, en el fondo, una negativa real, mientras que el segundo afirma que Cristo, consciente y libremente, en una manera histórica y sucesiva, está en el origen de lo que surgió tras él y con esa conciencia y libertad acompaña a la Iglesia y a cada creyente dentro de ella, porque él es el instaurador original y el sostenedor permanente de esa relación. La respuesta de Loisy era que el cristianismo y la Iglesia se han formado a partir de Cristo y sobre Cristo, pero no por Cristo, mientras que Bultmann afirma que, sin previsión e intervención directa de Cristo, los valores e ideales, acción y forma de vida que él previó, habían encontrado una continuación en sus

¹ Cf. G. LOHFINK, *La Iglesia que Jesús quería...*, o.c.

seguidores², que han construido una ideología y han puesto en marcha el movimiento espiritual que perdura hasta hoy³.

b) Dos comprensiones del cristianismo

La permanente tentación de la teología es aceptar la alternativa entre historia y mística, entre la figura de Jesús exclusivamente como personalidad histórica del judaísmo que sería lo decisivo, y atenerse a la presencia pneumática del Kyrios, que más allá de las particularidades de tiempo y lugar nos abre al misterio de Dios, y en el encuentro con él nos hace posible la salvación. Estamos ante dos propuestas implícitas de cristianismo. Una se caracteriza por un retroceso o retirada táctica a la personalidad de Jesús, verificable por los documentos históricos, accesible en la memoria de los hombres y fecunda por su potencia utópica para seguir suscitando una comunidad de admiradores, seguidores e imitadores. Jesús e historia son los dos polos de esta acentuación de lo cristiano.

La otra propuesta se caracteriza por no centrarse exclusivamente en la historia de Jesús, pasada y lejana, sino en él como Cristo viviente, en la experiencia y testimonio, vida e interpretación de la Iglesia, que nos ofrece celebrativamente su persona y su salvación, con ella nos descubre nuestra condición de pecadores redimidos y desde ella nos abre al misterio de Dios, que nos ha enviado a su Hijo y nos lo sigue dando en el Espíritu Santo. La Iglesia, en este caso, no es vista primordialmente como la comunidad de seguidores de Jesús, sino como el cuerpo, la mediación y el sacramento que Cristo se suscita a sí mismo, como ulterior humanidad acrecentadora, mediante la cual

² Cf. A. LOISY, *L'Évangile et l'Église* (París 1902); trad. esp.: *El evangelio y la Iglesia* (Madrid s/f); ID., *Autour d'un petit livre* (París 1903); ID., *La naissance du christianisme* (París 1933); R. BULTMANN, *Das Urchristentum im Rabmen...*, o.c.; R. MARLE (ed.), *Av coeur de la crise moderniste...*, o.c.; J. GUILLET, *Entre Jesus et l'Église* (París 1984); A. DESCAMPS, *Jesus et l'Église. Etudes d'exegese et de theologie* (Lovaina 1987).

³ «La historia jamás es la prolongación de una onda que uno suelta y que se va prolongando con un élan a través del tiempo, sino que es justamente un alumbramiento y una obturación de posibilidades [...] Por historia, por doctrina y por espiración, la obra de Cristo es naturalmente el cristianismo» (X. ZUBIRI, *El problema teológico del hombre: cristianismo* (Madrid 1997) 91).

se sigue dando a los hombres como Hijo, Revelador y Divinizador.

Desde Jesús tenemos un avance en sentido doble: hacia el fondo metafísico del pasado (Trinidad) y hacia el fondo histórico del futuro (Iglesia). Para esta segunda comprensión del cristianismo los dos polos son: Cristo reconocido viviente hoy y la Iglesia como lugar concreto de encuentro con él. La vida está hecha de tensiones que hay que soportar y el error consiste en convertir en dilemas lo que son polaridades, en alternativas lo que son contrastes y en cuestiones personales lo que son problemas reales⁴. En nuestro caso, esto significa aceptar la tensión, afirmar al mismo tiempo a Jesús, a quien en su existencia terrestre se le adhirió un grupo de seguidores y al que, reconocido como Cristo e Hijo resucitado por Dios, suscitó una comunidad, que conforma por su Espíritu, guía por su apóstol y santifica con sus sacramentos para constituir la en el ámbito real de su presencia perenne en el mundo⁵.

— Del Jesús maestro y ejemplo al individuo seguidor y discípulo

El cristianismo histórico tendrá así dos figuras concretas según la acentuación que cada persona o generación realice. El gnóstico y el moralista radical suelen inclinar hacia un individualismo en el conocimiento de Dios, en el servicio fiel al prójimo y en la imitación incondicional de Jesús, maestro y modelo. El evangelio de Mateo, que es el evangelio de la Iglesia por antonomasia, es no obstante su libro de cabecera y el *Sermón de la Montaña* su programa de vida. En 1501 publicaba Erasmo su *Enchiridion* o *Manual del caballero cristiano*. En 13 capítulos y en 22 reglas va desgranando preciosos consejos de vida. Muestra una admiración sin límites por la *philosophia Christi* y un entusiasmo incondicional por San Pablo, como reverso y rechazo del judaísmo. Pero todo ello en una comprensión individualista,

⁴ Cf. R. GUARDINI, *El contraste. Ensayo de una filosofía de lo viviente concreto* (Madrid 2000).

⁵ Cf. O. GONZÁLEZ DE CARDÉDAL, «Jesucristo y su Iglesia», en AA.VV., *Jesucristo salvador del mundo* (Salamanca 1997) 149-210.

moralizante, que él había heredado de la *devotio moderna*, con su expresión máxima en el librito clásico de Tomas de Kempen (1380-1471) *La imitación de Cristo*, llamado entre nosotros «el Kempis». Creo que en todo el libro de Erasmo aparece sólo una vez el término Iglesia; y cuando habla de Cristo como «cabeza» no le refiere a la Iglesia, sino al cristianismo, como expresión de superioridad, influencia, soberanía⁶. En las páginas finales, frente a degradaciones monásticas o eclesiásticas, invita a conversar con los grandes cristianos que nos precedieron: «Y toma como compañeros de conversación a los santos, a los profetas, a los apóstoles y al mismo Cristo. Hazte amigo sobre todo de San Pablo. Llévale siempre contigo, “meditándole día y noche” y apréndele de memoria palabra por palabra»⁷.

En el protestantismo tenemos otro ejemplo similar a comienzos de nuestro siglo: A. Harnack con *La esencia del cristianismo* (1900)⁸. Para él Jesús se dirige sólo al individuo y el evangelio no va religado a comunidad; ésta es sólo la federación fraternal que surge entre los que en el mundo le siguen⁹. La Iglesia, con autoridad y dogma, es para esta línea de pensamiento la alternativa al evangelio. A. Loisy quiso superar el abismo abierto entre ambos términos uniéndolos en el título de su «pequeño libro rojo»: *El evangelio y la Iglesia* (1902). Harnack habla de la Iglesia al tratar la era apostólica, determinada por las tres características siguientes: a) El reconocimiento de Jesús como el Señor viviente. b) La experiencia de la religión en una nueva comunidad, que nivelaba diferencias sociales y establecía una unión viva con Dios. c) Una vida santa en pureza y fraternidad, determinada por la venida inmediata de Cristo¹⁰. La esencia del cristianismo, tal como la expone Harnack, no incluye ni cristología ni eclesiología. Jesús es la notificación y expresión corporeizada del mensaje del Reino (paternidad de Dios y valor infinito del alma humana)¹¹; la Igle-

sia es la comunidad que surge al reconocer su doctrina, su muerte como ofrenda y su resurrección. La Iglesia afirma a Jesús resucitado, pero Jesús no funda ni afirma la Iglesia. Para Harnack el cristianismo surge con Pablo. Y cita la afirmación de Welhausen: «Especialmente por medio de Pablo el evangelio del Reino se ha convertido en el evangelio de Jesucristo, de tal forma que ya no es la profecía del Reino, sino el cumplimiento de esa promesa acontecida en Jesucristo. En consecuencia, para él algo ya realizado y presente. Pablo acentúa más la fe que la esperanza; él percibe la futura bienaventuranza anticipada en la filiación presente; él afirma que Cristo supera la muerte e introduce ya aquí la vida nueva»¹². En el Congreso mundial para un cristianismo libre y el progreso religioso (Berlín, 5-10 de agosto de 1910) habla sobre «El doble evangelio en el NT», distinguiendo el evangelio que predicó Jesús del evangelio tal como fue formulado después por sus seguidores. El primero podríamos formularlo así: «Evangelium Jesu Christi de regno Dei»; y el segundo: «Evangelium Ecclesiae de Christo Filio Dei et redemptore hominis». El centro de la predicación de Jesús habría sido el advenimiento del Reino de Dios, mientras que el centro de la predicación de la Iglesia es la filiación divina de Jesús, su muerte redentora y su resurrección. Evidentemente, al primer evangelio corresponde sólo un seguimiento individual de Jesús como ejemplo, al segundo corresponde una fe comunitaria en Cristo como persona viva.

A cada comprensión de Cristo corresponde una comprensión de la Iglesia. En la primera no hay realmente comunidad normativa, sólo adhesión individual. Ésta sería la única forma de cristianismo posible hoy, el llamado entonces «cristianismo libre»¹³. Los dos decenios que siguen al declive de Harnack y del protestantismo liberal (1920-1940) llevan a cabo el redescubrimiento de la cristología establecida en la Patrística por los concilios ecuménicos,

¹² *Ibid.*, 100.

¹³ *Id.*, *Aus Wissenschaft und Leben*, II (Berlín 1911) 211-224. En ese mismo congreso pronunció E. Troeltsch otro discurso clásico, por ser exponente de lo que ofrecía el cristianismo liberal, situado ahora en la perspectiva de las religiones comparadas (*Religionsgeschichtliche Schule*): «Las posibilidades de futuro del cristianismo en relación con la filosofía moderna». Cf E. TROELTSCH, *Gesammelte Schriften*, I-IV (Tübinga 1912-1925), concretamente vol.II, 837-862; *Id.*, *Histoire des religions et destin de la theologie*, o.c., 278-301; *Id.*, *El caracter absoluto del cristianismo*, o.c.

⁶ Cf. ERASMO DE ROTTERDAM, *Enquiridion. Manual del caballero cristiano* (BAC, 1995) cap. VIII: 199-204.

⁷ *Ibid.*, cap.XIII: 268.

⁸ Cf. A. VON HARNACK, *Das Wesen des Christentums*, o.c.

⁹ Cf. G. LOHFINK, «La herencia del individualismo», en *La Iglesia que Jesús quería...*, o.c., 9-13.

¹⁰ Cf. A. VON HARNACK, *Das Wesen des Christentums*, o.c., 97-106.

¹¹ Cf. *Ibid.*, 92s.

de la escatología y del cristianismo como Iglesia (Barth, Dibelius, K. L. Schmidt, Schlier, Peterson, Stolz, Guardini, Mersch, Casel, Lubac, Congar, Daniélou, Hugo Rahner, etc.). El centro del cristianismo no es la historia pasada, sino la fe presente; no es ante todo la moral del hombre, sino el «misterio» (designio salvífico) de Dios; no parte de la acción o ascesis, sino del don divino permanentemente actualizado en la celebración litúrgica; no del hombre, sino de la intervención escatológica de Dios en Cristo; no tiene su quicio en el individuo, sino en la comunidad¹⁴.

— Del Cristo encarnado y glorificado a la Iglesia comunidad de fe

Frente a una lectura sólo jesuana del cristianismo existe la lectura también cristológica para la cual Trinidad e Iglesia son los dos pilares constituyentes del cristianismo. Recuérdese el lugar que ocupa la Iglesia en la espiritualidad de San Atanasio y de San Agustín, de San Ignacio de Loyola y de Santa Teresa, de Möhler y Rahner, de Lubac y Congar¹⁵. En esa línea, Balthasar afirma:

«No nos podemos acercar a la persona de Jesús sino con la condición de verlo imbricado en otros dos misterios: el misterio trinitario y el de la Iglesia. Separada de este cuadro, jamás se tendrá otra cosa que el espectro de un Cristo liberal o liberador, moral o político. Digo un espectro, porque la construcción de su personalidad deberá conscientemente dejar de lado la mayor parte de las palabras contenidas en los evangelios, las teologías de Pablo y de Juan y la tradición ininterrumpida de la Iglesia bimilenaria. Quedaría únicamente un personaje ideológico»¹⁶.

¹⁴ Para una primera orientación sobre la reorientación profunda que tiene lugar en estos años, cf. H. ZAHRT, *Die Sache mit Gott. Die protestantische Theologie im 20. Jahrhundert* (Munich 1966); H. B. GERL, *Romano Guardini. Leben und Werk* (Maguncia 1985); K. H. NIEFELD, *Die Brüder Rahner. Eine Biographie* (Friburgo 1995); B. NICHTWEISS, *Erik Peterson. Neue Sicht auf Leben und Werk* (Friburgo 1993).

¹⁵ Cf. J. DANIELOU - H. VORGRIMMLER (eds.), *Sentire Ecclesiam*. FS H. Rahner (Friburgo 1961).

¹⁶ H. U. VON BALTHASAR, «Approches christologiques»: *Didaskalia* 12 (1982) 3-12, cita en 10.

La Trinidad y la Iglesia van juntas (LG 2-4)¹⁷. La Iglesia es la nueva realidad que Dios suscita en Cristo como ámbito donde operan la potencia transformadora del evangelio, el apóstol, los sacramentos y el Espíritu. Ambas son así los dos pilares que sostienen la cristología. *Jesús sin Trinidad no trasciende el mesianismo; sin Iglesia no trasciende el judaísmo*. Pero esta relación hay que verla en reciprocidad, ya que Cristo a su vez es la persona en la que Dios se manifiesta en su eterna constitución trinitaria y la clave para nuestro conocimiento de él. En Jesús reconocemos a Dios como el Padre y de Jesús recibimos el Santo Espíritu. La Trinidad es el fundamento ontico de la cristología, con sus dos polos en resurrección y encarnación; mientras que la cristología, con sus dos polos en la predicación del Reino consumada en la muerte y la acción del Espíritu en la Iglesia, es el fundamento histórico y el principio gnoseológico de la comprensión trinitaria de Dios.

c) *Fases de la vida de Jesús constituyentes de la Iglesia*

— Vida pública de Jesús-grupo de seguidores

Esta dualidad de perspectivas es inherente al NT y estamos obligados a integrarlas. Mientras que sinópticos y Hch ponen en primer lugar a Jesús y al grupo que le sigue, Juan, Pablo y sobre todo las Cartas de la Cautividad ponen en primer plano otras categorías para comprender la relación existente entre Jesús y la Iglesia. Habría que comenzar comprobando cómo no ha existido nunca un Jesús sólo héroe, asceta, genio o guía solitario. Jesús ha existido siempre acompañado y como tal ha sido heraldo e introductor, acreditador y personificación del Reino de Dios que llega al mundo. Él ha asociado a otros hombres a esta realidad, experiencia y tarea. El grupo de primeros seguidores de Jesús no surge de la mera admiración o de la fascinación ejercida por su persona u obra, sino de la llamada directa que él les dirige. San Marcos (1,17-20) utiliza el lenguaje rudo y seco de un imperativo («Venid») y de un indicativo aoristo («los lla-

¹⁷ Cf. G. PHILIPS, *La Iglesia y su misterio en el concilio Vaticano II*, I (Barcelona 1968) 101-118; M. KEHL, «Trinidad e Iglesia», en *La Iglesia. Ecclesiología católica* (Salamanca 1996) 55-58.

mó»). Mateo sigue a Marcos en esta afirmación tajante de la iniciativa de Jesús llamando y eligiendo discípulos. Lucas en cambio suaviza la llamada y la comprende como invitación y promesa tras el milagro de la pesca milagrosa: «Dijo Jesús a Simón: “No temas, en adelante vas a ser pescador de hombres”. Y atracando en tierra las barcas, lo dejaron todo y le siguieron» (Lc 5,10s). «Los discípulos se distinguen de las masas por la vocación y el seguimiento»¹⁸. Juan suma ambos aspectos: la identificación de Jesús, hecha por el Bautista como el cordero de Dios al que siguen, y el milagro de las bodas de Caná, que permite a los discípulos creer en él (Jn 1,35-36; 2,11).

A lo largo de toda su existencia, Jesús va poniendo actos que podríamos llamar constituyentes del nuevo pueblo de Dios o comunidad mesiánica: la integración de otras personas en su forma de vida, el envío a predicar el Reino con unas formulas y contenidos idénticos a los suyos, el poder para expulsar demonios, la constitución de un grupo más reducido de doce entre los discípulos, la primacía de tres entre ellos (Pedro, Santiago y Juan), la última cena pascual como recolección de todo su pasado, la anticipación de su muerte ofrendada por todos y el mandato de hacer ese gesto en memoria de él, la constitución de Pedro en dialogante privilegiado con la prueba del amor y el encabezamiento de los demás para confirmarlos en la fe. Jesús ha instaurado comunión de vida con sus discípulos y ha puesto los fundamentos de una comunión futura, al transmitir una doctrina a sus seguidores más fieles, iniciarlos en la tarea del Reino, revelarles al Padre y prepararlos para su pasión y muerte. El grupo de los que siguen a Jesús en este momento son como los materiales para un edificio, «la preformación de la Iglesia»¹⁹. Jesús realiza una serie de actos que releídos desde el final aparecen como eclesialmente fundantes (reunión de los discípulos, llamada a Israel, envío a predicar el Reino, la peregrinación de los pueblos a Sión, los milagros, las palabras de juicio, la última cena, el lugar de Pedro)²⁰. Es el acarreo de las piedras necesarias para construir el edificio que Jesús pro-

¹⁸ H. SCHUBER, «Eclesiología del NT», en *MS IV/1*, 113.

¹⁹ *Ibid.*, 117-122.

²⁰ Cf. LG 5; G. LOHMEYER, «Jesus und die Kirche», en *HTb III*, 49-97; M. KIEHL, *La Iglesia...*, o.c., 243-251.

yecta. Pero la crucifixión anula al invitador y dispersa a los invitados, deja sin fundamento las esperanzas y aparentemente excluye todo futuro. La comunión de vida y destino con Cristo parecía quebrada para siempre con su muerte.

— Resurrección-comunidad particular de fe

La resurrección instaura una realidad nueva. Jesús recrea la comunión del grupo, reúne a los dispersos, perdona a los que le habían negado o abandonado, los adhiere a sí y él se adhiere a ellos. Les confía su paz, su perdón y su Espíritu Santo a la vez que los constituye en mediadores y universalizadores del Reino, que ahora ya se identifica con lo que su persona supone como Hijo, Kyrios y Mesías acreditado en la resurrección. *Al grupo de seguidores del predicador del Reino sucede la comunidad de creyentes en la persona del Resucitado*. Entre ambas realidades hay continuidad y discontinuidad: todo lo aprendido del Maestro en su vida terrestre, ideas y comportamientos, palabras y signos, es recuperado como la sustancia moral de la nueva comunidad, alimento de la memoria y programa de la existencia. La sustancia personal de la nueva comunidad, en cambio, es el Resucitado y la sustancia dinámica, que impulsa al testimonio ante los judíos y la misión ante los paganos, es el Espíritu Santo²¹. *A la comunidad del Resucitado en Jerusalén y Galilea seguirá una tercera expresión de Iglesia: el cuerpo misionero del que está destinado a ser Salvador y Señor del mundo*²². Tenemos, por tanto, tres iniciativas de Jesús instauradoras de una triple y diferenciada relación con la Iglesia: la del que predica el evangelio del Reino suscitando, diferenciando y acreditando esperanzas mesiánicas; la del que, resucitando, se entrega en persona, suscitando experiencias de vida nueva; la del que envía el Espíritu Santo suscitando el gozo y la exigencia de la misión. *Esa triple acción y relación de Jesús fundan una triple constitución de la Iglesia, normativa y nutricia de su existencia*. No hay Iglesia sin mensaje y acciones del Reino, sin memoria celebrativa de

²¹ Cf. H. FRIES, «Jesús y la Iglesia» y en «La Iglesia del Mesías o de Cristo», en *Teología fundamental* (Barcelona 1987) 437-509, 512-658.

²² Cf. E. SCHWEITZER, «The Church as the Missionary Body of Christ»: *NTS* 8 (1961-1962) 1-11.

la muerte y fe en la Resurrección, sin obediencia y fidelidad a su Santo Espíritu que mantiene viva la fe y alienta siempre la misión.

— Envío por el Espíritu e Iglesia cuerpo misionero de Cristo

En esta tercera fase constituyente de la Iglesia, el apóstol y el Espíritu la abren a nuevos mundos y a nuevas experiencias derivadas de la polémica con los judíos, la apología con los paganos y las discusiones con las filosofías que tienen una explicación de la realidad a la que intentan subyugar el mensaje cristiano. En este contexto tiene lugar una comprensión extensiva de Cristo que lo refiere al cosmos, a la historia con sus poderes y formas de vida, al futuro con la correspondiente comprensión extensiva de la Iglesia. Las Cartas de la Cautividad y el evangelio de San Juan son los exponentes de esta profundización en el plan de Dios, en la persona de Cristo y en la misión de la Iglesia, más allá de lo que la historia de Jesús en Galilea permitía vislumbrar. Ahora hay que pensar el acontecimiento de Cristo en perspectiva universal (el pueblo de la elección y las gentes), yendo más allá de la humanidad e incluyendo al cosmos, más allá del presente e integrando tanto el origen absoluto en Dios como el fin absoluto de la historia.

Sobre ese fondo aparece un triángulo hermenéutico: Dios, Cristo, Iglesia. La carta a los Efesios esboza toda una visión de la historia. Ésta arranca del beneplácito insondable del Padre, que nos bendice, elige y agracia en Cristo, cuyo designio se consuma en la Iglesia, mediante la cual su plenitud divina llega a cada hombre en su mundo, tras haber acogido ella la palabra de salvación y haber sido sellada con el Espíritu de la promesa (Ef 1,3-23). Es significativo que este himno se abre con el horizonte trinitario y se cierra con la misión plenificadora de la Iglesia que desvela el plan de salvación de Dios para los hombres, cuyo centro es la recapitulación o reencabezamiento de todo en Cristo. El himno de Ef se abre con la bendición del Dios y Padre de Nuestro Señor Jesucristo y se cierra con la Iglesia, a la que Dios otorgó a Cristo como su cabeza, y éste la va forjando como su cuerpo y plenitud del que lo plenifica todo en todos. Plan salví-

fico universal de Dios, Cristo Cabeza de la Iglesia, la Iglesia su cuerpo y plenitud, son las cuatro perspectivas específicas que nos ofrecen Ef y Col. La extensión de Cristo hacia el misterio trinitario y su implicación constituyente de la Iglesia aparecen aquí explícitamente conexas y juntas tienen que permanecer. La desaparición de una lleva consigo la desaparición inmediata de la otra.

d) *La Iglesia y su triple relación con Jesús*

Con ello ya tenemos las dos relaciones iniciales de Cristo con la Iglesia: la que instaure en su vida terrestre mediante la vocación, doctrina, signos y muerte entregada por los muchos (Jesús: maestro, modelo, guía, pionero, siervo de Yahvé); la que instaure mediante su otorgamiento personal dándoseles a reconocer viviente en las apariciones, de las cuales ellos deducen que ha sido afirmado y acreditado por Dios. Esta convicción inicial la proponen como una acción divina sobre ellos, como una autoentrega de Jesús resucitado a ellos. Nada más lejos de los evangelios que afirmar que los apóstoles y discípulos lograron convencerse de que Jesús, pese a todo, había tenido razón, o de que su mensaje mantenía validez pese a su desacreditación en la muerte, o de que ellos tuvieran que continuar aquel proyecto que con Jesús había fracasado. La fe de los apóstoles se remite siempre a la realidad innovadora del Cristo glorificado. Esta realidad la describirán con múltiples fórmulas, expresiones y universos simbólicos: vivificación, resurrección, glorificación, exaltación a la derecha del Padre, constitución como Mesías y Señor, devolución a la vida, justificación, generación como Hijo. Las variantes en las fórmulas y las divergencias en los relatos de las apariciones no permiten, sin embargo, la más mínima duda sobre el contenido real: «El Señor vive». «El Señor se ha aparecido». «Dios lo ha resucitado». «Dios le ha hecho partícipe de su vida y potestad». Y la conclusión es: «Nosotros tenemos que decirlo». «Si se nos ha dado a ver y le hemos visto, es para darle a ver a todos». «Si le hemos conocido, es para darle a conocer». Surge así la Iglesia como el cuerpo misionero del que, rechazado por los hombres, sin embargo Dios le ha constituido piedra angular y salvador de

todos. Las apariciones son todas ellas misiones. El Jesús que se da a ver es el que envía. Y el que envía cualifica con el Espíritu Santo. Lucas acentúa la necesidad de ser potenciados por él antes de partir en misión (Lc 24,49; Hch 1,8). Él es la promesa cumplida y la potencia otorgada: por la primera es signo para el pueblo judío, por la segunda será signo para los gentiles.

Así comienza la tercera forma de relación de Jesús con su Iglesia: por el Espíritu Santo (Jesús como Espíritu vivificante, cabeza del cuerpo, Esposo). Reino, Resurrección, Espíritu Santo son así las tres formas de automediación de Jesús a sus seguidores, creyentes, misioneros, con los cuales constituye a la Iglesia como su cuerpo en el mundo. Ésta aparece así coextensiva al plan de salvación de Dios, que se origina en la insondable *εὐδοκία*, beneplácito y benevolencia del Padre, va aneja al plan de encarnación del Verbo, surge con su acción instauradora de las realidades que constituyen el Reino de Dios y se hace institución a la vez que interioridad por la fuerza del Espíritu Santo. De ahí deriva la diversidad de fórmulas que encontramos en el NT para nombrarla y en los tratados teológicos para definirla: la Iglesia (pueblo de Dios, edificación en el Espíritu, cuerpo de Cristo), Iglesia de Jesús, Iglesia del Verbo encarnado, Iglesia del Resucitado, Iglesia en la potencia del Espíritu²³. Así constituida, la Iglesia se convierte en organismo, signo e instrumento mediante los cuales se realiza el plan de salvación de Dios para el mundo en orden a reconciliar con él toda la realidad y a los hombres entre sí y hacer nacer en ellos una creatura nueva, un «tercer hombre» más allá de judíos y gentiles, griegos y bárbaros, tras anular el muro de separación que los separaba. La plenitud de Dios y la paz de los hombres son así la raíz y la razón de la Iglesia en el mundo. Clemente de Alejandría lo expresó admirablemente con esta fórmula: «De la misma manera que la voluntad creadora de Dios es un acto y se llama mundo, así su intención es la salvación del mundo y ella se llama Iglesia»²⁴.

²³ Sólo unos ejemplos: R. SCHNACKENBURG, «Pueblo de Dios», en *La Iglesia en el NT* (Madrid 1965) 179-189; «Edificación en el Espíritu», en *ibid.*, 189-196; «Cuerpo de Cristo», en *ibid.*, 197-210; A. DESCAMPS, *Jesús et l'Église...*, o.c.; CH. JOURNET, *L'Église du Verbe incarné*, o.c.; J. MOLTSMANN, *La Iglesia, fuerza del Espíritu*, o.c.; H. SCHLIER, «Eclesiología del NT», a.c., 160-170.

²⁴ *Pedag.* I, 6. El Vaticano II expresa estas dimensiones internas y las correspon-

Este es el triángulo dentro del cual se sitúa y hay que interpretar la Iglesia: el designio o beneplácito del Padre de recapitular todas las cosas en Cristo; la plenitud de Cristo, que fluye hasta ella para la perfección de todos los santos; la dispersión y enemistad de los hombres para cuya pacificación entre sí y para cuya reconciliación con Dios ella es enviada²⁵.

3. El «misterio» (plan salvífico) de Dios, el «Hijo de su amor» y la misión de la Iglesia

a) *De Dios en Cristo a Cristo en la Iglesia (Ef 1,3-14)*

El texto quizá más complejo y más denso soteriológicamente del NT es Ef 1,3-14, porque en él se suman afirmaciones trinitarias, cristológicas, eclesiológicas y escatológicas. Se abre un horizonte de luz que abarca desde la bendición de Dios Padre sobre el mundo en Cristo hasta la recapitulación de todo por Cristo como cabeza del cosmos, y de la Iglesia como su cuerpo y plenitud (1,22-23). Tenemos, por consiguiente, un horizonte universal, que abarca el designio eterno de Dios, que antes de su constitución funda al mundo en Cristo, en la medida en que su bendición lo constituye, con anterioridad al propio despliegue. Horizonte universal que une la eternidad de Dios, la historia de Cristo, la vida de la humanidad y la consumación del mundo. Esta resultará de la integración de todo y de todos en la capitalidad y plenitud de Cristo por medio de la Iglesia. Estamos ante una afirmación explícita de la vocación cristológica, tanto de la creación como de la historia, que tienen su fuente en Dios, su mediador en Cristo y su realización en la Iglesia. La conclusión y cima del himno (plan de Dios para la humanidad en Cristo: 1,3-14) es 1,22-23: soberanía universal de Cristo, que la ejerce en cuanto cabeza de la Iglesia, que es así el ámbito

dientes tareas históricas con la categoría «sacramento universal de salvación» (LG 1,5; 9,29; 48,10; 59,1). Cf. O. SEMMELROTH, «La Iglesia como sacramento de salvación», en *MS IV/1*, 121-370.

²⁵ Cf. H. SCHLIER, *La carta a los Efesios* (Salamanca 1991) 49-96; J. GNILKA, *Der Epheserbrief* (Friburgo 1982) 55-86; P. LAMARCHE, *Christi vivunt...*, o.c., 73-79.

donde convergen la plenitud de Dios contenida en Cristo y la plenificación que Cristo realiza.

Desde el punto de vista literario, se trata de una eulogía o bendición usual en la liturgia judía, que con frases plerofóricas y reiterativas se vuelve en agradecimiento a la gracia de Dios, que nos precede y desborda, nos asume en un movimiento de donación y, transiendonos, nos hace retornar a Dios para alabanza de su gloria (1,6.12.14). Himno, salmo de acción de gracias o canto de alabanza es un texto característico de lo que se ha llamado «poesía asiánica», o aquel estilo cristiano que surge en Asia Menor, cuando el evangelio, al entrar en contacto con formas literarias nuevas, abandona las características de la Iglesia palestinense y formula los contenidos del evangelio en el estilo propio de la sensibilidad griega²⁶. Esa mezcla de continuidad veterotestamentaria y de expresión literaria nueva es una característica de este himno, que es al mismo tiempo confesión de fe, alabanza de la gloria divina y acción de gracias por nuestra elección en Cristo²⁷.

La división en estrofas es casi imposible, ya que más que partes sucesivas tiene centros de intensidad²⁸. Podríamos establecer dos estructuras mayores determinantes (la iniciativa de Dios Padre como «el desde donde» y la persona de Cristo como «el en donde» de todo el designio salvífico) y dos estructuras menores subordinadas (la sigilación del Espíritu y la mediación actualizadora y universalizadora de la Iglesia). La carta a los Efesios, posterior a Col y explicitadora de sus intuiciones, presupone ya el desarrollo de las convicciones esenciales del cristianismo: paternidad de Dios, preexistencia de Cristo, acción

²⁶ Cf. J. CAMBIER, «La benediction d'Eph 1,3-14»: *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* 54 (1963) 58-104; *Íd.*, *l'Épître chrétienne en Église. L'épître aux Ephésiens vue aux chrétiens d'aujourd'hui* (Paris 1966) 21-38.

²⁷ ¿Se trata de himnos litúrgicos, de prosas rítmicas de carácter meditativo, de homologías, de composiciones que imitan himnos profanos, o de estos mismos himnos que son adoptados por los cristianos tras adición de nuevos elementos y eliminación de aspectos incompatibles con la fe? No lo sabemos. Es muy importante determinar el origen literario previo, pero lo esencial es descubrir el contenido que el redactor introdujo y el sentido final que recibe de su lugar en la carta.

²⁸ Gnilka, por ejemplo, divide el texto en tres partes en función de los tres participios: *ho enlogēsas* (1,3); *ho pvoorisas* (1,5); *ho gnōrisas* (1,9); otros autores lo dividen según las categorías que se van sucediendo (bendición, elección, etc.); y otros por la perspectiva trinitaria: el Padre (1,3); el Hijo (1,4-13); el Espíritu (1,13).

del Espíritu en la realización de la promesa, lugar de la Iglesia. Sobre ese fondo, su autor instaura conexión entre esas realidades, integrando en ellas el cosmos y la historia, por un lado, y la vida cristiana, por otro. La Iglesia es la gran innovación de Ef respecto a Col, ya que se convierte en el lugar donde todas las demás realidades están operantes y son accesibles²⁹. El cristiano existe desde Dios, por la acción reconciliadora de Cristo y es sellado por el Espíritu, en medio de un cosmos empujado por potestades, pero que todo y todas han sido sometidos a la soberanía de Cristo, quien nos otorga su vida y nos hace partícipes de su plenitud en la Iglesia.

El Dios de Israel es ya el que se ha acreditado en novedad de paternidad por la resurrección y filiación de Jesucristo. La innovación en la comprensión de Dios es correspondida por la innovación en la comprensión de Jesús: Dios es el Dios y Padre de Nuestro Señor Jesucristo (1,3.17) y Jesucristo es el Señor, el Hijo amado (1,6). Jesús es el Hijo de su amor, por quien el Padre nos lo transmite a nosotros; y al darnosle a él como hermano nos integra en su filiación. Dios, autor del drama; Cristo, actor en el centro, y la Iglesia, realizadora y universalizadora en el hoy concreto de cada creyente, son los tres lados del triángulo que enmarcan este texto. Los actos de Dios están enumerados con participios, unas veces en forma activa y otras en pasiva (1,3.5.9), y con otros verbos en oraciones subordinadas que explicitan el contenido de las previsiones divinas, de las acciones de Cristo y de las consecuencias para cada cristiano. Todas las iniciativas son del Padre, se realizan por Cristo y se ordenan a los hombres, de forma que ya no hay un Dios sin Cristo, ni un Cristo sin los hombres, ni una plenitud de Cristo sin la Iglesia³⁰. El autor ve la realidad en un único horizonte. La creación está ordenada a la salvación y la salvación desvela el sentido primordial de la creación: ser hijos en el Hijo, participar de la bendición de Dios Padre, que nos destina a su Hijo y nos sella con el Espíritu Santo. No hay separación entre el Cristo preexisten-

²⁹ Cf. J. GNILKA, «Die Ekklesiologie», en *Der Epheserbrief*, o.c., 99-111; H. SCHLIER, «Die Kirche nach dem Brief an die Epheser», en *Die Zeit der Kirche* (Friburgo 1962) 159-186; *Íd.*, «Die Kirche als das Geheimnis Christi nach dem Epheserbrief», en *ibid.*, 299-307.

³⁰ Cf. J. GNILKA, «Die Ekklesiologie», a.c., 67.

te, el encarnado, el presente en la Iglesia y el que volverá a consumir la redención³¹. Es el mismo en todas esas formas de su realidad filial y en todas las fases de su misión refiliadora. No se cuenta con la hipótesis de un mundo que hubiera tenido en sí mismo un centro de sentido y salvación al margen de Cristo encarnado, del que nos ha rescatado por su sangre y nos ha constituido herederos de la propia gloria que ha alcanzado en la resurrección. Por ello no hay respuesta para la hipotética y manida cuestión de la teología posterior: ¿Se hubiera encarnado Cristo si el hombre no hubiera pecado? El NT cuenta sólo con los hechos (la encarnación acontecida) y a partir de ella descubre un designio de Dios que engloba la bendición originaria, la predestinación a la filiación, el agradecimiento en el Amado, la redención por su sangre, el perdón de los pecados, el conocimiento del misterio, la recapitulación y la plenitud de gracia³².

Esta es la secuencia de fases en el plan salvífico. Dios en Cristo nos ha:

1. *Bendecido* con toda bendición antes de que existiéramos y por esa bendición existimos.
2. *Elegido* antes de la constitución del mundo para ser santificados y existir en santidad.
3. *Predestinado* a la filiación por Jesucristo.
4. *Agradecido* en Cristo, que es definido como «el Amado»³³.

³¹ «Cristo es el mediador de la redención. Esto vale para el preexistente y en igual medida para el Encarnado y el Glorificado. Porque en el tomo Dios la decisión de nuestra redención (1,9; 3,11); en el nos había elegido antes de la creación (1,4). En el tenemos la redención (1,7), lo mismo que en el hemos sido sellados con el Espíritu (1,13). La penúltima y la última afirmación se refieren al terrestre y al glorificado. El entero ser de Cristo esta ordenado por Dios a nosotros» (ibid., 68).

³² «La cuestión de saber si Dios se habría encarnado en el caso de que el hombre no hubiera pecado propiamente es insoluble a partir de la Sagrada Escritura» (A. FEUILLET, *Le Christ Sagesse de Dieu...*, o.c., 212). Con su realismo habitual, Santo Tomás contesta así a la pregunta: «Sed si nullus fuisset peccator, numquid incarnatus non fuisset?», a propósito de 1 Tim 1,15: «Deus ordenavit fienda secundum quod res fiendae erant. Et nescimus quid ordinasset, si non praescivisset peccatum; nihilominus tamen auctoritates videntur expresse sonare quod non fuisset incarnatus, si non peccasset homo, in quam partem inclinò» (In Tim. lec.IV n.40, en *Super Epistulas sancti Pauli*, II [Roma 1953] 219).

³³ «El amado» es un título mesiánico. Lo encontramos cuatro veces en los LXX como traducción de *iesurun*: Dt 32,15; 33,5,26; Is 44,2. (La NBE española traduce esta palabra hebrea por «mi Carino» como designación de Israel por Yahvé.) Aquí es una transposición a Cristo del título mesiánico originariamente referido a Israel.

5. *Redimido* por la sangre de Cristo y en ella perdonado nuestras transgresiones.
6. *Dado a conocer* el misterio de su voluntad o designio salvífico de recapitular todo en él: cosas, hombres, historia.
7. *Constituido herederos* de la herencia a la que nos había destinado.
8. *Dado el evangelio* de nuestra salvación como palabra de verdad universal.
9. *Sellado* mediante la fe en Cristo con el Espíritu Santo prometido.
10. *Rescatado*, como pueblo de su propiedad, para alabanza de su gloria.

Alguien ha sugerido que todas estas gestas de Dios para con nosotros, por remitir a un acto puntual (aoristo), estarían referidas a la encarnación. El Cristo encarnado sería así el punto focal al que se orienta toda la acción divina. Sería difícil extraer un acto único en el pasado y considerarlo como el centro; más bien se trata de un designio eterno de Dios, a saber, su voluntad de darse al mundo de la forma suprema en esa continuidad que va desde la bendición (v.3) a la sigilación por el Espíritu para el rescate definitivo y el retorno de todo a él, de gloria en gloria (v.13-14). Elección, filiación, perdón de los pecados, revelación y sigilación por el Espíritu son realidades sólo accesibles por el bautismo y sólo cognoscibles por la fe. Subrayamos el inicio y el fin: todo existe porque la bendición de Dios es su médula y todo puede llegar a plenitud porque su Espíritu lo alienta.

Si todo tiene su punto de origen en el Dios y Padre de Nuestro Señor Jesucristo (1,3), todo tiene su punto de realización y expresión: «en Cristo» (1,3.4.6.7.9.10.11.12.13a.13b)³⁴. El horizonte de Dios para el mundo se llama Cristo, en quien aquel está bendecido, anticipado, cifrado y consumado su destino. Desde la creación a la consumación él es siempre su «en donde». Mientras Col distribuía la mediación de Cristo respecto del cosmos con tres preposiciones (διά, ἐν, ἐν), Ef usa en este himno de apertura la preposición ἐν, sólo en un caso διά Ἰησοῦ

Los cristianos y la Iglesia recibirán luego esta designación derivada de él. Cf. H. SCHUIJER, *La carta a los Efesios*, o.c., 73s.

³⁴ Cf. J. GNILKA, «Excursus: In Christus», en *Der Epheserbrief*, o.c., 66-69.

Χριστοῦ y otra vez εἰς αὐτόν: la filiación divina se realiza por él y nos ordena a la conformación con él (1,5). Todo nuestro ser está preordenado, subordinado y postordenado a Cristo, mientras que la realidad del Hijo está vista siempre desde el Padre y con el Espíritu ordenada a los hombres. Cristo, sin embargo, no es mera función de la historia, porque con anterioridad a la creación era ya «el Amado». La preexistencia de Cristo es punto de partida y presupuesto indiscutido³⁵. En él estamos incluidos nosotros desde el mismo acto creador. Por ello la historia en cuanto redención (rescate y perdón) le pertenece a él por ser el fundamento de nuestra creación. Perdida la bendición divina por el pecado y lejos de quien es nuestro fundamento y «cabeza», él realiza la *recapitulación* en el tiempo y desde ella nos revela la bendición otorgada en la eternidad.

La fórmula «en Cristo» aparece 160 veces en el *corpus* paulino, alrededor de 35 en Ef y de ellas 10 en la eulogía que comentamos. Las variantes «en Cristo», «en él», «en el cuab», «en el Amado» no cambian la lógica que anima el poema. Además del significado que tiene en los otros capítulos de esta carta o en las otras cartas, aquí la fórmula establece la conexión entre la bendición de Dios en el origen y la existencia de la Iglesia en el presente. Ésta es la novedad específica de nuestra carta: la conexión de los extremos. Dios se acerca en su Hijo al mundo hasta llegar a compartir su destino bajo la violencia y así redimimos por la virtud de su sangre (1,7) haciendo converger en la Iglesia toda la plenitud de gracia resultante del don originario y de la acción histórica de Cristo.

Tres son los lugares constituyentes de la existencia cristiana: el *origen trascendente*, que es la iniciativa divina del Padre; la

³⁵ «La preexistencia de Cristo está ya presupuesta como una afirmación de fe generalmente reconocida» (ibid., 70). A propósito de Col 1,14-20, cuyas estructuras, convicciones y presupuestos de fondo son las mismas que en Ef 1,3-14, escribe el P. Benoit: «El texto no habla explícitamente ni del Logos ni de la Sabiduría ni del Verbo "preexistente" o "encarnado". Esta distinción frecuente entre los exegetas y teólogos le es extraña. La misma y única persona, Jesucristo a la vez eterno y temporal, celeste y terrestre, divino y humano, es la que esta toda entera, indivisible bajo el *hos* y los *autos* del diptico». «L'hymne christologique de Col 1,15-20» (*Exegèse et Théologie*, o.c., IV, 161), remitiendo al capítulo de este mismo libro «Pre-existence et incarnation» (p.12-61), donde ofrece un balance crítico de las últimas monografías sobre la preexistencia.

estructura inmanente, que es nuestra participación en la bendición con que Dios bendice al Hijo y se bendice en él; *el lugar histórico* de realización que es la Iglesia, en la que nos insertamos para participar de la vida y energía de Cristo cabeza. Cristo es, por tanto, la mediación universal de la gracia divina para toda la realidad, tanto del cosmos físico y la humanidad como de las instituciones que van surgiendo en el tiempo. *Si en él estamos cifrados, por él podemos ser descifrados; si en él estamos bendecidos, en él nos podemos bendecir, ya que él es el verdadero Dios-Amén* (2 Cor 1,20). Tiene la clave de algo o de alguien quien sabe de su origen y de su constitución, de su misión en la historia y de su último fin. Los hombres hemos existido y seguimos existiendo porque compartimos la bendición paterna con el Hijo y estamos forjados como imágenes anticipativas y nebulosas del que es la imagen perfecta del Padre (2 Cor 3,18; 4,4; Col 1,15). Con él estamos llamados a acoger su gloria y a existir para alabanza de esa gloria, y nuestro destino final es ser coherederos con él. Con toda razón se puede decir: «Siendo Cristo el destino irrevocable de todo, él es también el misterio descifrado de todo»³⁶.

El centro del himno lo constituye el v.10: la *anakephalaiōsis* del universo en Cristo. La historia está ordenada y calculada en tiempos y plazos; cuando éstos estén llenos y aquéllos cumplidos, la humanidad podrá ser «reencabezada» en Cristo. Es conocida la dificultad de precisar el matiz exacto de este término. La *anakephalaiōsis* se puede interpretar como resumen-abreviación de lo anterior; como devolución de la cabeza perdida o rechazada; como manifestación histórica del que es nuestra cabeza, por quien hemos sido creados y al que estamos ordenados. La primera interpretación sitúa a Cristo en una perspectiva temporal y según ella aparece en la plenitud del tiempo como el que recoge y resume todo lo anterior, conduciendo a todos y a todo a su lugar de origen, conjugación y vertebración³⁷. Cristo es el resumen de todas las palabras de Dios pronunciadas de

³⁶ J. L. RUIZ DE LA PEÑA, *Teología de la creación* (Santander 1986) 78.

³⁷ La TOB traduce así 1,10: «Reunir el universo entero bajo una sola cabeza, Cristo», y comenta: «El verbo griego compuesto contiene dos ideas que explicita la traducción: la de resumir, resumir (idea que se encuentra en la palabra *capítulo*); y, por otro lado, la de colocar bajo la soberanía (idea que se encuentra en la palabra *cabeza* —chef—, de la misma etimología)».

muchas formas y maneras en la historia anterior, que ahora son en el Palabra personal. El Hijo encarnado es el *Verbum abbreviatum*, en quien el Padre nos sintetiza todo lo dicho anteriormente dándonos a la vez palabra e intérprete. «*Verbum enim consummans et abbrevians in aequitate: quia Verbum brevium faciet Dominus super terram*» (Rom 9,28; Is 10,22-23; Heb 1,1-4). La idea de *capítulo* como síntesis de un orden de saberes resumidos estaría debajo de esta designación. Recapitulación como compendio de los gestos de Dios y de las gestas de los hombres, de la experiencia de Dios con los hombres y de la experiencia de los hombres con Dios³⁸.

Esa abreviación de las palabras, de los precursores y de las promesas de Dios tuvo lugar en el Hijo. Su abreviación llegó al límite cuando era germen creciente en el seno de María y luego niño recién nacido. Esa «poquedad» en vagido era el corazón del mundo, el pasado recogido y el porvenir anticipado. El P. De Lubac nos ofrece en unas páginas admirables la reflexión patrística sobre Cristo, como recolección de todo lo anterior. Síntesis e intelección por reducción a su sentido definitivo³⁹.

Pero quizá el sentido de *anakephalaiōsis* derive no de *kephalaion* (capítulo), sino de *kephalē* (cabeza). Las realidades todas tendrían sentido, por fin, en Cristo cabeza, es decir, principio de vida y fuente de soberanía. De nuevo aquí podrían aparecer dos matices: Cristo no sólo lleva lo imperfecto a su perfección, sino que recrea el universo roto y recoge al disgregado por el pecado. Es verdad que ni aquí ni en Col se habla de una acción que causase la ruptura del mundo e introdujese la enajenación y enemistad de los hombres con Dios, pero está presupuesta como un hecho evidente para el que es necesaria una respuesta teórica y, sobre todo, una solución práctica. La afirmación de Cristo «cabeza» y «paz» es una respuesta que supone la anterior disgregación del cosmos y la enemistad de los hombres⁴⁰.

³⁸ «Quando incarnatus est [...] longam hominum expositionem in se ipso recapitulavit, in compendio nobis salutem portans» (S. IRINEO, *Adv. Haer.* III, 18,1).

³⁹ Cf. H. DE LUBAC, «*Verbum abbreviatum*», en *Exegese médiévale. Les quatre sens de l'Écriture*, III (París 1961) 181-199.

⁴⁰ «Ser hijos de ira», «estar muertos por nuestros delitos», «vivir sin esperanza y sin Dios en el mundo», son formulas que expresan una situación de lejanía y enajenación a Dios, pecado y muerte. Rom y Cor describen esa situación que afecta a

Aquel en quien el cosmos y la humanidad fueron creados y bendecidos se les ha otorgado en carne pasible y pacificadora.

La función mediadora de Cristo respecto del Universo en su origen se prolonga como función pacificadora y reconciliadora de lo disperso y enemistado en la historia. El capítulo segundo explicita esta función reunificadora de Cristo: por su sangre acerca a los que en otro tiempo estaban lejos, haciendo de los dos un pueblo, derribando el muro de la enemistad y forjando un hombre nuevo. Él es así nuestra paz (2,12-15). ¿Se trataría por tanto de «reencabezar», bien haciendo que un orden primordial fuese restablecido o manifestado su fin y centro de sentido, su cabeza? ¿Se estaría diciendo que desde siempre Dios había mirado a los hombres en la dirección de Cristo, que el pecado los había arrancado a ese proyecto, disgregándolos entre ellos y que era necesario manifestarles corporalmente la cabeza a la que en su ser estaban ordenados, es decir, «encabezados»? La acción de Cristo es así vista como una nueva creación, en cuanto realización del proyecto original de Dios⁴¹. Cristo es, por tanto, síntesis que condensa y abrevia todo lo anteriormente hecho y dicho por Dios (capítulo); pero es también quien encabeza toda la realidad creada por Dios en él, y a la que, una vez separada de él por el pecado, la recoge de su dispersión, la injerta en él y así recibe de él vida, movimiento y sentido como los órganos la reciben de la cabeza (Cabeza que por estar al frente de miembros dispersos los reunifica o reencabeza).

Esta recapitulación, ¿es una acción ya consumada o una tarea por lograr? Los verbos en aoristo hacen pensar que se trata de una decisión divina eterna, que espera a manifestarse ahora en este tiempo preciso. Es un designio divino (misterio) que aguarda su realización con la llegada de los interesados a su pleno conocimiento. La tarea de Pablo es exponer a todos el mis-

judios y a paganos, mientras que Col y Ef se refieren específicamente a los que vienen a la fe de la gentilidad. Para todos, en manera diversa pero con el mismo contenido, Cristo es nuestra paz (Ef 2,14). Cf. A. GONZÁLEZ LAMADRID, *Ipse est pax nostra...*, o.c.; Id., «Ef 2,14-18»: *EB* 28 (1969) 209-261.

⁴¹ Cf. J. GNILKA, *Der Epheserbrief*, o.c., 80-82; H. SCHLIER, *La carta a los Efesios*, o.c., 83-85; J. P. TOSAUS, *Cristo y el universo...*, o.c.; B. SESBOÜF, *Tout récapituler dans le Christ...*

terio de Cristo ahora revelado a sus santos y profetas por el Espíritu (3,4-5). Éste es su triple contenido: que en Cristo Dios reencabeza todas las cosas; que los judíos y gentiles forman en él un solo hombre nuevo; que unos y otros tenemos en él la redención de los pecados, junto con la filiación y la herencia propias del Hijo. La función de la Iglesia en el tiempo es llevar a realización en cada hombre el proyecto de Dios en Cristo, anunciar su incalculable riqueza, notificar su multiforme sabiduría, descubrir el evangelio de la salvación como palabra de la verdad, recibir el Espíritu de la promesa y así hacernos posible participar de la plenitud de Dios (1,22-23; 3,8-10.19; 4,13). Con ello se cierra el círculo: desde Dios, en Cristo, por la Iglesia Cristo aparece así como la mediación inmediatizadora entre el Dios de la bendición eterna y la Iglesia de la acción temporal. La Iglesia es a su vez mediación entre la plenitud de Cristo y el cosmos. Dios es la cabeza de Cristo y Cristo es la cabeza de la Iglesia⁴². Lo que Dios es respecto de Cristo, eso es Cristo respecto de la Iglesia y la Iglesia respecto del mundo. Cristo en cierto modo es una personalidad corporativa que incluye a la Iglesia, como el Hijo del hombre integraba consigo los santos del Altísimo (Dan 7,13-18); y así también la Iglesia porta corporativamente la humanidad y el cosmos. Su destino es coextensivo y solidario de ambos⁴³.

⁴² 1 Cor 11,3; Ef 1,22; 4,15; 5,23; Col 1,1-18.

⁴³ Analizando las dimensiones de la salvación en San Pablo, el P. Benoît escribe: «Esta salvación se opera de manera histórica y colectiva: a través de un pueblo elegido que Dios se ha escogido para salvar a sus miembros y, por adhesión a él, a todos los demás pueblos. Esto se hará: 1) en los "últimos tiempos" (escatología); 2) en torno a la persona de una Cabeza (mesianismo). Esta Cabeza será un personaje individual representando a la comunidad: Rey Mesías, Siervo sufriente, Hijo del hombre, Mesías Sacerdote [...] otras tantas formas variadas, que ha revestido esta espera según las diversas corrientes del judaísmo mal conciliadas entre ellas y más o menos elaboradas» (P. BENOÎT, «Genèse et évolution de la pensée paulinienne», en *Exégèse et Théologie*, o.c. IV, 131).

b) *Cristo cabeza-la Iglesia su cuerpo (Ef 1,22; 5,23; Col 1,18)*

La relación de Cristo con la Iglesia no es sólo de exterioridad y de anterioridad: ésa es la que ejerció en los días de su vida terrestre. En este sentido puede ser considerado como su iniciador, promotor o fundador. En cuanto glorificado ha instaurado una nueva relación con ella, que es de interioridad, vivificación y plenificación. En su existencia glorificada Cristo gana una nueva forma de relación con el mundo, que es de soberanía y capitalidad. El Dios que le resucitó de entre los muertos le da parte en su condición de soberano y animador de toda realidad creada. La inicial soberanía, que el hombre tenía sobre la creación en cuanto imagen y representante de Dios ante ella (Gén 1), alcanza en Cristo su plenitud, que así preside y rige el mundo en su condición de Hijo humanado ya glorificado. El autor, con una cita del salmo 8, muestra cómo en Cristo glorificado logra el hombre la plena soberanía sobre todos los poderes que Dios le entregó al crearle.

«Dios sometió a Cristo todas las cosas poniéndolas bajo sus pies y lo dio a la Iglesia por cabeza sobre todas las cosas» (Ef 1,22 con cita explícita de Sal 8,7; cf. 1 Cor 15,27; Heb 2,8; Flp 3,21)⁴⁴.

La capitalidad de Cristo es doble: en un sentido sobre el cosmos y en otro sobre la Iglesia. Las dos capitalidades están religadas. Cristo ejerce su soberanía sobre el mundo a la cabeza de la Iglesia. La afirmación había aparecido ya en Col 1,18a haciendo de quicio entre la primacía de Cristo como creador y la primacía como primogénito de entre los muertos: «Y el mismo es la cabeza del cuerpo de la Iglesia». La capitalidad eclesial de Cristo funge así de lugar de conjugación entre la naturaleza y la historia, la creación y la gracia⁴⁵. Todo el cosmos avanza hacia la Iglesia, y en ésta encuentra su lugar de unión con Cristo. La Iglesia ejerce una posición intermedia y mediadora entre

⁴⁴ «Es claro que aquí el salmo 8, más todavía que en 1 Cor 15, es transferido a la creación nueva, en la que Cristo es el mediador por su resurrección de entre los muertos» (P. GRELOT, *Le mystère du Christ dans les psaumes*, o.c. 65).

⁴⁵ «Los v.17-18a son una especie de tríptico intermediario que une las otras tablas del díptico, distinguiéndolos a la vez [...] estos dos versos juegan el papel de bisagra, que distingue pero a la vez religa una a la otra las dos partes del conjunto» (P. BENOÎT, «L'hymne christologique de Col 1,15-20», a.c., 162).

Cristo y el mundo ⁴⁶. ¿Cuál es el significado de la cabeza en un organismo y cuál puede ser la significación concreta de Cristo, para la Iglesia, a la que en cuanto cuerpo preside como cabeza? (Ef 1,22; 4,15; 5,23; Col 1,18; 2,10; 2,19).

Capitalidad implica, ante todo, preeminencia, influencia, poder. En una ciudad o en un Estado el soberano ejerce como cabeza, aun cuando la realidad correspondiente no sea pensada como cuerpo. La cabeza establece la concordia entre los miembros. Capitalidad es también origen de existencia y principio permanente de vida ⁴⁷. Los textos de Filón relativos a la función del Logos respecto del mundo le asignan esta función, distinguiendo entre el mundo superior y el cosmos. En este sentido, Cristo preside el cosmos entero, porque él es anterior y superior a la tierra y los cielos: está en ellos y sobre ellos. «El que bajó es el mismo que subió sobre todos los cielos, para llenarlo todo» (Ef 4,9-10). La humillación en la *kenosis* le ha ensalzado y otorgado un nombre superior a todo, de forma que todas las cosas le están sometidas, le deben rendir adoración y confesar como Kyrios (Flp 2,6-11). Pero, además de esto, Cristo en cuanto cabeza es el que vivifica, alimenta y mueve a la Iglesia en el orden nuevo de la gracia. De la cabeza procede la vida, el dinamismo y la orientación impresa a todo el cuerpo; y desde él vuelve hacia la cabeza en un movimiento de respuesta, adhesión e identificación: «Realizando la verdad en la caridad crezcamos hacia aquel que es la cabeza, Cristo» (Ef 4,15). Él confiere por tanto unidad, trabazón y operación a cada miembro para que, según la gracia o medida del don de Cristo (Ef 4,7), pueda cumplir su función propia: «De Cristo todo el cuerpo, trabado y unido por los ligamentos que lo unen y nutren para la operación propia de cada miembro, crece y se perfecciona en la caridad» (Ef 4,16).

⁴⁶ «La Iglesia ejerce una posición intermedia o una función mediadora entre Cristo y el mundo. Cristo está frente a ambos como cabeza, tanto frente a la Iglesia como frente al mundo» (J. GNILKA, *Der Epheserbrief*, o.c., 105).

⁴⁷ «Nam caput triplicem habitudinem habet ad membra. Primo quidem quoad praeminentiam in situ; secundum quoad diffusionem virtutum, quia ab eo omnes sensus derivantur in membra; item quoad conformitatem in natura» (STO. TOMÁS DE AQUINO, *Ad Efb.* lec.VII n.69, en *Super epistolas sancti Pauli lectura*, II [Roma 1953] 18). «Caput enim respectu aliorum membrorum habet tria privilegia. Primo quia distinguitur ab aliis ordine dignitatis, quia est principium et praesidens; secun-

La vida de Cristo, la propia del Hijo en su humanidad glorificada, se extiende al cuerpo entero: «La cabeza, a partir de la cual el cuerpo entero, alimentado y trabado por las coyunturas y ligamentos, crece con el crecimiento que Dios le da» (Col 2,19). La cabeza adquiere mediante el cuerpo extensión temporal y local. Se establece así una correspondencia existencial: Cristo glorificado por su cuerpo, la Iglesia, tiene una forma de existencia terrena, mientras que la Iglesia, animada por Cristo su cabeza, tiene una existencia ya glorificada. No se los puede considerar por separado, porque la cabeza ya no existe sin el cuerpo ni este sin la cabeza ⁴⁸. Cristo en cuanto cabeza otorga vida y crecimiento al cuerpo hasta configurarlo como una construcción orgánica: la perfección consumada de los santos, la obra del ministerio, la edificación del cuerpo (Ef 4,12). De él proceden los dones y carismas de cada uno de los miembros (Ef 4,7-8). El es cabeza en cuanto que es ἀρχή (Col 1,18). Con ella aparece también la orientación escatológica: el cuerpo y cada uno de sus miembros crecen hacia la cabeza ya glorificada para constituir el hombre nuevo (Ef 2,15). Esa meta de perfección se alcanza mediante la fe y el conocimiento del Hijo de Dios (Ef 4,13). La relación entre cuerpo y cabeza es siempre la de obediencia y agradecimiento. Cristo ejerce su soberanía como afirmación, nutrición y acrecentamiento de los miembros del cuerpo, pero nunca es subsumido por ellos. Él permanece siempre como «cabeza de la Iglesia y salvador del cuerpo» (Ef 5,23).

La Iglesia con Cristo cabeza, principio de soberanía y de vida, puede sentirse libre en el mundo frente a todos los poderes, porque Cristo se los ha sometido a todos. Sin duda, Col 1,16 tenía una punta polémica por cuanto Cristo es considerado cabeza no sólo del cosmos material, sino que es identificado con el que desde la Iglesia ejerce la capitalidad sobre «tronos, dominaciones, principados y potestades», poderes humanos, suprahumanos o infrahumanos, visibles o invisibles ⁴⁹. Aquí se abre un inmenso horizonte para comprender a la Iglesia y su

do in plenitudine sensuum, qui sunt omnes in capite; tertio in quodam influxu sensus et motus ad membra» (*Ad Col.* lec.V n.47, en *ibid.*, 135).

⁴⁸ Cf. H. SCHLIER, «κεφαλή», en *TWTNT* III, 679.

⁴⁹ Cf. Ef 1,21; Rom 8,38; 1 Cor 15,24; Ef 3,10; 6,12; Col 2,15; 1 Pe 3,22; Flp 2,10s.

misión como el ámbito desde el cual la soberanía de Cristo se ejerce en el mundo como iluminación, liberación, sanación, purificación de los pecados, reconciliación de los hombres con Dios e instauración de la paz cuando están los hombres divididos. Ef 2,14-18 ofrece todo un programa a la Iglesia, al enumerar lo que es la obra de Cristo y su significación para la paz entre los hombres ⁵⁰.

La idea del cuerpo ha tenido una larga trayectoria en el *corpus* paulino. En 1 Cor 6,12-20 se afirma la relación del creyente con el cuerpo personal de Jesús (σῶμα) contrapuesto a la carne de una meretriz; en 1 Cor 10,16-17 se habla del cuerpo personal eucarístico del que siendo único todos participamos. En Rom 12,4-5 y 1 Cor 12,4-30 aparece la comprensión de la Iglesia como un organismo con muchos miembros en el que todos aportan algo específico a la vida común desde el ejercicio de su función propia, cada una diversa e imprescindible. La idea de cuerpo en las cartas de Col y Ef tiene un sentido más profundo. Hasta ahora, Cristo y los cristianos formaban el cuerpo; ahora, en cambio, se ha diferenciado la realidad propia de cada uno. No todos somos lo mismo: él es el principio de la vida, del crecimiento y de la atracción, la fuente de los carismas. El cuerpo individual de Jesús, que en la cruz ha operado la reconciliación, tiene su extensión en el cuerpo eucarístico y por éste en el cuerpo eclesial. En Cristo ahora todos, los judíos y los gentiles, formamos un cuerpo común (σῶσῶμα). Con tres palabras precedidas por la preposición σύν (con) se describe la integración de los gentiles a la herencia, al cuerpo y al lote prometidos al pueblo de la primera alianza:

«Esta es mi inteligencia del misterio de Cristo [...]: que los gentiles son coherederos y concorporales (σῶσῶμα) y coparticipes de la promesa en Cristo Jesús por medio del evangelio» (3,4,6).

En un único cuerpo y en un único espíritu realizaremos la esperanza de nuestra vocación (cf. Ef 4,4).

⁵⁰ «En cualquier ámbito que sea, la vida de Cristo tocará al mundo a través de la Iglesia, que es su cuerpo; a través de todos los santificados que la componen, para hacer penetrar en el ya desde ahora el Espíritu recreador, regenerador, que construye poco a poco el mundo nuevo. En este sentido la salvación cristiana recibe verdaderamente una significación cósmica» (P. BENOÎT, «L'Eglise corps du Christ», en *Exegese et Théologie*, o.c. IV, 205-262, cita en 251).

c) *Cristo plenificador-la Iglesia Plerōma* (Ef 1,23)

La imagen de la Iglesia como cuerpo sólo le permitía a San Pablo integrar en Cristo aquellas realidades personales que pueden tener una unión física y corporal con él mediante la unión a su cuerpo personal, entregado en la cruz una vez para siempre y al que se adhieren en cada celebración eucarística. Pero en ella no podía integrar toda la realidad cósmica, frente al dualismo gnóstico que diferenciaba el *plerōma* divino del *kenoma* del mundo. Él, en cambio, afirmaba la unidad del todo, penetrada por el *pneuma* que lo anima todo. De esta forma el espíritu llena el cosmos y el cosmos está llenado por la divinidad. Otros exegetas, al explicar este nuevo término, prefieren remitirse al monoteísmo bíblico, que abraza en unidad al Creador y a la creación, o referirse a la Sabiduría que, poseyendo la plenitud de los bienes divinos, los extiende sobre el mundo y sobre los hombres. Pablo había identificado a Cristo con la Sabiduría de Dios (1 Cor 1,24-30), y desde aquí se entiende esta extensión a la Iglesia ⁵¹. El texto central para nosotros ahora es Ef 1,23:

«Dios lo ha puesto todo bajo sus pies y ha dado a Cristo a la Iglesia como cabeza sobre todas las cosas; ella es su cuerpo, la plenitud del que plenifica todas las cosas en todos».

Dejando ahora el sentido que el término *plerōma* tiene en otros contextos, cristológicamente tiene los siguientes significados en nuestras cartas: la *plenitud de los tiempos* en la que Dios se ha propuesto recapitular todas las cosas en Cristo (Gál 4,4; Ef 1,10); la *plenitud entera* «que ha tenido a bien habitar en Cristo» (Col 1,19); la *plenitud de la divinidad*: «porque en Cristo habita toda la plenitud de la divinidad corporalmente» (Col 2,9); la *Iglesia plenitud de Cristo* «que lo plenifica todo en todos» (Ef 1,23). La Iglesia es así simultáneamente cuerpo y *plerōma* de Cristo.

Tenemos tres planos conexos: 1) *La plenitud de Dios*, que nos es accesible en el mundo, porque se ha dignado habitar en el cuerpo de Cristo, siendo de esta manera corporalmente accesi-

⁵¹ Cf. J. GNILKA, *Der Epheserbrief*, o.c., 105-109; H. SCHLIER, *La carta a los Efesios*, o.c., 126-130; A. FEUILLET, *Le Christ Sagesse...*, o.c., 275-320 (La Iglesia *plerōma* de Cristo y las dimensiones insondables de Cristo sabiduría de Dios según Ef).

ble a los hombres. El Dios de la creación es ya Dios en la creación; el Dios de Jesucristo es Dios en el cuerpo de Jesucristo, que lo llena y habita por su paterna plenitud y así lo hace capaz de realizar sus obras y de ser presencia suya para los hombres (Jn 10,38; 14,9-11; Col 2,9). El sujeto de la decisión de habitar en Cristo (Col 1,19) es Dios; pero también se puede dejar al término «plenitud de la divinidad» sin determinar y entonces significaría: la plenitud de todo lo que Dios quiere comunicar al mundo en Cristo para introducirnos y perfeccionarnos en él. Para muchos autores, sin embargo, se trataría aquí de una afirmación sobre la encarnación, con un matiz antignostico: Dios está corporalmente en Cristo o el cuerpo de Cristo es el cuerpo repleto por la divinidad, por lo cual en él nosotros podemos ser repletos (2,10a).

2) *La plenitud de Cristo.* Él es el que expresa en el mundo la plenitud de Dios y en el que nosotros podemos encontrarla de una manera conforme a nuestra existencia. Él es, por tanto, origen del que la recibimos y medio por el que avanzamos para encontrarla. Su estatura de Hijo de Dios, encarnado y glorificado, es la talla con que nosotros debemos medirnos y a la que tenemos que allegarnos:

«Hasta que todos alcancemos la unidad de la fe y del conocimiento del Hijo de Dios, para llegar a ser varón perfecto, para que alcancemos la medida de la estatura de la plenitud de Cristo» (Ef 4,13).

La idea del crecimiento que apareció en la idea de cuerpo-cabeza reaparece aquí (Col 2,19). La esperanza escatológica engendra una comprensión del presente no como espera vacía, sino como crecimiento y tensión de todo el cuerpo hacia la cabeza, de los vacíos e indigentes hasta el que es Plenitud plenificadora, que no se retiene, sino que atrae hacia sí y rellena desde sí. Esta fórmula es casi equivalente de esta otra en la que somos invitados a comprender todas las dimensiones del misterio, a conocer la caridad de Cristo y a ser plenificados con la plenitud de Dios.

[...] para que podáis comprender en unión con todos los santos cuál es la anchura, la longitud, la altura, la profundidad y conocer

el amor de Cristo que supera toda ciencia, para que seáis llenos hasta recibir toda la plenitud de Dios» (Ef 3,19).

3) *La Iglesia plenitud de Cristo,* que llena a todos en todos los aspectos, o plenitud del aquel a quien Dios llena totalmente. ¿Quién plenifica a quién: Dios a Cristo y en él a todas las cosas, Cristo a la Iglesia, la Iglesia a Cristo? ⁵². La Iglesia es una plenitud plenificada por Cristo y desde él plenificadora de todo; no abarca sólo a los que como miembros humanos se adhieren a su cuerpo, sino que, más allá de éstos, está ordenada a todos y tiene respecto de ellos una función de altavoz y testigo. Hemos llegado a la universalización definitiva: la Iglesia no es sólo la comunidad local o la reunión doméstica de los cristianos, sino la Iglesia de Dios, realidad anterior cronológicamente y superior a las reuniones locales o eucarísticas que la expresan y en las que aquella se hace presente. Cristo es el salvador de los judíos y de todos los hombres en la medida en que es cabeza de la Iglesia y salvador de su cuerpo. En ella es salvador del cosmos ⁵³. La salvación no afecta sólo a la reconciliación con Dios,

⁵² Tanto el sustantivo *pleroma* como el verbo *plerōō* de 1,23 pueden entenderse en sentido activo y pasivo: a) Lo que llena, lo plenificante; b) Lo que está lleno de algo, lo repleto; en el caso del verbo: el que llena o el que es llenado. Llenar, acabar, consumir, *adimplere* (Vg). «La Iglesia que es su cuerpo, lo que está lleno de quien llena el universo de todo» (CI). «La Iglesia que es su cuerpo, el complemento del que llena totalmente el universo» (NBE). «La Iglesia que es su cuerpo, plenitud del que lo llena todo en todo» (BJ). «Die Kirche, die sein Leib ist, die Fülle dessen, der alles mit allem erfüllt» (ZB). «The Church which is his body and as such holds within it the fullness of him who himself receives the entire fullness of God» (New English Bible). «L'Église qui est son corps, la plénitude de Celui que Dieu remplit lui-même totalement» (TOB). «La Iglesia que es su cuerpo, la plenitud del que lo acaba todo en todos» (NC).

⁵³ La sujeción del cosmos a la Iglesia no es reclamada por ingenuidad o voluntad dominadora, sino para mostrar el carácter personal de la salvación. Toda salvación es de persona a persona; y la salvación del resto es mediante su relación con la persona. Nada es mecánico ni automático. No hay salvación del mundo por el mero hecho de la encarnación, ni del cosmos por el mero hecho de la soberanía de Cristo sobre todas las cosas. Ha de mediar siempre la conciencia y la libertad. Por esta razón rechaza Sto. Tomas la tesis de la salvación final universal (*apocatástasis*) tal como le fue atribuida a Orígenes: «Advertendum est autem hic, quod Christo subjiciuntur aliqua dupliciter, quaedam voluntarie, et quaedam involuntarie. Hoc autem Orígenes non intelligens, sumpsit ex hoc verbo Apostoli occasionem erroris, dicens quod omnia quae subjiciuntur Christo participant salutem, quia ipse est vera salus. Et ideo dixit, quod omnes daemones et damnati aliquando salvabuntur, cum subjiciantur pedibus Christi» (*Ad Eph. lec. VIII n.67*, en *Super epistolas sancti Pauli lectura*, II [Roma 1953] 18).

sino a la reconciliación con los hombres y a la soberanía sobre los poderes, de forma que alcanza un significado corporal, cósmico, colectivo, escatológico y místico⁵⁴.

Estamos ante una cascada de influencias e inhabitaciones transformadoras en el orden de la corporeidad. Dios inhabita y llena a Cristo corporalmente. Cristo inhabita y anima a la Iglesia como a su cuerpo, convirtiéndola en expresión e instrumento de su plenitud. La Iglesia a su vez tiene que transfundir esa plenitud de Cristo a sus miembros y al cosmos. El texto de Col 2,10 puede decir que la plenitud de Dios, habitando corporalmente en Cristo, nos llena a nosotros: «estáis llenos de él que es la cabeza de todo principado y potestad». Ser «reellenados» por la plenitud de Cristo, que es la de Dios y se prolonga accesible en la Iglesia por su Espíritu, se convierte así en el objetivo de la existencia cristiana. Nuestros vacíos tienen que llenarse de toda la plenitud de Dios (Ef 3,19). «Llenaos, colmaos no de vino, sino del Espíritu Santo» (Ef 5,18). «Llenaos del fruto de justicia que nos viene por Jesucristo para gloria de Dios» (Flp 1,11). Pero ¿qué abarca o a que alcanza esa plenitud que llena a la Iglesia y que ella debe hacer llegar al mundo? Hay tres respuestas 1) La totalidad del ser: Dios, el hombre y la creación⁵⁵. 2) La totalidad de los bienes de gracia que Dios nos ha ofrecido en Cristo⁵⁶. 3) El complemento que Cristo recibe de la Iglesia para poder comunicar a todos su plenitud⁵⁷. En el primer caso se

⁵⁴ Cf. P. BENOÎT, «L'Eglise corps du Christ», a.c., 237-258, que analiza estas cinco dimensiones de la salvación.

⁵⁵ «A la Iglesia, cuerpo de Cristo, se le puede llamar Plenitud en el sentido de que abarca todo el mundo nuevo, que participa de la regeneración universal bajo la autoridad de Cristo, Señor y Cabeza» (Comentario de la BJ a Ef 1,23).

⁵⁶ «La Iglesia es llamada, tanto en Ef 1,23 como en Ef 3,19 y 4,13, la Plenitud de Cristo. Ella esta rellena de las riquezas de la vida divina por Cristo, que se encuentra a su vez relleno por Dios, según la afirmación de Col 2,9-10. Resuenan aquí las expresiones de San Juan: El Padre está en el Hijo, el Hijo en los discípulos, los discípulos en el mundo (Jn 17,11.20-26; cf. Jn 1,16)» (TOB a Ef 1,23).

⁵⁷ Santo Tomás comprende a la Iglesia como la que le hace posible a Cristo completar su obra. Lo mismo que el alma no podría realizar sus funciones sin el cuerpo, Cristo no podría realizar sus funciones sin la Iglesia. La Iglesia ha sido hecha para Cristo a fin de que Cristo pueda llegar a ser el plenificador de todos. «Nam corpus est factum propter animam, et non e converso. Unde secundum hoc corpus naturale est quaedam plenitudo animae. Nisi enim essent membra cum corpore completa, non posset anima suas operationes adimplere. Similiter itaque est hoc de Christo et de Ecclesia» (*Ad Eplb.* lect.VIII n.71, en *Super epistolas sancti Pauli lectura*, o.c. II, 188).

acentuaría el aspecto *ontico* y *crisológico* de la Iglesia como la prolongación a toda la humanidad de lo que es la encarnación del Verbo en el cuerpo tomado de María. Se vislumbraría aquí lo que fue la posterior explicación de la Iglesia como encarnación prolongada, cuerpo de Cristo que se extiende y asume en sí al mundo entero. En el segundo caso se acentuaría el *aspecto dinámico soteriológico*: la Iglesia es la plenitud de bienes de salvación que Cristo otorga a la Iglesia con los cuales él penetra el universo en todos los órdenes, a la vez que la anima a ella conduciéndola a su propia plenitud. Plenitud interior de santificación propia, y plenitud exterior, que se ordena hacia la reconciliación y pacificación de todo.

Concluimos con un párrafo de H. Schlier, que ofrece una síntesis de lo que la Iglesia es como *plērōma* en relación con Dios, con Cristo y con el mundo, a la vez que de la función que el individuo cumple en ella:

«La Iglesia en Ef 1,23, además de lo que es en cuanto *sōma Christou*, es designada también *to plērōma tou tē panta en pāsīn plēroumenou* y de esta forma es caracterizada como el ámbito repleto de la plenitud de Dios y de Cristo a la vez que el ámbito plenificador de esta plenitud. En cuanto tal ella no es la plenitud de Dios. Ella no es tampoco la plenitud de Dios corporeizada en Cristo. Pero sí es el lugar en el que la plenitud de Cristo se ha aposentado y donde esta presente, precisamente, la plenitud de Cristo, que por medio de ella integra al universo y al cosmos en su plenitud. Ella es la dimensión de la plenitud de Cristo, por medio de la cual y hacia la cual Cristo atrae al universo, que en cuanto tal no es su *plērōma*, aun cuando él en su ascensión —caso de que la interpretación de 4,10 en este sentido sea correcta— ha tomado posesión de él y lo ha reclamado. Este *plērousthai* del cosmos acontece *en pāsīn*, que debemos entender en sentido masculino, lo mismo que 4,6. Con esto queda ya aludido lo que se muestra después, que la integración del universo en el *plērōma* de Dios en cuanto tal tiene lugar solamente por medio de la Iglesia y en ella por medio del individuo, que en esta morada de la plenitud de Cristo se deja asumir por esa plenitud de Cristo hasta ser introducido en el *plērōma* de Dios»⁵⁸.

⁵⁸ H. SCHLIER, *La carta a los Efesios*, o.c., 130. Bibliografía completa sobre «πλήρωμα», en *TWNT* X/2, 1236s.

d) *Cristo Esposo-la Iglesia esposa (Ef 5,22-33)*

El autor de Ef no hace la equiparación directa, sino que, con el Gé en el trasfondo, establece una comparación sobre las relaciones esponsales que unen a Cristo y a la Iglesia. El término de comparación son las relaciones de amor y entrega que median entre el esposo y la esposa en el matrimonio. Desde esta experiencia humana pasa a comprender la relación existente entre Cristo y la Iglesia; a su vez, desde ésta se eleva hacia el origen del matrimonio, tal como Dios lo funda en la creación (Gén 2,21-24), donde la esposa aparece como la propia carne del varón, como su otro. El autor cierra el recuerdo con esta frase: «Gran misterio es éste, pero yo lo digo-entiendo-refiero hacia Cristo y hacia la Iglesia» (Ef 5,23).

Esta idea ya había aparecido en 2 Cor 11,2: «Os he desposado a un solo marido para presentaros a Cristo como casta virgen». La *carta a los Efesios* reasume la larga tradición profética sobre la alianza conyugal entre Israel y Yahvé. Junto con Os 1-3 tiene en el *Cantar de los cantares* su poema supremo. En los evangelios la era mesiánica es considerada como un banquete de bodas que ofrece Dios a la humanidad. El Mesías es el novio; sus amigos han preparado su llegada, se alegran con él y colaboran en la celebración. Tal es la reacción de Juan el Bautista ante Jesús (Jn 3,19). En el tiempo de las bodas no se ayuna: por eso Jesús no ayuna con sus discípulos porque él es el novio y sus días son el tiempo del festín nupcial (Mc 2,19-20). Hay que esperarle a él como las doncellas esperan en la noche la llegada del novio. El pueblo de la primera alianza no vigiló; al llegar el novio se encontró sin aceite, y, lo mismo que las vírgenes necias, no pudo entrar al festín. Cristo se comprendió a sí mismo como el esposo mesiánico, en quien Dios celebra sus esponsales definitivos con la humanidad⁵⁹ y a quien muchos judíos y algunos discípulos de Juan no reconocieron.

Más allá de las determinaciones sociológicas del matrimonio, propias de aquel tiempo, para el autor de Ef el punto clave es la explicitación de Cristo como «cabeza de la Iglesia y salvador del cuerpo» (5,23) con la referencia al Génesis, donde Eva

⁵⁹ Mt 9,15; 25,1-10; Ap 18,23; 21,9; 22,17.

es la otra manera de existencia de Adán y Adán la forma anterior de existencia de Eva. Hay una alteridad hecha de entrega, sacrificio, cuidado, amor y unidad. La unidad de dos cuerpos de única procedencia (Gén) y la entrega y sacrificio de Cristo por su Iglesia muestran el contenido real de la autoridad y la forma concreta tanto del amor como de la corresponsabilidad entre esposo y esposa. La Iglesia es la propia carne de Cristo. Su amor y abrigo por ella son la norma y clave del amor interhumano desde los cuales a su vez accedemos a comprender la relación existente entre Cristo y la Iglesia. «Nadie aborrece jamás a su propia carne, sino que la alimenta y la abraja como Cristo a la Iglesia» (5,29)⁶⁰. La Iglesia es esposa, con una nupcialidad escatológica, ya que aún no se le ha entregado Cristo en plenitud. Hubo una entrega durante su vida terrestre en la forma de magisterio, en acciones de servicio, en la eucaristía y por el don del Espíritu, junto con la propia palabra que aquella realiza sacramentalmente y éste explica. Pero aún está pendiente la entrega definitiva: tránsito de los esponsales a la comunión de vida feliz y fecunda. El Cristo esposo está por venir. El tiempo presente es de preparación: la Iglesia tiene que engalanarse para Dios su esposo (Ap 21,2), aun cuando en realidad es Dios mismo el que la tiene que engalanar a ella. Cristo la retiene en el mundo para el testimonio, por la tribulación y la paciencia. Es el tiempo de la oración que clama: «El Espíritu y la esposa dicen: "Ven"» (Ap 22,17).

e) *La complementariedad de dimensiones de la Iglesia*

Estas tres designaciones (Cristo cabeza y la Iglesia su cuerpo, Cristo plenificador y la Iglesia su *pleroma*, Cristo Esposo y la Iglesia su esposa) nos muestran cual es la relación que el Cristo glorificado instauro con la comunidad que se ha elegido y constituido por el bautismo, que permanentemente va integrando por el Espíritu Santo y conformando por la eucaristía. El cristiano no tiene existencia individual, sino existencia de miembro; es instru-

⁶⁰ Cf. J. GNILKA, «Hieros gamos», en *Der Epheserbrief*, o.c., 290-294; H. SCHLIER, *La carta a los Efesios*, o.c., 330-334; J. JEREMIAS, «νύμφη», en *TWNT IV*, 1092-1099, con bibliografía en ibid. X/2, 1196.

mento en manos del Señor, que va otorgando la diversidad de funciones y carismas para hacer real su señorío en el mundo. Somos en la medida en que formamos un cuerpo y crecemos en unidad, realizando la verdad hacia él que es nuestra cabeza, y en la medida en que superando la enemistad constituimos el hombre nuevo. Aquí aparecen manifiestas la anterioridad de la Iglesia respecto de la existencia cristiana individual, la acción de Cristo integrándonos en su plenitud y abriéndonos a la plenitud de Dios, la relación entre todos los miembros que son «concorporales» con él y por consiguiente entre sí (Ef 3,6).

Aparecen también sus aspectos más interiores y orgánicos: la idea de cuerpo no sólo manifiesta las relaciones que unen a los miembros entre sí en corresponsabilidad, como sugería el apólogo de Menenio Agripa, repetido por Tito Livio, Plutarco y otros muchos, pensando en la sociedad como un cuerpo. En la Iglesia hay además una relación en ángulo, que los hace converger a todos en quien es anterior, superior y vivificador: Cristo. Hacia él convergen sus esfuerzos y de él reciben vitalidad, en un sentido y en otro, exigencias que superan las posibilidades de los miembros, a la vez que unifican las diferencias entre ellos⁶¹. La paz no es el resultado del consenso interno de los miembros, sino sobre todo de la participación en Cristo que es la paz común, el que ha anulado el muro de separación, nos ha reconciliado con Dios, y superando el poder de la carne (el pecado, la muerte) nos ha hecho libres, para no ser esclavos de nosotros mismos, sino para poder servir a los otros como lo hizo Cristo, que no se retuvo, sino que, siendo el Señor, fue el servidor (Flp 2,6-11; Rom 14,15).

Aparecen así las semejanzas y diferencias entre la Iglesia y otras formas de sociedad, de asociación y de comunidad.

«La Iglesia recibe un mayor realismo físico: ella no es solamente una sociedad de solidaridad moral como tantas otras sociedades humanas; ella es un organismo que tiene toda la realidad concreta de Cristo, de los cristianos, y de los lazos vivientes que los unen»⁶².

⁶¹ Cf. P. BENOIT, «Tête du corps et corps-plerome», en *L'Eglise corps du Christ*, a.c., 227-237.

⁶² *Ibid.*, 243.

La Iglesia acredita esa novedad y realismo por su mayor arriesgo y servicio a las causas propias y a las humanas generales. No en vano, ella es la mediadora entre Cristo y el cosmos. Su señorío es el del servicio, en conformidad con su cabeza el Señor de la gloria, que se acreditó como salvador de su cuerpo muriendo por él (Ef 5,22-30).

La metáfora del cuerpo-cabeza subraya la prioridad, superioridad y autoridad nutricia de Cristo respecto de la Iglesia; la del Plenificador-Pléroma subraya la interioridad, la novedad y riqueza de vida divina que recibimos de Cristo; la de Esposo-esposa subraya en cambio, a la vez que la diferencia y la alteridad, la relación amorosa y la entrega recíproca. La Iglesia no es un instrumento físico en manos de Cristo ni mera comunidad moral, sino el ámbito personal, constituido primero por la entrega y presencia de Cristo y luego por la libertad, amor y repuesta de los cristianos. El aspecto espiritual, físico y personal logra aquí su máxima conjugación y realismo. La definición de la Iglesia como «cuerpo» y «pléroma» resume los aspectos esenciales de la eclesiología de Efesios: dependencia de Cristo, papel mediador, ámbito en el que actúa el amor de Cristo y a partir del que ejerce su soberanía sobre el cosmos, soberanía que se acredita por el amor con el que Jesús se entregó por nosotros en oblación y sacrificio (5,3). Pero a la vez que estas tres designaciones mayores, aparecen otras menores: casa y familia de Dios, ciudad de Dios, templo de Dios, pueblo que Dios se ha adquirido⁶³.

En Jesucristo, por él y desde él, la Iglesia es el *nuevo pueblo* de Dios: de él deriva y a él le pertenece. Pero esta relación a Cristo la expresa San Pablo con una fórmula más pregnante: cuerpo de Cristo, que es su concepto específico de la Iglesia. En cuanto pueblo de Dios estaba prefigurada y preparada en Israel. Esta categoría enuncia la continuidad con el pueblo de la primera alianza. Ella es, sin embargo, el pueblo escatológico, formado por judíos y gentiles. Lo nuevo lo enuncia el término: cuerpo de Cristo⁶⁴. El es la cabeza que por la Iglesia, su cuerpo, permanece

⁶³ Cf. J. GNILKA, *Der Epheserbrief*, o.c., 109-11.

⁶⁴ Cf. H. SCHLIER, «Zu den Namen der Kirche in den paulinischen Briefen», en *Bestimmung auf das NT* (Basilea 1964) 294-306; *Id.*, «Corpus Christi», en *RAC II*, 437-453; *Id.*, *La carta a los Efesios*, o.c., 117-126.

ce activa y visible en la tierra; se la une y la vivifica en asociación a la vez que en frontalidad, en unión a la vez que en diferencia. Por ella el cosmos se incorpora a su cabeza, a través de las cuatro funciones constituyentes de la Iglesia: 1) La *profecía* con el kerigma y la didascalía (anuncio y explicitación del evangelio a todas las gentes). 2) La *liturgia* (memoria agradecida a Dios y presencializadora de sus gestas salvíficas). 3) La *martiría* (acreditación testimonial a todos los hombres). 4) La *diakonia* (servicio a los necesitados). Por ellas la Iglesia une la creación a Cristo, su fundador, su forma y su futuro. Toda eclesiología está ordenada soteriológicamente y fundamentada cristológicamente. La Iglesia es mediadora de la salvación, no como causa, sino como puente que hace llegar el Señor a su creación y ésta a su Salvador. Los textos de Ef 1,3-15 y Col 1,16 unen creación, Iglesia y salvación:

«Todo ha sido creado hacia Cristo, como el reconciliador y el instaurador de la paz. Dicho de manera extrema: *La creación tuvo lugar por causa o en orden a la redención. Ella tuvo lugar por causa o en orden a la Iglesia.* Cristo como la cabeza *kephalé* del cuerpo *sóma*, ya no tomado en el sentido cuasiestoico y entendido como *ta pánta*, es decir, como cabeza de la Iglesia, es el sentido propio y profundo de toda la creación»⁶⁵.

4. Cristo y el individuo

a) *Cristo, universalizador y personalizador de la acción reveladora y redentora de Dios*

Jesús lleva a cabo la consumación del AT en múltiples órdenes, pero de manera especial por la *universalización* del mensaje y la *personalización* de la relación de Dios con el hombre: el destinatario de la revelación no es un pueblo, sino todos los pueblos, y el sujeto de la relación no es la comunidad nacional, sino cada persona⁶⁶. En adelante, el portador de la revelación de Dios al mundo ya no es un pueblo particular, sino una comuni-

dad de fe, que no está ligada a ninguna cultura, historia o raza. Todos los pueblos, todos los hombres y todos los tiempos están convocados a la salvación y deben convertirse en oyentes del evangelio. A todos ellos deben ser enviados anunciadores de Jesús para que les hagan posible ser discípulos suyos. A la potestad universal que le ha sido dada a Cristo por el Padre sigue el envío universal que él hace de los apóstoles, con la correspondiente autoridad para realizar dicha misión (Mt 28, 16-20). Lo que en Mateo aparece como un mandato exterior de Jesús, aparece en Marcos como una necesidad y consecuencia percibida inmediatamente por los apóstoles tras haber reconocido a Jesús como mesías y salvador del mundo en la resurrección (Mc 16,20). El que había sido esperado como gloria de Israel, ahora tiene que llegar a ser luz de todas las gentes (Lc 2,32). El descubrimiento que hicieron quienes se encontraron con Jesús es que era el salvador del mundo, y que la diferencia entre samaritanos y judíos, pueblo elegido o gentes del universo, había desaparecido (Jn 4,4-42; Lc 9,51-56; Hch 8,5-25). Dios es Dios de cada hombre en Jesús, a quien ha entregado y resucitado «por todos» (Rom 4,25; 8,32). Cristo es el signo personal de la universalidad de su revelación y autodonación a los hombres. En el Dios se dio del todo a todos; no queda más que dar y no hay nadie a quien ya no esté dado. La Iglesia es el sacramento de esa universalidad salvífica de Cristo.

Jesús se supo enviado ante todo a Israel, a él limitó su ministerio e impuso esta misma limitación a sus discípulos. Pero a la vez pone como ejemplo a algunos gentiles, ciudades o pueblos paganos (Mt 8,10; 12,41). Si Israel rechazase el Reino, éste será dado a otros; los gentiles vendrán y se sentarán a la mesa con Abraham (Mt 8,11). Jesús sólo excepcionalmente se dirige a algunos gentiles aislados (Mc 7,25-30). Pero a la vez promete el Reino de Dios a los pobres, publicanos, pecadores, samaritanos (Lc 10,37; 17,12-19), personas todas ellas que eran consideradas, de hecho, por los fariseos como iguales a los gentiles. Prometió a los paganos la participación en ese Reino y amenazó a los judíos con verse excluidos. Ante el rechazo de su pueblo, Jesús se abre a los otros más allá de Israel, da su cuerpo «por todos», se entrega a la muerte por los pecados de todos y

⁶⁵ H. HÜBNER, *Biblische Theologie des NT*, o.c. II, 352

⁶⁶ Cf. P. GRELOT, *Sens chrétien de l'AT*, o.c., 16-26 (Relación del NT al AT: principio de cumplimiento, trascendimiento, prefiguración); PCB, *El pueblo judío...*, o.c.

extiende a todos su soberanía de Resucitado. En él se cumple la profecía según la cual Dios preparará sobre el monte de Jerusalén un festín para todos los pueblos, les retirará el velo del desconocimiento y todos verán la luz, destruirá la muerte para siempre y sobre todos reinará la vida (Is 25,6-8) ⁶⁷.

Esa universalidad incipiente del evangelio de Jesús se convierte tras la resurrección en mandato explícito de él y evidencia interior de los apóstoles. Él vivió como el hombre entregado a todos, más allá de diferencias y distancias. Lo que él presentaba (el autootorgamiento de Dios como misericordia, gracia y amistad) no estaba ligado a ninguna situación previa ni exigía otras condiciones que la fe y la conversión. Él se ponía más cercano y se vivía más referido a quienes por una u otra situación estaban más necesitados. La pobreza como expresión de las múltiples carencias, expolios, marginaciones, dolencias y desesperanzas fue el lugar donde se acreditó Jesús. Su universalidad no aceptaba que los criterios de la ley, de los fariseos, de las autoridades o del poder romano pusieran límites a su proyecto. Los pecadores, los lejanos, los marginados, los enfermos eran los destinatarios privilegiados de su misión, porque en ellos se manifestaban con mayor intensidad la gracia de Dios y la necesidad del hombre. Los criterios de la acción divina son, según Santo Tomás: *ostensio bonitatis Dei-utilitas hominis*. La universalidad de la acción de Jesús era cualificada y situada, es decir concreta, porque sólo en la concreción acontece la verdad.

El segundo rasgo característico del mensaje y persona de Jesús es su *personalización* de la relación con Dios. Ella es la personal universalización concreta de Dios. Su palabra era la palabra de un Padre para cada uno de los hombres sus hijos. Las ideas tradicionales de clan, familia, pueblo, personalidad corporativa siguen teniendo su sentido, como expresión de una responsabilidad necesaria y de una solidaridad obligada ⁶⁸, pero tienen que ser

⁶⁷ Cf. J. JEREMIAS, *La promesa de Jesús...*, o.c.; W. TRILLING, *El verdadero Israel...*, o.c.; F. HAHN, «Das Verständnis der christlichen Mission»: *NTS* 18 (1971-1972) 15-38; ID., «Zwischen Jesus und Paulus»: *ZThK* 72 (1975) 151-206; bibliografía en *TWNT* X/2, 1065s.

⁶⁸ «On admettra certes volontiers que le theme du Christ Nouvel Adam, vu sous l'ange de la "personnalité corporative" (*corporate personality*), est important chez Paul et même qu'il se trouve à l'arrière-fond du theme du Corps du Christ»

radicadas en la libertad de cada hombre. Cristo habló a las multitudes y se encontró con personas. Los destinatarios de su palabra y los que se adhirieron a su mensaje se situaban en tres círculos concéntricos: los más cercanos entre los discípulos, luego llamados apóstoles que le seguían físicamente; los que habían creído o esperado en él y se consideraban sus discípulos con mayor o menor intensidad pero permanecían en sus casas manteniendo la anterior forma de vida; los que le tenían simpatía, estaban en el borde de adherirse y que, por inseguridad personal o por temor a las autoridades, no se manifestaron públicamente como sus seguidores (Nicodemo: Jn 3,1-2).

Pero Jesús a la vez ha cultivado la amistad, sin que ella fuera impedimento para su entrega incondicional a todos y para su preocupación por la muchedumbre que vagaba perdida como ovejas sin pastor ⁶⁹. Jesús no ha vivido erguido o distanciado frente a los demás o sumergido en su misión como si ésta le incapacitase para la amistad, confianza y compañía. En los evangelios encontramos la amistad con el grupo pequeño (apóstoles), con una familia (Betania: Marta, María y Lázaro), con las mujeres que le acompañaron desde Galilea hasta la cruz, con la minoría dentro del grupo (Pedro, Santiago y Juan), con algunos de los apóstoles por razones diversas. Pedro en un sentido y Juan en otro tendrán una relación peculiar con Jesús, que los evangelistas describen con rasgos típicos, anticipadores de lo que serán dos vocaciones fundamentales dentro de la Iglesia: por un lado, la autoridad pública para el servicio y régimen de la comunidad (Pedro), y, por otro, la contemplación interior con la intelección amorosa del Misterio revelado (Juan). A la vez tendríamos que enumerar los encuentros individuales con Zaqueo, con María Magdalena, con Nicodemo, con el joven rico, etc., y con todos los demás personajes que encontró en su camino.

Esta universalización y personalización de Jesús en su misión terrestre serán llevadas al límite en su acción como Señor

(P. BENOIT, «L'Eglise corps du Christ», a.c., 217. Cf. los estudios clásicos de H. W. ROBINSON, «The Hebrew Conception of Corporate Personality»: *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 66 (1936) 39-61; E. BEST, *One Body in Christ* (Londres 1955); J. DE FRAINE, *Adam et son linage* (Brujas 1959).

⁶⁹ Mt 36; cf. Num 27,17; 1 Re 22,17; Ez 34,5,23; Zac 13,7.

glorificado, extendiéndose a toda la historia e inmediatez a cada conciencia por el Espíritu. Jesús está presente y es contemporáneo de todos como Hijo encarnado, como salvador de cada uno, como primogénito de la nueva humanidad, como cabeza de la Iglesia, como guía en el camino y consumidor que nos atrae desde la tierra definitiva a la que él ha llegado. *La relación de Dios con cada hombre ya tiene siempre lugar por mediación de la persona de Cristo, va unida por un lado a su Iglesia (evangelio y apóstol) y por otro a su Santo Espíritu.* Cristo instaaura así una relación personal con cada hombre como destinatario de su salvación y con cada cristiano como miembro de su cuerpo eclesial, en el que existe sacramentalmente accesible como crucificado y glorificado hasta el fin de los siglos. Estas mediaciones objetivas garantizan el encuentro real con el Cristo real y no con nuestros propios fantasmas o con los deseos colectivos inducidos por los poderes de este mundo. Con la ayuda de las mediaciones que ha suscitado Cristo se crea una relación inmediata con cada uno. El cristianismo real comienza cuando se llega desde la historia y la idea, la ley y la institución, a la *cristianía* o realización personal de los contenidos teológicos, cristológicos y pneumatológicos en cada conciencia y libertad ⁷⁰.

- b) *La múltiple relación de Cristo con cada hombre (conocimiento, amor, vivificación, solidaridad, integración en su misión)*

Así situado el problema, establecemos las tesis siguientes: 1) Cristo tiene conocimiento personal de cada hombre. 2) Cristo tiene amor personal a cada hombre. 3) Cristo suscita una vida nueva como su vida de Hijo, extendida y comunicada a cada hombre. 4) Cristo realiza una identificación solidaria del destino con cada hombre. 5) Cristo integra a cada hombre con una misión particular en su proyecto salvífico general y a sus mediaciones salvíficas en una Iglesia particular. No es ahora posible llevar a cabo la demostración de cada una de estas tesis.

⁷⁰ Cf. O. GONZÁLEZ DE CARDIDA, «Cristianía: principio subjetivo-personal», en *La entraña*, 27-42.

El conocimiento de Jesús era proporcional a su ser, a su misión y a su situación ⁷¹. Ser, misión y situación dan la extensión y los límites de su conocimiento tanto del plan de Dios como de los hombres y de lo que cada momento exigía. Jesús en su existencia terrestre era el Hijo en condición encarnativa. Su ser de Hijo entraba en una condición kenótica, que no implicaba la desistencia de su realidad divina, sino el acompañamiento a su destino redentor, que sólo es posible en solidaridad humilde y poderosa con los necesitados de redención. Una cierta ignorancia del futuro es la condición de la vida humana, ya que un pleno saber de sus contenidos haría imposible tanto la libertad como la capacidad de acción. Ser hombre es saber y es también ignorar. La proporción entre ambos verbos viene dictada por la misión, y la de Jesús era misión desde Dios para la salvación de todo el hombre y de todos los hombres. Por ello el saber de Jesús era en un sentido radical y de fondo como propio del Hijo, cuya misión era ser revelador del Padre y redentor del hombre. Esto no significa que el alma humana de Jesús, creada y finita, poseyera todo el saber de Dios. Lo poseía en la relación y proporción del que, siendo siempre el Hijo, en cuanto existe encarnado participa de la historicidad del ser, de la memoria, de la inteligencia y de la libertad propia de los humanos ⁷².

Los evangelios afirman ese conocimiento superior de Jesús respecto de las situaciones, de los pensamientos de los hombres, de los intentos de los poderosos contra él, del contenido y sentido fundamentales de su futuro. Las fórmulas se repiten: «cono-

⁷¹ Cf. H. U. VON BALTHASAR, *¿Nos conoce Jesús? ¿Lo conocemos?* (Barcelona 1986); *Id.*, «Misión en la dimensión de la conciencia», en *Teodramática* III, 16; 156-187; «Misión en la dimensión del ser», en *ibid.*, 189-212.

⁷² Cf. K. RAHNER, «Ponderaciones dogmáticas sobre el saber de Cristo y su conciencia de sí mismo», en *ETV*, 221-246; H. U. VON BALTHASAR, «La conciencia de Jesús», en *Puntos centrales de la fe* (Madrid 1985) 131-144; *Teodramática* III; H. SCHIRMANN, *El destino de Jesús...*, o.c., que prolonga sus reflexiones anteriores sobre la conciencia que tenía Jesús de su relación con Dios (oración *abba*, teocentrismo), de su relación con los hombres (proexistencia) y del sentido específico de su muerte (*ipsissima mors*); *Id.*, *¿Como entendió y vivió Jesús su muerte? Reflexiones exegéticas y panorámicas* (Salamanca 1982); *Id.*, *Padre nuestro* (Salamanca 1982); J. GUILLET, *Jésus devant sa vie et sa mort*, o.c.; *CTI*, *La conciencia que Jesús tenía de sí mismo y de su misión* (1985), en *Documentos*, 377-392. Para el estudio del paso de la comprensión clásica (las tres ciencias de Cristo) a la comprensión moderna (autoconciencia), cf. B. M. XIBERTA, *El yo de Jesucristo...*, o.c.

ciendo Jesús sus pensamientos; penetrando los pensamientos de su corazón; el que conocía sus pensamientos; él que conocía al traidor; porque él conocía a todos; porque él sabía lo que hay en el interior del hombre»⁷³. San Juan, en mirada retrospectiva, eleva a omnisciencia el saber de Jesús: «Ahora vemos que todo lo sabes y no necesitas que nadie te pregunte; por eso creemos que has venido de Dios» (16,30). La extensión de su humanidad al entero cosmos y a la entera historia como Kyrios, por la resurrección, implica la extensión de su conocimiento y amor personal a cada situación histórica y a cada hombre. El saber propio de Jesús es ahora el del Hijo eterno, el del que por haber vivido un destino terrestre como el nuestro puede padecer con nosotros com-padeciendo, el del crucificado solidario de nuestros pecados, el del glorificado por el Padre, el del cabeza de la Iglesia⁷⁴. Desde esas múltiples dimensiones de su ser personal conoce a cada hombre, ama a cada hombre y cuenta con cada hombre en la continuación de su misión. Cada humanidad, identificada con él en el bautismo, está llamada a ser transparencia de un aspecto de su persona y prolongación de un aspecto de su misión. En su «Elevación» clásica, Sor Isabel de la Trinidad invoca al Espíritu Santo con estos términos: «Espíritu de amor, descendida a mí para que se realice en mi alma como una encarnación del Verbo. Que sea yo para el una humanidad complementaria (*une humanité de surcroît*), en la cual renueve su misterio»⁷⁵.

«Lo mismo que cada miembro tiene una cierta fisonomía que define su situación en el conjunto del cuerpo, así cada cristiano recibe por su recreación "en Cristo" una troquelación particular de la Imagen, que define su propio destino. Y lo mismo que la energía vital que anima todo el cuerpo se adapta a cada miembro para hacerlo actuar según su papel, de la misma manera el Espíritu de Cristo procura a cada cristiano su "medida del don de Cristo" (Ef 4,7; su "medida de fe" decía Rom 12,3), su "carisma", que hará a Cristo "habitar en él" según su misión particular en la Iglesia»⁷⁶.

⁷³ Lc 5,17; Mt 12,22; Lc 6,6.46; Mc 14,21; Jn 6,6; 2.4.

⁷⁴ Cf. H. SCHURMANN, «Passio et compassio Caritatis», en *El destino de Jesús...* o.c., 355-359, que aparece como epílogo, síntesis de la orientación del libro.

⁷⁵ BTA. ISABEL DE LA TRINIDAD, *Obras Completas* (Madrid 1986) 281. La fórmula «humanidad complementaria» procede de Mons. CH. LI: GAY, *De la vie et vertus chrétiennes considérées dans l'état religieux*, I (Poitiers-Paris 1874) 103.

⁷⁶ P. BENOIT, «L'Église corps du Christ», a.c., 260.

En la Iglesia no hay masa y números, sino realidades personalizadas que nos llegan desde Cristo (evangelio, sacramentos, Espíritu Santo, apóstol) y sujetos personales que, al encontrarse con ellas, son configurados de nuevo recibiendo una misión dentro de esa comunidad, al servicio del evangelio, en medio de su mundo propio. Sólo se da razón suficiente de la existencia cristiana si a la vez se elaboran una teoría de «Iglesia cuerpo-plenitud de Cristo» y una teoría del individuo cristiano por quien la Iglesia llega a ser plenitud de Cristo en el mundo. Con su genialidad acostumbrada, Rahner y Balthasar elaboraron, a la vez que una teología del Espíritu Santo, universalizador de la misión del Hijo, una teología del individuo en la Iglesia, con su carisma y misión, sus derechos y estados particulares⁷⁷.

c) Textos bíblicos que expresan esa relación

Enumeramos sólo algunos que ponen de relieve la relación de Cristo con cada individuo. Lo personal y lo comunitario, sin embargo, nunca van separados, de forma que el «por mí» es siempre una concreción del «por nosotros» y el «por nosotros» una extensión del «por mí».

— Parábola de la oveja perdida

Comenzamos con Lc 15,3-7: la parábola de la oveja perdida. El contexto y punta polémica, junto a las otras dos: la dracma y el hijo pródigo, hay que buscarlos en la reacción hostil de los fariseos a la relación de Jesús con los pecadores y con cada pecador o pecadora, que los escribas y fariseos consideraban escandalosa (15,1-2). La parábola se propone justamente quebrar esa punta acusadora: Jesús se acerca a los que no obtienen respeto público, que por ello son los que a él le merecen más respeto; se dirige no a la multitud que está en su lugar debido o

⁷⁷ Cf. K. RAHNER, «Der Einzelne in der Kirche», en *Gefahren des heutigen Katholizismus* (Einsiedeln 1950) 11-38, donde establece la necesidad y límites de dos tareas esenciales: la eclesialización del individuo y la individualización de la Iglesia; H. U. VON BALTHASAR, «El individuo», en *Teodramática III*, 409-422; H. U. VON BALTHASAR, *Estados de vida del cristiano* (Madrid 1996).

merecido, sino al que ha sido desplazado, está perdido, se siente en soledad, es pecador. Cada hombre en su noche, un hombre solo, es un absoluto para Cristo. Y no se trata aquí de un discurso moral por parte de Jesús, sino de una declaración teológica: *la conducta de Jesús refleja, define y decreta la conducta de Dios*. Para Dios, una oveja perdida es más sagrada que las 99 que han quedado en el redil⁷⁸. Para Dios, cada hombre tiene rostro y por ello cada hombre merece todo su amor, el amor de Cristo⁷⁹. El lugar donde esté es accidental, porque lo esencial es quien está en ese lugar. Todo lugar es habitado, visitado y transformado por la presencia de Cristo. El artículo del credo sobre la bajada a los infiernos eleva a categoría universal esa ocupación de Cristo con cada hombre, llegando hasta el extremo punto de su soledad, lejanía de Dios, silencio, rechazo o condenación⁸⁰. Si hay infierno, no es por un decreto positivo de Dios, por su lejanía o distancia positiva a algún hombre, ya que Cristo lo ha visitado para vaciarlo, sino por empeño del hombre. Dios no lo ha decretado, sino que lo soporta en respeto a la libertad del hombre si es que éste se empeña hasta el final en esa elección de ser solo en su soledad, tras haberlo Cristo previamente portado⁸¹.

⁷⁸ Además de los comentarios, cf. J. DUPONT, «Les implications christologiques de la parabole du brebis perdu», en J. DUPONT (ed.), *Jésus aux origines de la christologie*, o.c., 331-350.

⁷⁹ Cf. O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, «La persona del hombre y el amor de Cristo», en *La entraña*, 619-682.

⁸⁰ Cf. A. GRILLMEIER, «Der Gottessohn im Totenreich. Soteriologische und christologische Motivierung der Descensuslehre in der alten christlichen Überlieferung», en *Mit Ihm und in Ihm...*, o.c., 76-174; H. U. VON BALTHASAR, «El Misterio Pascual. La ida al reino de los muertos», en *MS III/2*, 237-265; W. MAAS, *Gott und die Hölle. Studien zur Descensuslehre* (Einsiedeln 1979); número monográfico de *Com RCI* 1 (1981); O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, «Soledad y compañía de Jesús», en *Salm* 1 (1998) 83-87 (La soledad del que descendió al lugar de los muertos); A. GESCHÉ, *Jesucristo*, o.c., 172-205.

⁸¹ Sobre el infierno solo podemos hacer dos afirmaciones: 1) Que si es real, lo ha creado el hombre; 2) Que los hombres no sabemos como es la relación final de cada uno con Dios. Teológicamente habría que añadir: 1) La afirmación del infierno es una consecuencia derivada e insuperable del respeto infinito que Dios tiene y que nosotros debemos tener a la libertad del hombre, incluso para elegir contra lo que es el Bien al que esta destinado, que necesita y al que aspira su ser; 2) Que la gracia divina nunca es una magnitud paralela ni alternativa a la libertad humana, y que lo mismo que la ha suscitado la puede completar.

En el prólogo a un libro de textos escritos en la cárcel, el premio Nobel J. Brodsky escribe: «Los setenta textos juntos demuestran que el infierno ha sido creado por el hombre y que el hombre lo gobierna». «Prologo» a *La prisión con-*

Ese artículo del credo nos dice de forma extremada cuáles son las formas y consecuencias de la relación de Cristo con cada hombre. Cada uno es un absoluto que le ha costado la vida, y le acompañará mientras la historia esté abierta, yendo con él y por él hasta donde él vaya, infierno incluido.

— Parábola del buen samaritano

Un segundo texto revela la relación de Cristo con cada hombre: la parábola del buen samaritano (Lc 10,30-37). Es evidente que un primer plano de lectura tiene que situarla en el contexto de Jesús y sus oyentes, pero ninguna palabra de Jesús es plana y roma. El drama que la parábola despliega tiene varios niveles de sentido: a) Uno es el histórico en el que Jesús la pronunció. b) Otro el contexto en el que la sitúa Lucas. Partiendo de éstos y profundizándolos, la Iglesia ha comprendido cómo Jesús fue el real samaritano que acogió a los caídos y enfermos ocupándose de ellos; él, que venía de una región marginada, Galilea. c) Pero hay además un nivel más profundo, Cristo es el Hijo encarnado que viene de lejos, de la allendidad de Dios; y con él viene Dios al mundo para estar al lado de la humanidad caída. El encarnado es el buen samaritano y cada hombre es el herido por los ladrones al que él levanta, carga con él y provee a la curación de sus heridas. Nadie de este mundo podía curar la herida del hombre: ni los sabios, ni los profesionales del culto, ni los de la sanidad. La ayuda tuvo que venir de otro mundo; la salvación del hombre viene de lejos, de más allá del hombre. Cada hombre es un caído y por cada hombre se ha encarnado el Hijo⁸².

(Círculo de Lectores, Barcelona 1998). San Ireneo había dicho lo mismo: «Deo quidem principaliter non a semetipso eos puniente, prosequente autem eos poena quoniam sint desolati ab omnibus bonis» (*Adv. Haer.* V, 27,2). Y al lado la afirmación de un gran exegeta contemporáneo: «Nosotros no podemos decir nada más que en Jesucristo vemos el destino de la humanidad vieja y el nacimiento de la humanidad nueva, ya que él en su persona es el Hombre representativo de todos. En que relación se encuentra cada uno con él es un misterio, que no nos ha sido revelado de antemano (*prospectively*)» (CH. K. BARRETT, *From first Adam to last Adam...*, o.c., 118).

⁸² Cf. S. IRENEO, *Adv. Haer.* III, 17,3 (*SbC* 211; p.336). La afirmación siguiente de un gran exegeta nos parece tan bien informada como superficial: «Desde Marcion a Ireneo, pasando por la Edad Media y la época de la Reforma, hasta el siglo XIX, ha

—Textos de San Pablo

Esta es exactamente la perspectiva que sostiene el pensamiento de San Pablo. El se vio transferido personalmente por Dios a Cristo de la lejanía e incapacidad para la propia justificación a la cercanía y reconciliación con Él. Su vida nueva no es resultado de la justicia de sus manos —las obras de la carne—, sino del amor de Dios, manifestado en Cristo como entrega a la muerte por cada uno. Cada hombre ha sido y es un absoluto para Cristo; por él ha puesto su vida en la muerte. Un problema moral de la comunidad, si es o no legítimo comer las carnes sacrificadas a los ídolos, le ha arrancado a San Pablo una de las afirmaciones más sublimes del cristianismo. Todo hombre, aun en su debilidad e ignorancia, incluso bajo sus viejos temores y sus atavismos no superados, merece un respeto absoluto. Esto ocurre con los convertidos a la fe en Cristo, que consideraron que las carnes sacrificadas a los ídolos eran ya propiedad de los demonios y participaban de su poder. Durante generaciones esa fue su costumbre y actitud como judíos y como paganos. Una vez convertidos saben que los ídolos no son nada y por tanto las carnes, que tras haberles sido sacrificadas se venden en los mercados, son como las demás. Pero el recuerdo y el viejo temor permanece; y si las comen, piensan que pecan. Los cristianos ilustrados deben respetarlos y ellos mismos deben evitar comerlas en público:

«Si alguno te viere a ti, que tienes ciencia, sentado a la mesa en un santuario de ídolos, en la flaqueza de su conciencia, ¿no se creará inducido a comer las carnes sacrificadas a los ídolos? Entonces perecerá por tu ciencia *el hermano flaco por quien Cristo murió*. Y así, *pecando contra los hermanos e hiriendo su conciencia flaca, pecáis contra Cristo*» (1 Cor 8,11).

La frase se repite literalmente en Rom 14,15: «Mira que por tu comida no seas ocasión de que se pierda aquel por quien Cristo murió»⁸³. Esta última expresión tiene las características

sido frecuente una explicación cristológica —Cristo es el buen samaritano—, o del orden eclesiológico —la posada sería un símbolo de la Iglesia—, o incluso de carácter sacramental; pero siempre dentro de una soteriología de índole marcadamente extrínseca» (J. A. FITZMYER, *El evangelio según Lucas*, III [Madrid 1986] 280s).

⁸³ «Por un comer insignificante, el fuerte deshace al mismo hombre por el que

propias de una homología o confesión de fe⁸⁴. ¡Y si el hermano perece, Cristo ha muerto en vano! La muerte de Cristo está en función de cada individuo: él muere no por la humanidad en general, sino por este y aquel hombre en particular. Lo que los evangelios dicen de la predilección de Jesús por los débiles, por los pecadores, por los que no son capaces de saltar sobre su pasado, por los que no tienen ilustración, eso se hace aquí afirmación universal, que se reduplica a la luz de las consecuencias: pecar contra ese hermano es pecar contra Cristo. La identificación de destino con el individuo, y con el individuo en su situación más devalidada, alcanza así su límite. *La gratuidad del amor brilla máxima cuando el objeto amado es de valor mínimo*. Otros textos afirman esto mismo con otra terminología: «habéis sido comprados a precio» (1 Cor 6,20; 7,23).

«Considerad que habéis sido rescatados de vuestro vano vivir, según la tradición de vuestros padres, no con plata y oro corruptibles, sino con la sangre preciosa de Cristo; como de cordero sin defecto ni mancha, ya conocido antes de la creación del mundo y manifestado al fin de los tiempos por amor vuestro» (1 Pe 1,18-20).

Esta acción redentora de Cristo nos hace descubrir la propia dignidad y es motivo para mantenerla en alto, para no perder la libertad ni volver a servir a poderes de este mundo: «Habéis sido comprados a precio, no os hagáis siervos de los hombres» (1 Cor 7,23). Este coste divino es el criterio de la dignidad humana. Un hombre es aquel por quien Dios ha puesto a su Hijo en la muerte, de forma que cada uno puede decir: «Cristo ha muerto por mí, por amor de mí».

La muerte de Cristo ha engendrado una nueva vida para cada uno:

«Ya no vivo yo, es Cristo quien vive en mí. Y aunque al presente vivo en mi carne, vivo en la fe del Hijo de Dios, que me amo y se entregó por mí» (Gal 2,20s).

Cristo murió! Que Jesucristo murió por los hombres es precisamente el centro de la predicación» (O. MICHEL, *Der Brief an die Römer* [Gotinga 1963] 345).

⁸⁴ Rom 5,6,8; 8,34; 14,9; 1 Cor 15,2; 2 Cor 5,14; 1 Tes 4,14; 5,10. Cf. H. MICHEL, *Der Römerbrief* (Friburgo 1977) 414.

A lo largo de otras cartas resuenan también estos pronombres personales. La conversión de Pablo es vivida como la revelación que a él en persona Dios le hace de su Hijo: «Cuando plugo al que me segregó del vientre de mi madre y me llamó por su gracia, revelar en *mi* a su Hijo para que le anunciara a los gentiles» (Gál 1,15-16). Y subraya la distancia: a él, que era un abortivo se le apareció Cristo resucitado (1 Cor 15,8); por él, que era el primero de los pecadores, vino Cristo al mundo (1 Tim 1,15). A él se le apareció Cristo cuando persiguiendo a la Iglesia iba camino de Damasco y oyó estas palabras: «Saulo, ¿por qué me persigues? Duro te es dar coces contra el aguijón. Yo contesté, ¿quién eres, Señor? El Señor me dijo: Yo soy Jesús, a quien *tu* persigues» (Hch 26,15).

La vocación de Abraham como padre del pueblo y la de Pablo como el Apóstol por antonomasia tienen un carácter «capital» y «típico» a la vez. Son padres de la fe, sus iniciadores y consumidores⁸⁵. Son lo que son por estar a la cabeza de una nueva forma de humanidad; son personas individuales y, a la vez, en alguna forma fundadoras de naturaleza y por ello corporativas que a la vez anticipan la forma de vida a la que encabezan dándole forma en la historia. Abraham es la fe, sin más; Pablo es la vocación al ministerio apostólico y la dimensión misionera de toda existencia cristiana. El binomio «Yo-tú» de Dios al hombre y «yo-Tú» del hombre a Dios expresa el nuevo estilo de relación personalísima entre ambos⁸⁶. En Cristo ese binomio funciona en mediación doble: una vez puede hablarlos desde Dios a nosotros y otras podemos hablar todos con él, dirigiéndonos al «Tú» de Dios, que en ese caso ya no es el

⁸⁵ Gen 12-25; Rom 4,1-25; Gal 3,6-29; 4,21-31; Heb 6,13; 11,8.17-19; 12,2.

⁸⁶ Esta experiencia bíblica de ser llamado por alguien, que dice: «Tú, Abraham», hace surgir la conciencia y capacidad de responder: «Yo, heme aquí». Ella es la matriz real de categorías clave de lo humano: *persona, vocación y misión*, de las que deriva una cuarta: *responsabilidad*. La matriz conceptual la darán mucho después las controversias cristológicas y trinitarias de los siglos III-V. Este es un momento segundo; el primero implica el descubrimiento de que alguien me llama, envía, acoge y salva a mí. La revelación de Dios funda así la persona del hombre. «Toda revelación es llamada y misión [...] El acontecimiento, que desde la parte mundana se llama conversión, desde la parte de Dios se llama salvación» (M. BUBER, *Yo y Tú* [Madrid 1993] 106, 110).

Absoluto sin nombre o el totalmente Otro, sino el Padre de Nuestro Señor Jesucristo.

Sólo desde Jesús se ha atrevido el hombre a superar el miedo connatural del ser mortal, finito y pecador a la Trascendencia, invocándole con este término de afecto familiar: 'abba, Padre. Su mandato expreso (*praeceptis salutaribus moniti*) y nuestra configuración a su filiación por el bautismo (*divina institutione formati*) nos lo han hecho posible. El cristiano al decir 'abba, dirigiéndose a Dios, participa en la relación filial de Jesús. Sólo se atreve a hacerlo porque ha recibido de Jesús el Espíritu (Rom 8,5; Gál 4,6) y porque el bautismo —al que la introducción del *Padrenuestro* en la liturgia llama *divina institutio*, y que la traducción del nuevo misal ha difuminado— nos identifica con su ser y destino de Hijo (Rom 6). La fórmula del Canon Romano revelaba admirablemente esa innovación de Cristo y el atrevimiento que suponía llamar a Dios «Padre»: «*Praeceptis salutaribus moniti et divina institutione formati audemus dicere: Pater noster*» = «Solo porque hemos sido exhortados por el precepto del Salvador y conformados a él por el sacramento que él instituyó, nos atrevemos a decir: Padre nuestro»⁸⁷.

No han faltado autores que han visto sugerida esa presencia de Cristo en cada hombre en aquellos textos paulinos que usan la fórmula «*Christòs pánta en pásin*», referida al orden de la creación (Col 17,18), al orden de la plenificación (Ef 1,23; 4,10) o al orden de la nueva existencia (Col 3,11). De esta forma estaría insinuado aquí no lo que la Patrística griega, entroncando con la idea platónica, dijo sobre la inclusión de todas nuestras humanidades en «la humanidad» general asumida por Jesús, sino una afirmación explícita de su relación con cada uno, sin mediación de un concepto general y más allá de la común pertenencia a la especie humana. Con ello la fórmula del Vaticano II, a la que repetidas veces nos hemos referido, habría que traducirla así: «El Hijo de Dios por su encarnación se ha unido con cada uno de los hombres (*cum omni homine*)» y no como se traduce a veces: «con todo el hombre» (GS 22). Con cada hombre en particular y no sólo con los hombres en general.

⁸⁷ Cf. J. JEREMIAS, 'Abba...', o.c., 215-236.

— Textos de San Mateo

Cristo conoce a cada hombre, ha muerto por cada hombre, se ha encarnado en relación a cada hombre, se ha identificado con cada hombre y vive en cada hombre su propia vida. San Mateo ha explicitado con claridad meridiana esa cercanía de Jesús a los niños, los últimos, los más pequeños, por los que vela Dios y con los cuales él se identifica (παιδιά, νηπίοι, μικροί, ἐλάχιστοι: Mt 19,13-14; 11,25; 21,16; 25,40-45). Los pequeños, en unos casos, son los que siguen el evangelio y por su causa ponen en riesgo la vida; en otros es todo hombre en situación negativa: enfermedad, cárcel, hambre, soledad, desamparo, desnudez, pobreza. La identificación de Jesús con todos ellos y la celebración del juicio versando sobre nuestra relación con ellos, como si hubiera sido una relación ejercida o negada respecto de Cristo, es la afirmación más clara de la solidarización de destino de Cristo con ellos, a la vez que de la dependencia de nuestro futuro salvífico del comportamiento que tengamos para con ellos. La relación que de hecho tuvo Cristo con cada hombre se debe reduplicar en la relación del hombre con su prójimo. Y Cristo asume nuestra relación con el prójimo como si fuera una relación otorgada o negada personalmente a él ⁸⁸.

Sería, sin embargo, descaminado presentar la exigencia antes que el don. Cristo sólo es norma de vida tras haberse convertido para cada uno de nosotros en principio de vida, lo mismo que en su acción terrestre primero aparecían el tesoro y la perla del Reino, y por el gozo de poseerlos se realiza todo sacrificio: venta del campo y otras posesiones (Mt 14,44-45). La existencia cristiana es ante todo un «vivir Cristo en nosotros» (Χριστὸς ἐν ἡμῖν) y como resultado es un «vivir nosotros en Cristo» (ἡμεῖς ἐν Χριστῷ) ⁸⁹ (2 Cor 5,17; Col 1,15-20). El don (la realidad teologal y crística, fundada en el bautismo, apropiada en la fe y comunitariamente celebrada en la eucaristía) funda

⁸⁸ Cf. P. BONNARD, *Evangelio según San Mateo* (Madrid 1976) 544-549. Véase cada uno de estos términos en DENT y la bibliografía de TWNT 10/2.

⁸⁹ El cristiano está «en Cristo» porque ha sido recreado por la Palabra encarnada y posee ya en el Cristo resucitado su nueva subsistencia. Cristo está en el cristiano por su Espíritu, que él le comunica y le da la posibilidad de comportarse según su ser nuevo» (P. BENOIT, *L'Église corps du Christ*, o.c., 260).

una vida nueva. El indicativo de la realidad crística y pneumatológica nos precede suscitando la dimensión personal y mística de nuestra existencia. A ella sigue el aspecto ascético y moral: el imperativo de la acción histórica. «Habeis sido liberados por Cristo; sed libres y liberadores». «Os habeis revestido de Cristo por el bautismo, vestíos de él con las obras». «Habeis recibido el Espíritu, vivid conforme al Espíritu». «Habeis sido liberados, vivid como libres sin ser esclavos del pecado ni hacer de la libertad pretexto para el egoísmo». Como amados, somos capaces de amar y tenemos que amar. Como agraciados por Dios, tenemos que serle agradecidos y agradecer a los demás ⁹⁰.

Estas afirmaciones paulinas han sido revividas y verificadas por los creyentes a lo largo de la historia. Desde dentro de la Iglesia y en medio de la sociedad, cada cristiano se ha vivido en relación inmediata con Cristo, porque se sabía conocido, amado y llamado por él. Invito a verificar esta afirmación leyendo el *Libro de la Vida* de Santa Teresa de Jesús, el *Cántico espiritual* de San Juan de la Cruz y en el siglo XX los *Apuntes íntimos* de M. Blondel ⁹¹. De diverso modo cada uno, pero todos, sin embargo, se sintieron llamados con su nombre personal por el Cristo vivo y remitidos a la Iglesia, a la vez que devueltos con una nueva responsabilidad a su mundo anterior. La intensidad de la vocación personal ha ido unida a la gravedad de la misión histórica. Pascal se reconoció en la oración de la agonía de Getsemaní y con Cristo quiso ser una palabra viva de Dios para el mundo de pensadores y científicos, liberales y libertinos ⁹², que estaban surgiendo entonces y para los cuales anota esas ideas geniales que son los «pensamientos», como esbozo de una ulterior apología del cristianismo:

⁹⁰ Cf. H. SCHLIER, «Indicativo e imperativo en Pablo», en *La carta a los Galatas* (Salamanca 1999) 306-309; R. SCHNACKENBURG, *El mensaje moral del NT*, o.c., I, 34-36 (El enraizamiento del imperativo moral en el estado salvífico concedido por Dios), 55, 237. Cf. la trasposición de esta perspectiva bíblica a la situación contemporánea en CONGREGACIÓN DE LA DOCTRINA DE LA FE, Instrucción sobre *Libertad cristiana y Liberación* (22-3-1968), texto en *Ecclesia* 2262 (1986) 468-494.

⁹¹ Cf. *Carnets íntimos*. I: 1883-1894 (París 1961); II: 1894-1949 (París 1966). En pocos autores se puede percibir tan claramente como en Blondel la interacción entre vida espiritual profunda y creación filosófica, unión a Cristo y relación a los hombres.

⁹² Cf. J. PRIEVOT (ed.), *Libertins du XI II siècle* (París 1998).

«Yo pensaba en ti en mi agonía; yo he derramado determinadas gotas de sangre por tí». «Jesus estara en agonía hasta el fin del mundo: durante todo este tiempo es necesario no dormir». «Seigneur, je te donne tout» = «Señor, te lo entrego todo» (Pen., 553).

d) *Proposiciones conclusivas*

Tendríamos ahora que exponer la manera única en que corresponde cada cristiano a este conocimiento y amor, vocación y vida con que Cristo le precede. ¿Es posible tener el coraje de aceptar que Cristo quiera instaurar una relación personal y otorgar una misión diferenciadora a cada uno? Es difícil la senda que discurre entre la osadía de una cuasi identificación con la verdad divina o poder de Dios, que conduce a la locura o autoritarismo, y la cobardía de quien no se atreve a buscar su divina identidad y a conocer el don de Dios para él (Jn 4,10). Cerramos esta reflexión con las siguientes proposiciones:

1. Cristo se otorga de manera única a cada uno, de forma que dentro de lo general cristiano (realidades, principios, situaciones, etc.) queda siempre un remanente diferencial (vocación, imperativos, esperanza).

2. Cada cristiano percibe de una manera peculiar el Misterio de Cristo y revive en su existencia uno u otro aspecto de ese Misterio personal. Sólo en la totalidad sinfónica de la catolicidad resuena y relumbra el inmenso Misterio de Cristo, que supera todo conocimiento y expresividad. Cada uno recibimos un lote de su ser, de su mensaje y de las reacciones-actitudes-estados de su vida para revivirlos en el mundo, de forma que cada psicología y cada destino sean un despliegue de ese Misterio de Cristo. Las vidas de los santos son así, antes que exponentes de ejemplaridad o heroísmo humano, historias de la revelación y amor incansables de Dios en Cristo, expresión renovada de la misión de la Iglesia que Dios suscita para superar un olvido, desvelar un nuevo sentido de las palabras de Cristo, un nuevo pliegue de su misterio o una urgencia de la acción apostólica.

3. Cada cristiano tiene que descubrir su carisma específico, la medida de su fe, su lugar en la Iglesia y su peculiar encargo en el mundo. No hay rostros impersonales ni sujetos anóni-

mos ante Cristo y por ello no debe haberlos en la Iglesia. Esa personalización del ser y de la misión sería, a su vez, una admirable aportación, crítica y nutricia, a un mundo regido por poderes anónimos e inclinado a despersonalizar; un rechazo al maligno que nos tienta con desentendernos de riesgos y gozos personales como si el anonimato y descarga de la responsabilidad fueran la salvación. Al hombre, que es imagen viva del Dios vivo, sólo lo salva el redimiéndole, consumándole, divinizándole.

4. La relación de cada hombre con Cristo es un secreto que cada uno guarda en el propio corazón, tras haberlo objetivado en sus contenidos fundamentales a la luz de la revelación histórica y de la comunidad eclesial. Pero una vez hecho esto comienza un itinerario biográfico tejido de novedad y sorpresas, ya que Dios es nuevo para cada hombre y Jesús le revela aquella «forma de su ser que de manera particular quiere imprimirle con su mirada» (San Juan de la Cruz), y aquel nombre nuevo «que es el tanto de la divina esencia que Dios dará a cada uno» (Fray Luis de León).

5. Cristo nos otorga parte en su ser y misión a cada uno de manera diferenciada, en espera de que la descubramos y correspondamos. Lo que el Ap dice del don, que Cristo nos hace al final, debemos entenderlo desde el principio: «Al que venciere le daré el maná escondido, y una piedrecita blanca, y en ella escrito *un nombre nuevo, que nadie conoce sino el que lo recibe*» (2,17).

6. Sólo salimos del anonimato despersonalizador al encontrarnos con el nombre nuevo que Cristo nos da y la misión que nos encarga a cada uno. Hay que descubrir ese nombre propio y no sólo el que nos pusieron para andar por este mundo, sino sobre todo el que Cristo nos ha otorgado para ser reflejo suyo. Ese nombre nadie nos lo puede otorgar ni descubrir desde fuera. ¡Nadie lo conoce sino el que lo recibe! Si ser persona es ser llamado por su nombre propio, recibir una misión y corresponder a ella, llegamos a ser persona en Cristo cuando descubrimos ese nombre y asumimos esa misión. ¿Con qué nombre propio me llama a mí Cristo?

7. Última soledad y última compañía las encuentra el hombre encontrándose con Cristo, en quien está fundado, a cuya

imagen ha sido conformado por el Padre y quien, viniendo a nuestra historia, nos ha mostrado en palabra y figura lo que podemos llegar a ser. Toda vida termina siendo un secreto y un enigma para los demás. Cada uno reservamos nuestro secreto para aquel que en vida y muerte puede decirnos con verdad: «Te he amado y te amo» = «ὅτι ἐγὼ ἠγάπησά σε» (Ap 3,9).

8. Ante Cristo cada creyente repite con el profeta esta frase, en el sentido en el que la entendieron los místicos: «Secretum meum mihi» = «Mi vida es un secreto, que sólo conoce aquel que me ama y a quien yo amo» (Is 24,16 Vg).

CAPÍTULO VII

LA RELACION DE CRISTO CON EL MAL

1. Introducción

El hombre despierta a la realidad cuando se encuentra con el mal, porque éste choca contra su inclinación primordial: el bien. ¿Cuál de los dos es soberano y la fuente originaria de la realidad? El mal es un enigma, que no podemos ignorar ni superar del todo: hay que explicarlo e intentar superarlo. ¿En que relación está Cristo con el mal y sus formas: carencia, dolor, culpa, injusticia, sinsentido, muerte?

En su vida histórica Jesús sufrió el acoso por el mal, a la vez que dio la batalla contra sus expresiones supremas, tal como eran sentidas entonces: enfermedad, hambre, marginación, posesión diabólica, muerte, etc. El no hizo una teoría del mal, sino intentó una terapia. No elaboró una metafísica sobre el demonio o lo demoníaco, sino que identificó a sus exponentes, les presentó batalla en todas sus formas llegando hasta el lugar donde aparentemente ellos triunfan: la muerte. Cristo se puso a sí mismo y puso a Dios en la muerte, para mostrar cuáles son la última verdad y el poder soberano.

La respuesta cristiana al problema del mal es Cristo en la muerte y con él Dios padeciendo el mal. No negación, ni eliminación a cualquier precio, sino padecimiento, paso por él y traspaso de él. La resurrección mostró que el mal y la muerte han sido vencidos y que Jesús es el vencedor. A su victoria se unen los que creen en él. El cristianismo parte de esa afirmación: *Christus Victor mortis*. Pero a ella le ha precedido otra: *Christus victima*. Ambas fundan el realismo de la respuesta cristiana. El mal es real, frente a todo gnosticismo, idealismo o monismo. El mal coexistirá siempre junto al hombre porque es el reverso de su libertad. Por eso, hay que afirmar que frente a todo proyecto

ético radical, marxismo o ascetismo no se puede instaurar una dictadura que elimine el mal. Hay que soportarlo y superarlo no en una actitud pasiva, sino en oposición no violenta. Como consecuencia de su victoria sobre la muerte, Cristo es propuesto como ἀρχηγός de la vida¹. Esta palabra puede significar: jefe, fundador de una raza, familia o ciudad, rey, causante, autor, conductor, guía, pionero. Frente al mal, Cristo es visto en NT como *autor de la vida* (Hch 3,15), *pionero de la salvación* (Hch 5,31; Heb 2,10), *iniciador y consumidor de la fe* (Heb 12,2). No lo es como lo eran los héroes helenísticos (G. Dellinger), ni como los conductores de almas en el sentido gnóstico (E. Kasemann), sino como lo había sido Dios respecto de su pueblo cautivo en Egipto. El Cristo resucitado introduce al pueblo de Dios en la vida. Por ello es su originador, la causa de la salvación, el fundador de la fe o nueva existencia cristiana.

Esa vida es resultado de haber sido consumado en los padecimientos y de haber padecido la muerte: «Convenía que Aquel por quien y para quien son todas las cosas, que se proponía llevar muchos hijos a la gloria, perfeccionase por las tribulaciones al autor de la salvación de ellos» (Heb 2,10). Esa muerte suya es la liberación de todos nosotros, cautivos suyos toda la vida por miedo a ella, y ya liberados para una existencia con respiro: «Pues como los hijos participan en la carne y en la sangre, de igual manera participó él de las mismas para destruir por la muerte al que tenía el imperio de la muerte, esto es al diablo, y librar a aquellos que por el temor de la muerte estaban toda la vida sometidos a servidumbre» (Heb 2,14-15).

La muerte es fuente de miedo para quien sirve al mal; y es fuente de paz para quien se devuelve a su Creador, confiado en la fidelidad, que, como Dios de la vida, mostró para con sus fieles al resucitar a Jesucristo. Éste es ahora nuestro guía y sostén. Dios es ya sólo pensable como «el Dios de la paz que sacó de entre los muertos por la sangre de la alianza eterna al gran pastor de la ovejas, nuestro Señor Jesús» (Heb 13,20), y a nosotros tras él.

¹ Cf. P. G. MÜLLER, ΧΡΙΣΤΟΣ ἈΡΧΗΓΟΣ..., o.c.; G. JOHNSTON, «Christ as Archegos»: NTS 27 (1980-1981) 381-385; G. FRIEDRICH, «Christus als der Anführer des Heils», en *Die Verkündigung des Todes Jesu im NT*, o.c., 156-175.

La relación de Jesús con el mal tiene tres fases: padecimiento y lucha contra él en la vida, paso por él en la muerte, victoria en la resurrección.

2 El mal: hecho, interpretación, enigma

a) *Las dos cuestiones supremas del hombre: Dios y el mal*

Dios y el mal son los dos problemas supremos de la vida humana. Todo aquel que quiera ofrecer una palabra digna de crédito, capaz de conferir dignidad y seriedad a la existencia humana, tiene que acreditarse ante Dios y ante el mal. Hombre, Dios y mal son tres realidades que se codeterminan de tal forma que todo el que hable de una de ellas tiene que hablar de las otras dos. «Todo intento de desarrollar hoy un *logos* sobre el *Theos* —una teología— ha de comenzar por hacerlo frente al mal y al dolor»². Cristo puede ser aceptado como revelador y salvador absoluto de la vida humana justamente porque en su existencia ha confrontado a Dios con el mal y al mal con Dios, para verificar cuál de los dos es la primera palabra y el último poder de la realidad. Cristo es el lugar donde Dios se revela como el Bien y se confronta con el mal. Toda teodicea queda ahora remitida no al lugar donde el hombre pide razón a Dios, sino al lugar donde Dios da razón de sí, padeciendo y superando el mal: la muerte y resurrección de Cristo. Es exponente de una lucida sensibilidad el que A. Gesché haya comenzado su pequeña suma de teología —bajo el título general *Dios por-para pensar*— justamente con el volumen correspondiente al mal³. El mal es la piedra de toque, de escándalo o de edificación, para toda teología que se quiera digna de su objeto (Dios), digna de

² Cf. D. TRACY, «Salvamos del mal: La salvación y el mal hoy»: *Conc* 274 (1998) 147-159.

³ Cf. A. GESCHÉ, *Dieu pour penser. I: Le mal* (Paris 1993); trad. esp.: *El Mal-El Hombre* (Salamanca 1995). El «pour» nos parece que tiene dos matices: Dios esta por ser pensado siempre; hay, por tanto, que pensar a Dios. Pero a la vez Dios ayuda a pensar el resto de la realidad. Ese doble matiz del francés «pour» y del alemán «zu» se refleja en títulos españoles como: O. GONZÁLEZ DE Cárdenas, *España por pensar* (Salamanca 1986); M. CABADA CASTRO, *El Dios que da que pensar* (Madrid 1992).

su destinatario (el hombre) y digna de la realidad en medio de la que existimos (el mal). El lugar donde la teología debe tratar el mal es la cristología, porque los problemas se esclarecen no donde se constituyen, sino donde se resuelven. La luz va del fin al principio y no a la inversa.

Estas tres realidades tienen su autonomía propia, de forma que aun cuando ya no sean separables, sin embargo tienen que ser pensadas cada una por sí misma. Dios tiene que ser pensable sin el hombre y sin el mal; el hombre tiene que poder ser pensable sin Dios y sin el mal; el mal tiene que poder ser pensable sin Dios y sin el hombre. ¿Hasta qué punto? Hay que diferenciar: Dios es Dios, con anterioridad e independencia del mundo (cosmos, hombre). En riguroso atenuamiento al concepto, es decir como Dios, debe ser pensado como superior, anterior e independiente del mundo, aun cuando exista ya para siempre religado a él. De la definición de Dios, como personal y trinitario, se deduce que puede crear, pero que por ser en sí mismo plenitud relacional y dialogal eterna no necesita crear. El hombre no puede ser sin su Creador, ya que la finitud excede a sí misma; puede, en cambio, existir sin Dios, en cuanto niega o rechaza su fundamento, eligiéndose a sí mismo como absoluto. En este sentido, el problema del mal filosóficamente planteado tiene que ser abordado también en sí mismo, sin aguardar a la respuesta teológica. Es un problema metafísico y no sólo teológico. La modernidad, segura de su progreso indefinido, ha hecho como si, descartado el problema de Dios, quedara superado el problema del mal. Pero el resultado es exactamente el contrario: un entenebrecimiento mayor. Si Dios no existe, ¿a quién pedir cuentas de él? Con Dios o sin Dios, el mal reclama una explicación y una solución. Otra cuestión es si podemos encontrarle solución sin contar con Dios ⁴.

⁴ Para los aspectos generales remitimos a W. KASPER - A. TORRES QUEIRUGA, «Negatividad y mal», en *Fe cristiana y sociedad*, IX (Madrid 1982) 175-217, con bibliografía en p.218-224; J. L. RUIZ DE LA PEÑA, «La fe en la creación y la experiencia del mal», en *Teología de la creación* (Santander 1986) 157-174; W. KERN, «Teodicea: cosmodicea a través de Cristo», en *MS III/2*, 563-597; E. SCHILLEBEECKX, *Cristo y los cristianos*, o.c., 653-712; P. RICOEUR, *Le Mal...*, o.c.; P. GUHLUY, «Mal», en *Catholicisme*, VIII (Paris 1979) 220-232; E. BORNE, «Mal», en *DSp X*, 122-136; *Teodramatica IV*; *El misterio de iniquidad*. Número monográfico de *Com RCI* 5 (1979);

b) *El mal en la conciencia moderna (antiteodicea y proteodicea)*

Para la conciencia moderna el mal se convirtió en el supremo argumento contra Dios: en antiteodicea. Pero ni ésta es una respuesta necesaria ni la única pensable. A lo largo de la historia de Occidente han existido cinco afirmaciones fundamentales, previas a la respuesta teológica:

— *Si malum est, Deus non est* (antiteodicea: de Epicuro a Boecio) ⁵.

— *Si malum est, Deus est* (proteodicea: Santo Tomás).

— *Si mundum est, malum est* (mal metafísico: Leibniz).

— *Si Deus est, unde mala?* (con un Dios bueno, ¿cómo puede existir el mal?).

— *Si Deus non est, unde bona?* (Sin Dios, no hay fundamento para el bien) ⁶.

Con esta reflexión introductoria sólo hemos querido explicar que el mal es un problema filosófico en sí mismo y no sólo un problema teológico. Es un enigma para quienes creemos en Dios, dada la difícil conciliabilidad de su bondad con el hecho mortífero del mal; pero no menos es un enigma para quienes niegan a Dios, ya que entonces surgen múltiples cuestiones: ¿cómo otorgar sentido a la existencia humana que es opción fundamental por el bien, la belleza y la verdad, a la vez que aceptar, comprender y superar el mal existente? Si Dios no existe, como fuente y fundamento de todo bien, ¿de dónde surgen los bienes que determinan la realidad o por qué considerar que

J.-Y. LACOSTE, «Mal», en *DCTb*, 691-693; H. HÄRING, *Das Problem des Bösen in der Theologie*, o.c.

⁵ «Nam deteriora velle nostri fuerit fortasse defectus, posse contra innocentiam, quae sceleratus quisque conceperit inspectante Deo, monstri simile est. Unde haud iniuria tuorum quidem familiarium quaevisit: Si quidem Deus, inquit, est, unde mala? Bona vero unde si non est?» (BOECIO, *De consolazione philosophiae* I, IV, 100-105). El origen de la frase es sin duda PLATÓN, *Republica*, 379b: «Lo bueno — dado que Dios es bueno — no es causa de todas las cosas; es causa de las cosas que están bien, no de las malas».

⁶ Santo Tomás lleva al límite este pensamiento de Platón y Boecio, reclamando la existencia de Dios justamente por la existencia del mal: «Per haec autem excluditur quorundam error qui, propter hoc quod mala in mundo evenire videbant, dicebant Deum non esse [...] Esset autem et contrario agendum: "Si malum est, Deus est". Non enim esset malum sublato ordine boni, cuius privato est mali. Hic autem ordo non esset, si Deus non esset» (*Contra Gent.* III, 71 [n.2476]).

los males son un elemento negativo y no los elementos normales de la realidad? ¿Qué o quién funda el «prejuicio» de que el bien tiene soberanía, primacía y autoridad crítica sobre el mal, y que desde aquél hay que instaurar una lucha para extirpar a éste de la realidad?

El mal es una idea relativa a la idea de bien: está en conexión bipolar con ella y con ella tiene que ser explicada. Pertenece a ese conjunto de binomios que estructuran la realidad. Mal-bien, diferencia-identidad, pluralismo-unidad son conceptos que en los seres finitos se implican y necesitan, de tal forma que solo sabemos cuándo algo es diferente tras haber analizado su propia realidad a la luz de aquella otra a la que la referimos. Solo sufrimos y rechazamos algo como mal porque conocemos y necesitamos el bien. Se trata de bipolaridades y no de dualismos metafísicos, en cuanto afirmación de principios originarios. Afirmamos la existencia de fuerzas, dinamismos y estructuras bipolares actuando en la realidad constituida y no de dos principios metafísicos constituyentes. El bien no necesita al mal, pero este sólo se percibe como tal y se supera a partir de aquél.

Si hasta ahora el mal ha sido visto casi exclusivamente en relación con la cuestión Dios, tanto en la filosofía como en la teología⁷, la modernidad y una fe más crítica reclaman una diferenciación, que no excluye una unión final, pero que no debe convertirse en el punto de partida⁸. Cuando se toman las cosas con radicalidad el mal tiene que ser tratado en perspectiva filosófica como un problema de metafísica y en perspectiva cristia-

⁷ Desde el libro de Job hasta los grandes autores —S. AGUSTIN, *De ordine* 1, 7; II, 7; *Enchiridion* 11, y STO. TOMAS DE AQUINO, *STh* 1 q.22 a.2; q.48 a.2; *Quaestio disputata de Malo; Contra Gent.* III, 71— el horizonte ha sido casi siempre teológico: ¿cómo se justifica Dios en este mundo injusto y malo? El intento se orienta hacia la superación de los dualismos metafísicos: al existir un solo principio creador, el mal es explicado como deficiencia, privación. Leibniz en sus *Essais de théodicée sur la liberté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal* (1710) se abre a un horizonte nuevo: el ser finito y el mundo existentes implican el límite inseparable de él, el mal. Así habríamos justificado («teodicea») a Dios: ha creado el mejor mundo entre los objetivamente creables.

⁸ En esta línea orienta A. TORRES QUEBRUGA, «Negatividad y mal», a.c., 182, al hablar de «un planteamiento consecuentemente secular», partiendo del giro introducido por Leibniz al afirmar «la limitación original que la criatura no pudo menos de recibir en el primer comienzo de su ser por las razones ideales que la limitan» (*Essais de théodicée...*, o.c., I, par.31). A esta limitación llamo «mal metafísico».

na como un problema de cristología. El cristianismo no ha situado el mal en el campo de la metafísica, sino en el campo de la historia, por lo que se refiere al hombre, y en el campo de la cristología, por lo que se refiere a Dios. Los dos polos que centran el cristianismo son Gén 1 (la creación) y Jn 1 (encarnación redentora). Todas las cuestiones tienen que ser enjuiciadas simultáneamente a la luz de ambos principios: el único Dios, que es el creador, es el redentor. El ha pensado y creado el mundo ordenándolo a la encarnación del Hijo, y todo lo que es prehistoria de este acontecimiento centrador tanto del cosmos como del hombre (Ef 1,3-14; Col 1,13-20) sólo se ilumina del todo a la luz del que es «plenitud de los tiempos» (Gál 4,4) y sólo será puesto todo plenamente en la luz cuando la redención escatológica tenga lugar (Rom 8,18-25; 1, Jn 3,2). La misma creación no es plenamente comprensible hasta que no realice su destinación final, que es la recapitulación en el Hijo, y con él la integración en la vida divina (Ef 1,10); así el mal tampoco es comprensible ni aceptable hasta que no lo vemos asumido por Dios en su Hijo encarnado y padeciéndolo en la cruz. Esta pasión del mal por Dios es una acción de Dios sobre el mal: padecimiento de él y victoria sobre él.

Desde esta victoria en la cruz y en la resurrección, como anticipación y causa de nuestra victoria definitiva también sobre el, responde la teología al problema del mal. El mal ha sido descubierto, conocido y asumido en toda su misteriosa profundidad solo después de que lo ha padecido Dios mismo en Cristo. Santo Tomás dio el salto al límite al afirmar que si existe el mal, que contradice los impulsos y necesidades fundamentales de la vida humana en su raíz, para que ésta no sea una contradicción y sinsentido, tiene que existir Dios, que es el único que puede superarlo. Su punto de partida es la verdad, perfección y dignidad del hombre. *Todo no puede ser absurdo. Luego si el impulso primordial del hombre le lleva a buscar y afirmar el bien, Dios tiene que existir, pues de lo contrario prevalecería el absurdo contra el sentido.*

Todo nuestro ser se apoya sobre la convicción de que la palabra prevalece sobre el silencio, el sentido sobre el absurdo, la belleza sobre la fealdad y el bien sobre el mal. Desde ahí ejercer el hombre la existencia: tal fundamento es la condición de

todas sus afirmaciones y de todas sus negaciones. Con esa misma lógica pensaron muchos autores la cristología: si el pecado existe, si Dios es amigo del hombre y si el pecado es vencedor del hombre hasta la muerte, Dios ha tenido que encarnarse para que, compartiendo la situación de su compañero de alianza, le sane y el mal no prevalezca sobre el hombre. La conclusión sacada entonces de la existencia del mal ha sido afirmar la existencia de Dios, más aún, la encarnación de Dios. Con ellas el mal no deja de ser problema, y menos es considerado como necesario para fin alguno, pero queda integrado en un bien mayor. Dios es soberano de él y su vencedor junto al hombre, quien primero es su víctima temporal, pero después será definitivamente su vencedor. De Dios vienen los bienes y el Bien supremo, que es la existencia encarnada del Bien, Amor, Solidaridad, Perdón. Por ello la teología cristiana ha comprendido el mal como negación desde el Bien total, el pecado desde el perdón, la culpa desde la redención, la creación y la historia del hombre desde las que eran su destinación y último sentido: la encarnación redentora de Cristo y la deificación consumadora por el Espíritu Santo ⁹.

El mal es un hecho evidente, que encierra dos elementos: no lo podemos negar como hecho, pero tampoco lo podemos aceptar ni como necesario ni como legítimo. El mal contradice la naturaleza del hombre, en cuanto se siente destinado a la ver-

⁹ Dos son por tanto los principios de clarificación fundamental del problema del mal. 1) La convicción fundante de la existencia humana y condición previa para su despliegue: el bien prevalece en su origen y potencia sobre el mal, aun cuando este sea mortífero. De lo contrario, todo sería absurdo y estaría minada en su raíz la alegría de la existencia. El hombre sabe que es mejor existir que no existir. 2) Dios ha creado al hombre libre, ordenándolo a participar en su plenitud, manifestada por la encarnación y otorgada por el Espíritu como gracia santificadora. La plenitud en la participación final bien merece el riesgo del pecado del hombre implicado en la creación del ser libre, que queda así previsto y trascendido en la reconciliación.

Estos dos principios dejan, sin embargo, fuera de su horizonte aquellos males que no son expresión de la finitud como carencia, ni resultado de la libertad del hombre, sino que, por su «exceso», parecen tener otro origen. El NT habla del «misterio de la iniquidad» (2 Tes 2,7). El creyente deja espacio abierto para ese Dios, que le desborda fundándole en su ser, y no menos deja espacio abierto para aceptar el mal, que le desfonda en su existencia y le desborda en su inteligencia. *Es el reverso ontológico (no comprender todo ni comprenderse del todo) de su finitud ontica (no poder fundarse en el ser ni sostenerse del todo en él).*

dad, al bien y a la santidad, pero no menos parece contradecir la naturaleza de Dios, Verdad, Bien y Santidad supremas. Por ello es comprensible que a lo largo de la historia se haya convertido en la suprema dificultad para creer en Dios, en la suprema objeción contra su existencia, en la roca firme sobre la que se asienta el ateísmo ¹⁰. Los dilemas siguientes, que remiten a Epicuro, han presidido la reflexión hasta nuestros días en busca de una explicación coherente:

«O Dios quiere eliminar el mal y no puede, o puede pero no quiere quitarlo, o no puede ni quiere, o puede y quiere. Si quiere y no puede, es impotente, cosa que no corresponde a Dios. Si puede y no quiere, es envidioso, algo que es igualmente ajeno a Dios. Si no quiere ni puede, entonces es envidioso e impotente, y como tal no es Dios. Si puede y quiere, y esto es lo único que le cuadra como Dios, ¿de dónde vienen entonces los males y por que no los elimina?» ¹¹.

c) *La reacción del hombre ante el mal*

Junto a la reflexión teórica sobre el mal, esta la experiencia del mal y del sufrimiento en sus formas casi innumerables. Podemos distinguir mal físico, mal moral, mal metafísico, mal social, mal psicológico, mal religioso, mal escatológico. O para decirlo en concreto: dolor, enfermedad, hambre, pobreza, violencias físicas del cosmos, ceguera, muerte, injusticia, infidelidad, desamor, mentira, soledad, ignorancia, sinsentido, desarraigo, culpa, pecado. La lista es inacabable y es enunciada con orden diverso en cada generación, ya que el mal es un hecho tanto de naturaleza física como de conciencia perceptiva. El sentido del mal, la vivencia y enjuiciamiento del mal varían con

¹⁰ Cf. G. BUCHNER, *Obras Completas* (Madrid 1992). Cf. J. CH. HAUSCHILD, *Georg Büchner. Biographie* (Stuttgart-Weimar 1993). Buchner (1813-1837). El es uno de los primeros autores —después de él seran innumerables, desde Dostoyewski a Steiner— que vive desgarrado por su simpatía a «los pequeños (*die Geringsten*)», con un respeto religioso por los niños que sufren, por el pueblo explotado, y que elabora esa dimensión trágica, a partir de la experiencia bíblica de la «misericordia», como categoría humana y política suprema.

¹¹ O. GIGON, *Epicur. Von der Überwindung der Furcht: Katechismus. Lehrbriefe. Spruchsammlung. Fragmente* (Zurich 1949) 80. Cf. M. HOSSI-FILDER, *Epicur* (Munich 1991); EPICURO, *Obras Completas*. Ed. de J. Vara (Madrid 1996).

las generaciones y en las culturas, ya que cada una de ellas pone unas primacías positivas y unas exclusiones negativas en la existencia, acepta como evidentes o rechaza como intolerables unas u otras situaciones. La comprensión y aceptación del mal, en un sentido u otro, cambian el peso y pesadumbre que tienen en cada persona y cultura. El mal es una realidad humana y cultural, no sólo física o metafísica. Previas por tanto a toda reflexión metafísica o teológica son necesarias una fenomenología a la vez que una psicología y una psicología del mal, una y otras elaboradas con rigor científico y penetración espiritual.¹²

Distinguimos por tanto: *experiencia* del mal, *actitud* ante el mal, *interpretación* del mal.

— Experiencia

La era moderna ha experimentado el mal como lo intolerable moralmente, lo inaceptable teológicamente y lo expulsable históricamente. A diferencia de épocas anteriores, ha aparecido lo que E. Brunner llamó «da amplitud del pecado»¹³ y Ph. Nemo el «exceso del mal»¹⁴, por sus dimensiones cósmicas, por afectar a pueblos y culturas enteras, por cebarse en los inocentes. Los hechos han existido siempre, pero o bien no eran percibidos con tanta intensidad por la generalidad de los humanos al no existir medios de comunicación, o no tenían tal gravedad y carácter mortífero, ya que los medios técnicos modernos han hecho posible la crueldad en grado máximo y elevado sus víctimas a cifras millonarias. El terremoto de Lisboa en 1755, los campos de concentración en las dos guerras mundiales con el intento de exterminio de pueblos como el de Armenia y el judío (*Shoah*-Holocausto) con Auschwitz como símbolo, la bomba atómica de Hiroshima, los campos de concentración con el Archipiélago Gulag como expresión particular de un

¹² «Habría que hacer igualmente una psicología y una psico-sociología del sentido del mal. Ella delimitaría la conciencia que se puede tener de él a través de las edades y de los espacios culturales [...] Un análisis de esta naturaleza no puede menos de aumentar todavía el sentimiento de que el mal es cosa humana, más cultural que física» (P. GUILLUY, «Mal», en *Catholicisme*, o.c., VIII, 231).

¹³ Cf. E. BRUNNER, *Dogmatik*, o.c., II, 107-112.

¹⁴ Cf. PH. NEMO, *Job y el exceso del mal*, o.c.

terror universalizado, los 150 millones de víctimas que Europa ha provocado desde la guerra de 1914 hasta el final de la guerra de Yugoslavia, han puesto fin a todos los optimismos ingenuos, se han convertido en los puntos de mira necesarios para pensar cómo en adelante ser hombre, cómo hacer o no hacer metafísica y teología, cómo creer o dejar de creer en Cristo. ¿Es posible mirar al mundo con fe en él como creación o sólo podemos aceptarlo en la esperanza de verlo redimido? Adorno afirmó que «después de Auschwitz toda cultura es basura»¹⁵, y esta conclusión se ha extendido a otros órdenes: Después de Auschwitz toda poesía es ilegítima, toda metafísica impensable y toda teología imposible...¹⁶ La única mirada posible al mundo es la que lo acoge en términos de redención:

«Para concluir. Filosofía, tal como únicamente se la puede responsabilizar todavía en presencia de la desesperación, sería el intento de considerar todas las cosas, tal como se proponen a sí mismas desde el punto de vista de la redención. Conocimiento no tiene más luz que la que desde la redención brilla sobre el mundo: todo lo demás se agota en la reconstrucción y sigue siendo un trozo de técnica»¹⁷.

Las explicaciones clásicas del mal (San Agustín, Santo Tomás), como ausencia del bien debido (*privatio boni*), se oponen a un dualismo metafísico, y en ese sentido son válidas. Pero no son capaces de dar razón de la potencia y de la negatividad destructora del mal que como poder hace sufrir. El mal, que los hombres experimentan en muchas situaciones, es un poder mucho más que la ausencia de algo debido; es la presencia de un poder indebido, violento y cruel. Tampoco resulta aceptable el optimismo de Leibniz cuando afirma que el mal es la necesaria consecuencia de la finitud, la sombra que acompaña a todo objeto luminoso que no sea Dios mismo. Voltaire escribió su novela *Cándido o el optimismo* para poner en ridículo este Dios ingenuo de Leibniz. Aceptarlo sería burlarse de la humanidad en un sentido y exculparla en otro. El mundo no sólo no es el mejor de los posibles, pero ni siquiera es bueno:

¹⁵ Cf. T. W. ADORNO, *Dialectica negativa* (Madrid 1975) 361-367.

¹⁶ Cf. H. JONAS, *Der Gottesbegriff nach Auschwitz: Eine jüdische Stimme* (Frankfurt 1984).

¹⁷ T. W. ADORNO, *Gesammelte Schriften*, IV (Frankfurt 1980) 281. Este par.153 cierra el libro.

«Cándido le replicó: —Yo he visto poco, pero un sabio, que luego tuvo la desgracia de ser ahorcado, me enseñó que todo está a las mil maravillas: son las sombras de un cuadro bello.

—Vuestro ahorcado se burlaba del mundo —dijo Martín—.

Vuestras sombras son manchas horribles.

—Los hombres son los que hacen las manchas —dijo Cándido—, y no podrían librarse de hacerlas.

—¿Luego no tienen culpa? —replicó Martín— (cap. XXII).

A la conciencia moderna le ha resultado impensable el sufrimiento del inocente; sobre todo el de los máximos inocentes y los más débiles: los niños. Desde Kant y Dostoyevski nuestra sensibilidad es máxima ante la existencia de sufrimientos sin culpabilidades previas. Y así aparece el mundo en muchos casos: como dolor sin culpa previa. De esta comprobación surgió el libro de Job y han surgido grandes creaciones literarias a partir del siglo XIX, en las que encontramos una penetración en el problema del mal, mayor que en la metafísica clásica, tanto la de la antigüedad como la del racionalismo moderno. Büchner, Dostoyevski, Péguy, Claudel, Kafka, Brecht, Camus, Mauriac, Malraux, Bernanos, Sábato, etc. No se trata ya solo de los ateos que gritan contra Dios o de los desangrados por la vida que muestran la impensabilidad de Dios, sino de autores creyentes que desde el dolor hablan, desde la fe preguntan y en la fidelidad retan a Dios. La experiencia del dolor, sin embargo, no es el argumento definitivo para dejar de creer en Dios. La reacción de los hombres a lo largo de la historia bajo tantas catástrofes y sufrimientos muestra la ambivalencia del fenómeno en sí mismo. El sufrimiento tiene que ser interpretado. Puede inclinar al abandono de la fe o a una radicación mayor en ella. La actitud del pueblo judío ante sus incesantes persecuciones y su reacción tras Auschwitz (Horkheimer, Adorno, Fackenheim, Borowitz, Wiesel, Steiner, etc.) son un ejemplo de cómo el dolor puede abrir o cerrar definitivamente la puerta para creer en Dios. Ello quiere decir que es la persona entera la que, puesta en juego, lo interpreta, asumiéndolo como pura negación, como posible vocación, o como crédito a un Dios que nos desborda, y cuya negación sería para nosotros la suprema pérdida, el último silencio y nuestra muerte definitiva. Dios, ¿estuvo ausente de

Auschwitz y abandonó a sus fieles o estuvo allí y padeció con ellos el dolor supremo?¹⁸

— Actitud

Si toda experiencia es conocimiento y todo conocimiento es interpretación, el hombre que sufre, además de la integración del sufrimiento en su vida, toma una *actitud*. ¿Cuál ha sido la actitud humana ante el sufrimiento? Pueden distinguirse cuatro posturas en la historia de Occidente. Hay una postura inicial y radical que consiste en *negarlo*: el mal no existe. En realidad, dice Spinoza, el mal resulta de una visión fragmentaria de la realidad que subraya las tensiones y oposiciones, pero si fuéramos capaces de una visión racional profunda, que penetrase en la sustancia divina y en nuestra unión con ella, tales tensiones y disfunciones desaparecerían. El caso límite de esta posición lo encontramos en quienes cuestionan que el bien tenga primacía y que el mal deba ser explicado. El mal sería soberano, lo normal y previo; quien tendría que dar razón de sí mismo sería el bien. Schopenhauer no estaría lejos de esta actitud.

La segunda postura consiste en *rechazarlo*: el mal existe y hay que destruirlo en su raíz. La aceptación previa es sólo la condición para verse las con él: bien aceptándolo en sus posibles consecuencias positivas o bien decidiendo luchar contra él y contra sus consecuencias. Frente a la actitud teórica explicativa que prevaleció en siglos anteriores, la modernidad propuso la praxis histórica. Los maestros de la sospecha tienen en común su voluntad de superar las explicaciones para acometer las transformaciones

¹⁸ He analizado este problema en: «Dios en la historia. El Holocausto como lugar y problema teológico en el judaísmo». *Salm* 30 (1983) 191-224. La crisis máxima de su fe, ante la aparente infidelidad de Dios, los ha reducido al silencio e inducido al grito, pero no a negar a Dios. La negación de Dios llevaría consigo estas consecuencias para el pueblo judío: perdía su fundamento y dejaba de existir, con lo cual sus enemigos habrían logrado la real victoria; y ellos mismos, negando a Dios, se quedaban sin el fundamento para la protesta. Sin Dios, ¿ante quien reclamar o a quien acusar? «No era posible la incredulidad a causa de la afirmación moral inherente a la misma protesta. Podíamos no hablar, pero no podíamos no creer». E. B. BOROWITZ, «Esperanza judía y esperanza secular», en J. MOLTSMANN y otros, *El futuro como presencia...*, o.c., 100. Cf. E. L. FACKENHEIM, *La presencia de Dios en la historia* (Salamanca 2004).

del mal en sus múltiples formas. La teoría filosófica es el paso previo para iniciar la acción histórica transformadora en el orden político, moral y social. Marx se propone emancipar a los pobres y proletarios frente a las estructuras económicas, que serían las fuentes de sus esclavitudes¹⁹. Nietzsche se propone esclarecer la génesis de la moral vigente para liberar a los individuos frente a las ideas morales y los ídolos que subyugan su libertad y frenan su autoafirmación en el mundo. Freud se propone esclarecer los mundos del inconsciente individual y colectivo para descubrir qué fuerzas, complejos, dolencias y memorias son fuentes de dolor y de infelicidad en la vida humana. Los tres tienen en común su voluntad de actuar contra el mal, y para ello previamente identifican y analizan las causas económicas, morales, sociales y psicológicas que lo engendran. El horizonte metafísico y teológico del mal ha dejado paso al horizonte práctico-político y técnico-social, desde los que se intenta no sólo explicarlo, sino sobre todo extirparlo.

— Interpretación (monismo, dualismo, tercera vía)

A la vez ha existido y sigue existiendo la necesidad de integrarlo ofreciendo una *interpretación*. ¿Cómo es posible que exista? Hay tres explicaciones fundamentales: monismo, dualismo, tercera vía. El *monismo* no reconoce autonomía a la creación frente a Dios, por ello establece tal conexión entre el mal y Dios, entre la realidad creadora buena y la realidad Creadora mala, que termina interiorizando el mal en Dios. Hay una demonización de Dios al no separar el mal del bien, el Creador de la creatura. El panteísmo en sus formas innumerables inclina

¹⁹ Estamos ante la aplicación a un aspecto concreto (el mal en el mundo) del principio general de Marx en su *Tesis 11 sobre Feuerbach* (1845): «Los filósofos no han hecho más que interpretar de diversos modos el mundo, pero de lo que se trata es de transformarlo». K. MARX, *Die Frühschriften* (Stuttgart 1968) 341 = K. MARX - F. ENGELS, *Sobre la Religión* (Salamanca 1969) 100.

La idea de que la filosofía, antes que interpretar al hombre, debe sanarlo y salvarlo fue de Epicuro: «Vano es el discurso de aquel filósofo por quien no es curada ninguna afección del ser humano» (*Fragmentos D*, 54, en *Obras completas*, o. c., 117). En esta línea, el cristianismo es una religión terapéutica, en la que la curación no deriva de una técnica del hombre, sino de su fe en la gracia encarnativa de Dios en Cristo, hecha eficaz por su Santo Espíritu. Cf. F. BISIER, *Theologie als Therapie...*, o. c.

a esta solución. Pero ella supone la inclusión de la santidad de Dios en el mal o del mal en la santidad de Dios. Donde todo es malo y todo es santo, nada es malo y nada es santo. El cristianismo establece una línea radical de separación. Entre el Creador y la creatura media un abismo; entre el Dios santo y el mal se abre una sima.

La segunda solución es el *dualismo* o la aceptación de dos principios igualmente originarios, igualmente potentes e igualmente soberanos: el mal y Dios. En amistad o en lucha, ellos explican la realidad, que así está escindida en su misma entraña y condenada a la lucha entre ambos. Ese dualismo ha tenido muchas formas: maniqueísmo, gnosticismo, New Age, etc. Conexas con él están las lecturas alternativas de la realidad: espiritual/corporal, eterna/temporal, ser/apariencia. Para la Biblia tal visión dualista es inadmisibles: el único origen genético y el único principio constituyente de la realidad es Dios; no hay otro frente a él. Todo lo existente es creación y toda la creación en su origen es buena; más aún, muy buena. La gloria del mundo y la gloria del hombre son reflejo y participación de la gloria de Dios²⁰. Todo lo que hizo es bueno y para la vida, porque Dios no hizo la muerte ni se deleita en ella (Sab 1,13s; 2,23s). La tercera variante interpretativa sitúa el mal en la libre decisión del espíritu creado. El mal tiene su origen en la decisión de un ser creado al que Dios ha hecho libre y que por tanto puede decidirse por el mal, incluso contra Dios. El mal no es un elemento originario de la creación divina, sino que es de origen temporal y decisión humana. Adviene a una realidad constituida. El hombre es libre. El precio de su libertad es que puede

²⁰ Contra todo dualismo gnostico, San Ireneo explicitó la unidad de Dios, su magnanimidad creadora, la unidad del plan de salvación (frente a la contraposición entre un Dios malo del AT y un Dios bueno del NT), la coordinación de Dios al hombre y del hombre a Dios de forma que cada uno constituye la «gloria» del otro: «Gloria enim Dei vivens homo, vita autem hominis visio Dei. Si enim quae est per conditionem ostensio Dei vitam praestat omnibus in terra viventibus, multo magis ea quae est per Verbum manifestatio Patris vitam praestat his qui vident Deum» (*Adv. Haer.* IV, 20,7). «Gloria enim hominis Deus, operationis vero Dei et omnis sapientiae eius et virtutis receptaculum homo» (ibid., III, 20,2). Cf. A. ORBI, *Teología de San Ireneo*, o. c., I, 433-437; IV, 296-301; Id., «Gloria Dei vivens homo. Análisis de Ireneo, *Adv. Haer.* IV, 20,1-7»: *Gr 2* (1992) 205-268.

ejercitarla conforme a su origen y destinación o contra su Creador, su destinación y su propia plenitud.

En esta lectura se sitúan todos los teólogos cristianos. Pero ella no explica todos los aspectos del problema; sólo descarta aquellas soluciones que niegan la soberanía de Dios sobre todo o que suponen otro principio negativo, origen de la realidad mala (lo cual equivaldría a que Dios no es principio absoluto), y aquellas que niegan la libertad y responsabilidad del hombre. El libro del Génes pone a Dios como principio de un mundo bueno y se pregunta cómo aparecen en él el mal y la culpa, con sus consecuencias del dolor y de la existencia apesadumbrada²¹. Hay dos principios: por un lado, la serpiente, símbolo de un elemento ajeno a Dios y previo al hombre que tienta a éste contra Dios incitándolo a suplantarle; por otro, la libertad del hombre que puede aceptar su condición creatural recibida del Creador, pero que también puede absolutizarse frente a él, negándole obediencia. Cual sea el origen, naturaleza y límites de ese principio «serpiente», no se nos dice. No está sustraído a Dios; y aun cuando actúa contra Dios, éste le concede autonomía. Hay dos explicaciones fundamentales: la primera une el mal a la limitación del hombre, de forma que finitud y mal son inseparables. Ya vimos como Leibniz consideró el mal como una consecuencia necesaria de la finitud —es el primero que habla de mal metafísico²²—. Para otros el mal es la condición o subproducto de la evolución (Teilhard de Chardin), el motor del progreso (Hegel), el estímulo de la creatividad y progreso científico (Popper). Se considera bueno todo lo que conduce a la plenificación del hombre y a la sociedad sin clases, o beneficia al pueblo

²¹ Los cap.1-2 ponen al Dios santo, conocido por la historia de Israel, en el origen de toda la realidad, que era muy buena. Ahora bien, la experiencia afirma que existen el mal y el pecado en el mundo: ¿cómo dar razón de ellos? A eso responde el cap.3. Su causa no es Dios, ni la creación en cuanto tal, sino la libertad del hombre, fascinado y tentado por un elemento ajeno a él (la serpiente). Una decisión de la libertad creada desencadena el mal como potencia mortífera en el mundo, que, trascendiendo a los protagonistas del acto (desobediencia, envidia, pretensión de igualar a Dios en conocimiento, poder y placer), se extiende por el mundo cambiando la relación del hombre y la mujer con su propio cuerpo, con su prójimo y con el cosmos. Cf. las opiniones de los grandes exegetas y sistemáticos de los últimos decenios, en J. L. RUIZ DE LA PEÑA, *El don de Dios. Antropología teológica especial* (Santander 1991) 57-75.

²² Cf. *Essais de theodicee...*, o.c., I, par.31.

(Marx, Hitler)²³. Múltiples dificultades se presentan a esta solución. Primero: ¿es verdad que finitud, limitación, progreso y mal son inseparables? ¿No equivale esto a «desmalignizar» el mal y a «malignizar el bien», a introyectar en el corazón de la creación de Dios el mal como principio? ¿Qué decir de la humanidad de Jesús, que es creada y en la que hay limitaciones, pero en la que no hay mal? ¿Cómo pensar la vida eterna de los hombres, que siguen siendo creaturas, pero en plenitud de felicidad sin posibilidad de mal?

d) *La respuesta cristiana: comprensión dramática frente a comprensión trágica*

El cristianismo no acepta una *comprensión trágica del mal*, que lo hace inherente a la realidad misma, inevitable e inseparable de la finitud, y se inclina a una *comprensión dramática*. La diferencia es profunda: en el primer caso el mal es constituyente del ser e idéntico a la limitación, mientras que en el segundo es una posibilidad inherente a la libertad. En el primer caso quedaría del lado de Dios fundamentalmente: habría creado un mundo en el que el mal es constituyente y, por ello, el hombre no sería responsable. En el segundo caso, por el contrario, Dios crea una libertad falible, abierta en su realización, religada a su origen fundante o desligable de él. El decidirse por una u otra vía depende del hombre. Él es el responsable primero y último: por eso, es pecador o santo. ¿Cómo es posible que de hecho el hombre elija contra su origen, fundamento y futuro, que es Dios? Ahí radica el misterio insoluble, y ninguna controversia sobre la relación entre los auxilios divinos de la gracia y el ejercicio de la libertad humana ha sido capaz de resolverlos. Es igual estar del lado de Bañez que de Molina. La única respuesta es por elevación: si el ser en su entraña está sano y es bueno —y ésta es la afirmación central de Génes 1-2—, lleva consigo necesariamente las condiciones de posibilidad para su realización en bondad. De nuevo vale aquí el principio: lo que no es resoluble como teoría es resoluble en la acción. Todo hombre sabe que

²³ Cf. W. WÄSPER, «Negatividad y mal», a.c., 198.

está llamado al bien, que es capaz del bien o del mal, y que no es excusable en su última responsabilidad. La dificultad de la explicación teórica no anula la evidencia personal de la libertad para el bien en cooperación con Dios o para el mal en oposición a él, por consiguiente, la propia responsabilidad histórica.

Esta respuesta lo centra todo sobre la libertad humana sobre el mal moral o el resultante de un ejercicio de la voluntad del hombre contra la voluntad de Dios, el orden de la naturaleza y la exigencia del prójimo. La libertad del hombre y el hombre como su dialogante son tan valiosos para él, que consciente de ese límite, creando seres libres, se arriesga a que surja el mal. Él no es su causa directa, pero es consciente de que el mal consiguiente a la libertad es el arrastre de su creación. Esta solución tampoco resuelve todos los problemas. Cuanto más se insiste sobre la libertad culpable y responsable de todo, más se complica la cuestión²⁴. No se puede decir que todo mal del mundo, todo sufrimiento del hombre y todo mal físico sean consecuencia de la mera finitud o de una culpa del hombre. El libro de Job descartó para siempre la tesis de la conexión necesaria entre culpa y castigo y, por consiguiente, la interpretación de todo mal del mundo como resultado de una culpa previa. Jesús reafirmó con absoluta claridad que ni la culpa de un hombre ni la de sus padres son motivo suficiente para explicar la enfermedad de un enfermo, la ceguera de un ciego o la muerte de un inocente (Jn 9,1-3; Lc 13,1-5).

Ante el mal hay que tomar una actitud personal y práctica, ya que ninguna respuesta general y especulativa es suficiente porque no resuelve el problema individual. La Biblia no esclarece el problema del mal a la luz de la creación sino a la luz de la redención. Hay tres cosas insondables (la creación de Dios, la libertad del hombre, la existencia del mal) y una cuarta que nos abruma: que Dios se haga solidario del mal de los hombres, lo padezca y lo supere, integrando en su victoria a todos los que lo padecen²⁵. Job no reconoce validez a una respuesta al proble-

²⁴ «Cuanto más se asocia el mal con la libertad, tanto más enigmático parece» (K. LEHMANN, «Sobre el misterio del mal»: *Com RCI* 5 (1979) 7-15, en cita 8).

²⁵ Cada generación, cultura y hombre se ha admirado de unos aspectos del ser y de la acción divina, mientras que ha dejado otros en la sombra. Nuestra genera-

ma del mal que lo considera castigo de Dios o consecuencia directa del pecado del hombre, y por tanto reclama a Dios y le hace responsable. Pero tras el legítimo razonar, preguntar e implicar a Dios en el problema, sólo percibe luz cuando Dios mismo le integra a su vida, lo hace compartir su misterio y le implanta en la soberanía que sobre el mal tiene como Señor. Dios no le da a Job una solución teórica, sino un poder de existencia participado del suyo y una confianza para saberse superior a él, al compartir la vida y la soberanía divinas. El mal no es comprensible en sí mismo, sólo es integrable o soportable cuando se ha conocido a Dios²⁶.

El NT no ofrece una metafísica, sino una terapia del mal. Lo acepta en su exceso tanto de crueldad como de desbordamiento explicativo respecto de nuestras categorías. La iniquidad es un misterio. Hay un «exceso» de realidad positiva en Dios; hay un «exceso» de realidad ambigua en la libertad del hombre; hay un «exceso» de realidad negativa en el fondo del mal como poder, que trasciende y sostiene a las diversas formas del mal. Pero junto a ellos hay un exceso que los supera: el «exceso» del amor de Dios, manifestado en Cristo Jesús, en quien él ha vencido al mal, y nos ha integrado en el cortejo de su victoria (2 Cor 2,14-16). Esos cuatro excesos se interaccionan, aumentando en un sentido el escándalo, pero a la vez haciendo posible soportarlo en la luz de Dios y sobre todo tomar ante él la actitud práctica que tomó Cristo. «Ni la muerte, ni la vida, ni los

ción se ha asombrado, hasta el límite, de la magnitud y crueldad del mal. Otras generaciones habían «integrado» —si ello fuera posible— lo negativo en la grandeza de la acción divina. Descartes escribe: «*Tria mirabilia fecit Dominus: res ex nihilo, liberum arbitrium et Hominem-Deum*» (*Cogitationes privatae. Opusculum* [1616-1621], en CH. ADAM - P. TANNERY (eds.), *Oeuvres de Descartes*, X [Paris 1966] 218). Malebranche hablaba de los cinco abismos de la providencia (mundo de los cuerpos, mundo psicofísico, mundo psico intelectual, mundo de la revelación en el AT, gracia y autoridad de Cristo en el NT). Cf. M. GUEROUIT, *Malebranche. II: Les cinq abîmes de la providence* (Paris 1959). En otro orden A. GRÉA, *De l'Eglise et sa divine constitution*, I-II (Paris 1985) = *La Iglesia y su divina constitución* (Barcelona 1968) 24, escribe: «Tres veces salió Dios de su eternidad para aparecer en el tiempo por medio de sus obras: sus tres salidas fueron la creación del ángel, la creación del hombre, la encarnación». Rahner, en cambio, repite que todo el cristianismo se centra en estos tres misterios: Trinidad, encarnación y gracia deificadora.

²⁶ Cf. O. GONZÁLEZ DE CADEDAI, «Job», en *Elogio de la encina. Existencia cristiana y fidelidad creadora* (Salamanca 1973) 308-314; *Id.*, «Job: ética y religión en conflicto», en *Ética y religión* (Madrid 1977) 209-258.

ángeles, ni los principados, ni lo presente, ni lo venidero, ni las potencias, ni la altura, ni la profundidad, ni ninguna otra criatura podrá arrancarnos al amor de Dios, el manifestado en Cristo Jesús Señor Nuestro» (Rom 8,38s).

e) *El «resto» incomprendible*

Esta es la respuesta en la perspectiva de la redención. En el mundo que Dios ha hecho bueno, nuestra libertad ha introducido el mal. Con ello estamos afirmando que cualquier solución que demos desde Cristo tiene que mantener en alto el principio de creación: No hay más creador que Dios, Dios ha forjado al hombre a su imagen y semejanza, como anticipo o esbozo de la existencia encarnada de su Hijo. El mundo creado y entregado al hombre es bueno, un jardín de belleza y fecundidad. No tenemos una respuesta teórica para esa aparición del «principio del mal» en un mundo bueno creado por Dios. No basta afirmar el principio de finitud del ser y de la libertad del hombre. Todos los Sócrates, Sénecas, Pelagios, Kants y Leibniz se quedan cortos. La libertad es principio necesario pero no suficiente para explicar el mal. ¿A qué libertad creada atribuir las grandes catástrofes cósmicas, los dolores de tantos inocentes, derivados de su constitución física, accidentes, enfermedad o muerte? La acción humana, en su aspecto no sólo individual sino colectivo (social, económico y político) de corto o de largo alcance, es responsable de muchos males, más de los que generalmente creemos, porque situaciones e instituciones históricas que ahora nos parecen objetivadas en sí mismas, tienen en su origen una causa personal. En ese sentido hay pecados estructurales, que son resultado de libertades personales en el inicio. Responsabilidades y culpabilidades humanas explican muchas formas de mal, pero no todas. Por eso teológicamente es más honesto aceptar un resto de misterio, como reflejo del desbordamiento absoluto de lo real sobre la inteligencia humana y de Dios sobre su creación, que no asumir respuestas (el mal como limitación inherente a la finitud, la sola libertad del hombre, etc.) que culpabilizan de manera generalizada en un caso a Dios y en otro al hombre. Es preferible una *docta ignorantia*, o sabiduría negativa,

aceptando con Kant el fracaso de todos los intentos filosóficos de dar razón del «mal radical» o de justificar la acción de Dios en el mundo desde nuestras perspectivas ²⁷.

Uno de los signos de la grandeza del hombre es la capacidad de otorgar realidad a lo que le desborda y de integrar, desde la infinita confianza otorgada a Dios, un mundo creado por él, en el que hay realidades, tanto positivas como negativas, que no es capaz de explicar. *Ante ellas hay dos actitudes morales: una declararlas inexistentes y otra intentar extirparlas a toda costa.* Frente a la primera el cristiano prefiere la fe ilustrada de Job, que rechaza las soluciones falsas y devuelve el problema a Dios, soportando el enigma delante de él. El mal existe en el mundo de Dios y, desde lo que nosotros podemos saber de él, algunas de sus formas son inexplicables. La otra actitud es racionalista, aquella que se propone erradicar el mal a cualquier precio. La razón tiene el deber de reconstruir el mundo, pero sabiendo que sanarlo en su raíz la desborda. La frase de Goya, «El sueño de la razón produce monstruos», tiene en este contexto doble sentido: si escribimos las dos palabras con minúscula quiere decir que cuando la razón duerme y no la ejercitamos, aparecen monstruos: la violencia, la intolerancia, el fanatismo, la magia. Si escribimos «Sueño de la Razón» con mayúscula haciendo de ésta un Absoluto, que pretende comprender, dominar y recrear el mundo, entonces surgen las víctimas de las revoluciones absolutizadas. La razón pertenece al hombre, pero no es todo el hombre y sobre todo no tiene capacidad de sustituir al Dios creador y redentor. Goya tenía ante sus ojos tanto el sueño de los adormecidos y violentos por carencia de luz y saberes como las pretensiones revolucionarias de la Ilustración y de Napoleón.

El empeño por realizar en este mundo los grandes proyectos políticos, culturales, religiosos o morales por medios compulsi-

²⁷ Cf. I. KANT, «De la inhabitación del principio malo al lado del bueno o sobre el mal radical en la naturaleza humana»: I Parte de: *La religión dentro de los límites de la mera razón*, o.c., 29-61. Así define la teodicea en el libro de tan significativo título: «Por una teodicea se entiende la defensa de la suprema sabiduría del creador del mundo contra la acusación, que la razón eleva contra ella a partir de las cosas sin sentido o fin (*zweckwidrigen*), que encontramos en el mundo» (Id., *Über das Misslingen aller philosophischen Versuche in der Theodizee*, en *Werke*, IX [Darmstadt 1964] 105-124, cita en 105).

vos ha sido una de las mayores fuentes de mal y de sufrimiento. Las revoluciones de este siglo (fascismo, nazismo, marxismo, etc.) se han creído portadoras de toda la Verdad y de toda la Justicia. Quisieron, como la Inquisición en otro tiempo, erradicar todo el mal e instaurar todo el bien. Al enigma de la condición humana pertenece el tener que pretender toda justicia (utopía necesaria) y a la vez reconocerse incapaz de conseguirla, sin engendrar mayor violencia al querer imponerla («reserva escatológica») ²⁸, por lo cual tiene que otorgar a la libertad del hombre malo, con el mal consiguiente, un espacio de legitimidad práctica, que en el orden teórico debería negarse.

En el mal hay un residuo no integrable racionalmente. Acabamos de ver cómo Kant lo reconoce explícitamente al hablar del mal radical ²⁹. ¿Quién es, de dónde viene y por qué actúa la serpiente incitando al mal? ¿De dónde procede ese ser sutil y reptil que contradice al Creador y a la creatura, incitando a la perversión de su ser, que acontece cuando aquella intenta la negación de la creaturidad, le sugiere la pretensión de ser Dios, la igualación del mal y el bien, el rechazo de la realidad fundante que es Dios? ¿Qué hay en el hombre que lo pone en contradicción perenne con sus ideas y le hace incapaz de realizar sus ideales? Hablar de mal radical y de pecado original son las dos formas de responder a estas preguntas. El pecado es el consentimiento a la propuesta hecha desde fuera por alguien al ser

²⁸ Con esta categoría designo E. Peterson en su «Comentario a la carta a los Romanos» la condición del cristiano entre la resurrección de Jesús y nuestra resurrección corporal, determinada por bautismo, eucaristía y envío del Espíritu como columnas de un puente que nos abre ya al nuevo eón, que logrará su plenitud con el retorno de Cristo. La fórmula, sin embargo, ya es usada en teología para designar el exceso de la realidad sobre nuestra inteligencia, de las acciones divinas sobre la acción humana y del Reino de Dios sobre todas sus posibles concreciones en este mundo, por lo cual el hombre debe dejarlo todo abierto al juicio final de Dios. Todas nuestras acciones, pensamientos y juicios quedan pendientes de aquella paciencia y sentencia divinas que pondrán luz en todo, desmantelaran toda falacia o mentira y revelaran victoriosa toda la verdad. Cf. K. ANGLETT, *Der eschatologische Vorbehalt. Eine Denkfigur Erik Petersons* (Paderborn 2001). Esta categoría ha sido utilizada por los teóricos de la «teología política» (J. B. Metz) para sugerir que ningún proyecto político da cauce a todas las posibilidades ni responde a todas las necesidades del hombre; que, por consiguiente, debe quedar abierto a las críticas de la razón y de la fe que cuestionan sus realizaciones y desvelan límites desde el saber que ya podemos anticipar de nuestro futuro absoluto.

²⁹ Cf. I. KANT, *La religión dentro de los límites de la mera razón*, o.c., 29-62.

espiritual para dejar de ser creatura, negar la realidad finita y dependiente, reclamar la realidad de creados para el ser creado, desobedecer a Dios y asumir sus funciones. Eso equivale a negar el propio fundamento, a quedarse sin ser y a instalarse en la nada. Eso es «el mal en persona», es decir a la vez en radical libertad y en la nada ³⁰. El NT no da la respuesta a la objeción suprema del dolor y la muerte, sino que nos da a Dios en hombre, puesto en la objeción: eso son la vida y la muerte de Cristo. Dios es a la vez víctima y vencedor del mal.

3. Jesucristo ante el mal

¿Cuál fue la reacción de Jesús ante el mal en sus múltiples formas? Tendríamos que diferenciar su *experiencia*, su *actitud*, su *explicación*. Su punto de partida, como la de todo judío de su tiempo, es la lógica del AT: el mal es un poder exterior al hombre pero que, sin embargo, lo determina hasta en su mismo ser, creando en él una naturaleza sobrevenida a la voluntad originaria de Dios. Ese poder es distinto de Dios y se afirma en el hombre frente a Dios, intentando convertirlo de creatura de Dios en su esclavo. Pero Dios es superior al mal, manifestará su victoria en el tiempo y la consumará al final. Cuando él en persona o su Mesías introduzcan el Reino en este mundo, el mal será vencido, el mundo liberado, y el hombre volverá a ser señor de la creación, participando en la gloria y soberanía de Dios sobre ella.

a) El Reino o el advenimiento de Dios contra el mal

Sobre ese fondo de esperanza y experiencia religiosas previas Jesús aporta su experiencia y actitud específica. Él se comprende como mensajero, intérprete y expresión del Reino de

³⁰ Cf. J. L. MARION, «El mal en persona», en *Prolegómenos a la caridad* (Madrid 1971) 13-44. Jugando con el doble sentido del término francés *personne* (persona o sujeto espiritual-nadie, nada) concluye: «La persona de Satan se resume en una nada que personaliza su desesperación. Satan puede, por ende, llamarse muy bien como Ulises cuando escapaba al Cíclope ciego: "Nadie": una persona que no incluye más que una ausencia en persona». Cf. HOMERO, *Odisea IX*, 66-69.

Dios. Su oferta no es una declaración doctrinal, ni una propuesta moral, ni un programa ascético, ni el proyecto político de un hombre para otros hombres. Es un poder de Dios que llega transformador, sanador y consumidor del mundo. Una potencia que Dios introduce en el corazón de la historia, a la que somos invitados para integrarnos en ella y dejarnos transformar por ella. Es una bella noticia, evangelio. Sólo exige la conversión y la fe: mutar la orientación de la existencia, volvernos hacia él, orientarnos por él y otorgarle crédito. El Reino de Dios es un eufemismo para denominar el poder mismo de Dios, que, siendo desde siempre señor de la historia, sin embargo él, el Eterno, decide intervenir ahora en el tiempo, acercarse en inmediatez, hacer sentir su presencia transformadora como perdón, justicia, amor y victoria sobre el mal en todas sus expresiones y representantes. Jesús no es el Reino, sino su mensajero: el que lo declara llegando. Pero el Reino no es exterior a su persona, sino coextensivo a su pensar, hacer, convivir, hablar y actuar. Con Jesús llega el Reino, de tal forma que son inseparables e incomprensibles el uno sin el otro. Allí donde llega Jesús, llegan operativas las fuerzas del Reino, desenmascaradoras, acusadoras y vencedoras del mal. Por eso ante él se despiertan todos los demonios e inquietan todos los poderosos, a la vez que se alegran todos los pobres y exultan de gozo los enfermos. Los ciegos y cojos descubren en él los signos de la misericordia divina y a los pobres se les da la gran noticia ³¹.

Jesús no hace una teoría del mal ni propone al hombre un programa para que lo supere: no es un asceta ni invita al prometeísmo, porque lo que él presenta no es lo que puede hacer el hombre consigo mismo o delante de Dios, sino lo que Dios está comenzando a hacer para el hombre. No declara, ante todo, la voluntad universal de Dios, sino que anuncia su inminente acción particular, que acontecerá aquí y ahora: la oferta de gracia como perdón, reconciliación y superación del mal. Todo el tiempo anterior ha sido preparación para este instante:

«Se ha cumplido el tiempo y el Reino de Dios está alboreando» (Mc 1,14). Jesús propone el Reino de Dios y lo contrapone al reino del mal, a los poderes que tienen encadenados a los hombres, a las situaciones e instituciones que lo retienen en la marginación, el pecado, la pobreza y la enfermedad.

El Reino no es sólo una doctrina, sino un Poder de realidad: *ἡ δὲ δαχὴ καὶ ἐξουσία δυνατὸς ἐν ἔργῳ καὶ λόγῳ* (Lc 24,19; Mc 1,27). Dios se manifiesta en Jesús: con palabras y obras, con Espíritu y poder, con plenitud de dinamismo (*ἐν πνεύματι ἀγῶ καὶ ἐν πληροφορία*: 1 Tes 1,5). El evangelio es un dinamismo (*δύναμις*) de salvación (Rom 1,16). La acción de Jesús está constituida consiguientemente por unos hechos que son interpretados desde una doctrina: los milagros como signos eficaces de la benevolencia y beneficencia de Dios. Jesús revela a Dios como padre y acredita esa paternidad con el perdón y amor que ofrece en su nombre. Cuando esa oferta de Dios choca con la resistencia de los poderes del mal, Jesús se enfrenta con ellos, los identifica en cuanto tales, se yergue como el más fuerte contra los fuertes (Lc 11,21s; 3,16) y los arroja del mundo (Mt 12,27-29; Lc 11,15-20). La última batalla de Jesús será contra la suprema violencia y los supremos poderes de este mundo, operantes, en la muerte. Jesús se pone como poder ante el mal acosador y como defensor del lado de los que sufren como sus víctimas. Al primero le declara la guerra, a los segundos los mira compadecido en sus entrañas, les ofrece su amistad y desde ella la salud, la dignidad pública, la paz y el perdón ³².

Compasión y lucha son las dos componentes de la actitud de Jesús. Una acometida personal de naturaleza ética y dramática, no un programa general teórico. Luchar y sanar. Liberar a los hombres de su esclavitud y abrirlos a la libertad para que puedan ser sí mismos, estar con dignidad en el mundo, ser hijos de Dios. Para eso ejercitó una libertad absoluta ante todos los poderes, una fidelidad absoluta a la misión recibida de Dios, un servicio y sacrificio supremos a los hombres (Mc 10,45). El

³¹ Cf. J. JEREMIAS, *Teología del NT*, o.c., 97-148; H. MERKLEIN, *Jesús Botschaft von der Gottesheerrschaft*, o.c.; J. GNILKA, *Jesús de Nazaret. Mensaje e historia*, o.c., 109-202; J. BECKER, *Jesús von Nazaret*, o.c., 100-275; J. P. MEIER, *Un judío marginal*, o.c. II/1: *Juan y Jesús. El Reino de Dios*; CH. GRAPPI, *Le Royaume de Dieu...*, o.c.; E. RAN, *Jesús-Freund von Zöllnern und Sündern...*, o.c.

³² Los evangelios repiten el participio *σπλαγχνισθεῖς* (conmovido en sus entrañas). Cf. O. GONZALEZ DE CATEDAI, «Las entrañas de Cristo Jesús», en *La entraña*, 59-73. Las acciones curativas y exorcizadoras de Jesús son, ante todo, gestos de compasión, amor y misericordia con los que sufren la enfermedad, el pecado, la marginación o la posesión.

relato de las tentaciones es el primer capítulo de esa lucha y el de la pasión el último. En ambos casos estaban el Espíritu Santo y Satanás en juego. «Enseguida el Espíritu le empujó al desierto» (Mc 1,12). «Y habiendo acabado toda tentación, el diablo se separará de él hasta el tiempo determinado (ἀρχὴ καὶ τέλος)» (Lc 4,13)³³. La pasión fue el supremo intento del mal para anular a Jesús; y el supremo intento de Jesús para superar el mal en el mundo. La muerte pareció dar la razón al mal, venciendo a Jesús; la resurrección, en cambio, dio razón a Jesús venciendo al mal.

Jesús no responde con la violencia, sino que se enfrentó al mal con la verdad y en la inocencia. Su morir fue el supremo acto de beligerancia contra el mal. Él lucha no con las armas de la mentira, de la violencia o del rencor, sino de la verdad y de la solidaridad, de la intercesión y del perdón ante Dios. Por eso su muerte fue el desenmascaramiento supremo de todas las expresiones del mal, que tienen en el morir su signo y su consecuencia.

b) *El bautismo con el Espíritu y la tentación por Satanás*

La aparición pública de Jesús está precedida por dos hechos constituyentes y manifestadores de su identidad mesiánica: el bautismo y la tentación en el desierto (Mc 1,9-13). Por el bautismo, Dios «unge» su humanidad, es decir, la cualifica con su Santo Espíritu para la función que tiene que cumplir; le manifiesta en explicitud que ha llegado la hora de iniciar la misión mesiánica a la vez que le acredita ante los hombres como su Hijo, el amado, autorizado y enviado por él, su Padre, con cuya autoridad cuenta y a quien, por consiguiente, los hombres tienen que escuchar. Si en el bautismo Dios se revela a Jesús a la vez que lo manifiesta al mundo, la tentación le hace patente al propio Jesús el poder del mal con el que se va a enfrentar. La presencia del Mesías, como

³³ Cf. V. TAYLOR, *Evangelio según San Marcos* (Madrid 1979) 175-179; J. GNILKA, *El Evangelio según San Marcos*, I (Salamanca 1996) 64-73; P. BONNARD, *Evangelio según San Mateo* (Madrid 1976) 67-76; U. LUZ, *El Evangelio según San Mateo*, I (Salamanca 1993) 221-234; J. A. FITZMYER, *El Evangelio según San Lucas*, II (Madrid 1987) 390-416; F. BOVON, *El Evangelio según San Lucas*, I (Salamanca 1995) 275-292.

introdutor de la verdad y de la justicia, de la misericordia y de la paz de Dios en el mundo, que es el único Señor que con el señorio otorga la libertad, sobresalta a todos los que son dueños del mundo por la violencia o la mentira.

Satanás es el nombre que dan los evangelios a ese poder que se enfrenta a Jesús, que le pone una trampa para que no cumpla su misión en fidelidad a Dios, para que en cambio le reconozca a él, Satanás, como soberano del mundo y lo adore. «Se trata de una lucha singular entre dos seres que reivindicán por completo el imperio de los hombres»³⁴. Por eso los relatos de la tentación de Jesús anticipan en un sentido y sintetizan en otro todos los acosos, seducciones y tentaciones de diversa naturaleza y origen que Jesús sufrió a lo largo de su vida. Toda ella estuvo asediada por el mal, y toda ella fue una victoria sobre el mal. Por eso su mensaje es evangelio: Cristo venció al mal y lo vencerán quienes siguiéndolo vivan como él. Satanás es el antagonista de Jesús, el adversario por excelencia del Reino que llega, el que se empeña en que Jesús se someta a las exigencias que él le propone y no realice su misión tal como Dios quiere. Jesús se adentra en la lógica de un mundo determinado por el Maligno, sufre las tentaciones como las sufrió el pueblo elegido en el desierto y como las sufrirá todo cristiano, convirtiéndose así en su ejemplo y dando poder para superarlas. Entre la exigencia del mundo bajo el Maligno, el propio anhelo de humana felicidad inmediata y el programa divino que le era propuesto, Jesús eligió la fidelidad. Su victoria contra el diablo fue el inicio de una batalla hecha de asaltos sucesivos que duraron hasta el momento de la muerte. Este fue el asalto supremo del mal contra Jesús, la prueba suprema para su libertad y la hora decisiva para el destino del mundo.

c) *La acción de Jesús contra el mal: Milagros y exorcismos*

Jesús se adentra en un mundo que yace bajo el Maligno en sus múltiples formas: la enfermedad, la posesión diabólica, la

³⁴ C. SPICQ, «El Diablo en la revelación del NT»: *Com RCI* 5 (1979) 30-38, cita en 31.

marginación social, el pecado. Los milagros de Jesús son los signos manifestativos y acreditativos del Reino que llega, la expresión encarnativa de su poder transformador del mundo y de su poderío sobre Satanás, con la consiguiente liberación de los que estaban oprimidos por él en sus múltiples expresiones físicas, psíquicas y sociales. Los actuales relatos sinópticos de los milagros (curación de enfermedades de diversa índole, expulsión de demonios, resurrección de muertos, dominio frente a una naturaleza violenta o su uso para bien de los hombres) están contruidos y escritos a distancia de los hechos. Han sufrido un proceso de extensión, generalización y acomodación a la sensibilidad de los oyentes y a los contextos nuevos en los que la Iglesia tenía que predicar el evangelio. Se han redondeado cifras, hay relatos dobles de los hechos, se han acomodado a los relatos de curaciones conocidas en medios helenísticos, se han estructurado según esquemas previamente conocidos, para que fueran perceptibles en toda su fuerza probativa. Quien ha hecho la crítica más dura a los redactores de los evangelios concluye sin embargo con estas palabras: «Aun aplicando los métodos críticos más rigurosos y a pesar de la correspondiente contracción de la materia, queda de manifiesto un núcleo de tradición, que esta sólidamente vinculado con los acontecimientos de la actividad de Jesús»³⁵. Jesús existió con milagros siempre y no se ha creído nunca un Jesús sin milagros. Querer comprenderlo o proponerlo sin ellos es cerrarse el camino a toda comprensión de su persona y mensaje³⁶.

Jesús ha curado enfermedades y expulsado demonios en formas que hoy nos es difícil identificar y con métodos que nos es difícil aceptar. Pero la persona es tiempo y la verdad es siempre concreta para un sujeto particular. Jesús curó, fue signo del Reino y lo ofreció a hombres del siglo I y no del XX. Realidad, método y destinatarios son connaturales. Jesús no ha hecho milagros por voluntad de autoafirmación, ni apelando a peculiares poderes ni en espera de eco y fama. El ha curado enferme-

³⁵ J. JEREMIAS, *Teología del NT...*, o.c., 113.

³⁶ Cf. J. GNILKA, «Curaciones y milagros», en *Jesús de Nazareth...*, o.c., 145-172; E. P. SANDERS, *La figura histórica de Jesús*, o.c., 155-190; G. THEISSEN - A. MERZ, «Jesús, Salvador: Los milagros de Jesús», en *El Jesús histórico...*, o.c., 317-354; J. P. MEIER, *Un juicio marginal*, o.c. II/2: *Los milagros*.

dades y ha expulsado los demonios. Con esta última palabra se designan poderes de naturaleza violenta y maligna evidentes para los que le oían. La acusación de magia y de connivencia con los demonios es explícita y Jesús se la devuelve a sus adversarios como contradictoria. Si expulsase los demonios con el poder de Beelzebú, ¿eso no significaría que éste se pone en contra de sí mismo? (Mc 3,22). Aquí introduce la parábola: Toda casa tiene dueño y señor, nadie se apodera de ella si previamente no maniatada y desaloja a quien la posee. El mundo está bajo el poder del mal y de los demonios; si Jesús lo arroja, es que es superior a ellos. Él es definido como *el más fuerte*. El Reino de Dios, el poderío de Jesús sobre Satanás y su expulsión del mundo llegan a los hombres al mismo tiempo.

«Si yo arrojo a los demonios con el Espíritu de Dios, entonces es que ha llegado a vosotros el Reino de Dios. Pues ¿cómo podrá uno entrar en la casa de un fuerte y arrebatarle sus enseres si no logra primero sujetar al fuerte? Ya entonces podrá saquear su casa» (Mt 12,28-29).

Los demonios saben quién es Jesús (Mc 1,34; 1,24; 3,11; 5,7): aquel a quien Dios ha santificado y enviado al mundo con poder para destruirlos (Mc 1,24) y con cuya santidad santificará al mundo (Jn 6,69; Hch 3,14; 4,36). Su pecado es el pecado por antonomasia: no reconocer los signos manifiestos de su autoridad y misión divina (Mt 12,28), afirmar que la verdad es la mentira y que el que está movido por el Espíritu Santo lo está por el espíritu impuro (τὸ πνεῦμα τὸ ἄγιον-πνεῦμα ἀκάθαρτον: Mc 3, 29-30). Este pecado no se puede perdonar, no por razón de una voluntad de Dios, sino porque justamente el sujeto invierte la actitud requerida para acoger la luz y ser esclarecido por ella, diciendo que la luz es tiniebla, y rechazándola. Éste es el pecado o «blasfemia contra el Espíritu Santo que no será perdonada» (Mt 12,31).

«Anunciar el Reino», «curar enfermedades» y «expulsar demonios» son las tres actividades inicialmente identificadoras de Jesús. Las tres son esenciales, inseparables e interactivas. La palabra propuesta se acredita en la acción realizada y la acción se esclarece desde el mensaje. Lo que Dios ofrece a los hombres, éstos lo perciben operante en presencia de Jesús. Por un

lado está Dios, por otro el mal. Las formas en que el mal se expresa son superadas por Jesús prácticamente, pero no analizadas teóricamente. ¿Es la enfermedad de naturaleza física, psíquica, mágica, social? ¿Tiene causas políticas, económicas, religiosas, demoníacas? Jesús no hace teoría de las causas, sino elimina los efectos, a la vez que introduce en el mundo un principio personal de sanación, reconstrucción y plenitud de la vida humana: el Reino de Dios o Dios revelándose como Padre y constituyendo a los hombres en hijos y hermanos. El nombre que unifica todo el poder negativo y negador del hombre frente a Dios es: Satanás. La soberanía que ejercía hasta ahora Satanás la ejercerá en adelante Dios por Jesús: «El les dijo: “Yo veía a Satanás caer del cielo como un rayo”» (Lc 10,18). Satanás es el fuerte bien armado y enseñoreado del mundo, a quien desarma otro más fuerte que llegando se apodera de la casa y pone en libertad a los cautivos (Lc 11,21).

«Con el derrocamiento del reino de Satanás, derrocamiento que consiste en vencer la miseria física y psíquica de los hombres (que se concibe como causada por los demonios), se abre paso al reinado de Dios. El carácter dualístico, que aparece en esta lucha mutua entre el reinado de Satanás y el reinado de Dios, corresponde a un modelo de imágenes compacto. La lucha está decidida finalmente porque el fuerte está ya atado»³⁷.

Todo el lenguaje del NT sobre Satanás y los demonios tiene una primaria intención cristológica y soteriológica: mostrar el poder de la βασιλεία τοῦ θεοῦ operante en Jesús y su victoria definitiva en la resurrección. Los evangelistas no hacen metafísica ni medicina teórica; utilizan las representaciones contemporáneas sin hacerlas objeto de reflexión explícita. Lo esencial es la oposición entre Jesús y Satanás con la victoria de aquel sobre éste. Rechazan con precisión los intentos de negar el mal, su potencia y sus agentes, a la vez que centran la mirada en la manifestación de Dios en Jesucristo, con su voluntad universal de salvación:

«Los escritos neotestamentarios no unen a su discurso sobre Satan y su mundo demoníaco la intención de definir exactamente el mal o describirlo. Donde es cuestión de Satanás o de los demo-

³⁷ J. GNILKA, *Jesús de Nazaret...*, o.c., 169.

nios, es en función de una meta superior: fijar más claramente la mirada sobre el misterio de Cristo»³⁸.

Jesús mantuvo amistad con los pecadores, marginados y enfermos. Las comidas y exorcismos tenían así un sentido polémico y contracultural. Impulsado y animado por el Espíritu Santo podrá arrojar los espíritus impuros, será considerado médico y exorcista³⁹. La Iglesia continuará su acción contra la enfermedad mediante la oración y la curación, tanto en sentido personal como en sentido sanitario, y contra los demonios mediante los exorcismos, prolongando así la victoria de Cristo sobre el mal⁴⁰.

d) *El destino total de Cristo como lucha y victoria sobre el mal*

Jesús no hizo la teoría de sus acciones ni las acompañó de las garantías especulativas que hoy consideraríamos necesarias. Formaban el ámbito de su persona, y con ella se esclarecían u oscurecían. Curar enfermos, expulsar demonios, perdonar pecadores, ofrecer amistad a publicanos, integrar marginados y dar de comer a hambrientos eran la manifestación del designio de Dios para los hombres. Eso quiere ser Dios para los hombres ahora: rescatar a sus hijos de todos los poderes negativos que los subyugan (físicos, sociales, políticos, psicológicos, religiosos). Jesús, hace lo que hace porque su misión es reflejar lo que Dios es y quiere para los hombres. Ahora bien, Dios es la fuente del bien y la contraposición al mal. Las parábolas son la traducción y fundamentación teológica que Jesús hace de su acción en respuesta y defensa frente a quienes le acusan de que come con pecadores, acoge a prostitutas, es amigo de niños y extranjeros⁴¹.

³⁸ Cf. AA.VV., *Satan (et demons)*, en DBS XII, 1-47. cita.

³⁹ Cf. F. HAHN, *Christologische Hobestitel...* o.c., 235, 295-300; O. BOCHER, *Christus exorcista...*, o.c.; G. TWELFTRIEB, *Jesus the Exorcist...*, o.c.; B. KOLLMANN, *Jesus und die Christen als Wundertäter*, o.c.; J. P. MEIER, «Exorcismos», en *Un judío marginal...*, o.c., II/2, 745-780; S. GUIJARRO, «Dios Padre en la actuación de Jesús: Estudios Temáticos 34 (2000) 33-69, esp.58-62 (Las comidas y los exorcismos de Jesús).

⁴⁰ Cf. O. GONZÁLEZ DE CARDI DAL, «Cristoterapia: Cristo la Vida», en *Cristología*, 574-582.

⁴¹ Las tres parábolas (la oveja, la dracma y el hijo perdidos) se presentan bajo la misma lógica: dichos y hechos con los cuales Jesús refleja lo que es la voluntad de

Todas esas acciones de Jesús son signos del Dios que llega invitador del hombre y vencedor del mal, arrancando de unas formas de existencia (liberar de) y haciendo posible otras (liberar para). *Libertad de y libertad para*: ambas son esenciales en el mensaje y acción de Jesús. Se es definitivamente libre cuando uno desde sí mismo se abre, adhiere y entrega al que es la fuente de la vida y de la libertad. Jesús libera de esa muerte personal, real ya en vida, que es resultante del propio pecado y de la muerte infligida por poderes externos, trasladándonos al ámbito de su amistad, seguimiento y misión, donde operan la misericordia, verdad y santidad de Dios (Mt 11,28-30).

— La Luz que desenmascara las tinieblas (San Juan)

San Juan propone a Jesús como vencedor del mal en niveles más profundos y frente a necesidades más radicales. Él elabora sistemáticamente lo que podríamos llamar una *crístología bélica o dramática*. Las esclavitudes del hombre están vistas en niveles más hondos; las servidumbres son más sutiles. Tan en el fondo arraigan, que el hombre ni siquiera es capaz de descubrir cuáles son sus necesidades primordiales: qué pan, agua, vida, futuro y compañía necesita; qué enemigos le asedian o esclavizan: tiniebla, mentira, seducción, odio, noche, nada, mal. Tampoco es capaz de identificar bajo qué tinieblas vive, a qué poderes está sirviendo como esclavo y quién le podría emancipar. El mundo está bajo las tinieblas y bajo ellas ni siquiera se añora la luz, porque se la desconoce, o si se las conoció antes, se las ha olvidado ya. El mundo está clausurado frente a Dios y rechaza sus mensajeros; con ello se aferra a su ignorancia y se afonda en sus servidumbre ⁴². El demonio,

Dios para el mundo, la acusación de los fariseos y la respuesta de Jesús, mostrando que, si Dios es así, el tiene que comportarse así. Jesús no fundamenta su comportamiento en una teoría antropológica, en una moral o en un proyecto social, sino en el ser y designio de Dios para los hombres. «Se acercaban a él todos los publicanos y pecadores para oírle, y los escribas y fariseos murmuraban, diciendo: "Este acoge a los pecadores y come con ellos". Proposules esta(s) parábola(s) diciendo» (Lc 15,1-3).

⁴² R. Bultmann ha puesto de relieve como la revelación es la «crisis» del mundo y como la *doxa*, la gloria del revelador, desenmascara las tinieblas, indigencias y abismos de la existencia humana. Su *Evangelio de San Juan* (Gotinga 1962) se articu-

la incredulidad, la mentira, los violentos, los poderosos, los injustos son los soberanos a quienes obedece: «Os hacéis esclavos de aquel a quien obedecéis» (Rom 6,16). «Uno queda esclavo de aquel que le vence» (2 Pe 2,19).

Cristo ofrece la luz verdadera frente a las tinieblas, la Verdad frente a la mentira, la obediencia filial a Dios frente a la incredulidad, la revelación del Padre frente a la esclavitud de los siervos de este mundo, la Gloria de Dios frente al poder del diablo. Su acción pública es una lucha a cuerpo contra todo y contra todos los que encarnan la mentira, las tinieblas, la incredulidad. Él avanza hacia la hora cumbre en la que tiene que acreditar la Luz, testimoniar la Verdad y manifestar la Gloria de su Padre. «Para esto he venido», dice (Jn 18,37; Mc 1,38). Cuando San Juan utiliza la expresión «los judíos» no designa sólo ni primordialmente, los contemporáneos de Jesús en Palestina, sino a todos los que se cierran a la luz, rechazan su revelación y retienen a la verdad sometiéndola a la injusticia ⁴³. La muerte de

la en torno a estos tres conceptos: revelación, crisis del mundo, lucha con el mundo. A ellos añade en su *Teología del NT* (Tubinga 1961) el de «escandalo del Logos que se hace carne» (p.385-421).

⁴³ Por ello hay que distinguir la relación de Jesús con su pueblo de la posterior polémica entre el cristianismo y el judaísmo, para negar fundamento bíblico al antisemitismo, a la vez que diferenciar el valor de cada alianza (primera y segunda) en su momento temporal. Cf. P. GRELOT, *Les Juifs dans l'évangile de Jean. Enquête historique et exégétique* (París 1995); D. MARGUERAT, «Le NT est-il antijui? L'exemple de Matthieu et du livre des Actes»: *RTL* 26 (1995) 145-146; JUAN PABLO II, *Alocución al Consejo central de los judíos de Alemania* (17-11-1980), donde habla de la «alianza nunca derogada»; E. GRASSER, *Der alte Bund im Neuen. Exegetische Studien zur Israelfrage im NT* (Tubinga 1985); N. LOHFEINK, *La alianza nunca derogada*, o.c.; A. VANHOYE, «Salut universel par le Christ et validité de l'Ancienne Alliance»: *NRT* 119 (1995) 834. Para este último autor, Heb 7,18; 8,13; 10,9 hablan de abrogación, supresión; la alianza del Sinaí ha sido revocada; por ello, no sigue siendo una vía de salvación independiente de Jesucristo para el judaísmo posterior al evangelio.

Esta es una nueva manera de plantear el problema de la continuidad-discontinuidad entre la alianza de Dios con el pueblo judío y la nueva alianza en la sangre de Cristo de la que hablan los textos (palabras sobre el caliz de la última cena en Lc 22,20) y Pablo (1 Cor 11,25; Gal 4,21-31; 2 Cor 3; Heb, parte central)], entre el ministerio profético de Moisés y el apostólico de Pablo (2 Cor 3,7-11; cf. Ex 34,34), entre el libro de la Torá o ley de Moisés y los libros que se remiten a Cristo (o AT y NT en el sentido corriente), entre Sinagoga e Iglesia, entre el *Deus absconditus* y el *Deus revelatus*, entre lo que Lutero llamará Ley y Evangelio. ¿Son dos fases, dos conceptos de una misma realidad, que por tanto no solo no se excluyen sino que se reclaman, que por consiguiente no es posible ver en alternativa? Cf. H. HUBNER, «Israel. III: NT», en *THE XVI*, 383-386, con bibliografía completa en p.387; ID., «Der Neue "Bund" als Ausserkraftsetzung des Alten», en *Biblische Theologie des NT*, o.c., I, 90-100.

Jesús es la exposición suprema de Dios ante los poderes de este mundo, la batalla última que la inocencia da contra la violencia y la luz contra las tinieblas. Estas desde el principio (Mc 3,6) se propusieron apagarla, y al final creyeron que la habían sofocado reduciendo con la muerte su voz a silencio. Pero la resurrección acreditó a Jesús extendiendo su luz y su victoria al entero mundo. Esta concepción dramática subyacente tanto a Jn como a Ap será explicitada en las *cartas joánicas*. El mundo está sometido al imperio del diablo (1 Jn 3,8.10; 5,19). «Nosotros sabemos que somos de Dios, pero el mundo entero yace bajo el imperio del maligno» (1 Jn 5,19). «Jesús se manifestó para deshacer las obras del diablo» (1 Jn 3,8). El veredicto final es en ambos textos el mismo. «El príncipe de este mundo está ya juzgado» (Jn 16,11). Lo que valió para Jesús, vale para la comunidad de los que creen en él: «Todo el engendrado de Dios vence al mundo. Y ésta es la victoria que vence al mundo: nuestra fe. ¿Y quién es el que vence al mundo sino el que cree que Jesús es el Hijo de Dios?» (1 Jn 5,4s) ⁴⁴.

— La potencia de la cruz contra el pecado y muerte (San Pablo)

San Pablo ha llegado a la fe tras haber sido vencido, hasta físicamente (Hch 9,3-9), por Cristo en el camino de Damasco, al que identifica como Hijo de Dios en su gloria (Gal 1,11-17). Atado a su comprensión legalista, empeñado en justificarse por las obras de la ley, convencido de que el hombre por sí mismo se puede hacer agradable a Dios y vencer la ley del pecado que opera en sus miembros (Rom 7,5), encontró en Jesús la personificación de las realidades que añoraban él personalmente y el mundo religioso en el que antes había vivido ⁴⁵. Los judíos bus-

⁴⁴ Ésta es la idea directriz de Balthasar cuando introduce la dimensión dramática entre la teoestética y la teológica. Asume la realidad negativa del mal enfrentándose a la libertad entregada de Dios y por ello hace de la «paciencia de Dios», del «pathos de Dios», del «combate de Cristo», de la «derrota del Logos» y de la «victoria del Cordero» el centro de su obra. Cf. especialmente *Teodramática* IV.

⁴⁵ Cf. P. STUHLMACHER, «Zur paulinischen Christologie», en *Versöhnung Gesetz...*, o.c., 209-223, esp.209s (La experiencia específica que tuvo de Cristo); H. SCHLIER, *Grundzüge einer paulinischen Theologie*, o.c., 122-177.

caban y creían encontrar su salvación en la ley, los griegos en la sabiduría, otros grupos en los ritos místicos de purificación. Frente a todas esas ofertas salvíficas, para Pablo el único capaz de vencer al poder que domina al hombre, rescatarlo de las esclavitudes y transferirlo a la libertad, es Dios mismo. Él ha llevado a cabo esta gesta, dándonos en Cristo crucificado y resucitado el perdón de los pecados y comunicándonos el poder de su resurrección. Él es ya el lugar real donde son accesibles lo que aquellas propuestas anhelaban y sólo parcialmente podían alcanzar.

«Cristo Jesús ha venido a sernos de parte de Dios sabiduría, justicia, santificación y redención, para que, según está escrito, el que se gloria se gloríe en el Señor» (1 Cor 1,30s) ⁴⁶.

El hombre está hecho para el bien, la verdad, la justicia, Dios. Encuentra la libertad cuando habita en esas moradas, tiende hacia esos fines y cultiva los medios correspondientes. El hombre es la creatura de Dios llamada a participar en su plenitud; por ello es capaz y necesita de esa plenitud divina para colmar su vacío humano, que está construido para recibirla y además necesitado de ella. Cuando, rechazando esa llamada, se ha construido una morada reducida a este mundo y ha servido a dioses y señores que son obra de sus manos, entonces queda sumergido en la esclavitud no como resultado de una decisión divina, sino como la natural consecuencia de su propia acción humana. Ha fijado a su ser otra meta, morada y servicio, renunciando a aquellas para las que fue pensado por Dios, las que necesita y son las únicas satisfactorias. Y quien contra su estructura originaria se ha construido una morada vital distinta, si quizá pueda por sí mismo descubrir la que necesita, sin embargo no puede ya recuperar la antigua ni construirse una nueva equivalente a aquella. San Pablo ha sufrido el drama personal de la libertad perdida bajo la voluntad de crear la propia justicia. La ley no nos hace más justos en el orden personal y religioso, sino que se puede convertir en el encubrimiento supremo de la injusticia, conducir al pecado y retener en la

⁴⁶ Cf. L. CERFAUX, *Jesucristo en San Pablo*, o.c., 249-260.

muerte. Esa era su realidad anterior, descubierta desde la experiencia nueva.

La conciencia moderna ha disuelto la categoría clásica de pecado en otras menores: la deficiencia o falta (que es casi del orden físico, en cuanto no llegar, no alcanzar, no estar a la altura); el incumplimiento de un precepto legal; la culpa en el sentido psicológico, como impureza, incapacidad, debilitamiento. *La Biblia va mucho más allá de la dimensión física, jurídica, psicológica y moral, hasta una comprensión teológica y metafísica. El pecado es lo que ocurre coram Deo* cuando el hombre explícita o implícitamente rechaza a Dios (su revelación, su palabra, sus mandatos); resultando, por tanto, una ofensa personal al que es infinitamente superior a nosotros; una injusticia para quien nos ha dado todo; un desamor, traición u olvido para quien ha hecho alianza con nosotros y por tanto equivalente a la infidelidad del esposo a la esposa o de la amiga al amigo. Esa dimensión personalista del pecado en la Biblia presupone la correspondiente comprensión personal del ser del hombre. Cuando éste peca, vulnera su propio ser, altera la realidad e inmuta la lógica de la historia, cambiando el sentido que Dios les ha otorgado. Por ello introduce en la realidad un poder nuevo, que primero deriva de una libertad individual y luego se articula creando situaciones, instituciones, poderes y estructuras de pecado. Sobre esa comprensión realista del pecado, hay que comprender tanto la palabra de Jesús como el evangelio de la Iglesia. Sólo supera y vence al pecado quien es capaz de crear una realidad nueva mostrando un Dios reconciliado con el hombre (muerte de Cristo) y creándole al hombre un corazón nuevo (don del Espíritu Santo) ⁴⁷.

El pecado es el poder antagonico del hombre, enfrentándose con Dios y, como tal, creador de una realidad opuesta a Dios. No es otro dios frente al único Dios, sino que, como resultado de una libertad ejercida contra Dios, crea una presencia antidivina, con la que Cristo se enfrenta. Entrando en su mundo él se somete a sus exigencias violentas, pero no le responde con la

⁴⁷ Cf. J. DORE (dir.), *Le péché* (París 2001), que desde distintas perspectivas teológicas, psicológicas y ecuménicas estudia los aspectos arriba indicados. Sobre la correspondencia entre estas dimensiones del pecado y las categorías de la redención en el NT. Cf. O. GONZÁLEZ DE CARDILDAI, «La misión. El Mediador de la salvación», en *Cristología*, 493-565.

violencia; sucumbe bajo el después de haberlo desenmascarado y en ese mismo acto lo destruye, de forma que el pecado así personificado ya pierde todo poder decisivo frente a Cristo y frente a los que participando de su vida glorificada viven como el ante Dios:

«Cristo muriendo murió al pecado una vez para siempre, pero viviendo vive para Dios. Así pues, haced cuenta de que estais muertos al pecado, pero vivos para Dios en Cristo Jesús» (Rom 6,9-11).

El hombre sólo tiene dos posibilidades: vivir en el ámbito donde es soberano el pecado, que conduce a la muerte, o transferirse al ámbito donde opera la victoria de Dios en Cristo Jesús, que nos hace partícipes de su propia vida y libertad.

«¿No sabéis que ofreciándoos a uno para obedecerle os hacéis esclavos de aquel a quien os sujetais, sea del pecado para la muerte, sea de la obediencia para la justicia? Pero gracias sean dadas a Dios, porque siendo esclavos del pecado obedecisteis de corazón a la norma de la doctrina, a la que os entregasteis, y libres ya del pecado habéis venido a ser siervos de la justicia» (Rom 6,16-18) ⁴⁸.

Para Pablo, Cristo ha sido el vencedor de la muerte en cuanto poder que anula al hombre que vive sin Dios en el pecado, el desenmascarador de la ley que propone el precepto, pero deja sin capacidad para cumplirlo. El distingue lo que son acciones malas, las transgresiones (*παραπτώματα*), de lo que es el «pecado» (*ἁμαρτία*) como poder objetivo, al que tales acciones entregan al hombre como esclavo. Esa es la «debilidad» o impotencia radical en la que queda sumido el hombre. «Cuando todavía éramos debiles, Cristo, a su debido tiempo, murió por nosotros» (Rom 5,6). La muerte de Cristo, como signo de la reconciliación de Dios con el mundo, y el poder de la resurrección como acto de afirmación divina contra todo poder negativo, son las potencias liberadoras del hombre.

San Pablo ofrece, por un lado, una compleja suma de aspectos psicológicos, personales y religiosos de la redención que tenemos en Cristo; y por otro, una comprensión cósmica y

⁴⁸ Cf. H. SCHLIER, *Grundzüge einer paulinischen Theologie*, o.c., 64-77 (El pecado); K. BULTMANN, *Theologie des NT*, o.c., 243-246 (Carné y pecado como poderes).

cuasimetafísica, que no es fácil sumar con la anterior. De ahí la doble lectura parcial de la soteriología paulina a la que han inclinado la exégesis y la teología. La primera explicación ve al hombre sometido a poderes superiores a su libertad, donde él es un número en el drama cósmico que en la historia se juega delante de Dios; ésta tiene el peligro de sustantivizar el mal, el demonio, la naturaleza y las fuerzas sociales sin el hombre y frente a Dios (inmersión cósmica). Una segunda explicación aísla al hombre del mundo y lo concentra en su relación interior con Dios, donde sólo vigen la libertad, la acción moral y la relación personal, sin que las leyes de la naturaleza y de la sociedad afecten al hombre ni queden afectadas por él. En esta explicación nada aparece anterior o superior a la libertad del hombre y tiene el peligro de una reducción moralista y existencial del pecado, de la gracia y de la existencia cristiana que los deja en un vacío de mundo y de historia (acosmismo). Si la teología patristica inclinó a la primera lectura (cósmica, metafísica, cuasimítica), la Ilustración y el protestantismo moderno con Schleiermacher, Harnack y Bultmann han inclinado a la segunda lectura (moral, existencial, individualista y meramente interior)⁴⁹.

Una cosa es, sin embargo, clara: la libertad del hombre incide con sus acciones en la realidad; la historia de los hombres construye situaciones objetivas, que luego escapan a su intención originaria; el mal del hombre supura su veneno hacia el mundo y lo transforma en malo, objetivándose en hechos, instituciones, personas y potencias extrapersonales o despersonalizadas. Todo eso termina repercutiendo sobre el hombre, apoderándose de él, siendo su dios, porque aquel a quien nos sometemos se convierte en señor nuestro, si es poder de vida vivificando y si es poder de muerte engulléndonos en ella⁵⁰. La

⁴⁹ Para la historia del pecado en la filosofía y teología moderna cf. CH. ANTPISCALAR, «Sünde», en *HWPh* X, 607-615; ID., «Sünde. VII: Reformation und Neuzeit», en *TRI*: XXXII, 400-430 con bibliografía en p.431-436; ID., «Sünde und Freiheit des Subjekts. Zur Entwicklung der Lehre von der Sünde in der Theologie und Philosophie der Moderne», en J. DORE (dir.), *Le peche*, o.c., 335-360.

⁵⁰ Los historiadores, novelistas y poetas han percibido muchas veces mejor que los filósofos y teólogos esta infección de la realidad y de la sociedad por el pecado del hombre y como las acciones no quedan exteriores al sujeto que las realiza y al mundo en que se realizan, sino que conforman o deforman a uno y otro, acercando o alejando de este modo a Dios. Valga esta cita de A. Machado, «Nosotros

pregunta decisiva es si aquel a quien servimos nos esclaviza o nos redime. ¿Es superior al hombre o es inferior? San Pablo parte de una evidencia: a él esos poderes lo tenían esclavizado. Cristo ha triunfado de ellos, y, tras vencerlos, emancipándole le ha hecho libre. El es su Señor al que ahora, recordando su historia anterior, se vuelve agradecido y exultante: «¡Desdichado de mí! ¿Quién me librará de este cuerpo de muerte? Gracias a Dios por Jesucristo nuestro Señor» (Rom 7,24; cf. 5,21; 6,23). «El aguijón de la muerte es el pecado y la fuerza del pecado la ley. Pero gracias sean dadas a Dios, que nos da la victoria por Nuestro Señor Jesucristo» (1 Cor 15,54-57). Para Pablo la enfermedad, la pobreza, el dolor y la soledad material que ahora sufre como apóstol, apenas significan algo junto a la servidumbre objetiva, los temores personales y las amenazas últimas que son el pecado, la ley, la muerte y el cuerpo como ámbito desde el que su poder mortífero nos amenaza. La muerte y la resurrección de Cristo son la victoria sobre todos ellos. El hombre ya no es siervo, sino hijo y libre, por ser partícipe del destino del Hijo y por haber recibido el Espíritu, que haciéndonos sentir hijos nos da acceso a Dios y nos incita a invocarle 'abba (Gál 4,4-7; Rom 8,14-16; 5,2). El amor de Cristo le conforma, sostiene y hace superior a todos aquellos poderes que antes le esclavizaban (Rom 8,38s).

— El Kyrios soberano de poderes y dominaciones (Cartas de la Cautividad)

Las Cartas de la Cautividad están escritas en un contexto donde abundan especulaciones gnósticas mezcladas con nostalgias judaicas sobre prácticas materiales y rituales, que intentaban retener a los cristianos bajo el miedo a situaciones o poderes de este mundo. Frente a todas ellas, Ef y Col afirman la universalidad salvífica de la resurrección de Cristo. Él está en el origen del cosmos, que ha sido creado por él, consiste en él y

enturbiamos / la fuente de la vida, el sol primero, / con nuestros ojos tristes, / con nuestro amargo rezo, / con nuestra mano ociosa, / con nuestro pensamiento / —se engendra en el pecado, —se vive en el dolor. ¡Dios está lejos!» (*Poesía y Prosa*, II [Madrid 1989] 563).

está ordenado a él (Col 1,16). El es antes que todo y todo subsiste en él, es la cabeza del cuerpo, de la Iglesia (1,17s). No hay plenitud que no inhabite en el corporalmente (1,19). Dios nos ha arrancado a las tinieblas de este mundo y nos ha trasladado al Reino del Hijo de su amor (1,13), donde ya no nos dominan los pecados, ni por su fuerza intrínseca ni en sus consecuencias, porque en Cristo tenemos la redención y el perdón de los pecados (1,14). No hay altura ni anchura, ni longitud ni profundidad que no estén habitadas por su presencia (Ef 3,18s). No hay gnosis que supere el amor de Cristo, ya que en él habita la plenitud de Dios (Ef 1,19). No hay ámbitos geográficos o astronómicos que él, subiendo a los cielos, no haya visitado y plenificado tras someter a su soberanía los posibles moradores (Ef 4,7-10). Él ha sido constituido Kyrios, soberano de todos. Los hombres, liberados de todos los posibles dioses y señores de este mundo, ya están bajo la amorosa bendición del Padre, con la que desde siempre nos ha agraciado en el Hijo (1 Cor 8,6; Ef 1,3-10). A él le está sometido todo y todo tiene que rendirle homenaje de adoración:

«Dios le exaltó y lo otorgo un nombre sobre todo nombre, para que al nombre de Jesús doble toda rodilla cuanto hay en los cielos y en la tierra y en los abismos, y toda lengua confiese que Jesucristo es Señor para gloria de Dios Padre» (Flp 2,9-11).

Todo queda «desmitificado», es decir, situado en la claridad del Dios creador e integrado en el amor del Cristo Señor. No hay mal superior a Cristo y por ello nada hay superior al hombre, redimido por Cristo, que comparte soberanía con él.

El NT expresa la soberanía y universalidad salvífica de Cristo con el título «Kyrios», Señor⁵¹. Refiriéndola al universo de poderes superiores al hombre, situado en lo alto la explicita mostrando que en su ascensión (cielo) Cristo ha tomado posesión de todo lo que en la altura hay sobre nosotros, de forma que nada ni nadie tiene poder sobre los hombres al margen de Cristo: todas las potestades y principados han quedado subyugados, fueren los que fueren y hubiere los que hubiere⁵².

⁵¹ Cf. O. CULMANN, *Cristología del NT* (Salamanca 1998) 265-312; V. TAYLOR, *The Names of Jesus*, o.c., 18-23; F. HAHN, *Christologische Hoheitstitel...*, o.c., 67-132.

⁵² Cf. *infra*, «La ascensión o ida al Padre. Cristo, "Señor de la altura"» (R¹⁹⁸⁰

«Jesucristo, que, una vez sometidos a El los angeles, las potestades y las dominaciones, subió al cielo y está sentado a la derecha de Dios» (1 Pe 3,22).

Esa misma universalidad y soberanía salvífica se explicita respecto de los poderes negativos situados en el inframundo (descenso a los infiernos), adonde Cristo ha bajado para anunciar el evangelio a quienes allí moraban, para integrar en su victoria a los fieles del AT, para hacerse con las llaves del abismo y ser redentor de toda soledad, noche y muerte⁵³. Él por su humillación y muerte en cruz ha merecido que Dios le exalte y dé un nombre sobre todo nombre, para que «todo cuanto hay en los cielos, en la tierra y en los abismo doble la rodilla en su nombre, y toda lengua confiese que Jesucristo es Señor para gloria de Dios Padre» (Flp 2,10s). La glorificación de Jesús es la liberación de todos los hombres que, sustraídos a toda otra dominación, ahora comparten su gloria en Dios y su soberanía sobre el cosmos.

— La batalla temporal y la victoria escatológica (Ap)

El *Apocalipsis* es el libro que explícitamente propone la gesta de Cristo en clave de lucha y de victoria, tanto en referencia a la historia pasada de Jesús como sobre todo a su acción actual en el mundo como Kyrios por medio de su Iglesia⁵⁴. Lo que el evangelio y las cartas de San Juan habían iniciado logra aquí su expresión máxima. Todo el libro es un canto a la victoria del Cordero, que se propone como consolación y promesa a la Iglesia para que se mantenga en la fidelidad a Cristo y pueda compartir con él su victoria⁵⁵. El cap.5 es la síntesis de todo el libro: El Cordero degollado es el que ha podido abrir el libro y descifrar el sentido de la historia: «No llores, mira que ha venci-

8,39)», en cap.XII: «La cristología de los "símbolos de fe" entre el NT y los concilios ecuménicos», p.527.

⁵³ Cf. *infra*, «El descenso a los infiernos o la ida a los muertos. Cristo, "Señor de la profundidad"» (Rom 8,39)», en *ibid.*, p.540.

⁵⁴ Balthasar comienza con el apartado «Bajo el signo del Apocalipsis» el vol.IV de su *Teodramática* IV, 17-67.

⁵⁵ Cf. R. GUARDINI, *El Señor...*, o.c., 601-681; J. COMBLIN, *Cristo en el Apocalipsis*, o.c.

do el león de la tribu de Judá, la raíz de David, para abrir el libro y sus siete sellos» (5,5). Su muerte —«el cordero degollado» (5,6)— ha sido la victoria de los suyos. *Libertad de (redención) libertad para* (llamada al servicio santificador) van unidas:

«Digno eres de tomar el libro y abrir sus sellos, porque fuiste degollado y con tu sangre has comprado para Dios hombres de toda raza, pueblo, lengua y nación y los hiciste para nuestro Dios reino y sacerdotes y reinan sobre la tierra»⁵⁶ (Ap 5,9-10).

Aquí se redoblan las afirmaciones de victoria, concentradas sobre todo en el que es considerado como causa originaria del mal, de la esclavitud del hombre y de la perdición de los creyentes: Satanás, el diablo, cuyas manifestaciones o derivaciones son la bestia y el dragón. Lo que San Juan había afirmado para la historia de Cristo: «Ahora el príncipe de este mundo será echado fuera, y yo, cuando sea levantado de la tierra, atraeré a todos hacia mí» (Jn 12,31-32), se afirma aquí para todos los que han seguido al Cordero. Ellos son «los vencedores» (2,7.11.17.26).

4. Jesucristo ante Satanás (demonios, poderes, malignos y malos)

a) *Los nombres y la realidad*

Esta realidad negativa en sí, negadora de Dios y destructora del hombre, sobre la que venció Cristo con sus acciones y con su muerte, es personificada y descrita con múltiples denominaciones a lo largo del NT: Satanás (37 veces); el Diablo (36 veces); el Enemigo⁵⁷; el Maligno por excelencia⁵⁸; el Tentador⁵⁹; el Príncipe de este mundo (Jn 12,31; 14,30; 16,11); el «dios de este mundo» (2 Cor 4,4; Ef 2,2); Beelzebú o «príncipe de los demonios»⁶⁰. De él se afirma que es:

- Homicida desde el principio (Jn 8,44).
- Traidor e invitador a la traición de Judas (Lc 22,3; Jn 13,27).
- Introdutor de la muerte en el mundo (Sab 2,24; Heb 2,14).
- Enemigo de Dios y de los hombres (1 Pe 5,8; Ap 12,3).
- Seductor del mundo (Ap 12,7-10).
- Delator y acusador (Zac 3,1-5; Ap 12,10).
- Impide el anuncio del evangelio (1 Tes 2,18).
- Ata a los hombres por la enfermedad (Lc 13,16).
- Invita a mentir (Hch 5,3).
- Tienta al pecado (1 Cor 7,5; Mc 1,13).
- Engaña a los cristianos (2 Cor 2,11; cf. Ef 4,27; Ap 2,24).

El NT es de una gran sobriedad al hablar de la naturaleza y origen de los demonios. Habla casi exclusivamente de dos cosas: de su acción aniquiladora sobre el hombre y de la victoria de Cristo sobre ellos. Da por supuesta su realidad creatural y, por tanto, su bondad original, ya que Dios es creador de todo y todo lo creado es bueno. Su pecado fue un acto de transgresión de límites, de afirmación absoluta de sí mismos frente a Dios y de reclamación de poder contra Dios, acusándole a él y a los hombres. Eso es el mal en su raíz: la soberanía que el hombre reclama para sí y que, para estar seguro de ella, le lleva a negar a Dios como origen del propio ser. Únicamente dos textos nos orientan hacia la «caída», y sus consecuencias desnaturalizadoras de unas criaturas espirituales, que siendo buenas por creación se vuelven malas por decisión: «Porque Dios no perdonó a los ángeles que pecaron, sino que, precipitados en el tártaro, los entregó a las prisiones tenebrosas, reservándolos para el juicio» (2 Pe 2,4). «Y como a los ángeles, que no guardaron su dignidad y abandonaron su propio domicilio, los tiene reservados en perpetua prisión, en el orco, para el juicio del gran día» (Jds 6; cf. *Libro de Henoch* 6-10).

Cristo es el poder del bien y para bien, mientras que Satán es el poder del mal y para mal⁶¹. En este sentido Satanás es

⁵⁶ Cf. H. SCHLIER, «Jesus Christus und die Geschichte nach der Offenbarung des Johannes», en *Besinnung auf das NT*, o.c., 358-374; trad. esp.: «Jesucristo y la historia en el Ap», en *Problemas exegeticos fundamentales en el NT* (Madrid 1970) 479-502.

⁵⁷ Mc 1,13; 4,13-20; Mt 13,25.28.39; Lc 10,19; Hch 13,10; Ap 12,9; 20,2.

⁵⁸ Mt 13,19.38; 1 Jn 2,13; Ef 6,16.

⁵⁹ Mt 4,1-11; Lc 4,1-13; 1 Tes 3,5.

⁶⁰ Lc 11,15; Mc 3,22; Mt 10,25; 12,24-27; 2 Cor 11,14.

⁶¹ «Lo que de manera abreviada llamamos "poderes y dominaciones", tiene un lugar indudable en la expresión central, más antigua y completa de la fe y de la predicación del cristianismo primitivo [...] Una mirada a la literatura cristiana primitiva nos enseña que tales poderes tienen un lugar asegurado dentro de la fe apostólica de la primitiva Iglesia» (H. SCHLIER, *Mächte und Gewalten im NT*, o.c., 7s). «Su acción ofrece el trasfondo de contraste para la actuación de rescate y liberación, que lleva a cabo Jesús, y para su mensaje» (W. KIRCHSCHLÄGER, «Dämonen», en *LThK* III, 3).

«Anti-Cristo» y Cristo es Anti-Satanás. Cristo ha venido para desalojarlo. La actuación pública de Jesús parte de un enfrentamiento con él mediante el rechazo de sus tentaciones («Apartate, Satanás»: Mt 4,10), y concluye con una victoria final. Satán es el que niega a Dios y Cristo es el que afirma a Dios. El diablo es el que seduce a los hombres con sus obras y Cristo quien los ilumina para que las reconozcan como tentación y trampa, dándoles fuerzas para sustraerse a ellas. «El Hijo de Dios se manifestó para deshacer las obras del diablo» (1 Jn 3,8). Jesús es pura obediencia a Dios, filiación e inocencia acreditada en la tentación y sufrimiento; pura entrega sin violencia a la muerte y plena eficiencia salvífica para los otros. «El Príncipe de este mundo no tiene en mí poder alguno» (Jn 14,30). Lo mismo que la muerte fue introducida en el mundo por el diablo y la gustan quienes le obedecen (Sab 2,24), así la vida fue introducida por Cristo y la gustan quienes le obedecen (Heb 6,4s). Como resultado de su victoria sobre el mal, Cristo se ha convertido en fuente de luz y fortaleza para todos los que creen en él, y en causa de una salvación eterna (Heb 5,9).

b) *La victoria de Jesús sobre todos ellos*

La raíz de esa victoria de Jesús sobre los poderes del mal es de diversa índole. Él ha vivido una existencia humana en la obediencia y en los sufrimientos. Allí ha aprendido lo que es la filiación y en las tentaciones ha acreditado las condiciones de su misión mesiánica (Mt 4,1-11; Lc 4,1-13). Ha vivido en la fidelidad reconociendo a Dios como Dios, siguiendo sus caminos y cumpliendo sus mandatos; no ha antepuesto los propios planes ni ha aceptado los métodos sugeridos por los hombres, los poderosos o los demonios. No ha cedido a la facilidad de confiarse a los medios humanos para los fines divinos, que el Padre le había propuesto. El Reino de Dios es su destino y él se ha destinado a él para la incorporación de su potencia a la propia persona⁶². Se ha entregado a la muerte, la ha gustado en solida-

⁶² Cf. H. SCHURMANN, «Los orígenes ocultos de Jesús en Nazaret. La *Basileia* del *abba* como "destino de Jesús"», en *El destino de Jesús: su vida y su muerte*, o.c., 21-36.

ridad con los que la padecen y así ha vencido al que es su origen y a los que a él se adhieren. «Como los hijos participan en la sangre y la carne, de igual manera Él participó de las mismas para destruir por la muerte al que tenía el imperio de la muerte: al diablo» (Heb 2,14). La victoria de Jesús sobre los poderes del mal no deriva, por tanto, sólo de su condición divina, de Hijo eterno, sino que está propuesta como resultado de su humillación, como Hijo encarnado y por ello como hombre concreto (Flp 2,6-11), de su sufrimiento y participación en nuestro destino (Heb 2,14), de su aprendizaje de la obediencia por los padecimientos pese a ser Hijo (Heb 5,7-9), de su oblación incondicional por nosotros entregando su cuerpo (Heb 10,10)⁶³.

La cruz y la resurrección, en unidad indisoluble, son la victoria total de Cristo sobre todo poder que se ejerza contra Dios y contra el hombre: «Gracias a Dios que siempre nos hace triunfar en Cristo, llevándonos con él en su cortejo de victoria» (2 Cor 2,14). «Os vivificó juntamente con él y nos perdonó nuestros delitos, borrando el acta de los delitos con las cláusulas que hablaban contra nosotros, quitándola de en medio y clavándola en la cruz. Y despojando a los principados y a las potestades los sacó violentamente a la vergüenza, triunfando de ellos en la cruz» (Col 2,13-15). Al autor de la carta, sin duda, le vienen a la memoria los grandes desfiles de los generales romanos que volviendo de sus conquistas exhibían en Roma sus glorias, llevando consigo por un lado los colaboradores partícipes de su victoria y por otro lado como víctimas a los vasallos sometidos a servidumbre. La historia, no obstante, sigue todavía bajo esos poderes enemigos de Dios y del hombre; aún hay que soportar el dolor, la tentación y fascinación que infligen al creyente y a la Iglesia. Pero están ya heridos de muerte, y justamente el saber de su final hace más virulenta su violencia: «Por eso regocijaos, cielos, y todos los que moráis en ellos. ¡Ay de la tierra y del mar!, porque descendió el diablo a vosotros, *animado de gran furor, por cuanto sabe que le queda poco tiempo*» (Ap 12,12).

⁶³ Cf. H. SCHLIER, «Jesus Christus und die Mächte», en *Mächte und Gewalten im NT*, o.c., 37-49; A. VANHOYE, *Situation du Christ. Épître aux Hébreux: 1 et 2* (Paris 1969); O. CULLMANN, *Cristología del NT*, o.c., 145-165, 388-390.

Las afirmaciones neotestamentarias, que expresan la libertad del hombre recreado en Cristo, iluminan a la vez el universo negativo del que hemos sido arrancados. Los poderes del mal son identificados desde el Bien, el pecado desde la fe y la gracia. Quien ha descubierto a Jesucristo ha sabido por sí mismo de sus viejas esclavitudes externas y de sus internas maldades: envidias, ignorancias, suciedades. Se ha conocido pecador y ha identificado los poderes que lo dominaban. Desde Cristo, que es «el más fuerte», identificamos a Satanás (Mc 3,27s). Éste no es sólo otro nombre para la complejidad irreductible del mundo, o para la suma del mal; es una realidad potente, ambigua, sutil, cuya dimensión personal es justamente la despersonalización de sí y de aquellos de los que se apodera. Es la negación consustanciada frente a Dios y todo lo que significa, revela y ordena a Dios. Saben de Satanás como negador quienes saben de Cristo como afirmador. Sólo quien está en la luz sabe que existen las tinieblas y por qué son tinieblas. De esencia del ciego es afirmar que la luz no existe y del pecador que no hay Dios. Ese es precisamente el pecado: no querer que haya Dios, negar a Dios, creerse finalmente que no hay Dios y configurar la existencia sin Dios. Cristo ha desenmascarado ese pecado y con él al que está en su origen y a quienes son sus súbditos. Cristo identificó el mal, la enfermedad y sus causas; por eso los demonios y sus concretos servidores personales, aun reconociéndole como Mesías e Hijo, lo rechazaron. No perdonaron entonces a Cristo que los desenmascarase; por eso lo llevaron a la muerte. Ni perdonarán hoy a quienes sean como él.

c) *El demonio: existencia y forma de su realidad*

La existencia y forma de realidad del demonio no fueron cuestionadas en la Edad Media ni en la Reforma. En la vida y pensamiento de Lutero jugó un papel importante. La imaginación, la picaresca social, la mezcla de lo onírico y de lo político, el deseo y la nostalgia, la pasión y la desazón humanas han ido llevando a la idea del demonio ideas, deseos y temores, que en la mayoría de los casos poco tenían que ver con las afirmaciones que el NT hace sobre él, tan sobrias como expresas. Aqué-

llos hicieron al demonio un instrumento más de su poder, violencia y envidia. La Ilustración lo puso bajo signo de interrogación y Schleiermacher afirmó tajante: «La representación del demonio, tal como se ha formado entre nosotros, en tal medida carece de fundamento, que a nadie podemos ofrecérsela en espera de que la acepte»⁶⁴. Dentro del catolicismo la negación aparece después del Vaticano II. H. Haag afirma que se trata de otra palabra para nombrar el pecado; ha reclamado una «despedida del diablo», se ha propuesto desmitificarlo y purificar la revelación bíblica de todo resto diabólico⁶⁵.

Se trata de dos cuestiones diferentes: la existencia del demonio y el modo de realidad. Para la Iglesia católica la existencia no puede ser puesta en duda, si bien no hay una definición dogmática al respecto. El concilio Lateranense IV dice que Dios es creador de todos los seres visibles e invisibles, seres angélicos y seres mundanos⁶⁶. Pablo VI afirmó el 15 de noviembre de 1972: «El mal ya no es sólo una carencia, sino que es un poder activo, un ser viviente espiritual (*una deficienza, ma un'efficienza, un*

⁶⁴ F. SCHLEIERMACHER, *Der christliche Glaube...*, o.c. I, par.44, p.211. El par.45 es más explícito: «En manera ninguna es permitido proponer la fe en el demonio como condición de la fe en Dios o en Cristo, y no se puede hablar de que el demonio tenga influencia ninguna dentro del Reino de Dios». En nuestros días Bultmann ha mostrado su escepticismo ante la existencia de tales seres: «no se puede utilizar la luz eléctrica o un aparato de radio y en caso de enfermedad reclamar todos los medios de la sanidad y medicina modernas y al mismo tiempo creer en el mundo de los espíritus y milagros del NT» (R. BULTMANN, «NT und Mythologie», en H. W. BARTSCH (ed.), *Kerygma und Mythos. Theologische Forschung*, I [1951] 18).

⁶⁵ Cf. H. HAAG, *Abschied vom Teufel...*, o.c.; ID. (ed.), *Teufelsglaube* (Tübinga 1974). Cf. J. RATZINGER, «Abschied vom Teufel?», en *Dogma und Verkündigung* (Munich 1973) 221-234 (este capítulo no fue incluido en la ed. esp. del libro: *Palabra en la Iglesia* [Salamanca 1976]), y sobre todo W. KASPER - K. LEHMANN (eds.), *Teufel, Dämonen...*, o.c., donde se encuentra documentación y bibliografía; K. BERGER, *Wo ist der Teufel da?*, o.c.; B. J. CLARET, *Geheimnis des Bösen. Zur Diskussion um den Teufel* (Innsbruck 1997). Últimas publicaciones y problemas suscitados por las sectas, los movimientos así llamados satánicos, los legítimos e ilegítimos exorcismos, en: S. ORTH, «Mythos, Symbol oder Person? Der Teufel und die Macht des Bösen im Spiegel der neueren Literatur»: *Herder Korrespondenz* 4 (1999) 192-197. Cf. el panorama más completo del tema y la bibliografía más reciente en: «Teufel», en *TKI* XXXIII, 113-147.

⁶⁶ «Creator omnium visibilium et invisibilium, spiritualium et corporalium: qui sua omnipotenti virtute simul ab initio temporis utramque de nihilo condidit creaturam, spiritualem et corporalem, angelicam videlicet et mundanam quasi communem ex spiritu et corpore constitutam» (DS 800).

essere vivo, spirituale), degradado y destructor, una horrible realidad, misteriosa y angustiosa»⁶⁷.

El mismo Lateranense IV afirma: «El diablo y todos los demonios han sido creados por Dios y por naturaleza son buenos, pero ellos por propia decisión se han hecho malos. El hombre pecó por sugestión del diablo»⁶⁸. Este texto nos ofrece los elementos esenciales. Realidad espiritual, negadora, perversa y perversora. En este sentido es persona despersonalizada y despersonalizadora, cuya función es justamente instaurar lo neutro, ciego y violento allí donde debe regir lo personal, libre, consciente, amoroso y comunicador. La soledad, anonimato, violencia y muerte son el resultado. Soledad metafísica de quien ha preferido su mundo propio, finito e insuficiente, a la plenitud compartida de Dios⁶⁹. Su presencia y compañía es otra manera de nombrar la desolación absoluta, es decir, el infierno. Si el cielo es la forma de existencia propia de quienes acogen la plenitud de Dios como propia plenitud personal, el infierno es la forma de existencia de quien, creado y llamado a una plenitud divina en comunión, prefiere su sola realidad como suficiente y absolutizada. Entonces su entraña personal, siendo vocación y necesidad de comunión, se queda reducida a soledad despersonalizadora.

La Congregación para la Doctrina de la Fe encargó a un experto preparar un documento sobre «Fe cristiana y demonología», que fue publicado el 26 de junio de 1975, y cuya lec-

⁶⁷ *L'Osservatore Romano* (16-11-1972) 1.

⁶⁸ «Diabolus enim et alii daemones a Deo quidem natura creati sint boni sed ipsi per se facti sunt mali. Homo vero diaboli suggestione peccavit» (DS 800).

⁶⁹ Hay que indagar en mitos como Don Juan y Mefistofeles, para adivinar el poder real y la soledad que esos poderes engendran en los hombres, con ayuda de autores como Goethe, Dostoievsky, Peguy, Torrente Ballester. Este último, en su *Don Juan* (Barcelona 1975), establece la conexión entre demonio, pecado, soledad, insolidaridad, infierno, desamor y despersonalización, invirtiendo la tesis de que los infiernos son los otros en la contraria: el infierno soy yo, cuando me absolutizo rechazando a los otros y al Otro. En el prólogo escribe: «Es evidente su soledad social, es decir, su falta absoluta de solidaridad con los hombres. Y no digamos su soledad metafísica, soledad de profesional del pecado [...] Condenado al individualismo a ser él, sólo él, *per saecula saeculorum*. Como se es, según dicen, en el infierno. En lo cual me aparto de la conocida concepción sartriana de que el infierno son los demás. Para mi Don Juan, el infierno es el mismo» (p.12s). Cf. O. GONZÁLEZ DI CARDINAL, *El poder y la conciencia* (Madrid 1984) 319-351.

tura aquella recomendó. Tras afirmar que la existencia del demonio no ha sido objeto directo de ninguna definición magisterial, porque nadie la había negado explícitamente, ni la cuestión se había planteado en los términos en que la planteamos hoy día, concluye: «Quien se niega a reconocer esta realidad del Mal abandona el suelo de la fe bíblica y cristiana. Igualmente lo hace aquel que lo considera como un Principio consistente en sí mismo, que, a diferencia de las demás creaturas, no tuviera en Dios su origen, o que incluso afirme que es una pseudorrealidad, una personificación intelectual o imaginativa de las causas desconocidas de nuestra miseria»⁷⁰. El *Catecismo de la Iglesia Católica* (1992) ha recogido la doctrina sobre la caída de los ángeles (n.391-395); el lugar de Satanás en la vida de Jesús y las tentaciones (n.538-540); su victoria sobre él, señor de la muerte, poniéndola en relación con el descenso a los infiernos (n.635); el sentido de los exorcismos (n.1673); las formas modernas de idolatría o satanismo (n.2113). Comentando la petición del Padrenuestro, «Libranos del mal», afirma: «En esta petición el mal no es una abstracción, sino que designa una persona, Satanás, el Maligno, el ángel que se opone a Dios. El diablo (*diá-bolos*) es el que se atraviesa en el designio de Dios y su obra de salvación cumplida en Cristo (n.2851 y 2852-2854).

De nuevo estamos remitidos a la sobriedad de nuestras fuentes y, sobre todo, de nuestras explicaciones. El mal existe; existen poderes que escapan al hombre y ejercen dominación sobre él. El mundo real es más ancho que el mundo visible y más ancho que lo que el hombre puede comprender y sobre todo imaginar. Los teólogos harían bien en ir más allá de ciertos motivos imaginarios que han determinado nuestro lenguaje y actitudes; más allá también de un entusiasmo retardado por la Ilustración, y dialogar con aquellos filósofos y escritores contemporáneos que desde la increencia, la distancia o la fe se han enfrentado con la compleja realidad del mal. Cito sólo tres

⁷⁰ Cf. el texto en *La Documentation Catholique* 1681 (1975) 708-718 con corrección de erratas en 766. Cf. L. SCHEFFCZYK, «Christlicher Glaube und Dämonenlehre»: *MTJZ* 16 (1975) 387-396.

nombres: Bloch⁷¹, C. S. Lewis⁷², Kolakovski⁷³. Sus reflexiones no son argumentos que quieran demostrar ni la existencia ni la personalidad del demonio, pero nos toman lucidamente cautos para no reducir ingenuamente hechos y experiencias que nos trascienden y, que en cuanto tales, orientan en la misma línea de Jesús, que luchó con todos los poderes y expresiones del mal, y en la línea en que él puso su vida y su muerte contra ellos.

El mal es el reverso cuyo fondo y potencia reconocemos desde el bien. La fe en Cristo nos abre al Dios creador del cielo y de la tierra, de lo visible y de lo invisible. Ahora bien, la gloria de ser hombres no es idéntica con la locura de pensar que los hombres son las únicas creaturas espirituales creadas por Dios; o que no nos sea posible la apertura y comunicación con ese otro universo de seres fraternos creados por Dios como consiervos o servidores nuestros (ángeles). Por experiencia sabemos de la interacción entre el mundo personal y el mundo infrahumano. ¿No es pensable, en el mismo orden, la influencia entre el mundo suprahumano y el humano? En medio de eso las afirmaciones bíblicas son tajantes: Dios ha instaurado un cara a cara con el hombre y el hombre está cara a cara frente a Dios. Ningún poder puede infiltrarse en su interioridad para conocerla o dominarla al margen de Dios y de la propia libertad. Cristo se enfrentó a todos los poderes negativos del hombre y negadores de Dios. Su victoria anticipa la posibilidad de que nosotros venzamos sobre ellos. De esta forma nos ha liberado de su esclavitud (SC 6; LG 17; 48; GS 22; AG 3; 9). Esa victoria no sustituye nuestra tentación, lucha, esfuerzo y muerte, pero nos manifiesta que el mal, demonio, etc., no son poderes superiores al hombre, que el Dios a quien Jesús se confió para superar la tentación nos permitirá a nosotros superar la nuestra, y que el don de su Santo Espíritu es superior a todo espíritu impuro. Este núcleo es esencial al cristianismo. Todo lo

⁷¹ Cf. E. BLOCH, «Aufklärung und Teufelsglaube», en O. SCHLIER (ed.), *Hat die Religion Zukunft?* (Graz 1971) 120-134; *Id.*, *Experimentum mundi. Frage. Kategorien des Herausbringens. Praxis* = GA XV (Frankfort 1975) 230-238.

⁷² Cf. C. S. LEWIS, *Cartas del diablo a su sobrino* (Madrid 1995); A. FROSSARD, *Trintá y seis pruebas sobre la existencia del diablo* (Madrid 1992).

⁷³ Cf. I. KOLAKOVSKI, «Des Teufelspressekonzferenz», en *Leben trotz Geschichte* o.c., 202-217; *Id.*, *Si Dios no existe...*, o.c.

demás puede ser repensado y debe ser reformulado, integrando nuevas relecturas del texto bíblico y las nuevas, más profundas, interpretaciones de la experiencia humana⁷⁴.

d) *La expresión de la realidad negativa en cada situación histórica*

Todo este universo del mal y lo diabólico, el pecado y la perdición ante Dios, lo han expresado los autores bíblicos y tras ellos la Patrística apelando a universos simbólicos, en los que los humanos tenemos la experiencia de la pérdida de la libertad: la esclavitud, el exilio, la cárcel, la lejanía de Dios, la enemistad, la irreconciliación con el prójimo, la ceguera, el olvido de nosotros mismos. Este es el aspecto negativo. La acción positiva de Cristo la han descrito con los correspondientes términos positivos: liberación, redención, reconciliación, pacificación, victoria, expiación, rescate, compra, emancipación. La afirmación central normativa es la siguiente: Dios nos ha sustraído de todo aquello «negativo» y nos ha concedido todo esto «positivo» por Cristo. Él nos ha reconciliado, rescatado y santificado. Los dos polos en la acción de Cristo son: *sustracción de y transferencia a*. Lo decisivo no es sólo el que nos arranca a la situación de alienación, pecado y oscuridad en que vivíamos para transferirnos a nuestra tierra y patria de hombres. El paradigma de la acción de Jesús sigue siendo también la gesta del éxodo (Lc 9,31): el traslado de Egipto al Sinaí, de la esclavitud del Faraón con trabajos forzados a la alianza con el Dios viviente, para oír su palabra y constituir su *qahal* (ἐκκλησία), comunidad oyente de la palabra y realizadora de su voluntad en el mundo. Y como todo lo que hace Cristo es desde Dios y hacia Dios, las mismas afirmaciones pueden tener por sujeto a Dios. De ahí que los dos polos antitéticos sean ahora: el mundo y el pecado, por un lado; Cris-

⁷⁴ Cf. H. SCHLIER, «Mächte und Gewalten nach dem NT», en *Besinnung auf das NT* o.c., 146-159; O. BOCHER, *Dämonenfurcht und Dämonenabwehr. Ein Beitrag zur Vorgeschichte der christlichen Taufe* (Stuttgart 1970); *Id.*, *Das NT und die dämonischen Mächte* (Stuttgart 1973); K. KERTELGE, «Teufel, Dämonen, Exorzismen in biblischer Sicht», en W. KASPER - K. LEHMANN (eds.), *Teufel...*, o.c., 9-40; K. RAHNER, «Diablo», en *JM II*, 248-254, y el más reciente —¿el único sistemático?— tratado sobre el demonio: A. WINKLOFER, *Traktat über den Teufel* (Frankfort 1962).

to y su Reino, por otro. Por supuesto que no se trata de una desmundanización de la existencia cristiana en sentido físico, social o político, sino de la radicación en un universo nuevo de sentido, potencia y exigencia.

«El Padre nos libró del poder de las tinieblas y nos trasladó al Reino del Hijo de su amor» (Col 1,13).

Preguntar en qué país estábamos, si el diablo era nuestro dueño y a quien se ha pagado el rescate, todo esto equivale a desnaturalizar el símbolo o parábola convirtiéndolos en una vulgar alegoría, donde cada elemento del relato debe encontrar su correspondencia material. Afirmaciones como ésta: que el diablo había adquirido derechos sobre el hombre al servirle éste como pecador, y que Cristo tenía que abonarle la cantidad correspondiente, porque de lo contrario hubiera sido una injusticia, ya que por el pecado los hombres eran sus esclavos, son meros recursos de resonancia expresiva. Y se cometería un grave error si desde ahí se dedujese, por ejemplo, la necesidad de la muerte de Cristo, como si Dios, el diablo, los hombres o cualquier otro poder la pudieran exigir en justicia, la hubieran necesitado o impuesto⁷⁵. El NT afirma en directo la victoria de Dios en Cristo sobre todos los poderes adversos al hombre, fueren éstos cuales fuesen. En Jesús el hombre puede volver a sentirse limpio y libre, hijo de Dios y discípulo del Hijo. *Este es el sentido profundo de los milagros: Jesús rescata a los hijos de Dios de los poderes que los esclavizan y se los devuelve vestidos y vivificados al Padre.* Lucas concluye la curación del epiléptico endemoniado con estas palabras: «Jesús increpó al espíritu impuro y curó al niño y se lo devolvió a su padre. Todos se maravillaban al ver la grandeza de Dios» (9,42s); y la curación del endemoniado de Gerasa: «Salieron a ver lo ocurrido, y vinieron a Jesús, y al hombre de quien habían salido los demonios lo encontraron sentado, vestido y en su pleno juicio a los pies de Jesús, y se quedaron espantados» (Lc 8,35).

Hay hechos innegables de carácter negativo que los autores del NT describen desde las experiencias, símbolos y conceptos, con los que interpretan el mundo, la vida y la muerte. Es inne-

gible que quienes se acercaron a Jesús, en contacto físico unos y por la fe en la distancia otros, quedaron iluminados, vestidos, gozosamente siendo hombres nuevos a los pies de Jesús, como el de Gerasa. Esos dos ordenes de realidad son el contenido de las afirmaciones neotestamentarias, con su fuerza normativa para nosotros hoy. Todo lo demás (naturaleza de esos males, posesiones, demonios, el pensamiento de Jesús sobre ello, el diagnóstico que daba, la forma de la curación, los esquemas interpretativos de los evangelios) pertenece a la forma expresiva, cultural y temporalmente condicionada. Lo esencial hoy es identificar esos hechos negativos y negadores de la vida humana por un lado, y por otro poner a Jesús en contacto con ellos a través de la predicación, celebración, amor, testimonio y servicio de los creyentes. Y seguirán aconteciendo hoy entre nosotros las mismas gestas iluminadoras, sanadoras y santificadoras que Jesús realizó entonces.

5. La respuesta de Dios al mal en la muerte y resurrección de Cristo

a) *La muerte de Cristo o la paciencia y pasión de la muerte por Dios*

Llegamos al último nivel de la respuesta a nuestra cuestión: relación de Jesús con el mal y cómo el es su vencedor. La muerte de Jesús, seguida de la resurrección, es la respuesta cristiana a la pregunta por el mal. La muerte de Jesús fue la muerte del Hijo. Con el Hijo fue Dios mismo, en cuanto Padre, a la muerte. Lo impensable aquí fue real: Dios padeció la muerte con nosotros y por nosotros. Esta es la única teodicea legítima y convincente desde el punto de vista cristiano: Dios no está ausente del mal, sino que lo comparte con nosotros. Aquí llegamos al extremo de los «excesos», que desbordan nuestra capacidad de comprensión, pero que tienen más potencia de iluminación personal que teorías aparentemente muy racionales o científicas. El Dios que ha creado al hombre libre con capacidad de mal en el orden de la creación, lo acompaña hasta las últimas consecuencias de su pecado: la muerte. Respeta su

⁷⁵ Cf. *La entrana*, 523-618.

libertad, no le libera a él de la muerte, que es connatural al ser finito, ni se libera a sí mismo de ella. Con tal seriedad toma Dios sus designios objetivos y las decisiones subjetivas del hombre. No interviene con violencia ni actúa como *Deus ex machina*. Padece la muerte en cuanto morir (*Sterben*), pero no sucumbe a la muerte en cuanto poder (*Tod*) y no cae bajo ella como estado (*gestorben sein*). Dios es vencedor de la muerte. La Patrística habló de *Christus victor mortis*, añadiendo la expresión: *Victor quia victima*⁷⁶. La inocencia absoluta triunfó del mal; donde había violencia, puso silencio; donde había precedido la insolidaridad, siguió la solidaridad, y donde primero reino la muerte, luego reino la vida.

Esta es la única respuesta cristiana al problema de Dios y el mal: la que él nos ha dado no mediante una metafísica, una teodicea o una moral, sino con la vida vivida por Jesús en quien él, aun siendo Dios eterno, tiene destino dentro del mundo finito, mortal y pecador. No tenemos una justificación racional de Dios ante el mal y el pecado, sino la negación de éste hecha no desde la violencia ni desde el linchamiento social, sino desde el amor que compadece y vence. Cristo, revelándonos el abismo del origen y del futuro como Padre e iluminándonos el abismo de nuestro fondo y conciencia con el Santo Espíritu, nos ha hecho posible reconocer el mal y sentirnos superiores a él. La única teodicea cristiana se resumiría en estos términos:

— Creación gratuita y consciente por parte de Dios de seres libres.

— Paciencia de Dios como prueba de la aceptación incondicional de su obra libre.

— Pasión bajo los poderes y consecuencias del mal.

— Com-pasión con los que sufren sus consecuencias.

— Pro-pasión y victoria sobre ellas.

— Frente al mal, pasión; frente a Satán, victoria; frente al pecado, rechazo y condenación; frente al pecador, amor y perdón⁷⁷.

⁷⁶ Cf. G. AULÉN, *Christus Victor...*, o.c.; H. TURNER, *Jesus le Sauveur...*, o.c. «Pro nobis tibi victor et victima, et ideo victor quia victima; pro nobis tibi sacerdos et sacrificium, et ideo sacerdos quia sacrificium, faciens tibi nos de servis filios, de te nascendo nobis serviendo» (*Conf. X*, 43,69). Cf. una síntesis de la soteriología patristica en *Id.*, *De Trinitate XIII*, 10-20.

⁷⁷ Cf. *KD IV/2*, 293-422; *Teodramatica V*, 210-243; A. LEONARD, «El tiempo de

Este comportamiento de Dios en Cristo da los criterios para establecer el comportamiento de la Iglesia y del cristiano ante el mal.

Así Dios queda situado y redefinido como verdaderamente Emmanuel. El es aquel cuya omnipotencia absoluta le permite ser débil; cuya trascendencia absoluta le permite ser parte de este mundo; cuya santidad absoluta le permite sufrir las consecuencias de nuestro pecado. La inmutabilidad, impasibilidad y santidad de Dios hay que leerlas con categorías personalistas bíblicas y no con las categorías ontológico-materialistas de la filosofía griega o moderna. El verdadero ser personal es el que puede mutarse sin deshacerse y sufrir sin degradarse. El ser material sólo tiene una posibilidad: o permanece en su forma originaria o cambiando la pierde; la persona, en cambio, puede ser en muchas maneras. Dios es más Dios siendo hombre, sufriendo con nosotros y padeciendo nuestra muerte. Todo esto es lo que se nos desvela en Cristo. Allí Dios es de verdad y definitivamente Dios con nosotros: El que primero nos apareció como un Vacío, luego como una Idea, después como una Exigencia y en el límite como un Enemigo, terminó revelándose como un compañero de alianza, un Amor que com-padece y un Poder inocente que, existiendo en nuestra carne y muerte, nos sana, salva y santifica asociándonos a su indestructible Plenitud⁷⁸.

la paciencia y de la pasión de Dios», en *Razones para creer* (Barcelona 1990) 261-263; P. KUHN, *Gottesselbsterniedrigung in der Theologie der Rabbinen*, o.c.; *Id.*, *Gottestruer und Klage...*, o.c.; J. GALOT, «La realité de la souffrance de Dieu», *NRT* 101 (1979) 224-245; *Id.*, «Le Dieu trinitaire et la Passion du Christ», *NRT* 104 (1982) 70-87; S. DI L. CURA, «El sufrimiento de Dios en el mal. Trasfondo de la pregunta por el mal. Planteamientos teológicos actuales», *RET* 2-3 (1991) 331-373; G. H. GRISHAKE, *El Dios uno y trino...*, o.c., 406-416 con bibliografía; D. GAVRILYNK, *The suffering of the Impassible God...*, o.c.

⁷⁸ «Religion is what the individual does with his own solitariness. It runs through three stages, if it evolves to its final satisfaction. It is the transition from God-the-Void to God-the-Enemy and from God-the-Enemy to God-the-Companion» (A. N. WHITEHEAD, *Religion in the Making*, o.c., 16).

El mismo autor, después de descartar las tres variaciones occidentales para pensar a Dios: «in the image of an imperial ruler, of a personification of moral energy, of an ultimate philosophical principle», analiza el concepto cristiano de Dios determinado por la categoría de: verdad, belleza, amor, paciencia y concreción, concluyendo así su obra máxima: «The action of the fourth phase is the love of God for the world. It is the particular providence for particular occasions. What is done in

El Máximo se define aquí desde lo mínimo, el Poder desde la debilidad y la Vida desde la muerte. Ésta es la respuesta cristiana al problema del mal. Lo mismo que Job no recibió una respuesta teórica desde fuera sino una luz desde dentro, después de que Dios lo atrajo hacia sí y lo introdujo en sí, de la misma manera nuestra inserción en Cristo por el bautismo y la fe en su condición de Hijo, Señor y redentor, nos ilumina sobre el sentido del mal, nos otorga la esperanza de superarlo con él y como él, nos convierte en «médicos», «exorcistas», «ilustradores» y «debeladores» contra ese mal en todas sus expresiones. Jesús transmite su autoridad, su poder y su misión a los apóstoles. Ésta se centra en tres núcleos: anunciar que ha llegado el Reino, arrojar demonios y curar enfermos: «Jesús, llamando a sus doce discípulos, les dio poder sobre los espíritus impuros para arrojarlos y para curar toda enfermedad y toda dolencia [...] El Reino de Dios está cerca. Curad a los enfermos, resucitad a los muertos, limpiad a los leprosos, arrojad a los demonios, gratis lo recibís, dadlo gratis» (Mt 10,1.7s). Esta misión es constituyente de la Iglesia: renunciar a ella es negarse y negar a su Señor. La cuestión concreta es cómo realizar en la verdad y no en la magia, en la eficacia y no en el deseo, este encargo de hacer presente al Dios-misericordia-amor-vida, de sanar enfermos y de expulsar demonios. La Iglesia debe hacer lo que Jesús hizo, pero no puede repetir mecánicamente su forma de hacer: porque ella no es el Hijo de Dios y porque el tiempo de los hombres —por tanto, la percusión y percepción del mal— no es el mismo ⁷⁹.

the world is transformed into a reality in heaven, and the reality in heaven passes back into the world. By reasons of this reciprocal relation, the love in the world passes into the love in heaven, and floods back again into the world. *In this sense God is the great companion, the fellow sufferer who understands*» (A. N. WHITEHEAD, *Process and Reality...*, o.c., 342s, 351).

⁷⁹ Cf. M. GESTEIRA, «"Christus medicus". Jesús ante el problema del mal»: *RET* 51 (1991) 253-300; *La entraña*, 403s; *Cristología*, 574-582.

b) *Cristo más allá de la trivialización del mal y de la obsesión por el mal*

La existencia de Cristo fue una lucha contra el mal, cuyo desenlace primero pareció una derrota, pero después resultó ser una victoria. *Cristo no ha absolutizado el mal, no ha vivido fascinado por él, no lo ha trivializado*. Porque no lo ha absolutizado, no lo ha equiparado a Dios, sino que lo ha visto sometido bajo su poder. Porque ha vivido en el gozo de la creación, en la confianza de la filiación y no obsesionado por él, ha podido luchar contra él hasta dar su vida; porque no lo ha trivializado, sino que ha sido consciente de su gravedad con sus causas y sus consecuencias, ha hecho de la propia existencia una alternativa a su dominación. Jesús ha puesto en el centro a Dios, junto con la salvación y la felicidad del hombre, no el mal, el pecado o la condenación. No ha hablado del pecado original, ni ha hecho una teoría o tipificación de los pecados, de sus causas o formas, sino que ha dirigido su atención a quienes vivían bajo él, padeciendo sus consecuencias. El empeño de su vida fue aliviar, perdonar, esperaranzar, sanar y alegrar al hombre desde la gloria de Dios que viene ⁸⁰.

Los hombres pueden vivir bajo el mal en sus múltiples formas y ser sus esclavos; o pueden vivir bajo el Reino y ser hijos de Dios. Jesús, lo mismo que todos los autores del NT, considera que la realidad puede estar situada en dos ámbitos dinámicos: bajo el poder del mal en esclavitud o bajo el poder del Reino en filiación. No hay un tercer ámbito, o plaza exenta, donde el hombre pudiera ejercer una especie de autonomía soberana, al margen del Bien y del Mal. Sin embargo, Jesús no ha equiparado estos dos ámbitos. El mal, el diablo, la enfermedad y la muerte no son originarios, y por ello no pueden ser una alternativa a la potencia creadora y sanadora de Dios. El proyecto de Dios es anterior, superior y posterior a toda realidad, acción o situación del mal. En este sentido, efectivamente Dios es anti-Mal, porque el mal es anti-Dios y se ha introducido en su mun-

⁸⁰ «La teología actual intenta ver la salvación como felicidad y entender la felicidad en orden a la salvación». G. GRESHAKE, «Felicidad y salvación», en *Fe cristiana y sociedad moderna* 9 (Madrid 1986) 119-164, cita en 158 y bibliografía en 165-174; *Id.*, *Gottes Heil-Glück des Menschen* (Friburgo 1983).

do contra su voluntad, sin que él lo haya impedido, porque venía de la mano de la libertad finita. Jesucristo anuncia la llegada del Reino, que quiere expulsar al mal del mundo tras declararlo ajeno a la soberanía y voluntad de Dios. Cristo introduce a Dios en el universo del mal, en el que el hombre mora. Allí Dios se deja acosar, herir y matar por él⁸¹. Dios no hace violencia a la libertad humana que, dando a muerte a Jesús el Hijo, conduce a Dios mismo a la muerte. Dios desde dentro del mal, padeciéndolo, lo supera. Dios es así nuestro compañero de sufrimiento y de muerte; por eso lo entiende y nos entiende⁸². Pero es compañero en un orden nuevo: en la superación.

Rahner tiene toda la razón contra ciertas teologías del dolor de Dios cuando afirma que no son suficientes las afirmaciones de mera solidaridad de Cristo con el hombre en el mal y que por esta razón hay que afirmar a la vez la imposibilidad e inmutabilidad de Dios⁸³. Tampoco son válidas cristianamente las afirmaciones que introducen el mal en el ser de Dios. Un Dios meramente solidario no redime al hombre: el mal, además de ser identificado, tiene que ser manifestado y vencido. Un Dios en cuyo ser está alojado el mal no es capaz de redimir al hombre, ya que quien está constituido por el mal no puede vencerlo (Mt 12,24-29). La comprensión cristiana del mal pasa, por tanto, entre una pura explicación moral que lo reduce todo a la libertad del hombre y una explicación metafísica, bien la dualista en la que Dios y el mal son dos principios originarios y cons-

⁸¹ «El pecado afecta al mismo Dios; en un acto de amor libre Dios se deja afectar por el mal» (W. KASPER, en A. TORRES QUEBRUGA - W. KASPER, «Negatividad y mal», a.c., 212).

⁸² Cf. *supra*, nota 77.

⁸³ Cf. P. IMHOF - H. BIALLOWONS (eds.), «Kreuzestheologie», en *Karl Rahner im Gespräch*, I (Munich 1982) 245-246. Esa tendencia de la cristología contemporánea, tal como se encuentra en A. von Speyr, Balthasar y Moltmann, que habla de manera indiferenciada del dolor y de la «muerte de Dios», le parece gnóstica. El prefiere acentuar el hecho de que es Jesús en su humanidad el que muere, y que ante la imposible alternativa de ser nestoriano ortodoxo o monofisita ortodoxo, el se inclinaría del lado de una lectura de Calcedonia que mantiene la consistencia de la humanidad de Jesús hasta el extremo, frente a un neocalcedonismo que lo ve todo desde la persona del Hijo eterno y con el desde el Padre. Por ello se opone a la tendencia de Balthasar, afirmando que quien sufre es el hombre Jesús, el Hijo; que solo por repercusión podemos decir que sufre el Padre, y solo con reticencias que Dios sufre.

tituyentes, igualmente soberanos, o bien la monista según la cual Dios y el mal son coextensivos, dos formas de aparición de un único principio dual.

c) *Dios estaba en Cristo afrontando, padeciendo y superando el mal*

Dios afronta el mal, lo padece y lo vence. ¿Cómo expresar este poderío del mal con todas sus consecuencias objetivas en el hombre a la vez que la acción de Dios (Cristo, la gracia del Espíritu, la misión de la Iglesia, etc.), sin caer en fórmulas míticas, que no hacen pie en este mundo? Entre una comprensión metafísica del mal y una pura comprensión moralista, hay que afirmar una comprensión dramática del mal como poder de realidad objetiva, por un lado, y, por otro, una comprensión dramática de la actuación de Dios en Cristo contra él. Y conceder a la vez que hay un resto de realidad que nos desborda, inexplicable e inaceptable racionalmente, sólo asumible delante de Dios, en pregunta a Dios y en lucha contra ello⁸⁴.

Aquí tocamos el nervio de la cristología: Cristo vence al pecado, al demonio y a la muerte solo si Dios está con él, si Dios comparte la muerte, si él es el Hijo y en cuanto tal Dios. De lo contrario, su mera solidaridad con nosotros en la muerte, solo significa un muerto más entre los mortales⁸⁵. La *solidaridad*

⁸⁴ «El último origen del mal (*des Bösen*) no es reducible a clara luz; en su negatividad dominan la oscuridad y el silencio tal como Santo Tomás lo expresa con una cita de San Agustín» (W. KLUXEN, *Philosophische Ethik bei Thomas von Aquin* [Maguncia 1964] 215). Cf. STO. TOMÁS DE AQUINO, en *Quaestio De Malo* I, 3,5. «Quaerebat unde malum, et non erat exitus» (Conf. VII, 7,11). Cf. *Enchiridion* (Sectio II: *De malo ingenere*, III, 10-IV, 15; Sectio III: *De quibusdam malis* V, 16-VI, 19), donde identifica al mal como privación —contra toda metafísica maniquea—, a la vez que muestra como la divina providencia es tan potente que puede ordenar el mal al triunfo del bien: «Deus omnipotens rerum cui summa potestas, cum summe bonus sit, ullo modo sineret mali aliquid esse in operibus suis, nisi usque adeo esset omnipotens et bonus, ut bene faceret et de malo» (ibid., III, 11). Su afirmación final tras haber hecho el elogio del saber y del deber de alcanzarlo, con la felicidad que a él va inherente («Felix qui potuit rerum cognoscere causas» [VIRGILIO, *Georg.* II, 490]) concluye: «quanta sit patientia nesciendum» = «con cuanta paciencia tenemos que aceptar nuestra ignorancia» (ibid., III, 16).

⁸⁵ Aquí podemos universalizar la afirmación de Pablo: «Dios estaba en Cristo reconciliando al mundo consigo mismo» (2 Cor 5,19): Dios estaba en Cristo venciendo el mal, reparando la injusticia, estableciendo la justificación, iniciando la

originario, que no existirá al final y que no es querido por Dios, ni será al final superior al hombre. Cristo lo ha vencido, y a los creyentes que comparten su destino de vida y de muerte les otorga parte en su victoria (Rom 8,17; Flp 3,10s; 1 Pe 4,13). Esta victoria del domingo de Resurrección sólo llega tras la semana de Pasión y el Viernes Santo. La revelación de la verdad frente a la ignorancia, ocultamiento o pretensión del mal, ya es una victoria. Hay victoria sobre el mal cuando el hombre reconoce en Dios no sólo su creador, sino también su redentor y su santificador, el que le ha otorgado perdón y lo ha asociado a la victoria de su Hijo. Hay una victoria cuando el Futuro absoluto que es Dios es anticipado como misericordia y amor ya en el mundo (Mt 5,45; 6,25-34). La resurrección de Cristo anticipa el fin de la historia mostrando que el último sentido del designio creador es la vida del hombre, quedando eternamente asociado a su plenitud. Hay victoria sobre el mal cuando son identificados los ídolos de este mundo, los sustitutos de la soberanía de Cristo y los anticristos. Hay victoria cuando la comunión de destino, de intenciones y de proyecto con Cristo nos deja sentir la potencia del Espíritu Santo que viene en ayuda de nuestra flaqueza (Rom 8,26s). Hay victoria cuando el creyente participa del cuerpo y sangre de Cristo en la eucaristía, compartiendo su vida nueva, purificando su ser y resanando sus potencias: pan partido para vida del mundo, para vida eterna. Hay victoria cuando redimidos de la angustia que la finitud segrega y del miedo al futuro, propio de todo mortal, nos sabemos y sentimos libres en el mundo; libres de esclavitudes y libres para el servicio al prójimo necesitado; libres de nuestro yo y capaces para crear fraternidad, comunión, Iglesia, esperanza, justicia, paz, vida para los demás. El Espíritu que cualificó a Jesús para su misión en el bautismo, que lo llevó al desierto para confrontarse con el diablo, en cuya fuerza él arrojó los demonios, con cuya fortaleza permaneció fiel en la muerte y por cuya potencia de santidad fue resucitado de entre los muertos, ese mismo Espíritu se derrama sobre todos los congregados en Pentecostés, les arranca su miedo, transforma su debilidad en fortaleza, los convierte en testigos fieles y a partir de ese momento se convierten en apóstoles del mundo entero. Lucas lo describe como presente allí el día de Pentecostés, ya que nos da la lista de

todos los pueblos del orbe entonces habitado tal como entonces les era conocido (Hch 2,9-11). Ese Espíritu Santo es el perdón de los pecados, da fuerza en la debilidad y en los aprietos anchura al corazón. El resultado de su presencia en nosotros es la capacidad para unas obras nuevas que son la expresión de nuestra victoria sobre el mal. La caridad, gozo, paz, longanimidad, afabilidad, bondad, fe, mansedumbre, templanza son fruto del Espíritu. Contra los que viven de ellos no hay Ley (Gal 5,22-23) ⁸⁸.

La victoria de Cristo se explicita dentro de la experiencia cristiana por nuestra apertura al absoluto del origen, que el nos revela como amor creador (Padre), y al absoluto del futuro, que él nos envía como amor santificador (Espíritu). Esa revelación teórica hace posible una experiencia personal en la Iglesia. Ella transforma al sujeto y lo convierte en una criatura nueva, que asume el mismo proyecto de Cristo: luchar contra las potencias del mal en el servicio a los hombres. En este sentido la Iglesia es militante, como lo fue Cristo (2 Cor 10,3-6). Los santos son una creación de Cristo por participación a su gracia y así son la respuesta concreta que la Iglesia da al problema del mal, suscitando una acción histórica frente a él. Los santos han sufrido ante el mal y han luchado contra él, creando instituciones y formas de vida, entregando su propia existencia. No han hecho teoría, sino terapia. No han considerado a Dios culpable del mal, sino que han acercado a Dios como presencia sanadora y victoriosa al lugar del mal y a quienes estaban bajo el mal los han acercado a Dios, hogar y fuerza suprema del bien. Los apóstoles, los mártires, San Francisco de Asís, San Ignacio de Loyola, San Vicente de Paul, la Madre Teresa de Calcuta y tantos otros han respondido al reto histórico del mal: del mal físico curando enfermedades, del mal moral e ignorancia cultivando la inteligencia, del mal social generando instituciones de justicia, del miedo escatológico creando espacios de generosa convivencia donde el servicio absoluto muestra que el amor es más poderoso que la muerte y que por ello podemos esperarla en paz ⁸⁹.

⁸⁸ Cf. Y. M. CONGAR, *Je crois en l'Esprit Saint*, o.c. II, 90-186; Cf. H. SCHJER, «Der Christ und die Mächte», en *Mächte und Gewalten im NT*, o.c., 50-64; Id., *La carta a los Galatas* (Salamanca 1999) 296-304.

⁸⁹ «El teólogo se siente obligado a convertirse, sin demasiada especulación, en el puro contemplativo de la cruz de Cristo y su imitador. La teología especulativa

e) *El cristianismo y la Iglesia en lucha contra los poderes del mal*

La lucha de Cristo, de la Iglesia y del cristiano, intenta rehacer la creación deshecha por el mal y el pecado. Quiere desarraigar el mal del mundo y sanar al hombre, no enajenarlo al mundo, y menos culpabilizar a la conciencia por el hecho de existir, orientando a un estado primordial de reconciliación anterior al tiempo. Contra todas las formas de gnosticismo y de catarismo, frente a las declamaciones retóricas de Calderón y Unamuno, —«Aunque sí nací ya entiendo / qué delito he cometido»⁹⁰— el cristianismo afirma la creación divina como gracia, admira su belleza originaria y, aun reconociendo el destrozo que le ha sobrevenido, se opone a aquellas formas de platonismo o budismo que la desprecien. No le son posibles ni una demonización ni una comprensión dualista de la realidad. Tampoco ve al mundo solo desde la escatología, como si la existencia actual fuera un tiempo de simple y tolerada espera, como si el espacio auténtico de la realidad estuviera por venir y la felicidad no fuera ya inicialmente posible y obligada en este mundo. La teología actual quiere superar un pesimismo vigente en muchas conciencias cristianas mostrando que el evangelio es una bella noticia y bella realidad, que felicidad y salvación ya deben ir unidas en este mundo⁹¹. Acepta la creación como punto de partida a la vez que como gozoso lugar de estancia y la escatología como punto de llegada. El entretanto es el espacio de nuestra verdad y de nuestra libertad, de nuestra acreditación y de nuestra redención. Por eso ni absolutizamos el tiempo ni anticipamos la escatología por nuestros esfuerzos, sino que la dejamos en manos de Dios.

La victoria de Cristo no destruye el mundo introduciendo o anticipando violentamente el fin (solo lo promete y lo acredita),

debe ceder su puesto a la teología espiritual, a ejemplo de los santos, cuyo pensamiento es un testimonio vivo. Aquí es necesario remitir a la manera, por otro lado tan diversa —*hay tantas maneras de luchar contra el mal como de comprenderlo y percibirlo*— en la que los santos han respondido al problema del mal, mucho más luchando contra el y sufriendo ante el espectáculo de su realidad, que teorizando sobre él». P. GUILLUY, «Mal», a.c., 230.

⁹⁰ P. CALDERÓN DE LA BARCA, *La vida es sueño*, jornada I, escena 2.ª, monólogo de Segismundo.

⁹¹ Cf. J. L. RUIZ DE LA PENA, «Fe cristiana, pensamiento secular y felicidad», en *Una fe que crea cultura* (Madrid 1998) 55-70.

ni nos sustituye a cada uno en la personal lucha contra el mal. Él ha muerto para que nosotros no pasemos por el sufrimiento ni por la muerte, sino para que la muerte no pase victoriosa sobre nosotros. El morir está incluido en la finitud y es la condición de la redención total. En este sentido Cristo ha dejado todo igual, para que la victoria, hecha posible por él, sea sin embargo una gesta de nuestra libertad y responsabilidad. Pero a la vez por su ejemplo, por su mensaje, por su Espíritu, por su Iglesia, por su presencia personal a cada creyente y por la libertad que nos otorga ante los poderes del mundo: por todo esto, nos constituye ya vencedores. La victoria es fruto del don de Cristo, la recibimos con la fe en él y la mantenemos en esperanza. «En esperanza estais salvados» (Rom 8,24). La victoria de Cristo está por manifestarse del todo en un sentido y por consumarse en otro. «Nos gloriamos en la esperanza de la gloria de Dios» (Rom 5,2). Los poderes del mal han sido fundamentalmente vencidos, pero aún mantienen fuerza para tentar, herir y martirizar a los elegidos. Cullmann habla de una guerra cuya batalla decisiva ha sido ya ganada, pero cuya conclusión aún durará cierto tiempo hasta que llegue el día final de la victoria⁹². El tiempo de la Iglesia es el tiempo de la prueba, acreditación y fidelidad tanto del Señor a la comunidad como de la comunidad al Señor. «Por la paciencia salvaréis vuestras vidas» (Lc 21,19). El Apocalipsis es el relato de esa doble fidelidad: de la Iglesia a su Señor y del Señor a su Iglesia, el que es definido como: «Testigo fiel, primogénito de los muertos, príncipe de los reyes de la tierra» (1,5). Y «ellos han vencido al Acusador por la sangre del Cordero y por la palabra de su testimonio y menospreciaron su vida hasta morir» (12,11).

i) *Cristo entre Adán y Satanás*

Cristo tiene que ser comprendido entre Adán y el Diablo, desde el hombre y desde Dios. Su personalísima realidad histórica y teológica solo puede ser comprendida relacional y soteológicamente. La obra de Cristo incluye la revelación esca-

⁹² Cf. O. CULLMANN, *Christ et le temps. Temps et histoire dans le christianisme primitif* (Neuchâtel 1957) 99-101.

tológica de Dios como Emmanuel, la redención del hombre pecador y su divinización como hijo de Dios, la depotenciación definitiva del diablo en todas sus expresiones, en cuanto negador de Dios y anegador del hombre. Esta de-capitación y de-potenciación que tuvieron lugar en la cruz sólo se harán definitivamente manifiestas en la parusía. Los poderes del mal desenmascarados y atados ya por Cristo, ejercen ahora su influjo con mayor virulencia. Es el tiempo de la prueba y de la fidelidad. Pero «Christus maior Satana», repetía Lutero⁹³.

Cristo no ha sucumbido a ninguna de las dos tentaciones extremas de la vida humana frente al mal: por un lado absolutizarlo, convertirlo en principio de realidad y demonizar el mundo; por otro lado trivializarlo, reducirlo a falla del cosmos o deficiencia del hombre. El nos ha abierto al principio supremo del bien, viviendo ante él como Padre y traduciendo en el mundo como Paz, Perdón, Justificación y Justicia. No ha negado el mal, ni ha teorizado sobre él, sino que, reconociendo su realidad abismal —¡El misterio de la iniquidad!—⁹⁴, nos ha remitido a quien es superior a él, teniendo el coraje necesario para luchar contra él, esperar vencerlo y si en la lucha él nos venciere confiarnos a quien a su vez lo venció a él. Al amor de Dios manifestado en Cristo Jesús, nada ni nadie nos puede arrancar. También aquí «vencemos por aquel que nos ama» (Rom 8,37-39). Vencer no significa demostrar racional o científicamente, sino acrecer el valor de vivir, de hacer y de esperar. Vencer significa acoger una promesa y una esperanza, desde las cuales la existencia entera es nueva.

⁹³ Cf. H. M. BARTH, *Der Teufel und Jesus...*, o.c.

⁹⁴ La expresión «misterio de la impiedad» (2 Tes 2,7) se refiere a un poder o situación que frenan el advenimiento definitivo del Reino de Dios a la historia. «La impiedad es misterio porque entra, de una manera desconcertante y difícilmente comprensible para nosotros, en el plan divino de salvación. Esta impiedad —el mal bajo todas sus formas— no está completamente desvelada, su reino no es todavía total. Nos será manifestada nada más que en el gran día, y su acción no será universal más que en el momento de la revelación del Impío». Comentario de TOB a 2 Tes 2,7. El mal y el bien, Cristo y el Anticristo permanecerán como fuerzas activas hasta la consumación de la historia. Solo en ella será manifiesta la victoria del Mesías, que no podemos adelantar por el poder, la razón o la violencia a la historia presente. Cf. JUAN PABLO II, «*Mysterium iniquitatis*: la coexistencia del bien y del mal», en *Memoria e identidad* (Madrid 2005) 13-15; «La redención como límite divino impuesto al mal», en *ibid.*, 31-36.

SEGUNDA PARTE

PERSONA SALUTIS LA PERSONAL REALIDAD SALVÍFICA DE CRISTO

CAPITULO VIII

EL ACCESO A LA IDENTIDAD DE CRISTO

La tarea principal de la cristología es explicar la identidad de Jesús (quién fue y quién es) a la luz de la función histórica que cumplió, la forma de vida que llevó, su acción pública y su final, a la vez que del lugar que su vida y su obra ocupan en el plan salvífico de Dios (relación con otros mediadores salvíficos) y del lugar que han ocupado su persona y su doctrina en la conciencia de la humanidad hasta hoy. La identidad de Jesús se puede, por tanto, deducir y determinar exponiendo su origen, sus acciones, relaciones, mensaje, destino final, repercusión en la historia, pervivencia y presencia actuales. Esta exposición se puede hacer a su vez en distintas formas literarias y desde distintas ejercitaciones de la existencia: narrando, explicando, interpretando, pensando, viviendo, creyendo. Así lo hace el NT mediante los distintos géneros literarios, autores y contextos. Comienzan exponiendo su origen, como Hijo del Padre encarnado, y su nacimiento en este mundo de María, para concluir con el Señor presente en su Iglesia y su venida final como juez ¹.

1. Persona e historia

La pregunta por la identidad incluye tanto la persona como la acción, el ser como el destino, su realidad individual como su significación comunitaria. El hombre no existe en el vacío ni es

¹ «Cada uno de los evangelistas da inicio a su obra retrotrayendo la actividad de Jesús a sus orígenes (ἀρχή). Marcos comienza con la predicación de Juan Bautista, el bautismo de Jesús, el descenso del Espíritu Santo sobre él y la afirmación divina de su naturaleza: "Tu eres mi Hijo". Por su parte, Mateo y Lucas van más lejos, hasta la concepción y el nacimiento virginal de Jesús. Y Juan se remonta a la misma creación, e incluso a un antes de la creación, al ἀρχή absoluto» (CH. K. BARRIET, *El evangelio según San Juan* [Madrid 2003] 225).

constituido en aislamiento, sino que su ser es su historia, su destino es su misión. Su persona está constituida por lo que su origen irreductible le hace posible ser y lo que en la historia él va haciendo y llegando a ser. Sólo se es persona viviendo, actuando y actualizando potencialidades originarias, asumiendo tareas, instaurando relaciones y corriendo riesgos². Hay una implicación absoluta entre el *origen* que ordena y cualifica para un destino histórico, al que por tanto ese futuro le está dado como promesa irrevocable, y la *historia* que, desde la propia libertad, va realizando aquellas posibilidades originarias. *La persona es histórica y la historia es personal.*

No aislamos por tanto la identidad, como algo específico del sujeto en anterioridad e interioridad extramundanas, sino que la situamos en el horizonte del origen constituyente (Dios), de la misión histórica que cada sujeto tiene que cumplir, de las relaciones que instaura y que acoge, de las acciones que lleva a cabo y de la significación que ha tenido para el resto de los humanos. La identidad incluye realidad y relación, un sujeto que se relaciona con otros sujetos y objetos, pero que a la vez es capaz de volver sobre sí mismo, reconociendo la cercanía y la distancia que le une con todo el resto de la realidad. No hablamos de la identidad de una cosa, sino de una persona, de un sujeto con interioridad abierta a la universalidad de lo real, a sí mismo, al prójimo y a Dios.

En la historia del pensamiento occidental ha habido dos comprensiones del hombre fundamentalmente distintas. La que, arrancando de Grecia en un sentido y de Israel en otro, lo comprende como sujeto espiritual, capaz de conocer y conferir sentido a la realidad, a la vez que como imagen de Dios, con Dios como primer origen y último destino, creado por él y destinado a ser semejante a él (Gén 1,26; 5,1; 9,6; Sab 2,23; Eclo 17,3)³. La otra, acentuada en los tiempos modernos, comprende al hombre, sobre todo, a partir de la naturaleza y del animal

² «La personalidad es, en cuanto tal, la máxima simplicidad, pero una simplicidad que se conquista a través de la complicación de la vida. La tragedia de la personalidad está en que, sin vivir, es imposible ser persona; se es persona en la medida en que se vive. Pero cuanto más se vive es más difícil ser persona» (X. ZUBIRI, *Naturaleza, Historia y Dios* [Madrid 1978] 391s).

³ Cf. E. JÜNGEL, «Der Gott entsprechende Mensch. Bemerkungen zur Gott-

que le preceden, de lo inferior que asciende en él a una cota suprema, de los instintos, impulsos y deseos que lo inhabitan, de la tierra y el lugar en que está enclavado. La antropología teológica y la cristología con ella no pueden establecer una alternativa entre ambas: ese hombre forjado de la tierra y ocupando un lugar en la escala de los seres mundanos es el que es imagen de Dios, capaz de conocerle y de asemejarse a él por la acción y el amor⁴. Las afirmaciones científicas se refieren al modo y estructura de su realidad física, mientras que las afirmaciones metafísicas se refieren al hecho mismo de existir, de estar en el mundo con diferencia y realidad, al último sentido de la totalidad. La prehistoria terrena y animal del hombre da razón de unos aspectos de su ser, no de todos y especialmente no la da de aquellos que son específicos y diferenciadores. La continuidad genética explica unas determinaciones de su ser, no las que el Génesis considera constitutivas. Todos los seres son creaturas de Dios, pero sólo el hombre y la mujer son su imagen y semejanza. Una trascendencia immanente lo ha abierto, con una ruptura de horizonte, a su nueva constitución como ser espiritual, capaz de Absoluto, ordenado a Dios, necesitado de Dios y esperado por Dios⁵.

Hasta ahora hemos hablado casi exclusivamente de la historia y de las relaciones que determinaron el destino de Jesús. El

benbildlichkeit des Menschen als Grundfigur theologischer Anthropologie», en H. G. GADAMER - P. VOGLER (eds.), *Neue Anthropologie*, VI/1 (Stuttgart 1975) 342-372.

⁴ La Biblia ve la continuidad entre el hombre y los demás seres, en la medida en que todos están «creados» por Dios, siendo el hombre culmen y finalizador de todos ellos, mientras que la ciencia ve la continuidad en la materia de la que todos están «formados». La perspectiva es diferente, pero no tiene por qué ser contrapuesta.

⁵ Aquí radica el abismo abierto entre el hombre y el animal: aquel tiene conciencia de sí mismo y comunicación con Dios; éste, en cambio, no. Hay una continuidad creatural entre hombres y animales, a la vez que una responsabilidad ética de aquellos respecto de éstos, pero la categoría de «imagen de Dios», de «persona», sólo corresponde a los primeros. Debe haber una cultura y una ética del hombre respecto de los animales, pero no hay un concepto de persona, que se extienda más allá del hombre hasta los animales y que no incluya a ciertos hombres. Cf. R. SAHMANN, *Persona. Acerca de la distinción entre algo y alguien* (Pamplona 2000); J. MARIAS, *Mapa del mundo personal* (Madrid 1993). Mantiene la tesis niveladora, anulando la diferencia cualitativa-personal entre el hombre y el animal; P. SINGER, *Compendio de ética* (Madrid 1995); ID., *Liberación animal* (Madrid 1999); ID., *Desacralizar la vida humana. Ensayos sobre ética* (Madrid 2003).

estableció relaciones y acogió relaciones, tanto con Dios como con los hombres. Ahora bien, ¿qué podemos decir del sujeto que instaura esas relaciones, aun cuando solo lo podamos conocer a partir de ellas o en la medida en que él se manifieste a sí mismo directamente? ¿Que «yo» hay en medio, antes y después de las relaciones, ya que partimos del convencimiento de la permanencia dentro de las variaciones que la vida creciente lleva consigo, del carácter absoluto de todo sujeto personal responsable de sus acciones? ¿Cuál es el contenido constitutivo de la identidad de Jesús, a la vez que su contenido relacional, tal como la hemos expuesto en capítulos anteriores? ¿Podemos acceder desde fuera de ella, o tiene que revelárnosla él mismo y quizá el propio Dios? Precisar la identidad de Jesús es precisar la identidad del cristianismo, ya que él es no solo su origen histórico, sino su permanente fundamento y su contenido objetivo. El cristianismo se ha remitido a Cristo no como a un objeto lejano, agotado en una historia pasada, sino como personalmente vivo y activo en la historia presente, en relación con cada hombre y siendo decisivo para nuestro destino eterno en relación con Dios⁶. La pregunta por la identidad de Jesús incluye, consiguientemente, hablar de persona y acción, de ser y relación, de historia y pervivencia, del hombre Jesús y de su relación con Dios y en la medida en que todo ello también es determinante de nuestro destino.

El destino y la persona de Cristo tienen que ser comprendidos desde dentro de la historia humana, pero a la vez tienen que quedar abiertos, ya que si Dios ha intervenido en la historia, entonces sus acciones son más que hechos históricos: son escatológicos, y debemos dejarlos en la reserva de sentido que la acción de Dios siempre lleva consigo cuando introduce en este mundo el futuro definitivo:

«Las maravillas y acciones de Dios sólo son transparentes y lo son desde el final, siempre a posteriori. Esto lo tienen en común

⁶ «El contenido propio del cristianismo es total y exclusivamente la persona de Cristo. Ella es a la vez la conexión entre el AT y el NT, ya que también el único contenido de ultimidad del AT es el Mesías [...] Cristo no es el maestro, como se acostumbra a decir. Cristo no es el fundador, es el contenido del cristianismo» (F. W. H. SCHULING, *Philosophie der Offenbarung* II, 3 [Darmstadt 1966] 35).

con todos los hechos "históricos". Pero por ello no son solo hechos históricos. Pues los hechos históricos permanecen en el marco de lo comprensible; en cambio, las acciones divinas no son comprensibles a partir del contexto que llamamos historia. Todas ellas, más o menos en cada caso, están referidas a la historia del último hombre, mientras que todo lo demás que llamamos historia se refiere a la historia del primer hombre⁷.

2. El acceso a la persona de Cristo en los primeros discípulos

La pregunta por la persona (cristología) no es separable de la pregunta por la obra (soteriología), el «Cristo en sí» del «Cristo para nosotros». La persona no es cognoscible sin la obra y la obra no recibe su último sentido y fundamento sin el conocimiento de la persona. El catolicismo ha otorgado primacía a los problemas metafísicos o de la constitución de Cristo, mientras que el protestantismo, en cambio, se la ha otorgado a los problemas soteriológicos o de la salvación del hombre (antropología y soteriología)⁸.

¿Desde dónde accedemos al conocimiento de la identidad personal de Cristo? ¿Desde dónde accedieron los primeros discípulos, quienes, a la vez que conocerlo en la inmediatez verificable de judío galileo, reconocieron en él infinitamente más de lo que podía ser considerado como producto natural de aquella tierra natural, patria espiritual e historia sagrada?⁹ Los primeros creyentes llegaron a la fe en él por una triple vía: *la experiencia, la esperanza, la gracia*.

⁷ H. J. IWAND, *Nachgelassene Werke...*, o.c., 43. Cf. 1 Cor 15,42-49.

⁸ Cf. M. LIENHARD, «Christologie et Soteriologie», en *Luther témoin de Jesus-Christ*, o.c., 377-380; H. J. IWAND, «Wider den Missbrauch des "pro nobis" als methodisches Problem in der Theologie», *TbLZ* 79 (1954) 453-458; W. PANNENBERG, «Cristología y soteriología», en *Fundamentos de cristología*, o.c., 49-63.

⁹ Cf. J. GUILLET, *Connaissance du Christ et genèse de la foi*, o.c.; ID., *Jesus dans la foi des premiers disciples*, o.c.

a) *Experiencia sensitiva*

Lo primero es evidentemente el conocimiento y contacto físico que tuvieron con él en distinta manera e intensidad diferenciada, ya que no fue idéntica la cercanía de los discípulos más allegados, la de las mujeres que le servían y acompañaron hasta la cruz, la de los amigos en lejanía, la de los simpatizantes, la de los dirigentes religiosos y políticos, la de quienes se encontraron ocasionalmente con él, la del pueblo en general. Este conocimiento personal se extiende desde los hechos que tuvieron lugar en Galilea, en los comienzos de su predicación y milagros, hasta los que tuvieron lugar en Jerusalén, primero con la pasión y muerte por crucifixión y luego por las apariciones a quienes habiéndole conocido antes confesaron después haberle reconocido vivo y glorificado. Esa experiencia de trato o conocimiento directo está determinada por las esperanzas que el pueblo judío alentaba desde siglos respecto de una manifestación definitiva de Dios, actuando en favor de su pueblo y a través de él para salvación de toda la humanidad.

b) *Esperanza mesiánica*

La esperanza mesiánica, si entendemos por mesianismo la apertura de la historia a algo mayor que lo que ella puede producir explicitado a la luz de las anteriores gestas salvíficas de Dios como expresión de su fidelidad al pueblo elegido y de la promesa, fue la luz con que los ojos de los contemporáneos miraron a Jesús, juzgaron sus palabras y sus obras. La pregunta inmediata era ésta: ¿no será este el Mesías, el que tiene que venir, el profeta prometido por Moisés, el que hará justicia en nombre de Dios a su pueblo, el que restaurará la alianza, el que liberará al pueblo de los enemigos, el que consumará la historia, el que introducirá el fin del mundo y con quien se iniciará la resurrección de los muertos? En innumerables variaciones, tipologías y contenidos concretos, ésta es la clave de lectura y de juicio, para aprobación o condenación, con que sus contemporáneos miraron a Jesús ¹⁰.

¹⁰ Definir el mesianismo o la idea mesiánica como universal humano, como

c) *Gracia divina*

Pero, además de experiencia y esperanza, quienes creyeron en él afirman que una tercera realidad fue esencial: la revelación de Dios, el don del Espíritu, la tracción del Padre. En terminología moderna sintetizaríamos estas expresiones con un término general: gracia ¹¹. Creer en Jesús y reconocerle como Mesías, Hijo y Señor, en las diversas fases de su trayectoria, sólo les fue posible por una intervención nueva de Dios, que cualificaba sus pupilas para que en aquella humanidad natural, externamente idéntica a todas las demás de sus paisanos, reconocieran algo que traspasando por ella la transía y a la vez la trascendía. En un hecho material los seguidores de Jesús percibieron una revelación divina y en un hombre judío reconocieron al Hijo de Dios; a partir de lo que vieron, creyeron, pero lo creído estaba más allá de lo visto con sus ojos de carne.

Esta es la autocomprensión que los primeros creyentes tuvieron de sí mismos. Las condiciones de posibilidad para ser cristiano, es decir, conocedor, confesor y seguidor de Cristo como sujeto histórico, mediador de la salvación e Hijo de Dios,

esperanza judía y como convicción en el cristianismo, termina resultando una empresa casi imposible. Cf. L. DURR, *Ursprung und Ausbau der israelitisch-jüdischen Heilserwartung* (Berlín 1925) H. GRIESSMANN, *Der Messias* (Gotinga 1929); W. STAERK, *Die Erlösererwartung in den östlichen Religionen* (Stuttgart 1938); L. CERFAUX y otros, *L'attente du Messie* (París 1954); J. KLAUSNER, *The Messianic Idea in Israel from the Beginning to the Completion of the Mishnah* (Nueva York 1955); S. MOWINCKEL, *He That cometh. The Messianic Concept in the Old Testament and later Judaism* (Oxford 1959); G. SCHOLEM, «Zum Verständnis der messianischen Idee im Judentum», en *Über einige Grundbegriffe des Judentums* (Francfort 1970) 121-170; H. GESIE, *Zur biblischen Theologie* (Munich 1977) 128-151; P. GRILLOT, *L'esperance juive a l'heure de Jesus* (París 1994); R. TRIEMJANO, «Mesianismo y cristología», en *Orígenes del cristianismo...*, o.c., 325-367; H. CAZELLES, *Le Messie de la Bible. Christologie de l'AT*, o.c., quien, después de exponer en un I *Exkurs* los libros y teorías fundamentales sobre la noción de mesianismo, concluye: «Il faut maintenant suivre la Bible pour voir comment dans son processus de composition elle a créé son propre modele de Messie. Nous verrons qu'à notre avis il s'agit moins d'une attente que d'une esperance en un mediateur de presence divine» (p.224).

¹¹ Cf. Mt 16,17; Jn 6,44; 1 Cor 12,3. Lo que estos textos dicen en el orden del conocimiento, lo dice San Pablo en el orden de la voluntad. No podemos conocer a Jesús sin la luz que Dios nos da ni obtener la justificación sin su gracia. El conocimiento y la justificación salvíficas no son conquista del hombre, sino don de Dios. «Por la gracia habéis sido salvados por medio de la fe. Y esto no (os viene) de vosotros, sino (es) don de Dios» (Ef 2,8).

son del orden histórico, del orden escatológico y del orden teológico.

— *Del orden histórico*, porque suponen el reconocimiento explícito de la realidad concreta de Jesús en su espesor judío, en sus determinaciones temporales, locales, culturales, sociales y económicas. Jesús no es una idea, un fantasma, un mito universal, una esperanza trascendental. Jesús es el Nazareno, que nació bajo Tiberio y murió bajo Poncio Pilato. La historia tiene una valencia teológica para el cristianismo. De ella arranca la salvación y desde ella se originan, primero, la experiencia y confesión cristiana, y luego, el dogma eclesial. Estos trascienden la historia originadora, pero la presuponen; a ella se remiten siempre y sobre ella edifican.

— *Del orden escatológico*, porque en Jesús vieron no sólo un capítulo más de la historia judía, sino a la vez algo determinante de toda la historia universal y determinante del destino de cada hombre, ya que en la relación con Jesús se decide la relación con Dios y, consecuentemente, la salvación o perdición eternas.

— *Del orden teológico*. La persona e historia de Jesús eran accesibles en un nivel a todo hombre y por eso los apóstoles en los kerigmas, o anuncios inmediatamente posteriores a la Pascua, remiten a la historia que todos sus oyentes conocen, a lo que ha ocurrido en medio de ellos comenzando en Galilea y concluyendo en Jerusalén¹². Y sin embargo confiesan que lo que está teniendo lugar entre ellos los desborda en un doble sentido: 1) Porque es algo más que lo esperado y porque es Dios mismo el que está actuando en la historia por medio de Jesús, a quien ha glorificado y con el que nos ha otorgado el Espíritu de la promesa, que inicia los últimos tiempos. 2) Porque el Dios que actúa fuera suscitando esos hechos, ha actuado también dentro de ellos mismos. No hubieran podido reconocer a Jesús como Mesías si Dios mismo no se lo hubiera revelado, ya que ni la carne ni la sangre son capaces de percibirlo (Mt

¹² «Vosotros sabéis lo acontecido en toda Judea, comenzando por Galilea, después del bautismo predicado por Juan: como Dios ungió a Jesús de Nazaret con el Espíritu Santo y con poder y cómo pasó haciendo bien y curando todos los oprimidos por el diablo, porque Dios estaba con él» (Hch 10,37-38). Cf. 1 Cor 15,1-11.

16,17). No hubieran podido acceder a Jesús, ir a él, estar con él y adherirse a él como el Hijo si el Padre no los hubiera atraído (Jn 6,44). No hubieran podido reconocer a Cristo como glorificado por Dios con su misma gloria, y por él constituido Señor, si el Espíritu Santo no se lo hubiera hecho posible (1 Cor 12,3).

Por eso la predicación apostólica no es la mera mostración de hechos empíricos o de verdades universalmente verificables, sino un *testimonio*, que relata acontecimientos humanos percibidos como signos divinos, que ofrece la propia experiencia del testigo y apela a la experiencia que será posible al oyente si acoge el anuncio como llamada de Dios, si consiente a su reclamación y realiza sus exigencias de vida. Éste es el fundamento de la unicidad y normatividad del testimonio de los apóstoles: ellos conocieron al Jesús terrestre y reconocieron al Resucitado, por el que se vieron constituidos en sus mensajeros¹³.

3. El acceso a la persona de Cristo en los no contemporáneos con él

a) *La historia originaria como hecho verificable*

¿Desde dónde accedemos al conocimiento de la identidad de Cristo quienes no hemos sido testigos de su presencia en el mundo? Desde *la historia originaria*; desde *el testimonio* de quienes creyeron en él; desde *la vida* total de la Iglesia que católicamente se extiende en el tiempo y en el espacio para informar toda realidad humana desde la revelación divina; desde *la propia experiencia o encuentro personal con él*. La fe de todo cristiano es fe en la persona de Cristo y, desde ella, fe nueva en Dios y nueva forma de pensar, creer y esperar de sí mismo. La persona de Cristo fue reconocida al mismo tiempo en su ultimidad divina y en su concreción humana, en sus características particulares de judío hijo de María a la vez que en sus pretensiones de salvador de la vida

¹³ «Dios le resucitó al tercer día y le dio manifestarse no a todo el pueblo, sino a los testigos de antemano elegidos por Dios, a nosotros que comimos y bebimos con él después de resucitado de entre los muertos. Y nos ordeno predicar al pueblo y guardar que ha sido constituido por Dios juez de vivos y muertos» (Hch 10,40-42).

humana. En cada creyente jugarán un papel diverso estos cuatro elementos (historia originaria, testimonio individual, comunidad eclesial, experiencia personal), y aparecerán cronológicamente en un orden u otro, pero objetivamente los cuatro son esenciales. La historia de los orígenes tiene una validez permanente y a ella se refiere toda afirmación, tanto del creyente individual como del magisterio apostólico, tanto de las proposiciones conciliares como de las averiguaciones teológicas. Todo lo que se diga después de Cristo se refiere siempre al Hijo de María, judío de nación y miembro de un pueblo sometido a la autoridad romana. Jesús es un judío y la salvación tiene su origen en los judíos¹⁴. La historia particular es así lugar de realización y de interpretación de la salvación universal. Por ello toda formación catequética, toda celebración litúrgica y toda verificación personal de la propia fe comienzan con la lectura de los evangelios, acompañada de la completa historia sagrada, que abarca la anterior historia de Israel (profetas) y la posterior historia de la Iglesia (apóstoles). La fe se refiere a unos personajes como Abraham y Pablo de Tarso, a unas gestas como la del pueblo en la cautividad de Egipto o en el destierro de Babilonia, a unas actitudes espirituales como las expresadas en los *Salmos* o en el *evangelio de San Juan*, a una mirada escatológica a la historia como se expresa en el libro de *Daniel* o en el *Ap*. La historia de esa familia espiritual narrada por la Biblia, con sus gestas individuales y sus experiencias colectivas, interpretadas como elección y alianza de Dios por los profetas para iluminación y santificación de todos, es el punto de partida y de apoyo, de referencia y de nutrición para todo hombre, cuando empieza a creer, y para el creyente después de haber creído.

Creer no es, por tanto, dar un salto en el vacío desde cada conciencia particular al absoluto de Dios, sino referirse a su revelación en el mundo, adherirse a quienes la han acogido y formar parte de la familia de los creyentes. *Fe es esencialmente persona, comunidad, exterioridad e institución*. Y esto percibido no como

¹⁴ El evangelio de San Juan, el que mas dureza muestra frente a los judíos (con esta palabra designa a quienes rechazan a Jesús como el Mesías), es el que con mayor claridad subraya la condición judía de Jesús (Jn 4,9). El que mas subraya la significación y destinación universal del cristianismo, es el que con mas explicitud afirma su proveniencia particular de los judíos (4,22).

un acto de propia iniciativa, sino de obediencia al que llama y guía. La primitiva Iglesia se comprendió a sí misma como resultado de la llamada del Señor y de la adhesión de sus miembros a los apóstoles, a los primeros que le habían seguido y creído. El Señor pro-pone al hombre ser a-puesto (προστίθημι) a los que ya se habían adherido a él. La Iglesia crece por incorporación de nuevos miembros a su cuerpo con Cristo como cabeza¹⁵.

b) *El testimonio de los discípulos como interpretación de su sentido*

Pero la historia por sí misma es insuficiente. La fe nace del relato de los hechos interpretados teóricamente y atestiguados personalmente como gesta de Dios, por la palabra del profeta o del apóstol. Hechos y palabras revelan sus designios para con nosotros y a la vez desvelan nuestra destinación a él, junto con nuestras posibilidades y responsabilidades en el mundo. Los libros del AT y del NT relatan hechos, pero sobre todo ofrecen sentido e interpretación, invitando a la respuesta. Los acontecimientos son propuestos en la luz de los profetas y apóstoles que los leen bajo una inspiración divina y derivan de ellos una exhortación para el pueblo. Un hecho sin un profeta que lo interprete no es revelación de Dios para nadie, mientras que un profeta sin un hecho al que puedan mirar los destinatarios de su palabra, y en el que de alguna manera puedan apoyarse para otorgar crédito a su palabra, es un profeta sin fundamento. No hay, por tanto, historia que podamos considerar sagrada sin los testigos que nos ofrecen su real sentido salvífico. Tanto la palabra de Jesús como la de los apóstoles en el inicio y la de todos los creyentes a lo largo de la historia se remiten a unos hechos (anuncio del Reino con sus signos, las apariciones de Jesús

¹⁵ «Los que aceptaron su predicación fueron bautizados y unas tres mil personas se incorporaron aquel día» (Hch 1,41). «Cada día el Señor iba incorporando a los que habían de ser salvos» (Hch 2,47; 5,14; 11,24) (προστίθεναι = allegarse, adherirse, aponerse, incorporarse, unirse al cuerpo que ya formaban los anteriores creyentes en Cristo; esta usado en voz pasiva en el sentido del pasivo divino) en unidad (ἐν τῷ αὐτῷ). Junto al verbo προστίθεναι está la expresión ἐν τῷ αὐτῷ, que designa conjunción, unidad, reunión en un solo lugar (sentido espacial), participación en una misma adhesión (fe: sentido cualitativo) (Hch 2,1.44.47; 4,26). Cf. J. A. FITZMYER, *Los Hechos de los Apóstoles* (Salamanca 2003) 300, 322, 370.

resucitado, la donación del Espíritu, su permanente acción) e invitan a la conversión y a la fe. *Sus palabras son relato, testimonio, exhortación y promesa.*

El cristianismo se trasmite por testimonio en cadena: el que Dios da de sí mismo en Cristo, su apóstol; el que los profetas hasta el Bautista dan de Jesús; el que Jesús da del Padre; el que los apóstoles dan de Jesús; el que cada creyente da en situación normal y en situación límite (*martirio*). El testimonio implica un arriesgo personal; es un hecho moral y una afirmación de verdad. Es una atestación creadora que, hecha por una persona digna de crédito, nos abre a un orden nuevo de realidad, nos interpreta su sentido y con ello nos pone en camino de adherirnos y de creer ¹⁶.

Los oyentes quedamos así remitidos a su credibilidad, a los signos que nos la acreditan, al sentido que los hechos relatados implican, a la propia decisión. El cristianismo no es una religión de argumentos apodícticos, sino de testimonio personal: primero, de Jesús respecto de Dios, y luego, de los creyentes respecto de Cristo. El testimonio de unos y otro no es trascendible hasta reducirlo a una fórmula matemática, que ofrezca evidencia intelectual o a un hecho positivo, que los sentidos no puedan negar. La propuesta cristiana no es ante todo de nuevos hechos o de solas ideas, sino de la específica relación personal que Dios ha instaurado con los hombres en Cristo invitándolos a corresponder con la relación personal equivalente. Por eso no se dirige a la mera razón ni a los sentidos solos, sino a la persona; y cuando ésta entra en juego tiene que poner en acto su libertad determinada no por la necesidad física ni por la evidencia intelectual, sino por el amor y la predilección. Nada es real para el hombre sin su

¹⁶ Cf. X. LEON-DUFOUR, *1* *ocabulario de Teología bíblica* (Barcelona 1988) 886-889; L. COHEN, «Testimonio», en *DTNT IV*, 254-261; J. GUTTON, «Le témoignage considère comme engagement», en *Oeuvres complètes. II* (París 1968) 552-555; E. CASTELLI (ed.), *Le témoignage* (Roma-París 1972); E. BARBOTIN, *Le témoignage* (Turnhout 1995). S. PII-NINOT, «Hacia una eclesiología fundamental basada en el testimonio»: *Revista Catalana de Teologia* 9 (1984) 401-461; ID., «Los mártires: un testimonio que es preciso no olvidar», en A.A.VV., *Comentario teológico-pastoral «Tertio millennio adveniente»* (Salamanca 1995) 179-193. Además de la bibliografía ofrecida en el primer volumen sobre el testimonio como categoría esencial en la lógica del cristianismo, cf. M. NERI, *La testimonianza in H. U. von Balthasar. Evento originario e Dio e mediazione storica della fede* (Bologna 2001).

propia realización. Nada es verdad para el sin el apremio de la Verdad a el y sin el compromiso de el con la Verdad que le precede. Será su verdad sólo cuando se decida por ella, la sirva y la siga.

c) *La Iglesia, signo perenne y testigo fiel de Cristo*

La dimensión pública, explicativa y comunitaria de la vida de Jesús se ha reflejado en el grupo de sus seguidores. Jesús no comprendió su existencia y mensaje como un remiendo, relectura de la ley o reforma de la forma histórica en que el judaísmo contemporáneo vivía su religión, sino como el final consumidor de un designio salvífico, el cumplimiento de las promesas divinas y el comienzo del final de la historia. El nuevo grupo procede del anterior pero como un esqueje que termina arrasando consigo al tronco en el que fue injertado.

Hecho público y no de iniciados separados. *Hecho comunitario* de personas que se adherían a su mensaje, con independencia de su origen, condición social, cultura y religión previa. *Hecho constituido* por la memoria del origen, los testigos cualificados y autorizados por Jesús, la celebración de los signos que él dejó, la misión desde Judea hasta los confines de la tierra, el bautismo como signo de integración a la propuesta apostólica y la recepción del Espíritu.

El cristianismo ha sido siempre una religión de comunidad compleja y unida a la vez que dispersa y diferenciada. Comunidad de pobres y pecadores, perdonados y santificados. A ella se pertenece desde lo que es común a todos los hombres: la apertura a Dios y la capacidad de responderle, la necesidad de salvación y la capacidad de recibir el don divino con la posibilidad de testimoniario, acreditándolo precisamente desde la debilidad humana que permite a la realidad divina trasparecerse y acreditarse por sí misma.

La Iglesia, creación de Dios, viviéndose como cuerpo de Cristo edificado por el Espíritu, es esencial para la fe. Esa Iglesia, que desciende al mundo como extensión de la *communio* trinitaria, ha sido un testimonio permanente a favor de Cristo a lo largo de toda la historia. Esa divina realidad que ella atestigua se

ha expresado por hombres santos en unos casos y pecadores en otros, genios y teólogos por un lado a la vez que mediocres y violentos por otro. La complejidad de la vida de Cristo, para unos, equivalente a ambigüedad humana, y, para otros, reflejo de la complejidad divina, sigue afectando a su Iglesia. Ella sigue siendo particular y vulnerable como lo fue Jesús; reducible a judeidad él y a localidad puntual ella. Y, sin embargo, uno y otra vienen de más lejos y llevan más lejos a quienes en medio de la espesura y grisura de la vida cotidiana se dejan arrastrar por el viento hasta el Infinito, tienen el coraje de reconocer a Dios encarnado y de acoger hechos materiales como signos de la gracia divina, viviendo el mundo como un inicial sacramento de salvación que desemboca en la materia del pan y del vino transformados en el cuerpo de Cristo, entregado por nuestros pecados y resucitado para nuestra justificación.

La Iglesia ha sufrido los golpes que, desde el exterior, le han quebrado partes de su organismo, y las heridas que, desde el interior, le han infligido el pecado, la injusticia, la herejía, el cisma, el desaliento, la pereza y la traición. Sin embargo, no ha dejado nunca de recordar a su Señor, Cristo crucificado y glorificado; ha mantenido en alto el evangelio y, pese a todas sus deficiencias o traiciones, sigue proponiendo las «Bienaventuranzas» como retrato de Jesús, promesa y programa para nosotros; sigue confiándose al Espíritu Santo y ofreciendo al mundo lo que ella posee como don de Dios.

Todo anuncio del evangelio y toda experiencia personal deben ser verificados por la conciencia comunitaria, el sentido de la fe, la unidad de la Iglesia y el testimonio apostólico. Solo así son diferenciables del heroísmo, la genialidad, la locura, la particular revelación que Dios le pueda conceder a cada uno. Un cristiano solo no es un cristiano. Sin fe personal no hay cristianismo, pero sin Iglesia tampoco hay cristianismo, ni a la larga es posible mantener sin ella la fe en Cristo ni preservarla de deformaciones. Si el encuentro de la verdad es un hecho colectivo, la mantención fiel de la verdad cristiana es también un hecho colectivo, es decir, de la Iglesia¹⁷. Estos elementos han

¹⁷ Cf. K. RAHNER, «Pequeño fragmento “sobre el encuentro colectivo de la verdad”», en *ET VI*, 101-107.

sido considerados esenciales desde el mismo origen. La Iglesia ha tenido una historia larga y sinuosa, pero, más allá de su división interna, ha mantenido enteros estos elementos constituyentes. De ellos ha vivido, sigue viviendo y por ellos sigue siendo significativa e inolvidable para los hombres, porque de ella Dios siempre se acuerda; por él fue constituida Cuerpo, Esposa y Plenitud de su Hijo. Otras muchas cosas son tristemente verdad en la Iglesia, pero gozosamente estas que son mayores también son verdad. Quien anticipándose a la escatología sólo quiere aceptar estas últimas positivas sin pasar humildemente por aquellas otras negativas, suprime el tiempo, se pone en el lugar de Dios y no reconocerá a Cristo ni llegará a la salvación.

Hemos aprendido a ser hombres mirando y admirando a otros hombres, a ser creyentes mirando y admirando a otros creyentes, a ser Iglesia mirando y admirando sus miembros. Esto es mucho más que argumento de autoridad y más también que argumento de razón. El hombre encuentra la verdad en compañía de quienes ya viven de ella y en ella. En este sentido refiero a la compañía que los creyentes, santos y pecadores nos ofrecen en la Iglesia, lo que Steiner dice de los creyentes en Dios:

«Los argumentos que proceden de la autoridad son sospechosos (aunque en las ciencias también son amplios). Pero si uno goza de libertad para elegir su propia compañía, la de los creyentes es de una distinción abrumadora. Descartarla, atribuir a sus percepciones una fuerza meramente retórica o arcaica, supone dejar fuera a la mayor parte de nuestra civilización»¹⁸.

d) *La experiencia propia en el encuentro con Cristo viviente*

Si la historia es insuficiente por sí sola sin el testimonio, el testimonio, tanto el individual como el colectivo, por sí solo es también insuficiente. El cristianismo no es religión de libro en el pasado ni de mera autoridad presente, sino de personal expe-

¹⁸ G. STEINER, *Errata. El examen de una vida* (Madrid 1998) 203. Sobre la significación del ejemplo y de la ejemplaridad previas para la vida personal, y en consecuencia también en el orden de la fe, cf. J. GOMA LANZON, *Amitación y experiencia* (Valencia 2003).

riencia y encuentro con la verdad misma. Esto que siempre fue así en el cristianismo, se ha hecho más evidente desde que el pensamiento moderno a partir de Descartes y Kant se ha propuesto construir-descubrir la verdad desde la subjetividad trascendental. El encuentro no se da al margen de la historia o al margen del prójimo, ya que uno y otro son la condición de posibilidad para la realización de la existencia en el mundo. Sin corporeidad y sin intersubjetividad no hay existencia humana verdadera ni acceso a la verdad del hombre, que es tiempo, tradición y comunidad. El acceso a la verdad es histórico, colectivo y sucesivo. Y en medio de ese espesor de historia y de comunidad, en este caso la Iglesia, se da la experiencia personal¹⁹. Experiencia aquí no designa la experimentación científica de los laboratorios, ni la vivencia psicológica determinada por fenómenos extraordinarios, sino aquel real ir sabiendo, tan profundo como sencillo, que todo hombre tiene de la realidad, de su vida y destino, cuando se abre a sus apelaciones profundas, las recoge y repiensa en su interioridad, se expone a sí mismo ante la verdad, acoge la llamada de la vida, no vive a merced de instintos o de impulsos; en una palabra, cuando es bueno, porque el conocimiento tanto de la verdad como de Dios y de Cristo exige no solo inteligencia, sino coraje moral. Aquí utilizamos además el término *encuentro*, porque alude a la historicidad e intersubjetividad, carácter dialógico y gratuidad que la llegada a la verdad tiene en el hombre. La experiencia es hecha y nos es

¹⁹ Tras la interpretación positivista de la experiencia (lo que Ortega llamó «dictadura de los laboratorios») y la noción irracional de la experiencia, propuesta en ciertos contextos modernistas de comienzos de siglo, la teología ha reconocido el valor y necesidad de la categoría «experiencia» en el cristianismo. Dos obras clásicas están en el punto de partida de esta recuperación: J. MOURoux, *L'expérience chrétienne...*, o.c., y H. U. VON BALTHASAR en el primer tomo de su *Estética teológica*. En la primera parte expone la evidencia subjetiva en dos capítulos (la luz de la fe y la experiencia de la fe): *Gloria I*. Cf. P. MIQUEL, *L'expérience de Dieu*, o.c.; monográfico de *Conv sobre Revelación y experiencia* 133 (1979); H. BOUILLARD, *Logica de la fe. Bosques y dialogos con el pensamiento protestante* (Madrid 1966); J. P. TORRELL, «Dimension ecclésiale de l'expérience chrétienne»: *FZPhTh* 28 (1981) 3-25; J.-Y. LACOSTE, *Expérience et Absolu*, o.c.; G. HAEFFER, «Erfahrung-Lebenserfahrung-Religiöse Erfahrung. Versuch einer Begriffserklärung»: *TbPh* 78 (2003) 161-192; O. H. PISCH, «Glaube-Erfahrung-Theologie. Einblick in einen ökumenischen Diskussionsstand. Eckdaten einer Klärung»: *FZPhTh* 50 (2003) 5-49; G. KRUCK (ed.), *Gottesglaube, Gotteserfahrung, Gotteserkenntnis...*, o.c.

dada; el encuentro no se realiza como la captura de un objeto o la posesión de una idea, sino como la apertura acogedora a una revelación que viene a nosotros por el camino de la faz del prójimo y a la que nosotros vamos llegando en oferta e interacción de libertades²⁰.

4. Particularidad y universalidad del destino de Cristo

Ese encuentro con la realidad, en clave no de posesión o demostración, sino de encuentro y experiencia tal como la acabamos de describir, es esencial para la fe y para el conocimiento de la identidad de Cristo. Fe en Cristo, conocimiento de su identidad y experiencia de su función salvífica para cada uno son inseparables. La fe no es la aceptación de un universal abstracto o de un particular funcional, sino el otorgamiento de crédito y entrega a la persona de Jesús, reconocida como Mesías y Señor, Hijo de Dios y Salvador de la vida humana. *Este encuentro con Cristo es esencial para la fe y es a la vez la esencia de la fe*. En ella se suman dos elementos: por un lado, el sujeto de la vivencia como resultado de una ejercitación de la propia existencia que proyecta sobre Cristo esperanzas, ideales, necesidades, angustias y posibilidades para las cuales él ofrece no una respuesta mecánica, sino un horizonte de sentido dentro del cual unas son iluminadas, otras resueltas, otras negadas y otras orientadas hacia un futuro, en el que serán explicitadas como fruto de la propia libertad y de la fidelidad de Jesús. Por otro lado está el advenimiento de Cristo a la propia vida, bien en una manifestación individual, en la que uno es nombrado con el propio nombre, es invitado a seguirle, quedando iluminado y cegado por la luz ofrecida (es el caso de Pablo), o bien en el testimonio y vida de la comunidad en cuanto tal o mediante uno de sus creyentes, que se convierten en una apelación a la que no se puede resistir, porque debajo de ella se nos hace presente, visible y amable la persona misma de Cristo.

²⁰ Cf. J. MARTIN VELASCO, *El encuentro con Dios* (Madrid 1995); *Aproximación*; G. GONZÁLEZ DE CERDEJAL, «Dios al encuentro del hombre en Jesucristo», a.c.

a) *Las tres vías para el descubrimiento de la universalidad del Resucitado*

La persona, doctrina y destino de Jesús, con la pasión como cumbre y la afirmación de la resurrección por sus discípulos, son apelaciones que un espíritu lúcido y limpio no puede desoír. Todo hombre que se abre al *absoluto*, como posible horizonte de su vida, que se siente radicado en el *amor* y anhela perduración tanto para sí mismo como para los seres que ama, que es sensible a la *injusticia del mundo* a la vez que a la imposible justificación tanto para las víctimas presentes como para los muertos anteriores: todo hombre que se enfrenta con tales cuestiones y mira a la resurrección de Jesús, comprueba que en ella se da como propuesta y respuesta, nacidas desde otro orden, una salida a sus anhelos y esperanzas. Hay una verificación indirecta de las afirmaciones cristianas cuando se las compara con la estructura radical de la vida humana. Desde la experiencia antropológica general se abre un camino para descubrir cómo en el destino de Jesús, que culmina en la resurrección, no se trata sólo de un percance extraño, que le aconteció a un individuo, sino que en ella se encienden y alumbran esperanzas humanas fundamentales. Para esclarecer este hecho se han expuesto tres vías: *la vía trascendental de la esperanza*, vivida por todo hombre anhelando una afirmación eterna de su existencia, no en mera perduración biológica, sino en transformación consumadora (Rahner); *la vía personal del amor*, que sólo se afirma verdadero y pleno si la persona amada incluye eternidad (Marcel, María Valverde); *la vía histórica de la justicia*, que no puede resignarse a que perdure para siempre lo que triunfa en el mundo: los verdugos sobre las víctimas (Horkheimer, Adorno, Moltmann). El anuncio particular de la resurrección de Cristo, como signo e inicio de la afirmación de nuestra existencia agraciada por Dios con su vida indestructible y eterna, entronca con este dato humano universal²¹. La experiencia de Cristo es vivenciada a la

²¹ Una breve exposición de las tres vías o la iluminación racional de la resurrección a partir de las esperanzas y experiencias humanas fundamentales, cf. *La entraña*, 378-381; O. GONZÁLEZ DE CARDINAL, «El acceso actual a Cristo resucitado desde dentro de la Iglesia», en *Cristología*, 152-155; «Desde experiencias humanas fundamentales», en *ibid.*, 155-158; «Esperanza trascendental de la resurrección

vez como pura revelación y gracia. La historia, el testimonio y la credibilidad trascendental hacen a Cristo pensable y amable en un cierto nivel. Sin embargo, sólo la manifestación de él mismo al hombre, en aquel hondón del ser donde lo más simple es lo más real, y donde lo más tenue es lo más potente para todo el que no ha cegado sus impulsos hacia la verdad, sólo esa presencia personal de Cristo hace nacer la fe y con ella el reconocimiento radical de su identidad. Quien cree, cree confiándose a Jesús que se le revela como el viviente, el salvador, el que da a Dios y a quien Dios nos da. Todo creyente tiene que poder decir en un sentido lo que los samaritanos ante el anuncio de la mujer: «Ya no creemos por tu palabra, pues nosotros mismos hemos oído y conocido que éste es verdaderamente el salvador del mundo» (Jn 4,42).

b) *Reconocimiento, revelación y misión*

La experiencia del encuentro con Jesucristo no es autosuficiente, sino que remite a la historia y al testimonio anterior, que nunca es individual, sino comunitario. La experiencia personal de cada cristiano en el encuentro con Cristo participa de la naturaleza de las «apariciones» del Resucitado, que no eran visiones desde el sujeto vidente hasta la realidad vista, sino revelaciones de Dios, dándonos a conocer a Jesús como el Justo, el Mesías, el Hijo. Quienes las recibían se sintieron agraciados y desconcertados, porque en un sentido reconocían al mismo Jesús que habían conocido y a la vez le veían distinto. Era él mismo, pero no era lo mismo. Las apariciones acontecen a quienes le habían conocido con anterioridad; por ello son un reconocimiento, y llevan implicado el encargo de decirlo a los demás. Son el *reconocimiento* que unos hombres y mujeres hacen

como horizonte de la experiencia de la resurrección de Jesús», en *Curso*, 315-322. La resurrección, primordialmente una acción de Dios que versa sobre la persona de Cristo, adquiere una expansión pneumática por el Espíritu Santo. Quien la recibe en la Iglesia, participa en la eucaristía, vive conforme a la vida nueva y se abre a la promesa del mundo futuro, este puede tener una cierta «verificación» personal de lo que esa resurrección significa ya para él, para la sociedad y el propio cosmos. Cf. H. KESSLER, *La resurrección de Jesús...*, o.c., 301-342; J. SOBRINO, *La fe en Jesucristo...*, o.c., 25-166.

del Jesús que habían conocido; son *revelación* que Dios hace de Jesús como su Hijo, el Mesías de Israel y el salvador de la vida humana; son *misión* a los demás para hacerles partícipes de esa revelación y de la gracia que acompaña a quienes la reciben (María Magdalena: Mc 16,9-13, los once discípulos: Mt 28,16-20, los dos discípulos camino de Emaús: Lc 24,33s, Pedro: Jn 21,15-19, Pablo: Gal 1,15s).

Con San Pablo se inicia la serie de creyentes que no habían conocido previamente a Jesús. En tal aparición, Cristo se identifica a sí mismo y envía a Pablo a la comunidad, para que ella le dé a conocer, por referencia a la historia, anterior y al testimonio apostólico, todo lo que le es necesario saber. Pablo y Tomás son así los paradigmas para todos los creyentes del futuro, a quienes se declara bienaventurados por creer acogiendo el testimonio de quienes lo habían precedido en el encuentro con el Resucitado (Jn 20,29), y a los que, sin embargo, a cada uno a su manera, Jesús les otorga pruebas de su resurrección y con ello les ofrece fundamento para creer (Jn 20,27). *Historia, testimonio y experiencia forman así el triángulo hermenéutico que hace posible la fe a todo hombre de cualquier tiempo y lugar, como conocimiento y consentimiento a la identidad de Jesús*²². Ellas son los cimientos que sustentan la fe en Jesús; cimientos en un sentido solidísimos, porque se sustentan en la fidelidad de Dios, pero frágiles en otro sentido por dos razones: una porque remiten al prójimo y a uno mismo, siendo ambos débiles y pecadores; otra porque son cimientos que nunca están puestos de una vez, que hay que reponer con la historia personal siempre abierta y siempre haciéndose.

c) *La contemporaneidad con Cristo en la fe*

Esa experiencia crea una existencia nueva, percibida como creación de Dios mismo a la vez que como resultado de la propia decisión. Implica conocimiento y consentimiento, un saber de Cristo y una veneración de Cristo en su calidad de Mesías, Señor e Hijo. En el NT la memoria se redobra en confesión, celebración y adoración. Las cuatro forman así la matriz con-

²² Cf. H. SCHLIER, *De la resurrección de Jesucristo*, o.c.

creta y diaria de la fe en Cristo, que tiene en el culto, primordialmente en la eucaristía, su centro y su cumbre. La exégesis contemporánea ha redescubierto este filón del NT yendo como consecuencia más allá del Cristo moral de la Ilustración (Kant) y decantando las afirmaciones de quienes situaban el nacimiento de la cristología en dependencia isomórfica de las religiones místicas (Bousset) hasta situar el nacimiento de la fe en Cristo en la confluencia de la memoria histórica, de la celebración eclesial y de la experiencia personal²³.

La interacción entre historia originaria, testimonio apostólico y experiencia personal constituye la garantía de una fe verdadera, porque crea un instinto, fuerza o discernimiento interior que nos libran de estar a merced de las imágenes que los hombres sucesivamente se van creando de Cristo según vientos y tempestades a la luz de lo que la cultura y valores imperantes suscitan. Donde se pierde la conexión entre estas tres perspectivas y donde deja de cultivarse cada una de ellas en su legítima autonomía, allí la fe en Cristo queda a merced de los sucesivos remolinos de opiniones; porque desaparece el fundamento objetivo, que sostiene unidos esos elementos que en una primera visión parecen ajenos unos a otros. *Ni mera historia, ni mera dogmática, ni mera mística son suficientes para constituir la fe cristiana*. La historia como arraigo en el mundo de la corporeidad, temporalidad e intersubjetividad es absolutamente esencial. Es esencial también el testimonio de los orígenes, que se ha prolongado en testimonio vivido de millones de hombres a lo largo de veinte siglos, dando crédito y creando credenciales para la verdad personal de Cristo. Es esencial también la dimensión experiencial, personal o, si se quiere, mística de la fe cristiana.

El encuentro con Cristo, que se realiza condicionado en sus expresiones por la cultura, riqueza y situación en que se vive pero que termina trascendiéndolas, ha fundado la fe, generación tras generación. El cristianismo no se ha transmitido como relato aseptico de pasado extraño, sino como testimonio de personas vivas e invitación a una experiencia posible a cada uno en el presente. El cristianismo, en un sentido, es pura tradición de historia fundante en el preterito, y en otro es pura fundación

²³ Cf. L. W. HURTADO, *Lord Jesus Christ...*, o.c.

de libertad en el presente. Cada hombre creyente ha recibido la gracia de encontrarse con Cristo vivo; ella le ha hecho nuevo y él y él la ha expresado en formas nuevas según contextos y culturas. Cristo es contemporáneo de cada creyente.

«En relación con el absoluto solamente se da un tiempo: el presente; quien no es contemporáneo con el absoluto, para él no existe absolutamente. Y ya que Cristo es lo absoluto, se ve con facilidad que en relación con él no cabe más que una situación: la de la contemporaneidad: los 3, los 7, los 15, los 18 siglos son algo que ni quita ni pone, que no lo cambian a él, ni tampoco esclarecen quién era él, puesto que quién era es solamente claro para la fe [...] Si no logras superarte a ti mismo hasta ser cristiano en situación de contemporaneidad con él, o no puede él en situación de contemporaneidad moverte y atraerte a sí: entonces jamás llegarás a ser cristiano. Podrás honrar, ensalzar, agradecer, agasajar a quien te haga creer que a pesar todo eres cristiano; te engaña»²⁴.

La pregunta ¿Quién es Cristo? se ha hecho y se ha respondido en cada generación²⁵. La respuesta se ha expresado primero (Mt 16,17; Jn 6,44; 1 Cor 12,3) como resultado de la tracción y gracia de Dios en la fe, y luego se ha explicitado en la cristología como relato y razón, *logos* y praxis de la propia fe. Y desde el mismo comienzo lo ha hecho siguiendo dos movimientos: uno ascendente, que va del judío que es Jesús hasta llegar al descubrimiento del carácter único de este hombre y confesar: «Dios estaba con él, revelándose, reconciliándonos y dándonos su Santo Espíritu». Es el camino que siguen los evangelios y Hch. El otro movimiento supone el anterior, lo quiere completar y fundar. Para ello parte de la lógica interna de la elección y alianza del AT hasta llegar a ver a Dios en medio de los hombres, como Emmanuel y encarnado. Jesús es visto entonces como el Hijo en quien Dios se nos da, porque es su Hijo eterno encarnado. Los textos himnicos del NT (Pablo, 1 Tim, Heb, Ap) y San Juan siguen este movimiento²⁶.

²⁴ S. KIERKEGAARD, *Ejercitación del cristianismo*, en *Obras y papeles* (Madrid 1961) 112s.

²⁵ Cf. H. SCHLIER, «Zur Frage: Wer ist Jesus?», en *Der Geist und die Kirche...*, o.c., 20-32.

²⁶ Cf. J. GUILLET, *Connaissance...*, o.c., 7-11.

CAPÍTULO IX

JESÚS EN EL ORIGEN DE LA CRISTOLOGÍA

1. El camino que va de Jesús a la Iglesia

Nadie ha negado que Jesús está en el comienzo de la historia del cristianismo, como religión y como cultura, aun cuando muchos hayan negado que esté en el comienzo de un cristianismo como institución, es decir, de la Iglesia. La cuestión capital, sin embargo, es esta otra: ¿está Jesús también en el origen de la cristología? Lo que pensaron de Jesús los autores del NT, lo que ha proclamado la posterior confesión de fe y han precisado las afirmaciones conciliares, ¿está en continuidad intencional y no solo verbal con lo que Jesús pensaba de sí mismo? La cristología, ¿es una explicitación o desarrollo de lo que él realmente era, de lo que dio a entender de sí y de lo que estaba implícito en sus comportamientos, en una palabra, de su autoconciencia? O, por el contrario, ¿la cristología de los creyentes es una oposición externa y discontinua con su propia autocomprensión? Evidentemente no se trata de que busquemos en las palabras o proclamaciones de Jesús todo lo que la teología posterior ha afirmado sobre él, sino de la identidad básica de sentido entre lo que históricamente él quiso para sí y sobre sí mismo, su misión, su relación con Dios, su lugar en la historia salvífica, por un lado, y, por otro, lo que los creyentes posteriores afirmaron sobre él.

Las preocupaciones cristológicas en el siglo XX pasaron de la concentración en el «mensaje de Jesús» o la esencia del cristianismo (Harnack) a la pregunta por la formación de los evangelios (*Formgeschichte*, Bultmann), por la redacción de cada uno de los evangelistas (*Redaktionsgeschichte*, Bornkamm y otros), a la conexión entre el Cristo anunciado por la Iglesia (Cristo del kerigma) y el judío crucificado por Poncio Pilato (Jesús de la historia). Todo el esfuerzo de la exégesis de los últimos decenios tiende a

esclarecer esa diferencia a la vez que a superar el abismo, mostrando lo que une la vida, doctrina y conciencia de Jesús con el pensar posterior de la Iglesia sobre él. En una palabra, a mostrar que Jesús está en el origen de la tradición y de la confesión cristológicas¹. ¿Supone esto decir que Jesús es el que inicia la cristología? Y si respondemos positivamente, ¿qué decir de la tesis programática con la que Bultmann comienza su *Teología del NT* y a quien siguen otros autores, también católicos, para quienes «Teología del NT» es justamente lo que acontece después de Jesús, cuando los discípulos creyentes piensan sobre él?²

La Iglesia primitiva, y con ella toda la posterior hasta hoy mismo, se comprende y se fundamenta a sí misma justamente desde la respuesta positiva a esta pregunta; si la negativa fuera verdadera, sería el fin del cristianismo³. Ella quiere dar continuidad y corporeidad histórica al mensaje, a la conciencia y a la persona de Jesús hasta que él vuelva a consumir su obra. Cada generación explícita la confesión cristológica con una terminología nueva y apela a cosmovisiones distintas para responder a la pregunta por la identidad de Cristo, pero vive de la convicción de que su confesión de fe en él, a la que va unida la salvación, es la explicitación consecuente de lo que él manifestó sobre sí mismo, respuesta a lo que Dios hizo en su favor por la

¹ Cf. L. CERFAUX, *Jesús aux origines de la Tradition...*, o.c.; J. GNILKA, «Die "Christologie" Jesu von Nazareth», en *Jesús Christus nach Zeugnissen des Glaubens* (Munich 1970) 159-174; S. ZEDDA, «Gesù storico alle origine della cristologia del NT»: *Sacra Doctrina* 10 (1971) 433-448; BEN WITHERINGTON III, *The Christology of Jesús*, o.c.; J. DUPONT (ed.), *Jesús aux origines de la cristologie*, o.c., 9-22 (en la introducción se expone la historia del problema y se recoge la bibliografía fundamental).

² «La predicación de Jesús pertenece a los presupuestos de la Teología del NT no es una parte de ella. Pues la Teología del NT consiste en el desarrollo de las ideas en las cuales la fe cristiana se asegura de su objeto, de su fundamento y de sus consecuencias... Con el kerigma de la comunidad primitiva comienza el pensamiento teológico, comienza la Teología del NT. Es verdad que a sus presupuestos históricos pertenece la aparición pública y la predicación de Jesús; y en este sentido la predicación de Jesús debe ser integrada en la exposición de las teologías neotestamentarias» (R. BULTMANN, *Theologie des NT*, o.c., 1s). Cf. J. GNILKA, *Teología del NT*, o.c. Sobre el lugar de Bultmann y su recepción por las posteriores *Teologías del NT*, cf. F. HAHN, *Theologie des NT*, o.c. I, 1-28.

³ «Ware zu erweisen, dass die Christologie keinen Anhalt habe am historischen Jesús, vielmehr eine Missdeutung Jesu sei, so ware die Christologie damit erledigt.» (G. EBELING, «Die Frage nach dem historischen Jesús und das Problem der Christologie»: *ZThK* 56 [1959] 14-30, cita en 15).

resurrección y a lo que el Espíritu Santo va haciendo comprensible de él, en la medida en que nos actualiza sus palabras, nos explicita sus exigencias y nos desvela su persona (cf. Jn 14,25s; 15,26-27; 16,12-14).

El esfuerzo por descubrir la continuidad entre la intención de Jesús y la acción de la Iglesia, la homogeneidad fundamental entre lo que él pensaba sobre sí mismo y lo que la Iglesia ha predicado sobre él, en manera ninguna supone colgar sobre los hombros de Jesús todas las teologías posteriores, tal como los concilios y los teólogos las han ido formulando. La historicidad del hombre, de la revelación de Dios y de la propia persona de Cristo implican la inserción en tiempo y lugar, la determinación por la tradición anterior, la experiencia presente y los agentes exteriores. Todo esto explica la diversidad de formas y formulaciones de la fe en la Iglesia. Pero de la misma manera que a través de las inmensas generaciones y diferencias de humanidad en la historia reconocemos un mismo y único hombre, también en la Iglesia reconocemos una fe idéntica, que va expresándose de manera diferenciada a lo largo de los siglos. La capacidad del hombre para ascender a la Verdad absoluta desde el tiempo y el lugar, la fidelidad de Dios al ser humano en Cristo y la acción del Espíritu Santo nos hacen posible pensar la continuidad de la fe cristológica en la discontinuidad de los tiempos. Frente a un positivismo y fundamentalismo bíblicos que trasfieren a los labios de Jesús todas las fórmulas en las que él se identifica, por un lado, y, por otro, frente a la aceptación de una ruptura entre la conciencia de Jesús y la predicación de la Iglesia, nos proponemos encontrar esa senda estrecha que lleva de su conciencia a la nuestra y nos permite volver siempre desde la nuestra a la suya. Justamente esa afirmación de la permanente senda abierta, para ir y venir, es la convicción cristiana fundante. Si ella no existiera, el cristianismo no pasaría de mera profecía, sabiduría o utopía humanas. Estas son bellas, pero ¿qué seguridad tenemos de que nos dicen algo verdadero y definitivo sobre Dios y su relación con el hombre? La fe cristiana afirma que Jesucristo, por compartir historia y naturaleza tanto con Dios como con los hombres, es revelador absoluto de Dios y salvador absoluto del hombre.

2. Los cuatro ejes de la revelación en cuanto acontecimiento y repercusión: Jesús, el Espíritu, la Iglesia, el NT

La Iglesia considera que la revelación de Dios abarca y se contiene tanto en la persona de Jesús con todo el despliegue de su destino, acciones y palabras, como en la acción del Espíritu Santo manifestándose en la vida de la Iglesia naciente. Con esta tesis estamos excluyendo como falso el presupuesto implícito de muchas búsquedas del Jesús histórico: sólo lo que pudiera ser demostrado como palabra o acción de Jesús en su fase pascual tendría fuerza normativa para la vida y pensamientos cristianos. Esto supone la reducción de la figura de Cristo a profetismo o a sabiduría, negando el valor constituyente primero y hermenéutico después tanto de Pascua como de Pentecostés.

La historia, en cuanto reveladora, tiene para la Iglesia cuatro ejes conexos entre sí: 1) La acción de Jesús en su ministerio público hasta la muerte; 2) La resurrección que el Padre hace de él, introduciéndole en su propia vida glorificada, a la vez que devolviéndole como vivificador a los apóstoles y acreditándole como justo en sus anteriores pretensiones; 3) La acción del Espíritu Santo, que da testimonio de Jesús, suscita la misión y acompaña a la Iglesia en los decenios constituyentes; 4) Los libros del NT, que, como expresión de esa vida eclesial, por contener la palabra originaria de Jesús en la interpretación apostólica, son considerados como formando parte de la constitución dada por Dios a la Iglesia y por ello son recibidos como canónicos. Revelación es la acción de Dios actuando en los hombres y suscitando su respuesta. No hay revelación divina separada ni separable de la respuesta humana, que es la fe. En el NT tenemos conjugados lo que se ha llamado acontecimiento revelador (*Offenbarungsgeschehen*) y la historia de su repercusión o eficacia (*Wirkungsgeschichte*). Sus textos son una mezcla indiscernible de palabra de Dios y de respuesta interpretativa del hombre, de revelación divina y de recreación humana. Jesús, Espíritu e Iglesia constituyen el triángulo dentro del cual, y como resultado de la interacción entre sus tres lados, existe la revela-

ción de Dios. No hay revelación ni NT en los que no estén implicados siempre los tres.

«Toda la predicación pospascual, fe y vida, hasta el coro polifónico de cada uno de los escritos recogidos posteriormente en el NT, podemos comprenderlos como respuesta (*Ant-Wort*) al acontecimiento de revelación acontecido por Jesús y en Jesús, y por tanto en un verdadero sentido como historia de su repercusión»⁴.

En esas realidades, como hecho y don fundante, está incluida la revelación total y entera. Por ello, con el don del Hijo y del Espíritu esta concluida la revelación porque el Padre no tiene más que dar, ya que, en dándonos al Hijo y al Espíritu, se ha revelado y dado a sí mismo en lo que es su íntima constitución personal. Pero una vez dados por él, tienen que ser acogidos, conocidos y respondidos por nosotros; es decir, la real revelación comienza cuando los hombres la corresponden y viven de ella. Por ello la revelación está concluida con Jesús y los apóstoles, pero no agotada; justamente cuando ellos desaparecen, entonces es cuando ella comienza a manar fecunda y generadora en quienes la acogen en la fe.

Esa revelación en la historia hace patente su íntima realidad y realización trinitarias. La revelación de Dios está concluida en su aspecto objetivo. No es posible otra autodonación de Dios, pero sí es posible el que esa revelación, por desbordar absolutamente la capacidad receptiva de aquellos primeros destinatarios (Jn 16,12-14), vaya siendo percibida con mayor intensidad y se vayan descubriendo nuevos niveles de sentido a lo largo de la historia, primero en la fase canónica, que abarca los textos y testigos del NT; luego en la explicitación normativa de los concilios, finalmente en la experiencia creyente y en las explicaciones teológicas. La actualización de la revelación está siempre pendiente y su comprensión va creciendo con cada generación (DV 8)⁵. El don definitivo de Dios nunca será agotado por las mentes finitas de los hombres. La revelación divina no quedará nunca integrada en ninguna síntesis, sistema o concepto. Lo contrario equivaldría a que el hombre puede situarse en un pun-

⁴ A. VOGTLE, *Offenbarungsgeschehen und Wirkungsgeschichte*, o.c., 5.

⁵ Cf. O. GONZÁLEZ DE CÁRDEDAL, «El Espíritu Santo y la actualización de la revelación», en *La entrada*, 741-778.

to de mira a partir del cual Dios es un elemento integrado por la inteligencia humana integradora. El hombre, definiendo e integrando en un sistema a Dios, su ser y su revelación, se habría elevado a Absoluto, respecto del cual Dios sería una pieza relativa. El intento de llevar a cabo esta «integración» de Dios en el pensamiento del hombre es la forma, por un lado más luciferina, y por otro más ingenua, del pecado original.

3. La doble interpretación de la génesis de la cristología: transformación (*evolution*)-desarrollo (*development*)

a) *Por transformación del origen en el mundo helenico*

El pensamiento liberal en el siglo XIX y la escuela de la historia de las religiones a comienzos del siglo XX intentaron demostrar exactamente lo contrario: que entre Jesús y el pensamiento de la Iglesia sobre él había un abismo. Lo que él había pensado de sí mismo no tendría mucho que ver con lo que posteriormente ella pensó sobre él. Los exponentes de la *Leben Jesu Forschung* son un ejemplo sobrecogedor del empeño por mostrar cual había sido el Jesús «original» y cuáles las deformaciones de la Iglesia. La recuperación de esa originalidad jesuana se llevó a cabo en dos fases. Se comenzó con una relectura de las fuentes cristianas, prescindiendo del elemento confesional y dejando sólo los hechos que podrían reclamar ser históricos, limpios de la interpretación cristiana. Una vez hecha esta tarea de limpieza, se intentó mostrar cuál había sido el camino que había recorrido la cristología, las estaciones y razones por las que había olvidado el original (el puro y desnudo Jesús galileo) y los instrumentos conceptuales o experiencias culturales y culturales (religiones místicas del helenismo, filosofía griega, culto imperial, etc.) a partir de los cuales se fue forjando un nuevo Jesús, pensado como Kyrios e Hijo de Dios, preexistente y encarnado ⁶.

⁶ Cf. W. BOUSSET, *Kyrios Christos...*, o.c. Este autor prolonga las tesis de A. Harnack sobre la helenización del cristianismo, explicandola no como resultado del

Debemos distinguir dos fases en la *Religionsgeschichtliche Schule*. Una la surgida en la Universidad de Gotinga y determinada por la línea teológica del protestantismo liberal, que tiene en Bousset su punto cumbre para nuestra materia; y otra la denominada *Neue religionsgeschichtliche Schule*, posterior a los años setenta, que abarca a investigadores de muy diversa procedencia religiosa e intelectual. Un elemento común a estos últimos investigadores es la acentuación de la matriz judía en el movimiento cristiano, y cómo es en ella y no en los cultos místicos del helenismo donde hay que situar el nacimiento de la cristología.

La obra de W. Bousset aparecida en 1913 ha tenido una influencia enorme. De ella dice L. W. Hurtado que «ha sido claramente la monografía más influyente en el siglo XX sobre el tema». Suscitó reacciones profundas y críticas, a las que respondió en su libro: *Jesus der Herr. Nachträge und Auseinandersetzungen zu Kyrios Christos* (Gotinga 1916). Bousset ofrecía una explicación aparentemente completa y coherente del nacimiento de la cristología. Hurtado la sintetiza así:

«El punto de partida y el foco de esta historia es lo que Bousset llama “el culto a Cristo” (*Christ cult*), la veneración de Cristo como una figura divina manifestada tanto en las creencias sobre el como, y esto es más importante, en las prácticas devocionales de los primeros cristianos, en su culto. La tesis crucial es, por tanto, que la base de esta historia lineal es que este culto a Cristo no procede de los grupos cristianos originales o “primitivos” de la Palestina judía, sino que apareció posteriormente, en las “comunidades helenísticas” de cristianos en Antioquía, Damasco y Tarso, lugares donde los cristianos estaban más expuestos al ambiente religioso pagano. La historia completa, que expone su obra *Kyrios Christos* es el desarrollo continuado del culto a Cristo por sucesivas y cada vez más decisivas influencias de la ancha cultura helenística. En síntesis, el desarrollo de la devoción a Cristo y el modelo de proceso histórico que está detrás es un sincretismo progresivo o la helenización de una forma más originaria, más pura y más congenial con el propio Bousset» ⁸.

encuentro del evangelio con la razón griega, sino con las experiencias religiosas y cultos místicos del helenismo. Mantiene la misma tesis en nuestros días B. MARCK, *A Myth of Innocence...*, o.c. Cf. M. HENIGL, *El Hijo de Dios...*, o.c. Sobre los valores y límites de la escuela de la historia de las religiones y su uso en cristología, cf. C. COLPE, *Die religionsgeschichtliche Schule* (Gotinga 1961).

«[It] has clearly been the single most influential work in twentieth-century study of the subject» (L. W. HURTADO, *Lord Jesus Christ...*, o.c., 13).

⁸ *Ibid.*, 18.

Después de casi un siglo de investigación histórica, la mirada se orienta hoy hacia el origen palestinese de la cristología y a situar ya las afirmaciones y convicciones fundamentales en tierra judía sobre el fondo de experiencia religiosa, tal como se expresa en las Escrituras Sagradas del pueblo, a la vez que en las experiencias originarias de los propios seguidores de Jesús. Después de analizar la tesis de Bousset e integrar todo lo que se ha pensado después, L. W. Hurtado al final de sus casi setecientas páginas, afirma:

«Las convicciones tempranas sobre Jesús y la correspondiente devoción, que se le ofrecía y que de tal manera se extendió en el cristianismo primitivo, fueron suficientemente robustas para nutrir los esfuerzos prolongados y vigorosos para articular la fe cristiana en formulaciones doctrinales convincentes.

Más todavía, la veneración de Jesús como ser divino estalló de manera abrupta y rápida, no gradualmente y posteriormente, entre los primeros círculos de sus seguidores. Mas específicamente, los orígenes están en los círculos judeocristianos de los primeros años. Sólo un pensamiento guiado por el deseo (*wishful thinking*) sigue atribuyendo la veneración a Jesús como ser divino decisivamente a la influencia de la religión pagana y al influjo de los griegos convertidos, caracterizándolo como desarrollándose en momentos posteriores y de manera creciente. Incluso más, la devoción a Jesús como el Señor, ante quien la respuesta apropiada eran la reverencia cultiva y la total obediencia, no estaba confinada ni era atribuible a círculos particulares como los "helenistas", o los cristianos gentiles de un supuesto "culto a Cristo" en Siria, sino que estaba difundida por todos los sitios (*was widespread not confined*)⁹.

De esta forma L. W. Hurtado, a la luz del inmenso material recogido en la primera y segunda historia de las religiones y aceptando el punto de partida: la influencia de la veneración y el culto a Jesús en la formación de la cristología, llega a la conclusión contraria: la raíz de esta se halla en tierra palestinese, su matriz es judía, los títulos cristológicos surgen en cercanía a los primeros seguidores con la historia vivida ante los ojos o en la memoria acreditable por los testigos oculares¹⁰.

El estudio de la génesis de la cristología se llevará a cabo situando la reflexión de la Iglesia dentro de los contextos reli-

⁹ *Ibid.*, 650.

¹⁰ *Cf. ibid.*, 22, 649-653.

giosos y culturales en los que ella fue viviendo: comunidades palestineses de la lengua hebrea, aramea o quizá incluso griega en Jerusalén; comunidades sirias donde se daba la suma de miembros provenientes del judaísmo y de la gentilidad; comunidades surgidas en contextos helenísticos formadas por gentes provenientes del judaísmo; comunidades surgidas en contextos helenísticos, cuyos miembros provenían de la gentilidad; comunidades paulinas, en las que, con independencia de la proveniencia de sus miembros, la personalidad de Pablo fue decisiva. Este itinerario de la Iglesia y de la cristología nacientes es real en sus grandes líneas, si bien es casi imposible fijar la cronología y la geografía exacta para cada una de esas designaciones¹¹.

La cuestión de fondo es como interpretar esa historia: ¿es el proceso de constitución de una cristología a la luz de las figuras religiosas del mundo griego, de las mitologías y de las religiones de misterios, de forma que el Jesús, predicador, carismático, taumaturgo, es asimilado a los «hombres divinos» (*theoi andres*), a los dioses griegos que instauran relaciones con los hombres dejándose ver en el mundo, a los héroes del origen cuyas gestas salvíficas son actualizadas y personalizadas en los cultos de misterios, a los personajes políticos entronizados mediante una apoteosis o divinización? Bousset ha respondido positivamente a esta pregunta. Jesús sería el héroe fundador, el dios salvador, el hombre divino que las comunidades cristianas celebran y veneran igual que los otros grupos religiosos hacían con sus héroes o personajes fundadores.

¹¹ Este es el esquema geográfico y cronológico de los contextos de surgimiento de la reflexión cristológica que, siguiendo a O. CULLMANN, *Cristología del NT*, o.c., ha establecido F. HAHN, *Christologische Hobeitstitel...*, o.c., ha asumido R. H. FULLER, *Fundamentos de la cristología neotestamentaria*, o.c., y con matices M. HENGEL, ya en su estudio «Christologie und neutestamentliche Chronologie. Zu einer Aporie der Geschichte des Urchristentums», en H. BALTIENSWIELER - B. REICK (eds.), *NT und Geschichte...*, o.c., 43-67. *Cf.* también N. BROX, «Perfiles del cristianismo en su período más antiguo»: *Conc* 67 (1971) 31-49.

b) *Por desarrollo del origen en los contextos nuevos*

Pasado casi un siglo, el entusiasmo por encontrar paralelos ha cesado y se han podido analizar con mayor rigor las semejanzas materiales y las desemejanzas formales. La misma figura exterior puede estar animada por una intencionalidad totalmente distinta. La cuestión de fondo consiste en determinar qué comprensión de Dios (de su relación con el mundo y de la constitución personal del hombre a la vez que de su apertura, destinación y relación religiosa con Dios, de la ordenación de la historia a una meta a partir de un comienzo, del sentido de una revelación posible, del lugar y naturaleza de los mensajeros de esa revelación) tienen los grupos religiosos con los que se encuentra el evangelio y cuáles son las específicas del cristianismo. Cuando se instaura una comparación analítica de cada uno de los aspectos teológicos, soteriológicos y escatológicos del cristianismo con esas otras comprensiones religiosas aparece la distancia abismal que media entre uno y otras aun en medio de la real semejanza exterior¹².

Lo que desde una perspectiva exterior es comprendido como historia de la constitución real de la cristología, superpuesta a un Jesús muerto y ajeno a todo lo que le ha sobrevenido, desde dentro de la Iglesia es leído como la historia de la explicitación de las palabras, del descubrimiento del sentido de los hechos y de la penetración en el misterio de la persona de Jesús, que desbordaban a los que le conocieron y que mediante la acción del Espíritu vamos conociendo a lo largo de la historia cada vez más profundamente. Aquí, por tanto, no hablaremos de un saber nuestro que fuera el creador de la realidad cristológica, inexistente en el origen, sino del desarrollo interno de las

¹² Así, por ejemplo, para el problema central de la eucaristía y su conexión con los cultos helenísticos, cf. H. J. KLAUCK, *Herrenmahl und hellenistischer Kult...*, o.c.; ID., *Die religiöse Umwelt des Christentums*, o.c. I-II; ID., *Religion und Gesellschaft im frühen Christentum...*, o.c. Los últimos descubrimientos nos obligan a parar la mirada en el orfismo, como lugar concreto de mutua influencia recíproca con el cristianismo. Cf. W. BURKERT, *De Homero a los magos* (Barcelona 2002), y sobre todo A. BERNABÉ, *Textos orficos y filosofía presocrática. Materiales para una comparación* (Madrid 2005); ID., *Hieros Logos. Poesía orfica sobre los dioses, el alma y el más allá* (Madrid 2005); HERRERO, *Orfismo y cristianismo*, en A. BERNABÉ - I. CASADEUS (ed.), *Orfeo y la tradición orfica: un reencuentro* (Madrid, Akal, en prensa 2006).

potencialidades, inherentes desde el origen a la palabra, conciencia y persona de Cristo. La ley de la encarnación exigía que su palabra tuviera unos límites lingüísticos e intelectuales. Hacía inevitable a su vez que los signos de la Iglesia estuvieran determinados por la cultura y contextos en que ella nacía; lo exigía y hacía posible a fin de que fueran significativos para aquellos hombres en su tiempo a la vez que reveladores de Dios. La ley de la encarnación deja tanto a Cristo como a la Iglesia expuestos al rechazo radical por haber surgido y haberse expresado en la cultura particular del pueblo judío. Es un aspecto más del escándalo inherente a la positividad del cristianismo. «¿Por qué hablo Dios a Moisés y no me habla a mí?» (J. J. Rousseau). ¿Por qué la encarnación del Hijo tuvo lugar en aquel lugar y tiempo? ¿Por qué hay que saber hebreo y griego para percibir el primer tenor gramatical de la revelación divina? ¿Por qué los signos del pan y del vino? Estas preguntas son legítimas, pero no es el hombre quien para exigir respuestas a Dios, sino para responder a sus preguntas, acatar sus decisiones y corresponder a sus signos en la historia. La unicidad de Cristo y su universalidad salvífica nos obligan a pensar conjuntamente su *origen* teológico y con ello su lugar y valor en el plan divino; su *expresión particular* (doctrina, acción, persona), y su *destino universal* (salvación de parte de Dios para todos los hombres en su lugar y tiempo)¹³.

¹³ Enumeramos solo algunas obras fundamentales sobre el origen de la cristología (o la conexión entre el pensamiento de Jesús sobre sí mismo y el pensamiento de la Iglesia sobre él) a la vez que sobre las cristologías contenidas en los diversos libros del NT: R. SCHNACKENBURG, «Cristología del NT», a.c., 245-416; H. SCHULTE, «Die Anfänge des christologischen Credo», en B. WELTE (ed.), *Zur Frühgeschichte der Christologie*, o.c., 13-58; C. F. D. MOULLE, *The Origin of Christology*, o.c.; G. SCHREINER, *Die Frage nach Jesus...*, o.c.; J. ERNST, *Anfänge der Christologie*, o.c.; R. H. FULLER, *Fundamentos de la cristología neotestamentaria*, o.c.; H. RIESENFIELD, «La personne du Christ dans la christologie de l'Église primitive», en *Unité et diversité dans le NT*, o.c., 113-124; V. TAYLOR, *The Person of Christ in the NT Teaching*, o.c.; G. SIGALLA, *La cristología del NT*, o.c.; P. POKORNY, *Die Entstehung der Christologie...*, o.c.; N. A. DAHL, *Jesus the Christ...*, o.c.; H. MARSHALL, *Die Ursprünge der neutestamentlichen Christologie*, o.c.; BEN WITHERINGTON III, *The Christology of Jesus*, o.c.; R. PENNA, *I ritratti originali di Gesù*, o.c. I; R. E. BROWN, *Introducción...*, o.c.; M. KARRER, *Jesucristo en el NT*, o.c.

c) *El sentido de las dos interpretaciones: degeneración o acrecimiento*

En teoría son, por tanto, pensables dos hipótesis interpretativas de la relación entre la figura de Jesús y la cristología del NT: la que ve en ésta una transformación desfiguradora del sujeto real que está en el origen (evolución con degradación) y la que ve en ella una explicitación de dimensiones, palabras e intuiciones que estaban latentes desde el principio y que se han explicitado al contacto con factores externos o con nuevas experiencias internas de la Iglesia (desarrollo por crecimiento vital, evolución homogénea, Newman)¹⁴. Esta segunda interpretación se apoya en la lógica de todo lo viviente, donde no hay igualdad material entre semilla y árbol, entre semen y hombre maduro, pero hay continuidad real. Por otro lado, la ley humana y divina de la encarnación en el mundo lleva consigo el que Jesús y el cristianismo primero tuvieran una corporeidad concreta y que de sus contenidos sólo fuera apresable lo que la red judía podía recoger entre sus mallas. Cuando rompió ese marco geográfico y cultural, aparecieron otros aspectos de la revelación, antes insospechables, mientras que algunos, que antes habían estado en primer plano, ahora pasaron a un segundo. El propio NT da razón de esta extensión expresiva del mensaje: *a*) En función de todos los hombres a los que está destinado (evangelios sinópticos); *b*) Con el Espíritu Santo como agente de una memoria fiel del origen, de una aplicación concreta en la historia nueva, de una compleción del contenido objetivo sacado a la luz y así hecho verdad completa en el tiempo sucesivo (Jn); *c*) Con la concentración en la muerte y resurrección de Jesús en cuanto nuevo Adán, referido a toda la humanidad, y Espíritu vivificante que anticipa la humanidad futura, y que por tanto debe ser entendido en su persona, mensaje y comunidad no desde el judaísmo solo, sino desde la entera gentilidad (Pablo y su polémica sobre la circuncisión); no desde lo anterior conocido (el primer hombre), sino desde lo nuevo aparecido que se va descubriendo lentamente (el último hombre).

Esta apropiación sucesiva de la lógica interna del acontecimiento revelador y santificador de Cristo es lo que hizo posible que la Iglesia no sufriera hundimiento ninguno, por ejemplo

cuando no llega la parusía esperada; cuando no se convierte Israel y tienen que predicar el evangelio a los gentiles; cuando para éstos el mesianismo de Jesús-Cristo resulta insignificante, porque les falta el reverso de experiencia y esperanza recibidas del AT. La Iglesia descubre entonces que con Cristo ha llegado el fin cualitativo de la historia (τέλος, escatología real), pero que esto no significa el fin cronológico del mundo (πέρας, apocalíptica); que Jesús provenía de los judíos, y con él la salvación, pero que no era propiedad exclusiva de ellos; que estaba conformado pero no estaba limitado por sus orígenes ni por la respuesta que ellos dieran al mensaje; que el Espíritu es el principio de universalización, personalización y novedad del evangelio, desde el cual Cristo y la Iglesia se deben más al presente y futuro que al pasado. Por ello las «concepciones» sucesivas no fundan ni funden la realidad de Cristo, sino que, apoyándose en los testigos oculares del origen y en los servidores de la palabra (Lc 1,2), se remiten a la presencia de ese mismo Cristo en la comunidad que cree en él, a la celebración litúrgica, a la vitalidad misionera, a la acción del Espíritu y del apóstol, a la esperanza escatológica. La Iglesia no ha sido sostenida en su existencia por la cristología, sino por la fe viva en Cristo. Esta ha traspasado las geografías (de Jerusalén al Mediterráneo primero, luego de sus ciudades a otros mares y ciudades) y las culturas, sin hundirse ni en la melancolía del origen ni en el resentimiento de la revolución perdida.

Ahora bien, siendo esto así, nos queda como tarea permanente mostrar que esa continuidad entre la conciencia que Jesús tenía de su persona-misión, por un lado, y la posterior cristología de la Iglesia, por otro, es señalizable y en alguna forma verificable; que en el cristianismo no se trata de un sincretismo por el cual vaya asumiendo todo pero sin ser el mismo nada, o sólo una reformulación sucesiva para consolarse de la esperanza primera que resultó vana (interpretación del liberalismo radical, marxismo), o para decir con palabras propias la común e inolvidable ilusión de los humanos: la justicia, la paz, la vida sin límites, lo nuevo absoluto, la Patria de nuestra identidad futura (Bloch, neomarxismo, cierta posmodernidad).

¹⁴ Cf. C. D. F. MOULÉ, *The Origin of Christology*, o.c., 1-10.

4. El intento de mostrar la continuidad entre la autoconciencia de Jesús y las formulaciones de la Iglesia

La tarea primordial, por tanto, es preguntarse si Jesús dio pie para pensar así de él, si sus acciones o palabras orientaban en ese sentido, si sus declaraciones explícitas de identidad anticipan las posteriores confesiones de fe en él. Pero ¿es esto posible no teniendo ninguna palabra suya fijada por escrito y siendo la Iglesia la autora de todos los libros que nos hablan de él? Tres son las actitudes ante este problema:

a) *Positivismo histórico: las palabras literales son de Jesús*

En ciertos momentos de la historia de la Iglesia, por no conocer o tomar en serio las culturas, literatura, géneros literarios y trasfondo midrásico dentro de los cuales y por los cuales surgen configurados los evangelios, se consideraba que todas las palabras que los evangelistas ponen en boca de Jesús eran literalmente dichas por él y, consiguientemente, que encontramos en ellos múltiples afirmaciones explícitas de Jesús sobre su identidad. Se trataría de tomar literal, cronológica y absolutamente en serio las palabras que los evangelistas dan como palabras de Jesús. El solo tiene la autoridad, y sus mismas palabras son la revelación de Dios, sin mediación eclesial. No pocas búsquedas de las *ipsisima verba Jesu* tienen esta secreta intención: llegar a la inmediatez de Jesús sin la mediación de la Iglesia. Por ello extrañamente, a veces, se unen ciertos radicalismos exegeticos y ciertos fundamentalismos.

b) *Escepticismo crítico: sólo tenemos palabra de la Iglesia*

En los siglos XIX y XX, se dio un salto al extremo opuesto, negando que tuviéramos palabras directas de Jesús sobre sí mismo, ya que todas las palabras que el NT pone en su boca serían sólo palabras de la Iglesia sobre él. Esta interpretación ha prevalecido a partir de la *Formgeschichte* (K. L. Schmidt, M. Dibelius,

R. Bultmann, etc.) y de la localización de la tradición evangélica en los contextos y misiones de la Iglesia, que elabora y formula lo que le llega de Jesús a la luz y al servicio de sus necesidades (bautismo, catequesis, misión a los gentiles, polémica con el judaísmo, divisiones internas en la comunidad). Si la Iglesia es desde la nada originaria la creadora de esa cristología, que habría sido impuesta sobre Jesús, ¿queda algún camino abierto entre el *positivismo histórico*, un tanto ingenuo y fundamentalista, por un lado, y, por otro, el *escepticismo crítico*, que interpone entre Jesús y nosotros a la Iglesia como una mediación deformadora, tras la cual no podríamos retrotraernos hasta reconocer al Jesús original?

c) *Realismo diferenciador: de la implicitud a la explicitud*

Como respuesta a esta situación límite planteada por la historia de las formas y de manera radical por Bultmann, sus propios discípulos (Käsemann, Bornkamm, Ebeling, Fuchs, J. M. Robinson, etc.), partiendo de las fórmulas de su maestro¹⁵, han mostrado la necesidad irrenunciable de la historia de Jesús para la fe en él como Cristo, a la vez que la posibilidad de establecer un puente de comunicación entre sus palabras y hechos, por un lado, y la cristología de la Iglesia, por otro. Se ha elaborado la llamada *cristología implícita*. Ésta parte de la conformación antropológica de aquel momento: la cultura en que se mueve y actúa Jesús es la cultura del signo, del relato, de la implicitud y del gesto, de la convivencia y de la confianza, no de las declaraciones conceptuales, de las definiciones y de la teoría demostrativa. A ello se añade un hecho humano general: decimos quiénes

¹⁵ «Esta contenido el kerigma (de la Iglesia) sobre Cristo, si no de manera explícita, al menos de manera implícita, en el kerigma de Jesús? [...] El kerigma sobre Cristo es un kerigma cristológico. Pero la predicación de Jesús, ¿incluye también una predicación cristológica? [...] Realmente se puede decir que la aparición de Jesús y su predicación implican una cristología, en la medida en que él ha exigido la decisión frente a su persona como portador de la palabra de Dios; decisión de la que depende la salvación o la condenación. La confesión dada en el kerigma de la comunidad habría entonces que comprenderla como la explicación de la respuesta a la cuestión de la decisión, de la obediencia, que reconoce en Jesús la revelación de Dios» (R. BULTMANN, *Das Verhältnis der urchristlichen...*, o.c., 15s).

somos sobre todo actuando, relacionándonos, estableciendo primacías y llevando a cabo decisiones. El obrar va impulsado por un querer ser, llegar a ser, realizarse, dar de sí. La autoconciencia está implícita en el comportamiento, ya que, sin un saber de sí y querer de sí, el obrar se volvería loco y no sería humano. Sabemos, por tanto, quien es alguien y qué piensa de sí mismo si observamos cuál es la línea inspiradora del comportamiento que de manera permanente mantiene, las realidades a las que sirve, la reclamación que hace, la actitud que toma ante las instituciones, personalidades y situaciones en medio de las que vive. Finalmente y ante todo está su personal relación con Dios.

Esa autoconciencia que estaba implícita en el propio vivir de Jesús es la que posteriormente y a la luz de la resurrección es tematizada en la cristología explícita de la Iglesia¹⁶. Estamos, por tanto, puestos ante el imperativo de sondear en lo que constituye la línea fundamental de la vida de Jesús, la orientación que dio a sus actos, la coherencia tanto de su personalidad como de su destino y ver si todo ello hace pensable u orienta hacia lo que después de la venida del Espíritu en Pentecostés dijeron de él sus discípulos. Manteniendo una actitud crítica y operando no con el método de la sospecha sino de la confianza, partimos de estos dos presupuestos: a) Que el NT presupone siempre la resurrección, como confirmación a la vez que como una innovación de la realidad personal de Jesús, que consiguiendo sus autores consideran que permanece vivo, sigue diciendo y haciendo vivibles en medio de la comunidad las palabras que recogen de él como dichas en el pasado; b) Que los autores de los evangelios, mientras no se demuestre lo contrario, son fidedignos y que podemos conocer los hechos y palabras de Jesús aun cuando están repensados y formulados a la luz de la resurrección.

¹⁶ Ya vimos cómo otros prefieren la terminología: cristología indirecta-cristología directa. «Todos los fragmentos doctrinales de Jesús están troquelados por una cristología indirecta. Jesús no enseña expresamente quién es. Pero en su predicación se comporta como quien descubre la inmediatez ante Dios en todo orden. Después de su muerte esa cristología indirecta es traspuesta por la comunidad en cristología directa» (H. CONZELMANN, *Grundriss der Theologie des NT*, o.c., 146). *Aproximación*, 120, 132-155, 156s; *Cristología*, 64-77.

5. Cristología implícita en las obras de Jesús

Podemos saber quién era Jesús, qué pensaba de sí mismo y cuál era la pretensión de su vida examinando ante todo sus obras.

a) *El Reino como idea centradora*

En el punto de partida y en el centro de toda la vida de Jesús está el anuncio del «Reino de Dios» para Israel, su primer destinatario, como salvación prometida por Dios y cumplida ahora al final de un plan salvífico¹⁷. H. Schürmann ha intentado desentrañar a partir de qué experiencias exteriores o interiores se gestaría en la conciencia de Jesús la idea de Reino de Dios, ya en sus largos años de Nazaret. Enumera dos procedentes de su entorno (*Umwelt*): la concepción política propia de los zelotes y la comprensión ética propia de los fariseos. Una tercera procedería de su propia entraña (*Innenwelt*): la experiencia del Dios que se le da como 'abba y para quien se siente destinado. 'Abba-Reino-Destino de Jesucristo forman una unidad¹⁸. Dado que este anuncio de Jesús contiene salvación-filiación-liberación, los evangelistas lo han designado como εὐαγγέλιον, instaurando conexión con la figura del portador de la buena noticia de la salvación a los desterrados en Babilonia tal como aparece en el Deuterocanónico¹⁹, a la vez que con el resto de las esperanzas de

¹⁷ La palabra central de la predicación de Jesús en Q, Mc y Lc es «βασιλεία τοῦ θεοῦ» = «Reino de Dios», sustituida en Mt varias veces por la equivalente: «Reino de los cielos». Su mensaje teológico, escatológico y moral se trenza en torno a esta expresión. Si bien presupone en Israel un contexto de espera salvífica y tiene en los profetas rasgos anticipadores, sin embargo: «En ninguna parte con anterioridad a Jesús el Reino de Dios había servido de santo y seña para un mensaje total» (J. BECKER, *Jesús von Nazaret*, o.c., 101). Sobre el Reino, cf. J. JEREMIAS, *Teología del NT*, o.c., 59-189; G. KÜMMEL, *Die Theologie des NT*, o.c., 24-34; L. GOPPELT, *Theologie des NT*, o.c., I, 94-127; J. GNILKA, «El mensaje del Reino de Dios», en *Jesús de Nazaret*, o.c., 109-202; Id., «El Reinado de Dios y su plenitud, en Marcos», en *Teología del NT*, o.c., 170-175; J. P. MEIER, *A marginal Jew. Rethinking the historical Jesus*, II (Nueva York 1994) 237-455; G. THEISSEN - A. MERZ, *El Jesús histórico...*, o.c., 273-316 y la bibliografía citada en capítulos anteriores.

¹⁸ Cf. H. SCHÜRMAN, *El destino de Jesús...*, o.c., 21-35, 117-129.

¹⁹ «¿Qué hermosos son sobre los montes los pies del mensajero que anuncia la paz, que trae la buena nueva (εὐαγγέλιον), que pregona la salvación, diciendo a Sión:

Israel. Bajo muy diversas figuras mesiánicas, reales, proféticas y sacerdotales se esperaba un personaje descendiente de la casa de David, que restauraría el reino geográfico desde Dan a Betsaida en el cual abundarían los llamados bienes mesiánicos junto con la liberación de los enemigos. Ahora bien, Jesús ha anunciado el Reino de Dios o el Reino de los cielos, nunca el reino de David. Para los evangelistas, evidentemente, Jesús es de la descendencia de David, pero con ella no se ha respondido a la pregunta por su verdadera identidad. Mas aún, hay que referirla a su misión mesiánica e interpretarla como filiación divina.

Comentando Mc 12,35-37, Gnllka escribe: «El evangelista no anula la previa relativización de la filiación davídica. Sin embargo, puede sospecharse que, para él, la pregunta acerca de la filiación de Cristo sólo es contestada con la afirmación de que Jesús es el Hijo de Dios»²⁰. El anuncio del Reino de Dios se dirige al mismo tiempo a los individuos y al pueblo; es una realidad para Israel primero, pero luego para todas las naciones, las de cerca y las de lejos; irrumpe en el presente como una aurora anunciando el sol que llega, pero a la vez está pendiente y mantiene una dimensión futura. Afecta a la naturaleza y a la historia, al presente y al futuro.

Ese Reino es de Dios, pero a la vez es inseparable de la propia persona de Jesús; no es definible al margen de él ni realizable mediante una idea o un programa, ya que él es el centro dinámico del cual brotan las fuerzas de ese Reino. El Reino es un quehacer y la sustancia de su vida, que considera recibidos de Dios y para los que ha venido²¹. Todos son destinatarios del Reino, y él, su portador, se enfrenta con sus enemigos como el más fuerte contra el fuerte, que domina el mundo y lo tiene subyugado a su servicio. Satan es el nombre síntesis de ese

«Reina tu Dios» (Is 52,7; cf. Rom 10,15). El «Reino» es «evangelio» porque con él llegan la paz y la salvación de Dios. Cf. O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, «El anuncio del Reino», en *Cristología*, 39-54.

²⁰ J. GNILKA, *El Evangelio según San Marcos*, II (Salamanca 1997) 201.

²¹ Esta precedencia del Reino, entendido como Dios mismo empujando y constituyendo la persona de Jesús, ha sido expresada en la conocida fórmula de R. Otto: «Nicht Jesus bringt das Reich —eine Vorstellung die Jesus selber ganz fremd ist— sondern das Reich bringt ihn mit» (R. OTTO, *Reich Gottes und Menschensohn* [München 1933-1954] 75). Expresión matizada por R. SCHNACKENBURG, *Gottes herrschaft und Reich* (Friburgo 1965) 88.

poder que se ha apoderado de la realidad humana y cósmica, dominándola por las múltiples formas del mal: la enfermedad, el pecado, la posesión, la marginación, la violencia, la injusticia, la muerte. La realidad «Reino», por tanto, no se entiende sin el poder al que se contrapone: «Satan»²².

Jesús no se pone en el centro de su predicación; no habla de sí, sino que se ordena entero a dar esa batalla contra los poderes negativos del mundo y negadores del hombre, que lo destruyen o degradan en cuanto imagen e Hijo de Dios. Esa batalla tendrá su expresión última en el enfrentamiento con la muerte. Si el Reino es la llegada victoriosa de Dios al mundo para sustraerlo a los poderes del mal y comunicarle su propia realidad divina, otorgada como misericordia, curación, perdón, amor y filiación, entonces la lógica del Reino exige que se confronte con su adversario supremo, para verificar quién es el soberano de la historia: el Reino o la muerte. Tras la experiencia de la resurrección, la Iglesia comprueba que esa batalla de Jesús con la muerte, vencióndola, ha acreditado su mensaje y su persona. En ella se ha verificado ya la realización personal y universal de lo que el Reino implica: la victoria sobre el mal, la revelación del amor de Dios, la integración en la forma definitiva de filiación divina. *A partir de ese momento, la Iglesia no anuncia el Reino como irrupción de Dios en la historia, sino la persona de Jesús como lugar concreto y constitución personal de esa realidad.* Eso era la salvación que esperaban de Dios o de su enviado; por ello a Jesús lo reconocen como Mesías. La salvación consiste ahora en la adhesión y conformación con el destino de Jesús por la fe, la conversión y el bautismo en su nombre²³. Ella realiza la integración definitiva de nuestra vida en el ámbito providente y amoroso de Dios, a cobijo de los poderes amenazado-

²² «En cuanto a la doctrina de la Iglesia sobre el demonio [...] se trata de una doctrina muy escueta: no insiste en la descripción del demonio ni en especificar su pluralidad, ni cualquier otro de los aspectos que muchos se imaginan en su visión del demonio. Yo diría que resulta casi imposible entender la proclamación de Jesús, de palabra y obra, de la venida del Reino de Dios, sin entender simultáneamente la oposición que surge de un reino del mal establecido ya en este mundo» (R. H. BROWN, *101 Preguntas y respuestas sobre la Biblia* [Salamanca 1997] 78).

²³ «Dijeron a Pedro y a los demás apóstoles: “¿Que hemos de hacer, hermanos?” Pedro les contestó: “Convertíos y bautizaos en el nombre de Jesucristo para remisión de vuestros pecados y recibireis el Espíritu Santo” (Hch 2,37s).

res, tal y como se ha manifestado en Jesús, a quien, por consiguiente, se le invoca como Mesías y Señor.

Si el anuncio del Reino era la invitación a reconocer e invocar a Dios como Padre, *'abba*, la palabra con que Jesús le invocó —éste es el verdadero significado de la exigencia de ser como niños—, la resurrección le acredita como Hijo, le constituye Hijo en un sentido nuevo y le revela como el Hijo eterno en otro (Hch 13,33s; Rom 1,3s; 8,3; Gál 4,4). No hay ya una doctrina de Jesús sobre el Reino (Dios, los hombres, la historia, la sociedad, las relaciones interhumanas) separable de su proposición dramática como enfrentamiento con los poderes del mal y con el reto supremo de éstos concentrados en la muerte. La muerte de Jesús no es una necesidad jurídica, ni metafísica, ni política, ni teológica, sino la coherente realización de un Jesús, heraldo mesiánico, que en nombre de Dios y por encargo de Dios hace manifiesta la salvación, y la lleva confiado hasta aquel extremo punto en que aparece la condenación de los humanos, el imperio de la muerte, por miedo a la cual viven sometidos toda la vida a la esclavitud (Heb 2,14s). Jesús se supo enviado para el Reino; se confió a Dios hasta el límite; vivió en la confianza extrema de hijo dirigiéndose a Dios con la expresión de máxima confianza; se enfrentó con los poderes del mal, Satanás, la muerte, y los venció. En la cruz Jesús acreditó su misión de atestiguar el amor de Dios hasta el extremo de convertir el don supremo en perdón supremo. Dios, por su parte, lo afirmó frente a la muerte, lo transfirió a su propia vida y así en la resurrección acreditó su persona. La Iglesia predicó estos dos tramos de su vida (predicación, acción, pasión-muerte, resurrección) como constituyentes de la persona de Jesús. En él se encontraba el hombre con el Reino de Dios en persona. Cristo resucitado era el salvador y la salvación ya realizada (Mesías); la nuestra aparecía como participación en la suya.

J. Gnilka concluye su capítulo sobre «La cristología» de Jesús con estas palabras que resumen lo que fue la autoridad, libertad, pretensión, mensaje y signos de Jesús como desveladores y acreditadores de su identidad:

«El sentido del momento presente no puede ser pensado sin la persona de Jesús a la vez que con su actuar y hablar con autoridad.

inseparables de ella. Con esto se cierra el círculo. Como pregonero del reinado de Dios, cuyas potencias salvíficas él despliega ya, como mensajero del juicio divino, en cuya actuación ya ahora incide la decisión para el futuro de “cada” hombre, como heraldo de la voluntad definitiva de Dios, que supera la Ley de Moisés, le corresponde (*zukommt*) a Jesús una conciencia de misión y de su propia persona, que es única e indeducible, y que radica en Dios. Jesús es el portador de la salvación»²⁴.

b) *Los milagros como realización del Reino y acreditación de su heraldo*

Entre los actos más sobresalientes de la vida de Jesús están los *milagros*²⁵. La existencia de éstos es innegable en las fuentes: no existió nunca un relato de Jesús sin milagros. La pretensión de que la fuente Q nos ofrece un Jesús más original, sólo como maestro de sabiduría, y que ésta sería toda y sola su identidad, no ha sido demostrada²⁶. Hechos de tal naturaleza en la vida de Jesús aparecen con la normalidad de quien acompaña su doctrina con gestos de poder, que reconocidos como signos tornan a los oyentes atentos a su persona. Jesús en cuanto taumaturgo se asemeja a otras figuras judías y paganas a las que se les atribuyen milagros (Onías, Hanina, Apolonio de Tiana), pero, aparte

²⁴ J. GNILKA, «Die “Christologie” Jesu von Nazareth», a.c., 160.

²⁵ Cf. G. THEISSEN - A. MERZ, *El Jesús histórico...*, o.c., 317-354; J. P. MIEHR, *Un judío marginal*, o.c. II/2; X. LEON-DUFOUR (ed.), *Los milagros de Jesús según el NT* (Madrid 1986); R. LATOURELLE, *Milagros de Jesús y teología del milagro*, o.c.; R. AGUIRRE (dir.), *Los milagros de Jesús...*, o.c.

²⁶ Cf. S. GUJARRO, *Dichos primitivos de Jesús...*, o.c.; J. M. ROBINSON - P. HOFFMANN - J. S. KLOPPENBORG (eds.), *El documento Q en griego y en español*, o.c. «A pesar de las atrevidas declaraciones de algunos especialistas, no hay medio de demostrar la pretensión de que Q (un conjunto de sentencias que ya no nos es disponible) contenía la tradición más antigua sobre Jesús y que, por tanto, el era solamente un maestro de sabiduría» (R. F. BROWN, *Introducción...*, o.c., 75 nota 6). Cf. E. P. MEEADORS, *Jesus the Messianic Herald of Salvation*, o.c., frente a la tesis de que Q es un documento compuesto en fases sucesivas, que refleja las variaciones de una comunidad en proceso de desarrollo cuyo mensaje diferiría del de Marcos y que correspondería a una segunda esfera del cristianismo primitivo, afirma su continuidad con Mc y Jesús: «In a fresh examination of the evidence, I shall challenge this “critical orthodoxy” and attempt to demonstrate that Q stands in close harmony with Mark and is based on the teaching of the historical Jesus» (p.III). Cf. las conclusiones en *ibid.*, 316-332. Cf. Cl. COULOT, *Le problème synoptique*, VII, 3: «L'existence et la nature de la source Q», en *DBS* fasc.75 (Paris 2005) 785-828, esp.821-822.

de la dificultad de la datación cronológica en algunos casos, el contexto significante en todos ellos no es comparable a los milagros de Jesús. Éste los realiza sin ostentación o aprovechamiento personal; al contrario, rechaza todo lo que podríamos considerar como milagro-espectáculo. El NT designa a los milagros con tres palabras griegas: τέρατα = portentos, δυνάμεις = = potencias, σημεῖα = signos (Hch 2,22; 2 Cor 12,12). Hay que entenderlos por consiguiente en un triple nivel. Son hechos que: a) sorprenden a quien los contempla; b) revelan un poder especial en quien los realiza; c) reclaman la atención hacia algo distinto de ellos mismos. Los milagros han sido utilizados primordialmente en teología fundamental como argumentos para probar el origen divino de Cristo, pero ellos son, ante todo, expresiones encarnativas de la potencia del Reino que llega realizando ya aquí lo que anuncia como plenitud futura²⁷. Los milagros son destellos y anticipos de la futura salvación plena, a la que estamos ordenados los hombres por ser hijos de Dios. «Si yo por el Espíritu de Dios expulso los demonios, es que ha llegado a vosotros el Reino de Dios» (Mt 12,28).

Los milagros tienen múltiples formas y se refieren a Dios, que es Señor tanto de la naturaleza como de la historia y del hombre, como de cualquier otro poder que exista en el mundo. Por eso encontramos desde curación de enfermedades a expulsión de demonios, desde resucitación de los muertos hasta milagros sobre la naturaleza. Lo que está en juego no es la realidad negativa sobre la que actúa Jesús, sino la potencia divina que actúa por medio de él²⁸. Dios está en la acción de Jesús y Jesús está en la voluntad de Dios. El Reino de Dios viene así con él al mundo. Obras de Dios realizadas por Cristo como signos para el hombre que anticipan el destino escatológico de la humanidad (*signa prognostica consummationis*), sanando y recreando (*signa recreationis*), integrando y santificando a los hombres, a la vez que acreditando a Jesús como realizador de los portentos

²⁷ «Los milagros son el lado encarnativo de la gracia venida a este mundo con Cristo» (H. U. VON BALTHASAR, «Approches christologiques»: *Didascalia* 12 (1982) 5).

²⁸ «In talibus rebus tota ratio facti est potentia facientis» (S. AGUSTIN, *Ep.* 137, 2,8: PL. 33,519).

que los profetas habían predicho del Mesías: eso son los milagros en el NT²⁹. Ellos nos dicen qué hizo y quién es Jesús.

c) Los comportamientos de autoridad y la pretensión de Jesús

En silencio y sin declamaciones se arroga ser el que interpreta el designio e introduce la salvación de Dios en el mundo. Su *inmediatez* con Dios, su *autoridad* y su *libertad* son únicas e incomparables con otras formas de autoridad y de libertad. Una y otras son desde Dios para los hombres. Y eso es el mesianismo en su última intencionalidad³⁰.

Jesús ha acompañado también su predicación con otros *gestos significativos*, que dejan percibir la comprensión que tenía de sí mismo. Jesús ha hablado del banquete del Reino, del festín nupcial y de las bodas del Hijo, como imágenes escatológicas. Y, a la vez que hacía todo eso, él tuvo comidas con grupos y personas alejadas o que por su reputación eran consideradas ajenas a Dios. Con este gesto Jesús acercaba Dios a los hombres; con la aceptación de su comensalidad les otorgaba el perdón y los reintegraba a la amistad con Dios. Tales participaciones en la mesa con Jesús eran vivenciadas como un anticipo del banquete escatológico. A este gesto hay que añadir otro esencial que consistía en unir la curación de la enfermedad con el perdón de los pecados. El no dejó ninguna ambigüedad en ese orden, cuando sus acusadores le hacían patente que perdonar los pecados era propio y exclusivo de Dios. A tales actos tendríamos que sumar su comportamiento respecto de las tradiciones, instituciones y personalidades del universo religioso judío. Su actitud ante la *Halachá*, la Ley, los preceptos de pureza, el sábado, el templo, las figuras fundadoras o representativas de Israel (Abraham, Moisés, David, Salomón, Jonás) es la propia de quien se sabe con una autoridad única, de la que no tiene que dar razón ante nadie

²⁹ Cf. O. GONZÁLEZ DE CARDEDAI, «Multiple significación de los milagros en el NT», en *Cristología*, 61-63.

³⁰ Después de analizar la autoridad de Jesús, la inmediatez de su enseñanza y la significación escatológica de su misión, J. DUPONT concluye así el volumen *Jesús aux origines de la christologie*, o.c.: «Les trois traits qui caractérisent la spécificité de la personnalité de Jésus se présentent à l'historien comme autant d'énigmes. Ou mieux, ce sont des aspects de l'énigme qui constitue Jésus lui-même» (p.355).

y que vivencia como recibida de Dios. El actúa como Dios actúa y mientras Dios actúa, y como quien participa de ese poder propio de Dios³¹.

Marcos caracteriza desde el mismo comienzo la figura de Jesús con dos categorías: «doctrina nueva» (y no por razón de innovación temporal, sino de novedad cualitativa) y «autoridad». De los distintos significados que puede tener el término ἐξουσία (autoridad, poder, libertad, facultad), aquí parece preferible el de autoridad. «El contraste con la enseñanza de los doctores sugiere en 1,21 la idea de autoridad. El evangelista quiere decir que Jesús da una certeza directa e indirecta, basada en un profundo sentido de la inspiración divina, de que sus palabras son verdad»³².

Esta categoría es determinante en Mc y Mt, unida al título que Jesús usa siempre para designarse a sí mismo: «Hijo del hombre». Jesús enseña y actúa como quien tiene una autoridad que no está condicionada o sometida a otra autoridad humana; por eso también hace milagros y perdona los pecados. Mateo, recogiendo esta categoría, la absolutiza al final de su evangelio: «Se me ha dado toda potestad en el cielo y en la tierra» (28,18). Autoridad de quien decide el presente y de quien por la misión de sus apóstoles al mundo decide el futuro, al encargarles comunicar la buena nueva a todos los hombres, darles la posibilidad de ser discípulos suyos y así lograr su salvación (Mc 1,22.27; Mt 7,29; Lc 4,32.36; Mt 9,6; Mc 2,10; Lc 5,24; Mt 9,8; 10,1; 28,28)³³.

³¹ Cf. P. STUHLMACHER, *Biblische Theologie des NT*, o.c., I, 72s, concluye: «En las palabras y acciones de Jesús está Dios inmediatamente presente y esta presencia rompe las fronteras establecidas por la Torá y la ordenación cultual entre lo puro y lo impuro, justo e injusto. En el rechazo que suscitó este comportamiento atestativo de Jesús radica el punto de partida que conduce a la pasión». Cf. G. THEISSEN - A. MERZ, «Jesús carismático: cristología implícita en el Jesús histórico», en o.c., 573-581.

³² V. TAYLOR, *El evangelio según San Marcos* (Madrid 1979) 189-190.

³³ Cf. J. GNILKA, *El evangelio según San Marcos*, I (Salamanca 1996) 83-158 describe la acción de Jesús en Mc 1,16-3,12 bajo el epígrafe: «Jesús actúa con plenos poderes ante todo el pueblo».

d) *Las palabras y parábolas*

Inseparables de los milagros y de los comportamientos, tenemos sus *palabras*, que se interaccionan con aquéllos interpretándose recíprocamente. En las parábolas Jesús no propone ante todo un mensaje moral, sino que desvela la realidad de Dios, apela a su misión reveladora y a la adecuación entre el ser del Padre y el obrar del Hijo. Cristo actúa como actúa, correspondiendo a como Dios es. Cuando es acusado de comer con publicanos y de acoger a pecadores, Jesús les propone tres parábolas: la dracma perdida, la oveja perdida y el hijo pródigo. Las tres dicen quién es Dios y cómo es su comportamiento divino, del cual el comportamiento humano de Jesús es un reflejo. Estas parábolas son así al mismo tiempo definición de Dios, defensa del comportamiento y manifestación de la autoconciencia de Jesús, reclamando autoridad para reflejar el ser de Dios en el mundo frente a todo lo existente y frente a la imagen que hasta ahora se tenía de él³⁴. Él se propone como el portador del tesoro y de la perla que merecen todo y por lo que se puede vender todo para conseguirlos. Su presencia es la del esposo que convierte los días presentes en día de fiesta. Todo puede ser perdido (oveja, dracma o hijo), pero a su luz todo puede ser encontrado, volver a casa y recuperar al padre. Su presencia pone ante una situación límite: hay que arreglar cuentas y estar dispuesto a un juicio, que decidirá de nosotros a vida y muerte.

Junto a esas *promesas* está la *exigencia absoluta de seguimiento*. Perder su vida por él y por su evangelio es ganar la salvación, que es Dios. Quien niegue a Jesús o se avergüence de él, se expone a ser negado por él en el juicio delante de Dios³⁵. Todo esto lo hace y dice Jesús como quien se sabe religado a toda la historia salvífica anterior y, sin embargo, libre frente a ella. Libre frente a Moisés para reinstaurar la voluntad originaria de Dios, libre ante el templo para reclamar su pureza, abrirle a la univer-

³⁴ Sobre la historia de la interpretación de las parábolas, cf. J. GNILKA, *Jesús de Nazareth...*, o.c., 111-121.

³⁵ Mc 8,38 par.; 11,15-19; Jn 2,13-22; Mc 1,16-20. Cf. M. HENGEL, *Seguimiento y crítica*, o.c.; G. THEISSEN - A. MERZ, «Jesús carismático: Jesús y sus relaciones sociales», en *El Jesús histórico...*, o.c., 215-272.

salidad de los gentiles y sobre todo para proponer una nueva realización del culto en espíritu y en verdad, que es lo que tiene lugar en su propia persona. Jesús al comportarse así en el templo no da la señal para iniciar una revolución política, ni hace una simple propuesta moral reformadora, ni se conforma con anular las diferencias entre judíos y gentiles, siendo esto ya mucho. En la línea de los profetas del AT él acompaña con ese acto su pretensión escatológica: él sucede y sustituye al viejo templo convirtiendo su cuerpo en el nuevo templo. Por eso San Juan sitúa el episodio al comienzo del evangelio, reuniendo las acusaciones que recibe al comienzo y luego al final en el proceso de haber querido destruir el templo. El evangelista interpreta los hechos: «Pero él hablaba del templo de su cuerpo. Cuando resucitó de entre los muertos se acordaron sus discípulos de que había dicho esto» (Jn 2,21-22a) ³⁶.

e) *La relación única con Dios: 'abba*

Jesús lleva a cabo todo esto en continuidad a la vez que en contraposición con lo anterior. «Se os dijo; yo, en cambio, os digo», con una lógica de plenificación, de corrección y de desbordamiento al mismo tiempo ³⁷. Todo ello es el signo exterior de una comprensión de sí mismo que no tiene parangón en nadie anterior. Nadie ha reclamado como él ser introductor del Reino de Dios en la historia. Él no apeló a la autoridad de la Escritura o de la tradición como los escribas, ni a una teofanía como los profetas, ni a una experiencia particular de Dios como los místicos. Jesús aparece en continuidad y en innovación. No es un profeta más, ni siquiera el profeta escatológico, sino aquel en quien se revela triunfadora la última oferta de salvación de Dios al mundo. El fundamento de todo esto es su única y peculiar relación con Dios. Esta determina todo el evangelio y se

³⁶ Cf. *Cristología*, 81-83.

³⁷ Mt 5,17: «No penseis que he venido a abrogar la ley y los profetas; no he venido a abrogarla, sino a consumarla». Antitesis: 5,21.27.33.38.43. La relación de Jesús con el judaísmo sigue siendo una cuestión discutida: para muchos judíos se mantuvo fiel a lo esencial de la ley (Klausner, etc.), mientras que para otros realizó una relativización intolerable; en cambio, para los que creyeron en él fue quien dio su sentido, ya que se ordenaba a él (cf. Rom 10,4).

expresa por la oración, la obediencia, la confianza, la seguridad del propio destino dejado entre sus manos. Ya vimos cómo en los últimos decenios se ha subrayado hasta la saciedad la innovación que había supuesto la invocación de Dios como 'abba, a partir de la tesis de Jeremías, según el cual nadie hasta entonces había invocado en la oración a Dios con término tan familiar, revelador de una confianza que parecía poner en peligro la trascendencia y santidad de Dios. Independientemente de la novedad de esta tesis, Jesús se ha querido y vivido siempre filialmente ante Dios. De noche y a solas ha permanecido en oración ³⁸.

6. *Cristología explícita en las palabras*

Hasta aquí lo que podríamos llamar *cristología implícita* o el saber de su propia identidad incluido en las palabras y comportamiento que Jesús tuvo en relación con otras realidades: los hombres, el Reino, Dios, las instituciones, las personas y realidades sagradas de Israel. Pero, además de ésta, ¿no habría una *cristología explícita* o manifestaciones directas de Jesús sobre su propia persona y misión? La cuestión es especialmente difícil. Los autores del NT dan por supuesta una respuesta positiva; ellos han visto toda la vida de Jesús con los ojos subsiguientes a la Pascua y han descrito los hechos y dichos del Jesús terrestre poniendo ya en ellos el peso y la luz del Resucitado. Sobre todo es difícil la cuestión de qué títulos se ha aplicado Jesús a sí mismo. La Iglesia le ha interpretado a través de las designaciones conocidas del AT o creadas a la luz de su experiencia con el Señor resucitado y actuando en la Iglesia. El que Jesús no se hubiera aplicado estos títulos no deja sin legitimidad el hecho de que la Iglesia se los aplicara. El que Jesús se los aplicase explícitamente no quiere decir que se identificase con ellos total o parcialmente a la luz del significado que tenían entonces. Finalmente es ilegítimo reducir el problema de la autoconciencia de Jesús a la tematización de su contenido mediante unas u

³⁸ Comparese el texto de referencia en J. JEREMÍAS, 'Abba...', o.c., 17-90, y el balance que hace J. A. FITZMYER, «Abba and Jesus' relation to God», en *A cause de l'Évangile* Melanges J. Dupont (Paris 1985) 1, 15-38.

otras categorías, y por tanto a la utilización de unos u otros títulos. Una cosa es la conciencia que uno tiene de sí mismo, otra la forma en que da razón de ella ante sí y otra las expresiones verbales o conceptuales con las que la manifiesta y articula de manera que sea comprensible a los demás. Esto vale para la revelación profética, para la experiencia mística y para la autoconciencia de Jesús³⁹.

Merece la pena transcribir las «cauciones» o cautelas que Brown propone al lector antes de comenzar a tratar el uso que Jesús hizo de los títulos aplicándoselos a sí mismo o aceptándolos cuando se los atribuían los demás.

«Antes de comenzar a tratar la cuestión: “¿Qué podemos saber de Jesús por sus palabras sobre sí mismo?” se imponen algunas cautelas. La primera es que, aunque estableciéramos que Jesús no utilizó o no aceptó alguno de esos títulos, eso no sería una señal decisiva de que los cristianos se los aplicaran sin motivo [...] La segunda cautela es si el hecho de que Jesús exprese su identidad en títulos significa que era consciente de tener con Dios la relación que esos títulos manifiestan. La identidad o conciencia de sí mismo no es similar a disponer de los términos precisos para comunicar esa conciencia. Y la tercera es que el problema de la autoconciencia de Jesús no es el mismo que el problema de cuanto conocimiento poseyó Jesús»⁴⁰.

a) *La manifestación a los apóstoles*

Hay otra forma de preguntarse si Jesús manifestó su identidad y misión. Él llamó a los que quiso para seguirle, los integro en su predicación, los consideró amigos, los preparó para el

³⁹ En la historia de la espiritualidad es tradicional la distinción de estas tres realidades: la experiencia de la gracia, la intelección de su contenido y la interpretación de una y otro a los demás. «Gustara vuestra merced mucho (de que el Señor se las de todas si no las tiene ya) de hallarlo escrito y entender lo que es; porque una merced es dar el Señor la merced, y otra es entender que merced es y qué gracia; otra es saberla decir y dar a entender como es» (STA. TERESA, *Libro de la vida* 17,5, en *Obras completas* [BAC, 1976] 80).

⁴⁰ R. F. BROWN, *Introducción...*, o.c., 85-86. Para los exegetas han sido clarificadoras y liberadoras las intuiciones de Rahner al transferir la tesis clásica del conocimiento de Cristo al problema de la autoconciencia y distinguir los diferentes niveles y formas que el conocimiento puede tener en el hombre. K. RAHNER, «Ponderaciones dogmáticas sobre el saber de Cristo y su conciencia de sí mismo» en *ETV*, 221-243.

final. Jesús ofreció una doble enseñanza, una para los de fuera y otra para los de dentro a la luz del texto: «A vosotros os ha sido dado conocer los misterios del Reino de los cielos, mientras que a los de fuera se les dice en parábolas» (Mc 4,11 par.)⁴¹. Quiere el texto decir que ellos han podido conocer de cerca los designios de Dios, la persona de Jesús y el contenido escatológico a la vez que teológico del Reino, conocimiento resultante de la convivencia con Jesús, y que por tanto lo sabían por experiencia, mientras que a los demás había que explicárselo con imágenes, ya que no tenían fundamento para conocerlo.

Jesús ha tratado a sus discípulos como un maestro trata a sus alumnos, pero sobre todo como un amigo a sus amigos. Es verdad que hay una intimidad y ultimidad en su relación con Dios y en la percepción de la propia misión que son incomunicables; sin embargo es impensable que no haya introducido a los discípulos que le siguieron fielmente en el sentido de ese destino, revelando algo de su propia persona. San Juan ha explicitado el contenido y fundamento de la amistad de Jesús con los suyos como la comunicación de toda la revelación recibida del Padre: «Ya no os llamo siervos, porque el siervo no sabe lo que hace su señor; pero os digo amigos, porque todo lo que oí de mi Padre os lo he dado a conocer» (Jn 15,15). Una es la cuestión del método (tiempos y formas) para hacerles partícipes de su autoconciencia y otra el hecho mismo. Donde hay convivencia y no hay comunicación, no puede surgir amistad, ya que ésta se funda no en el mero hacer o estar juntos, sino en la comunicación de lo que constituye el fondo de la existencia, sus desvelos y proyectos, la propia vida con su carácter admirable y misterioso. *No es pensable que Jesús tuviera verdadera amistad con los que había*

⁴¹ «No es posible limitar la predicación de Jesús al anuncio de la *basileía*. Si el mismo tenía conciencia de ser el que nos trae la salvación, ello significa que el testimonio acerca de sí mismo era parte integrante de la buena nueva anunciada por él. En qué ocasión expresó Jesús este testimonio? Los sinópticos dividen las palabras de Jesús en dos grupos que van alternándose: las palabras que fueron dirigidas al público o a los adversarios y las palabras que fueron dirigidas a los discípulos. También en el evangelio de Juan encontramos esta bipartición» (J. JEREMIAS, *Teología del NT...*, o.c., 296s). Cf. T. W. MANSON, *The Teaching of Jesus*, o.c., 320-323 (Apéndice I: Vocabulario específico de las secciones en las que se encuentran las enseñanzas dirigidas a los discípulos); 323s (Apéndice II: Vocabulario de las secciones en que Jesús se dirige al público general).

elegido y les ocultase su real identidad. Por otro lado, experiencias como la crisis de Galilea en un sentido, la transfiguración en otro y el choque con las autoridades en otro, ¿no provocarían una reflexión conjunta de Jesús con sus discípulos? El, sin duda, les ofreció las claves mínimas necesarias para que entendieran lo que iba a suceder. Y esto, ¿no implica una manera de revelación real de su persona a la vez que de su misión? La vida de Jesús, en convivencia y amistad con los que él había elegido para que compartieran su misión, reclama una cierta explicitación de sí mismo para con ellos, y, en este sentido, una cristología explícita que ellos «recordaron» y «entendieron» tras la resurrección (Jn 2,22; 12,16; 14,26; 15,26). Este recordar y entender implica una revelación anterior de la propia persona a la vez que de la misión. Ambas son inseparables, y más todavía en la cultura en que vivió Jesús. En ella no se da la comprensión funcional de la existencia propia de nuestro siglo, en la que se puede ocultar la persona tras el papel que cumple y el rostro detrás de la máscara.

b) *El uso de los títulos cristológicos por el propio Jesús*
(*Mesías, Hijo de Dios, Hijo del hombre*)

Tres son fundamentalmente los títulos que están a debate sobre si los utilizó Jesús para designarse a sí mismo: Mesías, Hijo del hombre e Hijo de Dios⁴². Comencemos por el más obvio: Mesías (*Cristos*). El ha terminado siendo su nombre pro-

⁴² Aquí no decide el estudio de los textos concretos, sino la actitud fundamental que cada grupo de autores tiene ante ellos y su posible relación con Jesús. En este sentido, una exégesis crítica radical se inclina a no reconocer ningún título de majestad en boca de Jesús, mientras que los que Brown llama exegetas moderadamente conservadores —que podríamos llamar también moderadamente liberales— como Cullmann, Taylor, Moule, Jeremias, Hengel y el propio Brown se inclinan a reconocer que usó algunos de ellos, como pueden ser Mesías, Hijo del hombre, Hijo de Dios y quizá Siervo de Yahvé. Cf. G. THEISSEN - A. MERZ, «Jesús, Mesías: cristología esbozada en el Jesús histórico», en *El Jesús histórico...*, o.c., 582-591; «Jesús, Hijo del hombre: ¿una cristología explícita en el Jesús histórico?», en *ibíd.*, 592-595. «Jesús se encontró e incluso usó ciertos títulos y denominaciones, pero a menudo en una forma incipiente, y de ahí la necesidad de combinarlos para hacer justicia a la concepción que Jesús tenía del plan de Dios» (R. E. BROWN, *Introducción...*, o.c., 117).

pio, y con el personal de origen (Jesús) ha formado el nombre completo, que une identidad histórica y misión salvífica: Jesucristo.

— Mesías

Es evidente que los evangelistas han escrito a partir de la identificación de Jesús con el Mesías esperado de Israel y que la Iglesia le ha identificado como tal hasta contemplar esa esperanza cumplida en su nombre personal. Jesús es el que Dios había prometido como salvador para su pueblo y el que el pueblo esperaba: el Salvador. Los tres himnos de Lucas: *Benedictus*, *Magnificat* y *Nunc dimittis*, expresan de manera suprema el gozo de la esperanza y de la promesa cumplidas. Sin embargo, la utilización del título de la esperanza mesiánica a partir del destierro (539 a.C.) es muy complejo y las formas en que se concretaba dicha esperanza para los contemporáneos de Jesús eran variadísimas. Esto nos hace cautos a la hora de otorgar un contenido concreto al título Mesías y de contar como evidente que Jesús se lo aplicase y que le otorgase primacía a la hora de autocomprenderse desde él.

Los exegetas examinan sobre todo tres textos en los que Jesús acepta el término Mesías empleado para designarle explícitamente y otros dos equivalentes. Son la confesión de Pedro (Mc 8,29-33), la pregunta del sumo sacerdote ante el tribunal del Sanedrín (Mc 14,61s), el diálogo con la Samaritana (Jn 4,25s) y la aplicación del título equivalente: «El Rey de los judíos» (Mc 15,2). Tenemos a la vez el uso inmediato que la Iglesia hizo de él después de la resurrección, tal como aparece en una fórmula prepaolina que según la mayoría de los autores se remonta a los años 40 y en la que Jesús es considerado Mesías en razón de su ascendencia davídica (Rom 1,3). De estos textos resulta como mínimo que si Jesús no se ha llamado a sí mismo Mesías, es inverosímil que haya negado serlo, porque entonces sus discípulos no se lo hubieran aplicado. Otra cuestión bien distinta es que no accediera a identificarse desde él con los contenidos concretos que sus contemporáneos le daban. Entre sus acusadores, judíos o paganos, los

había que creían que él o sus discípulos le consideraban tal. Estos le han confesado tal, aun cuando es probable que él no lo haya aceptado con entusiasmo, dadas las connotaciones de orden social y político que implicaba y que difícilmente él podría destrenzarse de otras que podían ser legítimas. Lo esencial no era la ascendencia davídica ni la victoria sobre sus enemigos. Por ser el último enviado de Dios, el amado, el Hijo, era la última oferta de salvación de Dios y en ese sentido no hubiera podido negar ser el Mesías. En un sentido era mucho menos y en otro era mucho más. De ahí las reticencias y respuestas indirectas que encontramos cuando el término es puesto en su boca.

— Hijo de Dios

La afirmación de hijo, aplicada en relación con Dios, indica un lugar o misión privilegiada delante de Dios y la encontramos múltiples veces en el AT. Sin embargo, no encontramos nunca la expresión: «el Hijo de Dios». Sólo un oscuro pasaje en Qumrán lo utiliza. La Iglesia se lo ha aplicado a Jesús desde el comienzo para designar su relación única con Dios, manifestada definitivamente en la resurrección. ¿Se ha aplicado Jesús a sí mismo este título? Los exegetas tratan tres ejemplos que llaman débiles: 1) Confesión de Pedro: Tú eres el Mesías, el Hijo de Dios vivo (Mt 16,16s); 2) Los relativos a la concepción virginal de Jesús, donde se dice que el engendrado santo será llamado Hijo de Dios (Lc 1,35); 3) Los relatos del bautismo y de la transfiguración, donde la voz acredita a Jesús como Hijo (Mc 1,11; 9,7). Junto a estos datos recogen el hecho de que Jesús ha invocado ordinariamente a Dios como «mi Padre» y ha diferenciado esta relación de la que los discípulos tienen con él, y subrayan a la vez la importancia de la expresión 'abba como caracterizadora de la oración de Jesús, que Mc 14,36 nos ha conservado en su tenor arameo, y que resuena en la oración del cristiano (Gál 4,4-8; Rom 8,15-16). Es una originalidad indudable de Jesús que ha ofrecido a sus discípulos para que la compartan. En todos estos usos, el equivalente de considerar a Dios como Padre en un sentido cualificado es que él se comprende a

sí mismo como Hijo en un sentido también cualificado. Tras analizar estos textos, Brown concluye: «Si Jesús se ha presentado como siendo el primero de un gran número que van a tener una relación nueva y privilegiada con Dios como Padre, esta prioridad implica que su filiación fue de alguna manera superior a la filiación de todos los que habían de seguirle»⁴³.

Junto a los anteriores hay tres textos explícitos que parecen manifestamente originarios de Jesús, en los que se designa como el Hijo en un sentido absoluto: el llamado *logion* joánico, que expresa una reciprocidad de conocimiento entre el Padre y el Hijo a la vez que la entrega que el Padre le hace de la revelación escatológica (Mt 11,27); la afirmación de que el final nadie lo conoce, ni los ángeles en el cielo, ni el Hijo, sino exclusivamente el Padre (Mc 13,32); y finalmente la parábola de los viñadores homicidas, donde el Hijo forma parte de los profetas enviados y martirizados, pero que es cualificado como el amado, el último, el Hijo (Mc 12,1-12)⁴⁴. Los tres nos inclinan a pensar que Jesús se ha comprendido y presentado a sí mismo como «el Hijo».

«Según estos tres pasajes sinópticos (Mt 11,27 y Lc 10,22; Mc 13,32; 12,1-12), es probable que Jesús hablara y pensara de sí mismo como “el Hijo”, implicando una relación muy especial con Dios, que es parte de su identidad y condición»⁴⁵.

⁴³ *Ibid.*, 101.

⁴⁴ La expresión «mi Hijo amado», que encontramos en los relatos del bautismo (Mc 1,11; 9,7), suele referirse a Sal 2,7 e Is 42,1. Sin embargo, la referencia más explícita es Gén 22,2 (Abraham-Isaac). Este capítulo del Gén ofrece una serie de expresiones (Padre-hijo; hijo querido, fe, al tercer día, sacrificio, promesa, recompensa) que lo han convertido en el trasfondo de varios textos del NT: Mc 1,11; 9,7; Jn 3,16; Rom 4,16-25; 8,32; 1 Cor 15,4; Heb 11,17-20; Sant 2,21-23. Cf. B. S. CHILDS, «Gen 22,11-19: The Akedah», en *Biblical Theology of the Old and New Testaments* (Londres 1992) 325-328; J. E. WOOD, «Isaac Typology in the NT»: *NTS* 14 (1968) 583-589; R. J. DALY, «The soteriological significance of the sacrifice of Isaac»: *Catholic Biblical Quarterly* 39 (1977) 45-75; N. A. DAHL, «The Atonement: an adequate reward for the Akedah?», en *Jesús the Christ...*, o.c., 137-151.

⁴⁵ R. E. BROWN, *Introducción...*, o.c., 104.

— Hijo del hombre

A diferencia de los anteriores, Jesús se ha aplicado siempre este título y fuera de los evangelios solo lo encontramos cuatro veces. Es sin duda el título más complicado de todos los que encontramos en el NT, por la diferencia de sentidos temporales que puede tener, bien referido al presente con la acción del propio Jesús, bien al futuro que le espera en la pasión, bien a su función al final de los tiempos. Parece imposible pensar que el título haya sido creado por la Iglesia, ya que entonces parece impensable la aplicación masiva que hacen de él los evangelios poniéndolo siempre en boca de Jesús. Menos explicable es la desaparición en casi todos los demás escritos del NT. El uso, sin embargo, es muy curioso, pues nadie se dirige a Jesús llamándole «Hijo del hombre» y él nunca explica la significación del término. Tampoco es usado como respuesta a la pregunta por la identidad de Jesús. De las 80 veces que aparece en los evangelios, siempre está en boca de Jesús, con excepción de dos casos discutibles. El significado mismo del término es difícilmente precisable, ya que se puede apelar a diversos textos y contextos del AT para discernir su sentido (Dan, Ez). Se trata de una figura de majestad de la que Jesús pudo echar mano para completar las esperanzas que proyectaban sobre él desde una perspectiva nacional-política, haciendo referencia a esa figura escatológica en que majestad y juicio se unían según el libro de Daniel. Encontramos este título en el proceso ante el Sanedrín, donde parece contraponerse a otros dos: «De nuevo el pontífice le preguntó: “¿Eres tú el Mesías, el Hijo del Dios bendito?” Jesús dijo: “Yo soy y veréis al Hijo del hombre sentado a la diestra del poder y venir sobre las nubes del cielo”» (Mt 14,61) ⁴⁶.

⁴⁶ «Aparte de Hch 7,56; Ap 1,13; 14,14, la designación *Hijo del hombre*, que es calco de una expresión semítica, no se encuentra más que en los evangelios y en los labios de Jesús. La comunidad primitiva ha reconocido en él una de las expresiones típicas de Jesús de Nazaret, con preferencia a los otros títulos que luego ella le ha aplicado (Señor, Cristo, Hijo de Dios). En ciertos casos Jesús parece no identificarse con el Hijo del hombre (Mt 16,27; 24,30); en otros lo hace netamente (Mt 8,20; 11,19; 16,13). Algunos críticos querían identificar esta expresión con lo que dice Ezequiel: *el hombre que yo soy* (Ez 2,1-3); la mayor parte, en cambio, la refieren a la tradición apocalíptica (Dan 7,13; Libro de Henoc). Según esta interpretación, el Hijo del hombre viene en el último día a juzgar a los pecadores y a salvar a los jus-

— Siervo de Yahvé

Junto a estos tres títulos hay otro, «Siervo de Yahvé», que no aparece nunca en boca de Jesús, pero que a la luz de la descripción que de su vida, ministerio, pasión y muerte hacen los evangelistas, parece que es la figura ideal con la que él pudo identificarse y a su luz realizar su propia misión. No tenemos prueba directa ninguna de que él lo utilizase explícitamente; pero pudo no utilizarlo ante los demás, y sin embargo descubrir desde el camino que le esperaba, la respuesta que podrían darle los hombres y la misión universal y salvífica que Dios confiaba a su persona ⁴⁷. Jesús quizá no utilizó explícitamente, pero aceptó, el título de acción máxima (Mesías), ni el de pasión máxima en la historia (Siervo, *Ebed*), aunque se comprendiese a sí mismo con su ayuda; prefirió uno de soberanía y majestad, propias de quien actúa en nombre y con autoridad desde Dios en poder y pasión, para suscitar un pueblo nuevo que viene con él (Hijo del hombre). En el *Libro de Daniel* esta figura trae consigo el pueblo de los santos ⁴⁸.

Detrás de esta problemática histórica de la aplicación de los títulos por Jesús, hay una cuestión de fondo. ¿Se tenía que interpretar Jesús a sí mismo desde ellos o, por el contrario, los seleccionó y reinterpretó desde su propia autoconciencia? Tal como los encontramos en el NT podemos hacer de ellos una doble lectura: reductiva hacia atrás, con el sentido histórico que tenían en el AT, o extensiva hacia delante, con el sentido que lograrán luego en la Iglesia ⁴⁹. Sin duda, Jesús actuó con una inmen-

tos. Al designarle así la comunidad primitiva manifiesta una originalidad que se puede atribuir a Jesús. Ella muestra en Jesús a aquel que anticipa el juicio con autoridad, salvando a los pecadores (Mt 9,6) e inaugurando la era mesianica (Mt 12,8). Religado a la descripción profética del Siervo de Dios (Mc 8,31); Mt 17,9.22-23; 20,18; 26,2.24.25), el título toma un significado nuevo por relación al judaísmo, porque paradójicamente une la gloria a la cruz» (TOB nota a Mt 8,20).

⁴⁷ Cf. J. JEREMIAS, «Conciencia que Jesús tenía de su misión», en *'Abba...*, o.c., 113-151; *Id.*, «*Ἰατὴς Θεοῦ*», en *NT NT V*, 676-713.

⁴⁸ El título está referido en Marcos a los milagros y al que vendrá con poder de juez en la parusía, pero sobre todo a la pasión. «Doch liegt der eigentliche Ton auf dem Leiden» (E. SCHWEIZER, «Zur Christologie des Markus», en *NT und Christologie im Werden*, o.c., 86-103, cita en 103).

⁴⁹ Estamos de nuevo ante el dilema: interpretar los hechos y dichos de Jesús en el sentido mínimo a la luz de lo anterior o en el sentido máximo que van a tener en

sa libertad respecto de todos ellos, porque ninguno ofrecía la expresión plena de su identidad y misión. Dios cumplía las promesas pero en una manera, con un contenido y con un protagonista impensables con anterioridad a su propia venida. Jesús responde a la promesa del AT viniendo de más atrás y yendo más allá de él. La cuestión de la identidad y autocomprensión de Jesús no se puede centrar solo en los títulos, porque ellos son sólo una manera, entre otras muchas, con las que el NT las piensa y podemos pensarla nosotros. Ésta y su continuidad con la cristología de la Iglesia sólo se esclarecen desde la globalidad de sentido y coherencia existente entre estos tres ordenes: la doctrina y destino de Jesús, el hecho de su resurrección por Dios, la experiencia del Espíritu en la Iglesia.

7. La propia experiencia de Jesús y la experiencia posible de su identidad en la fe del cristiano

La existencia terrestre solo es un aspecto de la identidad de Jesús, cuya estructura personal recibe un incremento de realidad por la resurrección. Por ello no es científicamente posible demostrar la continuidad entre el Jesús terrestre, tal como él fue visto por sus contemporáneos, y el glorificado, tal como lo comprende la Iglesia, porque en éste hay una dimensión nueva —es el Glorificado, el hombre nuevo escatológico—, para cuya percepción es necesaria la fe, como forma innovadora que conaturaliza al sujeto con ese objeto nuevo que es Jesús resucitado. La fe como hecho moral es una innovación de la existencia resultante de nuestra apertura al Misterio y de nuestro acogimiento del don que de sí mismo el nos hace. En tal apertura y

el futuro. De los títulos podemos decir lo que F. Dreyfus dice del *'abba'*: «Cual es el contenido de esta invocación para el tema que nos ocupa, el Jesús histórico? Ella expresa como *minimo* una relación de amor estrechísima entre Jesús y su Padre, una familiaridad que rompe absolutamente con la actitud judía, propia de los contemporáneos de Jesús en la invocación del Padre celeste. Como *maximo* se puede ver en ella, al menos insinuada, una cierta igualdad entre el Padre y el Hijo. También aquí como en situaciones anteriores hay que afirmar que es imposible decidir con evidencia entre estas dos interpretaciones. Conviene, por tanto, mantener a esta invocación *'abba'* su profundidad, su riqueza y también, y sobre todo, su misterio». F. DREYFUS, *Jésus savait-il qu'il était Dieu?* (Paris 1984) 54.

consentimiento el creyente logra la certeza de la verdad creída y de sí mismo en cuanto creyente. Ella no es resultado de la verificación positiva ni de la teoría especulativa, sino de la ejercitación entera de la existencia personal en la que se reconoce la iluminación recíproca que se da entre la experiencia que Jesús tuvo de sí mismo y la propia experiencia⁵⁰. «No como teoría especulativa, sino en la fe y en el seguimiento del Crucificado se experimenta quién es Jesús»⁵¹. Esta afirmación de la lógica interna de la fe, para no convertirse en un aserto ciego o violento en ninguna manera verificable, reclama una acreditación indirecta: la propia del testimonio y la de los frutos que la persona y la comunidad creyente engendran.

⁵⁰ Esclarecer esta cuestión es una de las preocupaciones de H. U. VON BALTHASAR, explicitada de manera programática en *Gloria I*. La ha hecho objeto de una reflexión finísima J. GUILLET, «Experience de Jesús», en *Dsp* VIII, 1065-1109, que sitúa así la cuestión: «¿Que sentido tiene para el cristiano la experiencia "espiritual" vivida por Jesús? ¿Que relación hay entre la experiencia vivida por Jesús y la que vive el cristiano?» (p.1066).

⁵¹ I. GNILKA, *El evangelio según San Marcos*, etc., II, 201.

CAPÍTULO X

LA FE DEL ÚNICO NT EN EL ÚNICO JESÚS

1. Del Jesús predicador del Reino al Cristo predicado por la Iglesia

El cristianismo surge con el paso de un Jesús predicador del Reino de Dios a un Jesús predicado en una Iglesia, que no solo continúa su acción, anunciando el acto escatológico de Dios en el mundo, sino que, al reconocerle como Mesías, Señor e Hijo de Dios, ve realizado en su propia persona, como signo, causa y anticipo para los demás, lo que él anunciaba como futuro en su predicación¹. El predicador del Reino se convierte en la persona predicada, en la realidad misma del Reino personalizado e historicado. Todo esto tiene lugar inmediatamente después de que, en un primer momento, Jesús quedara radicalmente desautorizado por la muerte en cruz, la más ignominiosa de aquel tiempo, ya que era una maldición para los judíos, la condena máxima en el derecho romano junto con la *damnatio ad bestias* y la *crematio*, la forma más degradadora de la belleza del cuerpo en la cultura griega². La denega-

¹ La fórmula «Reino de Dios» en adelante casi desaparece, reteniendo un contenido meramente interior o escatológico. La transmisión textual oscila en muchos casos entre «Reino de Dios» y «Reino de Cristo». Reino de Cristo, como Reino del Hijo (Éf 5,5; Col 1,13; 2 Tim 4,1.18; Heb 1,8; 2 Pe 1,11) al que el Padre nos ha trasladado y que se consumará en el futuro. El autor de Hch, tras haber afirmado que Pablo ya no será visto más de aquellos «por quienes he pasado predicando el Reino de Dios» (20,25), concluye sumando las dos fórmulas: «Dos años permanecí en una casa alquilada, donde recibía a todos los que venían a él, predicando el Reino de Dios y enseñando con toda libertad y sin obstáculo lo tocante al Señor Jesucristo» (28,30-31). La realidad del Reino de Dios y la persona de Jesús ya son coexistivas, ni identificables del todo ni del todo separables.

² Cf. M. HENGEL, *La crucifixión dans l'antiquité*, o.c.

ción de legitimidad del mensajero implicaba la deslegitimación automática del mensaje. Jesús no había propuesto una doctrina, resumible en un conjunto de principios teóricos o de preceptos morales, de ideas generales o de imperativos particulares, que pudiera tener consistencia teórica o práctica al margen de su persona. No había posibilidad de perduración del mensaje, una vez que el mensajero había perdido la legitimidad religiosa ante los judíos y la legitimidad jurídica ante los romanos. El no había definido ni a Dios, ni al hombre, ni el sentido de la historia, ni siquiera el Reino que proponía. La realidad que llevaba entre manos era su propia existencia, enteramente identificada con su misión, vivida en relación a Dios, reconocido, obedecido y orado como Padre, a la vez que en relación amorosa compasiva para con los hombres por los milagros, la cercanía solidaria con los marginados, el perdón con los pecadores y la resurrección con los muertos. ¿Cómo se hace el tránsito de un movimiento en el que el centro es Jesús, proclamador de una intervención suprema e inminente de Dios en la historia y que terminó crucificado, a una comunidad que le invoca como Mesías y Señor, convirtiéndolo en el fundamento de su propia existencia y proponiéndolo a los demás como la salvación ofrecida por Dios a todos los hombres? En una palabra: ¿cómo y por qué el movimiento de Jesús se convierte en Iglesia de Cristo? ¿Qué media entre Jesús y la Iglesia? ³ La respuesta de los protagonistas es unánime: ese tránsito lo ha hecho Dios, resucitando a Jesús y con él derramando su Santo Espíritu. Él le da a ver a los discípulos, los transforma para que puedan reconocerle como él mismo en persona; les otorga el Espíritu para constituirlos en sus testigos y apóstoles, desde Jerusalén a los confines de la tierra (Hch 1,8).

Para la primera comunidad la resurrección de Jesús es un hecho de naturaleza única, que no tiene analogía en el universo de las realidades hasta entonces conocidas, que manifiesta la intervención escatológica de Dios, ya que en ella se anticipa el fin de la historia y se inicia la resurrección universal. Dios se ha revelado por ella como Dios de vivos y no de muertos (Mc

³ Cf. J. GUILLET, *Entre Jésus et l'Église*, o.c.

12,27), Dios fiel a sus amigos, Dios de Abraham, Dios de Isaac, Dios de Jacob (Ex 3,6). En esa acción divina resucitando a Jesús culminan la creación del mundo, la revelación a los patriarcas y profetas, y la fidelidad de Dios a sus testigos fieles a la alianza. Desde Abraham se ha ido manifestando no sólo como Dios de la naturaleza, sino ante todo como Dios de los hombres suscitando una familia de hijos en el mundo, que anticipan y reflejan ya aquí la vocación primera de la vida humana: la comunión de vida entre los hombres hijos y con Dios Padre ⁴. La vocación primera y el destino último de la humanidad se corresponden, porque tienen el mismo fundamento: la llamada y la invitación de un Dios amor a que le respondamos con un amor filial y una fraternal fidelidad creadora.

2. La resurrección entre Jesús y la Iglesia

La lógica que determina todo el NT es la lógica de la recuperación del origen desde la experiencia del final; del recuerdo del Jesús que predicó el Reino y murió en la cruz a la luz de su experiencia como resucitado; de la memoria de sus sentencias como predicador del Reino recordadas, interpretadas y actualizadas por el Espíritu Santo; de la búsqueda de los fundamentos divinos a partir de los hechos humanos acontecidos en medio del pueblo y atestiguables por todos. La resurrección es el real punto de partida de la Iglesia, del cristianismo como nueva forma de religión, de la misión a los gentiles, de las Escrituras que relatan la alianza de Dios con su pueblo en la sangre de Cristo y que, comparada con la sellada con la sangre de animales, será considerada nueva, definitiva y eterna. Ésta es la razón por la cual dichos libros serán llamados también «Nueva Alianza» (= «Nuevo Testamento»). Esa experiencia de novedad realizada por Dios en Jesús, manifestándole como Cristo, Señor e Hijo, es la matriz de la cristología. Sin resurrección real no hubiera

⁴ Cf. H. CAZELLES, «Le Dieu d'Abraham: Les Quatre fleuves 6 (1976) 5-17; O. KAISER, *Der Gott des AT*, o.c. II, 29-66; O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, «Dios del hombre», en *Dios* (Salamanca 2004) 30-34.

surgido la Iglesia y sin la Iglesia no se hubiera pasado del relato del Profeta de Nazaret a la confesión de fe en el Hijo de Dios según el espíritu de santidad (Rom 1,1-4), que nos envió el Padre para que nos comunicase la filiación, otorgándonos el Espíritu Santo (Gal 4,4-7). Desde aquí aparece como evidente que la cristología se elabora en marcha retrospectiva, recuperativa y fundamentativa. La última gran monografía de cristología bíblica se estructura con esta lógica en los tres capítulos: 1) La resurrección de Jesús, el Salvador; 2) La muerte y la pasión de Cristo, el Ungido; 3) El Hijo y su actividad terrena.⁵

a) *De la teología fundamental a la teología sistemática*

La resurrección ha sido vista durante los últimos siglos primordialmente en perspectiva apologetica y considerada como el supremo milagro acreditativo de Jesús⁶. Sin embargo, la resurrección no es de la misma naturaleza que los milagros de Jesús en su vida terrenal y difiere esencialmente de la resurrección de Lázaro, quien retornó a la anterior forma de vida y siguió bajo el imperio de la muerte ulterior. En la resurrección de Jesús se trata de la confrontación con la muerte como supremo poder negador, de la victoria sobre ella y sobre todas las realidades que la hacen posible (pecado, demonio, ley que obliga pero no cualifica para el cumplimiento) o derivan de ella (miedo durante la vida). La forma subsiguiente de la vida de Lázaro era de la misma naturaleza que la anterior, mientras que la de Jesús resucitado fue de otro orden de realidad: la misma vida de Dios determinando una vida humana, asumiéndola a su propia eternidad e indestructibilidad, haciéndola partícipe de su potencia sanadora y vivificadora, confiriéndole poder sobre la humanidad y la historia⁷. En este sentido se la puede comprender como la última y máxima intervención posible de Dios en la

⁵ Cf. M. KARRER, *Jesucristo en el NT*, o.c.

⁶ Cf. K. RAHNER, «Cuestiones dogmáticas en torno a la piedad pascual», en *ET* IV, 159-176.

⁷ Cf. M. HENGEL, «Setze dich zu meiner Rechten», en M. PHILONENKO (ed.), *Throne de Dieu* (Tubinga 1993) 108-194, resumido en M. HENGEL, *Studies in Jewish Christianity*, o.c., 119-225.

creación y en la historia para la salvación de ambas, y por tanto como milagro. Sin embargo, entre los milagros hay que distinguir: mientras que unos son signos que conducen a la fe (los operados por Jesús en su vida terrenal), en cambio, otros son objeto de la fe (la resurrección de Jesús por Dios)⁸. Rahner ha definido la resurrección como «el milagro por excelencia en su vida, el milagro donde la interpretación auténtica del sentido de dicha vida se condensa en una unidad radical y aparece para nosotros» (*Curso*, 310s). Por eso la considera como el definitivo milagro, casi el único necesario y suficiente para los que no somos contemporáneos de Jesús, dejando todos los demás en segundo plano, o restándoles importancia. Tal devaluación de los milagros históricos, aceptada bajo la presión de la crítica, no nos parece legítima ni fecunda. Por otro lado, en sentido científico, tan inverificable es la resurrección en cuanto tal como los anteriores milagros, y tan poco demostrativa es la una como los otros. La conjunción de milagros y de resurrección es la que se convierte en signo y prueba para quienes acceden a entrar en la lógica de la audición, obediencia y seguimiento de Jesús.

La categoría más adecuada para designar la resurrección es la de «misterio» en cuanto revelación y otorgamiento de la propia vida de Dios, que trasforma el ser de Jesús, lo hace fuente de vida nueva para los hombres, con cuyo destino se ha solidarizado, a los que se ha entregado y por los que ha muerto. Por eso la nueva figura y personalidad de Jesús desbordan la capacidad perceptiva y comprensiva de los hombres. La resurrección es una realización de Dios en la historia, que crea un universo nuevo de existencia en Jesús, como inicio, causa y anticipo del futuro escatológico, tras haber vencido la muerte, haber significado el amor y perdón universal de Dios y haberle acogido en su propia vida divina. La resurrección es ante todo un nuevo acto positivo de

⁸ «Sciendum tamen est quod miraculorum Dei quaedam sunt de quibus est resurrexerunt: sicut miraculum virginis partus et resurrectionis Domini et sacramenti altaris [...] Quaedam vero miracula sunt ad fidei comprobationem. Et ista debent esse manifesta» (STO. TOMÁS DE AQUINO, *STh.* III q.29 a.1 ad 2). La resurrección tiene, por tanto, que ser objeto de una ulterior revelación de Dios: tiene que darnos a ver a Cristo y darnos nuevos ojos para verle. Los discípulos le han visto con los ojos que Dios les ha dado para reconocerle. «Apostoli potuerunt testificari Christi resurrectionem etiam de visu: quia Christum post resurrectionem viventem oculata viderunt quem mortuum sciverant» (ibid., q.55 a.2 ad 1).

Dios que recae sobre la persona de Jesús para que no sea anulada por la muerte, aceptando su entrega por todos y afirmada definitivamente como resultado de la integración a su propia vida divina. Pero es también un acto que recae sobre los discípulos cualificándolos personalmente con ojos nuevos para que puedan reconocer glorificado al que conocieron crucificado.

b) *La muerte y resurrección de Jesús como acontecimiento único*

Rahner ha intentado mostrar que muerte de Jesús ante Dios y resurrección de Jesús por Dios son como el anverso y reverso de una misma realidad: a la obediencia, amor y entrega incondicional del Hijo, solidario e intercesor por sus hermanos los hombres en cuyo servicio vive y para cuya salvación muere, el Padre corresponde con la afirmación incondicional de su persona, haciéndola victoriosa sobre la muerte mientras transita por ella. La Pascua es pasión y tránsito al mismo tiempo⁹. El morir de Jesús hacia el Padre es un ser acogido por el Padre en su misma vida indestructible. Dios afirma la persona y no solo el mensaje, proyecto o idea de Jesús. Salva su persona, le otorga validez perenne y con ello confiere legitimidad definitiva al mensaje. La significación de la resurrección, como signo supre-

⁹ En la Patristica encontramos dos lecturas del misterio pascual: una mas cristológica de la teología asiática y otra mas antropológica de la teología alejandrina. La línea asiática (Melitón de Sardes, San Hipólito, etc.) deriva el término *πάσχα* de *πάσχειν* y lo refiere al acontecimiento histórico de la pasión de Cristo. La línea alejandrina (Clemente, Orígenes, etc.) deriva el término de la palabra hebrea *pesach* en el sentido de «paso» (Dios pasa por delante de las puertas rociadas con sangre perdonando, Ex 12,12s) y lo comprende como el paso del hombre de las tinieblas a la luz, del pecado a la gracia, como fruto del paso de Jesús de este mundo al Padre de las tinieblas a la luz. El texto de Jn 13,1 parece sugerir que los acontecimientos de la muerte y resurrección que condujeron a Jesús a la gloria del Padre (17,2) constituyen la verdadera Pascua, en contraposición con la judía (2,13; 6,4; 11,55). Cf. S. LEANZA, «Il mistero pasquale nella chiesa delle origini e nei Padri», en G. RUSSO, *Gesù Cristo morto e risorto per noi consegna lo Spirito* (Turin 1998) 7-30; Id., «Pasqua-Passione e Pasqua-Passaggio. L'interpretazione della Pasqua nel cristianesimo antico da Melitone di Sarda a Orígenes», *Itinerarium* 3 (1995) 143-150; C. MOHRMANN, «Pascha, Passio, Transitus», en *Etudes sur le latin des chrétiens*, I (Roma 1961) 205-222; O. CASALI, *La fête de Pâques dans l'Eglise des Peres*, o.c.; H. HANSEN, «Paque», en *DBS* VI, 1120-1149; Id., *U'om alten zum neuen Pascha* (Stuttgart 1971); J. B. SEGAL, *The Hebrew Passover*, o.c.; N. FUGLISTER, *Die Heilsbedeutung des Pascha*, o.c.; R. CANTALAMISSA, *La Pascha della nostra salvezza*, o.c.

mo a favor de Jesús, es consiguiente a la afirmación absoluta de su persona por Dios, a la aceptación de su entrega solidaria y universal, a la integración al propio ser divino. El carácter victorioso de la pretensión de Jesús es subsiguiente al hecho victorioso de su propia persona. Así fue constituido y acreditado por Dios como mediador absoluto de la salvación para aquellos por quienes había muerto¹⁰.

La resurrección así comprendida es un hecho único, no afirmada en serio respecto de ningún otro hombre ni antes ni después de Jesús. El contexto de la resurrección es también único: no es la resurrección de un cualquiera, sino de un crucificado y de alguien que previamente había anunciado la llegada del Reino de Dios poniendo en juego su persona por él. Esas dos realidades son las coordenadas dentro de las cuales la resurrección fue comprendida por los primeros testigos y dentro de las cuales hay que comprenderla siempre. «En la tradición de Israel comúnmente recibida (es decir, considerada como canónica por la generación siguiente) nadie hasta entonces había resucitado de entre los muertos para entrar en la vida eterna, y consiguientemente, esta afirmación de la fe relativa a Jesús como resucitado tiene una inmensa importancia»¹¹. Rahner subraya el hecho análogo para los tiempos posteriores: de nadie después de Jesús se ha dicho en serio que haya resucitado.

«Existe la fe en la resurrección de Jesús y, por cierto, como un hecho singular. Esto en sí ya da que pensar. Esa singularidad subsiste aunque haya bastantes hombres —hasta los profetas “asesinados”— de los cuales quisiéramos experimentar que viven. Tal singularidad (de creer que alguien ha resucitado), ¿no se basa en que el fundamento mismo (la persona de quien se dice que ha resucitado) es singular y simple y con ello “verdadero”, en que, por tanto, el no es aquella coincidencia casual de experiencias y reflexiones dispares, que constituye la causa de errores? Quien niega la

¹⁰ «La resurrección de Cristo no es un acontecimiento distinto después de su pasión y de su muerte, sino —a pesar de la extensión temporal que es un momento intrínseco, incluso en el acto mas unitario e indisoluble de un hombre espacio-temporal— la manifestación de lo acaecido en la muerte de Cristo: la entrega, llevada a cabo y padecida, de la realidad entera del hombre corporal y uno al misterio de Dios misericordiosamente amante por medio de la libertad reunida de Cristo que dispone de la vida entera y de toda la existencia» (K. RAHNER, «Cuestiones gnómicas...», a.c., 167s).

¹¹ R. E. BROWN, *Introducción...*, o.c., 121.

resurrección sin tergiversarla de antemano (y entonces con razón rechaza esta tergiversación) debería plantearse dicha pregunta, decir, responder a la pregunta de por qué ese error afirmado (el de que un hombre resucite) no se da con más frecuencia, aun cuando sus causas presupuestas están dadas constantemente» (*Curso*, 322).

c) *La resurrección en la lógica de la historia salvífica*

La experiencia de Jesús resucitado reúne a los discípulos dispersos y hace posible su constitución en comunidad. A partir de este hecho identifican a Jesús y se identifican a sí mismos de manera nueva. Hablarán del Jesús al que habían conocido, pero es en el reconocimiento del Resucitado donde tendrán la impresión de conocerle por primera vez y de saber quién era. Todas las afirmaciones posteriores de la Iglesia respecto de Jesús tienen este punto de partida y este fundamento: se habla de un Jesús que es un presente activo y desde él se afirma quién fue, qué hizo, cuál fue el significado de sus actos. Todo lo anterior es visto como prolegómenos que Dios puso para decirnos la última palabra sobre sí mismo en cuanto Dios de la vida, sobre el hombre como su amigo destinado a la vida y sobre Jesús, que, rehaciendo la situación de pecado y de muerte bajo la que vivían los hombres, los resana y recrea introduciéndolos en una nueva vida con él (Gal 1,4). La identidad de Jesús es ya inseparable de Dios, como el que llama las cosas de la nada al ser; de la esterilidad originaria en los padres del pueblo de la elección, Abraham y Sara, a ser una inmensa multitud de bendición; del poder de la muerte al gozo de la vida nueva. Creación de las cosas, suscitación del pueblo de la alianza y resurrección de Jesús están en la misma línea reveladora del Dios de la vida para la vida del hombre (Rom 4,13-25)¹².

La resurrección de Jesús está así en profunda continuidad con la lógica de la creación, de la alianza, de la solidaridad de

¹² Creación de la nada, justificación de Abraham, constitución del pueblo de la alianza, resurrección de Jesús, justificación actual del creyente y futura resurrección de los muertos son puntos de una línea única: la relación entre Dios y el hombre unidos en alianza; entre el Dios que cree en el hombre y el hombre que creyéndole puede ser también creador. Creer y crear son dos aspectos interrelacionados de una misma constitución personal.

Dios con su pueblo en la esclavitud de Egipto y en el destierro de Babilonia, como signo y causa de lo que él quiere llevar a cabo para con toda la humanidad. La revelación de Dios a Moisés en la zarza ardiendo como Dios fiel a los padres, Abraham, Isaac y Jacob, implica una amistad y fidelidad que no se interrumpen con la muerte (Ex 3,1-15). La consecuencia última de la fidelidad de Dios al hombre su amigo es acompañarle en la muerte y hacerle partícipe de su propia vida por la resurrección. En esta se revelan el ser del hombre y el designio de Dios para con él. La autoconciencia de su filiación y el testimonio público que Jesús dio de Dios durante su predicación del Reino, como Dios de vivos, es el presupuesto histórico para que él pudiera contar con su fidelidad hasta el extremo acoso de la muerte, y para que los demás pudieran pensar como posible la resurrección. El Dios creador, el Dios fiel a sus siervos hasta más allá de la muerte, tal como ya aparece en el libro de los Macabeos¹³, es el fundamento de la esperanza de Jesús en su propia resurrección y el fundamento para que nosotros creamos en ella¹⁴.

d) *Los problemas históricos y teóricos de la resurrección*

La resurrección, como afirmación de que el Jesús muerto participa vivo de la vida de Dios, es el hecho desvelador de su muerte como realizadora de la nueva alianza, en cuanto pacto definitivo de Dios con los hombres, y de la nueva alianza en cuanto libro, que llamamos NT. Es considerada como un hecho real, cuyo sujeto activo es Dios, cuyo sujeto pasivo es Cristo y cuyos destinatarios son los que previamente le habían conocido, convivido con él y comido con él. Por mediación de ellos, como testigos acreditadores de la unidad entre el terrestre y el glorificado, todos los hombres somos destinatarios del mensaje. Los problemas que la resurrección implica son de múltiple naturaleza. Comienzan con la diversidad de los relatos de las apariciones y de la tumba vacía, pero sobre todo son de natura-

¹³ 2 Mac 7,9.14.20-23,27-29; 12,44; Dan 12,2s.

¹⁴ Sobre la resurrección de los muertos en el AT y en el pensamiento judío del tiempo de Jesús, cf. B. RIGAUD, *Dieu l'a ressuscité...*, o.c., 3-22; F. MUSSNIER, *Die Auferstehung Jesu*, o.c., 41-48; H. KESSLER, *La resurrección de Jesús...*, o.c., 29-60.

leza fundamental: ¿es pensable que Dios pueda y quiera resucitar al hombre?, ¿es pensable que el hombre pueda y quiera ser resucitado por Dios?

Entre los distintos relatos que los evangelios nos ofrecen de la resurrección hay diferencias por lo que se refiere a los destinatarios de las apariciones y al lugar de éstas. Respecto de la tumba vacía hay concordancia en afirmar que es un hecho verificado que la ausencia del cadáver es consecuencia de la resurrección. El cuerpo no fue encontrado ni estuvo nunca disponible. Una afirmación de la resurrección de Cristo con un cadáver presente era imposible en el universo semita. La antropología unificada de la que vive el pensamiento judío no separa espíritu, alma y carne (*rūah, nēphesh, bāsār*), y por tanto no puede pensar una perduración de la persona viva con un cadáver delante. Ahora bien, la tumba vacía es sólo un signo, no un argumento; un efecto, no una causa. El signo es interpretado y recibe su contenido a partir de las apariciones de Jesús, que se muestra vivo y acogedor de los que le habían traicionado. Jesús no retorna para pedir responsabilidades de su muerte ni para reclamar justicia por la traición, sino para consumir su entrega en amor y perdón, manifestando lo que Dios había hecho con él por ellos. Una resurrección así comprendida es la matriz de la cristología y el punto de partida para responder a la identidad de Jesús. *Jesús es el Resucitado por el Padre, el constituido Señor e Hijo, el cabeza de la humanidad nueva, destinada a compartir la misma vida de Dios; el pionero de los humanos que alcanza la meta y que atrae hacia ella a todos los demás*¹⁵.

¹⁵ El proceso de recuperación de la resurrección para la cristología sistemática, arrancándola a su sola función de milagro probativo de la verdad del cristianismo en la teología fundamental, comienza con la obra de F. X. DURRWEL. *La resurrección de Jesús, misterio de salvación* (Barcelona 1979), publicada por primera vez en 1950. Algunas monografías que ayudan a seguir esa recuperación sistemática, junto con las implicaciones trinitarias del misterio pascual, son estas: X. LEON-DUPOUR, *Resurrección de Jesús y mensaje pascual*, o.c.; F. MUSSNER, *Die Auferstehung Jesu*, o.c.; H. SCHLIER, *De la resurrección de Jesucristo*, o.c.; B. RIGAU, *Dieu l'a ressuscité* (Gembloux 1973); A. GESCHI, «Die Auferstehung Jesu in der dogmatischen Theologie», en *Theologische Berichte*, II (Einsiedeln 1973) 275-324, reasumido en *id.*, *Dios para pensar*, VI: *Jesucristo* (Salamanca 2002) 137-205; L. SCHEFFCZYK, *Auferstehung...*, o.c.; G. O'COLLINS, *Jesús resucitado...*, o.c.; H. KESSLER, *La resurrección de Jesús...*, o.c.; H. VERWEYEN (ed.), *Osterglaube ohne Auferstehung?*..., o.c.; A. HUNT, *The Trinity and the Paschal Mystery...*, o.c.; F. G. BRAMBILLA, *El crucificado resucitado...*, o.c., quien ofrece un panorama tanto de los planteamientos exegeticos (E. Schillebeeckx, R. Pesenti, G. Lohfink, H. Verweyen, etc.) como de los intentos sistematicos (K. Barth,

e) *El triple acceso a la identidad de Jesús resucitado*

La respuesta a la pregunta por la identidad de Jesús se da, por tanto, desde la *experiencia del Resucitado*, desde la *memoria del mensajero del Reino crucificado*, desde la *verificación del cumplimiento de las promesas* y anticipos que encontramos en el AT. La afirmación de Cristo resucitado es innovación de realidad en un sentido y es acreditación de la historia anterior en otro. Todo lo anterior había quedado en la penumbra y en suspenso: la muerte había anulado toda posible pretensión y comprensión de Jesús como Mesías, Rey de los judíos. Con independencia de las verdaderas razones que el judaísmo tuviere para su anulación —se estaba convirtiendo en un peligro para la perduración libre del pueblo judío si el poder romano interpretaba su intento como movimiento político, y en una alternativa total al sistema religioso y social vigente, que era considerado de origen divino y al que por tanto nadie acreditado por Dios podría oponerse—, Jesús fue crucificado bajo la acusación de ser un pretendiente mesiánico a la soberanía de Israel frente al Imperio romano. Así rezaba el *titulus crucis*, la tablilla colocada sobre el tramo vertical de la cruz, que indicaba la causa de la condena. La resurrección es el juicio escatológico que cambia el veredicto dado por los hombres contra Jesús en el juicio histórico. El juicio definitivo lo da Dios, invirtiendo los términos de la sentencia emitida por los tribunales judío (Sanedrín) y romano (Poncio Pilato): el rechazado como injusto es declarado justo, el condenado como un maldito por pender de la cruz se ha convertido en bendición para todos, el crucificado fuera de la ciudad es el que funda la nueva ciudad y reúne a los hijos dispersos.

Ahora comienza un proceso de relectura, recuperación y reinterpretación de todo lo que Jesús dijo e hizo. Junto a la experiencia del presente eclesial comienza a actuar la memoria del pasado y el imperativo misión que recibieron de Jesús. Dios ha devuelto a los discípulos al Jesús que conocieron y con ello legitima toda su trayectoria anterior, entregándose como forma y

K. Rahner, W. Pannenberg, J. Moltmann, H. U. von Balthasar, H. Kessler, etc.), a la que una bibliografía completa (p.335-356).

norma para ellos. La lógica del conocimiento de Jesús comienza a funcionar en doble dirección: desde el resucitado viviente hay que reconocer al heraldo del Reino crucificado; y desde el mensaje del Reino que viene hay que descubrir tanto el sentido de la muerte como el de la resurrección. El Resucitado no crea nueva realidad doctrinal ni realiza nuevos milagros: consolida lo dicho y hecho antes de la muerte a la vez que da instrucciones para el futuro. La identificación de Jesús se hace ahora como rememoración¹⁶. Si todo es memoria en el amor, a partir de este instante los discípulos, que se han sentido perdonados, amados y recogidos por Jesús, inician la recolección de sus sentencias, parábolas y polémicas con los fariseos, de los sumarios que de su mensaje le dio cuando los envió a predicar el Reino; de sus últimas palabras antes de la pasión; de sus contestaciones en el proceso. Lo que sabemos por Jesús es por convivencia y por adoctrinamiento de los discípulos que le vieron y oyeron antes de la pasión; por memoria y experiencia subsiguientes a la resurrección.

3. El recurso a los textos del AT

A partir de la experiencia de Jesús resucitado y presente en su Iglesia se recurre a las Escrituras Sagradas para descubrir como estaba delineado su destino en el plan de Dios, y en especial para interpretar el sentido de su muerte, que parecía estar en contradicción con su pretensión mesiánica: traer de parte de Dios a los hombres la salvación y la vida en libertad.

¹⁶ «Cuando resucito de entre los muertos se acordaron sus discípulos de que había dicho eso, y creyeron en la Escritura y en las palabras que había dicho Jesús» (Jn 2,22). «Esto no lo comprendieron sus discípulos de momento, pero cuando Jesús fue glorificado, cayeron en la cuenta de que esto estaba escrito sobre él y que era lo que le habían hecho» (12,16). Los discípulos comprenden plenamente las palabras y acciones de Jesús a la luz de la resurrección y del don del Espíritu (cf. Jn 14,26; 15,26; 2,17).

a) «Cristo murió y resucitó según las Escrituras»

Este recurso puede ser pensado de formas muy diversas. El punto de partida es la confesión de fe, que Pablo nos trasmite en 1 Cor 15,3s, según la cual la muerte y la resurrección de Cristo tuvieron lugar «según las Escrituras». ¿Qué significa exactamente ese «acontecer según», ese «suceder para que se cumpliera», esa concordancia de los hechos fundamentales del destino de Jesús con las Escrituras Sagradas del pueblo de la primera alianza?

1) Podemos interpretar la fórmula de una manera muy general: implicaría que esos libros explicitan el plan de salvación para los hombres, iniciado con la elección de Israel, que se consumaría en el momento en que Yahve fuera Dios con nosotros (*Emmanuel*) compartiendo nuestro destino de mortales pecadores y suscitándonos para la vida por su victoria sobre la muerte en la resurrección. Con ello se estaba afirmando que la muerte de Jesús no fue fortuita, ni simple resultado de equivocaciones por su parte o consecuencia necesaria de las situaciones históricas, sino que estaba integrada en ese plan divino de salvación, en la medida en que Dios no exigía la muerte de nadie pero entregaba a su Hijo incondicionalmente al mundo para manifestarle su amor, otorgando su perdón frente a toda violencia, no respondiendo a traición con traición y a violencia con violencia. La entrega que Dios hace de su Hijo en muerte para vida del mundo es vista en esta perspectiva como la consumación de la alianza.

2) Puede significar también que él realizó todo lo que el universo sacrificial antiguo, los profetas, sabios y resto de Israel no habían sido capaces de llevar a cabo con sus palabras, acciones y sufrimientos: la revelación plena de Dios y la redención plena del pueblo.

3) Puede significar, finalmente, que ciertos textos del AT contienen afirmaciones directamente referidas al Mesías futuro, que los autores sagrados habrían visto proféticamente su destino y hablado de él; que dichos textos o bien se referían literalmente a él o que en el sentido literal se incluía otro más denso, realizable en el futuro respecto del cual el sentido entonces perceptible era un esbozo o anticipo de ese que se descubriría plenamente en el futuro.

Hay tres respuestas, por tanto, a la pregunta de cómo ocurrieron la muerte y resurrección de Jesús según las Escrituras: el destino de Jesús estaba incluido en la lógica de fondo que anima el plan divino de salvación; estaba prefigurado en personas e instituciones; estaba predicho en textos concretos del AT¹⁷.

b) *Los «Testimonia» como colección de pruebas cristológicas*

Con esta palabra se designan las colecciones o dossiers de citas extraídas de la Biblia, con fines catequéticos, litúrgicos, polémicos o parenéticos. Con ellas se intentaba fundamentar la autoridad de una propuesta eclesial o teológica. La práctica ya era conocida en Qumrán (4 Q 175) e iba acompañada de comentarios midrásicos con fines doctrinales o morales.

Ahora la cuestión es: ¿Qué textos concretos del AT usó la primitiva Iglesia para identificar a Jesús o a partir de cuales previamente le reconoció como el prometido y esperado? En 1916, J. Rendel Harris propuso la tesis siguiente: Existió desde el origen una colección de textos del AT, que la Iglesia ponía al servicio de los apologistas cristianos para identificar en la predicación a Cristo como Mesías, y que era anterior a la redacción del primer evangelio, de San Pablo, de San Juan y de Hechos¹⁸. El fundamento de esta hipótesis es el hecho de que algunos pasajes del AT son citados por más de un autor en el NT, en una versión diferente de los LXX. A la vez hay pasajes que van unidos cuando aparecen palabras clave, como por ejemplo «piedra». Este hecho sería el origen de lo que luego encontramos ya definitivamente organizado en la obra de San Cipriano, los *Testimonia*¹⁹.

¹⁷ Cf. H. B. HUBNER (ed.), *Vetus Testamentum in Novo*, o.c.

¹⁸ Cf. J. R. HARRIS, *Testimonies*, o.c.; J. DANIELOU, *Etudes d'exégèse judéo-chrétienne...* o.c. P. PRIGENT, *Les Testimonia dans le christianisme primitif*, o.c.; O. SKARSAUNE, *The Proof from Prophecy*, o.c.; L. J. P. AUDET, «L'hypothèse des Testimonia»: RB 70 (1993) 381-405; F. R. PROMSHER, *Der Barnabasbrief* (Göttinga 1999) 101-106; M. C. ALLEN, «And Scripture cannot be broken». *The Form and Function of early christian Testimonia collections* (Leiden 1999), quien distingue EC «extracts collection, for general scriptural collections which may have functioned in liturgical, catechetical or homiletical life-settings» (p.65) y TC «testimonia collections with the forensic function of providing theological assertions» (p.7; 65).

¹⁹ *Ad Quirinum testimoniorum*, lib.III. Texto en W. HARTIL, *CSEL* 3/1 (1968)

Encontramos también ejemplos de tales colecciones en San Justino, la *Carta de Bernabé* y Melitón de Sardes. De este último nos ha conservado Eusebio de Cesarea el pasaje siguiente de su obra *Extractos*, en la que escribe:

«Melitón a su hermano Onésimo: salud. Puesto que muchas veces, valiéndote de tu celo por la doctrina, has podido tener para ti extractos de la Ley acerca del Salvador y de toda nuestra fe; más aún, puesto que has querido saber de los libros antiguos con toda exactitud cuántos son en número y cual es su orden, yo he puesto mi diligencia en hacerlo, sabiendo tu ardor por la fe y tu afán de saber acerca de la doctrina, ya que, en tu lucha por la salvación eterna y en tu ansia de Dios, prefieres eso más que todo». «De estos libros saqué yo los *Extractos*, que dividí en seis libros»²⁰.

c) *La infraestructura de la cristología del NT*

Dodd ha dedicado un libro a esta cuestión y analizado la tesis de J. R. Harris matizando sus resultados. Comienza exponiendo los pasajes del AT que, al ser citados por dos o más fuentes neotestamentarias independientes (como tales considera las cartas de Pablo, sinópticos, Jn, Heb, 1 Pe, Ap), pueda presumirse que habían estado circulando como testimonios antes de que los autores neotestamentarios escribiesen. Los textos suelen ser introducidos por frases como éstas: «está escrito», «lo que dijo el profeta», «dice la Escritura» o similares. La lista resultante de textos citados por más de una fuente independiente en el NT son los siguientes: Sal 2,7; 8,5-7; 110 (LXX 109); 118; Is 6,9s; 53,1; 40,3-5; 28,16; Gén 12,3; 22,18; Jer 31 (LXX 38) 31-34; Jl 2,28-32; Zac 9,9; Hab 2,3s; Is 61,1s; Dt 18,15-19. Dedicar un capítulo especial a los *Salmos* y a los cantos del *Deuteroisaias* bajo el título: «La Biblia de la Iglesia primitiva». En ambos libros tendríamos el retrato anticipado de Jesús como el Siervo de Yahvé y el Justo sufriente. Una cuestión discutida siempre es si Is 52,13-53,12 es el texto que tienen los

²⁰ 13-184. El lib.I es una apología contra los judíos, el II es un compendio de cristología sobre la base de pasajes de la Escritura, y el III es una síntesis de deberes morales, de disciplina y de guía para la vida cristiana.

²¹ EUSEBIO DE CESAREA, *Historia Ecclesiastica* IV, 26,13-14 (BAC, 1973) 256.

autores del NT ante los ojos cuando afirman que Cristo padeció por nosotros y se entregó por nuestros pecados. Literalmente, quizá no sea fácil demostrarlo; sin embargo es evidente que Jesús pudo descubrirse e interpretarse a sí mismo con la ayuda de este texto. No se puede negar la sintonía existente entre ambos destinos y que ella saltase ya a los ojos de los discípulos al recordar la vida de Jesús y ponerla por escrito²¹. Las conclusiones de Dodd son que la composición de «libros testimoniales» fue más bien el resultado, no el presupuesto del trabajo que llevaron a cabo los primeros intérpretes cristianos a la hora de identificar a Jesús desde el AT. El resultado fue una selección de pasajes, especialmente de Isaías, Jeremías y Salmos, desde los cuales se trasponían ideas y palabras a Jesús.

Este método hacía posible comprobar que los designios salvíficos de Dios se cumplieran en los acontecimientos evangélicos y, en consecuencia, quedaba superado el escándalo de su fracaso y muerte, a la vez que fijado el significado de los hechos. *Tal mirada recolectora al AT es la subestructura de toda la teología cristiana y contiene sus principios regulativos*. La figura de Jesús es así enclavada en la historia anterior, en cuanto historia salvífica en la que Dios revelaba sus designios y daba las claves para entender el futuro. La muerte y resurrección son interpretadas desde unos pocos textos, como son: el salmo 110, que ofrece el marco para comprender a Jesús como exaltado a la derecha de Dios, y ejerciendo su soberanía sobre los poderes de la muerte. El salmo 88 establece la conexión con la pasión y humillación de Cristo. El salmo 22 le presenta como el Justo sufriente. El salmo 2 y 2 Sam 7 suman el oficio real y mesiánico del Hijo de Dios. Final-

²¹ Hay dos líneas de interpretación: una representada por Jeremías, Zimmerli, Stuhlmacher y otros muchos para quienes el tema del Siervo de Yahvé ha ejercido una influencia decisiva en la autocomprensión de Jesús y en la teología del NT, mientras que otros como Hooker, Barret, consideran que no hay una «cristología» del Siervo. Cf. M. D. HOOKER, *Jesus and the Servant...*, o.c.; J. JEREMÍAS - W. ZIMMERLI, *The Servant of God*, o.c., que es una reelaboración del artículo «Pais Theou» del *NT V*, 653-713, y publicado luego en español: J. JEREMÍAS, 'Abba... o.c., 113-152. Cf. H. W. WOLF, *Jesaja 53 im Urchristentum*, o.c., con una introducción de P. Stuhlmacher; W. GRIMM, *Die Verkündigung Jesu und Deuterjesaja* (Frankfurt 1981) 231-277; G. B. CAIRD, *NT Theology* (Oxford 1995) 310-316. P. GRELOT, *Les Poèmes du Serviteur...*, o.c.; ÍD., *Le Mystère du Christ dans les Psaumes*, o.c.

mente, Dan 7 habla de la esperanza escatológica del Reino anunciando el destino del Hijo del hombre y el del pueblo de los santos²².

4. Las fórmulas cristológicas primitivas

Si esta es la triple matriz de las afirmaciones sobre Cristo (trato con Jesús en su vida terrestre, encuentro con el Resucitado, relectura de la Escritura orientada hacia el y comprendida desde él), ¿cuáles son las formas que toma la cristología en los inicios?

a) *Homologías e himnos*

Hay que diferenciar tres géneros distintos: las *homologías o confesiones de fe*; los *relatos* del pasado o recuerdos evangélicos; las *ideas* que identifican cada una de las fases y contenidos de su destino. Las fórmulas iniciales centradas en el Resucitado son de una simplicidad sorprendente: «Dios ha resucitado a Jesús de entre los muertos», «Jesús es Señor», «Dios le ha constituido Señor y Mesías», «Dios le ha constituido juez de vivos y muertos», «Dios le rescató de entre los muertos»²³. Junto a estas fórmulas, que tienen a Dios como sujeto que realiza la resurrección, están aquellas otras posteriores que tienen a Jesús por protagonista activo de ella. Las *homologías*, a la vez que unen el

²² Cf. C. H. DODD, *According to the Scriptures. The substructure of NT Theology* (Londres 1961). Trad. francesa: *Conformément aux Écritures* (París 1968) con prólogo de X. Léon-Dufour; B. LINDARS, *NT Apologetic...*, o.c., 245-282, 283-307.

²³ Cf. PH. VILHAUER, *Historia de la literatura cristiana primitiva* (Salamanca 2003) 23-36 (Formas preliterarias); 37-42 (Homologías); 42-43 (Formulas kerigmáticas); 43-54 (Textos litúrgicos); 54-63 (Cantos); 63-70 (Parenesis). «La formulación cristiana más antigua, que tiene carácter confesante, podría ser la afirmación de que Dios ha resucitado a Jesús de entre los muertos. Es reconstruible en dos formas, una como proposición asertiva: "Dios resucitó a Jesús de entre los muertos" (Rom 10,8; 1 Cor 6,14; 15,15; 1 Tes 1,10), y otra como afirmación predicativa de Dios: "Dios es el que resucitó a Jesús de entre los muertos" (Rom 4,24; 10,8; 1 Cor 15,14; 2 Cor 14,13; Col 2,12)» (K. WENGST, «Glaubensbekenntnisse. IV», en *TRE* XIII, 392). Cf. J. BLEKER, «Das Gottesbild Jesu und die älteste Auslegung von *Osiris*», en G. STRUCKER (ed.), *Jesus Christ in Historie und Theologie*, o.c., 105-126. Bibliografía completa en *TRE* XIII, 398-399.

pasado terrestre con el presente glorificado de Jesús, sitúan a éste en el horizonte de Dios y al servicio de nuestra salvación. Se extienden a las distintas fases de su destino: desde la preexistencia a la pasión, desde la procedencia de David a la exaltación en la resurrección. Los títulos clave que funguen como sujeto de las acciones o como predicado de Jesús son: Hijo, Cristo, el Señor. Los verbos que constituyen el centro de la afirmación son «confesar a Cristo por o como Señor» y «creer en Jesús como Mesías», «creer que Cristo fue resucitado por Dios», «creer que Dios entregó a su Hijo a la muerte por nuestros pecados y lo resucitó para nuestra justificación». Existen también las fórmulas que remiten a acciones de Dios con Cristo: «Si confesares con tu boca a Jesús por Señor y con tu corazón crees que Dios le resucitó de entre los muertos, serás salvo» (Rom 10,9). Estas confesiones de fe se modulan según el lugar y la función que tengan que cumplir en la vida de la Iglesia: el bautismo, la proposición de la fe a los gentiles, la celebración litúrgica, la polémica con los judíos, el catecumenado, los exorcismos, las persecuciones y el martirio ²⁴.

Junto a las *homologías*, los himnos son el primer lenguaje de los cristianos sobre Cristo. Tienen un carácter doxológico: expresan el agradecimiento a Dios por su manifestación en Cristo a la vez que por su benevolencia, agraciándonos en el Hijo amado, que nos ha enviado. Éste, consistiendo en forma divina, ha tomado forma de esclavo y tras su muerte ha recibido el nombre —el ser— superior a todo nombre; por ello merece la adoración de todo cuanto está en la tierra, en los cielos y en los infiernos, adoración que traspasándole a él se convierte en gloria del Padre. Los himnos en su actual estructura revelan el estilo y pensamiento de aquellos autores en cuyos libros han sido integrados, pero nos remiten a una fase originaria de la Iglesia y llevan los rasgos de su probable uso

²⁴ Cf. O. CULLMANN, «Les premières confessions de foi chrétienne», en *La foi et le culte de l'Église primitive* (Neuchâtel 1963); H. SCHLIER, «Die Anfänge des christologischen Credo», en B. WELTJ (ed.), *Zur Frühgeschichte der Christologie*, o.c., 13-58. Según V. H. NIEMHOLD, *The Earliest Christian Confessions*, o.c., 144-146, la *homología* sirve como núcleo, a partir del cual se desarrollan luego el kerigma, la *didache*, la apología y la regla de fe. Posteriormente *ὁμολογητής* designo al cristiano llevado a los tribunales (*confessor*) pero que no sufrió el martirio frente al μαρτύριον, que *ἀπολογία* es su testimonio con la muerte.

litúrgico. Es difícil en cada caso concreto precisar la procedencia y autoría, el tenor y la función original de los textos, antes de ser insertados en cada carta, evangelios o apocalipsis. ¿Es Flp 2,6-11 un himno prepaolino o un «discurso de sabiduría» en el que Pablo, para fundamentar la unidad en la Iglesia y la humildad de los cristianos, propone el ejemplo de Cristo, quien existiendo en la condición divina no la retuvo ansiosamente, sino que se despojó de ella renunciando a los privilegios inherentes a ella, para hacerse semejante a nosotros en todo? Podemos señalar como *homologías* (fundamentalmente referidas a la resurrección) las siguientes: Flp 2,11; Rom, 2-4; 10,8s; 1 Tes 4,14; Rom 4,24s; 8,34; 1 Tes 1,9s; 1 Cor 15,1-11. Y como *himnos*: Flp 2,6-11; Col 1,15-20; 1 Tim 3,16; 1 Pe 3,18-22; Heb 1,1-4; Jn 1,1-14 ²⁵.

Los «himnos cristológicos» hay que situarlos en una larga cadena de textos previos, comenzando por los «salmos cristológicos», que contribuyeron decisivamente a la reflexión sobre Cristo en la Iglesia (110; 2; 8; 16; 22; 69; 89; 118). Tales salmos eran a la vez expresión de la fe en Cristo y «textos prueba» de su condición mesiánica, prenunciada en el AT. A ellos se añadieron composiciones salmicas nuevas de carácter narrativo, como son los cánticos del evangelio de Lucas. Estos últimos fueron compuestos por comunidades de lengua griega, y revelan el carácter de la poesía griega. En tales composiciones poéticas eran posibles afirmaciones sobre Cristo, ensalzando su ser y misión, su condición divina y sus sufrimientos humanos, que quizá no fueran posibles en una prosa rigurosa. La composición de este tipo de salmos se prolongó hasta el siglo III, en que cayó en desuso el *parallelismus membrorum*.

Tras un minucioso estudio, M. Hengel sintetiza así su conclusión:

²⁵ Cf. R. DEICHGRÄBER, *Gottes hymnus und Christushymnus...*, o.c.; F. FRANKOWSKI, «Early Christian Hymns recorded in the NT»; BZ 27 (1983) 183-194; O. HOFIUS, *Der Christushymnus Phil 2,6-18*, o.c.; K. WENGST, *Christologische Formeln...*, o.c.; G. DELLING, «Geprägte partizipiale Gottesaussagen in der urchristlichen Verkündigung», en *Studien zum NT und hellenistischen Judentum* (Gotinga 1970) 401-416; G. HAUFF, «Funktion und Interpretation urchristlicher Bekenntnissätze»; TblZ 110 (1985) 795-794. Número monográfico de RSR 73/1-2 (1985): *Narrativité et Théologie dans les récits de la passion*; E. SCHWEITZER, «Jesus Christus im NT», en TRF: XIV, 181-185; R. TREVIJANO, «Flp 2,5-11: Ὁ ΛΟΓΟΣ ΣΩΘΙΑΣ paulino sobre Cristo», en *Estudios paulinos* (Salamanca 2002) 257-290.

«Los “salmos crísticos” inspirados por el Espíritu Santo fueron un medio esencial para el desarrollo de la cristología, que sitúa a Cristo en un nivel divino (*high Christology*). Su origen puede retrotraerse al período más primitivo. Dentro del NT este tipo de composiciones culmina en el prólogo del evangelio de San Juan»²⁶

b) *Relatos evangelicos y kerygmas*

Junto a las confesiones de fe, himnos y aclamaciones referidas al Señor presente, surgen los *relatos* —a los que tendríamos que añadir los *kerygmas* de los Hechos, en cuanto que ofrecen sumarios de los hechos históricos— que intentan recuperar el pasado fundador. Los evangelistas en su cuádruple forma cumplen esta misión haciendo un relato de la vida de Jesús que suma la memoria de los hechos con la confesión de su sentido, es decir, la fe²⁷. La presencia del Señor glorificado reclamaba como complemento identificador la historia y memoria del Jesús terrestre. La resurrección le había acreditado como Mesías, Señor e Hijo. Ahora bien, todos esos predicados podían surgir de la niebla del deseo y sumergir la realidad concreta de Jesús en la tiniebla del mito. La primera tentación que sufrió el cristianismo fue el olvido de la historia (gnosis) y la mitificación de Cristo, desligándolo de Jesús (docetismo). En la medida en que con el tiempo avanza la reflexión, se hace más urgente la identificación explícita entre Jesús y Cristo, y de ambos con el Hijo de Dios (1 Jn).

Las *cartas de San Juan* identifican esta herejía de final de siglo: la negación de que el Hijo de Dios vino en carne, o la separación entre el Cristo, como figura de salvación universal, y Jesús en su particularidad judía. Su evangelio ha repetido esta identificación entre sujeto particular y predicado universal, entre el hombre Jesús y el Hijo de Dios. El colofón del evangelio la reafirma: «Estas cosas fueron escritas para que creáis que *Jesús* es el *Mesías, Hijo de Dios*, y para que creyendo tengáis vida en su nom-

²⁶ M. HENGEL, *Studies in Early Christology*, o.c., XV. Aquí el capítulo «The Song about Christ in Early Worship», 227-292, originariamente aparecido en alemán: «Das Christuslied im frühesten Gottesdienst», a.c.

²⁷ Cf. F. MUSSNER, «Christologische Homologese und Evangelische Vita Jesum», en B. WELTJE (ed.), *Zur Frühgeschichte der Christologie*, o.c., 59-73.

bre» (Jn 20,31). «Podéis conocer el espíritu de Dios por esto: todo espíritu que confiese que Jesús ha venido en carne es de Dios, pero todo espíritu que no confiese a Jesús, ése no es de Dios, es del anticristo» (1 Jn 4,2). «Ahora se han levantado en el mundo muchos seductores que no confiesan que Jesucristo ha venido en carne. Éste es el seductor y el anticristo» (2 Jn 7). «¿Quién es el embustero sino el que niega que Jesús es el Cristo? Ese es el anticristo: el que niega al Padre y al Hijo» (1 Jn 2,22). «Todo el que cree que Jesús es el Cristo, ése ha nacido de Dios» (5,1). «Quien confiese que Jesús es el Hijo de Dios, Dios permanece en él y él en Dios» (4,15). «¿Y quién es el que vence al mundo sino el que cree que Jesús es el Hijo de Dios?» (5,5). Así tenemos la respuesta definitiva a la identidad de Jesús: él es el Cristo, el Hijo de Dios en carne. Este Hijo es el salvador del mundo (4,14). No hay ya separación posible entre historia (Jesús), salvación del hombre (Mesías), proyecto de Dios (origen y envío de su Hijo)²⁸.

En el NT no encontramos una «Vida de Jesús» en el sentido medieval, ni una «biografía» en el sentido moderno. No existe porque sus autores no se propusieron escribirla. Por ello la sentencia de Harnack como título de su habilitación, que tanto ruido hizo en su día: *Vita Jesu Christi scribi nequit*, es realmente una verdad de Perogrullo. Los autores del NT han escrito «evangelios», «memorias», «confesiones», «testimonios», «exhortaciones». En el fondo de todos estos géneros literarios está la convicción de que lo que presentaba la predicación cristiana era mucho más que solos hechos históricos de un sujeto cuya biografía era interesante. Ellos proponían la buena nueva que Dios había ofrecido a los hombres por medio de Jesucristo para salvación de la vida humana. Y esas tres grandes realidades referidas: Dios, Cristo, salvación del hombre, no se dejan aprehender en una simple biografía. Incluso del género literario más próximo —el relato evangelico—, la Iglesia aceptó cuatro: el evangelio según Mateo, según Marcos, según Lucas, según Juan. Ninguno es sin los otros; ni los evangelios son tales sin el resto de escritos del NT.

²⁸ Cf. los comentarios de R. SCHNACKENBURG, *Cartas de San Juan* (Barcelona 1980); C. H. DODD, *The Johannine Epistles* (Londres 1966); R. E. BROWN, *The Epistles of John* (Nueva York 1982).

Este hecho, sin embargo, no nos dispensa de comparar los evangelios cristianos con los géneros literarios biográficos de la antigüedad. De hecho, los evangelios comparten con esas biografías del mundo grecorromano muchos elementos comunes²⁹. En este orden, estamos ante dos posturas extremas: la de quienes separan los evangelios como una novedad absoluta respecto de la literatura creada para narrar la vida de los grandes personajes de la antigüedad y la de quienes pretenden que los evangelios están calcados sobre aquellas biografías o que incluso el proceso de fe en Jesús fue un fenómeno semejante al proceso de deificación o elevación a condición divina, que se daba respecto de ciertos personajes políticos, filosóficos o religiosos (Homero, Hesíodo, Heráclito, Platón, Diógenes, Tucídides, Pitágoras, etc.), los llamados *theoi ánthrōpoi*³⁰.

c) *Fases y categorías*

La tercera forma de pensamiento que encontramos en el NT a la hora de explicitar la identidad de Jesús es la elaboración inicial de categorías puestas en conexión con las distintas fases de su destino. Así, por ejemplo, Brown divide las distintas cristologías del NT, según la fase o estrato de la vida de Jesús que esta en el centro y sirve de guía, en: «cristologías a la luz de la segunda venida o desde la resurrección de Jesús; cristologías a la luz del ministerio público de Jesús; cristologías desde el período anterior al ministerio público»³¹.

²⁹ Cf. R. A. BURRIDGE, *What are the Gospels?...*, o.c.; D. FRICKENSCHMIDT, *Die vier Evangelien im Rahmen antiker Erzählkunst*, o.c.; D. DORMEYER, *Evangelium als literarische und theologische Gattung*, o.c.; Id., *Das NT im Rahmen der antiken Literaturgeschichte...*, o.c.; Id., *Das Markusevangelium als Idealbiographie von Jesus Christus, dem Nazarener* (Stuttgart 1999), con recensión de K. BACKHAUS en *TbR* 1 (2001) 46-47.

³⁰ Cf. D. S. DU TOIT, *Theios anthropos...*, o.c., que llega a esta conclusión: «En el futuro ya no se podrá echar mano de la terminología θεός ἀνθρώπος para demostrar la existencia de una concepción del hombre divino, que debiera servir de horizonte histórico-religioso para explicar los orígenes de la cristología y para la fe en Jesús como ser divino en el cristianismo primitivo» (p.406). Llega incluso a invertir el planteamiento: es la convicción cristiana de Jesús Hijo de Dios y ser divino la que repercutirá en la comprensión de esos otros hombres, puestos en relación con él (p.316-319).

³¹ Cf. R. E. BROWN, *Introducción...*, o.c., 121-169.

La vida de Jesús es vista como un *camino*, que parte de un lugar y avanza hasta otro. Está dispuesto como un atleta a recorrer la carrera que le ha sido propuesta por Dios al servicio de la salvación de los hombres. A su luz, la vida cristiana será también pensada como itinerante, partiendo de un lugar y orientada escatológicamente a una meta señalada previamente por Dios³². La existencia previa de Cristo como Hijo eterno en Dios, su predestinación, su función creadora, su actuación en el tiempo, la forma concreta que ésta tuvo, su aparente fracaso y el éxito final, la tarea que le espera por realizar en el tiempo y en la parusía, suscitaron en los diversos autores del NT categorías con las cuales respondieron a la pregunta: ¿Quién es Jesús? Así aparecen los conceptos siguientes: preexistencia, predestinación por Dios para ser el primogénito de muchos hermanos, presencia y mediación creadora en el origen del mundo, misión, encarnación, nacimiento, ministerio público, humillación o *kenosis*, pasión y muerte, glorificación y exaltación, venida gloriosa, consumación de la redención con la integración de las creaturas materiales que suspiran por participar también en la gloria de los hijos de Dios. La vida terrestre de Jesús muestra unos puntos cumbre por su capacidad revelante y por su significación redentora (posteriormente se los designará *misterios* y la liturgia ordenará todo el ciclo celebrativo anual en torno a esos hechos centrales de la vida del Señor). A ellos se les unen las fases pre-temporal y post-temporal de su destino: la preexistencia, su perduración activa en la Iglesia y su función eterna como mediador de nuestro encuentro con Dios (conocimiento, amor, identificación, cooperación en su vida trinitaria)³³.

³² «Me decidí por el título *El camino de Jesucristo* sobre todo por tres razones. 1. El símbolo del camino expresa el momento procesual y la orientación de la cristología hacia su meta. Con este símbolo cabe representar la ruta de Cristo desde su nacimiento por el Espíritu y bautismo hasta su muerte en el Golgota [...]. 2. El símbolo del camino pone de relieve el condicionamiento histórico de toda cristología humana [...]. 3. El camino es siempre una invitación a recorrerlo [...]. Una cristología del camino de Jesucristo debe *narrar* y *argumentar* [...]. Una cristología del camino de Cristo interpreta siempre ese camino a la luz de la meta» (J. MOLTMANN, *El camino de Jesucristo...*, o.c., 12s).

³³ R. H. Fuller distingue tres módulos, según los contextos o Iglesias en las que surge la cristología (palestinese, judeo-helenístico, pagano-helenístico). Cada uno de ellos estaría centrado en un momento cristológico (ministerio terreno, parusía-glorificación, presencia en la creación y preexistencia). Así, habla de la cristolo-

5. El NT como respuesta una y plural a la pregunta por la historia, misión y persona de Cristo

La respuesta de la primitiva comunidad a la pregunta por la identidad de Jesús la da el NT como totalidad. En su unidad, a la vez que en su complejidad, él es la única respuesta válida y suficiente, tanto por lo que se refiere a la pregunta histórica —¿quién fue Jesús?— como a la pregunta teológica y religiosa —¿quién es hoy Jesús y qué significa de parte de Dios para mí? Su unidad con la complejidad de formas literarias y categorías que contiene son normativas al mismo tiempo y con la misma fuerza. No se puede seleccionar un evangelio dejando de lado los otros, ni contraponer un evangelio a las *cartas de San Pablo*, ni el libro de los Hch al Ap. Todos ellos son reconocidos como don de Dios a la Iglesia, y desde la perspectiva e interés diverso de cada autor permiten recoger todos los pliegues de la revelación, a la vez que responder a todas las esperanzas de los hombres proyectadas sobre ella.

a) *La Iglesia, principio de unidad de la Biblia*

El principio histórico que da su última unidad a los libros es externo a ellos: la Iglesia. En su seno nacen y a su vida refieren. Su autoridad los ha seleccionado entre los innumerables escritos del origen, reconociéndolos como exponente auténtico de su propia fe, apostólicamente transmitida y apostólicamente garantizada por la sucesión episcopal en el ministerio. *La unidad de la Iglesia funda la unidad del canon y la autoridad de la Iglesia funda la autoridad del canon.* Sin la unidad y la autoridad de la Iglesia la Biblia se disuelve en fragmentos inconexos, en folletos encuadernados arbitrariamente y en textos históricamente insuficientes, si es que se pretende tener unos relatos completos de los

gia del retorno, de la exaltación, de la preexistencia y encarnación, y a la luz de esto se habrían ido aplicando a Jesús los títulos correspondientes). *Fundamentos de la cristología neotestamentaria*, o.c., 253-257; ID., *The Mission and Achievement of Jesus* (Londres 1960). E. SCHWEITZER, en *TRF* XVI, 677-681 distingue las siguientes formas en las primeras confesiones de fe e himnos referidas a: «el que viene», «el crucificado», «el resucitado», «el preexistente».

hechos originarios. En perspectiva dialéctica hay que afirmar también que la Biblia es el altavoz divinamente otorgado a la Iglesia para que interprete lo que el Espíritu Santo le dice en su propia conciencia. El mismo Espíritu inspira al autor de los libros para escribirlos, a cada lector para entenderlos, al apóstol para interpretarlos auténtica y autoritativamente, a la vez que a la comunidad para vivir de ellos. La Biblia que habla de Jesús es relativa al Jesús interpretado por el apóstol y por el Espíritu Santo en la Iglesia. La respuesta que da la Biblia a la identidad de Jesús logra su sentido y explicitación en la comunidad eclesial, bajo la animación del santo Espíritu y bajo la autoridad interpretativa y decisoria del apóstol³⁴.

Hemos hablado de un principio histórico, exterior, de la unidad de la Biblia: la Iglesia. Pero ¿no es ésta una respuesta autoritaria, fáctica, acientífica? ¿No será posible mostrar el contenido de unidad real que es común a los autores del NT y que permite encuadernar todos los cuadernos formando un real libro y no una enciclopedia de hechos, saberes y propuestas heterogéneas? Estamos ante la cuestión de la unidad del kerigma primitivo de la Iglesia, de la unidad de la transmisión apostólica y de la unidad de la Iglesia. En el último siglo, a partir de F. Overbeck (1837-1905)³⁵, ha prevalecido la consideración histórica del NT frente a la teológica. Ella ha llevado consigo hablar de las «teologías» existentes en el NT y de los escritos de la era apostólica, incluyendo los extracanonicos, anteriores, paralelos o posteriores al NT. Y se hablara de la teología de Mt, de Pablo, de Hch, del autor de Heb o del de Sant. ¿Quiere esto decir que no es posible hablar de una «teología» del NT? Debemos, por tanto, mostrar cómo todos los

³⁴ Sobre el canon del NT, su constitución y su problemática teológica, cf. CH. DOHMEN - M. OLEMING (ed.), *Biblicher Kanon. Warum und wozu?* (Friburgo 1992); CH. THEOBALD (ed.), *Le canon des Ecritures* (París 1990); número monográfico de *Cristianesimo nella storia* 15 (1994) 525-676; CH. DOHMEN, «Der biblische Kanon in der Diskussion», *TbRr* 91 (1995) 451-460; AA.VV., «Biblicher Kanon», en *LTbK*³ V, 1177-1184; W. KUNNETH, en *TRF* XVII, 562-570; H. I. GAMBLER, *The NT Canon. Its Making and Meaning* (Filadelfia 1985); PCB, *La interpretación de la Biblia en la Iglesia* (Ciudad del Vaticano 1993).

³⁵ Además de su obra más significativa por lo programática, *Über die Christlichkeit unserer heutigen Theologie* (Leipzig 1873), cf. E. W. STEIGEMANN (ed.), *Werke und Nachlass* (Stuttgart 19884); A. U. SOMMER, *Der Geist der Historie und das Ende des Christentums. Zur «Waffengenossenschaft» von F. Overbeck und Nietzsche* (Berlín 1997).

testimonios bíblicos se refieren a Jesucristo como su centro, como el determina cada una de las lecturas en cada uno de los libros, como desde él se desprenden comunes tendencias, que luego se articulan conceptualmente según contextos, autores y géneros literarios diversos. W. Thüsing ha elegido un título complejo para su obra fundamental, en el que quiere sumar todos los elementos que hay que tener en cuenta para responder a nuestra cuestión. Los criterios para establecer la unidad del NT tienen que partir de la historia de Jesús y de la fe en su resurrección. Ese contenido se explicita en diversas lecturas o teologías, que no quieren ser otra cosa que un testimonio, interpretación y propuesta de Jesús como Cristo y salvador de la vida humana (teología del NT). De ahí su título completo: *Las teologías del NT y Jesucristo. Fundamentación de una teología del NT, I: Criterios fundados en la pregunta que recupera a Jesús y a la fe en su resurrección*³⁶.

Junto a la pregunta por la unidad del NT está la pregunta por la verdad. Cuando se prescinde de ésta, y se deja sin atender la pretensión del propio texto de ofrecer verdad, y verdad divina revelada a los hombres, entonces dejamos la teología del NT y comenzamos a hablar de una historia de las religiones del cristianismo primitivo. El exegeta entonces abandona el terreno de la teología y se trasfiere a la facultad de historia de las religiones o de la filosofía. En este sentido son significativos los títulos de dos de las últimas: H. RAISÄNEN, *Más allá de una teología del NT. Historia y programa* (Londres 1990) = *¿Teología neotestamentaria? Una alternativa desde las ciencias de la religión* (Stuttgart 2000) y G. THEISSEN, *La religión de los primeros cristianos. Una teoría del cristianismo primitivo* (Salamanca 2002). La orientación opuesta siguen las sucesivas *Teologías del NT*, que se han publicado después de las de R. Bultmann: M. Albertz, K. Berger, H. Conzelmann, J. Gnllka, L. Goppelt, H. Hübner, J. Jeremias, H. Klein; W. G. Kümmel, G. E. Ladd, F. Mildnerberger; K. H. Schelkle, P. Stuhlmacher; W. Thüsing, A. Weiser. La unidad interna del NT, tal como la acabamos de exponer, y la autoridad externa para decidir un canon, y por tanto la Iglesia, son las dos cuestiones máximas en la exégesis y ecumenismo contemporáneos³⁷.

³⁶ (Munster 1996).

³⁷ Cf. F. HÄHN, *Theologie des NT*, o.c. II. Antes de exponer las realidades funda-

b) *El nuevo principio de interpretación bíblica en Lutero*

La historia ha mostrado que el principio luterano de interpretación de la S. Escritura como único principio al margen de concilios y del Papa³⁸, en cuanto accesible a todos, inteligible por todos e interpretada por cada uno³⁹, no tiene capacidad para fundar la unidad y verdad de la Iglesia⁴⁰. De la Biblia no es posible deducir una dogmática confesional coherente⁴¹. La lucha entre los arrianos y San Atanasio en el siglo IV, las discusiones entre Lutero y Zwinglio, entre los socinianos y los ortodoxos en el siglo XVI con el pluralismo de interpretaciones irreductibles entre los exegetas del siglo XX han mostrado con toda evidencia que la Biblia no resuelve las últimas dudas sobre el sentido de su totalidad, más allá de los textos aislados. Su sentido immanente en cuanto libro único remite a una clave externa de lectura. Esa clave fue siempre el «canon de la verdad» o la

mentales a las que se refieren sus libros (la acción reveladora de Dios en Jesucristo; la dimensión soteriológica de esa actuación reveladora; la dimensión eclesiológica; la dimensión escatológica) expone el problema de la unidad del NT, pasando revista a los autores de *Teologías del NT* en el siglo XX, y concluye con una reflexión-síntesis: «Mirada retrospectiva a las ponderaciones realizadas sobre la unidad del NT» (II, 799-806). Allí se puede encontrar la enumeración bibliográfica de todos los autores arriba citados y, sobre todo, las monografías relativas al tema concreto «Unidad del NT» y «Problema del canon» (II, 808-812).

³⁸ En la dieta de Worms (1521), M. Lutero rehusó el desdecirse en sus escritos, «si no se me demuestra lo contrario por el testimonio de las Escrituras o por una razón manifiesta, pues solamente por el Papa y los concilios no creo» (WA 7,838,2).

³⁹ «Ut [Sacra Scriptura] sit ipsa per se certissima, facillima, apertissima, sui ipsius interpres, omnium omnia probans, iudicans et illuminans» (WA 7,97).

⁴⁰ Esta cuestión atraviesa la conciencia del protestantismo como exigencia cristiana en los últimos decenios y se está convirtiendo en un reto para la validez del ecumenismo y de la exégesis si quiere seguir siendo teológica, diferente de la historia de las religiones, de la historia de la literatura o de la lingüística. Cf. el artículo clásico de E. KÄSEMANN, «Begründet der neutestamentliche Kanon die Einheit der Kirche?», en E. KÄSEMANN (ed.), *Das NT als Kanon*, o.c., 124-133. La perspectiva de la Iglesia, con la autoridad apostólica como norma, funda la unidad del canon. Cincuenta años después U. Luz revive el mismo planteamiento en un discurso programático, pronunciado como presidente en la reunión anual de la *Studiorum Novi Testamenti Societas* (1997), U. LUZ, «Kann die Bibel heute noch Grundlage für die Kirche sein? Über die Aufgabe der Exegese in einer religions-pluralistischen Gesellschaft», NTS 44 (1998) 317-339. Cf. la respuesta desde la perspectiva católica: M. REISER, «Bibel und Kirche. Eine Antwort an U. Luz», *TTbZ* 1 (1999) 62-81.

⁴¹ Cf. J. H. NEWMAN en su *Tract* 85, publicado en 1838 y reasumido bajo el título «Holy Scripture in its Relation to the Catholic Creed», en su obra: *Discussion and*

«regula fidei» (San Ireneo)⁴². El dilema era claro: la interpretación privada o la tradición apostólica como norma de su lectura. El protestantismo ha ido introduciendo nuevas claves para escapar a este dilema, estableciendo como criterio de interpretación un canon dentro del canon⁴³. Este puede ir siendo «aquello que contiene a Cristo» (Lutero, Kümmel, Luz), el testimonio interno del Espíritu Santo, el eterno evangelio de la razón (Lessing), la doctrina paulina de la justificación por la fe (Käsemann), el kerigma que me confronta con la decisión delante de Dios (Bultmann).

c) El «canon dentro del canon» o el fin de la Biblia y de la teología

Lutero desligó la Biblia de la autoridad de la Iglesia apostólica y la conciencia individual de la tradición comunitaria normativa. Estamos ante el principio determinante de la conciencia moderna: la emancipación de la subjetividad. Goethe lo formuló con claridad: la formación de un «cristianismo para uso privado»⁴⁴. El neoprottestantismo ha puesto de manifiesto las consecuencias revolucionarias del pensamiento de Lutero⁴⁵, que lúcidamente adivinó Lessing⁴⁶. Los llamados «cristianismo a la carta» o «cristianismo de bricolaje» son la última expresión de esta reducción individualista de una fe sin referencia a la comunidad y sin reconocimiento de una autoridad. Si cada lector de la Biblia es inspirado por el Espíritu Santo en alguna medida y su propia conciencia es la medida del contenido del texto, entonces el pluralismo contemporáneo, con razón, puede ser declarado el último fruto del principio luterano. Con él llega el fin de un cristianismo con un contenido normativo, capaz de generar fe e Iglesia (U. Luz). Sin Iglesia referida a una autoridad apostólica actual no hay canon, y sin canon no hay teología normativa. Sin testimonio autorizado de la Iglesia, ofreciendo la realidad viviente de Cristo celebrada en los sacramentos e interpretada en la palabra, no tenemos la seguridad objetiva de acceder al Cristo vivo, más allá del Cristo pensado; no hay cristología. Hay lecturas privadas de Jesús para uso privado, sin garantía de que en ellas nos llegue la verdad y salvación de Dios. Sin Iglesia apostólicamente fundada en el origen y fundamentada hoy, no hay Biblia; hay sólo literatura antigua e historia de las religiones. Cuando faltan los principios de comprensión eclesial de la Biblia y de la teología (la *fides quae* como principio de realidad revelada expuesta en la Biblia y la *fides qua* como principio de iluminación para el teólogo), la teología queda disuelta⁴⁷.

⁴² Cf. S. IRENEO, *Demostración de la predicación apostólica* III, 6 (ed. de E. Romero Pose, Madrid 1992 p.56.62). El canon o regla de la verdad: *Adv. Haer.* I, 1,20; I, 9,4; I, 14,3; I, 22,1; III, 1,2-5; III, 4,1; IV, 35,2-4; V, 20,1. Cf. E. LANNE, «La règle de la verité. Aux sources d'une expression de Saint Irenee», en *Lex orandi, lex credendi* (Roma 1980) 57-70.

⁴³ Sobre el problema del «canon dentro del canon», cf. J. BARR, *Holy Scripture. Canon, Authority, Criticism* (Oxford 1983) 70-73.

⁴⁴ «So bildete ich mir ein Christentum zu meinem Privatgebrauch und suchte dieses durch fleissiges Studium der Geschichte und durch genaue Bemerkung derjenigen, die sich zu meinem Sinne hingeneigt hatten, zu begründen und aufzubauen» (J. W. GOETHE, *Dichtung und Wahrheit*, XV [Frankfurt 1960] 573).

⁴⁵ Cf. W. VON LÖWENICH, *Luther und der Neoprottestantismus* [Witten-Ruhr 1963]; ÍD., *Luther und Lessing* (Tubinga 1960) 18-25; W. VON LÖWENICH - P. MANN, *Luther für Christen* (Friburgo 1986) 58; V. DREHSEN, «Neoprottestantismus», en *TRE XXIV*, 363-383.

⁴⁶ Como resultado de sus detenidas lecturas patristicas expone veinte principios en torno a la *regula fidei*, con la que se afirma frente al biblicismo protestante y parte frente al autoritarismo católico: «6. Así pues, la roca sobre la cual está edificada la Iglesia de Cristo es esa *regula fidei* y no la Escritura. 7. La roca sobre la cual está edificada la Iglesia de Cristo es esa *regula fidei* y no Pedro y sus sucesores» (G. F. LESSING, «Respuesta necesaria a una pregunta muy innecesaria», en *Escritos filosóficos y teológicos*, o.c., 521).

«cristianismo de bricolaje» son la última expresión de esta reducción individualista de una fe sin referencia a la comunidad y sin reconocimiento de una autoridad. Si cada lector de la Biblia es inspirado por el Espíritu Santo en alguna medida y su propia conciencia es la medida del contenido del texto, entonces el pluralismo contemporáneo, con razón, puede ser declarado el último fruto del principio luterano. Con él llega el fin de un cristianismo con un contenido normativo, capaz de generar fe e Iglesia (U. Luz). Sin Iglesia referida a una autoridad apostólica actual no hay canon, y sin canon no hay teología normativa. Sin testimonio autorizado de la Iglesia, ofreciendo la realidad viviente de Cristo celebrada en los sacramentos e interpretada en la palabra, no tenemos la seguridad objetiva de acceder al Cristo vivo, más allá del Cristo pensado; no hay cristología. Hay lecturas privadas de Jesús para uso privado, sin garantía de que en ellas nos llegue la verdad y salvación de Dios. Sin Iglesia apostólicamente fundada en el origen y fundamentada hoy, no hay Biblia; hay sólo literatura antigua e historia de las religiones. Cuando faltan los principios de comprensión eclesial de la Biblia y de la teología (la *fides quae* como principio de realidad revelada expuesta en la Biblia y la *fides qua* como principio de iluminación para el teólogo), la teología queda disuelta⁴⁷.

⁴⁷ Cf. PCB, *La interpretación de la Biblia en la Iglesia* (Ciudad del Vaticano 1993); J. RATZINGER y otros, *Escritura e interpretación. Los fundamentos de la interpretación bíblica* (Madrid 2003). Un autor que a lo largo de toda su vida ejerció la exégesis con gran rigor crítico y se preocupó por explicitar su naturaleza como disciplina teológica y desde ella desvelar la estructura kerigmática del NT a la vez que su núcleo constituyente es H. Schürmann (1913-1999). Cf. H. SCHÜRMAN, *Wort Gottes und Schriftauslegung. Gesammelte Beiträge zur theologischen Mitte der Exegese*. Ed. por K. Bahauss (Paderborn 1998) con bibliografía sobre: «Theologische Schriftauslegung. Biblische Hermeneutik-Ganzheit und Mitte der Schrift». Con el título «Passio et compassio caritatis» quiere explicitar ese núcleo de la Escritura que manifieste lo específicamente cristiano, en H. SCHÜRMAN, *El destino de Jesús...*, o.c., 355-359.

6. Las sistematizaciones de la cristología del NT (autores, contextos, textos, títulos, ideas)

Ya anticipamos cómo la sistematización de las cristologías del NT se puede hacer con criterios diversos. Uno es la ordenación por *autores*, otro por *contextos* eclesiales y culturales de nacimiento, otro por *temas*, otro por los *títulos* que se le aplican a Cristo, otro por el contenido revelante y salvífico de cada una de las *fases* de su vida. El más fácil es el que estudia la respuesta que da cada autor desde su inserción local, preparación cultural y elaboración de la tradición comunitaria a la pregunta por la persona y la obra de Cristo ⁴⁸. En la unidad de la confesión cristiana de la Iglesia (bautismo, eucaristía) hay variedad de interpretaciones cristológicas (Pablo, Mc, Lc, Mt, el autor de la carta a los Heb, los escritos de San Juan). Todos ellos remiten a la misma realidad, se saben en la misma línea de recepción de los orígenes, se comprenden como transmisores de un mensaje de salvación con validez universal, hablan del único Cristo, cuyo destino y misterio desborda toda capacidad de comprensión. En él está Dios implicado; está explicitado el hombre no mediante un sistema de ideas, sino mediante una nueva forma de existencia; está dada la salvación y anticipado el futuro. Esta totalidad de sentido, radicado en Cristo y derivado de él, desborda la capacidad de comprensión de un hombre. Por ello existen múltiples formas de sistematización y múltiples princi-

⁴⁸ Un ejemplo clásico de la exposición por autores es V. TAYLOR, *The Person of Christ in NT Teaching* (Londres 1963). De hecho, todas las *Teologías del NT* estudian primero la cristología de cada autor y luego intentan hacer una síntesis con todos los elementos comunes, mostrando la convergencia o divergencia entre ellos. Así lo hacen desde R. Bultmann, J. Gnilka, P. Stuhlmacher, F. Hahn. Casi todos siguen el método de desarrollo cronológico. Así, por ejemplo, F. Hahn la expone en las partes siguientes: I. Predicación y actuación de Jesús y recepción de la tradición de Jesús por la comunidad primitiva. II. Predicación y teología de las comunidades cristianas más antiguas. III. La teología del apóstol Pablo. IV. La teología de la escuela paulina. V. La concepción teológica de los escritos del primitivo cristianismo, procedentes del judaísmo helenístico e independientes de Pablo. VI. Las concepciones teológicas de los evangelios sinópticos y de los Hechos de los Apóstoles. VII. La teología joánica. VIII. El tránsito a la historia de la teología del siglo II. Hay también *Teologías del NT* que exponen la cristología principalmente en clave soteriológica, p.ej.: C. B. CAIRD, «The Bringer of Salvation», en *NT Theology*, o.c. 279-344; «The Theology of Jesus», en *ibíd.*, 345-408.

pios de sentido. Otra variante es el estudio por textos clave de cada uno de los autores, a la luz de su importancia objetiva y de su influencia en la posterior reflexión cristológica ⁴⁹.

También se puede sistematizar la cristología del NT por temas o ideas. La unidad de sus escritos remite no sólo a una decisión eclesial, sino a una realidad de fondo, que sostiene y revela como miembros de un organismo cada uno de sus libros y afirmaciones. Hay una «unidad» y una «analogía» de la fe, que refieren unas a otras todas sus afirmaciones. Los temas podemos elegirlos, bien en perspectiva histórico-salvífica, tal como aparecen enumerados en el credo, desde «Jesucristo, su único Hijo Nuestro Señor» hasta la venida a juzgar a vivos y muertos. Pero podemos elegirlos también a la luz de las preocupaciones sistemáticas que la teología posterior ha tenido: preexistencia, función creadora, misión, encarnación, filiación metafísica, unidad de persona, dualidad de naturaleza, operaciones, función mediadora, personalidad humana, psicología, santidad y relación con el pecado, gracia y virtudes. Si durante toda la época patristica y primera Edad Media la lectura de la Biblia fundó la reflexión sistemática, a partir del siglo XIII, en que la teología se articula como ciencia en las universidades, se invierte la relación y la reflexión sistemática se convierte en clave de interpretación de la Biblia ⁵⁰. El positivismo de la ciencia se prolongó después en el positivismo del dogma: ambos recurrían a la Biblia para fundamentar, bien las tesis de la razón o bien las decisiones de la autoridad. Pero esto no invalida un uso legítimo de la Biblia, en la que busquemos respuesta a las legítimas cuestiones que la propia experiencia cristiana, la reflexión teórica o la provocación externa nos van suscitando sobre Cristo.

La Iglesia a partir de Pentecostés se entrega a la misión. Cada apóstol y cada Iglesia anuncian a Cristo, lo piensan, lo

⁴⁹ Cf. L. SABOURIN, *La Christologie a partir des textes des*, o.c.

⁵⁰ Un ejemplo todavía reciente de este uso cristológico de la Biblia es F. CLEPPENS, *Theologia biblica*. III: *De Incarnatione* (Roma 1950), que expone los textos bíblicos sobre Cristo según el esquema de la *III Pars* de Santo Tomás, abarcando sólo las cuestiones teóricas (q.1-26: el misterio de la encarnación) y dejando las históricas (q.26-59: los misterios de la vida de Cristo, en cuanto salvador). En cambio, V. TAYLOR, *The Person of Christ in NT Teaching*, o.c. 3-141, 155-306, elabora los dos aspectos: el exegetico por un lado y el historico teologico por otro.

defienden y lo explicitan como salvador. La cristología tiene así múltiples matrices de gestación: Iglesia de Jerusalén, de Antioquía, de Filipo, de Corinto, de Roma, de Alejandría, con sus correspondientes contextos culturales, apelaciones a una exégesis del AT, influencias de la cultura ambiental y de las formas religiosas o seculares de comprender la salvación del hombre. Ya vimos cómo Bousset, Bultmann, Cullmann, Hahn, Fuller, Brown, Fitzmyer han intentado reconstruir el itinerario geográfico, cronológico y cultural en el que fue surgiendo la cristología. *No tenemos fuentes seguras, sino sólo indicios para una verificación de las distintas hipótesis. El valor de cada una depende de la iluminación que desde ellas reciban los textos actuales.*

Una forma moderna de sistematización, surgida en las Iglesias nacidas de la Reforma y como reacción contra una domesticación de los textos por parte de la teología católica al someterlos a un esquema no bíblico de pensamiento, ha consistido en enumerar y estudiar los *nombres y títulos* que se le dan a Jesús en el NT. Esta presentación de la cristología bíblica había sido, sin embargo, ejercitada ya en el siglo XVI por dos españoles geniales: Fray Luis de León, *Los nombres de Cristo* (Salamanca 1983; 1585; 1587; 1595), y José de Acosta S.J., *Sobre el Cristo revelado* (Roma 1590). Con este método esquivamos la inseguridad de muchas hipótesis y él nos permite verificar cómo los autores del NT designan a Jesús en su andadura histórica, en su misión salvífica y en su relación con Dios, con el cosmos, con la Iglesia y con el futuro. Los dos primeros intentos los llevaron a cabo en dos obras clásicas V. Taylor⁵¹, por un lado, y O. Cullmann, por otro⁵²; otros, como Sabourin⁵³, los siguieron. El primero enumera unos 50 nombres y títulos y los divide en: principales y otros. Entre los principales enumera diez con sus distintas variantes: 1) Jesús; 2) El hijo de María; el hijo de José; 3) Maestro; 4) Profeta; 5) Cristo, en sus múltiples variantes (el Cristo, Jesús Cristo, el Señor Jesucristo, etc.); 6) El Hijo de David; 7) El Hijo del hombre; 8) El Siervo; 9) El Señor; 10) El Hijo de Dios.

⁵¹ Cf. V. TAYLOR, *The Names of Jesus*, o.c.

⁵² Cf. O. CULLMANN, *Cristología del NT*, o.c.

⁵³ Cf. L. SABOURIN, *Los nombres y títulos de Jesús. Temas de teología bíblica* (Salamanca 1963).

Los otros restantes los divide de la forma siguiente: a) *Títulos mesiánicos* (El Rey, el que Viene, el solo Santo, el Justo, el Juez, el León de la tribu de Judá); b) *Títulos referidos a la comunidad* (el Esposo, el Pastor, el Autor o Pionero, la Piedra, la Cabeza del cuerpo, la verdadera Viña); c) *Títulos soteriológicos* (el Salvador, el Mediador, el Sumo Sacerdote, el Cordero, el Paráclito, la Expiación); d) *Títulos propiamente cristológicos* (la Imagen de Dios; el Esplendor de su gloria; la Luz del mundo; el Pan de la vida; la Puerta de las ovejas; la Resurrección y la Vida; el Camino, la Verdad y la Vida; el Primogénito; el Poder y la Sabiduría de Dios; el último Adán; el Alfa y la Omega; el Amado; la Palabra; el Amén). En un apéndice esclarecedor analiza las fechas en las que probablemente han ido surgiendo, las motivaciones que les han dado origen, los autores y sus predilecciones por unos u otros títulos, la vigencia y permanencia de cada uno de ellos hasta hoy.

Cullmann, apoyándose en su obra programática: *Cristo y el tiempo. Tiempo e historia en el cristianismo primitivo* (Neuchâtel 1946), sitúa los nombres de Cristo, en función del tiempo y de su acción salvífica, en este orden: Títulos cristológicos relativos a la obra terrestre de Jesús (Profeta, Siervo de Yahvé, Sumo Sacerdote), a la obra futura (Mesías, Hijo del hombre), a la obra presente (Señor y Salvador), a la preexistencia (Logos, Hijo de Dios, Dios)⁵⁴. F. Hahn⁵⁵ y R. H. Fuller⁵⁶ perfeccionan este método con otras dos obras básicas, en las que intentan establecer la conexión entre contextos, títulos y descubrimiento por la conciencia de la Iglesia de la importancia de cada una de las fases de la vida de Jesús (próxima venida, presencia actual, acción terrestre, preexistencia). Ya vimos cómo R. E. Brown⁵⁷, por su parte, divide las concepciones cristológicas del NT en cristologías expresadas en términos de resurrección y retorno de Jesús

⁵⁴ Cf. O. CULLMANN, *Cristología del NT*, o.c.; Id., *Le salut dans l'histoire...*, o.c.

⁵⁵ Cf. F. HAHN, *Christologische Hoheitstitel...*, o.c.; D. M. STANLEY - R. E. BROWN, «Títulos de Cristo», en *Comentario Bíblico de San Jerónimo* (Madrid 1974) 689-710; J. P. MIEHR, «Jesus. Categories and Titles», en *New Jerome Biblical Commentary* (Englewood Cliffs, NJ 1990) 1323-1325.

⁵⁶ Cf. R. H. FULLER, *Fundamentos de la cristología neotestamentaria*, o.c. Ofrece una valoración del método y de los resultados de estos autores: H. MARSHALL, *Die Ursprünge der neutestamentlichen Christologie*, o.c.

⁵⁷ Cf. R. E. BROWN, *Introducción...*, o.c.

(parusía); en términos del ministerio público (predicación, acción, títulos otorgados); en términos preministeriales (cristología de la familia e infancia, concepción original, preexistencia). Cada uno de estos nombres, fases de su vida y aspectos de su misterio constituirá un centro de interés teórico y de afirmación religiosa en la posterior historia de la Iglesia⁵⁸.

⁵⁸ A. Grillmeier ofrece una bibliografía completa de los nombres y títulos que se le han ido dando a Cristo en la Biblia, la Patristica y hasta la Edad moderna: A. GRILLMEIER, *Cristo en la tradición cristiana*, o.c., 37 nota 36.

Merece especial mención el florilegio de 49 nombres que nos ofrece San Isidoro siguiendo su propósito de recoger toda la sabiduría anterior (*Etimologías* VII 2,1-49 [BAC 433; p.630-638]) y la de un autor anónimo, quizá Anastasio Aprocrisario discípulo de San Máximo el Confesor, que da tres listas de nombres: del Salvador de la *Theotokos* y de Juan el precursor. Cf. F. DIEKAMP, *Doctrina Patrum de Incarnatione Verbi* (Münster 1981) 286-290; E. DOBSCHUTZ, *Das Decretum Gelasianum de recipiendis et non recipiendis libris* (Leipzig 1912) 241-245; E. R. CURTIUS, «Nomina Christi», en *Melanges J. de Ghbellinck* (Gembloux 1951) 1029-1032; A. STUBER, «Christus epitheta», en *RAC* III (1957) 24-29; I. HAUSHERR, *Noms du Christ...*, o.c.; W. REPGES, «Die Namen Christi in der Literatur der Patristik und des Mittelalters»: *TTbZ* 73 (1964) 161-177. Una introducción histórica y antología de textos, incluidos los de San Isidoro y el anónimo de finales del siglo VII, puede verse en el precioso volumen de C. GRANADOS, *Los mil nombres de Jesús...*, o.c.; FRAY LUIS DE LEÓN, *Obras completas castellanas* (BAC, 1951) 345-792 y sobre todo la edición de C. CUEVAS, *De los nombres de Cristo* (Catedra, Madrid 1984) con excelentes introducciones y notas.

CAPÍTULO XI

LAS DIVERSAS CRISTOLOGÍAS DEL NT EN SUS CONTEXTOS, FORMAS Y AUTORES

1. La cristología del NT: Punto de partida y formas fundamentales

Ya hemos anticipado cómo el NT nos ofrece dos formas fundamentales de cristología: una expuesta como relato histórico de la vida, muerte y resurrección de Jesús (evangelios) y la otra como confesión doxológica en memoria, alabanza e himno, que canta su persona, su relación con Dios y su significación para los hombres (cartas, Ap, etc.)¹. El enigma del cristianismo, visto desde fuera, consiste en que en menos de dos decenios se pasa del hecho cruel y degradante de la muerte de Jesús, el *crudelissimum taeterrimumque supplicium* de la cruz en la que muere², a la atribución a ese mismo crucificado de atributos divinos, siendo invocado con el título de Kyrios con el que se invocaba a Yahvé en el AT y reconocido como fuente de salvación para todos los que proferían su nombre (Rom 10,9; Hch 2,21; Rom 10,13; Jl 2,32)³. En la carta a los Filipenses, escrita entre el 55/56, Pablo recoge una confesión himnica de fe en la que Jesús es reconocido como Kyrios, ante el cual deben doblar la rodilla todos los poderes que hay sobre la tierra, en el inframundo y en el supramundo (Flp 2,6-11). La carta a los Colosen-

¹ Cf. F. MUSSNER, «Christologische Homologese und evangelische Vita Jesu», en B. WHITE (ed.), *Zur Frühgeschichte der Christologie*, o.c., 59-73.

² Cf. CICERÓN, *In Verrem* II, 5,168-169; TÁCITO, *Hist.* IV, 11. Cf. M. HENGEL, «Mors turpissima via», en *Rechtfertigung*. FS E. Käsemann (Tubinga 1976) 125-148; H., *La crucifixion dans l'antiquité...*, o.c.; M. KARRIER, *Jesucristo en el NT*, o.c., 97-247, esp.105-107 (La cruz como muerte maldita); F. HAHN, *Theologie des NT*, o.c. II, 242-246.

³ Cf. A. M. BESNARD, *Le Mystere du nom. Quiconque invoquera le nom du Seigneur sera sauvé*. Joel 3,5 (Paris 1962).

ses le considera origen de todo lo que existe, cabeza tanto de la creación como de la nueva humanidad (Col 1,16-18). A ese Jesús de Nazaret antes crucificado se le atribuyen ahora predicados divinos, se le asigna una función cosmológica y se le reconoce un significado soteriológico universal⁴. ¿Cómo se ha pasado de la simple historia particular a esta real cristología universal? ¿Cómo se ha unido la historia terrestre de Jesús con esta cristología y soteriología?

a) *La resurrección y el Espíritu en el origen de la cristología*

El hecho de la resurrección de Jesús reconocido viviente en las apariciones, idéntico a aquel con quien habían convivido, fue el punto de partida de la fe en él como Mesías y se convirtió también en el principio fundamental de la cristología primitiva⁵. El crucificado ha sido resucitado por Dios. Glorificado a la derecha del Padre, ha enviado al Espíritu. Este, derramado sobre sus discípulos, ha suscitado la Iglesia. La Iglesia y el Espíritu del Resucitado se convierten en agentes de la memoria y de la interpretación, del anuncio y de la espera del Resucitado. *Esta es la triple matriz de la cristología: la resurrección de Jesús, la acción del Espíritu, la vida de la Iglesia*. El Espíritu es el intérprete de Jesús iluminando a los creyentes, confortándolos en la tribulación, asistiéndolos ante los tribunales⁶. Él les ofrece así la verdadera interpretación de Jesús a la vez que les otorga la fortaleza necesaria para que den testimonio de él ante los tribunales y a su vez sean sus testigos e intérpretes ante los que no le conocen o le niegan. Los apóstoles realizan esa doble misión como heraldos de Cristo ante el mundo y fundadores de Iglesias «en el Espíritu Santo, en caridad sincera, en palabras de verdad, en el poder de Dios» (2 Cor 6,6s).

⁴ Cf. M. HENGEL, «Christologie und neutestamentliche Chronologie», en H. BALTIENSWELER - B. REICKE (eds.), *NT und Geschichte* (Zürich-Tübinga 1972) 43-67; ID., *El Hijo de Dios...*, o.c.

⁵ Cf. R. SCHNACKENBURG, «Cristología del NT», a.c., 248-266, distingue entre «comienzo» y «origen». Pascua es el comienzo cronológico de la fe y de la cristología en sentido estricto, pero ambas remiten a la historia anterior de Jesús, como su fundamento y contenido.

⁶ Cf. H. SCHLIER, «Der Heilige Geist als Interpret nach dem Johannesevangelium», en *Der Geist und die Kirche...*, o.c., 165-178.

La resurrección efunde el Espíritu suscitando la nueva familia del Resucitado. Él vuelve a reavivar la fraternidad vivida con anterioridad, rota por el golpe mortal asestado sobre la cabeza. Él que se aparece a las mujeres no les recuerda el pasado ni recrimina a los culpables y desertores, sino que mira al futuro, y reúne a los suyos como hermanos perdidos que necesita recuperar. En Mateo, Jesús, saliendo al encuentro de las mujeres, les dice: «No temáis, id y decid a mis hermanos que vayan a Galilea, que allí me verán» (Mt 28,9-10). En Juan encarga a María Magdalena: «Ve y di a mis hermanos: Subo a mi Padre y a vuestro Padre, a mi Dios y a vuestro Dios» (20,17). Jesús será el foco que ilumina una nueva forma de fraternidad y el hogar de una comunidad en la que él es el primero de muchos hermanos, de todos los cuales se ha hecho solidario, siendo semejante a ellos en todo menos en el pecado «No se avergüenza de llamarlos hermanos, diciendo: Anunciaré tu nombre a mis hermanos, en medio de la asamblea te alabare» (Heb 2,11-12; 4,15; 7,26; 9,14; Jn 8,41; 2 Cor 5,21). Esa resurrección, que se hace manifiesta por la presencialización de Jesús en las apariciones sucesivas y por la acción del Espíritu en la Iglesia, se convierte así en el presupuesto de la cristología: «El dato óntico de la resurrección, descrito como un acontecimiento empírico, y la experiencia de los discípulos durante los años con Jesús, son el presupuesto para el origen de la cristología»⁷.

Lo que fueron las acciones y apariciones de Jesús hasta la ascensión será la acción del Espíritu para el resto de la vida de la Iglesia. A la palabra histórica de Jesús sucede la acción pneumática del Espíritu, e igual que Jesús fue portado y portador del Espíritu, ahora lo serán la Iglesia y desde ella cada uno de los cristianos⁸. Este va a tener en el resto del tiempo salvífico la misma significación que tuvo el ministerio público de Jesús, de

⁷ R. TREVIANO, *Orígenes del cristianismo...*, o.c., 350.

⁸ «La relación entre estos dos mediadores generalmente se la ve de forma que el Espíritu sucede a Jesús en los hombres. Según sinópticos y Hch, solo el Jesús histórico es el portador del Espíritu; después de Pascua lo son todos los cristianos. Según Jn 14,16, el Espíritu dado después de Pascua es el otro «ayudador». Para Pablo, manifiestamente, solo existe el Espíritu para los cristianos como el Espíritu de aquel que resucitó a Jesús de entre los muertos (Rom 8,11)» (K. BERGER, *Theologiegeschichte des Urchristentums*, o.c., 52). Cf. M. E. BOHRING, *The continuing Voice of Jesus: Christian Prophecy and the Gospel Tradition* (Louisville 1982).

forma que es la correlación en la unidad y diferencia entre ambos lo que va a hacer surgir la comprensión trinitaria de Dios. La comunidad asistida por el Espíritu se siente impulsada al recuerdo, a la reflexión y a la acción. Por eso no hay nostalgia alguna del Cristo desaparecido, porque el Espíritu es la real presencia, actualización e interpretación de Cristo. Las palabras del Espíritu son las de Cristo y Cristo ya no tiene otras palabras que las que su apóstol y su Espíritu ofrecen al mundo. Los evangelios son palabras de Cristo proferidas por medio del Espíritu de los apóstoles y de la comunidad. En este sentido todo el NT es comprendido al mismo tiempo como palabra de la Iglesia y como palabra de Jesús porque cada uno remite al otro; son indisolubles e impensables por separado.

«Entre pneumatología y cristología existen significativas semejanzas estructurales. El problema común a ambas consistió en como bajo la más estricta mantención de la fe en el uno y único Dios era pensable una alta medida de autonomía y al mismo tiempo una íntima conexión con el Padre. Esto se logra aplicando de la misma manera al Hijo y al Espíritu la idea de un mensajero enviado por Dios, el Padre, que entonces se convierte en intercesor de los hombres ante Dios. Tanto la dependencia de ambos respecto del Padre como su autonomía frente a él aparecen con igual medida (sea esto dicho con miras a la futura doctrina trinitaria), de forma que todo se lo deben al Padre (como su representante), y sin embargo logran una autonomía frente a él como abogados de los hombres. Por ello y en este sentido queda preparada en el NT la teología trinitaria. Visto en perspectiva fenomenológica, en ambos casos se trata de una autonomización del enviado y mediador que procede del Padre»⁹.

Ya hemos enumerado las tres las palancas que elaboran la cristología bajo la acción del Espíritu en la Iglesia: *la memoria del Jesús terrestre, la experiencia del Resucitado, la relectura del AT*. El acreditado como Cristo no anula al Jesús terrestre, sino que lo confirma, remitiendo a él, haciendo infinitamente significativos sus actos y valiosas sus palabras. Todo lo que se diga del Resucitado debe encontrar apoyo en las acciones y palabras del terrestre, porque la resurrección ha conferido verdad a su obra, definitividad a su persona y normatividad a su doctrina. Pero esa

⁹ *Ibid.*, 52s.

recuperación de la historia y mensaje del Jesús anterior se hace desde la persona, percibida viviente y acogida como vivificado. La resurrección no ha legitimado el mensaje directamente sino en cuanto ha afirmado la persona asumiéndola a la verdad y santidad de Dios, quien así se había identificado con él. Dios estuvo del lado de los profetas, apoyando su encargo en la historia, pero solo ha resucitado a Jesús. El en persona, como resucitado y experimentado vivo en la comunidad, es el fermento del proceso de comprensión cristológica.

b) *La cristologización del AT*

A partir de aquí se releen las Escrituras en la forma que el propio Jesús había comenzado a hacerlo, primero en las discusiones con los fariseos y luego en los relatos de las apariciones. El inició el proceso de relectura de la ley, los salmos y los profetas, mostrando cómo en ellos estaban descritos los acontecimientos tanto de su vida como de la Iglesia. No sólo lo hizo él, sino que «les abrió la inteligencia para que ellos las entendieran» (Lc 24,45-47). Se inicia así, bajo la acción del Espíritu, un proceso de cristologización del AT, como totalidad de sentido orientado hacia Jesús, que por tanto encuentra en él su clave de lectura. Tiene lugar ahora un proceso doble de lectura en retroalimentación: de atrás (AT) hacia adelante (Jesús), y de adelante (Jesús y la Iglesia) hacia atrás (AT). El fundamento para esta relectura es la convicción de que en él se han cumplido los tiempos, que él es la plenitud, que en él están dados todos los tesoros de la sabiduría y de la ciencia, que todo lo anterior era sombra de los bienes futuros, que la ley era el pedagogo hacia Cristo, que la Iglesia es el nuevo Israel, que los doce apóstoles suceden a las doce tribus de Israel, que nosotros somos los herederos de Cristo, quien a su vez es «el Heredero», «el Hijo», el «Libre», el que ha quedado en casa y goza de la confianza del Padre.

Este proceso de cristologización del AT se concreta en la forma siguiente:

— Por aplicación a él de textos concretos reconocidos como referidos al Mesías futuro con el esquema «profecía-cumplimiento»

to», o por reconocimiento de que Jesús revivía el destino de Israel haciendo el mismo itinerario aunque no sucumbiendo a la prueba sino superandola. Así, por ejemplo, las tentaciones de Jesús son comprendidas a la luz de las tentaciones del pueblo en el desierto pero con el resultado contrario: el pueblo cayó en la tentación, mientras que Cristo vence al Tentador. Jesús se revela así como el hijo fiel, el verdadero Hijo de Dios.

— Por reconocimiento de mediadores salvíficos reales, proféticos y sacerdotales, como anticipo, esbozo o fragmento de la mediación sacerdotal, real y profética que realizó en plenitud Cristo¹⁰.

— Por aplicación a él de los nombres propios de mediadores divinos (*Memrá*, Sabiduría, *Shekina*, Ley, etc.)¹¹; de la misión de personajes concretos como Moisés¹², David, Salomón; de las categorías fundamentales, que habían configurado la experiencia religiosa, a la persona de Cristo, que las había llevado a su consumación, como el exodo, la elección, la alianza, el resto, la intercesión, la promesa.

— Por concreción personal y consumación objetiva de la pedagogía divina, que había ido preparando a los hombres para que le reconocieran y a sí mismo se había ido acostumbrando a convivir entre los hombres y a existir encarnado¹³.

— Por identificación en la persona única de Cristo de las dos presencalizaciones mediante las cuales Dios había prometido a su pueblo ser su valedor, bien enviando un legado suyo o bien viniendo él mismo en persona a salvarlo¹⁴.

¹⁰ Cf. N. FÜGLISTER, «Fundamentos veterotestamentarios de la cristología neotestamentaria», en *MS* III/1, 123-244.

¹¹ La categoría veterotestamentaria decisiva para identificar a Jesús fue la de Sabiduría. Cf. P. E. BONNARD, *La Sagesse en personne...* o.c. Jesús ha sido identificado en San Juan como la Sabiduría encarnada. Cf. R. E. BROWN, *Introducción...*, o.c., 232-237.

¹² Cf. «Paralelismo con Moisés», en *ibid.*, 237-242.

¹³ «Verbum Dei quod habitavit in homine et Filius hominis factus est, ut adsuesceret hominem percipere Deum et adsuesceret Deum habitare in homine secundum placitum Patris» (S. IRENEO, *Adv. Haer.* III, 20,2). Cf. P. ÉVIEUX, «Théologie de l'accoutumance chez Irène»: *RSR* 55 (1967) 5-54.

¹⁴ Cf. J. DANIELOU, «Christologie et Eschatologie», en A. GRILLMEIER - H. BACHT (eds.), *Das Konzil von Chalcedon. Geschichte und Gegenwart*, III (Würzburg 1962) 269-286.

— Por realización máxima e intrascendible de la solidaridad de Dios con el destino de su pueblo, en un movimiento de descendencia, *kenosis*, misericordia, pasión con él, hasta llegar a ser «Emmanuel» en el extremo límite de la muerte¹⁵.

— Como la perfección suprema de toda la aventura de Dios y el hombre en relación, en existencia compartida, en esponsalidad de amor, en fidelidad moral, en santidad de vida. *La historia de Cristo desveló y realizó la lógica profunda que inspira el AT: un movimiento creciente de Dios hacia su creatura hasta compartir con ella naturaleza y destino*¹⁶.

A esta luz podemos decir que Jesús, reconocido como Mesías e Hijo a partir de la resurrección, consume el AT como totalidad, aun cuando muchos aspectos de aquél sean diferentes de su persona y aun cuando su persona desborde cada una de las palabras, de los tipos humanos, de las promesas, de las categorías, de las expresiones morales, del culto y de la relación con Dios tal como se expresan materialmente en el AT. *La encarnación, la pasión y la resurrección de Jesús son vistas como la realización límite de la creación por amor y de la alianza por solidaridad.* Y esa alianza llevada a sus últimas consecuencias era la meta y entraña de la historia de amor entre Dios y el hombre que narra el AT. De ahí que Cristo no sea visto ni como un capítulo más de él, ni como una superación cuantitativa, ni como una alternativa reformadora, sino como el *telos*: objetivo, término, cumplimiento (Rom 10,4) de todo lo que Dios anticipó allí. Y si era el «fin» se convertía en el «principio». El es así el *Verbum abbreviatum*

«En la encarnación se consume esta bajada de Dios hasta nuestras profundidades [...] El cristianismo considera la encarnación como la revelación definitiva de Dios» (C. WESTERMANN, *El AT y Jesucristo*, o.c., 141s).

¹⁵ San Agustín y Pascal han repetido que Cristo es el que establece la unidad entre los dos Testamentos, es él quien les otorga finalidad y confiere perenne actualidad. «Jesucristo a quien miran los dos Testamentos, el AT como su espera, el NT como su modelo, ambos como su centro». *Pen.*, 740. De la inmensa bibliografía, cf. J. COPPENS, *Les Harmonies des deux Testaments. Essai sur les divers sens des Livres et sur l'unité de la révélation* (Tournai-Paris 1949); C. IARHUR, *L'Actualité chrétienne de l'AT d'après le NT* (Paris 1962); A. T. HANSON, *Jesus Christ in the Old Testament*, o.c.; P. GRELOT, *Sens chrétien de l'AT*, o.c.; *Id.*, «Relación entre el AT y el NT en Jesucristo», en R. LATOURVILLE - G. O'COLLINS, *Problemas y perspectivas...*, o.c., 273-294; U. MAUSER, *Gottesbild und Menschwerdung...*, o.c.; B. S. CHILDS, *Biblical Theology*, o.c., 452-456; H. GESSE, «Der Messias», en *Zur biblischen Theologie* (Tübingen 1957) 128-151; «Der Johannesprolog», en *ibid.*, 152-201.

(síntesis personal) y el *Verbum consummatum et consummans* respecto del AT (cumplimiento y trascendimiento de lo prometido y esperado)¹⁷.

Los autores del NT se remiten a las Escrituras Sagradas porque están convencidos de que Jesús, con palabras expresadas o conciencia implícita, se remitió a ellas y encargó leerlas como condición para comprenderle a él: «Escudriñad las Escrituras porque ellas dan testimonio de mí» (Jn 5,39). La variedad de géneros literarios, la distancia cronológica entre sus escritos, la distinta intencionalidad de los autores, la diversa procedencia y nivel semántico de las categorías usadas hacían imposible un cumplimiento unívoco de todas y cada una de ellas y, como consecuencia, una exégesis del AT en línea conceptual única. Era necesario un proceso de reducción y de integración, de síntesis y de trasposición, elevando todas esas afirmaciones y categorías a un nivel superior, en el que aparecieran trascendidas, en negación y afirmación a la vez. Esto fue lo que hizo Jesús. Ahora bien, este hecho no era una simple operación lógica o matemática, sino resultado de un juicio y decisión personal de Jesús, cuya legitimidad él acreditó con sus milagros y Dios con la resurrección. Quienes consideraron esos signos verdaderos y suficientes, lo acogieron y se hicieron cristianos; quienes no, permanecieron fieles a una lectura abierta de las Escrituras esperando a que el Mesías, cuando llegue, interprete su verdadero y definitivo sentido. Así tenemos dos lecturas divergentes del primer Testamento: la cristiana, que lo lee desde Jesús, y la judía, que lo lee como texto abierto en espera del Mesías. *Ninguna lectura histórico-crítica ni ninguna exégesis positiva muestran con evidencia el contenido cristológico del AT. Este se descubre como en un juego de espejos entre Cristo y el AT.* La luz que cada uno devuelve al otro manifiesta la legitimidad de una lectura cristológica como totalidad de sentido y de promesa en escorzo. Los planos de un edificio permiten imaginar su figura; sólo la contemplación del edificio realizado permite descubrir todas las posibilidades de los planos, las realizadas y las no realizadas. Eso mismo ocurre con

¹⁷ Cf. H. DE LUBAC, «Verbum abbreviatum», en *Exégèse médiévale*, III (Paris 1961) 181-198.

Cristo y el AT. Desde los frutos se conoce mejor la semilla, mientras que la semilla aún no permite adivinar la cosecha.

c) *Los contextos intraeclesiales de nacimiento*

¿Cuál es el contexto vital de la primera cristología? La vida total de la comunidad en sus expresiones fundamentales. Éstas son la liturgia, la catequesis, la misión y la polémica. Dejando de lado la posible influencia de esos cultos en algunos aspectos materiales o estructurales de la liturgia cristiana a la que ya nos referimos a la luz de las obras de W. Bousset y de L. W. Hurtado¹⁸, y manteniendo la diferencia de fondo, hay que conceder que la Iglesia ha estado siempre centrada en la celebración de la eucaristía, como memoria del Señor, anhelo de su retorno y gozo de su presencia. Dentro de ella y en suelo palestinese surge la invocación aramea de Jesús como Kyrios: «Maranatha». Cuando la Iglesia se extiende al mundo helenístico ya está configurada en sus elementos fundamentales. En él se da un desarrollo de lo ya existente de manera seminal, no la aparición de algo absolutamente nuevo. Hay despliegue de una realidad dada en el origen, no transformación de la fe cristológica en algo nuevo¹⁹. Para la liturgia surgen las primeras confesiones de fe y los himnos, en los que se ensalza a Cristo como Kyrios, Hijo, Creador, Verbo, misterio de la piedad, Principio, Primero

¹⁸ Cf. W. BOUSSET, *Kyrios Christos...*, o.c.; L. W. HURTADO, *Lord Jesus Christ...*, o.c.

¹⁹ Ya hemos indicado las dos formas de explicar la genesis de la cristología: una en clave de «evolución» y otra en clave de «desarrollo». «Si uno pregunta: ¿Quién tuvo que ser Jesús, para impresionar a sus discípulos y a los sucesores de estos en la forma en que lo hizo? El tipo de *respuesta evolucionista*, por más plausible que parezca a primera vista, es todo menos adecuada. Mas adecuada es otra respuesta que desde el comienzo encuentra una Persona de tal magnitud que, lejos de los embrollos de una imaginación piadosa que lo engrandece, el problema perenne consistía más bien en cómo lograr una penetración intelectiva que se acercase hasta desentrañar su profundidad, o en cualquier caso una descripción que no fuera terriblemente inadecuada». Cf. C. F. D. MOULI, *The Origin of Christology*, o.c., 6-7.

Después de citar a C. F. D. Moule y a W. Marxen, J. H. CHARLESWORTH (ed.), *Jesus and His Church*, o.c., 6-14, nota 62 concluye: «Estoy de acuerdo con estos dos científicos. La cristología incipiente comienza con Jesús. La teología del NT comienza con él. Él eligió y definió muchos de los términos, que fueron plenos de sentido para sus sucesores».

y último. Estas confesiones de fe nacen de la experiencia del Resucitado. Las que encontramos aplicadas a Jesús en su vida (Mc 5,40; Mt 14,33) sin duda trasponen hacia atrás lo que la Iglesia sólo conoció después de manera plena. En la fase pascual todavía no existió en sentido estricto una fe en su persona. Era admiración con adhesión a su palabra y acción, manifestándose en el seguimiento y compartición de vida. Desde la nueva experiencia pascual se releen los hechos vividos con anterioridad a la Pascua y desde la memoria histórica se interpreta la experiencia pascual.

No es posible determinar con toda seguridad en qué contextos nacen algunos fragmentos de confesión e himnos. ¿Nacen en la liturgia y luego se utilizan en la predicación y en la catequesis? ¿U ocurre exactamente a la inversa: se formula la fe para poder transmitirla a los demás y luego ella misma se profiere en doxología delante de Dios? ²⁰ *La lógica viviente de una Iglesia que cree, celebra, proclama y se afirma ante el mundo es el impulso creador de la cristología.* El anuncio de Cristo se hace como proposición de un *logos* universal, derivado de un hecho particular (Ef 1,13), ante quienes lo desconocen y también ante los que niegan su legitimidad teórica o lo interpretan de manera falsa. Aparecen entonces junto al Κήρυγμα (anuncio) la Διδαχή (explicitación teórica o aplicación moral) y la Διατριβή (diálogo) y Απολογία (defensa), la polémica con el judaísmo, con el paganismo y con la herejía. Se trata de mostrar la componibilidad de la encarnación del Verbo con la trascendencia absoluta de Dios, y de la fe en la Trinidad con el monoteísmo. A ello se unía la cuestión de la validez de la ley y su interpretación por Jesús. A este triple frente exterior (judaísmo, paganismo, filosofía) se añadía el frente interior de las herejías. Estas comienzan negando la venida del Hijo en carne o separando al Cristo celeste de

²⁰ «Leer un texto intentando esclarecer su género literario y su medio de origen es evidente para mí. Pero en la práctica las cosas no son siempre evidentes. Los géneros son difíciles de precisar. Uno se mueve en el terreno de la intuición y de la suposición. En presencia de un medio dado, de una comunidad cristiana, se espera un género determinado, se espera descubrir una regla, y no se la encuentra. A la inversa, existen formas literarias muy precisas cuyo medio de nacimiento y función exacta no llegamos a descubrir» (J. GUILLLET, *Habiter les Ecritures. Entretiens avec C. Elhinger* (París 1993) 271.

Jesús de Nazaret, considerado demasiado humano (1 Jn 4,2-3; 2,22-23; Jn 1,14), o afirmando que la resurrección ya ha tenido lugar, identificándola con el renacimiento espiritual del bautismo y negando la resurrección de la carne de Jesús (2 Tim 2,18). El *logos* de la cristología ha surgido así de una palabra cruzada, en *diá-logos*, mediante confrontación de la propuesta cristiana con otras interpretaciones de Dios, del hombre y de la historia ²¹.

ii) *Los lugares culturales y las comunidades*

¿Cuáles han sido los lugares históricos en que ha fraguado la primera cristología? Los lugares en que la Iglesia ha existido. No hay un credo prefabricado, complejo y completo, con el cual los apóstoles parten y luego explicitan sucesivamente. Primero fue la convivencia con Jesús y la experiencia del Resucitado junto con la efusión de su Espíritu; luego la memoria recuperadora de su vida e interpretativa de su mensaje; finalmente la articulación sistemática de todos los datos. En el inicio están las confesiones *ομολογία* simples: «Dios ha resucitado a Jesús», «Jesús es Señor», «Al que los hombres mataron Dios lo ha resucitado de entre los muertos», «El Señor ha resucitado y se ha aparecido a Simón», «Resucitado nos dio el Espíritu», «En él se han cumplido las Escrituras». «Dios le ha hecho Señor y Cristo» ²².

Esa confesión originaria en sus diversas formulaciones se va explicitando en los núcleos o comunidades donde se implantó el cristianismo. *La comunidad de Jerusalén* comienza inmediatamente tras la muerte de Jesús en los años 30, fundada por Pedro y luego secundada por Santiago, en la cual había hermanos de lengua griega y aramea (Hch 6,1; 9,29). Sin duda, en ella surgen los primeros títulos aplicados a Jesús y muchos autores sitúan

²¹ Cf. G. SEGALLA, *La cristología del NT*, o.c., 81-98; P. POKORNY, *Die Entstehung der Christologie...*, o.c.; H. MARSHALL, *Die Ursprünge der neutestamentlichen Christologie*, o.c.; J. ERNST, *Anfänge der Christologie*, o.c.; M. HENGEL, *Studies in Early Christology*, o.c.; V. H. NEUFELD, *The Earliest Christian Confessions*, o.c.; H. SCHLIER, «Die Anfänge des Christologischen Credo», en B. WHITE (ed.), *Zur Frühgeschichte der Christologie*, o.c., 13-58; W. KRAMER, *Christos Kyrios, Gottessohn* (Zürich 1963) 16-22; J. GNIEKA, *Teología del NT*, o.c., 17-32.

en ella los primeros escritos bíblicos, la llamada pasión premarcana (Mc 14,1-16,8) y la fuente Q. Está luego la *comunidad de Antioquía*, surgida en torno a los años 40 y que, destruida Jerusalén, se convierte en el centro del cristianismo futuro, que emprende la misión a los paganos. En ella los discípulos son denominados «cristianos», crece Pablo y de ella parte con Bernabé para la misión (Hch 13,2). Su configuración cultural, tanto judía como pagana, obligaba al cristianismo a pensar y a pensarse a su misma altura. Allí se sitúa el origen del evangelio de Mateo, que supone ya un largo tiempo de reflexión sobre la figura de Cristo y una confrontación con el pensamiento fariseo, que fue la expresión prevalente del judaísmo tras la destrucción de Jerusalén. *Las comunidades paulinas* se convierten en nuevos focos de presencia cristiana y reflexión cristológica en torno al Apóstol de las Gentes, que suma en su vida todo el arrastre de su formación rabínica, su encuentro con el Resucitado, su experiencia de apóstol, y su integración de la cultura griega en medio de la que anuncia el evangelio. Junto a este legado de fórmulas tradicionales encontramos una cristología propia, original, nacida del ser y hacer en cristiano.

Existió posiblemente también la *comunidad de Galilea*, de la que no tenemos muchos datos, pero a la que orientan las palabras de Marcos en la resurrección: «Después de haber resucitado os precederé en Galilea» (14,28). «El joven les dijo: “Id a decir a sus discípulos y a Pedro que os precederá en Galilea; allí le veréis como os ha dicho”» (16,7). Es verosímil que ciudades como Cafarnaún, que habían sido el centro de la predicación de Jesús, se convirtieran en lugar de una comunidad cristiana, aunando el recuerdo de su acción y recogiendo a la vez tradiciones propias, que quizá estén en el origen de algunas capas de los evangelios. ¿Es pensable situar allí el evangelio de Marcos? En las *comunidades de Éfeso* bajo la influencia de Pablo, y en época posterior a él, proliferarían varias tendencias, una más cercana al pensamiento judío y otras más sensibles a las preocupaciones de los que venían a la fe desde el paganismo. Como intento de reconciliación entra ambas surgió una literatura múltiple: desde Ef al Ap. *Las comunidades de Asia Menor*, con un pensamiento propio, estarían en torno al discípulo amado y en medio de ellas

habría surgido el cuarto evangelio. Estas comunidades a su vez habría que fijarlas cronológicamente para poder localizar en ellas el nacimiento de los diversos escritos del NT y la correspondiente cristología. Así, por ejemplo, dentro de la de Antioquía, K. Berger distingue varios grupos y corrientes en las sucesivas fases de su consolidación con las ideas y escritos correspondientes. Recientemente se han acuñado las fórmulas «poesía asiánica», la cultivada en Asia Menor durante el período helenístico, y una «teología asiánica», para expresar tanto un género literario como unas convicciones religiosas que van desde la Ef y Col hasta San Ignacio y San Ireneo²³.

e) *La primera cristología y su expresión en títulos*

¿Cuál fue la primera cristología, es decir, las fórmulas e ideas con que se designó a Jesús? ¿De qué convicciones primordiales se partió? Una posición afirma que lo primero fue considerar a Jesús como exaltado, situado en el cielo, esperando que volviera como juez con la restauración de todas las cosas. La parusía habría sido el factor determinante: «Arrepentíos y convertíos para que sean borrados vuestros pecados a fin de que lleguen los tiempos del refrigerio de parte del Señor y envíe a Jesús el Cristo que os ha sido destinado, a quien el cielo debía recibir hasta llegar los tiempos de la restauración de todas las cosas» (Hch 3,19,21). Frente a esta tesis de F. Hahn²⁴, otros autores afirman que la convicción primordial fue que Jesús había sido resucitado y vivía en Dios, sin que se esperara su parusía (J. A. T. Robinson y T. F. Glason)²⁵. Otros, como W. Thüsing y R.

²³ Cf. W. SCHNEEMELCHER, *Das Urchristentum* (Stuttgart 1981); K. BERGER, *Theologisches Urchristentum*, o.c.; I. SCHENK, *La comunidad primitiva. Historia y desarrollo teológico* (Salamanca 1999); M. HENGE, «Problems of a History of Earliest Christianity»: *Biblica* 78 (1997) 131-144; J. D. CROSSAN, *The Birth of Christianity. Discovering what happened in the Years immediately after the Execution of Jesus* (San Francisco 1998); M. SACHOT, *L'invention du Christ. Genèse d'une religion* (Paris 1998); E. TROCME, *L'enfance du christianisme* (Paris 1999); S. GUIJARRO - E. MIQUEL, «El cristianismo naciente: delimitación, fuentes, metodología»: *Salm* 1 (2005) 5-37.

²⁴ Cf. F. HAHN, *Christologische Hoheitstitel...*, o.c.

²⁵ Cf. T. F. GLASON, *The Second Advent* (Londres 1963); J. A. T. ROBINSON, *Jesus and his Coming* (Londres 1957).

Schnackenburg²⁶, han mantenido que ambos elementos son irrenunciables: la real resurrección y la espera de la parusía, añadiendo que es prácticamente imposible discernir a la luz de los textos actuales cuál fue la primera categoría a partir de la cual se articuló la comprensión de Cristo.

Hubo varios puntos de partida. Uno de ellos fue la comprensión de *Jesús como profeta*, ya reconocido en su ministerio público, con múltiples variantes (un profeta, uno como los grandes profetas, el profeta prometido, «el» profeta). «Este es en verdad el profeta que tenía que venir al mundo»²⁷ (Jn 6,14). Esta categoría prevalece en los evangelios y en los Hch. La fuente Q añade una nueva concepción: Jesús como mensajero de la *sabiduría* o como *maestro de la sabiduría*. El propio Jesús se remitió a la sabiduría al decir: «La sabiduría ha sido justificada por sus hijos» (Lc 7,35). «Por esto dice la sabiduría de Dios: Yo les envío profetas y apóstoles y ellos los matan y los persiguen» (Lc 11,49)²⁸. La fuente Q contiene también el título *Hijo del hombre*. La relación de Jesús con esta figura escatológica apareció sin duda manifiesta a las comunidades palestinas, ya que ella unía momentos distintos de la vida de Jesús y la función escatológica como juez: el que tenía que padecer, morir y resucitar, el hombre terrestre que no tiene donde reclinar su cabeza y el Hombre celeste que vendría en majestad. Esta denominación había sido utilizada sólo por Jesús y en clave de autoidentificación, es decir, como equivalente de un «yo»²⁹. Aun cuando en la fuente Q no aparece la confesión de Jesús como *Mesías*, sin embargo hay que considerarlo como uno de los primeros predicados. Kramer ha mostrado que está presente en todas las «fórmulas de fe», ya que éstas se constituyen por la identifica-

²⁶ W. THÜSING, «Erhöhungsvorstellung und Parusieerwartung in der ältesten nachösterlichen Christologie»: BZ 11 (1967) 95-108; 205-22; 12 (1968) 54-80; 223-240; R. SCHNACKENBURG, «La cristología más antigua de la Iglesia primitiva», en «Cristología del NT», a.c., 267-292.

²⁷ «Existen diversas variantes de la cristología profética». J. GNILKA, «Zur Christologie des NT», en W. KASPER (ed.), *Christologische Schwerpunkte*, o.c., 79-91, cita en 85; J. COPPENS, «Jésus prophète», en *Le messianisme et sa relève prophétique. Les anticipations vétérotestamentaires. Leur accomplissements en Jésus* (Lovaina 1989) 163-171; «Jésus prophète eschatologique et nouveau Moïse», en *ibid.*, 172-180; E. SCHILLEBEECKX, *Jesús. La historia de un viviente*, o.c., 407-480.

²⁸ Cf. F. CHRIST, *Jesús. Sophia* (Zürich 1970).

²⁹ Cf. P. HOFFMANN, *Studien zur Theologie der Logienquelle* (Münster 1972) 142-158.

ción de Jesús con el Mesías. El título había aparecido en el proceso, bajo la fórmula de «Rey de los judíos», y en el *titulus crucis*. A partir de aquí es imaginable que, superado por la resurrección el escándalo de esa mesianidad crucificada, apareciera como un título apropiado para reconocer su persona y misión en los primeros momentos³⁰. El título *Señor* no surge en las comunidades helenísticas, sino en las judeopalestinas, tal como nos lo manifiesta la aclamación aramea que se nos conserva en 1 Cor 16,22: «Marana tha» = «Señor nuestro, ven»³¹. El título *el Hijo* está ya atestiguado en la fuente Q. Justamente cuando en ella domina el título Hijo del hombre, sorprende la afirmación patente de Jesús como el Hijo, a la vez que de Dios como Padre, que encontramos en ella. Esta sentencia, que tiene un sonido casi joánico, afirma que Jesús es la revelación del Padre: «Todo me ha sido entregado por mi Padre. Y nadie conoce al Hijo sino el Padre y nadie conoce al Padre sino el Hijo y aquel a quien el Hijo quisiera revelárselo» (Mt 11,27). Ésta constituye la afirmación cumbre sobre Cristo en los sinópticos y se convertirá en guía, criterio y eje para la interpretación ulterior de los demás nombres, títulos e ideas del NT³².

Todos estos títulos aplicados ahora a Jesús tienen una prehistoria en el AT, el judaísmo intertestamentario y el paganismo. Pero su sentido originario recibe un troquelado nuevo de la persona de Jesús a la que son aplicados. Sobre ellos se proyectan tanto la vida histórica como la resurrección de Jesús, y desde ellas se los relee, recorta o ensancha para que estén a su medida. Así, el título Hijo del hombre, que, nacido en la apocalíptica judía, designaba una figura celeste de allendidad, recibe una nueva configuración en la que lo decisivo no son las afirmacio-

³⁰ Cf. W. KRAMER, *Christos Kyrios, Gottessohn*, o.c., 15; N. A. DAHL, «The crucified Messiah» en *Jesús the Christ. The historical Origins of Christological Doctrine* (Mineapolis 1991) 27-48.

³¹ Cf. H. MARSHALL, *Die Ursprünge der neutestamentlichen Christologie*, o.c., 95-107.

³² «La relación especial del Mesías Jesús con Dios como específico de su mesianidad es también el contenido de aquellos títulos de soberanía, de los que hablaremos después. Me refiero a la afirmación absoluta de que es «el Hijo». Hay que distinguirla de la otra «Hijo de Dios», aun cuando ambas están conexas. Si se habla del Hijo en sentido absoluto, surge como concepto correspondiente al Hijo el de (Dios como) Padre» (J. GNILKA, *Teología del NT*, o.c., 90-91). Cf. H. MARSHALL, *ibid.*, 108-121.

nes que hablan de su venida en las nubes, sino aquellas otras que le muestran pobre e itinerante sin tener donde reclinar su cabeza (Lc 9,58), como amigo de publicanos y pecadores (Mt 11,9). Más decisivas son aquellas sentencias que hablan de su muerte y de su justificación por Dios. El predicado Kyrios, situado en los ceremoniales de reyes y soberanos orientales como expresión de un poder omnimodo, al ser transferido a Jesús indica la universalidad de su señorío, pero a ella se suma la afirmación de su *kénosis*, entrega a la muerte y crucifixión como un esclavo (Flp 2,6-11). La espera del Mesías tenía múltiples fórmulas, desde la popular, que aguardaba un mesías real de la casa de David que purificaría a Jerusalén de los gentiles aniquilándolos a la vez que eliminando a los pecadores con su justicia y sabiduría, hasta la esperanza de Qumrán, que contaba con un mesías sacerdotal y otro real³³. Frente a ambos, la propuesta cristiana es la de un Mesías crucificado: «Nosotros predicamos al Mesías crucificado, escándalo para los judíos» (1 Cor 1,23). El título Hijo de Dios estaba preparado en el AT y en el fondo era sinónimo de Mesías. En el proceso aparece como expresión sinónima: Mesías Hijo del Altísimo (Mc 14,61; Hch 9,20.22). Los textos de 2 Sam 7,14 y Sal 2,7 habían preparado esa comprensión del Mesías como Hijo de Dios.

Todos estos títulos, así releídos y referidos a Jesús, encuentran su punto cumbre, clave de comprensión y de crítica en la afirmación absoluta: Jesús es el Hijo. Esto es lo específico de Jesús frente a las figuras anteriores. Este título le sitúa en una relación única con el Padre, en igualdad de conocimiento y con autoridad divina para revelarlo. Este título aparece así en un sentido como un anticipo y en otro como un resumen de la cristología neotestamentaria.

³³ «Al lado del mesianismo real y de sus dos grandes relecturas, la profética y la apocalíptica, hubo también algunas corrientes secundarias, que podríamos llamar sacerdotal y sapiencial» (J. COPPIENS, *Le messianisme et sa relève prophétique...*, o.c., 255); ID., *Le messianisme royal. Ses origines. Son développement. Son accomplissement* (París 1968); ID., «Le messianisme sacerdotal dans les écrits du NT», en *La Venue du Messie. Recherches bibliques*, VI (Brujas 1962) 101-112; ID., «Le messianisme sapiencial et les origines littéraires du Fils de l'homme daniélique», en *Wisdom in Israel and in the Ancient Near East* (Leiden 1955) 33-41; A. GELIN, «Messianisme», en *DBS XXVII*, 1165-1214; R. TREVIANO, «Mesianismo y cristología», en *Orígenes del cristianismo*, o.c., 325-365; J. BECKER, *Messiaserwartung im AT*, o.c.; J. NEUNER (ed.), *Judaism and their Messiahs at the turn...*, o.c.

ria. Al contener la novedad radical, constituida por su relación específica con Dios, ha cumplido una función de guía y norma en las siguientes fases del proceso cristológico, mientras que los otros títulos han ido retrocediendo por ser considerados equívocos o insuficientes. Al sumar las ideas de revelación y filiación se tiende un lazo de unión entre sinópticos y Jn, para quien ya desde el principio Dios es el Padre y Jesús es el Hijo, el exegeta verbal y la figura personal, de manera que quien ve y oye al Hijo, oye y ve al Padre (Jn 14,9)³⁴.

f) *Unidad y pluralidad de cristología en el NT*

Partiendo de la unidad del kerigma cristológico se dan en el NT un «poligenismo» (múltiples lugares en los que nace) y un «polimorfismo» de cristologías (múltiples categorías en las que se expresa). Cada comunidad, cada apóstol, cada área geográfica han vivido de la realidad crística, la han pensado bajo la acción del Espíritu y la presidencia del apóstol, poniendo cada uno en juego sus recursos propios³⁵. La realidad del único Cristo presente en la liturgia, sentida en la comunidad y percibida como sostén en la misión, es lo fundamental, anterior y superior a la diferenciación en los esquemas que intentan explicarlo. Sólo los ingenuos o violentos otorgan primacía a la idea o imagen que ellos previamente se forman de una persona viva, defendiéndolas o contraponiéndolas a los hechos, las palabras o la persona misma que tienen delante. No son las ideas las que determinan la relación con Cristo, sino la vida personal y comunitaria, la celebración y la conformación con él, el testimonio misionero y la paciencia en las tribulaciones por su «santo nombre». Ellas son las que dan fundamento a las ideas sobre Cristo. Confesarle en alabanza, testimoniarse en fidelidad, esperarle

³⁴ Cf. F. MUSSNER, «Ursprünge und Entfaltung der neutestamentlichen Sohneschristologie. Versuch einer Rekonstruktion», en L. SCHEFFCZYK (ed.), *Grundfragen der Christologie heute*, o.c., 77-113.

³⁵ Cf. R. SCHNACKENBURG, «Unidad de la cristología del NT», en «Cristología del NT», a.c., 401-410; H. RIESENFELD, «La persona de Cristo en la cristología de la Iglesia primitiva», en *Unite et diversité dans le NT*, o.c., 113-124; B. S. CHILDS, «La unidad y la diversidad de la cristología del NT», en *Biblical Theology of the Old and NT*, o.c., 460-467; J. G. D. DUNN, *Unity and Diversity in the NT...*, o.c.

con amor y recordarle con agradecimiento son las actitudes trascendentales y permanentes a partir de las cuales nacen la oración a Cristo, la exhortación a favor de Cristo y la reflexión sobre Cristo o cristología³⁶. Esta parte de una *crístofanía* (manifestación suya a nosotros) e incluye una *crístopatía* (recepción pasiva nuestra de él) para poder llegar a una *crístoteoría* (construcción intelectual nuestra sobre él). La Iglesia no nació ante todo para hacer historia positiva ni para transformar la sociedad civil, sino para proclamar la grandeza de Dios, anunciando las maravillas que Dios había hecho en Cristo (Lc 1,47-49) y que seguirá haciendo en quienes por la fe se integren en la comunidad, celebren la eucaristía, permanezcan en la doctrina del Espíritu Santo y con el bautismo reciban el perdón de los pecados (Hch 2,38.42-47; 3,19; 4,31; 5,32; 10,43).

Esta incardinación, confesante y eclesial, es el presupuesto de la cristología neotestamentaria. Ella ha sido elaborada por los apóstoles reconocidos, a la vez que por individuos anónimos, grupos particulares y nuevas escuelas de pensamiento, organizadas a la manera de las judías y de las paganas. En todas ellas se trataba de ordenar y pensar lo que «nos ha sido transmitido por los que desde el principio fueron testigos oculares y ministros de la palabra» (Lc 1,2; 1 Jn 1,1-4), lo que pervivía como realidad presente y accesible, lo que se daba como una potencia de vida y una promesa de futuro. A partir de la experiencia del Resucitado presente recuperan o reconstruyen la historia del terrestre, piensan su acción futura, a la vez que su lugar en el plan de Dios. De esta forma aparecerán los distintos esquemas cristológicos: Jesús en la proexistencia (vida histórica), Jesús en la preexistencia (lugar en Dios antes de existir entre nosotros), Jesús en la postexistencia (presencia en la Iglesia y venida futura). Cada autor acentuará una de estas perspectivas con los nombres, títulos, recuerdos y sentencias correspondientes.

³⁶ Cf. O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, «Unidad y diversidad de cristología en el NT y en la posterior historia de la Iglesia», en *Aproximación*, 227-238.

g) *La Iglesia, el Espíritu, la Escritura inspirada y canónica*

Hay que distinguir el valor histórico y el valor dogmático de cada una de las afirmaciones cristológicas y de cada cristología particular del NT. El valor teológico no depende de su cercanía cronológica a los hechos, ni de su profundidad teórica, ni de la fidelidad material con que nos transmiten las sentencias de Jesús, ni de su consonancia con el modo de hablar del Jesús judío, sino sobre todo del hecho de haber sido reconocidas por la Iglesia como expresión auténtica del testimonio apostólico sobre Jesús, de la acción del Espíritu en ella, de su fe en el Resucitado y de la experiencia diaria de la misión en la que el Señor por su Espíritu acreditaba la palabra predicada (1 Tes 1,5).

La Iglesia se sabe deudora, agradecida a Jesús, medida por su palabra y forma de vida, por su muerte y resurrección. Él es su Señor y su canon de vida. Ella, en cambio, es su creatura y su servidora. En su seno, sin embargo, reside la autoridad apostólica y le ha sido dado el Espíritu Santo para que discierna y decida qué es palabra de Cristo, cuál es la interpretación auténtica de su persona y cuál la forma de vida crístoconforme. Los apóstoles y los presbíteros con toda la comunidad se atreven a usar una fórmula sobrecogedora, que engloba a los humanos mortales junto con el Espíritu Santo: «Ha parecido al Espíritu Santo y a nosotros» (Hch 15,22. 28). De esta conciencia de autoridad y responsabilidad para saber lo que contiene a Cristo y Cristo exige nació su decisión de reconocer unos libros como expresión auténtica tanto de la historia de Jesús como del testimonio apostólico sobre él. Surge así el NT, que, unido a las Escrituras de Israel, es la norma necesaria y suficiente para saber quién es Cristo, cómo deben ser la Iglesia de Cristo y los creyentes en Cristo. Si apareciesen documentos contemporáneos de Cristo o de la primera generación cristiana con información histórica hasta ahora desconocida, serían bienvenidos, pero no son necesarios para la fe. Los evangelios y el NT no se escriben para darnos noticia de unos hechos del origen que todos conocían por haber sido testigos oculares o habérselos oído relatar a éstos, sino para darnos la interpretación de lo que ellos son de parte de Dios para nosotros y para proponer la res-

puesta que nosotros debemos darles³⁷. La Escritura forma parte de la gestación de la Iglesia, y en cuanto tal fue inspirada por el mismo Espíritu Santo, que ungió a Cristo, potenció a los apóstoles y puso en marcha la misión. Todo lo que tiene el sello del origen fundacional, tiene el sello de la definitividad y normatividad³⁸. Esos libros, sin embargo, no absolutizan un trozo de tiempo, un lugar o unas experiencias particulares, sino solamente son el segmento generador de la comunidad en la que actuaron el Resucitado y su Espíritu. En la fuerza de estos la Iglesia, por un lado, recibe como norma la Escritura (canon), y, por otro lado, la interpreta con toda responsabilidad y libertad, intentando cumplir su misión de ser palabra de vida para cada generación. La interpretación y actualización de la Escritura forma parte de su inspiración originaria. La exégesis está obligada a descubrir el sentido del origen y la potencia con que llega e ilumina nuestro presente. Si no respetamos el sentido del origen estaríamos apropiándonos la palabra de Dios; si no descubrimos el sentido para nuestra vida cristiana presente nos quedaríamos en un libro de historia particular agotada, que no podría ser vivificadora y normativa para nuestra fe.

Como unidad y pluralidad, como evangelio y evangelios, como relato y homología, como himno y *logos*, como discurso de exhortación o profecía, los textos del NT nos ofrecen la narración e interpretación de Jesús confesado *Mestas* (cumplimiento de la promesa de salvación del AT y de las esperanzas humanas expresadas fuera de él), a la vez que *Kyrios* (su presen-

³⁷ Cf. K. RAHNER, *Über die Schriftinspiration* (Friburgo 1985); A. M. ARTOLA - J. M. SÁNCHEZ CARO, *Introducción al estudio de la Biblia. I: Biblia y Palabra de Dios* (Estella 2003).

³⁸ Algo semejante ocurre con los textos que narran la vida y muerte de Sócrates: «Platón no ha escrito este diálogo [el *Fedón*] para sus contemporáneos, que de sobra conocían lo relativo al proceso, condena y muerte de su maestro, sino para la posteridad. Sus intenciones no han sido para poner en claro las circunstancias que rodearon la muerte de Sócrates como el dejar, cual precioso legado, un vivo documento de como el filósofo —que para él no es más que el hombre que vive con mayor autenticidad la verdadera esencia del hombre— se enfrenta con el momento supremo de la existencia: el de la muerte» (L. Gil, Introducción a su traducción de *El Banquete, el Fedón y Fedro* [Barcelona 1982] 116). Donde este autor pone «esencia del hombre» como sentido de la figura socrática, nosotros tendríamos que decir que los evangelios quieren mostrar como en Jesús tenemos la revelación del ser de Dios, y desde su manifestación tenemos la revelación y sobre todo la redención y deificación del hombre.

cia personal en la Iglesia), *Hijo de Dios* (relación específica con Dios comprendido a la luz de la resurrección como su Padre), e *Hijo del hombre* (el humillado en la muerte, como compañero de destino y hermano del hombre, será su defensor y, en cuanto tal, juez cuando se manifieste definitivamente consumando el mundo). Ninguno de estos libros ni de sus afirmaciones es aislable del AT o de la Iglesia, en cuyo seno han nacido y cuya vida celebrativa y confesante hace posible percibir viva y salvífica la realidad de la cual ellos sólo son enunciados (DV 21-26). La historia de la cristología es al mismo tiempo la historia de la celebración litúrgica (como lugar de encuentro con la persona real de Cristo) y la historia de la exégesis bíblica (como lugar donde Dios nos ha dejado la comprensión de la persona y de la gesta histórica de Cristo). Toda separación o absolutización, bien del sacramento o bien de la palabra, convierte al cristianismo en pura teoría, magia o política. El sacramento sólo es pensable en la comunidad viviente y misionera, presidida por el apóstol. La palabra sólo mantiene su carácter de anuncio, vivo y vivible, si encuentra el otro polo de verificación de lo que anuncia, de forma que no sólo aparezca como relato histórico del pasado, promesa escatológica, programa moral o sistema doctrinal. La cristología queda así religada a la exégesis de la palabra y a la liturgia, como lugar concreto de su verdad, que en la comunidad explicitan el apóstol y el Espíritu. El apóstol es el intérprete y actualizador externo, el Espíritu es el intérprete y connaturalizador interior de Cristo (3 Jn 13; 2 Cor 3,3)³⁹.

h) *Valores y límites de una cristología funcional* (O. Cullmann)

Cullmann en su *Cristología del NT* (1958) se sitúa entre dos frentes. Por un lado tenía la escolástica católica, alejada de la Biblia y centrada en las cuestiones teóricas de las dos naturale-

Ni la Biblia ni el sacramento son mecanismos automáticos, que se puedan activar para producir fruto al margen de la conciencia y libertad del sujeto, y, sobre todo, son «letra que mata» sin la acción del Espíritu Santo. En este sentido escribe Balthasar: «Lo visible y palpable aislado no da "seguridad". Y esto se refiere tanto a la "magia sacramental" católica como a la "magia bíblica" protestante» (H. U. VON BALTHASAR, en *MS* III/2, 327).

zas, la persona y la unión hipostática, con olvido de la historia y de la existencia concreta de Cristo, tal como está descrita en los evangelios. Frente a ella afirma:

«En el NT no se habla casi nunca de la persona de Cristo sino que a la vez sea cuestión de su obra [...] Cuando el NT pregunta: “¿Quién es Cristo?”, esto jamás significa exclusivamente, ni siquiera principalmente: “¿Cuál es su naturaleza?”, sino ante todo: “¿Cuál es su función?”»⁴⁰.

Con este presupuesto analiza los nombres de Cristo tendiendo a descubrir en ellos cuál es la función que Cristo cumple al servicio de la revelación y salvación de Dios para los hombres. Esta dimensión funcional afecta incluso a aquellos nombres que designan la preexistencia de Cristo, tales como Logos, Hijo de Dios, Dios. Y si ellos incluyen inevitablemente la relación de Cristo con Dios, no lo hacen en clave de «naturaleza», afirmando igualdad de ser con él, sino en clave de «función», describiendo cuál es la misión que él cumple de parte de Dios para los hombres.

El otro frente ante el que se sitúa es Bultmann, que instaura una ruptura entre el pensamiento de Jesús y la cristología de la Iglesia, declara insignificante para la fe la historia en su espesor local y temporal, no considera necesario instaurar conexión entre lo que indican los nombres de Cristo en el NT y lo que nosotros ponemos en ellos, ya que supone una ruptura entre el *evangelium Jesu* sobre el Reino de Dios y el *evangelium Ecclesiae* con Cristo como contenido, tal como había formulado Harnack⁴¹; concibe la función de Cristo como un acontecimiento que tiene lugar en el encuentro entre la predicación y nosotros mismos, sin que la resurrección tenga una realidad en sí misma ni, por otro lado, sea posible la relación personal con Cristo en cuanto glorificado. Frente a la lectura existencial de Bultmann, Cullmann reclama un atenimiento al tiempo, como fundante de salvación, y a la historia concreta en la medida en que ha sido efectuada en su entraña por el don de Cristo; rechaza el programa de desmitificación reclamando la consideración de Cristo como

⁴⁰ O. CULLMANN, *Cristología del NT...*, 55s.

⁴¹ Cf. A. VON HARNACK, «Das doppelte Evangelium», en *Aus Wissenschaft und Leben*, II (Berlín 1910) 211-224.

un acontecimiento tan real en su historia como en la nuestra, con su contenido y valor personal en ambos casos, no solo doctrinal, moral o existencial.

El hecho de escribir entre varios frentes hará que la cristología de Cullmann quede en una cierta tierra de nadie entre el existencialismo de Bultmann, el positivismo de Jeremías y la ontología católica. Tiene razón Bultmann al afirmar que Jesús no es un simple hecho del pasado, que sus *ipsissima verba* no son recuperables como piedras del desierto o restos de excavaciones y en todo caso necesitan interpretación para convertirse en factor de existencia nueva. Los contenidos del kerigma carecen de consistencia ontológica, que lo sitúe en relación y diferencia tanto respecto de Dios como respecto del hombre. Pese a sus diferencias en esto, coinciden Bultmann y Cullmann; uno hace una lectura existencial y el otro histórico-salvífica de Cristo. La cristología de Cullmann es funcional, hasta el punto de que las últimas páginas dejan la impresión de que Cristo solo existe como función de Dios para su revelación a los hombres. Cuando esta revelación haya sido consumada, con su segunda venida como Mesías, y entregue el Reino al Padre, él mismo dejará de tener realidad, porque su función ha concluido. Cristo es Dios mismo revelándose. Es una nueva forma de modalismo, nombrando con tres palabras distintas (Padre, Hijo, Espíritu) al único Dios y a la diversa forma o fase de su acción en el mundo.

A la luz de su obra fundamental, *Cristo y el tiempo*⁴², hay que comprender su cristología, que consecuentemente expone los títulos solo como designaciones de su obra, repartidos según un esquema temporal: los que caracterizan su obra terrestre (el Profeta, el Siervo sufriente de Yahvé, el Sumo Sacerdote); los relativos a la obra futura (el Mesías, el Hijo del hombre); los relativos a la obra presente (el Señor, el Salvador); los relativos a la preexistencia (Logos, Hijo de Dios, Dios). El método para su estudio es siempre el mismo: lugar de cada título en el judaísmo anterior, en la vida de Jesús, en las religiones helenísticas, en el cristianismo primitivo tanto en su expresión judeo-palestinense como judeo-helenística y pagano-helenística, para terminar con

⁴² Cf. O. CULLMANN, *Christ et le temps. Temps et histoire dans le christianisme primitif* (Neuchâtel 1946 = Barcelona 1968).

las preguntas clave: ¿en qué medida el título respectivo es una solución al problema cristológico del NT, qué aspectos ilumina, qué límites tiene, qué perduración ha tenido y cuál es su significación contemporánea? La finura de sus análisis, la conciencia del carácter problemático de la asignación de cada título a una fase de la obra de Jesús, cuando en realidad concierne a varias de las funciones enumeradas, la claridad de la exposición, su sentido de la originalidad de la fe en Cristo y su real piedad y entrega al ecumenismo, convierten esta obra, con los límites señalados, en un clásico ⁴³.

Cullmann extiende la acción de Cristo a todo el momento en que Dios y el hombre entran en relación. «No hay historia de salvación sin cristología. No hay, por tanto, cristología sin historia de salvación, que se despliega en el tiempo. La cristología no es, por tanto, una ciencia de las "naturalezas" de Jesucristo, sino la ciencia de un acontecimiento, de una historia» ⁴⁴. Este principio termina siendo reversible y dejando en el lector la convicción: «Solo hay cristología en función de la historia de la salvación». El Padre y el Hijo ¿no parecen terminar siendo dos nombres para una misma realidad: Dios en sí y Dios vuelto hacia nosotros, para volver a ser solo Dios en sí cuando su revelación se haya consumado?: «Si el NT hace algunas alusiones a una realidad situada más allá de la revelación, es solamente para llamar nuestra atención sobre la distinción y al mismo tiempo sobre la unidad entre el Padre y el Hijo y para recordarnos que toda cristología es una historia de salvación» ⁴⁵.

Partir de la función de Cristo, explicitada por los nombres, es legítimo y fecundo, pero es insuficiente. Las cuestiones de fondo, no quedan del todo esclarecidas en Cullmann, como no lo quedarán después en las cristologías de H. Küng y E. Schillebeeckx. Una cristología funcional es necesaria, pero no es suficiente. La persona vive una historia, realiza funciones, instaura relaciones, cumple una misión, crea un mundo, pero en cuanto tal ni se agota ni se puede comprender sólo desde las funciones

⁴³ Cf. también *La oración en el NT* (Salamanca 1999). La edición española, *Cristología del NT*, o.c., 9-50, con la «Actualización» (p.417-438), ofrece una bibliografía ulterior respecto de los nombres y títulos que Cullmann trata.

⁴⁴ *Ibid.*, 61.

⁴⁵ *Ibid.*, 414.

y relaciones ⁴⁶. Realidad y relación constituyen el misterio de la persona. Ya en el NT se hacen afirmaciones que pasan de la narración a la determinación de la realidad, de la descripción de la función que cumple un sujeto a la pregunta por la identidad personal de quien cumple esa función. En el tercer estadio de la cristología neotestamentaria se hacen afirmaciones ónticas sobre Cristo y, consiguientemente, reclaman una reflexión cristológica. Rechazados los planteamientos de Cullmann, Fuller afirma que la cristología del NT no es puramente funcional, que en algunas ocasiones aparecen afirmaciones cristológicas como predicados del verbo «ser», por ejemplo en la confesión de Pedro (Mc 8,29), en la afirmación: «El Hijo del hombre es Señor del sábado» (Mc 2,28), y en las preguntas y respuestas del proceso final. Es verdad que en estos casos no se responde directamente a la pregunta por la naturaleza de Cristo, sino a su función de Mesías, a su soberanía y al juicio escatológico que llevará a cabo en el futuro. Algo parecido se podría decir de las confesiones de fe: «Dios lo hizo Señor y Cristo» (Hch 2,36); «constituido Hijo de Dios a partir de la resurrección» (Rom 1,4); «Jesús es Señor» (Rom 10,9), aun cuando aquí ya se entrelazan ser y tiempo, devenir y llegar a ser, realizar y manifestar, en forma tal que terminará siendo inexorable preguntar si se trata de una adquisición de realidad absolutamente nueva o de la realización «en poder» mediante el despliegue histórico de lo que era una posibilidad, presencia y existencia previas ⁴⁷.

⁴⁶ Cf. J. ERNST, «Funktionale Christologie», en *Anfänge der Christologie*, o.c., 75-80, que dialoga especialmente con la cristología relacional de W. MARXEN, *Anfangsprobleme der Christologie*, o.c. Para este último autor, siguiendo a Schleiermacher y Bultmann, lo decisivo no son la persona e historia de Jesús, sino la relación que el proyecto hacia nuestra persona como vía hacia su conocimiento: «Si es verdad que Jesús precede a la fe, el creyente sin embargo expresa a Jesús, después de que ha entrado en esta relación [...] El dato originante de la Iglesia no es por tanto la persona sino una relación que viene de esta persona. De esta forma Jesús y la fe se complican. Mas exactamente se debe decir: Jesús y el creyente se copertenecen» (p.19). ¿Recoge esta interpretación también lo implicado en la parábola joánica de la vid y los sarmientos (15,1-7)?

⁴⁷ Cf. R. FULLER, «Cristología funcional y cristología ontológica», en *Fundamentale...*, 257-259.

i) *De los relatos y confesiones del NT a la definición de Calcedonia*

La misión a los gentiles obligó a una reflexión más profunda. Ya en los escritos neotestamentarios correspondientes a esta fase de la Iglesia aparecen términos como ὑπάρχων, μορφῆ, εἶναι, ὁμοίωμα, σχῆμα, ἐγένετο, σὰρξ, que son expresiones onticas y no funcionales. Encontrarse con Jesús no es sólo encontrarse con la acción reveladora de Dios, sino con su persona⁴⁸. Él es hombre. Del Verbo se dice que se hizo carne. De aquí se pasa a formular esa convicción ínsita en la conciencia de cada hombre: «La acción supone el ser». ¿Cuál es ese ser de Cristo y cómo estaba constituido para realizar tales milagros, provocar tales reacciones, hasta llegar a afirmar que en él se realizan la revelación de Dios y la salvación del hombre? A estas preguntas respondieron los concilios y los teólogos de los cinco primeros siglos con términos tomados no de la Biblia, sino del pensamiento griego, y no para ejercitarse en la dialéctica filosófica, sino para dar razón de las afirmaciones bíblicas, por un lado, y, por otro, ofrecer el fundamento real de la experiencia cristiana de salvación. Ésta tenía que acreditarse ante los de fuera y ante los de dentro: 1) Por albergar un contenido teológico inteligible y diferenciable. 2) Por estar radicado sustantivamente en Cristo y no de manera arbitraria, como si él fuera una apariencia detrás de la cual estaba Dios actuando, siendo él solo mera ocasión para la acción de Dios. 3) Por ser algo específico de Cristo, y no sólo exponente de lo que podemos decir de todo hombre, o lo que cualquiera de nosotros puede hacer o significar para los demás.

«La definición de Calcedonia fue el único camino que encontraron los Padres del siglo V, en su tiempo y con su acervo conceptual, para reducir fielmente a fórmula de fe el testimonio que el NT da de Cristo»⁴⁹.

La pregunta originaria de Cristo: «¿Quién soy yo?» (Mt 16, 13.20), se despliega en una serie de preguntas más concretas que nosotros tenemos que hacernos hoy. *Pregunta histórico-po-*

⁴⁸ Cf. «Necesidad de una ontología», en *ibid.*, 259-260.

⁴⁹ H. W. MONTEFIORE, en A. R. VIDLES (ed.), *Soundings* (Cambridge 1962) 160, cit. por R. FULLER, *Fundamentos...*, 260; 257 nota 1.

va (quien fue); *funcional* (qué hizo); *salvífica* (qué nos ofrece Dios en él); *personal* (cuál es la relación que ha instaurado con cada uno de nosotros y cuál la que cada uno de nosotros puede instaurar con él); *metafísica* (cuál es su constitución como hombre); *teológica* (cuál es su relación con Dios, la misión que Dios le ha conferido, su vida delante de Dios antes y ahora, cuál la respuesta de Dios a su vida); *escatológica* (quién es hoy, dónde puedo encontrarme con él y cómo puede él ser mi salvación definitiva). Todas estas preguntas son legítimas e inescapables. Nacen de la fidelidad al testimonio del NT, al dinamismo de la propia fe vivida, a las preguntas hechas a la fe desde fuera de ella, a las provocaciones de otras propuestas salvíficas, tanto ideológicas como religiosas, que ofrecen también salvación y ante las cuales hay que dar razón tanto de la universalidad y carácter escatológico de Cristo como de nuestra fe en él.

2. *La cristología de los grandes autores*a) *San Pablo*

La primera gran figura teológica del cristianismo es Pablo, y aun cuando no haya conocido a Cristo personalmente, sin embargo, por la magnitud de su obra, la penetración de sus escritos y la hondura de su existencia personal, se ha convertido en el pensador decisivo para el evangelio cuando éste se hallaba en trance de pasar del rincón de Israel al entero mundo⁵⁰. Él es jun-

⁵⁰ Cf. L. CERFAUX, *Jesucristo en San Pablo*, o.c.; J. A. FITZMYER, *Teología de San Pablo* (Madrid 1975) 74-137; A. FIEUILLET, *Cristología paulinienne et tradition biblique*, o.c.; J. BECKER, *Pablo el apóstol de los paganos*, o.c., 473-488; H. SCHLIER, *Grundzüge einer paulinischen Theologie*, o.c., 122-177; K. KERTHELGE, *Grundbemen paulinischer Theologie* (Friburgo 1991); V. TAYLOR, *The Person of Christ in the NT*, o.c., 32-79; *Aproximación*, 199-212. Un panorama tanto de la vida como de la teología (y dentro de ella de la cristología) paulina con bibliografía exhaustiva, lo encontramos en H. HUBNER, «Paulus Apostel: NT und Paulus: Aus jüdischer Sicht», en *TRE XXVI*, 133-160; F. HAHN, *Theologie des NT*, o.c. II, 788-810; par.11-18, con el *Excursus* «Pablo y Jesús» (p.600s). A ambas obras hay que añadir los capítulos dedicados a la cristología en las múltiples biografías y teologías de San Pablo, aparecidas en el último decenio, después del silencio y casi represión que reinaron sobre el entre los años 60-90, trajo la presión excluyente que ejercían no pocos defensores del «Jesús histórico» y del «Cristo liberador».

to con San Juan el primer teólogo de Cristo, pese a haber sido el receptor de las apariciones del Resucitado y con dificultades considerado apóstol. La cristología constituye el centro de la teología paulina. Cristo es el fin del régimen de la ley y del pecado como soberano del mundo; es el inicio del régimen de la gracia y del Espíritu, como nuevos principios de vida (Rom 10,4)⁵¹. Sus cartas están escritas a corta distancia de los hechos (1 Cor 15,8) con una confianza absoluta en la realidad histórica de Cristo y sobre todo en su condición de viviente (Hch 25,19) y salvador de la vida humana. Por la cercanía a los hechos, sus afirmaciones podían ser cuestionadas por los que le habían conocido y sido testigos de su resurrección que estaban todavía vivos cuando él escribe (1 Cor 15,6) y por los que eran cabezas de la comunidad primera formada por los Doce en Jerusalén. Sin embargo, no se nos presenta como un innovador respecto de la tradición anterior ni como introductor de ideas nuevas, sino inserto en una comunidad de fe y con un evangelio normativo para todos (1 Cor 15,11), dentro de una historia que comienza con la elección de Israel y ahora, por Cristo, se extiende a todos los hombres.

Las claves fundamentales para comprender su cristología son tres: 1) *recepción del kerigma originario de la Iglesia*, 2) *experiencia personal en la conversión* y 3) *profundización reflexiva como exigencia de la acción misionera*.

— Recepción del kerigma cristológico

Pablo crece en el doble ámbito cultural, judaísmo y helenismo, propio de su ciudad natal de Tarso primero y luego en Jerusalén. Después de su conversión recibe el Espíritu y el bautismo por la imposición de las manos de Ananías (Hch 8,17-18) y es insertado en la Iglesia de Damasco. De ella acoge el kerigma constituyente y normativo, a partir del cual va a pensar y a predicar: que «Cristo murió por nuestros pecados según las Escrituras y resucitó al tercer día y se apareció [...] Tanto yo como los demás apóstoles esto predicamos y esto habéis creído» (1 Cor 15,11). De esa Iglesia recibe un legado cristológico normativo

⁵¹ Cf. P. STUHLMACHER, «Christus das Ende des Gesetzes», en *Biblische Theologie des NT*, o.c., I, 283-311.

que podemos reconstruir en sus cartas. Este contiene fundamentalmente afirmaciones cristológicas relativas a la muerte, resurrección y parusía de Cristo. La central tiene por contenido la resurrección: «Dios le ha resucitado de entre los muertos». A ella se irán adhiriendo otras complementarias como los predicados cristológicos: «Dios le ha constituido Señor» (Rom 8,11; 1 Cor 6,14; 2 Cor 4,14), y la consecuencia salvífica de aceptar esos hechos: «Si tú confiesas en tu corazón que Dios le ha resucitado de entre los muertos, serás salvo» (Rom 10,9). Finalmente se adherirá la mención de la muerte por crucifixión (2 Cor 13,4; Rom 14,9; 8,34). Todos estos elementos los encontramos en el texto de tradición más completo que Pablo nos ofrece (1 Cor 15,3b-5). A estas afirmaciones se suma la alusión a la parusía (1 Cor 16,22; 1 Tes 1,9b-10). A todas esas afirmaciones, que tienen su centro en la muerte y la clave de interpretación en la resurrección, se les confiere un sentido soteriológico: todo lo realizó Dios «por nosotros» (ὐπερ ἡμῶν); Cristo vivió su vida en «entrega» (διδόναι), y su efecto es «salvarnos de la ira venidera», es decir, en el juicio de Dios sobre la historia.

Junto a estas «confesiones de fe» recibidas, encontramos en Pablo otros textos que describen el itinerario cristológico y soteriológico de Jesús hasta cada uno de los hombres. El punto de partida es el envío por el Padre: Dios envió a su Hijo para que recibiéramos la adopción (Gal 4,4; Rom 8,3). Ese envío se realiza como trasplante e injerto en una historia humana, naciendo de la descendencia de David y siendo constituido Hijo de Dios en poder por la resurrección (Rom 1,1-4). Su itinerario es descrito con una profundidad mayor en el himno de Flp 2,6-11. En él se introducen las categorías «*kénosis*-glorificación», forma de Dios-forma de esclavo, igualdad con Dios- igualdad con los hombres, y aparecen conceptos clave como preexistencia y esta afirmación, la más antigua, de la encarnación: el que era rico se hizo pobre por amor nuestro (2 Cor 8,9). Un elemento final de tradición cristológica es la unicidad del señorío de Cristo, paralelo a la unicidad de Dios, a la vez que su presencia en la creación del mundo (1 Cor 8,6)⁵².

⁵² Sobre el legado cristológico que Pablo recibe transmitido en la comunidad, cf. V. TAYLOR, *The Person of Christ in the NT*, o.c., 34-37; J. GNILKA, *Teología del NT*, o.c., 17-32.

— Experiencia personal de Cristo, como un «darsele a ver y a conocer por Dios» (Gal 1,16)

Junto al motivo: «recepción» de su fe en Cristo dentro de la comunidad que le precede y de la que la recibe, que elimina una vez para siempre la afirmación, repetida hasta la saciedad por Nietzsche y otros muchos después de él, de que Pablo y no Cristo es el creador del cristianismo, hay que poner el motivo «experiencia». Ésta se inicia en la conversión camino de Damasco, que él define como «revelación de su Hijo por Dios a mí» (Gal 1,16). Tal experiencia, fundante e incomparable con ninguna otra, fue seguida, completada y alumbrada por una relación personal y revelaciones sucesivas a lo largo de toda su vida (2 Cor 12,1-10). «Estoy crucificado con Cristo y ya no vivo yo, es Cristo quien vive en mí. Y aunque al presente vivo en carne, vivo en la fe del Hijo de Dios, que me amó y se entregó por mí» (Gal 4,19s). «Cuanto tuve por ventaja, ahora lo reputo como daño por Cristo, y aun todo lo tengo por daño, a causa del sublime conocimiento de Cristo Jesús, mi Señor, por quien todo lo sacrificué y lo tengo por estiércol con tal de ganar a Cristo y ser hallado en él, no en posesión de mi justicia, la de la Ley, sino de la justicia que procede de Dios, que se funda en la fe y nos viene por la fe en Cristo, para conocerle a él y el poder de su resurrección y la participación en sus padecimientos, conformándome a él en la muerte por si logro alcanzar la resurrección de los muertos» (Flp 3,7-11). Éste sería el lugar para hablar de la vida espiritual y de la mística cristológica de San Pablo⁵³.

⁵³ Cf. A. SCHWEITZER, *Die Mystik des Apostels Paulus* (Tubinga 1930); J. HUBY, *Mystique paulinienne et joannique* (París 1946); A. WIKENHAUSER, *Die Christomythologie des Apostels Paulus* (Friburgo 1956). Las obras más recientes sobre Pablo (Becker, Gnülka, Légasse, Murphy, O'Connor, etc.) no tratan explícitamente esta cuestión. La teología protestante la aorilla, situándola en la soteriología o en la justificación. Cf. H. SCHLIER, *Grundzüge...*, o.c., 173-177.

Un panorama sobre el lugar y valoración de la mística en la teología protestante del siglo XX puede verse en H. JAEGER, «La mystique protestante et anglicaine», en A. RAVIER (ed.), *La Mystique et les mystiques* (París 1965) 257-408; J. J. LEUBA, «Mystique et théologie dialectique protestante», en J. M. VAN CANGH, *La mystique* (París 1988) 157-188. Cf. los cuatro apartados que varios autores dedican al término «Mystik», en TRI: 23, 597, y en perspectiva católica el lucido análisis de S. DI CURA, «Mística cristiana: su enraizamiento neotestamentario en perspectiva ecuménica», en J. MARTIN VELASCO (ed.), *La experiencia mística* (Ávila 2004) 129-168.

— Creatividad

Junto a recepción y experiencia personal, tenemos la creatividad, provocada por la necesidad de iluminar situaciones eclesiales y el diálogo con el pensamiento circundante. Pablo no parte de un sistema cristológico previo que fuera explicitando, sino de una confesión comunitaria de fe y de una revelación personal de Cristo. La predicación, experiencia personal y misionera de cada día se convierten en el pedernal que hace saltar la luz en su pensamiento sobre Cristo. La exhortación moral en las ocasiones conflictivas de la comunidad hace surgir las fórmulas cristológicas más bellas, que prolongan la cristología en eclesiología y en moral: «Por tu ciencia no escandalices al hermano por quien Cristo murió» (Rom 14,15; 1 Cor 8,11; 2 Cor 8,9). La misma afirmación de la *kenosis* de Cristo está hecha para apoyar la exhortación del apóstol a vivir en unánime concordia dentro de la Iglesia (Flp 2,6-11).

¿Hay una evolución en el pensamiento cristológico de Pablo? Las afirmaciones fundamentales están ya en las primeras cartas: «su Hijo Jesús» (1 Tes 1,9s), «Nuestro Señor Jesucristo» (1 Tes 5,9s), la condición de Dios y la condición de siervo (Flp 2,6), su función mediadora en la creación (1 Cor 8,6). En adelante encontramos la explicitación de convicciones fundamentales y centros sucesivos de interés en función de las nuevas situaciones de las comunidades y de las correspondientes experiencias apostólicas, como la teología de la cruz en Corinto, detrás de la cual quizá esté el dolor que Pablo sintió por el rechazo y escándalo de los griegos ante el mensaje de Jesús muerto y resucitado⁵⁴. En su obra ya citada *Jesucristo en San Pablo*, L. Cerfaux ha creído poder descubrir tres niveles o fases sucesivas en su cristología. La primera, que, centrada en *Cristo actor de la salvación* —por tanto, focalizada en su obra y trayecto-

⁵⁴ Sobre la experiencia de Pablo en Hch 17 y su repercusión sobre las afirmaciones en 1 Cor 1, cf. R. PENNA, «Paolo nell'agora e all'Areopago di Atene (At 17,16-34). Un confronto tra vangelo e cultura», en *Vangelo e Inculturazione. Studi sul rapporto tra rivelazione e cultura del NT* (Cinisello Balsamo, Milán 2001) 365-390. Esta obra es uno de los mejores panoramas que un exegeta católico de prestigio ha escrito sobre soluciones y problemas, lucen y tareas pendientes en la exégesis actual.

ria salvífica—, se expresaría en las epístolas a los Tesalonicenses y final de la primera a los Corintios; muy cercana a la cristología de la comunidad primitiva y podemos reconstruirla según el libro de los Hch y los evangelios sinópticos. La segunda fase de su cristología se centraría en *el Don de Cristo*, o lo que él ha llevado a ser para nosotros como nuestra justicia, sabiduría, redención, vida, presencia santificadora en el Espíritu. Sin duda está relacionada con la estancia de Pablo en Corinto y la encontramos formulada en las grandes cartas: Rom, Cor, Gál, Flp. La tercera estaría centrada en *el Misterio de Cristo*, con los polos de interés en la revelación del plan salvífico de Dios, su condición de Hijo y Señor, junto con el resto de títulos propios. El lugar de su gestación es, sobre todo, Efeso y se refleja de manera más explícita en las Cartas de la Cautividad. La primera tiene como polo de interés sobre todo la historia y escatología (acción pasada y futura de Cristo); la segunda, la soteriología (presencia actual y significado de Cristo de parte de Dios para nosotros); la tercera, la cristología en sentido estricto (la relación de Cristo con el plan salvífico de Dios y su realidad personal).

Pablo ve a Cristo en contraste con la situación del mundo bajo el pecado. La clave de su cristología es la contraposición o lucha entre el amor de Dios (χάρις) y el pecado del mundo, el poder universal de la ἀνομία que desde Adán se ha apoderado de la realidad y la tiene sometida, yaciendo el mundo en la injusticia y el hombre gimiendo como un esclavo⁵⁵. Ni la ley judía, ni la sabiduría griega, ni los cultos místéricos, ni la moral de los hombres son capaces de arrancar al hombre de ese poder, haciéndole justo y santo. Lo que excede el poder del hombre bajo el pecado ha sido realizado por Dios en la muerte y resu-

⁵⁵ H. SCHLIER resume en cinco puntos la «aparición de la justicia de Dios en Jesucristo». Es un proceso de inserción victoriosa de Dios en el mundo, que está bajo el pecado (I). No se realiza por palabras, ideas o mitos, sino por medio de una persona con su historia en un lugar concreto (II). Se centra de manera especial en el acto de la muerte y resurrección del Crucificado (III). Esta muerte es entrega a la voluntad de Dios, como ascensión y destrucción del poder del pecado padecido, manifestada por la resurrección como victoria sobre el poder de ese pecado, mostrando así a Dios proexistente para el mundo, como Ser por nosotros (IV). Ese Jesucristo resucitado es el origen de una existencia nueva, reconciliada y liberadora para el hombre, que encuentra en la relación con el por la fe el ámbito de participación en la vida divina (V). *Grundzüge einer paulinischen Theologie*, o.c., 176s.

rección de su Hijo, comprendidas como juicio a la vez que como victoria sobre el pecado, el mundo, la ley y la muerte. Cristo es la revelación escatológica de la justicia de Dios, que lleva a cabo la reconciliación de Dios con el mundo (2 Cor 5,14-21) y deja fuera de juego toda pretensión de autojustificación por parte del hombre (Rom 3,9-31). En antítesis con el judaísmo, Cristo es nuestra justicia; en antítesis con la filosofía griega es nuestra sabiduría; en antítesis con las religiones místicas es nuestra salvación. Cristo por su Espíritu es la vida del hombre y poder de nueva realidad⁵⁶. Sólo hay un motivo de gloria, porque sólo hay un lugar donde se revela la gloria de Dios: la cruz de Cristo (1 Cor 1,30s). La cruz es lugar de revelación, motivo de gloria para el hombre, raíz de una nueva sabiduría y esperanza: *Lógos τοῦ σταυροῦ* (1 Cor 1,17s). La cristología de Pablo es primordialmente una soteriología y ésta es una estaurología. Con ella conectará especialmente una línea posterior de espiritualidad y de teología. Lutero tiene como centro y clave la *theologia crucis* o revelación de Dios bajo la forma contraria, manifestando su gloria en la humillación, siendo nuestra justicia mientras padecía nuestro pecado y era condenado como maldición⁵⁷.

La gesta salvífica tiene como primer protagonista a Dios Padre, que, enviando a su Hijo (Gál 4,4), le entrega por nuestros pecados y le resucita para nuestra justificación (Rom 4,25), que en su muerte reconcilia al mundo (2 Cor 5,18), que nos le da como «expiación», es decir para que resane, limpie y recree nuestra existencia malograda bajo el poder del pecado y de la

⁵⁶ Cf. L. CERFAUX, *Jesucristo en San Pablo*, o.c., 443s.

⁵⁷ Lo mismo que en los sinópticos y de manera esencial en San Juan, también en San Pablo lo decisivo es el punto de partida, la óptica con que se lee y la finalidad con la que se organiza todo el material. Estos modelos fundamentales de interpretación, que deciden el lugar, contenido e importancia también de su cristología, son los siguientes: «Desde cada entronque o punto de partida se pueden distinguir cinco concepciones fundamentales en la exposición de la teología paulina. Entronque (*Ansatz*): a) En la teología o doctrina de Dios: Heinrich Schlier. b) En la antropología: Rudolf Bultmann y Hans Conzelmann. c) En la cristología: Otto Käss, Leonhard Goppelt y Peter Stuhlmacher. d) En la soteriología: Werner Georg Kümmel, Gunther Bornkamm, Georg Eicholz, Jürgen Becker y Hans Hubner. e) En la escatología: A. Schweitzer y J. Christiaan Bekker» (F. HAHN, *Theologie des NT*, I, 181), cuya metodología y repercusiones consiguientes explicita en p.181¹⁸⁷.

muerte, comunicándonos su vida y uniéndonos a su ofrenda y entrega. Así seremos salvos por él (Rom 3,21-26). Pero a la vez el propio Jesús es descrito como protagonista de su muerte activa y oblativamente vivida por nosotros: «se entregó por nosotros» (Gal 1,4; 1 Tim 2,6; Tit 2,14). Frente a la trasgresión de un hombre, Adán, que introdujo el pecado en el mundo, la obediencia de Cristo nos ha hecho justos (Rom 5,13-17). Si Jesús aparece en continuidad con la historia de Israel en línea con Abraham y Moisés, sin embargo, Pablo no tiene interés en una «cristología institucional» en el sentido del mesianismo davídico. Cristo, como Adán, es metaindividual; no nace sólo de abajo, sino que es enviado por Dios a la historia. La humillación de Cristo es una alternativa a la desobediencia de Adán por la cual perdió el señorío sobre las creaturas y quedó sometido a muchos dioses y señores. Esa falta expresa como reverso lo que iba a ser la vida y obra de Cristo, haciéndole esperable y pensable. Cristo es aquel a quien Dios inserta en el mundo como recreador del hombre y de la creación, degradados por la falta de Adán. Lo mismo que sólo desde la luz identificamos las tinieblas, y allí donde la luz es más brillante, más profundas aparecen las sombras, así la gesta de Cristo nos descubre el pecado de Adán en la medida en que desvela su «poder» y muestra el «exceso» de poder inherente a la gracia (Rom 5,17: abundancia de la gracia y don de la justicia; 5,20: sobreabundancia de la gracia). Cristo es recreación del viejo mundo e instaurador del nuevo como último hombre y Espíritu vivificante (1 Cor 15,45; Rom 5,12-21)⁵⁸.

Cristo se ha anonadado, compartiendo la suerte de los esclavos (Flp 2,6-11), para hacernos partícipes de su filiación y, así refiliados, podamos gozar de la libertad en el mundo: «Para que gocemos de la libertad, Cristo nos hizo libres» (Gal 5,1), siendo partícipes de la bendición de Abraham: «Cristo nos redimió de la maldición de la Ley, haciéndose por nosotros maldición, pues esta escrito: “Maldito todo el que es colgado del madero” (Dt

⁵⁸ «El poder del pecado no se hace manifiesto a partir de la naturaleza humana sino a partir de Cristo, en la medida y en el acto por el que realiza su superación. En cuanto superado por Cristo es como revela el pecado su profunda dimensión mortífera» (K. KLITZKE, *Grundthemen paulinischer Theologie*, o.c., 173). Cf. C. S. BARRETT, *From First Adam to Last...*, o.c., esp. 68-91.

21-25), para que la bendición de Abraham se extendiese sobre las gentes en Jesucristo y por la fe recibamos la promesa del Espíritu» (Gal 3,13s).

Ese amor y libertad, bendición y don del Espíritu, han sido pensados por Cristo para cada uno de nosotros en particular: «Me amó y se entregó por mí» (Gal 2,20). Entre la acción de Dios y la acción de Cristo hay una equivalencia dinámica, de forma que los mismos verbos pueden tener como sujeto al Padre y a Cristo. Pero esa equivalencia se repite en la relación entre Cristo y el Espíritu, de forma que ofender a Cristo es entristecer al Espíritu. Estar en Cristo y existir en el Espíritu terminan siendo sinónimos. La existencia cristiana es un vivir en Cristo, pero no sólo en sentido moral como resultado de nuestro esfuerzo, sino como don de él a nosotros: «Ya no vivo yo, es Cristo quien vive en mí [...] Yo vivo en la fe del Hijo de Dios» (Gal 2,20).

Aun cuando no hace una biografía de Jesús, ni tiene interés en su doctrina o milagros, sin embargo, nos transmite no pocos datos de su vida. Sobre todo ofrece categorías para pensar su doble estado, o las dos fases de su vida (humillación y glorificación, riqueza previa y pobreza posterior, existencia *κατὰ σάρκα* y existencia *κατὰ πνεῦμα*, debilidad para morir en la carne y fortaleza para resucitar en el espíritu), que si no contienen todavía la posterior teoría de las dos naturalezas, dieron que pensar sobre una doble condición de Cristo en el tiempo, que orientaba hacia una doble condición en el ser. Aparece como hijo de David e Hijo de Dios (Rom 1,1-4), como Hijo de Dios e hijo de mujer (Gal 4,4), como Hijo propio de Dios enviado en carne de pecado (Rom 8,3), como el que antes era rico y luego se hizo pobre por amor nuestro (2 Cor 8,9), como el que fue crucificado en debilidad pero vive por el poder de Dios (2 Cor 13,4). A su vez centra su pensamiento en tres nombres clave: *Cristo*, convertido en nombre personal; *Señor*, en cuanto objeto de devoción y relación personal; *Hijo*, que describe su condición divina. Pero Pablo creará otros nombres nuevos: imagen de Dios (2 Cor 4,4), Primogénito (Rom 8,29), Señor de la gloria (1 Cor 2,8), poder y sabiduría de Dios (1 Cor 1,24), el último Adán (2 Cor 4,4). Las cartas de la cautividad y las deuteropaulinas

prolongan y completan estas instrucciones, nombres y categorías⁵⁹.

b) *Los sinópticos*⁶⁰

Los tres sinópticos tienen una estructura fundamentalmente idéntica en cuanto relato de la vida, muerte y resurrección de Jesús⁶¹. Lo sitúan en Galilea, donde predica el evangelio del Reino, acreditándolo con milagros, y lo hacen avanzar hacia Jerusalén, como lugar de la afirmación de su mesianidad ante las autoridades religiosas, ya que Jerusalén es donde todo profeta tiene que legitimarse (Lc 13,31-33). Dentro de esos dos polos geográficos —el camino como éxodo— y de esta estructura trimembre (Reino, muerte, resurrección), cada evangelista explicita creativamente de manera propia el kerigma de la Iglesia, acentuando unos u otros rasgos tanto de la persona como del mensaje. Todos remiten a la Iglesia, donde se da la realidad de Cristo y del que transmiten sentencias, gestos, acciones. No se comprenden a sí mismos ni quieren ser sólo historiadores de Jesús, sino testigos del Hijo de Dios, que ofreció entonces la salvación y la sigue ofreciendo mediante el bautismo y la incorporación a la comunidad creyente. Si los tres sinópticos remiten a la misma historia del origen, a la misma comunidad de transmisión y a la misma acción misionera, sin embargo, cada uno de ellos ordena con lógica propia el material recibido, lo refiere a unos destinatarios y lo centra en torno a unos puntos eje, es decir, es autor y no mero relator o

⁵⁹ Cf. V. TAYLOR, *The Person of Christ in NT Teaching*, o.c., 41-47; íd., *The Name of Jesus*, o.c., 170s.

⁶⁰ Cf. V. TAYLOR, *The Person of Christ...*, o.c., 3-23; R. SCHNACKENBURG, «La cristología de los sinópticos y la polaridad "Jesús terreno"-«Cristo glorificado»», en *MS III/1*, 292-331; íd., *La persona de Jesucristo reflejada en los cuatro evangelios* (Barcelona 1998); J. BLINZLER y otros, *Jesús in den Evangelien. Ein Symposium* (Stuttgart 1977); A. WEISER, *Theologie des NT*, II (Stuttgart 1993); M. KARRER, *Jesucristo en el NT*, o.c.

Aviso para caminantes: que los lectores no se engañen al ver el libro de R. L. BROWN, *Jesús dans les quatre évangiles* (Paris 1996), malversión del título que no responde al contenido del original inglés, *Introduction to NT Christology* (Nueva York 1994) y traducido con fidelidad por Ediciones Sígueme (Salamanca 2001).

⁶¹ Sobre Q y su cristología remitimos a la bibliografía ya citada, además de P. HOFFMANN, *Tradition und Situation. Studien zur Jesusüberlieferung in der Logienquelle und den synoptischen Evangelien* (Münster 1995); E. P. MEADORS, *Jesús the messianic Herald of Salvation*, o.c.

notario de unas tradiciones anteriores. Su libro no es traslado de un relato fijado literalmente, sino una recreación del kerigma y de la catequesis de la comunidad en orden a mostrar su seriedad y fiabilidad (Lc 1,1-4). En este sentido, cada uno de ellos presenta a Cristo desde una perspectiva propia, poniendo en primer plano unos rasgos y dejando en silencio otros. Toda obra literaria es resultado de una selección personal de la realidad tratada, realizada desde una predilección por contenidos y fines, organizada según un método.

Los grandes autores de *Teologías del NT* no hablan de Q. «Evangelio», «bella noticia», «alianza nueva» es aquello que ha sido conocido y recogido, integrado y encuadrado como tal por la Iglesia. Lo que pueda preceder, estar al lado o se pueda deducir, es interesante históricamente; pero no es evangelio. La Iglesia, que canonizó los escritos del NT, nunca hasta el siglo XIX supo de tal fuente y como tal no la ha recibido. Evangelio no es cualquier libro escrito sobre Jesús, sino aquellos que en su factura final y en relación con los otros han sido recibidos como tales en la liturgia, predicación, enseñanza y vida de la Iglesia. En este sentido no existe un Q, que pueda ser considerado «Evangelio».

Frente a todo fundamentalismo hay que recordar que el cristianismo no es religión de libro, sino de la persona viviente de Cristo; no es Iglesia de un evangelio a la letra, sino de cuatro evangelios que fueron escritos bajo la acción del Espíritu y a su luz hay que leerlos. Entre los cuatro evangelistas nos ofrecen la realidad completa de Cristo, presentada como salvación de Dios, pero no nos permiten identificar científicamente todos los datos de su vida histórica ni penetrar en todos los niveles de su realidad personal. Cada evangelista da todo el evangelio de Jesús y, sin embargo, sólo es cristiano en la medida en que presupone a los otros y se remite a ellos. Si hay que temer al hombre de un solo libro, más hay que temer al lector de un solo evangelio. Las semejanzas y diferencias entre los evangelistas pertenecen a la plenitud inabarcable de Cristo. El evangelio es tetramorfo⁶²; se completa con la confesión de fe de los demás

⁶² Cf. R. SCHNACKENBURG, *La persona de Jesucristo...*, o.c., 422-455 (El evangelio en cuatro formas como testimonio variado y, no obstante, homogéneo acerca de Cristo).

libros del NT, a la vez que se remite para su completa interpretación a los libros del AT como anuncio de la persona de la que ellos hablan y como conjunto de categorías con las que ellos la explican. El Cristo cuya historia relatan es el Mesías de Israel y el Kyrios de la Iglesia. Sin la referencia a ambos, los evangelios no son inteligibles, porque de Israel y de la Iglesia procede Jesús como hecho histórico-teológico y de la Iglesia procede la confesión de fe que ellos quieren proponer, invitando a conocer su vida, a creer en su persona y a incorporarse a su comunidad.

La persona viviente de Jesucristo, fundante de la fe en cada creyente a la vez que iluminada por ella, nos permite descubrir la convergencia real de los retratos diversos que cada uno de los libros del NT nos ofrece de él. Jesucristo no es solo la materia objetiva de la que hablan todos y desde la que hablan de todo lo demás⁶³, sino que es la luz única que, refractada por los cuatro evangelistas, nos da sus cuatro fotografías. *Hay que admirarse tanto de su unidad como de su complejidad.* La Iglesia a partir de la experiencia del Cristo vivo en medio de ella seleccionó estos cuatro retratos como verdaderos, cada uno, y convergentes en la forma de hacerlo. Son convergentes en la realidad de la que hablan, pero divergentes entre sí. Cada autor elige un género literario para mejor poner de relieve el semblante de Cristo y la dimensión de su persona que quiere privilegiar. Invito a hacer la prueba comparando los siguientes textos:

1) *Marcos 5,1-20.* El poseso de Gerasa y la legión de demonios, introducidos en los cerdos que se despeñan en el mar. Con todo ello Marcos escenifica el poder degradador del mal con la violencia, servidumbre y locura que inflige al hombre a través de sus múltiples formas. Jesús es su vencedor. Quien se pone en su luz y bajo su guía es alumbrado, liberado y dignificado. El nervio hermenéutico del relato es esta afirmación: «Llegándose a Jesús contemplaban al endemoniado sentado, vestido y en su sano juicio, el que había tenido toda una legión, y se asombraron» (5,15).

2) *Mateo 5-7.* Jesús subido al monte es el nuevo Moisés de la justicia mejor y de la alianza nueva, que abre en su persona una

⁶³ Cf. J. N. ALETTI, *Jesucristo, ¿factor de unidad del NT?*, o.c.

bella aventura para la vida con las bienaventuranzas como programa y como promesa.

3) *Lucas (10,30-37; 15)* con las parábolas del Buen Samaritano, de la dracma, la oveja y el hijo perdidos, reencontrados por el Hijo encarnado que con entrañas de misericordia hace el camino con nosotros en el mundo y nos encuentra, levanta y devuelve al Padre, Dueño y Posadero.

4) Juan con el Prólogo, los Discursos de despedida, y los grandes relatos en torno al Hijo que libera, al Hijo Luz que da la vista a los ciegos, al Pan de la Vida.

Visto desde fuera, con los solos textos, podría dudarse de que el Jesús del que hablan los cuatro evangelios sea un mismo sujeto. Leídos desde dentro de la experiencia creyente y orante, celebrativa y misionera, esos cuatro retratos son la refracción polí-croma de un Misterio inagotable de Luz. Kafka dijo que Cristo es «un abismo de luminosidad (*ein lichterfüllter Abgrund*)»⁶⁴.

— Marcos⁶⁵

Jesús es el Mesías, pero el mesianismo, antes que un hecho presente, es una vocación que cumplirá en el futuro por el sufrimiento y obediencia. La muerte y la resurrección le constituyen Mesías y a partir de ellas recibe el poder. Por eso en el llamado «secreto mesiánico» no se trata de algo inventado por la Iglesia posterior, sino de la realidad histórica: *Jesús solo es la salvación definitiva a partir del momento en que vence a los poderes mortalizadores de la humanidad.* Esto solo tiene lugar por la muerte y resurrección; entonces es constituido Mesías y Señor (Hch 2,36; Mt 28,18).

El título fundamental de Jesús es el de *Hijo del hombre*. Éste perdona los pecados (2,10); y es Señor del sábado (2,28). Quien ejerce tal autoridad es a la vez el que tiene que sufrir mucho y morir; y el que vendrá como juez sentado a la derecha del poder, es decir, de Dios (14,62). Esta suma de autoridad, humillación y

⁶⁴ Cf. G. JANOUCH, *Gespräche mit Kafka. Aufzeichnungen und Erinnerungen* (Frankfurt-Hamburgo 1961) 111.

⁶⁵ Cf. además de los grandes comentarios (V. Taylor, J. Gnilka, R. Pesch, etc.), E. SCHWETTER, «Zur Christologie der Markus», en *NT und Christologie im Werden*, o.c., 86-103.

soberanía en el mismo sujeto lleva incluido todo el problema de la cristología, que consiste en aplicar simultáneamente a Jesús afirmaciones de humillación y soberanía. Jesús ha sumado como modelos identificadores de su existencia dos nombres del AT, que parecían excluirse entre sí: Hijo del hombre y Siervo de Yahvé, que padece por los pecados de su pueblo (Is 53). Con ello ha otorgado a la idea mesiánica un contenido nuevo: lo determinante no es la dominación real o política, sino el servicio, la solidaridad en el sufrimiento y la superación del pecado en la intercesión ante el Dios Santo, revelado como Padre.

La afirmación suprema de Marcos es que Jesús es *Hijo de Dios*. Esa filiación está implicada en el relato del bautismo (1,11); en la parábola de los viñadores: «Le quedaba todavía uno por enviar, un hijo amado, y se lo envió el último diciendo: “Respetarán a mi Hijo”» (12,6); en la confesión del centurión ante la cruz: «En verdad éste era Hijo de Dios» (15,39). Con independencia de lo que el centurión pensase al proferir esas palabras, para Marcos ésa era su verdadera identidad. Habla en términos absolutos del Hijo y el Padre (13,32). Marcos interpreta el grito de los demonios como una manifestación de su identidad (1,24; 3,11; 5,7). La afirmación Hijo de Dios aparece en la primera línea del evangelio, bien como elemento interno o bien como título general del libro. La filiación divina de Jesús es una convicción de Marcos y de la Iglesia para la que escribe. Todavía queda por precisar el contenido de esta filiación. Marcos aún no explicita las ideas de preexistencia como Pablo o de encarnación como Juan. Lo central de Marcos es la autoridad, soberanía y cercanía a Dios de Jesús mensajero del Reino con poder y doctrina nueva. La vida y muerte de Jesús están comprendidas como rescate y alianza.

«El rescate es el precio pagado por la liberación del pecado y de la condena. La sangre de la alianza ratifica un vínculo de alianza entre Dios y los hombres, una relación de amistad y obediencia, que se base en el perdón, en la redención, en la reconciliación [...] Las metáforas implican que Jesús consideró la entrega de su vida como un autoofrecimiento hecho a Dios en nombre de los seres humanos y en beneficio de ellos. Las ideas paganas de aplacamiento son extrañas a esta concepción»⁶⁶.

⁶⁶ V. TAYLOR, *Evangelio según San Marcos* (Madrid 1980) 139, comentando 10,45; 14,24.

Es la primera presentación global de la figura de Jesús desde un horizonte no judío y sin el AT como trasfondo primario de interpretación. Es el primer intento de sumar historia y fe con ofrecimiento de pruebas. En los dos prólogos de su obra habla de la exactitud (ἀκριβεία) con que va a realizar su obra a la vez que de la solidez (ἀσφάλεια) de los contenidos que Teófilo ha recibido en la catequesis cristiana (1,1-4). Y en Hch 1,3 remite a las muchas señales o pruebas (τεκμήρια) que Jesús dio a sus discípulos, después de su muerte, de que estaba vivo.

Junto con Mateo, antepone a la vida pública el relato del nacimiento virginal de Jesús. Apelando a la especial acción de Dios en el surgimiento de los hombres enviados a una misión, explica el surgimiento de Jesús como una nueva creación del Espíritu. Jesús no es fruto de la fecundación de María por un hombre, sino de la acción creadora del Espíritu Santo. Ésa es la razón de su santidad, autoridad y condición salvadora. Sin ninguna conexión con las ideas helenísticas del origen divino de los héroes, presenta a Jesús como viniendo directamente de la voluntad de Dios por la acción de su Santo Espíritu. Los relatos de la infancia, en Mateo y Lucas, tienen una serie de elementos comunes a la vez que puntos propios, no siempre concordantes. Los elementos comunes son: una virgen, de nombre María, desposada con José, hijo de David (Mt 1, 16.18.20 y Lc 1,27; 2,4). Anuncio por un ángel de la entrada de Jesús en el mundo, su nombre y la misión del Hijo como salvador, hijo de David (Mt 1,18; Lc 1,26.32). María concibe por obra del Espíritu Santo (Mt 1,18-20; Lc 1,26-38) antes de vivir en común con José (Mt 1,18.24; Lc 1,27); dio a luz a Jesús en tiempo de Herodes (Mt 2,1; Lc 1,5), en Belén de Judea (Mt 2,5-8; Lc 2,4.11). Instalación en Nazaret (Mt 2,23; Lc 2,39).

«Los relatos de la infancia son un género literario distinto de las tradiciones, más sintéticas y sobrias, que nos relatan el ministerio de Jesús. Su lengua, llena de poesía y de imágenes, en el fondo quiere hacernos saber quién es Jesús en su identidad profunda: es

⁶⁷ Cf. los comentarios de H. Schürmann, F. Bovon, J. Fitzmyer, etc., con la bibliografía allí indicada.

el Mesías, el Hijo de David, el Hijo de Dios. Antes de desplegar toda la trama evangelica, se nos quiere decir el todo esencial: quién es el protagonista»⁶⁸.

Mateo se centra en torno a la figura de José, cuya genealogía establece la conexión de Jesús con David, y de esta forma legitima su mesianidad, mostrando que Jesús es el Mesías de Israel, el Hijo de David que esperaban. Lucas, centrándose en la figura de María, quiere mostrar que la filiación divina de Jesús es la raíz de su ser⁶⁹.

«Si Dios se hace hombre es normal que este acontecimiento sin equivalente se traduzca por algo que sale de lo ordinario. Lucas quiere hacernos comprender que se trata de una intervención en la raíz misma de la existencia humana. Éste es el significado de la concepción virginal. Lo que está en juego no es el prodigio, sino su verdad; y la verdad es que Dios está allí. Estamos tocando el origen mismo de Jesús»⁷⁰. Con la concepción de Cristo se inician la nueva creación y la nueva humanidad. Son resultado de la acción del Espíritu igual que la primera (Gén 1,2) e igual que la resurrección tanto del pueblo (Ez 37,1-14) como del propio Jesús (Rom 1,1-4). Jesús es la creación que Dios suscita como salvación del hombre: por eso solo él puede ser su origen radical. Estas ideas de creación, Espíritu, salvación, soberanía y trascendencia de Dios, que le permiten ser absolutamente inmanente, alejan el relato de una semejanza real con otros equivalentes del mundo religioso circundante, a la vez que revelan la identidad de Jesús al expresar su «de donde», «su origen».

Jesús es el enviado de Dios y ungido con el poder del Espíritu Santo. El proclamador del evangelio de la gracia para judíos y griegos. La figura de Jesús está determinada por el amor, la mansedumbre, la misericordia, la cercanía a las situaciones de debilidad, pobreza, marginación, alegría y delicadeza. Todo ello

⁶⁸ CH. PERRON, *Jesús*, o.c., 36. Cf. R. PENNA, «La figura reale di Gesù e quella attuale dell' "uomo divino" (*Theios aner*): Un confronto bilanciato», en *L'apoteosi e l'inculturazione*, o.c., 211-230.

⁶⁹ «Il est le Fils de Dieu jusqu'au plus profond de son être» (CH. PERRON, *ibid.* 37).

⁷⁰ J. GUILLET, *Habiter les Écritures*, o.c., 264. Para las cuestiones hermenéuticas de fondo cf. *Aproximación*, 487-489.

contrasta con la radicalidad doctrinal de Mateo y la rudeza de la figura de Jesús en Marcos. Es el autor de las parábolas reveladoras de la ternura, paternidad y perdón de Dios reflejadas en la actuación de Jesús: los deudores (7,41-43); el buen samaritano (10,29-37); la oveja y la moneda perdidas con el hijo recuperado (15,3-32); el fariseo y el publicano (18,9-14); el encuentro con Zaqueo (19,1-10); el relato de Emaús (24,13-35). Por eso se ha hecho clásica la afirmación de Dante definiendo a Lucas como *scriba mansuetudinis Christi*⁷¹. Jesús aparece descrito como orante y la oración ocupa un lugar decisivo, sobre todo en los momentos decisivos de su vida.

Lucas otorga un lugar central a los pobres, los desgraciados y las mujeres, poniendo a Jesús como su especial valedor. En 7,11-17.36-50 y 8,1-3; 23,27-29; 23,55; 24,1-12 hay una concentración de la presencia y protagonismo femeninos. Jesús revela, en su aceptación del seguimiento de mujeres y en el trato con ellas, una actitud radicalmente contrapuesta a la rabínica. Su propia situación, hijo único de madre viuda, le lleva a Jesús a una peculiar compasión con la viuda de Naín que ha perdido a su hijo (7,11-17).

Lucas es el único que llama a Jesús Salvador (σωτήρ) y a la salvación cristiana (σωτηρία). El verbo (σώζειν) aparece con más frecuencia que en los otros evangelistas. Jesús es el único nombre en el que hay salvación (Hch 4,12) y ésta implica el perdón de los pecados, la vida y la paz (que es el *shalom* bíblico, la *eirenè* griega y algo de lo que en el mundo helenístico se entendía por la *pax augusta*).

— Mateo⁷²

La figura de Jesús en Mateo es situada, confrontada y entendida desde la historia de Israel tal como la relata el AT, con la recepción que el pueblo judío hizo de su persona y con la lucha que la Sinagoga estaba llevando a cabo con la Iglesia, y sus miembros considerados como herejes. Su evangelio refleja no

⁷¹ *De monarchia* 1,18.

⁷² Cf. los comentarios de J. Gnika, P. Bonnard, U. Luz, etc.

sólo el choque de Jesús con los fariseos, grupo religioso del que más cercano estuvo, sino también la polémica entre el judaísmo de corte fariseo, derivado de Yamnia y la Iglesia naciente, para mostrar la verdadera interpretación del AT y, consiguientemente, la legítima mesianidad de Jesús, de la cual resulta la gravedad de haberle dado muerte.

Jesús es desde el principio rechazado por un pueblo que no acierta a reconocerle como el consumidor de la propia misión, teme sea la negación misma de ella y al final, puestos en alternativa el judaísmo presente y Jesús, deciden que hay que eliminar a éste para que no perezca aquél. Por eso en el evangelio se da la apertura a la universalidad: desde los magos al comienzo, que son la respuesta de todos los lejanos a la salvación ofrecida por Dios, hasta la misión universal para la que Jesús envía a sus discípulos con la que se cierra el evangelio. Es en el evangelio donde la Iglesia tiene un lugar más central y a la que le está prometida la presencia confortadora de Jesús en su acción misionera hasta el fin de los siglos.

Jesús es la realización de las promesas veterotestamentarias, y cada una de sus acciones, palabras o lugares remite a textos que se ven cumplidos en él. Por eso acompaña casi todos los hechos decisivos de la vida de Jesús con las llamadas citas de reflexión («Esto sucedió para que se cumpliera»), que no pretenden ser una demostración material, sino la afirmación de que Jesús como persona, con la totalidad de su acción, cumple lo pronunciado en el AT, es su sentido y por ello su fin, al que se ordena y que lo finaliza. El resultado es que unos textos quedarán definitivamente caducos por haber cumplido su función de precursores y pedagogos, mientras que otros resultan conciliables con su doctrina y persona.

Jesús, en un cierto sentido, es el nuevo Moisés que, al igual que aquél en el Sinaí, promulga la nueva ley (5,22). Es la Sabiduría, y actúa con autoridad ofreciendo la revelación otorgada por Dios (11,19; 13,54). Es superior al templo (12,69), igual al Padre en conocimiento y por ello sólo él tiene la capacidad y autoridad para revelarlo (11,25-30). Su Iglesia es el verdadero Israel. Cuando dos o tres se reúnen en su nombre está en medio de ellos (18,20) y se identifica con los niños, los hermanos más

pequeños, los hambrientos, los peregrinos, los desnudos, los enfermos y los presos (25,31-45).

El Cristo de Mateo es Doctor, Maestro, Camino. El cristianismo es también una doctrina, una sabiduría no menor a la heredada de Israel; y el escriba cristiano no es inferior al escriba fariseo. Si Moisés introdujo una forma de justicia, mayor es la introducida por Cristo. Y si la aventura de Israel con Dios fue una gloriosa aventura, mejor y mayor es la aventura de la Iglesia con Cristo como guía y maestro. Las Bienaventuranzas y el Sermón de la Montaña otorgaron a Mateo un prestigio único⁷³. Por ello, y por establecer la continuidad-discontinuidad con Israel, figura al comienzo del NT. El Cristo de Mateo correría peligro de ser leído como un judaísmo, mejorado o polémico, si no es conjugado con el que presentan Juan y Pablo.

c) *San Juan*⁷⁴

El evangelio de San Juan es una combinación única de tradición histórica y de reflexión teológica, de atención a la humani-

⁷³ Bergson lleva al límite la significación de las bienaventuranzas, hasta casi compararlas de Jesús y valorarlas por sí mismas, haciendo a la vez a Jesús el exponente supremo de la religión dinámica, el «supermístico». «De hecho, en el origen del cristianismo está Cristo. Desde el punto de vista en que nos colocamos y de donde aparece la divinidad de todos los hombres, importa poco que el Cristo se llame o no hombre y ni siquiera importa poco que se llame Cristo. Los que han llegado hasta negar la existencia de Jesús no evitarán que el Sermón de la Montaña figure en el evangelio con otras divinas palabras. Se le podrá dar al autor el nombre que se quiera, pero no se podrá lograr que no haya autor» (H. BERGSON, *Las dos fuentes de la moral y de la religión* [Buenos Aires 1962] 238). Cf. H. GOUHIER, *Bergson et le Christ des Évangiles*, o.c. Sobre las bienaventuranzas como memoria y retrato personal de Cristo, del cual se deriva un modelo y programa para la bella aventura de los cristianos que llamamos bienaventuranzas, cf. *Cristología*, 52-54.

⁷⁴ Además de los grandes comentarios al evangelio (M. J. Lagrange, R. Bultmann, L. Bouyer, C. K. Barret, R. E. Brown, R. Schnackenburg, etc.) y al prólogo (M. E. BOISMARD, *Le prologue de Saint Jean* [París 1953]; A. FEUILLET, *Le prologue du quatrième évangile. Étude de théologie johannique* [París 1968]; ID., «Le prologue du Quatrième Évangile», en *DBS VIII*, 623-688, etc.) remitimos a: CH. DODD, *Interpretation des quatre évangiles* (Madrid 1978); J. DUPONT, *Essais sur la christologie de Saint Jean* (Bruselas 1951); F. M. BRAUN, *Jean le Théologien*, o.c. III/1-2; J. BLANK, *Krisis* (Friburgo 1964); T. W. MANSON, *Cristo en la teología de Pablo y de Juan* (Madrid 1975); I. DE LA PEÑA, *La vérité dans Saint Jean*, o.c. I-II; ID., *La verdad de Jesús...*, o.c.; S. SABUGAL,

dad de Jesús y de insistencia en sus dimensiones divinas. Existe en él una tensión de fondo: por un lado quiere subrayar la realidad del Hijo encarnado y por otro evitar todas las afirmaciones de humanidad concreta que pudieran comprometer su eterna filiación divina. El movimiento interno del evangelio no es progrediente como en los sinópticos sino, que avanza en un proceso circular. Todo está dado desde el comienzo; todo está presente en cada capítulo, ya que todos —unos mediante encuentros decisivos de Jesús con personas significativas, otros por controversia con grupos judíos representativos, otros por signos reveladores y otros por grandes discursos o meditaciones en voz alta— ofrecen una mirada al fondo de la persona de Jesús, cada una desde una perspectiva, en función de una situación, o a la luz de una realidad divina o de una necesidad humana (ceguera-luz; mentira-verdad; muerte-vida; sed-agua; parálisis-movimiento). Final y comienzo del evangelio coinciden en afirmaciones radicales: Jesús es el Logos y Gloria de Dios (1,1,14), es Señor y Dios (1,18; 20,28).

— La figura humana de Jesús

El origen es patente en un sentido: Nazaret y Galilea como tierra geográfica y patria cultural; Jerusalén como patria espiritual; María y José como familia y matriz, padre y madre (4,4; 6,41s). Galilea y el Padre (7,41s) aparecen como las dos procedencias de su realidad única. La pregunta clave, por su identidad en el orden de la génesis, es: «¿de dónde viene Jesús»? La respuesta pone en juego los dos extremos: «Venir de Nazaret y bajar del cielo; venir de arriba y ser de la tierra» (3,31-36; 3,13). Su personalidad subraya por un lado su existencia en carne

Christos..., o.c.; K. WENGST, *Interpretación del evangelio de San Juan* (Salamanca 1980); Id., *Verdrängte Gemeinde und verherrlichter Christus* (München 1990); J. P. MIRANDA, *Der Vater der mich gesandt hat* (Frankfurt 1972); M. DE JONGE, *Stranger from Heaven and Son of God* (Nueva York 1977); X. PIKAZA, *Este es el hombre* (Salamanca 1997) 171-182; J. GNILKA, *Teología del NT*, o.c., 239-341, con bibliografía en p.340-341. Una monografía con bibliografía completa es M. THEOBALD, *Die Fleischwerdung des Logos...*, o.c.; R. E. BROWN, «Características de la cristología del evangelio según Juan», en *Introducción a la cristología*, o.c., 221-242. Bibliografía completa en F. HAHN, *Theology of the NT*, o.c. I, 821-831.

(1,14), su realidad humana de carne y sangre (19,34); siente fatiga y sed (4,6s; 19,28). El relato de Lázaro muestra sus sentimientos de amistad, tristeza, compasión, lágrimas (11,33-35). Por otro lado, sin embargo, a Jesús no le coge nada por sorpresa; su conocimiento es ilimitado; no es tentado; conoce todos los sentimientos del corazón del hombre; no sufre la agonía; no aparece en situación extrema en la hora de su muerte, sino con la serena majestad de quien consume su obra (19,30). Es hombre y sobre todo es «el hombre» (19,5). Su psicología no es la de quien conversa directa y explícitamente con sus dialogantes, sino de quien toma las preguntas de éstos como punto de partida para hablar desde otra perspectiva y sobre otras cuestiones, en una especie de eterno desentendido, atento a otro orden de realidades. Los títulos que Juan atribuye a Jesús giran en torno a la idea de misión, revelación, consumación, preexistencia, encarnación. Así los siguientes: Jesús es el Mesías, el enviado del Padre, el Hijo en comunión con el Padre, el Hijo del hombre que descendió del cielo y asciende de nuevo a él, el profeta escatológico, el Cordero de Dios, el Logos preexistente y encarnado.

— El destino de Jesús

Mientras que en los sinópticos aparece como el mensajero del Reino, el profeta, el maestro que enseña, aquí Jesús vive una situación dramática desde el comienzo. Frente a una comprensión ética (guía hacia el bien o ejemplo de vida moral) o didáctica (maestro de la verdad de Dios), aquí nos encontramos con una comprensión dramática por su confrontación con los poderes que dominan este mundo y que explícita con los símbolos siguientes: Jesús es la Luz frente a las tinieblas que quieren apagarla (1,5); es la Vida frente a la muerte que intenta sofocarla; la Verdad frente a la mentira que intenta anularla. En un primer asalto Jesús pareció ser el perdedor por la muerte, pero la resurrección le mostró como la Verdad, Vida y Luz victoriosas.

Jesús aparece, por consiguiente, como el portador de la Luz, el protagonista de la Vida y el testigo de la Verdad, teniendo

que mostrarlas y acreditarlas hasta el final con su vida y muerte. Jesús es el gran testigo de la Verdad ante el supremo Poder de este mundo; el humillado vencedor ante la ostentación despectiva y aparentemente victoriosa (18,38), el que dio el bello testimonio ante Poncio Pilato (1 Tim 6,12). La última razón del final trágico de Jesús no es sólo la transgresión de la ley o su actitud ante el templo, sino sobre todo su pretensión de ser revelador de Dios en igualdad de autoridad con él; transgredir la finitud y mortalidad humana igualándose a Dios (5,18). Jesús apareció como expresión del amor y paternidad de Dios para los hombres (3,16), presentándole y representándole de tal forma que verle a él es ver al Padre. Jesús no sólo tiene la autoridad y es la figura que hace visible a Dios en el mundo: comparte vida y acción con él. «El que me ha visto a mí ha visto al Padre [...] ¿No crees que yo estoy en el Padre y el Padre en mí? [...] El Padre que mora en mí hace sus obras» (14,9-10). Esta reciprocidad de revelación, acción y vida entre Jesús y el Padre son uno de los puntos cumbres de la cristología neotestamentaria. Estos textos junto con los otros sobre la encarnación (1,14), la preexistencia (1,1-3; 8,58; 17,5), el Paráclito (14,15-17,25; 15,26s; 16,12-14) y la confesión explícita de su divinidad con que se cierra el evangelio (20,31) fueron el principal fundamento de la posterior cristología conciliar y de la reflexión sistemática sobre Cristo.

— La palabra, la acción y la persona de Jesús en identidad

Jesús es percibido, primeramente, en clave funcional y soteriológica⁷⁵. Pero enseguida se da el salto de la función a la persona: quien hace esas cosas de parte de Dios para el hombre de forma definitiva las es en sí mismo. Él habla palabras de Dios porque es la Palabra; nos da la posibilidad de ser hijos de Dios porque es el Hijo; nos envía el Espíritu porque a él le ha sido dado sin medida y su humanidad ha sido transformada por él hasta ser Señor del Espíritu y enviarnoslo desde el Padre como

⁷⁵ Cf. J. DUPONT, *Essais sur la christologie de Saint Jean*, o.c.

su sucesor e interprete. «Lo que Juan percibió con mucha más claridad que todos sus predecesores fue que Jesús es el evangelio y que el evangelio es Jesús»⁷⁶.

Jesús se presenta como la respuesta personal del Padre a las necesidades primordiales de la vida humana. Él no ofrece una respuesta material; la es personalmente. Es el Pan de la vida (6,35); la Luz del mundo (8,12); la Puerta de las ovejas (10,7); el Buen Pastor (10,11); la Resurrección y la Vida (11,25); la Vida verdadera (15,1); el Camino, la Verdad y la Vida (14,6). «Él es todas estas cosas para el creyente por la revelación que le trae y por la comunión de vida con Dios y con él mismo, que hace posible a los hombres»⁷⁷.

Este es el sentido de estas «afirmaciones ontológicas». Primero se identifica con las grandes realidades nutricias y orientadoras de la vida humana. Luego las trasciende, al pronunciar un «Yo soy» absoluto sin predicado alguno; tenor que remite a la fórmula con que Yahvé se identifica a sí mismo ante el pueblo al sacarlo de Egipto. En el fondo se percibe una reclamación de igualdad con Dios, primero en el orden soteriológico y luego en el orden ontológico (6,20; 8,24.58; 13,19; 4,26; cf. Éx 3,14s; Os 1,19).

— La misión de Jesús

Jesús vive en el mundo, pero sus palabras carecen de cronología y topografía. Parten de la experiencia del Espíritu en la Iglesia, trascienden hacia lo universal humano las preguntas de sus interlocutores, responden a las interrogaciones eternas de todo hombre y al sentido de la historia de Dios con su pueblo, a la vez que profieren el misterio del propio Jesús. Lo mismo que Mt reúne y sistematiza el mensaje de Jesús, aplicándolo ya a la vida de la Iglesia en el Sermón de la Montaña (5,7), Jn suma y sintetiza a la vez en los discursos de despedida: la memoria de Jesús en su vida terrestre, la experiencia eclesial de su persona y su propia comprensión de Cristo. El autor se identifica como el

⁷⁶ C. K. BARRET, *1:1 evangelio según San Juan* (Madrid 2003) 115. Las breves páginas que dedica a su cristología (p.115-122) son una síntesis admirable que sólo un maestro como él puede escribir.

⁷⁷ V. TAYLOR, *The Person of Christ in NT Teaching*, o.c., 122.

que en la noche de la cena se reclinó sobre el seno-pecho del Señor. Por ello, así como Cristo, por estar en el seno del Padre, le conoce y nos le ha podido revelar (1,18), así Juan, reposando sobre el pecho de Cristo, le conoció y nos transmite su saber (13,23). San Juan fue designado siempre como «el teólogo», porque al oír su corazón reclinado sobre su pecho (σπῆθος = pecho, alma, inteligencia, corazón: 21,20) conoció su misterio.

Jesús esta vuelto hacia adentro y su «adentro» es el Padre cuya voluntad es el alimento de su identidad (4,32s); hacia la salvación definitiva y la radical necesidad del hombre más allá de las necesidades inmediatas, hacia todos los hombres más allá de los judíos. Jesús mira por tanto hacia arriba y hacia adentro, hacia mucho más lejos que la inmediatez temporal y local de Palestina. Es el Mesías, pero es sobre todo el salvador del mundo. Ese es el sentido del cap. 4. La vida y la muerte de Jesús, consumadas en la resurrección, han realizado las bendiciones mesiánicas del Reino, que se concretan para Juan en la comunión de vida con Jesús, la Vid verdadera, el Pan de la vida. Si para Pablo vivir y participar en el Reino es vivir en Cristo (Flp 1,21), para Juan es tener comunión con el Hijo, el Padre y el Espíritu. La comunión de vida con el Verbo, «vida eterna que estaba en el seno del Padre y se nos ha manifestado» (1 Jn 1,2), es el centro y culmen de esta soteriología.

— El misterio de la persona de Jesús (los nombres, la relación con Dios, la relación con el Espíritu)

a) Desde el comienzo acumula *nombres y títulos*: Logos, Cordero de Dios, Hijo de Dios, Mesías, Hijo del hombre, «el Hombre», Maestro, el que viene de arriba, el que viene del cielo, el Esposo, el Salvador del mundo, «la Voz, el Semblante, la Palabra del Padre» (5,37s). Esos nombres son más amplios que los recibidos del AT. Jesús se identifica pero a la vez trasciende sus personajes, realidades y esperanzas veterotestamentarias. A pesar de la crítica a la imperfección y precariedad del AT, el evangelio de Juan sólo se entiende desde el AT y esto se verifica de manera especial en su capítulo cumbre: el prólogo. Sólo a la luz de las palabras previas que Dios ha dado a los hombres y de

la Sabiduría manifestada a Israel, es identificable Jesús como Palabra en persona, el Logos hecho carne (1,14)⁷⁸.

b) *Jesús se presenta como «el Hijo» y Dios aparece siempre como el Padre*. «Hijo de Dios», «el Unigénito» (1,18; 3,16-18) aparece ocho veces, en boca de otros y del mismo Jesús. Pero la expresión preferida es «El Hijo», que aparece nada menos que 16 veces. El Hijo tiene comunión de vida con el Padre, procede de él, es enviado por él y está sometido en su misión histórica a su voluntad. El recibe la gloria de él y le glorifica realizando la obra encomendada (14,4.6), manifestando su nombre al mundo y comunicando a los hombres la vida del Padre. Existía con él antes de la fundación del mundo y preexistía antes de Abraham (8,58; 17,5; 17,24).

Jesús es llamado Logos, bien como identificación con la Palabra creadora del Génesis, con la Sabiduría que ordena el mundo y habita en Israel, o con el Logos de la filosofía helenística. En el prólogo se trata de un himno que celebra la existencia de la Palabra en Dios, su relación con la creación y la humanidad, su habitación entre los suyos, su encarnación y aposentamiento en el mundo, hasta convertirse en fuente de la vida y de la verdad para los hombres. En calidad de Unigénito es el revelador escatológico (1,18). Ser Logos y Luz, agua viva y carne para la vida del mundo, gracia y verdad es el destino de Jesús en cuanto Logos encarnado. En cuanto tal es hijo de María, a la que asocia a su obra, tanto en el comienzo de sus milagros-signos (vino de Caná) como en su final de muerte en la cruz (derramando sangre y agua), a la vez que entregándose a Juan, para mostrar así la relación entre María y la Iglesia y su presencia a ambas en la tarea de ofrecer vida a los hombres (sacramentos y palabra). Juan, el apóstol, está así entre María y

⁷⁸ «El resultado de nuestra investigación muestra la extensión e intensidad de la conexión entre el prólogo y el AT [...] Solo sobre el trasfondo de una tradición que une Antiguo y NT se puede comprender lo peculiar y propio de un texto como el prólogo del evangelio de Juan». H. GESS, «Der Johannesprolog», en *Zur biblischen Theologie* (Tübingen 1989) 201. Mientras que en decenios anteriores la tendencia llevaba a situar el prólogo en un contexto helenístico y a interpretarlo desde sus categorías filosóficas o religiosas, en los últimos decenios cada vez aparece más claro su enraizamiento en el AT, sobre todo en los libros sapienciales.

la Iglesia; de ambas procede, a ambas se debe y ambas velan por él. Tal es el lugar y destino de todo apóstol de Jesús.

Los v.1-3 del prólogo implican la existencia del Logos en Dios y, siendo distinto de él, afirma la versión hacia él y la relación con él (πρὸς τὸν θεόν). No habla directamente de su origen, sino de su estancia o manida en Dios (1,1-2). De él se afirma la preexistencia, la personalidad, la divinidad, la acción creadora universal y su presencia vivificadora en todo. Como vida originaria es vida vivificadora y alumbradora de los hombres (1,4), que las tinieblas pueden percibir y recibir, a la que intentan marginar en la muerte pero que finalmente no pueden oscurecer ni eliminar (1,5). La resurrección que el Padre realiza del Hijo muestra la inanidad de los hombres por arrojarle muerto fuera de la ciudad y fuera del mundo.

c) El *Espíritu* reposa sobre Jesús y le mueve. Pero es Jesús el que lo «gana» en su resurrección para nosotros (7,39). Lo infunde en los apóstoles (20,22) y lo envía como Paráclito a la Iglesia. Él le sucede en el ministerio de la verdad: recordando sus palabras, actualizándolas, defendiendo a los creyentes ante los tribunales, llevando a la verdad completa, desenmascarando al mundo, y confrontándolo con su persona. En él tenemos el juicio y la justicia definitiva de Dios (16,8-11)⁷⁹.

d) *La carta a los Hebreos*⁸⁰

De autor desconocido para unos destinatarios desconocidos, este texto ocupa un lugar intermedio entre la cristología de

⁷⁹ Cf. M. MIGUENS, *El Paráclito* (Jerusalén 1969); G. JOHNSTON, *The Spirit-Paraclete in the Gospel of John* (Cambridge 1970); F. M. BRAUN, «L'envoi du Paraclete» en *Jean le Théologien...*, o.c., II/3, 37-56; R. E. BROWN, *El Evangelio según Juan XIII-XXI* (Madrid 1979) 1520-1530; I. DE LA POTTERIE, *La vérité dans Saint Jean*, o.c., I, 330-466; R. SCHINACKENBURG, *El evangelio según San Juan*, III (Barcelona 1980) 154-176.

⁸⁰ Cf., además de los grandes comentarios (O. MICHEL, *Der Brief an die Hebräer* [Gotinga 1960]; C. SPICQ, *L'Épître aux Hébreux*, I-II [París 1952-1953]; O. KUSS, *La carta a los Hebreos* [Barcelona 1999]), las monografías de A. VANHOYE, *Situation de Christ. Épître aux Hébreux 1 et 2* (París 1969); ID., «Jesucristo sacerdote nuevo» en *Sacerdotes antiguos, sacerdote nuevo según el NT* (Salamanca 1992) 75-246; C. A. FRANCA, *Jesucristo. Su persona y su obra en la carta a los Hebreos* (Madrid 1992). Bibliografía en TW^{NT} X, 1114-1118 y F. HAHN, *Theologie des NT*, o.c., I, 810-811.

San Pablo, especialmente Col, y anticipa las afirmaciones de San Juan⁸¹. El tejido conceptual de la carta proviene de tres órdenes distintos: el AT, especialmente el libro de la Sab; la influencia de un platonismo, que ve este mundo como reflejo del otro de arriba del cual éste es copia, no directamente acogido, sino a través de la asunción por autores como Filón; la experiencia de la primitiva Iglesia. El contexto inmediato parece ser la situación de una Iglesia fascinada por la riqueza y esplendor del culto e instituciones del judaísmo, frente a la pobreza y pequeñez del cristianismo. El autor quería mostrar la consumación de todo lo anterior en Cristo y cómo éste con su persona y obra es superior a aquello, porque a él estaba destinado todo, él lo personaliza todo y lo plenifica todo. Lo que allí era temporal y repetido, aquí ha logrado valor definitivo, por ocurrir de una vez para siempre y así alcanzar significación eterna (ἐφ' ἑαυτῆ). El rasgo característico de esta cristología es la identificación de Cristo con el Sumo Sacerdote de la definitiva alianza. No es el único título; Jesús es llamado también Hijo, Señor, Mesías, pionero, etc., pero, sin embargo, éste es el más característico. Mediador es una variante.

— La inserción de Jesús en la historia salvífica, desde los profetas al Hijo

La revelación tiene un historia que se consuma en Jesús por ser el Hijo, quien es creador del mundo, heredero de todo, «esplendor de su gloria e imagen de su sustancia» (1,2s). Dios ha hablado de múltiples formas y en ocasiones sucesivas a los «padres», es decir, a todas las generaciones anteriores del pueblo, por los profetas. A los profetas ha sucedido el Hijo, y su presencia constituye al momento presente en «tiempo escatológico» o final supremo (1,1s). La diferencia entre los siervos y los hijos es la que existe entre los profetas y Jesús. El contraste es

⁸¹ F. Hahn la sitúa entre los escritos judeo-cristiano-helenísticos de la era post-apostólica e independientes de Pablo (Sant, 1 Pe, Heb y Ap). Cf. «La concepción teológica de los escritos del cristianismo primitivo que surgen en contextos helenísticos de cristianos venidos del judaísmo e independientes de Pablo», en *Theologie des NT*, o.c., I, 386-475.

similar al que aparece en la parábola de los viñadores homicidas (Mt 21,33-41). Mientras siervos hay muchos, Hijo hay uno solo. Al darnosle el Padre nos lo da todo. Por ello su revelación es exhaustiva y definitiva, escatológica. San Juan de la Cruz comenta: «En darnos como nos dio a su Hijo, que es una palabra suya, que no tiene otra, todo nos lo habló junto y de una vez en esta sola palabra, y no tiene más que hablar» (*Subida* 2,27,3).

— Relación con Dios

Jesús es ante todo el Hijo. Se trata de una filiación única. Él no es un hijo más (4,14; 6,6; 7,3; 10,29). Filiación y salvación son los dos polos de la comprensión de Jesús: porque es Hijo respecto de Dios es Salvador para los hombres. Estas son las claves de unificación de todas las afirmaciones de la carta. Esa condición filial única le hace a Jesús superior a Moisés. «Moisés fue fiel en toda su casa como ministro que había de dar testimonio de todo lo que se había de decir, pero Cristo está como Hijo sobre su casa que somos nosotros» (3,5s). A ninguno de ellos se ha dirigido Dios para decirle: «Tú eres mi Hijo» (1,5; 5,5) como se ha dirigido a Jesús (1,4-14; 2,5-9). Porque es Hijo ha podido colaborar con Dios en la creación del mundo y ha sido constituido heredero de la historia. Como Sabiduría del Padre, el Hijo ha estado asociado a la creación del Universo. La identificación de la Sabiduría del AT con Jesús como Logos, que encontramos en San Juan, la encontramos aquí con el Hijo (Prov 8,27-31; Sab 7, 21; 9,9). El crea el mundo y lo sostiene con su palabra (1,3b).

Tres términos explicitan más exactamente esa relación ontológica de Jesús con el Padre: ἀπαύγασμα, χαρακτήρ, πρωτότοκος (1,3.6). Estos términos, lo mismo que el εἰκὼν paulino (2 Cor 4,4; Col 1,15), se refieren todos no al Hijo eterno, sino al encarnado, si bien presuponen o dejan percibir la idea de pre-existencia. «La preexistencia esta sugerida en estos epítetos de majestad»⁸². Estas expresiones aplican a la persona histórica de Jesús lo que es la Sabiduría creadora y existente junto a Dios.

⁸² V. TAYLOR, *The Person of Christ...*, o.c., 95.

Aquí asistimos a su historicación y personificación explícitas (Sab 7,25s). «Primogénito», que aparece en otros lugares del NT (Col 1,15.18; Ap 1,5), aparece aquí en 1,6. «Al introducir a su primogénito en el mundo [...]», con una múltiple significación posible, porque esa introducción en el mundo puede referirse a la encarnación, a su establecimiento en la gloria, o a su venida final como juez.

— La condición humana de Jesús: ley soteriológica (asumir-redimir)

La carta a los Hebreos es el escrito del NT que subraya con mayor intensidad la condición humillada, acongojada, probada y perfeccionada de Jesús en el mundo. La obediencia, el sufrimiento y la agonía de Jesús no han sido descritos en ningún otro lugar del NT con el realismo de Heb 5,7-9. La insistencia del autor en esta condición humana deriva del centro de su argumentación: Jesús es sacerdote y para ello tiene que compartir la condición y el destino de todos aquellos para quienes es sacerdote: por ello vive la misma condición metafísica (naturaleza) y el mismo destino histórico (sufrimiento, tentación, temporalidad perfeccionadora). Y en ellos realiza humanamente su condición filial («a pesar de ser Hijo aprendió por sus padecimientos la obediencia»: 5,8), a la vez que consumando su humanidad convierte a esta en causa de salvación eterna (5,9). El criterio de integración soteriológica lleva consigo la ley de «asemejarse en todo» (2,17) para poder compadecerse de todos. El sumo sacerdote no sólo tiene que poseer la humanidad como dato metafísico, sino participar de todas sus condiciones particulares y de su realización histórica. Sin ascensión y pasión previa de todo no hay redención de nada. Con todo eso Jesús entra en el santo de los santos, para presentar a Dios la ofrenda inmaculada. Por el sacrificio de sí mismo aceptado por Dios (9,26) destruyó el pecado de todos, que previamente había soportado (9,28). Lo que la ley y los sacrificios de animales en el AT no podían lograr, lo alcanzó su sacrificio. «En virtud de esta voluntad somos nosotros santificados por la oblación del cuerpo de Cristo hecha de una vez para siempre» (10,10).

La humanidad de Jesús es probada y acreditada en la tentación. Una tentación que se extiende a todos los órdenes: «fue tentado en todo a semejanza nuestra» (4,15). Sin embargo, no se explicita ninguna tentación concreta ni se hace ningún esfuerzo de conciliar esa tentabilidad humana y su condición divina. Junto a la tentación está la afirmación de que su semejanza con nosotros no ha llegado hasta el pecado. La impecabilidad y la santidad son las condiciones para ser sacerdote definitivo de la alianza definitiva (7,26; 9,14). Esa tentación padecida y vencida es el fundamento para que él pueda ayudar a los tentados (2,18). Esta idea de la perfección moral y de la santidad de Cristo es una constante en el NT (2 Cor 5,21; 1 Pe 1,19; 2,23; 3,18; Jn 7,18; 8,46; 14,30).

— El destino histórico o misión sacerdotal de Jesús

La idea central de la carta es la de Cristo Sumo Sacerdote de la alianza nueva, que une la noción veterotestamentaria de sacerdote y la corrige al unirla con la de Siervo de Yahvé, integrando los elementos personales, representativos, morales y sacrificiales interiores al aspecto externo legal del sacerdocio del AT. Jesús es el «sacerdote según el orden del Melquisedec» (5,6; 7,17.21), el «gran sacerdote» (10,21). Con esta categoría interpreta la muerte y glorificación de Cristo. Lo mismo que el sumo sacerdote de la alianza antigua presentaba la ofrenda en el *sancta sanctorum*, así Jesús entra hasta el santuario de Dios presentándose a sí mismo en persona, con su existencia derramada como sangre que funda la alianza nueva y definitiva⁸³.

«El centro de la carta a los Hebreos es el cap.7. Apoyándose sobre Gén 14 y Sal 110, que el mismo Jesús había citado, el autor, fundándose sobre la Escritura, designa a Jesús como el verdadero sumo sacerdote. Mientras que entonces otros cristianos intentaban probar con la ayuda del AT que Jesús era el Mesías esperado por los judíos, nuestro autor se esfuerza por mostrar que Jesús realiza de una manera absoluta la función del

⁸³ Cf. O. KUSS, «Der theologische Grundgedanke des Hebräerbriefes. Zur Deutung des Todes Jesu im NT», en *Auslegung und Verkündigung* (Ratisbona 1963) 281-328.

sumo sacerdote judío, es decir, que esta función no tenía entre los judíos más que un carácter pasajero y que, en razón misma de su insuficiencia, ella anuncia un sacerdocio que la trasciende»⁸⁴.

La carta eleva las categorías culturales, sacrificiales, locales y temporales del AT (templo, sangre, *sancta sanctorum*, ofrenda) a anticipo de lo que Jesús purifica, completa y trasciende. Esto supone que para el autor el sacrificio y la alabanza son los medios necesarios para acceder y participar en la vida divina y así alcanzar la salvación⁸⁵. Cristo realiza lo que aquellos intentaban y sólo aproximativamente lograban realizar: la superación del pecado y la unión con Dios. Cristo, por ser santo, puede purificar y santificar a los pecadores; por ser el Hijo puede introducirlos con él hasta el verdadero *sancta sanctorum*, que es el corazón del Padre. Por ello, el Hijo como Santo y Sumo Sacerdote puede realizar una redención definitiva y perfecta, una «redención eterna». «Y por haber sido consumado mediante el sufrimiento y la obediencia, vino a ser para todos los que le obedecen causa de una redención-herencia eterna» (5,9; 9,12.14.15; 13,20).

El culto es radicalizado y enquistado en el orden personal. La libertad, vivida en obediencia amorosa a Dios y en servicio generoso a los hombres, es el verdadero sacrificio. Jesús, entrando en el mundo, recoge lo mejor de la espiritualidad profética y de la actitud de los pobres de Yahvé expresada en Sal 40,7-9, para identificarse: Dios no quiere sacrificios de animales, sino docilidad interior adhiriéndose en las entrañas a su voluntad: «Heme aquí que vengo —en el volumen del Libro

⁸⁴ O. CULLMANN, *Christologie du NT*, o.c., 79.

⁸⁵ El autor de la carta comparte la convicción de las grandes religiones de la historia de la humanidad: que sus elementos esenciales son la plegaria y el sacrificio. Cf. H. BERGSON, *Las dos fuentes de la moral y de la religión* (Buenos Aires 1962) 207-212. «El sentimiento —este goce, el que yo este en gracia con Dios, que su espíritu esté viviendo en mí, la conciencia de mi unificación y reconciliación con Dios— es lo más íntimo del culto. La primera forma del culto es lo que generalmente se denomina devoción (*Andacht*) [...] Al culto pertenecen en segundo lugar las formas externas: que el sentimiento de la reconciliación sea producido de modo externo y sensible —como por ejemplo en los sacramentos—, que la reconciliación sea llevada al sentimiento, a la conciencia actual, presente, sensible y a todas las múltiples acciones que llamamos “sacrificio”» (HEGHEL, G. W. F. *Lecciones sobre filosofía de la religión*, o.c. I, 315).

está escrito de mí— para hacer, oh Dios, tu voluntad» (10,5-10). Esa ofrenda de libertad abarcó toda su vida. Con ella aprendió en humanidad la filiación por la forma suprema de aprendizaje: la pasión en el sentido de sufrimiento $\pi\alpha\theta\epsilon\acute{\iota}\nu = \mu\alpha\theta\epsilon\acute{\iota}\nu$ (5,8). Su perfeccionamiento como hombre fue nuestra perfección como hijos. Ésa fue nuestra salvación: «Aunque era Hijo, aprendió por sus padecimientos la obediencia, y por ser consumado vino a ser, para todos los que le obedecen, causa de salvación eterna» (5,8s).

⁸⁶ Cf. Sal 119,71; Prov 3,12; 15,31; HOMERO, *Iliada* 17,32; HESÍODO, *Los trabajos y los días*, 218; ESQUILO, *Agamenon*, 177; SÓFOCLES, *Edipo Rey*, 403.

CAPITULO XII

LA CRISTOLOGIA DE LOS «SÍMBOLOS DE FE» ENTRE EL NT Y LOS CONCILIOS ECUMÉNICOS

1. Introducción

La fe es consentimiento de corazón y confesión de boca (Rom 10,8-11); es palabra interior y verbo exterior; expresión de una persona y forma configuradora de una comunidad. No sabemos en qué orden cristológico fueron surgiendo las breves «confesiones de fe» que, diferentes en su estructura literaria y dispersas en sus usos eclesiales (*Sitz im Leben*), fueron configurando un tejido expresivo del origen, contenido y misión de la nueva comunidad, nacida de la convivencia con Jesús y de su encuentro con él como Resucitado. ¿Precedieron algunas a los actuales textos del NT, de forma que lo que éstos hacen es citar explícita o implícitamente fórmulas de uso en la Iglesia, creándoles un marco más amplio, explicitando sus exigencias y aplicándolas a las necesidades de cada comunidad? Fórmulas confesantes y textos neotestamentarios, en interacción recíproca, se convirtieron en «canon» de la fe. Por ellos uno se medía al decidirse a ser creyente, pedir ser admitido en la comunidad y ser recibido por el bautismo, mantenido en ella o excluido de ella. El *símbolo de la fe* es el primer canon. Está dado con matices diferenciadores en cada Iglesia antes de que los 27 libros fueran recogidos como inspirados por Dios para ser fuente de vida, norma y límite a la Iglesia (Escrituras canónicas). Al nuevo creyente no se le entregaba un bello libro encuadernado, como hoy anacrónicamente estamos tentados a creer, sino una *fides Ecclesiae*, que se recitaba delante de él para que la conociera (*traditio symboli*) y que él, recitándola, devolvía como signo público de homologación ($\delta\mu\iota\omicron\varsigma \lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$) a la Iglesia, adhesión a su contenido e integración en su forma de vida.

Dentro del NT los «credos» aparecen en esbozos fragmentarios, según la realidad teológica, cristológica, soteriológica o trinitaria que pongan en el punto de partida o centro. Son las fórmulas de los Hch: «Si crees que Jesús es Señor [...]»; los saludos de las cartas paulinas: «De parte de Dios nuestro Padre y de su Hijo, Nuestro Señor Jesucristo»; las expresiones con que el apóstol cierra alguna de sus cartas uniendo el amor del Padre, la comunión del Espíritu y la gracia de Nuestro Señor Jesucristo; y el capítulo final de Mateo que enumera en secuencia narrativa el mandato de Jesús: enseñar, hacer discípulos y bautizar en el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo. La historia de esta imbricación neotestamentaria o génesis posterior de los credos ha sido hecha y no la vamos a sintetizar aquí ¹.

La lógica interna de los credos va de la confesión de fe en el Señor presente a la memoración laudativa y agradecida de sus hechos salvíficos. El punto de partida es siempre el Padre, su señorío, origen y designio, creación y omnipotencia. El Padre en la eternidad engendra al Hijo, coextensivo, coexistente y consustancial consigo, a quien luego se le van añadiendo los epítetos que describen su divinidad y la forma específica a la vez que diferenciada en que la posee respecto del Padre. A esos atributos eternos se les añade luego el relato de su gesta histórica enumerando uno tras otro los hechos máximos y concluyendo el relato con su identificación soteriológica: todo ello ha sido por nosotros y por nuestros pecados. Finalmente aparece la escueta confesión: «Creemos en el Espíritu Santo». Ésta es la estructura base del credo de Nicea (325), que luego explicitará el concilio de Constantinopla en 381, haciendo idéntica labor reflexiva y confesante respecto del Espíritu Santo, aun cuando evita utilizar términos que podían suscitar polémica, como había sido el «homooúsios», usado para fijar la divinidad del Hijo. Otras dos palabras cumplen esa misión: el Espíritu es «Señor» y «Vivificador» ². Si la redención es obra del Hijo, la santificación es obra

¹ Una síntesis de toda la investigación clásica (A. Hahn - G. L. Hahn, F. Kattenbusch, A. von Harnack, H. Lietzmann, J. de Gellinck, J. N. D. Kelly, V. H. Neufeld, H. Schlier, etc.), en AA.VV., «Glaubensbekenntnis(se) I-X», en *TRE* XIII, 384-446.

² Cf. A. M. RITTER, «Konstantinopel. Ökumenische Synoden (381)», en *TRE* XIX, 518-524.

del Espíritu Santo. Ambas son la acción que el Padre lleva a cabo en el mundo dándose a sí mismo y recreando a los hombres de su autodestrucción por el pecado, mediante sus «dos manos, el Hijo y el Espíritu Santo», como los designará San Ireneo ³.

Dado que las dimensiones teológicas de Cristo han sido analizadas en otras partes del libro, aquí sólo comentamos aquellos artículos del credo que traducen, con categorías nuevas ante preguntas nuevas surgidas sobre todo en los siglos III y IV, la universalidad salvífica de Cristo, y que por tanto explicitan el significado de su vida y muerte, de la resurrección y de la encarnación.

2. La ascensión o ida al Padre. Cristo, «Señor de la altura» (Rom 8,39) ⁴

a) *El hecho de la ascensión*

En el NT (Lc 24,50s; Mc 16,19; Hch 1,9-14) y en los artículos tanto del Símbolo Apostólico ⁵ como del Símbolo Niceno-

³ Cf. *Adv. Haer.* III, 16-21, donde articula la cooperación de las tres personas en la obra creadora, redentora y divinizadora del único Dios para con el hombre, su imagen, compañero de alianza y gloria de convivencia (SCh 211; p.287-426).

⁴ Cf. la bibliografía en *TRE* XV, 330-344; «Himmel», en *LThK*³ V, 15-122; «Himmelfahrt Christi», en *ibid.*, 122-125; G. LOHFINK, *Die Himmelfahrt Jesu. Untersuchungen zu den Himmelfahrt und Erhöhungstexten bei Lukas* (Munich 1971); H. SCHLIER, «Jesu Himmelfahrt nach den lukanischen Schriften», en *Besinnung auf das NT* (Friburgo 1967) 227-241; F. QUESADA GARCÍA, «Las apariciones y la ascension en la economía salvífica»: *Burgense* 26 (1985) 351-377; J. A. FITZMYER, «The Ascension of Christ and Pentecost»: *Theological Studies* 45 (1984) 409-440 con bibliografía en p.410 nota 3; *Id.*, *The Gospel according to Luke X-XXIV* (Nueva York 1984) 1586-1593 con bibliografía completa; P. BENOÎT, *L'Ascension. Exegese et Theologie*, I (Paris 1965) 363-411; A. SCHMIDT, *Entrückung-Aufnahme-Himmelfahrt. Untersuchung zu einem Vorstellungsbereich im AT* (Stuttgart 1974); *Com RCI* 1 (1983) num. monográfico: *La Ascension a los cielos*; *Com RCI* 1 (1984) num. monográfico: *Sentado a la derecha del Padre*, con artículos de A. REBIC, «*Sedet ad dexteram Patris* en el AT» (p.7-10); J. LAMBRECHT, «Está sentado a la derecha del Padre» (p.21-39); W. KASPIER, «La ascension de Cristo. Historia y significación teológica» (p.40-48); X. PIKAZA, «*Christus sedens. Aproximacion hermeneutica*» (p.49-59); M. GOURGUES, *A la droite de Dieu. Résurrection de Jesus et actualisation du Psaume 110,1 dans le NT* (Paris 1978); J. R. MARCOS, *Jesús de Nazareth y su glorificación. Estudio de la exegesis patristica de la formula «Sentado a la diestra de Dios» hasta el concilio de Nicea* (Salamanca-Madrid 1974).

⁵ HIPOLITO DE ROMA (a.215-217), *Tradición Apostólica* (DS 10).

constantinopolitano (DS 150), la Iglesia ha afirmado *la ascensión de Cristo al cielo y su sesión a la derecha del Padre*: «Jesucristo quien, después de irse al cielo y de someterse los ángeles, potestades y potencias, está a la derecha de Dios» (1 Pe 3,22). Este texto explicita con claridad lo que está implícito en otros como Rom 8,34; Col 3,1; Ef 1,20; Heb 1,3.13; Hch 2,33; 5,32; 7,56. Todos remiten a una iniciativa divina, expresada por el propio Jesús mediante la cita de Sal 110,1:

«Dijo el Señor a mi Señor: “Siéntate a mi derecha hasta que ponga a tus enemigos debajo de tus pies”» (Mc 12,36).

Dios es quien asume y hace ascender a Jesús, a la vez que es el entronizador⁶. La ascensión a los cielos o la ida a Dios es un redoble de la resurrección, lo mismo que la ida a los muertos es un redoble de la muerte. Ambos artículos explicitan la significación salvífica de Cristo refiriéndola a los *órdenes inferiores* (inferna) y a los *órdenes superiores* (superos); explicitan el *abismo de muerte* al que nos ha arrancado Cristo (infierno) y el *destino de vida divina* a la que nos ha conducido (cielo). Para explicitar esas realidades *historifican* la acción descendente y ascendente de Cristo, única forma de mostrar como reales para nosotros en el tiempo y en el espacio la potencia victoriosa de Cristo en la resurrección y el valor redentor de su muerte.

San Lucas ha descrito el despliegue espacial y temporal de cuarenta días, mostrando la necesidad de tiempo que los apóstoles tenían para ser iniciados en la enseñanza de Cristo glorificado (tiempo-tipo). En el fondo nos quiere decir que se fue dando a percibir en una forma y tiempo tras los cuales los apóstoles quedaron cualificados para recibir el Espíritu, emprender la misión y constituir la Iglesia. Los primeros testigos de esos cuarenta días tienen una autoridad que no tienen los posteriores (tiempo-límite). En ese tiempo Cristo se deja ver apareciéndose (Hch 1,3), no conviviendo en forma normal y temporal. Es, por tanto, el tiempo del hombre lo que está en juego, no el tiempo de Dios. Y, en la misma medida en que la cuestión de si el cielo es un lugar deriva de la cuestión de cómo la materia es integra-

⁶ Cf. J. R. MARCOS, «El Dios entronizador», en o.c., 29-44.

da en Dios⁷, la cuestión de si las apariciones y la ascensión son otro hecho históricamente verificable y distinto en la vida de Jesús, además de la resurrección, deriva de la pregunta: ¿cómo el que es eterno ya puede dejarse percibir en cuanto eterno por los que existen en el tiempo y en el lugar?

Los 40 días pueden ser entendidos como el tiempo salvífico que Cristo necesitó para preparar a sus apóstoles a la revelación de Pentecostés, lo mismo que él se había preparado durante cuarenta días en el desierto para la revelación que tenía que llevar a cabo predicando el evangelio, y Moisés se había preparado en el Sinaí a la recepción de la Torá. El mismo autor de los Hch utiliza otra fórmula mucho más genérica: «durante muchos días» (13,31). El número 40 es en el AT el tiempo sagrado para los mediadores de salvación, para el cumplimiento de un plazo o para la realización de una obra (Gen 7,4.12.17; 8,6; Éx 24,18; 34,28; Dt 9,9; 18,25; 1 Sam 17,16; Jon 3,4)⁸.

b) *Los textos y su universo simbólico*

Cristo retorna al que le ha enviado (Jn 7,33; 16,5-7); va al Padre (13,1; 14,12.28; 16,10.17.28; 17,11.13); va a Dios (13,3). Para San Juan, la ascensión es el final de este movimiento de retorno del Hijo al Padre; el término de ese paso de este mundo al Padre (13,1); se inicia en la elevación a la cruz y se consuma en el instante de la resurrección. El momento de *elevación* o alzamiento de Jesús en la cruz es a la vez la atracción de todo hacia

⁷ «En teología, cielo puede ser una metáfora para explicar la plenitud del hombre definitivamente salvado en Dios. Si se puede llamar “lugar” a este cielo o no, depende de la manera en que la materia sea a su vez definitivamente salvada por Dios» (K. RAHNER, «Cielo», en DT 92).

⁸ Los exegetas (Wikenhauser, Benoît, Fitzmyer, Haenchen, Roloff, etc.) están de acuerdo en considerar la cifra 40 como referencia teológica antes que como datación cronológica. Como Moisés, Elías y el mismo Jesús en su vida anterior, prepara ahora a los discípulos para la obra venidera. ¿O se trata de una designación del tiempo de la Iglesia, como intermedio entre el tiempo de la resurrección y el tiempo de la parusía? «En conexión con el simbolismo del AT, este dato, mas teológico que histórico, expresa el carácter de entretiempos de esa presencia oculta de Cristo y con ello finalmente designa el tiempo completo de la Iglesia, que llena los 40 días entre la resurrección y la irrupción definitiva del Reino» (J. RAIZINGER, «Himmelfahrt Christi», en *LTbK*² V, 362).

sí, hacia el misterio de Dios en el que él ya vive como Hijo del hombre y cabeza de los hombres (3,14; 8,28; 12,32; 12,34). La existencia de Jesús es un movimiento continuo de retorno, ascensión y elevación hacia la hora suprema y hacia el Padre desde el que viene. En ese movimiento ha arrastrado consigo a la humanidad, que así ha visto en la cruz el signo sanador y salvador (3,14)⁹.

El sentido de la ascensión, entendida desde el destino o punto de llegada, nos lo ofrece el llamado *himno de la piedad*. Ser ensalzado en gloria es la trasposición del hombre Jesús al corazón mismo del Padre. Jesús no pertenece definitivamente a la tierra irredenta y pecadora, sino al Dios santo y eterno:

«Confesamos que es grande el misterio de la piedad, el cual:
— ha sido manifestado en [la] carne,
— ha sido justificado en [el] Espíritu,
— ha sido dado a ver a [los] ángeles,
— ha sido predicado a [los] gentiles,
— ha sido creído en [el] mundo,
— ha sido ensalzado en [la] gloria» (1 Tim 3,14-16).

Este texto resume toda la historia de Cristo: encarnación, existencia mortal, glorificación y extensión de su poder como Señor a todos los órdenes de lo real, revelación a los ángeles superiores e inferiores, a las potestades del mundo, al pueblo judío y a los otros pueblos de la tierra, para concluir su gesta introduciendo con él a la humanidad en Dios.

La terminología que se utiliza ya nos orienta hacia la complejidad del sentido de la «ascensión», que es inseparable de otras afirmaciones que el NT hace sobre Jesús y a la luz de las cuales hay que entenderla: exaltación, glorificación, generación por el Padre, sesión a su derecha, otorgamiento de un nombre nuevo, concesión de la *dóxa*, constitución como Señor y Cristo. El género literario del relato (ángeles, nube, etc.) muestra que se trata de un hecho en el que Dios está actuando para nuestra salvación. Son múltiples los verbos con que se describe esa acción de Dios respecto de Jesús: es asumido al cielo (Mc 16,19; Hch

⁹ Cf. A. VERGOTE, «L'Exaltation du Christ en croix selon le quatrième évangile», *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 28 (1952) 5-23; W. THUSING, *Die Erhöhung und Verherrlichung im Johannesevangelium*, o.c.

1,11: *analambánō*); llevado al cielo (Lc 24,51: *anafērō*); levantado y arrancado de los ojos por la nube (Hch 1,9: *epairō*), asumido en gloria (1 Tim 3,16: *analambánō*), o como acto mismo de Jesús: subo al Padre (Jn 20,17: *anabainō*), yéndose o ido al cielo (Hch 1,11; 1 Pe 3,22: *poreuomai*). La imagen utilizada para describir la ascensión de Jesús remite a situaciones análogas en el AT, sobre todo la ascensión de Elías (2 Re 2,11). En el recuerdo están otras figuras como Henoc, Esdras, Baruc, conocidas en la literatura intertestamentaria. En todos estos casos se trata de una acción de Dios actuando en el mundo, insertando a los hombres primero en su proyecto para el mundo y luego introduciéndolos en su vida divina. Por ello el relato no puede por menos de incluir dimensiones de «mito», si entendemos esta palabra en su más noble sentido como hoy lo hace la mejor fenomenología religiosa, es decir como la única manera posible de describir con términos de este mundo lo que en el fondo lo desborda, de decir cómo es significativo para todos algo que en este caso es vivido por uno solo. Eternidad de Dios y tiempo del hombre, significación para todos e historia personal de uno, forman un único contenido.

El esquema que utiliza Lucas para presentar la ascensión de Jesús era conocido del AT, donde se habla del rapto de Elías (2 Re 2,1-18; Eclo 48,9.12; 1 Mac 2,58), y de manera similar de Henoc, Esdras y Baruc. También le eran conocidas las historias de la desaparición de héroes y de jefes, tal como se contaban en el mundo helenístico (Hércules, Empedocles, Ifigenia, Platón, Aristóteles, etc.). La desaparición prodigiosa del emperador era condición para su divinización por el Senado, que reclamaba testigos que le hubieran visto subir al cielo de entre las llamas de la pira crematoria. Lucas conoce esos esquemas preexistentes para interpretar la resurrección como exaltación. Para sus lectores helenísticos era la manera apropiada de mostrar que Jesús había sido exaltado a la vida y condición divinas. Pero, a diferencia de la apoteosis de los césares romanos, se trataba de la entronización del auténtico Señor del universo, al que ya en el nacimiento se le había designado como Salvador del mundo (Lc 2,11). Con tal explicación Lucas, al separar la exaltación de la resurrección, corría dos peligros: daba pie a pensar a ésta como

una mera vuelta a su vida anterior y a comprender la ascensión como un acontecimiento sujeto a las leyes del tiempo y del espacio ¹⁰.

Kasper tiene razón al afirmar que con la ayuda del mito se ha expresado la historia; a la luz de la esperanza del hombre se ha narrado la revelación de Dios, y con lo que ha acontecido en un lugar a un solo hombre, y de una vez para siempre, se ha esclarecido un anhelo universal. La encarnación y ascensión no son afirmaciones sobre todo hombre, ni por tanto una manera de describir el origen de cualquier vida humana en el Absoluto y su ordenación y consumación en el Eterno. Son afirmaciones particulares sobre un destino particular, del que, sin embargo, se han derivado consecuencias salvíficas para todos los hombres ¹¹.

c) *Sentido cristológico, soteriológico, eclesiológico y escatológico* ¹²

— *Fin de las apariciones.* El sentido primero del relato de la ascensión es cerrar el tiempo de las apariciones, poner fin a la presencia corpórea de Cristo en la tierra y con ello establecer diferencia respecto del tiempo posterior. No todos los tiempos son idénticos; ni se puede esperar de ellos la misma eficiencia teológica. Hay el tiempo de la preparación y de la espera; el tiempo de la manifestación y de la realización; el tiempo de la acreditación y del aguardo; el tiempo de la manifestación y consumación finales.

— *Victoria sobre poderes y dominaciones celestes.* La ascensión no sólo remite al tiempo de acá de Cristo, sino al entretiem po y entremundo que une la realidad del cosmos y la realidad de Dios. Cristo llenó nuestro mundo con su victoria y llenará los espacios superiores del mundo, los supraterrénos (ἐπουράνια). La ascensión es comprendida en el *corpus* paulino y pospaulino a la luz de las visiones religiosas contemporáneas, que reconocían la existencia de poderes sobrehumanos, situados entre el

¹⁰ «Lucas en modo alguno abandona la cristología como presa del mito, sino que, al revés, se vale conscientemente del mito como medio para interpretar la cristología» (J. ROLOFF, *Hechos de los Apóstoles* [Madrid 1984] 51s).

¹¹ Cf. W. KASPER, «La ascensión de Cristo...», a.c., 47.

¹² Cf. M. KIEHL, «Himmelfahrt Christi», en *LThK* V, 117-119, 123.

cielo y la tierra (Col 2,15; Ef 1,20-23; 4,8). La superioridad de Cristo se extiende también a los ángeles (1 Pe 3,22; Heb 1,4). Ante una comunidad, que vive bajo el miedo o presión de tales poderes celestes, a partir de los cuales se esclarecería este mundo, el autor de la carta a los Efesios hace una afirmación soteriológica fundamental: Cristo es superior y vencedor de todos esos ámbitos, poderes, dominaciones, potestades, fueren los que fueren, si es que existieren. Él lo ha traspasado todo: si estuviera vacío, lo ha llenado con su *plērōma*; y si esos poderes le fueren adversos al hombre, los ha vencido a todos. Nuestra época, tan libre en un sentido y tan adicta a horóscopos, magos, videntes y devotos del tarot para escapar a los poderes y a las situaciones astrológicas, debe encontrar luz y fuerza en este texto del credo: no hay ningún poder último superior a Cristo, y en Cristo se da la victoria del amor sobre la muerte para otorgar vida a los hombres. Él es soberano de todo otro poder. El autor no entra en discusiones filosóficas o cosmológicas; no afirma siquiera la existencia de tales poderes o dominaciones. Frente a unos lectores amedrentados hace una afirmación cristológica. Cristo es superior a todos ellos: los ha vencido y sometido. En la Iglesia podemos conocer esa victoria y participar en ella.

«Dios ejerció la fuerza de su poderosa virtud en Cristo resucitándole de entre los muertos y sentándole a su diestra en los cielos, por encima de todo principado, potestad, virtud y dominación y de todo cuanto tiene nombre no solo en este siglo, sino también en el venidero. A él sujeto todas las cosas bajo sus pies y le puso por cabeza de todas las cosas en la Iglesia, que es su cuerpo, la plenitud del que lo consuma todo en todos» (Ef 1,20-23; 3,19; 4,13).

— *Consumación de la encarnación y consumación de la humanidad.* La ascensión es la introducción del completo ser de Jesús en Dios. La elevación física en el NT es el símbolo de la trasposición a otro orden de realidad. El arriba no es una magnitud física o astronómica, sino cualitativa. Y el hombre ha sabido siempre que Dios es superior; pertenece a otro orden de realidad; es el santo, el eterno, el poderoso. Cristo es introducido en ese universo de Dios, para participar de su vida. El Crucificado es así traspuesto de la ignominia de la cruz y del mundo al esplendor de la gloria del Eterno. Esa introducción afecta al hombre

en cuerpo y alma. La resurrección de Jesús no es la declaración de su validez universal, de su permanencia eterna, de la inmortalidad de su espíritu o de sus ideales, quedando su cuerpo como pasto de la corrupción. Tal afirmación contradice radicalmente la antropología unitaria del mundo judío y es impensable para los autores del NT¹³. La ascensión es la afirmación frente a la muerte que Dios hace sobre Jesús integrando su entero ser a la propia vida divina para siempre. Con la llegada del hombre Jesús al misterio de Dios está lograda la plenitud de la humanidad y consumada la encarnación. El movimiento de apertura de Dios a la criatura se cierra cuando ésta es integrada en Dios. Dios es definitivamente hombre cuando lleva al hombre a la definitiva e indestructible participación en su vida.

«El amor redentor de Dios no revierte exclusivamente sobre el "alma", sino sobre todo el entero ser del hombre. El hombre nuevo, el hombre redimido, tiene su fundamento en la naturaleza divino-humana de Jesús que, iniciada en la anunciación, se consume plenamente en su ascensión. Sólo al entrar en el cielo, es decir, en la exclusiva intimidad del Padre, Cristo Jesús es, plena e indisolublemente, el perfecto y consumado Hombre-Dios»¹⁴.

— *Creación del cielo.* Con la asunción de Jesucristo por Dios a su propia vida, la humanidad concreta y completa de Jesús es integrada en el misterio de Dios para participar de él, para ser desde él y con él, para constituirle. Unión a Dios, pertenencia a Dios, afirmación eterna de la humanidad de Cristo en Dios: eso dice la ascensión. Esa nueva forma de existencia resultante de la asunción definitiva y plenificadora de la humanidad de Jesús a la vida misma de Dios, y con ella la radical posibilidad de que toda vida humana participe del misterio de Dios, es lo que llamamos *cielo*. El cielo, por consiguiente, es la forma de existencia resultante de la victoria de Cristo sobre la muerte y de la asunción de su humanidad por el Padre, para que comparta y constituya su propia vida. Esa posibilidad abierta por el Padre para Cristo, el

¹³ Cf. P. BENOÎT, «Ascension», en H. HAAC, *Diccionario de la Biblia* (Barcelona 1970) 157-163.

¹⁴ R. GUARDINI, *El Señor*, o.c., 538. Las p.534-539, con el título «Me voy y vuelvo a vosotros», constituyen una expresión excelsa de esta obra capital del siglo XX, que solo en algunos capítulos de Rahner, Balthasar y Ratzinger ha encontrado equivalentes.

Encarnado, está dada ya para todos con él y en él. El lugar radical y destinatario del hombre es ya Dios. *Entrar en el cielo* es una forma metafórica para designar lo que Cristo nos ha logrado. Cuando la liturgia dice que Cristo nos abrió los cielos (*aperuisti credentibus regna caelorum*), no afirma que nos ha abierto un cielo ya existente, sino que lo ha constituido: su humanidad se ha convertido en el lugar connatural para las creaturas redimidas, porque ella incluye en unidad a Dios y al hombre. Y eso es el cielo: Dios y el hombre unidos. Hasta Jesús, Dios era Dios y el hombre era sólo hombre. A partir de Jesús, Verbo encarnado e Hijo del hombre, Dios no ha permanecido ajeno al hombre, sino que se ha dado absolutamente plenificando su humanidad en todas sus posibilidades, y convirtiendo la de Jesús en la mediación, es decir, en signo y causa de su gracia para todos los hombres. *Guardini, Rahner y Ratzinger* han subrayado en los últimos decenios esta constitución cristológica del cielo¹⁵.

— *Triunfo del humillado resucitado, y con él de todos.* La introducción de Jesús en la vida de Dios es la elevación del humillado, la glorificación del crucificado y la justificación del declarado blasfemo. El texto de Flp 2,6-11 nos retrata la figura de Jesús, siendo de condición divina y asumiendo la condición de esclavo, como inversión de la figura de Adán. Éste quiso raptar la condición divina y se hundió en su forma infrahumana. Cristo, por el contrario, siendo igual a Dios, asumió la situación infrahumana

«El cielo no está ni en el espacio infinito ni en los límites de nuestro mundo... El cielo tampoco es una dimensión que corresponda a expresiones de nuestro lenguaje, como paz celestial o belleza celeste [...] El cielo es la exclusiva sacralidad de Dios, es decir, el modo en que Dios está a solas consigo mismo y que, por eso, es inasequible a toda creatura [...] Esa exclusiva intimidad de Dios es el cielo. Y ahí es donde ha sido acogido Jesús, el Señor resucitado; no el espíritu de Jesús, sino él, el Resucitado, en su plena realidad viviente» (R. GUARDINI, *El Señor*, o.c., 536s). Cf. K. RAHNER, «Cielo», a.c., 92. Cf. también «Ascension de Cristo», en *DT* 47s. «El cielo es algo primariamente cristológico. No es un lugar ahistorico "al que" se llega. El hecho de que haya "cielo", se debe a que Jesucristo existe como Dios hombre, y a que él es quien ha dado al ser humano un lugar en el ser mismo de Dios. El hombre está en el cielo cuando y en la medida en que se encuentra con Cristo, con lo que halla el lugar de su ser como hombre en el ser de Dios. Así que cielo es primariamente una realidad personal, que para siempre lleva la impronta de su origen histórico en el misterio pascual de muerte y resurrección» (J. RATZINGER, *Escatología. La muerte y la vida eterna* (Barcelona 1984) 217. Aquí Ratzinger reasume sus artículos: «Himmel» y «Himmelfahrt» del *LTbK*² V, 355-358, 360-362, a la vez que remite a K. RAHNER, «La resurrección de la carne», en *ET* II, 217-232.

de los pecadores y los elevó a la condición divina. En él somos rehechos a nuestra condición original de *imagen* de Dios. Con él somos introducidos todos a la vida de Dios. Para Pablo, el triunfo de Cristo es el triunfo de la humanidad. En su cortejo vamos, no como los vasallos de los generales romanos para ser degollados tras el desfile triunfal, sino como partícipes de su propia gloria:

«¡Gracias sean dadas a Dios, quien por Cristo nos lleva siempre en su triunfo, y por nuestro medio difunde en todas partes el olor de su conocimiento! Pues nosotros somos para Dios el buen olor de Cristo entre los que se salvan y entre los que se pierden: para los unos, olor que de la muerte lleva a la muerte; para los otros, olor que de la vida lleva a la vida» (2 Cor 2,14-16).

La marcha de Cristo al corazón de Dios señala el camino y la meta de la aventura humana. Aquél es el *lugar* definitivo que, conquistado por él y ofrecido a todos, tiene que orientar nuestra marcha. La liturgia ha comprendido la ascensión como la fiesta suprema de la Iglesia, porque ella muestra la consumación del hombre. La *assumptio Christi in Deum* fue a la vez la *assumptio hominum cum Christo in Deum*, pues él no existe ya al margen de la comunidad humana ni se ha desolidarizado nunca de ella¹⁶. Ese Jesús permanece allí en una relación de adoración y de intercesión por toda la humanidad. De ahí que la carta a los Hebreos haya interpretado la glorificación y ascensión de Jesús como la entrada definitiva en el santuario para ofrecer el sacrificio de la alianza que consuma para siempre a los que están llamados a la santificación¹⁷. Con ello ha fundado la esperanza humana y ha superado el miedo, inserto en la

¹⁶ *STh.* III q.57 a.6: «Quia enim ipse est caput nostrum, oportet illud sequi membra quo caput praecessit: unde dicitur Io 14,3: "Ubi sum ego, et vos sitis"», ibid. ad 2: «Ascensio autem Christi est causa ascensionis nostrae, quasi inchoatio ipsam in capite nostro, cui oportet membra coniungi».

¹⁷ «Ipsa enim repraesentatio sui ex natura humana, quam in coelum intulit, est quaedam interpellatio pro nobis: ut, ex quo Deus humanam naturam sic exalavit in Christo, etiam eorum misereatur pro quibus Filius Dei humanam naturam assumpsit» (*STh.* III q.57 a.6). La escuela francesa de espiritualidad ha subrayado, a la luz de Heb, como la ascensión de Jesús y su entrada en el Santuario de Dios significa la presentación de la ofrenda que el hace al Padre y su aceptación por todos nosotros. Cf. J. R. MARCOS, «La intercesión y el sacerdocio celeste», en *Jesús de Nazareth y su glorificación...*, o.c., 271-278.

raía del hombre, por mortal y pecador, atezado y sujeto a la eterna servidumbre (Heb 2,15).

— *La sesión a la derecha de Dios.* La ascensión de Cristo a Dios lleva consigo dos consecuencias: que participa en su vida interior y otra que participa en su poder y responsabilidad para con el mundo. Este último aspecto es lo que simbólicamente designa la sesión a la derecha del Padre. Jesús, participando en la vida de Dios, participa en la relación que él tiene con las cosas. Esa relación es de sostenimiento creador, de vivificación y de exigencia, de gracia y de juicio. Desde aquí aparece nuevamente cómo Jesús no se aleja de la realidad, sino que desde Dios entra en una nueva relación con ella. Para designar esta integración de Jesús en la soberanía divina ha utilizado el NT los salmos que describen la entronización del príncipe y con ello su participación en la autoridad del Rey¹⁸. La experiencia cristiana originaria fue experiencia de ese poder liberador de Cristo y, consiguientemente, de libertad y soberanía respecto del mundo¹⁹. Quienes habían recibido la redención de Cristo, habían percibido el misterio de Dios como amor y misericordia, fuente de libertad y dignidad. Por eso vivieron aquella experiencia de novedad y aquella capacidad de transformar al mundo decadente e informarlo con un alma nueva. La relación de Jesús con Dios, junto con su victoria sobre los poderes ajenos a Dios y su libertad frente al mundo, fueron ofrecidas al hombre. Con ellas se abrió un universo nuevo a la conciencia y a la historia humanas.

«A este Jesús, Dios le ha exaltado a su derecha como guía y salvador para dar a Israel la conversión (*μετανοια*) y el perdón de los pecados» (Hch 2,33; cf. 5,31).

Se ha discutido si este dativo «a su derecha» es de lugar de acción; instrumental (exaltado por la derecha de Dios), o local (elevado a la derecha de Dios)²⁰. El resto de textos del NT nos

¹⁸ Sal 110,1; 2,7; cf. Mt 22,24; 26,64; Mc 12,36; 14,62; Lc 20,42; 22,69; Hch 2,32-34; 5,31; 7,55-56; Rom 8,32; Ef 1,20; Col 3,1; Heb 1,3.13; 8,1; 10,12; 12,2; 1 Pe 3,22.

¹⁹ «Los cristianos del siglo I y II, que expresaron su fe en la ascension de Cristo y en su sesión a la derecha del Padre, comprendieron que en ella se implicaba el que Cristo había sometido a los poderes que le son hostiles a el y consiguientemente a su Iglesia» (J. N. D. KELLY, *Early Christian Creeds* [Londres 1967] 151).

²⁰ La TOB escribe: «Exaltado por la derecha de Dios y no a la derecha. Aquí entra el sentido instrumental de Sal 118,16 y no el local de Sal 110,1. Lo mismo en 5,31.

inclinan a comprenderlo como indicación del *lugar personal*: es decir, la trasferencia a una nueva forma de existencia y la concepción de una nueva potestad a Cristo por Dios:

«La derecha de Dios aparece como un símbolo a la vez de *comunión, comunidad, y de comunicación*. Comunión del Resucitado a la vida y a la condición del Padre; comunicación y participación en el orden de los bienes y poderes divinos; comunión y reparto que desbordan, por decirlo así, en una comunicación a los hombres del dinamismo de la salvación»²¹.

3. El descenso a los infiernos o la ida a los muertos. Cristo, «Señor de la profundidad» (Rom 8,39)²²

a) *Del NT al artículo del credo*

El NT es de una sobriedad absoluta a la hora de describir el tiempo que media entre la muerte y la resurrección de Jesús.

La expresión sugiere al mismo tiempo la resurrección y la ascensión» (p.367). Lo contrario opinan M. Gourges y L. Roloff, quien escribe: «La cita que encontramos en los vv.34-35 va en contra de esta interpretación que, además, no cuadra en contexto. Lo que se trata de decir es lo siguiente: el nuevo *puesto* que Jesús ocupa a la derecha de Dios crea las condiciones para la efusión del Espíritu, porque ahora ya posee un poder soberano» (J. ROLOFF, *Hechos de los Apóstoles*, o.c., 91).

²¹ M. GOURGES, «Exalte a la droite de Dieu. Actes 2,33; 5,21»: *Science et Esprit* 27 (1975) 303-327 cita en 327.

²² Cf. H. U. VON BALTHASAR, «El Misterio Pascual, IV: La ida al reino de los muertos», en *MS III/2*, 237-265, ahora editado en volumen aparte: *Teología de los tres días. El misterio pascual* (Madrid 2000) 129-162; K. RAHNER, «Descendió a los infiernos», en *ET II*, 160-65; A. GRILLMEIER, «Höllenabstieg, Höllenfahrt Christi», en *LTJ/K² V*, 540-555; ID., «Der Gottessohn im Totenreich. Soteriologische und christologische Überlieferung», en *Mit ihm und in ihm...*, o.c., 76-174; *Com RCI* 1 (1981) num. monográfico: *Descendió a los infiernos*, con artículos de F. LAGE, «El descendimiento a los infiernos en la exégesis actual (1 Pe 3,18-4,6)» (p.28-39); J. M. SANCHEZ CARO, «El Misterio de una ausencia. Finsayo sobre el Sabado Santo» (p.40-68); W. MAAS, «Descendio a los infiernos. Aspectos de un artículo de fe olvidado» (p.69-86); A. HAAS, «*Descensus ad inferos*. Bajadas a los infiernos y visiones del más allá en la Edad Media anterior a Dante» (p.81-106); W. J. DALTON, *Christ's proclamation to the spirits. A study of 1 Peter 3,18-4,6* (Roma 1965); ID., «Interpretation and tradition. An example of 1 Peter»: *Gr 49* (1968) 11-37; CH. PIERROT, «La descente du Christ aux enfers»: *Lumière et Vie* 17 (1968) 5-29; ID., «La descente du Christ aux enfers en la predication aux morts», en ACEFEB, *Études sur la première lettre de Pierre* (Paris 1980) 231-46; W. MAAS, *Gott und die Hölle. Studien zum Descensus Christi* (Einsiedeln 1979); E. KÜSTER, «Hölle», en *TRE XV*, 455-461; J. DANIELOU, *Teología del judeocristianismo* (Madrid 2004) 295-311; J. KREMER - M. KJHJ - P. PLANK, «Höllenabstieg Christi», en *LTJ/K² V*, 237-240; M. HERZOG, «*Descensus ad inferos*...», o.c.

Las fórmulas tópicas, tanto de las predicciones de Jesús como de la predicación primitiva: «después de tres días»²³ y «al tercer día»²⁴, nos dejan sin saber si se trata de una afirmación de sucesión temporal, según la cual Jesús habría permanecido en el sepulcro un tiempo determinado, o si se trata más bien de una afirmación teológica en la que «el tercer día» designa el breve lapso de tiempo en que Dios viene en ayuda de su siervo en peligro. Por tanto, entre muerte y resurrección reina el silencio para nosotros. La liturgia ha entendido el Sábado Santo como el día del gran silencio. La Iglesia se sume en el misterio de un Hijo solidario de nuestra muerte para convertirla por la resurrección en palabra, luz y esperanza. Frente a esta sobriedad absoluta de la literatura canónica, los evangelios apócrifos, especialmente el de *Nicodemo* y el de *Bartolomé*, del siglo II, ofrecen descripciones exactas del ingreso de Jesús en el reino de los muertos²⁵.

La primera formulación de este artículo la encontramos en un credo del 359 redactado en Sirmio en presencia del emperador Constancio, como fórmula de unión entre partidarios de Nicea y grupos arrianos:

«Y bajó al infierno y ordenó allí las cosas y a quien viendo los porteros del infierno se estremecieron, y resucitó de entre los muertos al tercer día»²⁶.

Luego aparece en Rufino de Aquilea, quien, comentando en torno al año 404 el símbolo de su Iglesia: «*Descendit ad infera*» (DS 16), añade dos datos especialmente significativos: que este artículo no existe en los credos de otras Iglesias, y que en el fondo es una manera de afirmar la real muerte y sepultura²⁷. La fórmula se introducirá luego en casi todos los credos. Las fórmulas posteriores explicitan lo que las primigenias afirman: que

²³ Mc 8,31; 9,31; 10,34; Mt 27,63.

²⁴ Mt 16,21; Lc 9,22; 24,46; Hch 10,40; 1 Cor 15,4.

²⁵ Cf. A. DE SANTOS, *Los evangelios apócrifos* (Madrid 1985); *Actas de Pilato II*, en *Acta Apostolorum Critica*, 442-445 (rec. griega) y 455-471 (rec. latina); *Ev. de Bartolome I*, 20 (p.541-545).

²⁶ S. ATANASIO, *De Syn.* 8: PG 26,692ss.

²⁷ «Sciendum sane est quod in Ecclesiae Romanae Symbolo non haber additum: "descendit in inferna": sed neque in Orientis Ecclesiis habetur hic sermo: vis tamen verbi eadem videtur et in eo quod sepultus dicitur» (*Exp. Symb.* XII, 26: CChrL. 20,160).

Jesús resucitó ἐκ τῶν νεκρῶν (DS 11), *a mortuis* (DS 12-14), *vivus a mortuis* (DS 10)²⁸. Su contenido era un dato de la fe desde los orígenes: «La doctrina según la cual Cristo estuvo en el inframundo el tiempo que medió entre su muerte en cruz y su resurrección era un lugar común desde los primeros tiempos»²⁹. A partir de esos momentos ese artículo forma parte de los símbolos y profesiones conciliares de fe³⁰.

b) *El sentido de los terminos: sheol, infiernos, infierno*

El punto de partida de las confesiones de fe y de la reflexión posterior son los textos que hablan de «un hacer subir a Cristo de entre los muertos» (Rom 10,7), de que «Dios resucitó a su Hijo de entre los muertos» (Hch 10,34). Esta fórmula puede ser entendida como resurrección a partir de la muerte y tras haber muerto. Sin embargo, en el marco interpretativo y vivencial de las comunidades judeocristianas en las que es anunciada la resurrección, eso significaba otra cosa: Jesús vuelve a la vida tras haber permanecido en el reino de los muertos, conviviendo con ellos. Los hombres están todos en manos de Dios; él no odia ni anula nada de cuanto ha creado; los muertos no vuelven a la muerte, sino al «abismo», al «*sheol*». Este ámbito donde perduran sigue perteneciendo al poderío de Yahvé, que es Señor también de los impotentes, los *refa'im*. Se trata de un lugar de permanencia inactiva, en una especie de perduración inerte, donde los difuntos ni del todo mueren ni del todo viven. Es el resultado de la comprensión veterotestamentaria de la relación entre Dios y los muertos, cuando todavía no ha aparecido la idea de resurrección, en un universo intelectual semítico en el que no existe la idea de inmortalidad como propiedad del hombre. Pero sí existe la idea de soberanía universal de Dios y de cómo él no crea nada para la muerte, ni nadie le arrebató a los suyos de su mano.

²⁸ S. HIPOLITO, *Tradición Apostólica*.

²⁹ J. N. D. KELLY, *Early Christian Creeds*, o.c., 379.

³⁰ Símbolo Pseudoatanasiano «*Quicumque*», surgido en torno al 430-500 (DS 76); Concilio IV de Letran (DS 801) y Concilio II de Lyon (DS 852).

La afirmación del credo: «descendió a los infiernos», hay que entenderla por tanto en ese trasfondo. Se trata del *sheol*, que la literatura intertestamentaria ha ampliado con descripciones y detalles múltiples. Es un lugar de silencio, de tinieblas, de ignorancia de lo que pasa en el mundo, de debilitación de la vida y del gozo, donde no se alaba a Yahvé, donde se carece de potencia y de fuerza para actuar, donde se es sin poder, es decir, donde los que están apenas son. Es el lugar del silencio, del que no se puede volver, porque persistiendo el hombre está, sin embargo, sustraído a sí mismo³¹. Es el *hades* griego, las partes inferiores de la tierra como lugar hipotético de situación de esos seres, que suponían estar en alguna parte. Consiguientemente, la fórmula *ad inferos*, que indistintamente puede escribirse *infernos*, nada tiene que ver con lo que el NT y la posterior Iglesia van luego a llamar «infierno», como lugar de condenación del que rechaza la gracia y perdón de Dios ofrecidos por Cristo o en Cristo.

c) *El fundamento bíblico*

El NT expresa el descenso de Cristo en múltiples formas: la encarnación como existencia del Logos en carne (Jn 1,14); el abajamiento del que existía en forma de Dios tomando la forma de esclavo según el esquema *kénosis/exaltación* (Flp 2, 6-11); la acción por la cual «siendo rico se hizo pobre por amor nuestro para que nosotros compartiéramos su pobreza» (2 Cor 8,9); la estancia en el seno de la tierra como sepultura (Mt 12,20); el descenso a «estas partes inferiores de la tierra» (Ef 4,9); la permanencia en el *sheol* (Hch 2,27); la ida a la prisión de los espíritus (1 Pe 4,9), y el anuncio del evangelio a los muertos (1 Pe 4,6). El descenso a los infiernos se sitúa en el extremo de esa condescendencia del Verbo con los hombres, de su solidaridad con los mortales pecadores y de su poder para transformar el destino humano. Se trata de un único movimiento con sus diversas fases. Por ello es difícil determinar a cuál de ellas se

³¹ Cf. H. EISING, «Scheol», en *LThK*² IX, 391-293; H. HAAG, «Seol o reino de los muertos», en *Diccionario de la Biblia*, o.c., 1828s.

refiere cada texto. Todas ellas son maneras de expresar esa venida salvadora de Dios en Cristo al hombre, para estar con él en los lugares y situaciones en que él como santo o pecador, vivo o muerto, esté. No hay ningún texto del NT que contenga en explicitud literal la afirmación precisa del credo. Más bien se trata de la confluencia de una serie de ellas de origen diverso, que se han sumado para dar un contenido teológico al espacio cronológico que va entre su muerte y resurrección; para referir la muerte y resurrección de Jesús a la esperanza veterotestamentaria y explicitar su significación victoriosa universal. Habría que distinguir las fórmulas expresivas tomadas del judaísmo intermedio y los contenidos de la novedad cristiana. He aquí los textos bíblicos fundamentales:

— Mt 12,40: el signo de Jonás: «*Así el Hijo del hombre estará tres días y tres noches en el vientre de la tierra*» (2,1). ¿Se refiere esa estancia al intervalo entre muerte y resurrección?

— Rom 10,7: se habla de una subida y bajada de Cristo partiendo de textos como Dt 30,12; Sal 107,26: «*¿Quién bajara al abismo, esto es, para hacer subir a Cristo de entre los muertos?*» (cf. Ef 4,8: partes inferiores).

— Rom 14,9: «*Que por esto murió Cristo y resucitó, para dominar entre muertos y vivos*».

— Mc 3,24-27: donde se habla de maniatar al fuerte y despojarle de sus posesiones, de una derrota del diablo y de un despojo de las víctimas que en todo orden y lugar posee, especialmente por la muerte (Heb 2,14).

— Heb 2,24: «*Pero Dios, rotas las ataduras de la muerte, le resucitó por cuanto no era posible que fuera dominado por ella*».

— Mt 27,51s: la muerte de Jesús hizo que «*muchos cuerpos de santos que habían muerto resucitaron, y saliendo de sus sepulcros, después de la resurrección de él, vinieron a la ciudad santa y se aparecieron a muchos*».

— Ap 1,18: «*Tengo las llaves de la muerte y del infierno*».

— 1 Pe 3,18-20: Cristo fue a predicar a los espíritus que estaban en la prisión. «*El evangelio fue anunciado incluso a los muertos para que condenados en carne según los hombres vivan en el Espíritu según Dios*» (4,6).

¿Quiénes son esos «*espíritus encarcelados*»? Se dan dos interpretaciones: o bien *los contemporáneos de Noé*, considerados como especialmente malos, o bien *los ángeles infieles a Dios*, a quienes se consideraba responsables del pecado de los hombres, en alusión a Gén 6,1-6. ¿Quiénes son esos «*muertos*»? Pueden ser efectivamente los aludidos en 3,18-20, pero hoy día la exégesis piensa que se puede tratar también de los mismos destinatarios de la carta, de los cristianos que antes de convertirse estaban como muertos y ahora viven en Cristo; de esos cristianos mismos que para los paganos son despreciables, perseguidos, condenados a muerte, aunque a los ojos de Dios vivan la única vida verdadera³².

Estos dos textos formaron durante mucho tiempo la base bíblica de este artículo del credo. Pero es muy difícil adivinar su sentido originario, y la exégesis a lo largo de la historia ha sido muy diversa. Algunos autores ponen en conexión estos textos con Mt 16,18 hablando de las puertas del hades (cf. Job 38,17: «*Se te han franqueado las puertas de la muerte y viste las puertas del país de la sombra?*») y del poder vencedor de Jesús, que lega esa soberanía a su comunidad mesiánica. La BJ comenta:

«Aquí sus “puertas” personificadas evocan las potencias del Mal, que tras haber arrastrado los hombres a la muerte del pecado los encadenan definitivamente en la muerte eterna. A imitación de su Maestro, muerto, descendido a los infiernos (1 Pe 3,19) y resucitado (Heb 2,27), la misión de la Iglesia será la de arrancar a los elegidos al imperio de la muerte temporal y sobre todo eterna para hacerlos entrar en el Reino de los Cielos (Col 1,13; 1 Cor 15,26; Ap 6,8; 20,13)».

Todos estos textos subrayan la realidad de la muerte de Cristo, padecida como acto, como participación en el destino de todos los muertos y como victoria sobre todos los poderes que la llevan a cabo. Han escenificado con términos de nuestro mundo tanto el lugar de estancia de los muertos y la llegada de Cristo a ellos como su apropiación de ese reino, otorgando la

³² Cf. C. SPICQ, *Les Épîtres de Saint Pierre* (París 1966) 133-147; K. H. SCHEKLE, *Die Petrusbriefe* (Friburgo 1961) 98-117; N. BROX, *La primera carta de Pedro* (Salamanca 1994); CH. PERROT, «La descente aux enfers et la prédication aux morts», en *Études sur la Première Lettre de Pierre*, o.c., 231-246; F. LAGE, «El descendimiento a los infiernos» en la exégesis actual (1 Pe 3,18-4,6), a.c.

victoria a todos esos seres. Cuando los textos hablan de bajar a esas partes inferiores de la tierra es muy difícil descifrar si se trata de la encarnación, de la ida al reino de los muertos o de la compartición del destino general de los humanos mortales desembocando en la muerte.

d) *El sentido teológico*

— *Participación en la forma extrema de la muerte.* Una vez que hemos distinguido entre forma expresiva y contenido expresado, podemos afirmar con Rahner que «el descenso de Cristo a los infiernos no es un nuevo acto redentor más allá de la muerte»³³ sino la misma muerte como pasividad absoluta y como universal fuerza salvadora. A la luz de los textos bíblicos, la conciencia cristiana ha ido explicitando sucesivamente los hechos e interpretando imaginativamente los contenidos salvíficos. Se da así una reduplicación de los misterios fundantes. El descenso a los infiernos es un refuerzo del hecho mismo de la muerte expresada en un nuevo horizonte. Lo mismo que en la confesión de fe fundamental (1 Cor 15) la sepultura quiere asegurar la realidad de la muerte, aquí el descenso a los infiernos, o la ida a los muertos, quiere asegurar esa real muerte y sepultura como algo más que el hecho físico de morir. No es extraño, por tanto, que Rufino de Aquilea diga: «vis tamen verbi eadem videtur esse et in eo quod sepultus dicitur»³⁴. La muerte, a la vez que un *acto* de la libertad del hombre, es un destino ejercido sobre esa libertad y frente a ella; es también un «estado», un «estar muerto» y permanecer en el reino de la muerte, en *conciencia* de la muerte.

— *Solidaridad con los muertos.* Jesús ha compartido todas las formas del destino humano: en vida con los vivos, en el morir con los murientes (agonía) y en la muerte con los muertos. La teología clásica distinguió esos dos órdenes de la existencia humana: el tener que morir y el tener que soportar el estado de muerte o situación en el *sheol*:

³³ K. RAHNER en *DT* 343.

³⁴ R. DE AQUILEA, *Exp. Symb.* 16: CChrL 20,152.

«Sicut fuit conveniens eum mori ut nos liberaret a morte, ita conveniens fuit eum descendere ad inferos ut nos a descensu ad inferos liberaret»³⁵.

Si afirmamos que Cristo compartió el silencio, soledad, agonía y muerte de los mortales pecadores³⁶, sin embargo, hay que rechazar como anticristiana una interpretación según la cual Cristo padeció en el infierno como un condenado o maldito de Dios. No se puede abusar ingenuamente de las metonimias bíblicas (su riqueza-nuestra pobreza; su bendición-nuestra maldición; su condición divina-nuestra condición de esclavos) hasta olvidar los fundamentos mismos de la fe. Dios no ha mirado con ira ni castigado con venganza, ni enviado a la condenación a su Hijo, porque no lo hace con ninguna de sus criaturas y menos, por tanto, lo puede hacer con su Unigénito. Toda una retórica que comienza en la Patrística a propósito de los derechos del demonio sobre el hombre, que sigue en la Edad Media al hablar del *Christus solus maledictus a Deo*³⁷, y se endurece con la Reforma al hablar de la sustitución penal y con la escuela francesa de espiritualidad verificando el sacrificio con la destrucción de la vida: todos esos acentos reifican los textos hasta límites anticristianos, desfiguran la imagen bíblica de Dios y olvidan que su amor y misericordia ofrecidos son el fundamento del NT. Por ello, es contradictorio afirmar que Cristo sufriera los tormentos de los condenados, porque eso supondría que él había elegido ser sin Dios, existir al margen de él, vivir no siendo el Hijo. Una cosa es ser solidario con las consecuencias del pecado de los hombres, padeciéndolas con toda verdad y realismo, y otra en cambio es «ser condenado», padecer y sentir la condenación en su alma como afirma Calvino. «Cristo pagó además otro precio mucho mayor y más excelente, cual fue el de padecer y sentir en su alma los horribles tormentos, que

³⁵ *STb.* III q.52 a.1, con cita de Os 13,14: «De la garra del sheol los libraré, de la muerte los rescataré; ¿dónde están, muerte, tus pestes; donde tu contagio, sheol?», que San Pablo supone respondido en la resurrección de Cristo como victoria sobre la muerte y desalojo del *sheol* (1 Cor 15,55).

³⁶ Jesucristo «que padece las angustias de todos los muertos» (G. MIRO, *Obras completas* [Madrid 1949] 1394).

³⁷ RUBERTO DE DEUTZ (PL 167,923ss; 768,414; 769,923).

están reservados para los condenados y los reprobos». Y titula el párrafo siguiente: «Cristo ha sufrido en su alma los dolores de nuestra maldición»³⁸.

Sin llegar a estos límites, Balthasar ha acentuado la *kenosis* de Cristo, haciéndole partícipe de lo que el pecado objetivamente implica, no solo como mal moral, sino también en su realidad física, objetivamente destructora del ser y enajenadora de Dios. Cristo llegó al límite de padecer como si fuera condenado con los condenados para mostrarles así el amor de Dios, para agotar el mal padeciéndolo él y transformándolo en bien ofrecido. La gesta del Hijo en el infierno con los hermanos es la expresión máxima del amor solidario y redentor.

La existencia termina siendo muchas veces una oscura selva, una noche interminable donde el hombre no encuentra ni a su Dios ni a sí mismo, ni una voz amiga. Cristo padeció ese silencio del mundo y ese silencio de Dios hasta poder hacer suyo en ese sentido el grito de los abandonados: «Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?» (Sal 22,2; Mc 15,34). Hay una muerte en vida y una soledad en mundo habitado y una incomunicación en medio de las palabras. Esa soledad absoluta sería el real infierno porque en ella se percibe la carencia de amor y la incapacidad para recibirlo. Jesús ha pasado en vida y muerte por esa soledad para acompañarla, por ese vacío para llenarlo y por ese abismo de niebla para abrir camino de luz. Pero él está *inter mortuos liber*, como quien es libre entre los esclavos y vivo entre los muertos. Por eso su descenso a los infiernos es visto como una prolongación de su muerte, asumiendo todas las formas de muerte y padeciéndolas al máximo. Su dolor para ser inclusivo de todos tiene que ser sumo:

«La proposición afirma que Cristo franqueó la puerta de nuestra más profunda soledad, que en su pasión entró en el abismo de nuestro abandono. Allí donde ya no podemos oír ninguna voz, está él. El infierno queda así superado, mejor dicho, ya no existe la muerte que antes era el infierno. Ni el infierno ni la muerte ya no son lo mismo que antes, porque la vida está en medio de la muerte, porque el amor mora en medio de ella. El infierno, o la segunda

³⁸ *Institución de la religión cristiana* II, 16,10, ed. de Rijswijk 1968 vol.I, 382; reeditada en Madrid (2003) con la misma traducción y paginación.

muerte, como dice la Biblia (Ap 20,14), es ahora el encerrarse voluntariamente en sí mismo»³⁹.

— *Anuncio de la salvación a todos los muertos*. Los textos de 1 Pe 3,18-20 y 4-6 ponen este aspecto en primer plano. El mensaje y la salvación de Cristo son para todos los hombres y por ello debe ser anunciado también a los que han muerto con anterioridad a su venida, que aguardan en el *sheol* a Dios. Este anuncio les hacía posible la fe, lo mismo que Jesús en vida había invitado a la fe y conversión a sus contemporáneos.

«Cristo murió una vez por los pecados, el Justo por los injustos, para llevarnos a Dios. Murió en la carne, pero volvió a la vida por el Espíritu y en él fue a anunciar el evangelio a los espíritus que estaban en la prisión, incrédulos en otro tiempo, cuando se prolongaba la paciencia de Dios hasta los días de Noé» (3,18-20).

«Tendrán que dar cuenta al que está pronto para juzgar a vivos y muertos, que por esto fue anunciado el evangelio a los muertos para que, condenados en carne según los hombres, vivan en espíritu según Dios» (4,5s).

Este es el único texto del NT que afirma una acción de Jesús en el *sheol* respecto de los espíritus, mientras que los demás afirman sencillamente su bajada o estancia allí (Hch 2,31; Rom 10,7; Ef 4,8-10). ¿Se trata del anuncio del evangelio como propuesta para una adhesión o se trata de una proclamación de la victoria a los poderes infernales? Anuncio del evangelio a los espíritus, anuncio de la victoria a los poderes de la muerte, oferta de la salvación a los justos del AT, a todos los hombres: éstos son los cuatro sentidos que se ha dado a este artículo del credo. Mientras que la teología oriental tiene una visión universalista de la salvación, la occidental se inclinó a afirmar que Cristo salvó sólo a los justos del AT. Orígenes, con su sugerencia de una posible apocatástasis, inclinaba a una salvación universal, mientras que San Agustín hablaba del pequeño número de los salvados.

Hay un claro contraste con un libro judío de la época, referido a los ángeles rebeldes: «no tendréis paz»⁴⁰, mientras que nuestro texto habla de anunciar «el evangelio», la buena nueva de salvación a los espíritus, la paz a los muertos. Es un eco de

³⁹ J. RATZINGER, *Introducción al cristianismo*, o.c., 251.

⁴⁰ Cf. A. DIEZ MACHO, *Apócrifos del AT* (Madrid 1984) 47-53.

Ef 2,17: «Y viniendo nos anuncio la paz a los de lejos y la paz a los de cerca». Judíos y paganos, los muertos y los vivos, los que viven en la cercanía de la fidelidad y los que están en la lejanía del pecado: todos reciben el anuncio del evangelio de la paz y a todos les es propuesta la salvación. Todos los hombres, los que han conocido a Cristo y los que no han oído hablar de él, antes o después, recibirán la posibilidad de acoger esa salvación⁴¹. El, por caminos que desconocemos, en vida o en muerte, la ofrecerá a todos. Esos textos contienen esa universalidad de la salvación y del anuncio, sin que de ellos se pueda deducir una estancia física de Jesús en el inframundo para predicar el evangelio⁴².

— *Victoria sobre los poderes del mal*. La muerte de Cristo puede ser leída en clave de sufrimiento, ofrenda e intercesión por los pecados del mundo, mediante la cual, haciéndose solidario de los pecados del género humano, se convierte en signo de alianza para todos (superación de la culpa y de la pena debida a esos pecados). Frente a esa concepción de *Cristo víctima* hay otra que subraya la dimensión de *Cristo vencedor*. La muerte es un poder existente en el mundo con sus agentes y sus consecuencias: a todos ellos desarmó Jesús. Si en los evangelios se dice que él es el más fuerte que desarmó al demonio, que tenía poder sobre el hombre, ahora se dirá que venció a ese diablo en la cruz y con ello liberó a quienes eran sus esclavos:

«Jesús participó de la carne y de la sangre para destruir por la muerte al que tenía el imperio de la muerte, esto es, al diablo, y librar a aquellos que por el temor de la muerte estaban toda la vida sujetos a servidumbre» (Heb 3,14).

Si Jesús al habitar ese abismo lo convirtió en camino⁴³, al caer bajo los poderes del mal y vencerlos, convirtió el campo de su ejercicio en posesión propia e hizo del abismo también una posesión suya:

⁴¹ Textos de los Padres de Iglesia, que afirman la salvación ofrecida por Cristo a todos, en J. CHAINE, «Descente du Christ aux enfers», en *DBS* II, 420ss; J. GALOT, «La descente du Christ aux enfers»: *NRT* 93 (1961) 471-91; R. V. TURNER, «*Descendit ad inferos*. Medieval Views on Christ's Descent into Hell and the Salvation of the Ancient Just»: *Journal of the History of Ideas* 27 (1966) 173-194.

⁴² J. KREMER, «Höllennabstieg Christi», a.c., 237.

⁴³ S. GREGORIO MAGNO, *Moralia in Job* 29: PL 76,489.

«Fui muerto y ahora vivo por los siglos de los siglos y tengo las llaves de la muerte y del infierno» (Ap 1,18).

Junto a los motivos que han aparecido anteriormente (pasión, predicación, epifanía, anuncio de salvación a los muertos) aparece aquí un motivo nuevo: *la lucha y la victoria*. Con ello Cristo reasume lo que han sido las grandes esperanzas humanas frente a la vida amenazada cíclicamente por los ocasos del día o de las estaciones, y las grandes esperanzas de vencer a la muerte y sus protagonistas, adentrándose en su reino, quebrando sus puertas, tomando posesión de él y quitándole las llaves. En las grandes literaturas sumerias y babilonias, egipcias y griegas, se nos habla del viaje de los héroes a los infiernos para rescatar a los muertos y vencer a los que los retienen. Hércules, Ishtar, Teseo, Orfeo, etc., son otros tantos nombres que el mito ha creado para dar cuerpo a esa experiencia y anhelo universales. La afirmación cristiana no es ni copia ni repetición de esos mitos, pero conecta con la realidad profunda a que ellos remiten. Y anuncia el paso de la esperanza al cumplimiento, de la idea universal a la gesta particular.

e) *Relectura y celebración litúrgica en el Sábado Santo*

La liturgia del Sábado Santo ha sido el momento privilegiado para explicitar el sentido del Cristo muerto entre los muertos⁴⁴. En ella se cruzan dos momentos o acentuaciones. Una refiere el sábado a la soledad y muerte del viernes, prolongadas hasta padecer con los que estaban en los dolores y sombras del abismo. El descenso es comprendido entonces como *status exinanitionis*. Otra lectura, por el contrario, anticipa al Sábado Santo la fuerza recolectora y salvadora de la resurrección. El descenso es comprendido como *status exaltationis*. La liturgia y el arte de la Iglesia oriental ha visto a Jesús resucitado llegando a los muertos y dan-

⁴⁴ «El descenso de Cristo a los infiernos quiere manifestar su universalidad cósmica y salvífica (Col 1,1.15ss; Ap 1,18). Por ser una expresión peculiar de su muerte, con la correspondiente significación salvífica, puede ser objeto de la predicación y de la memoria litúrgica, como lo muestra la Iglesia antigua en la liturgia eucarística y bautismal. El sábado santo ofrecería una especial posibilidad para ambas cosas» (A. GRILLMEIER, «Höllennabstieg Christi», a.c., 455).

do la mano a la cabeza de todos ellos, Adán, para que surjan del abismo de la muerte. Aquí se sitúa toda la especulación sobre la relación Cristo-Adán. Sobre ese fondo se entiende Ef 5,14, como palabras dirigidas por Cristo a Adán y en él a todos los que estaban bajo el poder de la muerte en todas sus formas: «*Despierta tú que duermes y levántate de entre los muertos y te iluminará Cristo*».

Jesús es visto como el pastor de Adán, al que visita en el abismo y reconduce a Dios⁴⁵. Se comprende la obra de Jesús en relación directa con el primer hombre hasta el punto de llegarse a afirmar que Jesús había muerto físicamente sobre el lugar en que había sido sepultado Adán y que la sangre física suya había llegado vivificadora a sus huesos. De ahí deriva el que en la parte inferior de muchas cruces y crucifijos se pongan una calavera y otros huesos del cuerpo humano: no para recalcar el miedo a la muerte, sino exactamente lo contrario: para sugerir que la sangre de Cristo llega vivificadora a todos los muertos, a todos sus huesos dispersos y tendones resacos, como en otro orden decía el profeta Ezequiel respecto de la acción del Espíritu sobre los huesos secos (37,1-14)⁴⁶.

La teología occidental, olvidando el aspecto soteriológico de la bajada de Cristo a los infiernos, concentró su preocupación en las cuestiones metafísicas y antropológicas, derivadas de la doctrina de las dos naturalezas y de la única persona. Así preguntó si Cristo estuvo en el infierno por la eficacia de su obra o con su alma (Abelardo); si fue hombre durante los tres días de su muerte, si bajo sólo el Logos, o con su alma⁴⁷. Sin embargo, el mismo Santo Tomás en otros escritos suyos descubre la significación espiritual de esa gesta de Cristo: ella es el fundamento de la más radical esperanza. Cualquier infierno en el que el hombre se encuentre no es más profundo que aquel que visitó, padeció e iluminó el Hijo de Dios. La teología oriental había

⁴⁵ Un ejemplo clásico es la homilía admirable sobre «el grande y santo sábado» (PG 43,459-63) que ahora tenemos en el oficio de lectura del Sábado Santo. Cf. S. IRINIO, *Adv. Haer.* III, 23,2; IV, 27,2.

⁴⁶ S. JERONIMO, *Ep.* 46,3 (BAC I, 322). Cf. J. M. SANCHEZ CARO, «El misterio de una ausencia...», a.c., 40-54. Esa identificación entre lugar del pecado (Paríso) y lugar de la redención (Calvario) es un *topos* de la literatura y espiritualidad. Solo un ejemplo: J. DONNE (1573-1631), *Hymn to God, my God, in my Sickness*: «We think Paradise and Calvary, Christ's Cross and Adam's tree stood in one place».

⁴⁷ *STb.* III q.52 a.3: «Utrum Christus fuerit totus in inferno».

comprendido siempre ese descendimiento como iluminación de nuestras tinieblas, victoria sobre las ataduras de muerte y liberación del último abismo⁴⁸.

4. La parusía. Venida y revelación, redención y juicio del mundo. Cristo, «Señor de lo futuro» (Rom 8,38)⁴⁹

a) *Riqueza del testimonio bíblico y reducción posterior*

La comprensión cristiana de la obra futura de Jesús ha estado amenazada por dos malentendidos. Uno, por comprenderla como mero retorno de Jesús, tal como apareció en este mundo, olvidando la novedad y diferencia cualitativas respecto de ésta; es el mismo Jesús el que aparecerá en su gloria, pero no vuelve ni repite su historia anterior, sino que nos atrae a todos hacia su propia consumación. El otro malentendido deriva de su localización en los símbolos de fe⁵⁰. La venida acontecía inmediatamente antes del juicio y así Cristo fue primordialmente percibido como juez. Lo que en el NT era objeto de gozo y anhelo permanentes: «Marana tha» = «¡Ven, Señor Jesús!», pensado

⁴⁸ Cf. STO. TOMÁS, *Exp. in Symb.*, art. 5 n.925-935, en *Opuscula Theologica*, II (Turín 1954) 204-207.

⁴⁹ Cf. CH. PERROT, «La venue du Seigneur», en CH. PERROT y otros, *Le retour du Christ*, o.c., 17-50; B. SESBOUE, «Le retour du Christ dans l'économie de la foi chrétienne», en *ibid.*, 121-166; K. BARTH, «Le retour de Jesus-Christ le juge», en *Esquisse d'une Dogmatique* (Neuchâtel 1968) 207-220; K. RAHNER, «Volver», en *ET* II, 192-195; *id.*, «Iglesia y Parusía de Cristo», en *ET* VI, 338-357; P. MÜLLER-GOLDKUHL, «Desplazamiento del acento escatológico en el desarrollo histórico del pensamiento posbíblico»: *Conc* 41 (1969) 24-42; J. RATZINGER, *Escatología. La muerte y la vida eterna* (Barcelona 1984); J. L. RUIZ DE LA PEÑA, *La otra dimensión. Escatología cristiana* (Santander 1986); *Com RCI* (1985) num. monográfico: *Juzgará a vivos y muertos*; *Teodramática* IV-V; W. RADL - M. KEHL, «Parusie», en *LTbK*³ VII, 1402-1405.

Una reflexión sobre la posible conexión entre la idea cristiana del Dios juez, su influencia sobre el miedo, la angustia y la violencia de los hombres, o por el contrario sobre cómo la idea del juicio de Dios, desvelador de la verdad y desocultador de tanta injusticia encubierta e incluso glorificada en este mundo, debe ser fuente de paz, libertad y esperanza, puede verse en S. DEH CURA ELENA, «El Dios del juicio y las fuentes de la violencia», en F. SEBASTIÁN - O. GONZÁLEZ DE CARRIDAI, *La fe en Dios, factor de paz o de violencia* (Madrid 2003) 123-178.

⁵⁰ Cf. A. HAHN, *Bibliothek der Symbole und Glaubensregeln der alten Kirche* (Hildesheim 1962).

como redención definitiva de nuestros cuerpos, fuente de gozo, libertad y esperanza en el mundo, se convirtió en causa de temor. El juicio fue percibido como un obstáculo para sentirse libres y soberanos en el mundo. Es necesario por tanto recuperar las dimensiones redentoras y consumativas, epifánicas y consoladoras de la parusía, para que la dimensión judicial no ensombrezca la existencia cristiana, sino que nos lleve a comprender el día del Señor como día de la salvación de sus hijos y nunca como un ajusticiamiento, como el día de la verdad del mundo y de la justicia que aparecerán victoriosas frente a la mentira y la injusticia. «La parusía es la explicitación, el desarrollo o la revelación plena de la dimensión escatológica de la resurrección del Señor»⁵¹. La espera del Señor que, habiendo venido y sin embargo estando viniendo siempre es todavía el que ha de venir, se expone con terminología múltiple, tomada tanto del AT como del contexto helenístico: venida, parusía, epifanía.

La historia de Jesús, en un sentido, está ya completa y cerrada. En otro sentido, en cambio, está todavía abierta y pendiente. Por la ascensión él ha introducido un trozo de humanidad en el misterio mismo de Dios, y con ello ha mostrado la destinación final de la vida humana: llegar a Dios, participar de su vida y compartir su misterio correalizándolo⁵². La humanidad de Jesús, cabeza de la Iglesia y del mundo, es el anticipo y la garantía del destino de toda la realidad. Pero el Hijo, si bien solo ha asumido en unión personal una humanidad tomada de las entrañas de María en la que ha existido encarnado, sin embargo ha hecho suya la entera humanidad y la entera creación. El desencadenamiento cronológico de esta humanidad y de esta creación está aún pendiente, pero no su destino ofrecido y hecho posible por Dios en Cristo y en el Santo Espíritu. La afirmación de la segunda venida de Cristo significa que Jesús integrará todo y a todos en su resurrección glorificadora.

El *ephápas* (Hch 9,12) de la obra de Cristo, creando una redención eterna, que puso fin a las múltiples formas de la revela-

⁵¹ CH. PIERROT, «La venue du Seigneur», a.c., 17.

⁵² «Ascensio Christi est directe causa ascensionis nostrae, quasi inchoandi ipsam in capite nostro, cui oportet membra coniungi» (STb. q.57 a.6 ad 2). Cf. JUAN DE LA CRUZ, *Cantico* 33,6.

ción o redención ofrecidas por Dios en el AT (Hch 1,1-4), recibirá una extensión universal, llevando a cabo la consumación de toda la historia. La consumación que esa muerte y resurrección supusieron para su humanidad tiene que ser extendida de manera definitiva a todos, afectando también al destino del cosmos, como ámbito y materia de la libertad humana. La venida de Cristo, por tanto, se sitúa como fase final de ese proceso de sanación y recreación del mundo que se inició con los milagros, llegó a su cumbre con la muerte en cruz y se hizo definitiva en la resurrección. Si esa transformación interna del mundo sólo se hizo patente a los apóstoles en las apariciones, como testigos predestinados de antemano (Hch 10,41), y sólo a los creyentes les es posible discernirla en la cruz (1 Cor 1,18-31), en la parusía se hará manifiesta a todos los hombres. Los textos últimos del NT ya dejan percibir explícitamente esa analogía entre la ida de Jesús (resurrección) y la vuelta a los apóstoles (apariciones), por un lado, y por otro, la ida definitiva al Padre (ascensión) y la vuelta al mundo (parusía) (Jn 14,3.28; 16,16).

La parusía es así la última y definitiva aparición de Cristo resucitado a la historia humana⁵³. «Este Jesús, que ha sido arrancado de entre vosotros y llevado al cielo, vendrá así como le habéis visto ir al cielo» (Hch 1,11). Comentando Hch 1,9-11, escribe Roloff⁵⁴:

«No se dice con esto que sea superflua una segunda venida del Señor en forma visible; al contrario, el hecho de haber visto a Jesús subir al cielo tiene que dar a los discípulos la seguridad de que va a volver. Muchos detalles de esta escena son un reverso exacto de la parusía; por ejemplo, la nube que oculta a Jesús y la nube sobre la que vendrá, según la tradición primitiva (Mc 13,26; Mt 24,30; Lc 21,27; Mc 14,62; Ap 1,7; cf. Dan 7,13). La inquebrantable seguridad de que habrá realmente una segunda venida hace superflua cualquier pregunta acerca del momento en que tendrá lugar».

Jesús es asumido por el Padre en la ascensión y es enviado por el Padre en la parusía⁵⁵.

⁵³ Cf. F. SCHIERSI, «Himmelfahrt», en *LThK*² V, 359.

⁵⁴ *Hechos de los Apóstoles*, o.c., 50; G. SCHNEIDER, *Die Apostelgeschichte*, I (Friburgo 1980) 205.

⁵⁵ «Non igitur nubes suscepit Christum, sed Deus Pater recepit Filium» (MAGNO DI TURIN, *Sermo* XLIV, 3: CChrL XXXIII, 179).

b) *El fin del tiempo (τέλος) y el final de los tiempos (πέρας)*

Hablar por tanto de la parusía es hablar de la significación definitiva del misterio pascual de Jesús y de la repercusión del destino de Jesús sobre la totalidad de la realidad. Cristo es la plenitud de los tiempos, y esto significa que la historia ya está objetivamente consumada, que el que está en su origen como creador y ha aparecido en la historia, reaparecerá un día como su cabeza y su recapitulador (*anakephalaíosis*: Ef 1,10). Cristo, por tanto, es el primero que encabeza, y mostrará esa primacía apareciendo como el último que ultima (Ap 1,18; 2,8; 22,13). El que vive ya el tiempo de Dios se dejará sentir en nuestro tiempo de hombres para introducirlo definitivamente en el tiempo de Dios y sustraernos así a una temporalidad cuya prolongación, en pura sucesión y caducidad, sería sinónimo de muerte infligida y de perecimiento agónico. No habría condenación mayor para el hombre que perdurar eternamente en su mortalidad irredenta.

Esa comprensión de Jesús como fin de la historia y, consiguientemente también, su referencia al final del tiempo es un elemento esencial del NT, que encontramos en todos los símbolos de fe⁵⁶. No es otra cosa que la consecuencia del carácter escatológico de la revelación, redención y auto- otorgamiento de Dios a la humanidad en la muerte y resurrección de Cristo. En este sentido no es un artículo de fe, que contenga algo totalmente nuevo o ajeno al acontecimiento de la historia de Jesús. El destino de Jesús tiene por ello que ver esencialmente con el fin, con lo último, con lo definitivo. Y fue precisamente esa convicción de ultimidad lo que llevó a la primera Iglesia a esperar la parusía inmediata, es decir, a interpretar como final cronológico lo que era una finalización escatológica. Pero Jesús no había anunciado el término temporal, sino la terminación entitativa. Con él sabemos qué contiene en sí la historia, a que podemos y debemos atenernos nosotros en ella; es decir, conocemos su sentido y adquirimos responsabilidad para con ella.

⁵⁶ Cf. J. DANIELOU, «Christologie et eschatologie», en A. GRILLMEIER - H. BACHT, *Das Konzil von Chalcedon*, III (Würzburg 1954) 269-286; J. N. D. KELLY, *Early Christian Creeds*, o.c., 114-118, 151s.

La Iglesia no se deshizo al no tener lugar la parusía, con la que había contado, sino que, por el contrario, por su ausencia descubrió el verdadero sentido escatológico de Jesús. La Iglesia, una vez superada así la fijación cronológica (primeros años de espera) y la fijación topográfica (determinación judaica palestinese), pudo llegar a ser la Iglesia católica, universal de todos los tiempos y de todos los hombres. La universalidad y el carácter escatológico de Jesús se transferían así a la comunidad que debe ser su testigo y el sacramento de la salvación más allá del lugar y tiempo en que esa salvación apareció una vez.

c) *El fin del mundo y Jesús liberador en el juicio*

San Pablo piensa cercanos el fin del mundo junto con la venida del Señor, pero no tanto como para que no sea pensable que algunos de los presentes, entre tanto, hayan muerto. En esa venida Jesús nos libra de la ira venidera, es decir, del juicio próximo de Dios (1 Tes 1,10; 2,16; Rom 1,18). «Que Dios no nos destina a la ira, sino a la salvación por nuestro Señor Jesucristo, que murió por nosotros para que en vida y en muerte vivamos unidos a él» (1 Tes 5,9s).

«La concepción de la ira de Dios se encuentra en la epístola a los Hebreos, el cuarto evangelio, el Apocalipsis y en las cartas paulinas. En todos estos textos encontramos una concepción coherente sobre la ira de Dios, que la mira primeramente como una consecuencia de los pecados del hombre en la historia y consumados en la parusía. Ésta es comprendida como un desvelamiento de la verdadera situación de la realidad y no sólo como el dictamen de una sentencia. La esfera de la ley, el pecado, la maldición y la ira es aquella en la que viven todos los que no creen en Cristo»⁵⁷.

⁵⁷ A. T. HANSON, *The Wrath of the Lamb* (Londres 1957) 178. Quien está en la esfera de Dios recibe el juicio, es decir, la justicia-justificación propia de Dios. Quien está en la esfera de esos poderes impersonales —«esta es la esfera del juicio impersonal» (p.179)— queda sin juzgar. Ser juzgado termina siendo una dignificación del hombre. La perdición de este acontece cuando no existe ante un rostro personal, cuando no hay nadie que le juzgue y, por ello, ni siquiera le condene. La máxima depreciación personal y condena resultan de esa definitiva *despersonalización y soledad* en las que queda el hombre sin Dios.

El día de cólera es el día del último juicio⁵⁸. El fundamento de esa función salvífica de Jesús es que murió por nosotros para que nosotros, en vida o muerte, podamos compartir su destino. Unidos a él podremos superar el juicio de Dios sobre nosotros, que será el mismo que Dios ejerce por su Hijo. Inminencia del fin del mundo, parusía de Jesús y liberación del juicio son realidades que van unidas, aun cuando no confundidas, en los primeros textos del NT. Revelación definitiva del Dios vivo y verdadero, resurrección de Jesús resucitando a todos los suyos, su venida liberadora, su juicio sobre muertos y vivos forman la novedad del primer anuncio apostólico. El Señor viene para que estemos con él (1 Tes 4,13-18).

Esa venida del Hijo del hombre es en la gloria de su Padre, con poder y majestad, y dará a cada hombre según sus obras⁵⁹. Estas fórmulas designan no tanto el carácter judicial cuanto la revelación del que ha sido constituido Hijo, Mesías y Señor de la historia. Esa aparición pondrá de manifiesto la identificación de Jesús con los pequeños en la historia humana y juzgará a la luz de la respuesta de cada hombre a los demás, porque Jesús hizo de cada hombre su prójimo y de cada pobre su destino (Mt 25, 31-46; Flp 2,6-11). Si en los textos paulinos lo que estaba en el centro es el fin del tiempo con el juicio, aquí lo que está en el centro es la aparición de Jesús como Hijo del hombre y la manifestación de su gloria. El final es un momento más, el definitivo, de su oferta de la justicia de Dios al mundo y, consecuentemente, discierne y realiza como juicio, para ofrecer salvación. Esa venida de Jesús, al final de la economía presente, llevará consigo una palingenesia (Mt 19,28), o regeneración de la humanidad y del universo.

d) *La redención de la entera creación (Rom 8,19-23)*

Los textos de la segunda fase de San Pablo comprenden la venida de Jesús, sobre todo en sus consecuencias soteriológicas, como la consumación de la redención. La parusía será la última

⁵⁸ Sal 110,5; Ez 7,19; Sof 2,2; Ap 6,17.

⁵⁹ Mt 16,27; 25,31; Mc 8,38; 9,1; Lc 9,26.

gesta que Cristo llevará a cabo. En ella quedarán integrados todos los elementos de la realidad humana (cuerpo-espíritu), de la realidad social (individuo-sociedad) y de la realidad cósmica (persona-mundo). Persona, historia, creación: todo tiene que ser consumado en la venida del Hijo del hombre, que, a la vez que la consumación del mundo, es la revelación de los hijos de Dios. El texto enumera los efectos redentores que se atribuyen a esa venida de Cristo, cuando llegue el fin: *Quien ha compartido (sympatheîn) el destino de pasión con Cristo puede esperar el destino de glorificación con el (syndoxasthênai)* (8,17). Es esa gloria de Cristo la que se tiene que revelar y en la que nosotros tenemos que participar. Los efectos son los siguientes:

- Revelación de los hijos de Dios.
- Liberación de la creación sometida a la esclavitud para participar en la libertad de la gloria de los hijos de Dios.
- Recepción de la filiación.
- Redención de nuestro cuerpo.
- Resurrección de los muertos para participar en la vida de aquel que es primicia de los que durmieron. «Pues del mismo modo que en Adán mueren todos, así también todos revivirán en Cristo (todos: Jn 5,29; Hch 24,15; Dan 12,2). Pero cada cual en su rango. Primero Cristo como primicia; luego los de Cristo en su venida» (1 Cor 15,22s).

El centro, por tanto, del pensamiento de Pablo es la gloria de Cristo, que aún está por revelarse y que con su venida afectará a los creyentes y desde ellos redundará en toda la creación. La parusía es, por consiguiente, la extensión a todos y la participación de todos (hombre y mundo) en la gloria de Cristo. Quien se identifique ahora con el Crucificado, será entonces identificado con el Glorificado.

e) *La aparición gloriosa: epifanía y salvación*

Los escritos deuteropaulinos expresan la venida de Jesús con las mismas categorías con que se describía la «venida»-«aparición» de las divinidades en el culto o la «llegada»-«aparición» de los césares y personalidades políticas a una ciudad. Traen

justicia, paz, salvación. Aquí aparece una terminología nueva: la venida de Jesús como *epipháneia*, *parousía*, *apokálypsis*, *basileia*⁶⁰. Los mismos términos designan a veces la encarnación y la parusía, lo que inclinó a hablar posteriormente de primera venida y de segunda venida. Estos textos respiran un aire de gozo y de esperanza ante la gesta salvadora de Jesús, reflejo de la magnanimidad y filantropía de Dios. «Se han manifestado la bondad de Dios nuestro Señor y su amor por los hombres» (Tit 3,4). Delante de nosotros está su venida para hacernos partícipes de su gloria: «Vivimos aguardando la bienaventurada esperanza y la manifestación de la gloria de nuestro gran Dios y salvador Jesucristo» (Tit 2,13).

En el entretiem po hay que revivir el bello testimonio ante los hombres como Jesús lo dio ante Pilato en el momento oportuno (1 Tim 6,13), en espera de hallar misericordia en el día del Señor (2 Tim 1,18). La parusía de Jesús será un acto más de Dios Padre que le hará aparecer a su debido tiempo y le mostrará como su Hijo. La venida de Jesús es, por tanto, también *manifestación* (*epipháneia*) (2 Tes 2,8) y *apokálypsis* (1 Cor 1,7); no simple llegada, *parousía* (1 Cor 15,23). Los cristianos son los que viven esperando *la revelación de Nuestro Señor Jesucristo* (1 Cor 1,7). Hay que prepararse para ser encontrados «irreprensibles en el día de Nuestro Señor Jesucristo. Pues fiel es Dios por quien habéis sido llamados a la comunión con su Hijo Jesucristo, Señor nuestro» (1 Cor 1,8-9). *Cristo es el porvenir del mundo y nuestra relación con él es de memoria* (porque vivió y murió por nosotros en el tiempo fijado), *es de amor* (porque nos integra ahora a su vida como glorificado presente) y *es de esperanza* (porque está por venir para consumir su obra). Este es el fundamento de la alegría cristiana.

Reconocido el valor de las categorías temporales y la idea de regreso, hay que trascenderlas, porque ocultan la novedad consumadora de Cristo. La parusía es la repercusión visible y definitiva del Resucitado sobre el mundo, «la manifestación de esta relación interna y abierta de Cristo con el mundo, adquirida en la resurrección»⁶¹. Hay que pensarla, a la vez que como el «por-

⁶⁰ 2 Tim 4,1; 1 Tim 6,14s; 2 Tim 1,10; 4,1,8; Tit 2,13; 2 Tes 2,8.

⁶¹ K. RAHNER en DT 640s.

venir» de Cristo a nosotros, sobre todo como el «por llegar» de los hombres a él, en ese instante que limita por un lado con el tiempo y por otro ya es eternidad. El tiempo no se consume por sí mismo; es consumado por Dios al integrarnos en su propia vida:

«De la parusía de Cristo podremos decir únicamente que es la consumación de la historia (de Cristo, de la humanidad, del mundo) en Dios, puesto que para todos es entonces manifiesto que el comienzo de la irreversibilidad y el fundamento que sustenta la historia de la salvación, su centro de sentido y punto culminante, es la realidad del crucificado y resucitado que “regresa”, en cuanto que todos llegan a él»⁶².

En los textos de la última fase del NT Jesús aparece ante todo como juez. La dimensión victoriosa, reveladora y salvadora de ese día del Señor ha pasado a segundo plano para comprenderlo sobre todo como el día del juicio universal. Desaparecido el horizonte apocalíptico y la espera de la venida inmediata, comienza a perfilarse una comprensión más individualista y de carácter moral, que centra el evangelio en su significación actual para el destino de cada hombre y lo confronta al final con Jesús como juez. Del drama de la historia, de la espera del nuevo eón, de la palingenesis general se pasa a interesarse primordialmente por el destino del individuo, con la acreditación en este mundo y la preparación para el juicio. Se trasfiere el interés de la resurrección general de los muertos a la acreditación y salvación particular de cada uno en el juicio tras la muerte⁶³.

«Nos ordeno predicar al pueblo y atestiguar que es a él a quien Dios ha designado como juez de vivos y muertos» (Hch 10,42). «Dios ha constituido juez a este hombre acreditándole ante todos por su resurrección de entre los muertos» (Hch 17,30).

El juicio era para los judíos una prerrogativa divina (Rom 2,16; 3,6; 1 Pe 1,17), pero ahora el juicio es de Jesús. Este, lo mismo que el día del Señor, el evangelio de Dios, la Iglesia de

⁶² Id., «Iglesia y parusía de Cristo», a.c., 338; Id. en DT 524.

⁶³ «El interés se concentra en aquello que es decisivo para el individuo y precisamente este interés encuentra tempranamente una formulación fija en la frase de Cristo como el juez de los vivos y de los muertos» (R. BULTMANN, *Theologie des NT*, a.c., 465, 80-82).

Dios, la gracia de Dios, la benignidad de Dios, se ha convertido ahora en prerrogativa o posesión de Cristo ⁶⁴. Esta acentuación prevalente del juicio como contenido de la venida de Jesús cambia las perspectivas y suscita otras actitudes fundamentales del cristiano a la hora de pensar la venida del Señor. Esta venida quedará entendida y casi reducida a una sola de sus múltiples funciones: *la de juicio*. Ahora bien, el día de Jesucristo (Flp 1,6) como día del juicio (1 Cor 5,5; 2 Cor 1,14; Flp 1,10; 2,16) es el día de la redención (Ef 4,30).

f) *El día del juicio: Jesús juez de vivos y muertos*

El término *redención* está utilizado en algunas capas para designar esa acción futura de Jesús, tanto en su predicación como en la de Pablo:

«Cuando estas cosas comienzan a suceder, cobrad ánimos y levantad vuestras cabezas, porque se acerca vuestra redención» (Lc 21,28).

La venida de Jesús es aguardada con la actitud del vigía en la noche que alza la cabeza por ver si divisa la luz de la aurora, luz que trae alumbramiento, liberación y gozo. Si la resurrección nos ha engendrado a una viva esperanza (1 Pe 1,3), podemos vivir con alegría en el mundo, apoyándola en Dios (1,21), aguardando el resultado de esa gloriosa espera que nos hace bienaventurados (Tit 2,13). Cristo es definido como *nuestra esperanza* (1 Tim 1,1).

El gozo y la alegría son dos características primero de Jesús, porque Dios se ha complacido en dar su Reino a los hombres, y luego de la Iglesia, porque con Cristo han llegado los tiempos escatológicos o de salvación. Ese gozo (*agalliasis*) y alegría (*chará*) se convierten en júbilo y alborozo; se manifiestan en la magnanimidad con los extraños, en el amor con los hermanos, en la comensalidad y en la celebración eucarística ⁶⁵. De aquí nace el

⁶⁴ Cf. U. MAUSER, «Die Identität der Heilstat Gottes mit der Heilstat Christi», en *Gottesbild und Menschwerdung*, o.c., 122-143.

⁶⁵ Sobre la alegría y el gozo como expresión de la existencia escatológica, cf. R. BULTMANN, ἀγαλλίασις, en *TWNT* I, 18-20; ÍD., *Theologie des NT*, o.c., 340s, 435s.

carácter festivo y extático de la liturgia cristiana primitiva. Es la memoria gozosa, agradecida y laudativa del Kyrios que ha redimido a su esposa la Iglesia, la ha santificado, la sustenta con su Espíritu y la invita a su encuentro. Por eso al gozo por el Señor que ha venido se une la esperanza y anhelo de que el Señor venga: *Marana tha*. Desde la experiencia de la redención inicial se aguarda la redención plena. El futuro no engendra sorpresa o miedo, sino alegría, porque hará realidad lo esperado y consumará lo iniciado. La espera del que vendrá nace del amor experimentado del que está presente ya como Señor. Este amor que-rrá anular el tiempo y romper los velos del encuentro. Un cristianismo que olvida al Jesús que vendrá a consumir su redención y le absolutiza como Juez se ha desnaturalizado.

«La conciencia cristiana ha hecho del artículo de fe en el juicio una forma que prácticamente puede llegar a destruir toda la fe en la redención y en la promesa de la gracia. Vemos, como ejemplo, la profunda contraposición entre el *maranatha* y el *Dies irae*. El cristianismo primitivo con su oración *Ven, Señor nuestro* ha explicado el retorno de Jesús como acontecimiento lleno de esperanza y de alegría; ha visto en él el momento de la gran realización, y se ha orientado a él. Ese momento fue para los cristianos medievales el terrible día de la ira, el día del estremecimiento de pavor y de temor, el día de la miseria y calamidad. El retorno de Cristo es todavía juicio, día de la liquidación de cuentas para todos los hombres. Esta visión olvida en verdad lo más decisivo; reduce el cristianismo prácticamente a un moralismo y le quita ese halo de esperanza y alegría que constituye su más auténtica manifestación vital» ⁶⁶.

g) *Del Cristo salvador al Juez airado*

A partir de finales de la Edad Media y a lo largo del siglo XV-XVI se fue modificando la imagen gozosa del Cristo que viene a consumir su obra y a integrar a sus santos en la gloria propia, prevaleciendo la idea de Cristo juez en severidad y exigencia, ante el cual el individuo tiembla desvalido. El temor prevaleció sobre el gozo, al olvidar que Cristo es nuestro justificador y

⁶⁶ J. RATZINGER, *Introducción al cristianismo*, o.c., 270; Cf. M. GESTEIRA, «Jesús constituido por Dios juez de vivos y muertos»: *Com RCI* 1 (1985) 6-23.

abogado ante la justicia de Dios, que él es el que nos defiende ante cualquier acusador, incluso ante la acusación de nuestros pecados (1 Jn 2,1s; 3,20; Rom 8,34). La parusía fue vista sobre todo como Juicio final y en éste prevaleció la ira del Juez y la severidad para los juzgados. Los frescos de *El juicio final* de Miguel Ángel en la capilla sixtina y de Nicolás Florentino en la catedral vieja de Salamanca nos ofrecen dos admirables obras de arte, pero con la airada figura de un Cristo casi amenazador⁶⁷. Estas figuras de Cristo airado, arrojando con violencia a los condenados lejos de sí (Mt 25,41), han contribuido a la inversión de la comprensión bíblica de Cristo y del fin del mundo, que había sido expresada como serena majestad acogedora en el románico y antes en el arte bizantino, tanto de mosaicos e iconos, como de imágenes y de portales. La imagen bíblica del Cristo que viene como liberador y de su obra como un *Dies gloriae Christi et dies gaudii hominis*, se invirtió a partir de finales del gótico en el día de la ira de Cristo contra un hombre acongojado por sus pecados: *Dies irae, dies illa, rex tremendae majestatis*. La moralización del cristianismo, al acentuar en tal medida el pecado, la justicia y el juicio, que evidentemente son elementos esenciales, dejó en silencio lo primordial: la justicia que Dios ofrece al hombre, el hecho de que en toda la Biblia el día del Señor es el día de la justicia, como salvación y no como ajusticiamiento. De este hecho, la conciencia moderna ha sacado dos consecuencias mortales. La primera ha sido pensar el cristianismo ante todo como exigencia al hombre y no como gracia de Dios; y la segunda, reaccionar contra tal idea hasta descartar todo juicio de Dios, convirtiendo a cada hombre, y a su prójimo ante quien vive, en las únicas instancias de sus acciones. No «el miedo» (*la peur*: J. Delumeau), sino el «gozo» es la característica esencial del cristiano, y debe reflejarse en la existencia del cristiano.

La acción judicial de Jesús no es un elemento añadido a su realidad salvífica como desde fuera. No es sólo Cristo quien viene de nuevo a los hombres, sino sobre todo los hombres los

⁶⁷ El lector puede verificar esta afirmación con ayuda del espléndido volumen editado por la Fundación del Patrimonio Histórico de Castilla y León: *La Restauración del Retablo de la Catedral Vieja de Salamanca* (Salamanca 2000).

que se eligen a sí mismos, bien a la luz de Cristo o bien a la sombra propia. El juicio final consiste en el desvelamiento de la relación que los hombres han tenido para con él y en las consecuencias enriquecedoras o depauperadoras de esta relación. San Juan ha explicitado esta anticipación del juicio final al corazón de la historia. El juicio final está realizándose ya, y resulta de la aceptación o del rechazo de Cristo a lo largo de la vida. Lo mismo que para San Juan el verdadero proceso respecto de Jesús tuvo lugar a lo largo de su ministerio (la decisión final de los príncipes de los judíos reveló y consumó la actitud tomada con anterioridad frente a él: 18,13s; 11,49-53.57; 12,10), así el juicio de cada hombre se va realizando en vida y al final se desvela y consuma lo que él había ido siendo.

En San Juan encontramos una doble línea de textos: aquellos en los que Jesús como Luz juzga, y aquellos en los que Jesús es juzgado y condenado para que no lo sean los hombres. La misma existencia de Jesús realiza ya el juicio:

«Dios no ha enviado su Hijo al mundo para condenar al mundo, sino para que el mundo se salve por él. El que cree en él no es juzgado; pero el que no cree ya está juzgado, porque no ha creído en el nombre del Hijo único de Dios. Y el juicio está en que vino la luz al mundo y los hombres amaron más las tinieblas que la luz porque sus obras eran malas» (Jn 3,17-19).

El ha venido para que el mundo no siga en tinieblas, sino que tenga la luz de la vida (Jn 12,46s). Pero San Juan ve a la vez en Jesús el juicio de Dios contra el pecado del mundo. En la cruz es juzgado el pecado y anulado en cuanto tal. Por eso Jesús es en la cruz la negación de todo el mundo que está bajo el pecado. Jesús se deja atar por el poder del pecado y de la muerte. En Jesús es padecida la *crisis* que hace Dios del pecado del mundo. Y con ella lo ha desenmascarado, juzgado y condenado:

«Ahora es el juicio de este mundo; ahora el príncipe de este mundo será echado fuera. Y yo cuando sea levantado de la tierra atraeré a todos hacia mí» (Jn 12,31).

Es la misma lógica de los textos paulinos en los que Cristo aparece en el lugar de la maldición para suscitar la bendición (Gal 3,13), del despojo de sí mismo en la cruz para expoliar del mal y

de la muerte a todos los poderes (Col 1,20), del vaciamiento y empobrecimiento del Hijo para el enriquecimiento y exaltación del esclavo (Flp 2,6-11; 2 Cor 8,9). Para San Pablo el Resucitado es el intercesor perenne por sus hermanos. No hay ningún poder superior a Dios que pueda interponerse contra el hombre. «Si Dios justifica, ¿quién condenará? Cristo Jesús, el que murió, más aún el que resucitó, el que está a la derecha de Dios, es el que intercede por nosotros. ¿Quién nos arrebatará al amor de Cristo?» (Rom 8,33-35). En el NT, dentro del absoluto realismo con que se enfrenta al pecado del hombre, la injusticia y mentira del mundo, sin embargo tienen primacía objetiva y deben tener también primacía en nuestra conciencia, en nuestras actitudes y sensibilidad subjetivas, el amor de Cristo, el don del Espíritu y el poder acogedor del Padre. Por eso el texto de San Pablo concluye con entusiasmo himnico afirmando que nada, ni presente ni futuro, poder o creatura alguna «podrán arrancarnos del amor de Cristo Jesús Señor nuestro» (Rom 8,39).

h) *La historia desvelada y el juicio inmanente*

A esta luz, la historia aparece como el espacio de la libertad, de la responsabilidad y de la misión. El juicio queda anticipado al corazón del tiempo. Pero a la vez la historia queda remitida a un juicio donde la verdad será juez. Por ello, no se puede relativizar el bien y el mal, igualar la injusticia con la justicia. Todos los hombres por igual están confrontados con las mismas exigencias: comparecer ante el tribunal de Cristo⁶⁸, cuyos ojos son llamas de fuego (Ap 1,14) que harán pavesa toda apariencia, injusticia y pecado, y que en cambio acrisolarán toda verdad, justicia y fe. En el mundo futuro no seguirán siendo soberanas la riqueza, el poder o la violencia, sino la verdad, la justicia y el amor. El que es la Verdad, desvela toda realidad, es decir, ejerce el juicio. Por ello, no todo es igual, y nada es indiferente. La injusticia queda pendiente de una justicia ulterior que defiende a los pobres, débiles y anulados de la tierra. Como él, anulado por los injustos, fue repuesto en su justicia y defendido por Dios,

⁶⁸ 2 Cor 5,10; Rom 2,16; 14,10; 1 Cor 4,5.

así lo serán ellos. La responsabilidad está enclavada entre un presente que opera la verdad o la mentira, y un futuro que pondrá en claro todo lo que la historia encubría y contenía. Los dos tiempos se condicionan sin ser posible absolutizar uno u otro. El futuro sólo es prevenible en la verdad del presente. Y el presente no es agotable en el instante ni destructible, quedando pendiente su verdad del juicio futuro. Cristo no queda a nuestra espalda: está siempre por delante de nosotros, como juez y abogado defensor al mismo tiempo (Rom 8,31-35). Pero su juicio se decide en referencia a la palabra del que vino visible en carne y ante la presencia del que, invisible, llena la historia con su Espíritu, evangelio, apóstoles y testigos. Por eso en cristiano no son legítimas ni la nostalgia del pasado (sí, en cambio, necesaria la memoria), ni la angustia ante el futuro (sí, en cambio, necesaria la esperanza).

Cristo no condena a nadie en un acto de furia, envidia o resentimiento con los mortales. Respeta la elección de quienes han preferido quedarse con las propias tinieblas a convivir con el, que es la Luz de la vida (Jn 8,12). El juicio no es un acto jurídico que tiene lugar en el futuro, sino una consecuencia inmanente a la forma presente de vida. Cristo está porvinando a la historia y la historia se está juzgando a sí misma.

«Cristo no condena a nadie; él es pura salvación, y quien se encuentra en él, se halla en el lugar de la liberación y salvación. La perdición no la impone Cristo, sino que se da donde el hombre se ha quedado lejos de él; la perdición se debe a la permanencia en lo propio. La palabra de Cristo, como oferta de salvación, pondrá de manifiesto que fue el condenado el que puso la frontera y se separó de la salvación»⁶⁹.

Entre ascensión y parusía corre el tiempo de gracia otorgado a los hombres para la restauración de todas las cosas (Hch 3,21). La venida de Jesús esperada como redención final no suple por tanto la libertad, iniciativa y responsabilidades humanas, sino que las pone en marcha y acrecienta. El juicio a su vez versará sobre la relación del hombre con su prójimo, con el que

J. RATZINGER, *Escatología...*, o.c., 192.

Cristo se ha identificado. Dios no sustrae el hombre a su autonomía, sino que verifica ésta en la relación con el prójimo, y le juzga por el uso que ha hecho de ella con sus hermanos encarcelados, hambrientos y desnudos (Mt 25,31-46). Cada hombre es un prójimo de Cristo. Por eso la relación con Cristo se da también allí donde un hombre acoge a su prójimo y le sirve como le asumió y sirvió Cristo (Mc 10,45).

Así concluye el destino y así se consuma la obra de Cristo como Señor del tiempo e iniciador de la eternidad para nosotros. Él y su obra son un hecho radicado en el pretérito y como tal objeto de testimonio, relato y memoria; son un acontecimiento perennemente activo en el mundo hasta que todos nosotros participemos de su vida y como tal objeto de predicación, celebración y misión; son un porvenir pendiente, que manifestará su gloria, le revelará como Mesías redentor de todo y nos llevará con él, desvelando así la verdad de Dios en el mundo y en cuanto tal juzgándolo. Memoria, celebración y espera son las tres posiciones y actitudes con que correspondemos a Cristo, mientras la historia está todavía abierta.

5. La eterna perduración personal de Cristo. «Y su Reino no tendrá fin» (Lc 1,33; DS 150)

a) *Historia, intrahistoria y metahistoria de Jesús*

— Jesús en el tiempo sucesivo de su vida mortal

Hasta aquí hemos expuesto la *historia* de Jesús, en la medida en que fue percibida por los testigos inmediatos, es inteligible a la luz de los efectos derivados de ella y es interpretada por la fe de quienes, adhiriéndose a él, le confesaron Mesías, Señor, Hijo de Dios. A esa historia hemos añadido unos capítulos que en realidad podríamos haber puesto bajo el título: *intrahistoria* de Jesús. Por ella entendemos la significación y perduración universales que ese destino ha tenido para la humanidad, al reconocer que la muerte no le había vencido, confesándole vivo y salvador de la vida. Esa intrahistoria deriva, por tanto, de la fe. No es menos real que la historia, pero no es aprehensible sino

esa actitud que, desbordando el orden de la cantidad, de la verificación y del atenuamiento exclusivo a las propias capacidades, abre el hombre a la presencia y revelación de Dios, activas en aquella historia de Jesús. A esa actitud la llamamos fe.

La pregunta que surge ahora es la siguiente: ¿Cuándo acaba la vida de Jesús? ¿Hasta dónde se extienden su palabra, su obra y su persona? Su destino, ¿queda encerrado en el tiempo como el de todos los mortales o lo traspasa para ser eterno? Quizá esa pregunta sobre el fin no se pueda responder sin establecer a la vez la pregunta correlativa sobre el principio: ¿Cuándo y dónde empieza la vida de Jesús? Sólo respondiendo a ella podemos saber cuándo y dónde acaba. A la pregunta por el final de esa vida se han dado tres respuestas generales, y una cuarta específica: la de la fe. La primera es la del historiador profano, para quien el último suspiro es el fin de Jesús:

«La vida de Jesús, para el historiador, acaba con su último suspiro. Pero tal fue la huella que él había dejado en el corazón de sus discípulos y de algunas amigas que se le habían consagrado, que durante algunas semanas después fue para ellos viviente y consolador»⁷⁰.

La segunda es la de este historiador moderno que distingue entre ciencia y fe, otorgando a ambas su valor y reconociendo los límites de aquella:

«Aquí acaba la historia de Jesús, de la que habla la ciencia, aquella actividad pública, que ha sido objeto de esta exposición. Pero la fe continua narrando su resurrección [Hch 13,29-31]»⁷¹.

La tercera respuesta afirma de Jesús lo que es común a todas las grandes figuras: su vida no acaba porque perdura en el recuerdo de quienes las siguen conociendo y amando.

— Jesús en la perduración glorificada tras la resurrección

¿Qué forma de historia y persistencia incluye la resurrección? Tendríamos que analizar aquí cuál es el tiempo de quien,

⁷⁰ E. RÜNAN, *Vie de Jesus*, en *Oeuvres complètes*, IV (Paris 1949) 13-427, cita en 356.

⁷¹ M. DIBELIUS - W. KÜMMEL, *Jesus* (Berlín 1960) 115.

habiendo sido asumido por Dios en su propia vida y siendo partícipe de aquella, perdura sin embargo presente y manifiesto al tiempo de los hombres. En Cristo se han cruzado el tiempo de los hombres y la eternidad de Dios en una forma que apenas podemos intuir. Con él ha surgido una forma nueva de existencia, ya que cuando el tiempo de los hombres está inhabitado por la conciencia y posesión de la vida divina, entonces ese tiempo queda desalojado de sus límites y abierto a otros órdenes e intensidades de realidad. Porque el tiempo está medido por la conciencia y por el ser, por eso el tiempo de Cristo, abierto entonces ya al misterio del Padre como Hijo y ahora a la eternidad de Dios como humanidad glorificada, es otro tiempo distinto del tiempo del hombre.

«La temporalidad de Cristo es significativa y comunicante de eternidad, porque está fundada sobre ella y brota de ella en cada instante. Cristo es, por tanto, en el tiempo el Ser que trasciende el tiempo pero que se expresa realmente a través del tiempo»⁷².

La resurrección ha perfeccionado al que murió en ofrenda de libertad absoluta. La identidad de Jesús estaba determinada absolutamente por su misión y ésta le ordenaba al servicio, a la muerte, a la resurrección y a la gloria del hombre. Así, realizaba la gloria de Dios. De esta forma, entre el acto de ofrenda del instante de su inserción en el mundo y la entrega consumadora de su muerte en la cruz corre su destino y surge su realidad de Hijo encarnado. El «He aquí que vengo para hacer tu voluntad» (Heb 10,7-10 y Sal 40,8) logra su verdad definitiva cuando exclama: «He cumplido todo lo que me encargaste» (Jn 19,30). El mismo autor de la carta a los Hebreos puede comentar: «En virtud de esta voluntad somos nosotros santificados por la oblación del cuerpo de Jesucristo hecha de una vez para siempre» (Heb 10,10).

La historia y obra de Jesús, aun estando consumadas en él «de una vez para siempre», sin embargo siguen abiertas en los hermanos, de cuya sangre y carne ha participado. Por ello, mientras está abierta esta historia humana está abierta la histo-

⁷² J. MOURoux, *Le mystère du temps...*, o.c., 119. Cf. J.-Y. LACOSTE, *Note temps...*, o.c.; ÍD., *Expérience et Absolu*, o.c.

ria de Jesús. Los contemporáneos de Jesús son todos los hombres por los que ha muerto. Y al haber muerto por todos es contemporáneo de todos. Ese es el sentido de la afirmación de Pascal: *Yo estoy en agonía hasta el fin de los tiempos*⁷³; que no es una forma simplemente piadosa, sino una estricta afirmación teológica. Cristo perdura con su entera humanidad ante el Padre en una intercesión incesante por la entera humanidad⁷⁴. Esa oblación con la que de una vez para siempre perfeccionó a los que estaban llamados a la santificación (Heb 10,14), la presenta permanente y perennemente ante el Padre. Éste es el sentido de su sacerdocio y sacrificio eternos, tal como lo describe Heb. Y éste es también el sentido de la liturgia celeste de la que habla Ap.

«Cristo posee un sacerdocio perpetuo porque permanece para siempre. De ahí que pueda salvar perfectamente a los que por él se allegan a Dios, ya que está siempre vivo para interceder a su favor» [Heb 7,24s; cf. Rom 8,34; 1 Jn 2,1s].

— Jesús con su humanidad de Hijo encarnado ante Dios; Primogénito con sus hermanos

Hasta ahora hemos afirmado que Cristo es solidario con los hombres en el tiempo de su vida y que permanece como intercesor ante Dios mientras dura el tiempo de los hombres hasta que éstos, perfeccionados como él lo fue por la muerte y la resurrección, lleguen a Dios. ¿Y qué ocurre con Cristo una vez que la historia humana se ha consumado? ¿Tiene la humanidad de Jesús una validez eterna en Dios y para Dios o ella ha sido una creación cuyo sentido comienza y se acaba con su servicio a la salvación de los hombres? Estamos ante una cuestión de fondo: ¿Qué entidad tiene Jesús en Dios más allá e independientemente de su misión para los hombres? Jesús fue el hom-

⁷³ «Jésus sera en agonie jusqu'à la fin du monde: il ne faut pas dormir pendant ce temps-là. Je pensais à toi dans mon agonie, j'ai versé telles gouttes de sang pour toi» (Pn 533, *Le Mystère de Jésus*).

⁷⁴ Comentando Heb 7,25, Sto. Tomas escribe: «Ipsa enim repraesentatio sui exitura humana, quam in caelum intulit, est quaedam interpellatio pro nobis: ut, ex quo Deus humanam naturam sic exaltavit in Christo, etiam eorum misereatur pro quibus Filius Dei humanam naturam assumpsit» (STb. III q.57 a.6).

bre para los demás, pero ¿qué fue y qué sigue siendo y qué será eternamente para Dios? ¿Es absolutamente relativo y relativizado hasta el punto de agotarse en el servicio a los hombres? Si la misión salvífica de Jesús constituye su persona, hasta el punto de poder afirmar que en él el *ser-para-la-misión* es su ser y funda su identidad, ¿dejará de existir una vez que la obra de la redención esté consumada y Dios lo sea todo en todos? Ésta es justamente la cuestión a la que quiere responder el símbolo niceno constantinopolitano con la expresión: «*Y su Reino no tendrá fin*» (DS 150). La humanidad, asumida por el Verbo para ser Jesús Emmanuel, y salvar al pueblo de sus pecados (Mt 1,21-23), es su humanidad para siempre, y en ella encarnado perdura toda la eternidad.

b) *La fórmula del credo: cuyo Reino no tendrá fin*

— El contexto del nacimiento

Esta fórmula de los credos orientales, que no encontramos en el credo romano, responde a una compleja historia, subsiguiente a la aceptación del dogma de Nicea. Entre las fórmulas de San Atanasio y del concilio, por un lado, y las posturas extremas del arrianismo, por otro lado, había toda una gama de interpretaciones, cada una de las cuales tendía a subrayar una dimensión del misterio de Jesús. Era necesario afirmar su consustancialidad con Dios, es decir, su filiación divina eterna; rechazar toda forma de adopcionismo o profetismo y una concepción sapiencial o heroica de Cristo que le situara del lado de acá de Dios. Había a la vez que superar toda forma de triteísmo, y no menos superar una afirmación de la divinidad de Cristo que, en lugar de comprenderla como real presencia de Dios en el mundo, la redujera a mera manifestación de su designio, a un engendro de su voluntad al servicio de la creación y de la redención. ¿Es el Verbo un instrumento, función o idea del Padre para hacer surgir la creación, para llevar a cabo la redención, y, una vez concluidas éstas, deja de tener realidad? ¿O es una persona eterna como el Padre, anterior e independiente de su relación con el mundo? Con ello aparece la grave cuestión metafísica

ca: la identidad de Jesús, ¿es meramente funcional y salvífica o también personal e intradivina de Cristo?

— Marcelo de Ancira

Ese es el contexto en que *Marcelo de Ancira*, queriendo superar toda forma de arrianismo, subraya hasta el extremo la unidad del Padre y del Hijo, hasta el punto de afirmar una trinidad solamente económica, negando la realidad eterna de la persona del Hijo antes de la creación y después de la parusía. Está en juego por tanto la comprensión misma de Dios, el problema trinitario. Pero no menos está en juego la comprensión del ser creado y del hombre. La creación, ¿tiene consistencia para siempre, perdura como realidad infinitamente valiosa para Dios o ha sido un juguete con el que ha entretenido algo de su tiempo sin tiempo para luego desecharlo por gastado o inútil? La encarnación, ¿ha sido un avatar fugaz de la divinidad o el autotorgamiento libre e incondicional de Dios mismo a la historia y, por ello, dado para siempre e irreversible?

La cuestión del fin está siempre conexas con la cuestión del principio. Con *Marcelo de Ancira* se repetía la misma cuestión de *Arrio*. Para los arrianos de las distintas gamas, el Verbo estaba en función de la creación. Su principio, real e intencional, era el proyecto de Dios de crear el mundo y de integrar a los hombres a su vida por la encarnación redentora. Para *Marcelo*, *Fotino* y sus seguidores más radicales, el Verbo había existido siempre en Dios como Verbo (presciencia o predestinación), pero no como Hijo; como idea, y no como persona. La exteriorización del Logos no le convertiría en una hipóstasis. Su procesión del Padre es presentada como una extensión o expansión de la Mónada divina, que en la encarnación deviene una Díada y en el envío del Espíritu Santo una Tríada. Ese movimiento de despliegue iba seguido de un movimiento de repliegue. El Espíritu será reabsorbido en el Logos y el Logos será reabsorbido en el Padre, que entonces será el único, la Mónada en eterno silencio y soledad consigo mismo⁷⁵. Con ello, Marcelo repetía el pro-

⁷⁵ MARCELO DE ANCIRA, *Fragmentos* 117, ed. de F. Klostermann: GCS XIV, 121.

blema de Arrio en sentido inverso. Este decía que el Verbo era creado, no engendrado, no consustancial con el Padre, ni eterno, poniéndose en juego a la vez la comprensión cristiana de Dios, de Cristo y de la realidad creada⁷⁶.

— Los concilios de Antioquía (341)

En diálogo con Marcelo o como rechazo de sus teorías surgen entre el año 341 y el 381 una serie de credos que culminan con esta adición al credo de Nicea: «*cuyo Reino no tendrá fin*». Los más significativos son los cuatro credos del llamado concilio de la Dedicación, tenidos con motivo de la dedicación de la Iglesia fundada por Constantino en Sár Antioquía el 341. De los cuatro, tres ofrecen variantes anticipadoras de este añadido. El primero, a la clásica conclusión de que Cristo vendrá a juzgar a los vivos y a los muertos, añade: *y permanece rey y señor por los siglos*. El segundo: *y perdura (ménonta frente al diamenonta anterior) por los siglos*. El tercero suprime el añadido, y el cuarto varía la fórmula: *el cual está sentado a la derecha del Padre no solo en este siglo, sino también en el venidero*⁷⁷.

— El fundamento bíblico de la negación (1 Cor 15,28)

La cuestión de fondo era sin embargo hermenéutica, como casi siempre en los momentos decisivos de la historia de la Iglesia. Todos apelaban a la Biblia para fundamentar su postura, pero ¿qué dice la Biblia sobre la cuestión? Ésta es la respuesta de Marcelo:

«Si alguien nos pregunta sobre la carne del Verbo si es inmortal, respondemos que no podemos dar una contestación dogmática a aquellas cosas que no hayamos aprendido exactamente de la Sagrada Escritura. Por esta razón no puedo responder con toda exactitud sobre el destino de aquella carne que estuvo en comunión con el Verbo divino. Pero doy mi fe a las Sagradas Escrituras

⁷⁶ Todos los textos de la polémica pueden verse en B. XIBERTA, *Enchiridion de Verbo Incarnato*, o.c., 100-103.

⁷⁷ Los textos nos son transmitidos por S. ATANASIO, *De Syn.* 22.24.25: PG 26, 720. Cf. J. N. D. KELLY, *Early Christian Creeds*, o.c., 263-305, 338s.

[...] Ahora bien, el divino Apóstol (1 Cor 15,25) dice que el Reino de Cristo tendrá fin⁷⁸.

Una vez más había cuestiones exegeticas y hermenéuticas en juego: ¿qué dice realmente el texto paulino sobre Cristo y su Reino? La pregunta por la perduración personal de Cristo una vez concluida su función en la historia, ¿está prevista y respondida por el Apóstol? Y si no lo está, ¿se puede deducir de sus palabras? Y ¿quién tiene autoridad para dilucidar lo que son presupuestos o consecuencias necesarias que se derivan de un texto para la fe, que anteceden o se siguen de esas afirmaciones bíblicas? Y si el texto no tiene capacidad para responder a las nuevas cuestiones, ¿dónde queda la Biblia como revelación de Dios para todos los hombres y, por tanto, como pregunta y respuesta para cada generación? Y si rechazamos la pregunta, ¿no nos estamos haciendo imposible la recepción de la revelación de Dios que siempre tiene lugar en diálogo interno con las esperanzas, preguntas y rechazos de cada generación? El texto de 1 Cor 15,28 está dentro del gran tema de la resurrección. Lo que se trata es de explicitar las consecuencias salvíficas de ésta y la misión que tiene Cristo en el mundo frente a los poderes opuestos al hombre y a Dios. En ese contexto, San Pablo parte de la interpretación mesiánica del salmo 110,1, en el cual se afirma que Dios ha puesto todos los enemigos bajo los pies de Cristo, y del salmo 8,7, según el cual Dios ha sometido todo al Hijo del hombre. Suponiendo con la exégesis judía que ese Hijo del hombre es el Mesías, y con la fe cristiana que el Mesías es Jesús, Pablo enumera ese sometimiento de todo y esa victoria universal de Cristo. Los efectos de la resurrección son la instauración del reinado de Cristo, su soberanía vivificadora sobre toda la creación, el sometimiento de todos los poderes hostiles al hombre y a Dios, la victoria sobre el poder último: la muerte, la reducción y entrega de todo al Padre. Así Cristo cumplía la misión que Dios le había encomendado como Hijo en el mundo y realizaba el proyecto salvífico que aquél tenía para la humanidad.

Este es el contexto del texto al que apela Marcelo:

⁷⁸ M. DE ANCIRA, *Fragmentos* 121: GCS XIV, 52-55.

«Cuando hayan sido sometidas a él todas las cosas, entonces también el Hijo se someterá a aquel que ha sometido a él todas las cosas, para que Dios sea todo en todo» (1 Cor 15,28).

Evidentemente estamos en un contexto salvífico y no ontológico. No se trata de la relación entre el Hijo y el Padre, sino de la unidad de ambos en el proyecto salvífico de reconducción de la humanidad a la vida. Hay unidad de acción y de relación con la historia. Pero con ello no hemos dicho todavía nada sobre la relación del Hijo con el Padre una vez concluida la historia. Pablo reconoce en otros lugares a Jesús títulos divinos, y nada más lejos de él que hacer de Cristo un mero instrumento divino para la redención o recapitulación. Para Pablo, Jesús es el Hijo, *su Hijo*, el Hijo de su amor, el Hijo de Dios, Kyrios (Flp 2,9-11; Heb 1,3; 1 Cor 12,6; Rom 1,3,9; 5,10; 8,29; 10,9,13; 1 Cor 1,9; 15,28; 2 Cor 1,19; Gal 1,16; 2,20; 4,4,6; Ef 4,13; 1 Tes 1,10).

«El fin es que Dios pueda ser todo en todos. Esto hay que entenderlo en los términos de Rom 11,36; 1 Cor 15,54-57: soteriológicamente y no metafísicamente. No se afirma la absorción de Cristo y de la humanidad, con la pérdida consiguiente de su personalidad distinta, en el abismo de Dios, sino más bien el Reino soberano de Dios en su pura bondad»⁷⁹.

La fórmula «que Dios sea todo en todo» (v.28) no tiene, por consiguiente, un sentido metafísico (reducción de todo lo creado a la nada con Dios como soberano en un vacío de criaturas), ni un sentido místico (fusión de las conciencias humanas en la divina), sino soteriológico (el Dios que hace ser a todo, afirma su soberanía vivificadora sobre todo y anula los poderes adversos a su bondad y amor). La fórmula prolonga la afirmación de *Dios lo es todo* en el sentido de la creación (él ha creado todo: Ecl 43,27) y la afirmación de *Cristo lo es todo* en el sentido de reunificación y recapitulación (en Cristo no hay distinciones por razón de raza, sexo o cultura, ya que él funda el ser nuevo que es lo decisivo para todos: Col 3,11).

⁷⁹ C. K. BARRITT, *The First Epistle to the Corinthians* (Londres 1968) 361.

— La respuesta de Constantinopla

El concilio de Constantinopla (351) reasume el sínodo de Nicea con la variante que encontramos anticipada en los credos del concilio de Antioquía (341). Las expresiones están tomadas del evangelio de San Lucas en los cuatro casos, si bien cada cual con una formulación. La de Constantinopla es la siguiente: «cuyo Reino no tendrá fin» (DS 150). Así la encontramos en las actas del concilio de Calcedonia, en cuya tercera sesión fue leído ese credo como correspondiendo a *la fe de los 150 Padres (símbolo niceno-constantinopolitano)*⁸⁰. En el relato de la anunciación se dice del hijo cuyo nacimiento se anuncia:

«El será grande y será llamado hijo del Altísimo, y el Señor Dios le dará el trono de David, su padre; reinará sobre la casa de Jacob por los siglos y su Reino no tendrá fin» (Lc 1,32-33).

Este pasaje lucano es resultado de una confluencia de textos que remiten a la idea del sucesor davídico (2 Sam 7,1); a la idea del reino eterno que el Hijo del hombre instaurará (Dan 7,14: «A él se le dio el imperio, honor y reino, y todos los pueblos, naciones y lenguas le sirvieron. Su imperio es un imperio eterno, que nunca pasará, y su Reino no será destruido jamás»); a la figura mesiánica alumbrada en Is 9,5s, para el futuro del pueblo de Israel, al que tras darle una serie de nombres le asigna misión de paz y justicia: «Grande es su señorío y la paz no tendrá fin sobre el trono de David y de su Reino». Los textos conciliares han utilizado el texto lucano en distintas variantes que nos esclarecen el sentido final del símbolo NC. Todas ellas conectan con estas palabras de Lucas: *aíōnas, basileiūs, ouk éstai telos*. La primera de ellas nos da la clave de la última:

«διαιμῆνonta βασιλεία και θεόν εις τοὺς αἰῶνας» = «permaneciendo rey y Dios por los siglos»⁸¹.

Esta fórmula muestra cómo los concilios deducen o presuponen una perduración eterna de Jesús como Dios allí donde el texto bíblico explícitamente sólo habla de la duración del Reino

⁸⁰ Cf. E. SCHWARTZ, *Acta Conciliorum Oecumenicorum II*, I, 2, 79; MANSI VI, 957.
⁸¹ S. ATANASIO, *De Syn.* 22: PG 26,720.

mesiánico. Aquel es el sentido de la fórmula definitiva del concilio de Constantinopla: «su Reino no tendrá fin». Nada dice por tanto de la perduración del Reino de Cristo en la tierra, de la permanencia de la Iglesia o del lugar del evangelio en la sociedad. Es la fidelidad de Dios a la humanidad asumida personalmente por el Verbo lo que se afirma, una realidad por tanto cristológica. El Concilio anatematiza a todos los seguidores de Marcelo de Ancira y de Fotino (DS 151), que la niegan, o la entienden como si describiera sólo la misión, función, realeza y realización histórica del Mesías en este mundo. El concilio con la misma fórmula establece la permanencia de la persona y de su condición divina para toda la eternidad. Estamos ante algo mucho más radical que una exégesis histórico-crítica, con cuya ayuda sola no se habría podido traspasar el sentido temporal del texto lucano. A la vez, con ello se ha determinado el sentido abierto del texto de 1 Cor 15,25 y se lo ha referido al sentido conciliar. Con ambos se ha pasado del plano de la funcionalidad al plano de la ontología. Se parte de la convicción de que la Escritura es una por voluntad divina, por realidad cristológica y por finalidad salvífica para el hombre. Desde aquí se establece la conexión entre los textos diversos y desde un principio de autoridad, exterior al texto, se explicita cual es su sentido de fondo más allá de las diferencias verbales.

— El problema renovado en la cristología funcional de Cullmann

La problemática de *Marcelo de Ancira* ha sido renovada en nuestros días por *O. Cullmann*. Para él la cristología es historia de salvación exclusivamente y no nos es posible adentrarnos más allá de lo que en referencia a la historia, desde la historia y para la historia se dice. Según él, la distinción entre el Padre y el Verbo, entre Dios y Cristo, es relativa a la acción reveladora. Consumadas la creación y la revelación, carece de sentido hablar de la Palabra.

«La distinción entre el Padre y el Hijo tiene un sentido solamente durante el tiempo de la revelación, este tiempo que comienza con la creación del mundo y dura hasta el fin. Allí donde no existe revelación, hablar del Logos, es decir, de la Palabra por la cual Dios se

revela, no tiene objeto. El NT no puede y no quiere decirnos nada sobre el “ser” de Dios considerado fuera del acto por el cual Dios se revela; las investigaciones filosóficas sobre el “ser” le son totalmente extrañas. Lo que quiere es promulgar las *magnalia Dei*, las grandes obras que Dios ha realizado en Cristo. Y si el NT hace algunas alusiones tímidas a una realidad situada más allá de la revelación, es solamente para llamar nuestra atención sobre la distinción y al mismo tiempo sobre la unidad entre el Padre y el Hijo, y para recordarnos que toda cristología es historia de salvación»⁸².

— La cristología epifánica exclusiva

De estos mismos principios surgió en la cristología católica de la última parte del siglo XX una corriente, según la cual Cristo no revelaría nada sobre la realidad de Dios en sí mismo, sobre su vida anterior e independientemente de la acción salvífica. La acción de Dios para nosotros sería una cosa y la propia vida de Dios sería otra. Esta permanecería ignota, desproporcionada o irreferible a la realidad histórica de Jesús. Esta teoría, de hecho, relega a Cristo a una forma más de la revelación veterotestamentaria (Heb 1,1); niega el punto de partida del NT y se pone en contradicción con las afirmaciones del concilio de Nicea. Para el NT y Nicea, lo que aparece en la historia de Jesús está fundado en la realidad eterna. El Hijo en el tiempo desvela al Hijo de la eternidad. Por eso su revelación tiene un fundamento específico y adquiere carácter escatológico. *Rahner* no se ha cansado de repetir la identidad entre la Trinidad económica y la inmanente. *La historia funda el conocimiento de la Trinidad y la Trinidad funda la densidad reveladora de la historia*. Esa historia no es solo *epifanía* de Dios, sino *encarnación* del Hijo (Jn 1,14). Por eso en Jesús sabemos quién es Dios en sí. Su función revelante, filiatora y redentora para nosotros, se funda en aquel origen divino y pertenencia trinitaria. No es, por tanto, aceptable una cristología epifánica restrictiva, que niega la legitimidad de establecer conexión entre la función de Cristo para nosotros y la realidad de Cristo en sí, y que consecuentemente terminará negando el misterio trinitario. Dios quedaría entonces comprendido como principio apersonal y Cristo reducido a un profeta más⁸³.

⁸² O. CULLMANN, *Cristología del NT*, o.c., 414.

Cf. D. MUÑOZ LIÓN, «El principio trinitario inmanente y la interpretación del

Cullmann tiene razón en lo que quiere afirmar, mas no se ve cómo tenga razón en lo que implícitamente niega. Es verdad que toda la cristología es historia de salvación; que no hay una propuesta metafísica por parte de la revelación originaria ni un interés directo por el ser de Dios en la Iglesia primitiva. Pero el apasionado interés de los creyentes por la historia de la salvación que tenemos en Cristo y la afirmación de su validez última hará surgir las cuestiones metafísicas. A ellas responden los concilios de Nicea y de Constantinopla al afirmar que ese Jesús a quien habían conocido los hombres tenía su último origen en la eternidad de Dios. Lo que queda aquí al desnudo es la cuestión de la lectura interna de la Biblia y de su posible autointerpretación. La Iglesia en sus primeros siglos afirmó con los hechos conciliares que la Biblia no se autodigiere, autointerpreta y autoexplicita a sí misma en tal manera que pueda fundar la unidad de la fe y, consiguientemente, la unidad de la Iglesia. Y sin escrúpulos hermeneúticos confirió a quienes tenían la autoridad en la Iglesia la autoridad para interpretar la Biblia⁸⁴. Los sucesores de los apóstoles, en su expresión colegial suprema que realizan los concilios, interpretaron la Biblia a la luz de la tradición apostólica y de la conciencia eclesial conforme con ella; tradición y conciencia que disciernen y fijan el sentido bíblico en un acto de responsabilidad y autoridad.

— Significación ecuménica del credo niceno-constantinopolitano

Para nuestro problema es importante subrayar que el credo NC es la fórmula de fe con mayor peso eclesial por la universalidad

NT. A propósito de la cristología epifánica restrictiva: *EB* 40 (1982) 19-48, 278-312; 41 (1983) 241-283.

⁸⁴ Esta teoría católica sobre la tradición apostólica y sobre la interpretación eclesial de la Biblia la encontramos formulada de manera magistral en S. IRENEO, *Adv. Haer.* III, 3-4 (SCh 211; 16-53); IV, 26, 2 (SCh 100; 718-720): «Quapropter eis qui in Ecclesia sunt presbyteris obaudire oportet, his qui successionem habent ab apostolis; qui cum episcopatus successionem charisma veritatis certum secundum placitum Patris acceperunt, reliquos vero qui absintunt a principali successionem et quocumque loco colligunt suspectos habere vel quasi haereticos et malae sententiae, vel quasi scindentes et sapientes, aut rursus ut hypocritas, quaestus gratia et vanae gloriae hoc operantes». Cf. P. BACQ, *De l'ancienne a la nouvelle Alliance selon S. Irene. Unite du Livre IV de l'Adversus Haereses* (Paris 1978); J. M. SANCHEZ CARO, *La Biblia en la Iglesia* (Estella 2005).

idad y unanimidad con que los concilios y las Iglesias la han recibido. Su importancia ecuménica es, por tanto, máxima.

«Es el único credo entre todos los existentes que puede reclamar una ecumenicidad y aceptación universal. A diferencia del credo de los apóstoles, puramente occidental, le fue reconocida autoridad a partir del 451, igualmente tanto en Oriente como en Occidente y ha retenido esta posición, con una variante significativa en el texto, hasta nuestros mismos días. Lejos de desplazarlo, la Reforma reafirmó su carácter vinculante; le dio un nuevo impulso de vida y extendió su uso al traducirlo a las lenguas vernaculas. Por ello es uno de los pocos hilos con los cuales se puede mantener cosida la túnica rota del cristianismo»⁸⁵.

c) *El significado teológico de esta fórmula de fe*

— Para la comprensión de Cristo

Intentemos penetrar en el significado teológico de esta afirmación del credo. Aquí aparece patente cómo los dogmas revelados por Dios son a la vez reveladores de Dios, del hombre y del ser. Hay que pasar, por tanto, de la explicación de su surgimiento en la historia a su intención en el proyecto divino para nosotros. ¿Qué nos desvela esta frase del símbolo NC sobre Dios, Cristo, el hombre y el ser? Nos dice ante todo algo explícito sobre Cristo. Su humanidad no es un instrumento funcional y ocasional usado por Dios para actuar con nosotros, sino el medio personal eterno en el que Dios y nosotros ya somos y seguiremos estando unidos para siempre. Él es realidad personal en sí y por sí para siempre, no simple instrumento en manos de Dios para llevar a cabo una acción en el tiempo y en el mundo, quedando agotado dentro de ellos. Cristo al retornar al Padre no deviene ἄσαρκος, deponiendo su humanidad como una túnica que necesitó para un breve período de tiempo. Él suscitó esa humanidad al mismo tiempo que la constituyó como suya. La creó para sí y no existe sino siendo suya. Él ya no es sino en ella para siempre. La encarnación no fue un avatar,

⁸⁵ J. N. D. KELLY, *Early Christian Creeds*, o.c., 296.

delimitado en el tiempo y el espacio, sin validez eterna. Lo que surgió en Galilea toca ya el ser mismo del Dios trinitario ^{para} siempre. Por eso hay que hablar de la encarnación como *acto* y de la encarnación como *resultado* y *estado*. Con toda lucidez, Rahner afirma que Dios ha sido y permanecido hombre ⁸⁶.

— Para la comprensión de Dios

Esto significa también algo decisivo para Dios. Dios ya no es Dios sino en relación al Hijo que permanece eternamente hombre en carne. Por eso el ser de Dios pasa ya por la relación y constitución recíproca con una humanidad. La relación entre Padre, Hijo y Espíritu Santo incluye ya la correalización con la humanidad de Jesús. Por estar unida hipostáticamente al Verbo es coautora de la vida divina. Con ello quedan superados todos los conceptos ahistóricos de Dios y todos los conceptos exclusivamente historizantes del hombre. Dios no es ya sin la historia y naturaleza del hombre, pero a su vez el hombre ya no es sin la vida eterna de Dios como destino último. Tal destino y oferta a la libertad se convierten en su necesidad suprema.

— Para la comprensión del hombre

El hombre queda, por tanto, eternizado en la eternidad del Hijo. Con ello su destino de mortal y pecador, que le lleva casi siempre a una pérdida de confianza en su dignidad inmanente y de la esperanza en el valor y perennidad de su existencia, queda afirmado de una manera radical. Porque lo que ha acontecido a Jesús, nunca le ha acontecido en aislamiento de la humanidad. El principio y fundamento de la fe cristiana es la solidaridad de destino entre Cristo y los hombres. No hay un Cristo que no sea el Primogénito, ni hay unos hombres que no sean los otros hermanos (Rom 8,29; Col 1,15-19; Ap 1,51). Nuestra historia queda, por tanto, puesta a salvo, a recaudo y a renuevo al ser

⁸⁶ K. RAHNER, *Kleines Theologisches Wörterbuch* (Friburgo 1961) 171 (Der Menschgewordene und gebliebene Gott) = DT 92 (El Dios hecho hombre y que permaneciendo hombre).

introducida por Jesús en el misterio indestructible de Dios. Con la permanencia eterna de la humanidad de Jesús está siendo afirmada la permanencia eterna de todos los hombres que Jesús se ha atraído como cuerpo suyo, y con el universo que es el cuerpo de su cuerpo ⁸⁷. Tiene el hombre asiento y no es humo de paso que se disuelve en la atmósfera ⁸⁸. El reino del hombre tampoco tendrá fin. Es eternamente valioso para Dios, porque es el cuerpo de su Hijo, del Unigénito, del bien amado. El hombre Jesús aparece así como la simultánea gloria del hombre y gloria de Dios, la inseparable pertenencia del uno al otro, la eterna unidad.

— Para la comprensión del ser

De esta forma estamos haciendo aflorar el sentido metafísico de la realidad misma. *Si las cosas están destinadas a eternizarse en el amor consumidor, entonces es que su origen temporal ha sido necesariamente el amor creador. La creación, la encarnación y la consumación son tres fases de un mismo designio de amor.* Los textos de Gén 1-2, Jn 1 y Col 1 son inseparables. Aunque parezca extraño, es esa creación y consumación en Dios lo que para muchos hombres crea la dificultad. Ahora bien, la aceptación de la realidad con su caducidad sólo es posible a partir de la afirmación de su valor absoluto para Dios. Las cosas son creadas saliendo de su entraña por un acto libre suyo y son consumadas volviendo a su entraña

⁸⁷ «Le Christ ressuscité tire à soi l'univers, qui est le corps de son corps [...] suivant la triple extension, qu'il prend dans les épîtres de la captivité. Cela veut dire: la divinité habite dans le Christ, de par son corps personnel, assumé, sanctifié, gloriifié; de par son corps ecclésial, qui est l'humanité rachetée incorporée à son Sauveur; de par cette sorte de corps cosmique, qui est l'univers régénéré dans son germe de gloire» (J. MOURoux, *Le Mystère du temps...*, o.c., 150). Cf. S. LYONNET, «Rm 8,19-22 et la redemption de l'Univers», en *Études sur l'Épître aux Romains* (Roma 1989) 242-254.

⁸⁸ Este era el miedo de Unamuno ante la muerte, del que nacía la siguiente suplica a Cristo: «Los hombres con justicia nos morimos; / mas Tú sin merecerlo te moriste / de puro amor, Cordero sin manilla, / y estando ya en tu reino, de nosotros / acuerdate. Que no como en los aires / el humo de la leña, nos perdamos / sin asiento, de paso; mas recógenos...» (M. DE UNAMUNO, *El Cristo de Velasco*, oración final 52-58 con referencia a Lc 23,39-46. Ed. crítica de V. García de la Concha [Madrid 1987] 269). Cf. O. GONZÁLEZ DE CARDEDAI, «M. de Unamuno», en *Cuatro poetas desde la otra ladera* (Madrid 1996) 17-191.

por un acto libre nuestro. Nadie quedará extraño a Dios sino quien quiera extrañarse y, renegando del amor originario, no consienta al amor final. Eso es la condenación. Para el hombre consentir es ser, *querer* a Dios es salvación⁸⁹. Anticipándose a la página clásica de *Pascal* sobre el hombre, escribe *Bérulle*:

«El hombre esta compuesto de piezas que son todas diferentes. Por un lado es un milagro, por el otro es nada. Por un lado es celestial y por otro es terrestre. Es un ángel, es un animal, es nada, es un milagro, es un centro, es un mundo, es un Dios, es la nada rodeada de Dios, indigente de Dios, capaz de Dios y colmada de Dios *si el quiere*»⁹⁰.

— Para la comprensión del fin o escatológica

Significado escatológico decimos porque con ello se pone de manifiesto que la humanidad llega a su meta en Cristo. En la resurrección fue afirmado el hombre contra la muerte, con una afirmación irrevocable. Dios suscitó de la muerte para la vida definitiva al Hijo y con él a todos los hijos. Él media para todos la voluntad de Dios y su amor. Quien se exilia del Hijo y no acepta la común filiación con él queda remitido a sus propias posibilidades, reducido a su única fortaleza, recluso en su muerte. No se eterniza ni se diviniza el hombre a sí mismo. Si el hombre llega a sí mismo en Cristo, llega también a Dios. Y quien ha llegado con Cristo a Dios ha plantado ya la raíz de su tiempo en la definitividad, indestructibilidad y fidelidad del Dios eterno.

⁸⁹ El destino del hombre comporta elementos de naturaleza, de historia, de conciencia y, sobre todo, de voluntad y libertad. «Cui datum id habere quod optat, id esse quod velit» = «Al hombre le ha sido dado tener lo que él desea y ser lo que él quiere» (PICO DE LA MIRÁNDOLA, *Oratio de dignitate hominis* p.116, en *Opera Omnia* [Basilea 1557-1573, reimpr. vol.I [Hildesheim 1969] 319).

⁹⁰ P. DE BERULLE, *Oeuvres* (París 1846) 1137; *Pen.*, 434. Una edición accesible de Berulle en *Un neant capable de Dieu. Lettres aux: Peres et confrères de l'Oratoire* (París 1987) 40.

d) *La perenne función mediadora de Cristo en nuestra relación con Dios*

— Cristo, medio personal de la autodonación de Dios al hombre

Una vez afirmada así la permanencia eterna de la humanidad de Cristo, ¿cuál es su relación con nosotros y su función para nosotros? La misma que había sido en la historia. La revelación de Dios no tiene lugar desde fuera mediante acontecimientos, ni siquiera mediante palabras, sino mediante el ser personal de Cristo. Son un destino, una conciencia, una voluntad y una libertad en acto las que dicen quién es Dios, poniéndole en situación para nosotros. *La revelación de Dios a la humanidad tiene lugar mediante la realización de Dios en humanidad*. Cuando el Verbo instaura realidad humana personalizada surge en el mundo el medio ontológico y personal para el encuentro entre el hombre y Dios. Esa existencia humana así personalizada por el Verbo es ya para el hombre el lugar definitivo de conocimiento, visión y fruición beatíficas de Dios.

— La humanidad de Jesús y su significado en la vida cristiana

Dios quedaría eternamente inaccesible para el hombre si no se mediase a sí mismo en una existencia humana, que nos destina a todos y que nos incluye a todos. Sin llegar a los extremos de Blondel, según el cual la conciencia de Cristo está hecha de todas nuestras conciencias, sí podemos decir, conforme a la metafísica clásica, que allí donde se origina y realiza el supremo Bien, allí se originan todos los bienes⁹¹. En el alma de Cristo se da el encuentro con Dios como afirmación personal en el amor

⁹¹ Cf. J. MOURoux, «Maurice Blondel et la conscience du Christ», en H. BOUILLARD y otros, *L'homme devant Dieu. Mélanges offerts au P. H. de Lubac*, III (París 1964) 185-207; X. TILLETTE, «Maurice Blondel et la controverse christologique», en X. TILLETTE y otros, *Le Modernisme* (París 1980) 129-160; ARISTOTELES, *Metafísica* METAF. EAL. V. García Yebra (Madrid 1982) 87. «Quod dicitur maxime tale in aliquo genere, est causa omnium, quae sunt illius generis» (*STb.* I q.2 a.3).

de manera definitiva; por eso, allí se origina la bienaventuranza del hombre y en acceder a esa conciencia personal consiste la vida eterna.

Porque en Cristo habita la plenitud de la divinidad corporalmente, por eso no hay que trascenderle hacia otro Absoluto que sería exterior a él. El Misterio es coextensivo a la persona de Cristo para siempre; por ello el acceso al Misterio para el hombre es ya inmersión en la humanidad de Cristo. Aquí radica la gran innovación cristiana, que han percibido mejor los místicos que los teólogos profesionales. La humanidad de Jesús no es trascendible ni en esta vida ni en la futura. Frente a una mística de la esencia (místicos del norte, escuela franciscana, platonismo remanente, ciertas líneas de la escuela francesa de espiritualidad, etc.), los místicos españoles (*Santa Teresa, San Juan de la Cruz, San Ignacio de Loyola, el mismo Molinos*) han subrayado ese significado esencial de la humanidad de Cristo para el encuentro con Dios. No se puede relegar la contemplación del Cristo hombre en esta vida, ya que tampoco se la relegará en la eterna.

— La humanidad de Jesús y su significado en la vida eterna

Esa relación personal con Dios consumadora de la vida humana se realiza mediante el conocimiento, amor y conformación al destino y persona de Cristo. La bienaventuranza no es la visión conceptual de una realidad exterior al sujeto, sino la participación en la realidad constituyente de Jesucristo a quien nos asimilamos. Por ello podrá decir San Juan que quien ve al Hijo ve al Padre, y que no hay otra vida eterna sino la que consiste en conocer al Padre que está en el Hijo, participando así a su relación filial (Jn 6,40; 12,45; 14,9; 17,3). Como ésta es constitutiva de Dios, participar en ella es ser introducido al Misterio trinitario.

En los últimos decenios, *J. Mouroux, K. Rahner* y *Ruiz de la Peña* han reafirmado la significación eterna de la humanidad de Jesús para nuestra relación con Dios.

«Jesús hombre no sólo fue por una vez de decisiva importancia para nuestra salvación, es decir, para nuestro hallazgo real del Dios absoluto, por sus obras históricas y ya pasadas de la cruz, sino que es ahora y por toda la eternidad como el hecho hombre y perma-

necido criatura, la permanente apertura de nuestra finitud al Dios vivo de vida eterna e infinita. Y, por tanto, el es también en su humanidad la realidad creada que nos representa en el acto de nuestra religión, de manera que, sin el acto orientado a su humanidad y dirigido (implícita o explícitamente) a través de ella, no alcanza su meta el acto religioso fundamental orientado hacia Dios. En la eternidad sólo se puede contemplar a Dios Padre a través del Hijo y se le contempla in-mediatamente precisamente de ese modo, pues la inmediatez de la visión de Dios no niega la eterna mediación de Cristo-hombre»⁹².

e) *La conexión entre el principio de Jesús (Nicea) y el fin de Jesús (Constantinopla)*

— Función mediadora en la creación y en la consumación

La cuestión del fin de Cristo se esclareció históricamente cuando se esclareció la cuestión de su principio. La fórmula de Nicea sobre la eternidad y consustancialidad del Hijo con el Padre puso el fundamento para la fórmula de Constantinopla: «su Reino no tendrá fin», o la perduración eterna del Hijo en cuanto encarnado. Cristo perdura como eterno mediador de nuestra eterna relación con Dios, es decir, de nuestra consumación, porque es el mediador de nuestra creación.

«Para nosotros no hay mas que un solo Dios, el Padre, del cual proceden todas las cosas y para el cual somos, y un solo Señor Jesucristo, por quien todas las cosas vienen a la existencia y por el cual nosotros vamos hacia el Padre» (1 Cor 8,6; TOB y BJ; Col 1,15-20; Jn 1,3; Heb 1,2).

Hemos surgido como imágenes del que es «da» imagen y, por ello, seremos consumados como hijos por asimilación y participación en la identidad del que hipostáticamente ya sólo existe en cuanto Hijo encarnado y glorificado (Rom 8,9; Flp 3,29; 1 Cor 15,49).

⁹² K. RAHNER, «Eterna significación de la humanidad de Jesús para nuestra relación con Dios», en *ETI*, 56. Cf. E. SCHILLEBEECKX, *Cristo sacramento del encuentro con Dios*, o.c.; J. MOURoux, *Le Mystère du temps...*, o.c.; J. ALFARO, «Cristo glorioso revelador del Padre», en *Cristología y Antropología*, o.c., 141-182; J. L. RUIZ DE LA PEÑA, *La otra dimensión. Escatología cristiana*, o.c., 243-245.

— El tiempo de Cristo o la mediación de la eternidad en el tiempo

Cristo no pudo llegar a ser hipostáticamente lo que no era ya antes. La preexistencia de su persona en Dios, y no la presencia que Dios tenía de él o su eterna predestinación como redentor, funda la permanencia personal de Cristo como mediador de nuestra eterna relación con Dios. Cristo no es función del tiempo, y por ello no está limitado por el tiempo, ni en el origen ni en el fin. De esta forma su historia aparece en una nueva luz. No es la historia de alguien que comienza su existencia surgiendo de abajo, sino de alguien que, viniendo de la eternidad misma de Dios, la inserta en el tiempo y por tanto hace surgir una realidad nueva: el tiempo de Cristo. Tiempo absolutamente humano, pero con una medida y densidad personal, que seguirá siendo un misterio para todos nosotros ⁹³.

— La preexistencia en Dios y el nacimiento virginal de María

El origen eterno de Jesús, establecido en Nicea, pone a la conciencia cristiana en la orientación verdadera para entender los textos del NT que describen el origen histórico de Jesús. Éste es absolutamente real y contra nada luchó más empecinadamente la Iglesia que contra el docetismo, pero a la vez es diferente del origen de los demás hombres porque viene de lejos y de arriba ⁹⁴. Su ser originario ni surge con su nacimiento temporal ni se extingue con la muerte. La preexistencia eterna en el Padre lleva consigo una nueva lectura del nacimiento de Jesús y de los relatos de la infancia en Lucas y Mateo. Susceptibles en su literalidad de una interpretación sólo profética o mesiánica, son orientados hacia una nueva lectura: la concepción virginal en el tiempo del Hijo eterno de Dios. El que nace de María no comienza a existir con ella como todos los demás humanos. Es el hijo eterno del Padre que toma carne de una mujer y de una raza (Gal 4,4; Jn 1,14). La opción hermenéutica de Nicea al

interpretar Jn 1,1-18 y 1 Cor 15,28 en sentido realista y no mitológico, personal y no funcional, orientó la cristología para siempre. Fijados el origen y el destino últimos de Jesús en Dios, su historia en este mundo ofrecía una nueva profundidad. No era ya sólo la historia de un judío; era también e indisolublemente la historia del Hijo y, con él, la historia misma de Dios. Una historia sagrada, arraigando y desembocando en el Misterio absoluto. A su vez, los hechos de Jesús, trascendiendo la facticidad por ser fruto de la libertad del Eterno en el tiempo, fueron percibidos como misterios.

⁹³ Cf. J. MOUROUX, «Le Christ et le temps», en *Le Mystère du temps*, o.c., 81-171.

⁹⁴ Jn 3,13; 6,33.59; Rom 10,6; Ef 4,9.

CAPÍTULO XIII

LA CRISTOLOGÍA DE LOS CONCILIOS ECUMÉNICOS

En el NT encontramos relatados los hechos acontecidos en torno a Jesús, que tuvieron lugar en el período de uno a tres años en torno al treinta de nuestra era, a la vez que la vida de la Iglesia, en un período que se extiende desde la muerte de Jesús hasta fines del siglo I. En ese tiempo el evangelio ha llegado hasta los límites del Imperio, la Iglesia se ha asentado en ciudades, determinadas primero por la presencia judía y sus sinagogas con la correspondiente lectura del AT, pero a la vez se ha insertado en áreas donde la cultura helenística, con sus contenidos filosóficos, morales y religiosos, era dominante. Pablo es el exponente personal de este proceso de universalización e inserción cultural del cristianismo. Comienza predicando en las sinagogas y lugares de oración partiendo del AT¹, pero luego se dirige a los gentiles integrando en sus cartas versos de poetas griegos y categorías filosóficas del estoicismo, cinismo y filosofía popular. La mayoría de los autores del NT provienen de medios judeocristianos e incluso palestinenses, pero otros han surgido lejos de allí y vienen a la fe determinados por sus contextos de origen. Por ello, al relatar la historia de Cristo y al pensar su persona lo han hecho apelando también a las categorías con las que en sus medios de origen se pensaba tanto la condición divina y la acción revelante como la significación salvífica de un mensaje y de una persona para los hombres.

¹ Cf. Hch 13,5 (Salamina); 14,43; 14,1 (Iconio); 17,1 («Llegaron a Tesalónica, donde había una sinagoga de judíos. Según su costumbre, Pablo entró en ella y por tres sábados discutió con ellos sobre las Escrituras»); 17,10 (Berea); 10,17 («Cada día discutía en el agora con los que le salían al paso»); 18,4 (Corinto); 18,19 (Efeeso); 24,12 (Jerusalén: templo, sinagoga, ciudad).

1. El legado del NT

a) *La cristología más sencilla y la cristología más compleja*

¿Cuál es la primera comprensión de Cristo (cristología), la más simple y cercana a Jesús, y cuál es la última cristología, la más compleja y desarrollada de cuantas encontramos en el NT? ² ¿Podríamos decir dónde y cuándo, en qué comunidad y por medio de qué personalidad han surgido una y otra? Jesús en vida había sido identificado de diversas formas: como Juan resucitado de entre los muertos, como Elías que había vuelto como un profeta más, como uno de los antiguos profetas que habría revivido, como el profeta esperado para el fin de los tiempos, como el Mesías (Mt 13-15; Mc 8,27-30). Jesús fue tenido por profeta, y él mismo compara su destino con el de los profetas, que incluye el rechazo y el martirio (Lc 13,33). ¿Es ésta la primera categoría con la que Jesús comprendió su misión y con la que le interpretó la Iglesia, identificándole como el profeta semejante a Moisés y profetizado por él? (Dt 18,15; Hch 3,22; 7,37). Ya vimos los autores según los cuales Jesús entendió su misión como la del *profeta escatológico* en la seguridad de que el Hijo del hombre justificaría su misión al final de los tiempos. La autocomprensión como profeta escatológico sería lo que daría unidad a todo el ministerio de Jesús ³. Brown, en cambio, rechaza esta interpretación porque no hay ningún texto en los evangelios que describa a Jesús recibiendo una teofanía con la

² «Si uno comienza con los materiales anteriores a los años 50 y sigue por el resto de los escritos del NT en el orden probable de su composición, se puede trazar la pauta de los momentos cristológicos, que parecen moverse hacia atrás, para recuperar desde el comienzo el itinerario de Jesús. Los textos más antiguos interpretan cristológicamente escenas del final de la vida de Jesús, mientras que los textos más tardíos interpretan cristológicamente escenas del comienzo de su vida. Esto no carece de lógica: la resurrección vista como una intervención de Dios condujo los discípulos de Jesús a la fe auténtica en quien era él, y solamente a la luz de esta fe se volvieron a interpretar los aspectos primeros de su vida» (R. E. BROWN, *Introducción...*, o.c., 124s).

³ Cf. R. FULLER, *Fundamentos de la cristología...*, o.c., 145. Cf. F. GILS, *Jésus prophète d'après les évangiles synoptiques* (Lovaina 1957); O. CULLMANN, *Christologie du NT* (Neuchâtel 1958) 18-47; F. HAHN, *Christologische Höhepunkte ihrer Geschichte im frühen Christentum* (Gotinga 1966) 351-404; E. SCHILLEBEECKX, *Jesús. La historia de un viviente*, o.c., 407-417.

correspondiente vocación y misión proféticas. Para él es la figura escatológica por medio de la cual la salvación de Dios y no sólo su palabra irrumpe definitivamente en la historia. Este título se reveló insuficiente después de la resurrección y, a pesar de que se reconozca que en Cristo tenemos la palabra y revelación de Dios, desaparecerá del horizonte, mientras que los aspectos válidos eran integrados en otros títulos como Logos y Sabiduría ⁴.

«Los evangelios sinópticos nunca explican por qué Jesús puede hablar con tal autoridad personal; por cierto, el contraste entre este silencio y la explicación de los profetas, a través de quienes Dios hablaba, implica una cristología verdaderamente alta, en la que la autoridad para presentar exigencias en nombre de Dios reside sencillamente en Jesús por ser él quien es.

Este último punto es muy importante para formarnos una opinión de lo que las obras y las palabras de Jesús sobre su proclamación del Reino nos dicen acerca de la idea que él tenía de sí mismo. De lo expuesto en este capítulo se deduce que Jesús afirmó que era superior a cualquier figura precedente en la historia de la salvación de Israel, superior a los profetas y superior incluso a Moisés. Algunos han tratado de hacer justicia a esta superioridad suya llamándole el profeta escatológico de los últimos tiempos, por quien ha comenzado la salvación final de Dios. Creo que esta no es una descripción adecuada, precisamente porque en ninguno de los evangelios, desde su nacimiento hasta su muerte, existe un momento en el que se diga que Jesús ha recibido la vocación profética. Jesús es la figura escatológica por la que se abre paso la salvación última de Dios, pero su relación con aquel que Israel llama Dios es tan especialmente íntima que sus seguidores tuvieron que buscar títulos diferentes a los que se habían utilizado para los agentes anteriores al plan divino» ⁵.

En relación con el retorno de Jesús hay dos tesis diferentes: una según la cual Cristo ha sido justificado y exaltado por Dios definitivamente y por tanto no hay que esperar su retorno. La otra en cambio, a la luz de Hch 3,21, afirma que Cristo aguarda hasta que su Reino haya sido instaurado y con él todo haya sido restaurado: «Arrepentíos, pues, y convertíos para que sean borrados vuestros pecados, a fin de que lleguen los tiempos del refrigerio de parte del Señor y envíe a Jesús, el Cristo, que os ha

⁴ Cf. V. TAYLOR, *The Names of Jesus*, o.c., 17; O. CULLMANN, *ibid.*, 18-47.

⁵ R. E. BROWN, *Introducción...*, o.c., 80-83.

sido destinado, a quien el cielo debía recibir hasta llegar a la restauración de todas las cosas de que Dios habló desde antiguo por boca de sus santos profetas». Frente a ambas tesis, R. Schnackenburg escribe: «La compleja frase de Mc 14,62 (“De nuevo el pontífice le preguntó y dijo: ‘¿Eres tú el Mesías, el Hijo del Dios bendito?’”. Jesús dijo: ‘Yo soy y veréis al Hijo del hombre sentado a la diestra del Poder y venir sobre las nubes del cielo’”), que combina la exaltación de Jesús con su venida al fin de los tiempos sobre las nubes del cielo, contiene entonces la interpretación más antigua de la Iglesia primitiva que nos es accesible en lo referente al lugar y función que corresponden al Resucitado: *exaltación y parusía*»⁶.

Más insuficiente todavía ha resultado ser otro título propuesto como expresión de la primera cristología: Jesús el justo perseguido. Es verdad que el justo que sufre injustamente, que no prospera en este mundo y es burlado por sus enemigos, es una figura que traspasa las distintas capas del AT, desde el libro de la Sabiduría a Job y los Salmos. Es verdad que Jesús asumió ese destino y permaneció fiel a él hasta el final, pese al rechazo de los hombres y aparente abandono de Dios; que oró con los salmos, y que éstos son una parte esencial del tejido literario con que los evangelios nos narran la pasión⁷. Pero esta categoría, que era apta para describir su actitud interior y daba razón de la pasión, era sin embargo incapaz de dar razón de la misión escatológica de Jesús y de su mensaje del Reino. La resurrección le acreditó como el justo, pero como mucho más: el Mesías, Señor e Hijo de Dios⁸. La historia avanza de lo mínimo a lo máximo. Las primeras intuiciones lo situaban en continuidad con lo conocido o esperado, para llegar a una novedad incommensurable con todo lo anterior, que funda la fe en él.

⁶ R. SCHNACKENBURG, «Cristología del NT: Problemática de la cristología más antigua», en *MS* III/1, 268-276 cita en 275s.

⁷ Esto se manifiesta en el uso que el NT hace de Sal 22 y 69. Cf. H. J. KRAUS, *Teología de los salmos* (Salamanca 1985) 257-265; P. GRELOT, *El misterio de Cristo en los salmos*, o.c., 87-102, 175-188.

⁸ Cf. L. RUPPERT, *Jesus der leidende Gerechte?*, o.c. Los evangelios utilizan diversas claves para explicar el rechazo final de Jesús: es la muerte del Justo, la muerte del Siervo, la muerte del Mesías, la muerte del Hijo. No son lecturas exclusivas, sino cumulativas. Es la muerte del Hijo, que en carne asume sobre sí esas funciones y figuras previas de humanidad solidaria y representativa. Cf. *Cristología*, 116-121.

En este sentido, las categorías veterotestamentarias de Mesías, Hijo del hombre, justo sufriente, profeta, siervo de Yahvé, pueden haber sido los títulos que en un primer momento expresaran esa primera comprensión que suma la continuidad con el AT, pero terminaron revelándose insuficientes para dar razón de la persona y destino de Jesús, mientras que los títulos Kyrios, Logos, Hijo de Dios, manifiestan la novedad de Jesús, respecto de toda figura esperada.

b) *La novedad de Cristo y los títulos de majestad*

El NT afirma esa continuidad pero a partir de una innovación radical. La continuidad con la anterior historia salvífica y con la esperanza del pueblo judío se concreta en la perduración del nombre: Mesías-Cristo, como nombre personal, y en la designación como cristología del tratado que expone su persona y su obra⁹. ¿Cómo expresa el NT la novedad? Cuatro son especialmente las categorías que expresan lo que se ha llamado «cristología alta» (*high christology*): *encarnación-kenosis, preexistencia, filiación, divinidad*, o los títulos: Hijo, Verbo, Señor, Dios, considerados como títulos de majestad o de soberanía (*Hohheitstitel*), frente a los anteriores característicos de una «cristología baja» (*low christology*). Pero no se piense que el proceso tuvo lugar yendo de la baja a la alta, sino que coexisten las dos desde el principio en la medida en que la reflexión se orienta a partir de lo conocido y esperado, pero sobre todo a partir de lo experimentado como innovador en la resurrección y en su presencia en la Iglesia. La reflexión cristológica comienza por el final: va de lo máximo (glorificación y filiación de Jesús manifestada en la resurrección) a lo mínimo de la vida privada. Y desde ambas a los orígenes. Por ello, las ideas decisivas para el futuro, como la *kenosis* y preexistencia, las encontramos ya en el mismo inicio. No son una innovación paulina, sino un rasgo común de la cristología de la misión entre los gentiles que, por la experiencia del fin de Jesús, constituido Mesías, Señor e Hijo a partir de la resu-

⁹ Cf. W. PANNENBERG, «Sobre la justificación del término “cristología”», en *Fundamentos de cristología*, o.c., 40-43.

rección (Rom 1,1-4; Hch 2,36), reflexionó sobre el principio que fundaba y exigía ese fin. Fuller, después de afirmar que la preexistencia no era una innovación paulina sino un rasgo común de la cristología de la misión entre los gentiles, añade:

«Preexistencia, acción creadora, descenso en la encarnación, vida encarnada como una epifanía, muerte expiatoria, resurrección y exaltación, victoria sobre las potencias, reinado permanente hasta la parusía y consumación final con ella, constituyen los elementos del modulo perfecto de la cristología de la misión entre los gentiles, si bien este nunca aparece *in toto*»¹⁰.

Exponiendo las afirmaciones que describen toda la trayectoria de Cristo, recibidas por Pablo de la tradición anterior, Gnilka escribe a propósito de Flp 2,5-11:

«Atendiendo a sus dos afirmaciones fundamentales, el himno lleva el sello de la primitiva concepción bíblica de la humillación y la exaltación, una concepción que Pablo por su parte no utiliza. Sin embargo, la idea de preexistencia concuerda con las concepciones del Apóstol y, por ello mismo, supera la confesión de fe de Rom 1,3-4. La idea de la humillación y exaltación se amplía en las de la pre-existencia y post-existencia del que es semejante a Dios. La humillación se concibe como un acto libre de este último. El tema de la primera parte del himno es "Dios se hace hombre". Probablemente nos encontremos aquí con la afirmación más antigua sobre la encarnación de Cristo, que intenta exponer a modo de tanteo esta convicción de fe. La impresión más impactante de este intento la constituye la oposición de la μορφή de Dios a la de esclavo. En el paso de una forma a la otra, el que era semejante a Dios se despojó de sí mismo y se hizo un hombre verdadero, apareciendo en su porte como hombre»¹¹.

¹⁰ R. H. FULLER, *Fundamentos de la cristología...*, o.c., 256.

¹¹ J. GNILKA, *Teología del NT*, o.c., 29. Cf. una colección de trabajos sobre este tema en direcciones diversas, en R. LAUFEN (ed.), *Gottes enger Sohn...*, o.c. Sobre la preexistencia y su conexión con la encarnación, cf. el num. monográfico de *Com IKZ* 1 (1977), esp. los siguientes artículos: G. SCHNEIDER, «Christologische Präexistenz Aussagen im NT» (p.21-30); W. LOSER, «Jesus Christus-Gottes Sohn, aus dem Vater geboren vor aller Zeit. Zur Deutung der Präexistenzaussagen in der gegenwartigen Theologie» (p.31-45); H. MERKLEIN, «Zur Entstehung der urchristlichen Aussage vom praexistenten Sohn Gottes», en G. DAUTZENBERG (ed.), *Zur Geschichte des Urchristentums* (Friburgo 1979) 33-62; *Aproximación*, 411-436; K. J. KUSCHEL, *Geboren vor aller Zeit?*, o.c.; W. PANNENBERG, *Teología sistemática*, o.c. II, 392-402, quien en la nota 134 critica el libro de K. J. KUSCHEL. (Este autor considera la idea de la preexistencia un fenómeno marginal en el NT, que únicamente se encontraría en las afirmaciones himnicas de Col 1,15-17 y Heb 1,2, así como en el evangelio de San Juan.) G. L.

c) *Cristología y cronología: los 20 primeros días y los 20 primeros años*

La cristología se ve obligada a confrontarse con las cuestiones de cronología. Frente al modelo evolucionista de la escuela de la historia de las religiones, que sitúa en posteriores decenios la confesión de Jesús como Señor y Dios, las investigaciones recientes han mostrado el origen palestinese de la invocación «Kyrios» y la aplicación de este título a Cristo en un himno perfectamente estructurado donde se unen los tres momentos del itinerario de Cristo: forma de Dios en *preexistencia*, *kénosis* o *encarnación*, *resurrección* o *glorificación*. El himno de Flp 2,6-11 parece haber preexistido a la carta. Ésta ha sido redactada en torno al año 55 y enviada a una comunidad fundada en torno al año 49. No es pensable que en la carta Pablo presentase a los fieles de Filipo un Cristo distinto del que les había predicado. Todo ello nos hace suponer que el título Κύριος, traducción del término «Yahvé» en los LXX, le era aplicado a Cristo ya hacia el año 40. Es un caso más del proceso iniciado en la comunidad de Palestina, por el cual se van trasponiendo a Jesús nombres y acciones propias de Yahvé, tal como el AT habla de él. Este título ha surgido y le ha sido aplicado a Jesús en la comunidad primera de Palestina dentro del proceso de trasposición a Cristo de afirmaciones propias de Dios en el AT. Si añadimos que esta atribución del título Kyrios a Cristo en Flp 2,11 va unida a la afirmación de que él «existía en forma de Dios» y en «una igualdad con Dios», comprendemos que la suma de estos tres elementos (condición divina, igualdad con Dios y exaltación como Kyrios) hayan hecho decir a M. Hengel que en el tiempo que va de la muerte de Cristo a la redacción del himno ocurrió cristológicamente más que desde el NT a los concilios de la era patristica¹².

El problema cristológico (por qué un judío llegó a ser confesado Mesías, Señor, Hijo de Dios) termina concentrándose en

MULLER, «Christologie. Die Lehre von Jesus Christus», en W. BEINHART (ed.), *Glaubenslehre*, o.c. II, 168-228; ID., «Tres concepciones básicas de la unidad humano-divina de Cristo: preexistencia, encarnación, concepción pneumatológica», en *Dogmática. Teología y práctica de la teología* (Barcelona 1998) 313-321; *Cristología*, 375-385.

¹² M. HENGEL, *El Hijo de Dios*, o.c., 12.

saber qué pasó durante los veinte días siguientes a su muerte, y cómo sus seguidores llegaron a pensar de él lo que pensaron y formularon en los veinte años ulteriores. *La experiencia de las dos primeras semanas*, que reconstruyó todo lo hundido y desacreditado con la muerte, y *el pensamiento de los dos primeros decenios*, que articuló una reflexión sobre Jesús partiendo del personaje que habían conocido en vida y muerte, situaron a Jesús en el horizonte de Dios (forma de Dios, imagen, Señor, Hijo), en el horizonte de la creación (por medio de él fueron creadas todas las cosas y el hombre fue destinado a ser conforme a su imagen), en el horizonte de la salvación (es el Mesías, el Hijo que ha muerto por todos), en el horizonte de la escatología (es el Hijo del hombre que vendrá como juez).

d) *La afirmación implícita en el NT: Cristo es Hijo de Dios y en cuanto tal es Dios como el Padre*

El NT aplica el título Dios a Jesús en tres casos de manera clara y en otros cinco de manera probable¹³. Si desde los primeros momentos se le había otorgado a Jesús el título Kyrios, que designaba la soberanía de Dios en el AT, ¿por qué no atribuirle el título de Dios? Llegar a formular esta pregunta y encontrar la correspondiente respuesta llevó largo tiempo a la reflexión de los primeros cristianos. Por supuesto, es impensable que Jesús se autodesignase a sí mismo como Dios y nunca lo hacen los sinópticos, ni las capas primeras de la tradición, centradas en su acción histórica, su presencia en la Iglesia y la espera de su venida. Los tres textos que aplican a Jesús el título Dios son: Heb 1,8-9; Jn 1,1; Jn 20,28, que junta los dos términos: «Mi Señor y mi Dios». Además de unir los dos términos veterotestamentarios *Kyrios-Yahvé* y *Theos-Elohím*, esta fórmula de San Juan quizá tuviera un leve acento polémico contra la pretensión del emperador Domiciano a ser reconocido como «dominus et deus noster». Con la designación como Kyrios, Logos, Hijo de Dios, se ponen los fundamentos y con su equi-

¹³ Cf. R. E. BROWN, «Apéndice III. ¿Los cristianos del NT llamaron a Jesús Dios?», en o.c., 191-219; Id., *Jesus God and Man*, o.c.

paración funcional revelante y salvífica se inicia el proceso de designación de Jesús como Dios¹⁴. El contexto geográfico de surgimiento explícito de esta designación de Cristo como Dios podrían ser los centros cristianos de Siria, Asia Menor, Grecia y Roma. A comienzos del siglo II la afirmación de la divinidad de Cristo es repetida por Ignacio de Antioquía y Clemente de Roma. Aquel afirma ya programáticamente: «Debemos considerar a Cristo como Dios»¹⁵. Y a él se une el testimonio externo de Plinio el Joven (61-120), que describe a los cristianos reunidos en la vigilia del domingo dirigiendo himnos a Cristo como a su Dios¹⁶.

Si la prosa es el lenguaje normal para nombrar las humanas cosas cotidianas, la poesía es el lenguaje normal para describir tanto las grandes gestas del hombre como las acciones salvadoras de Dios y el ser de Cristo. Casi todo el material himnico del NT está referido a la divinidad de Cristo¹⁷. El contexto, además, es primordialmente cultico; los títulos nacen en contexto de oración¹⁸, y expresan como Cristo es para quienes creen en el lo que Yahvé era para los judíos en el AT. Jesús es salvación,

¹⁴ Cf. O. CULLMANN, *Christologie du NT*, o.c., 391-400. Sería sin embargo un error intentar fundar la verdadera divinidad de Cristo sólo en las afirmaciones explícitas que el NT contiene de este título. El término θεός designa en principio al Padre. Cf. TWNT III, 65-123; K. RAHNER, «Theos en el NT», en ET I, 93-168; L. W. HURTADO, «Jesus, Man and God», en *Lord Jesus Christ...*, o.c., 635-640; «The divine Jesus and God», en ibid., 640-648; L. CERFAUX, *Jesucristo en San Pablo*, o.c., 423-431. La divinidad de Jesús está confirmada en designaciones objetivamente equivalentes («Señor», «Hijo de Dios», «μορφή θεού», «imagen de Dios»). Mostrar esa equivalencia real llevó siglos a la reflexión teológica, hasta concluir con la definición de la consustancialidad (filiación «metafísica», divinidad) del Hijo con el Padre en el concilio de Nicea.

¹⁵ *Ad Smyrn.* I, 1; *Eph.* I, 1; VII, 2; XV, 3; XIX, 3. O. CULLMANN, ibid., 400, comenta: «La manera en que con mayor frecuencia Ignacio de Antioquía da ya el título de Theos a Jesús anuncia las discusiones cristológicas posteriores».

¹⁶ «Quod essent soliti stato die ante lucem convenire carmenque Christo quasi Deo dicere» (*Ep.* X, 96). Cf. M. HENGEL, *Studies in Early Christology*, o.c., 262s; 359s; M. DALY-DANTON, «“Singing Hymns to Christ as to God”» (*Plin.* Ep X, 96), en C. C. NEWMAN (ed.), *The Jewish Roots...*, o.c., 277-292.

¹⁷ Cf. R. DEICHGRÄBER, *Gotteshymnus und Christushymnus...*, o.c., 60s, 207s.

¹⁸ «Los hechos relativos al uso de Kyrios son prueba demostrativa de como el trabajo teológico creador fue realizado en una atmósfera de veneración y de culto. Los hombres y mujeres pensaban sobre sus rodillas, y lejos de ser el culto un elemento distorsionante, era estimulador y creativo» (V. TAYLOR, *The Names of Jesus*, o.c., 171).

trae lo que Dios había prometido y lo que se había esperado de él. De esta actitud de adoración y alabanza agradecida por obra (doxología) se pasa a la afirmación de su divinidad personal. Su contenido, por tanto, es ante todo doxológico y soteriológico, como lo seguirán siendo los textos de los concilios en la Patrística y la mejor teología posterior¹⁹. Él es nuestro Dios salvador (2 Pe 1,1; Tit 2,13). El ser «en sí» de Jesús está manifestado e implicado en su ser «para mí». La fórmula de San Juan es tajante: «El es el verdadero Dios y la vida eterna» (1 Jn 5,20). Él es el hombre para mí, siendo un hombre como yo, en la medida en que es un hombre para Dios, es decir el Hijo que, encarnado vive desde nosotros, con nosotros y para nosotros su eterna relación filial. Esa convivencia es pro-existencia y con-donación. Así en cuanto hombre-hermano y en cuanto Hijo-hombre es nuestro salvador²⁰.

2. El concilio de Nicea: del horizonte funcional al metafísico

a) *La comunidad judeocristiana como puente entre el NT y el mundo griego*

Como puente entre la cristología del NT y la cristología patrística posterior hay que exponer las ideas cristológicas del judeocristianismo. Sus fuentes son los apócrifos del AT, como

¹⁹ El punto de partida es Flp 2,6-11, donde la confesión de Cristo, pensamiento sobre Cristo y adoración a Cristo están ordenados «para gloria del Padre». «Las afirmaciones dogmáticas de la Iglesia antigua están especialmente determinadas por la estructura de la doxología. Porque están determinadas por la estructura de la homología de la liturgia (*Gottesdienst*), en la cual el factor doxológico es incalculable. La homología no se dirige al mundo en primer lugar, sino a Dios. Es ofrecida a Dios como sacrificio de alabanza de la Iglesia» (E. SCHLJNCK, *El Cristo que ha de venir...*, o.c., 128; ID., *Ökumenische Dogmatik...*, o.c., 34s, 209s, 531, 725-727; G. WAINWRIGHT, *Doxology...*, o.c.; J. DRUMM, *Doxologie und Dogma...*, o.c.).

²⁰ Desde Bonhoeffer (*Resistencia y sumisión. Cartas y notas desde la cárcel, 1942-1945* [Salamanca 2003]) se hizo usual definir a Jesús como «el hombre para los demás». La formula esta tomada de KD III/2: *Die Lehre von der Schöpfung*, 242-263, quien juega con la doble definición: Jesús es el hombre para los demás en la medida en que es Hijo para Dios Padre, uniendo así la idea de preexistencia con la de proexistencia. Cf. K. BARTH, *Mensch und Mitmensch. Die Grundform der Mitmenschlichkeit* (Gotinga 1962).

la *Ascensión de Isaías*, el *Libro II de Henoc*, el *Testamento de los doce patriarcas*, y los apócrifos del NT: el *Evangelio de Pedro*, de *Santiago*, el *Evangelio según los Hebreos*, la *Epistula Apostolorum*, el *Apocalipsis de Pedro*, así como escritos incluidos entre los llamados «padres apóstólicos» que reflejan también influencia helenística como la *Carta a Clemente*, la *Didaché*, la *Carta a Bernabé* y el *Pastor de Hermas*. Los temas que caracterizan a esta cristología judeocristiana son los que identifican o personalizan en Jesús motivos veterotestamentarios designándole como: alianza, principio, ángel, nuevo exodo, nueva ley, el nombre, el justo, el pastor y el cordero, la piedra angular rechazada, el primogénito. Aparecen intentos de construir una *cristología angelica* —el Mesías como ángel del buen consejo²¹— y una *cristología pneumatica*. Se oscila entre una visión adopcionista, una teología donde Jesús es el hombre movido por el Espíritu o donde el *logos* se une directamente a la *sárx*. Acentúa los motivos de la *katábasis-anábasis*, el bautismo de Jesús, el descenso a los infiernos, el significado cósmico de la cruz y la ascensión²².

La cristología primera, formulada con categorías veterotestamentarias, al ser repensada en el horizonte griego, llevó consigo la necesidad de leer en clave de ser y de persona lo que en la Biblia se afirmaba primordialmente en clave de acontecimiento, de historia y de función salvíficas. La Biblia ofrece el relato de la historia de Dios con los hombres y no hace directamente afirmaciones de metafísicas. Esto, sin embargo, no significa que en ella no estén propuestas implícitamente las preguntas e incluso algunas respuestas que luego serán explicitadas creativamente, cuando surjan las correspondientes preguntas. Cullmann, en reacción contra la cristología escolástica católica, que trabajaba

²¹ Uno de los textos del AT considerados como mesiánicos contenía en la traducción de los LXX este título: *μεγαλῆς βουλῆς ἄγγελος* = «ángel del gran consejo». «Porque nos ha nacido un niño, nos ha sido dado un hijo, que tiene sobre el hombre la soberanía y su nombre Ángel del buen consejo» (Is 9,5). Estos títulos, comparables a los usados en las ceremonias de entronización y coronación en el ritual de la corte en Egipto, son aplicados posteriormente al Emmanuel, tal como los interpreta la liturgia de Navidad, que utiliza una traducción distinta de la Vulgata.

²² Cf. J. DANIELOU, *Teología del judeocristianismo* (Madrid 2004); R. N. LONGENECH, *The Christology of Early Jewish Christianity*, o.c.; P. HUNERMANN, «La problemática cristológica de la tradición judeo-cristiana», en *Cristología* (Barcelona 1997) 167-170; A. F. J. KLIN, «Judeo-cristianismo», en A. DI BIRARDINO (dir.), *Diccionario Patrístico y de la antigüedad cristiana*, II (Salamanca 1992) 1203s.

casi siempre sobre categorías como persona, naturaleza, esencia y potencias, afirmo tajante que la cristología bíblica era primordialmente funcional:

«Hemos dicho que la cristología es la ciencia que tiene por objeto la persona y la obra de Cristo. Tenemos que preguntarnos ahora en que medida hay ya un problema aquí para los primeros cristianos y en que consiste. Las discusiones cristológicas posteriores se refieren casi todas a la *persona* de Cristo, a su naturaleza: de un lado a su relación con Dios, y de otro al lazo de unión que existe entre su naturaleza humana y su naturaleza divina [...] En el NT no se habla casi nunca de la *persona* de Cristo sin que al mismo tiempo se hable de su *obra* [...] Cuando el NT pregunta: “¿Quién es Cristo?”, esto nunca significa exclusivamente ni siquiera principalmente: ¿Cuál es su naturaleza?, sino ante todo: “¿Cuál es su función?”».

«Para responder a la pregunta *¿Quién es Jesús?*, los primeros cristianos podían adoptar ciertas ideas corrientes en el judaísmo y en particular en la escatología judía. Por eso la cuestión cristológica se planteó en el origen de la Iglesia de esta forma: ¿en qué medida cumplió Jesús lo que estas ideas implicaban?, ¿hasta qué punto rebasa su actuación estas ideas?, ¿en que aspecto entra en contradicción con las ideas mesiánicas que el judaísmo tardío parece postular? Por otra parte, cuando los primeros cristianos que vivían ya en un medio helenista respondieron al problema cristológico acudiendo a unos títulos que los griegos empleaban para designar al mediador divino, habrá que preguntarse si la Iglesia primitiva les atribuye el mismo contenido que tenían en el paganismo del entorno»²³.

Este planteamiento es correcto en aquello a lo que apunta: el interés primordialmente soteriológico de las afirmaciones neotestamentarias, que nunca separan a Dios de su intervención a favor nuestro, ni por tanto su ser en sí de su acción por nosotros. Pero el que los problemas ontológicos no sean objetivo directo de sus afirmaciones no quiere decir que no estén presentes. Tanto Brown como Fuller admiten claramente «que el último estrato del NT pasa a hacer afirmaciones de carácter óntico que plantean cuestiones ontológicas»²⁴. Ya hemos enumerado algunas palabras del NT que darán pie a preguntas de naturaleza metafísica: *Theós, Pater, monogenés, morphe, hyparchon, huiós, sárx, anthrópos, schéma, morphósis, kénosis, tapeinósis* y otras muchas. El hecho mismo de enumerar a Jesús al lado de Dios,

²³ O. CULLMANN, *Christologie du NT*, o.c., 55-57.

²⁴ R. H. FULLER, «Cristología funcional y cristología ontológica», en o.c., 257-259.

en equivalencia soteriológica con él, forzaba a plantear inexorablemente la pregunta de cuál era la relación entre ellos, si de mera equivalencia dinámica, de comunión real y de dependencia filial o de participación de ambos en el mismo conocimiento y poder; en la misma vida divina y, finalmente, en la misma naturaleza.

«La reflexión cristológica no acabó con la escritura de los libros que la Iglesia aceptó como NT. Por ejemplo, cuando del siglo II al IV el anuncio cristiano llegó a las personas instruidas en el pensamiento filosófico griego oficial, inevitablemente se plantearon interrogantes sobre la formulación de la cristología que no se habían planteado en el siglo I; y fiel a las indicaciones del NT, la Iglesia rechazó algunas propuestas como inadecuadas»²⁵.

En el mundo griego se da el encuentro entre el monoteísmo bíblico y el politeísmo pagano. Este encuentro, ya ejercitado por la presencia de los judíos en el Mediterráneo, se agudiza al afirmar los cristianos simultáneamente la unicidad de Dios y la divinidad de Cristo²⁶. ¿Se estaba abandonando el monoteísmo veterotestamentario y asumiendo una divinización de Cristo similar a la de los héroes griegos o identificándole con los demiurgos del mundo, como mediadores entre el principio único y trascendente por un lado y la materia cósmica por otro? ¿Cuál es la naturaleza exacta de la preexistencia de Cristo, de su filiación y de su divinidad? A estas cuestiones estrictamente teológicas se unen otras, como la posibilidad misma de la encarna-

²⁵ R. E. BROWN, *Introducción...*, o.c., 159s.

²⁶ En este sentido tendrá lugar una «universalización del monoteísmo judío» a la vez que una «helenización del monoteísmo semítico». Al unir la traducción de los LXX, mediante la palabra *Kyrios*, al Dios del pequeño pueblo de Israel con el Dios del mundo helenístico, incluyendo en el al soberano de todo acontecer tanto en la historia como en la naturaleza, esta teniendo lugar una universalización del judaísmo, y con el la preparación providencial para el cristianismo, que no niega el monoteísmo con el dogma trinitario, sino que le da un contenido concreto: la vida divina como intersubjetividad, diálogo, plenitud compartida y respondida. Cf. A. DEISSMANN, «Die Hellenisierung des semitischen Monotheismus»: *Neue Jahrbücher für das klassische Altertum, Geschichte und deutsche Literatur und Pädagogik* 10 (1903) 161-177; W. W. GRAF BAUDISSLIN, *Kyrios als Gottesname im Judentum und seine Stelle in der Religionsgeschichte*, I-IV (Giessen 1928-1929). En un contexto bien distinto, W. STIEGLMANN, «Christentum als universalisiertes Judentum? Anfragen an G. Theissens Theorie des Urchristentums»: *Neukirchener Theologische Zeitschrift* 16 (2001) 130-148.

ción, cuando se piensa a Dios como inmutable, impassible y absolutamente trascendente al mundo. De ella deriva otra en la que se radicaliza el problema: el sufrimiento y la muerte de Dios. Para los griegos existen tres principios, que son de naturaleza metafísica y teológica al mismo tiempo: 1) Dios no se mezcla con los mortales; 2) Dios es ajeno a toda pasión, en el doble sentido moral y físico del término, ya que la pasión, en cuanto cambio o atracción por el mal, afectaría a su condición moral, y la pasión en sentido de sufrimiento afectaría a su perfección e inmutabilidad divina; 3) Si a ello añadimos la distancia insalvable entre lo divino y la materia, con la depreciación fundamental del cuerpo, desde la que la afirmación de la resurrección de Cristo y de todos los hombres se les torna imposible, tenemos las tres dificultades fundamentales de los griegos ante el cristianismo. La encarnación, la pasión con la muerte de Cristo y su resurrección, que lleva consigo la resurrección de todos los hombres, cuestionaban todo su universo metafísico, teológico, antropológico y moral. Al mundo griego sólo le era posible el tránsito al cristianismo como resultado de una triple conversión: intelectual, moral y religiosa²⁷.

b) *Ser y eternidad (Grecia) frente a acontecimiento y tiempo (Biblia)*

El concilio de Nicea temporalmente fue el primero de los concilios ecuménicos y sigue siendo el primero cualitativamente. En él se define la identidad de Cristo por relación a Dios y la relación de Dios con él; se explicita la nueva comprensión de Dios que, sin abandonar el monoteísmo bíblico, lo taladra hacia adentro para pensar un Dios Padre, que es existencia compartida con el Hijo, quien es eterno como él. Su presencia en la historia es la presencia de Dios mismo, su acción es la acción de Dios y el encuentro con él es el encuentro con Dios. Por ello podemos decir con fundamento que en el encuentro con Cristo tenemos la salvación, sabiendo que salvación para el hombre sólo es Dios.

²⁷ Sobre la triple objeción metafísica, ética e histórica, y consiguientemente sobre la necesidad de una triple conversión, cf. *Aproximación*, 612-614.

Arrio planteó cuestiones reales, que no estaban explícitamente respondidas en la Biblia. El NT no afirma *explícitamente* que Cristo ha coexistido desde toda la eternidad con el Padre ni que la forma de Dios en la que él existía con anterioridad a la *kénosis* fuera exactamente la misma que la del Padre, ni que la filiación divina de Jesús equivaliera a una igualdad de naturaleza con el Padre. San Juan afirma que en el principio existía el Verbo y que el Verbo era Dios. Ahora bien, ¿qué quería decir exactamente la afirmación (Jn 1,1) de que en el *ἀρχή* existía la Palabra (*λόγος*): que ella compartía el no-comienzo de Dios o el comienzo de la creación? Podría equivaler a decir que Cristo existía, es decir, había surgido al principio en función de la creación, estaba al servicio de ella y condicionado por ella; algo así como el demiurgo en el pensamiento platónico, primera creatura, que hacía surgir la naturaleza y la materia, evitando así a Dios el contacto con ella. Su ser divino podría ser por participación creada en la divinidad del Padre, dentro del tiempo. Arrio pensó a Cristo como ser divino, Dios de segundo orden, *δεύτερος θεός*. Cristo sería como la Sabiduría en el AT, el primogénito de las creaturas. ¿Hay que comprender a Cristo Hijo en clave de *eternidad* y de *ser* o en clave de *tiempo* y *mediación creadora*? ¿Cristo pertenece al ser de Dios o a las obras de Dios? ¿Acaba su función con la creación y la redención o es el mediador eterno de nuestra relación con Dios, de forma que en este sentido podemos decir que «su Reino no tendrá fin»?

c) *Las cuestiones de Arrio ante la Biblia*

Las cuestiones de Arrio eran reales. La aplicación de los títulos Mesías y Sabiduría a Cristo, ¿inclinaban a pensar su constitución en clave de devenir y de creación o en clave de ser y de eternidad? Hengel y Brown están de acuerdo en que los textos sobre la Sabiduría en el AT son la clave para comprender la figura de Jesús en los sinópticos y en San Juan como puente hacia el título «Logos»²⁸. Pero ¿cuál era su realidad metafísica?

²⁸ Cf. M. HENGEL, «Jesus als messianischer Lehrer der Weisheit und die Anfänge der Christologie», en *Sagesse et religion. Colloque de Strasbourg* (Paris 1979) 147-190.

Los salmos aplicados a Cristo en el NT inclinarían a pensar a Jesús como un Mesías suscitado por Dios en el tiempo, partícipe de la dignidad y autoridad divinas, con las que reflejar y ejercitar su soberanía en el mundo. Él, como la Sabiduría, habría sido el instrumento o medio creador de todas las cosas y habría habitado en Israel, pero siendo sólo eso: la más perfecta de las creaturas. ¿Qué hacer cuando a preguntas nuevas no hay respuestas explícitas en el NT?

«Ningun pasaje del NT afirma con precisión que el Hijo existió desde toda la eternidad con el Padre. No hay ningún “estrato” neotestamentario antes de “al principio existía la Palabra” de Jn 1,1. En el siglo IV Arrio aceptó esa formulación, pero la interpretó en el sentido de que la Palabra tuvo un principio antes de la creación del mundo. Jesús era verdaderamente el Hijo divino de Dios, como afirmaban las Escrituras; pero igual que los padres existían antes que los hijos, sólo el Padre celestial, no el Hijo, es eterno y sin principio.

En su replica Atanasio sostenía que, al afirmar que la Palabra llega a ser, y al establecer una diferencia temporal entre el Padre y el Hijo, Arrio iba en contra del NT, que se oponía a toda limitación temporal en la identidad de Jesús. Y así Atanasio hizo que el concilio de Nicea condenara a Arrio, insistiendo en que la Palabra o el Hijo divino no tuvo principio. El concilio utilizó formulas como “engendrado”, “no creado”, “no hecho”, “no hubo un tiempo en el que él no existiese”; “Dios verdadero, coeterno con el Padre”. El hecho de que tales especificaciones no se encontrasen en el NT no fue una dificultad para Atanasio, pues considera que Arrio había suscitado una cuestión que no se había planteado específicamente en los tiempos del NT y que, por lo mismo, no podía contestarse con citas neotestamentarias. El problema fundamental para Atanasio estaba en si la necesaria especificación posbíblica era fiel a la tendencia del NT. “Puede que las formulaciones —deca Atanasio— no contengan las mismas palabras que las Escrituras, pero sí reflejan su sentido”²⁹.

Por primera vez en la historia de la Iglesia se planteaba en toda su dureza el problema hermenéutico: ¿quién interpreta la Biblia con autoridad para extraer de la totalidad de su testimonio respuestas normativas a preguntas que no estaban en su

recogido también en *Studies in Early Christology*, o.c., 73-717; R. E. BROWN, «Posibles factores en el desarrollo de la cristología de San Juan: la Sabiduría encarnada», en *Introduccion...*, o.c., 232-237.

²⁹ R. E. BROWN, *Introduccion...*, o.c., 160.

horizonte? ¿Quién es intérprete más auténtico: la filología escolar representada por Arrio o la tradición apostólica representada por el concilio? El problema fundamental que se resuelve en Nicea es previo a lo que plantea Arrio. Éste hace preguntas exegéticas sobre textos concretos, pero el problema es dilucidar el sentido de la totalidad bíblica y cómo se regula la primacía de unos textos sobre otros cuando parecen divergentes. Cuando en el NT hay textos que parecen ir en direcciones distintas, como en este caso: por un lado los de la Sabiduría aplicados a Cristo, que inclinan a pensar que se trata en ambos casos de creaturas de Dios, por más que estén al principio o más nobles que sean; y por otro los de Jn, Flp 2,6-11; Heb 1,1-4, Rom 3,4, que orientan a pensar a Jesús como Hijo en igualdad y eternidad con Dios, entonces, ¿quién tiene autoridad para decidir cuál de estos dos grupos de textos da la clave para ordenar y subordinar a los demás? ¿Cuáles son textos guía y cuáles son textos guiados?

El concilio, sin plantearse directamente esta pregunta, con sus decisiones da una *respuesta de fondo: la Biblia tiene que ser leída a la luz de la tradición viva en la Iglesia y ser interpretada por los sucesores de los apóstoles*³⁰. Esto no quiere decir que desde el punto de vista exclusivamente filológico la explicación de Arrio no fuera posible. Una lectura sapiencial y profética de Cristo sería teóricamente posible, pero ello supondría situarlo todavía dentro de los límites del AT, de lo provisional; no sería la palabra y salvación definitivas de Dios. Y la convicción fundante del cristianismo naciente es que en Cristo tenemos la revelación y la santifi-

³⁰ Para la historia del dogma cristológico, remitimos a las obras generales de historia de los dogmas y de la teología: A. ADAM, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, o.c., I; B. SISBOUE - J. WOLINSKI, *Historia de los dogmas*, o.c., I; C. ANDERSEN (ed.), *Handbuch der Dogmen und der Theologiegeschichte*, I (Gotinga 1982) 99-283; J. N. D. KELLY, *Early Christian doctrines*, o.c.; J. LIEBAERT, *Histoire des dogmes*, o.c.; A. GRILLMEIER, *Cristo en la tradición cristiana*, o.c.; B. SISBOUE, *Jesus-Christ dans la tradition de l'Église* (Paris 1982); B. STÜDER, *Dios salvador en los Padres de la Iglesia...*, o.c.; K. BEYSCHLAG, *Grundris der Dogmengeschichte*, o.c., I-II/1.

Para los concilios ecuménicos y sus textos, cf. G. ALBERIGO (ed.), *Historia de los concilios ecuménicos* (Salamanca 1993); G. DUMEIGE (ed.), *Historia de los concilios ecuménicos: I. ORTIZ DE URBINA, Nicea y Constantinopla* (Vitoria 1969); P. TH. CAMELOT, *Efeso y Calcedonia* (Vitoria 1971); F. X. MURPHY - P. SCHERWOOD, *Constantinople II et Constantinople III* (Paris 1974); G. DUMEIGE, *Nicea II* (Paris 1978); D. STERNON, *Constantinople II* (Vitoria 1969).

cación absolutas e intrascendibles de Dios. Para esto se verá como una necesidad que la doble mediación (la reveladora: el Hijo, y la santificadora: el Espíritu) sea de la misma naturaleza que la realidad mediada (el Padre).

d) *La respuesta de Nicea: Cristo, Hijo, es consustancial con Dios Padre*

La respuesta del concilio de Nicea³¹ se da dentro de una lectura del credo de los apóstoles, que ya tiene esta estructura trinitaria: creo en un Dios Padre, en un solo Señor Jesucristo y en el Espíritu Santo³². La Biblia se lee situando a Cristo a la luz del Padre y a la luz del Espíritu. La afirmación de su condición de Hijo es el presupuesto recibido del NT y de la tradición apostólica; ahora se trata de precisar el contenido de esa filiación. El Hijo no es una creatura, procede no por creación temporal, sino por generación eterna como unigénito del Padre; no es resultado de un acto de su voluntad, sino expresión de su esencia de Padre, en equivalencia real respecto de él, por lo cual debe ser considerado como «Dios de Dios y luz de luz, Dios verdadero de Dios verdadero». Esta filiación se diferencia radicalmente de la creación. No se trata de ninguna de las formas de generación o filiación que nos son conocidas tanto del AT como de la experiencia humana en el orden biológico, social o político. No es una filiación de naturaleza meramente física, espiritual, moral, jurídica. Tiene en común con ellas la idea de origen, causalidad, relación, participación, responsabilidad, protección. Porque tiene algo común con ellas hablamos de generación-filiación en ambos casos, pero para diferenciarlas añadimos a la filiación de Cristo respecto de Dios los adjetivos calificativos y hablamos de: filiación sustancial,

³¹ Para Nicea, cf. los textos en E. SCHWARTZ, *Acta Conciliorum Oecumenicorum* (Berlín 1959-1984); DS 125-126, y sobre todo en JEDIN-ALBERIGO-TANNER, *Conciliorum* o.c.; N. P. TANNER, *Decrees of the Oecumenical Councils*. Textos originales y trad. inglesa (Londres 1990) 5s. El contexto y contenido, en E. BOULARAND, *L'herésie d'Arus et la «foi» de Nicee* (Paris 1972); M. SIMONETTI, *La crisi ariana nel IV secolo* (Roma 1975); S. SIBOUR: - B. MEUNIER, *Dieu peut-il avoir un fils?* (Paris 1993).

³² Cf. J. WOLINSKI, «La economía trinitaria de la sabiduría (siglo II)», en S. SIBOUR: - J. WOLINSKI, *El Dios de la Salvación*, o.c., 109-141; «De la economía a la teología (siglo III)», en *ibid.*, 143-185.

metafísica. Cristo es engendrado en la eternidad, constituyendo la realidad misma de Dios; no es creado en el tiempo como medio para hacer surgir la creación y evitar así el contacto directo de lo divino con lo material. Es de la misma esencia del Padre, por tanto, no inferior ni en ser, ni en poder. En cuanto tal es real expresión y mediación creadora de todas las cosas. Ese Hijo unigénito, engendrado y no creatura, consustancial con el Padre, es el que se ha encarnado, padecido, muerto y resucitado por nosotros. Frente a todo rechazo de la metafísica platónica a la materia, se afirma la unión directa de Dios con el mundo, con la $\sigma\acute{o}\rho\acute{\xi}$. La encarnación no es la pérdida de la trascendencia divina, ni caída disolvente en sentido panteísta, sino la constitución real de una expresión nueva de Dios, a la que él otorga la máxima consistencia humana con la máxima transparencia divina.

Y éste es el sentido de la divinidad de Cristo en cuanto Hijo, que no es una misma cosa que el Padre, ni lo desplaza o sustituye en cuanto tal; hay unidad en la diferencia y diferencia en la unidad. En adelante creemos en Dios Padre y en su Hijo Jesucristo³³. A la definición dogmática el concilio añade, ya fuera del credo, el anatema contra aquellos que contradicen esta fe de la Iglesia, diciendo que hubo un tiempo en el que el Hijo no existía, que antes de ser hecho no existía, que es de otra naturaleza o esencia que el Padre. Quienes tales cosas afirman se alejan de la realidad objetiva fundante de la fe (Cristo) y por ello no forman parte de su cuerpo (la Iglesia). Éste es el sentido del anatema. Con esta definición conciliar aparece la novedad del concepto cristiano de Dios, que incluye en él comunidad (pero rechaza el politeísmo pagano) y mantiene en él la unidad (frente al monoteísmo judío, que es exclusión de la intersubjetividad divina). Estamos ante una superación de ambos (el pluralismo politeísta y el monoteísmo solipsista). El monoteísmo trinitario es lo específico cristiano hasta hoy frente a judaísmo e islam³⁴.

³³ Cf. *Aproximación*, 517-521; *Cristología*, 225-248.

³⁴ Cf. H.-J. KIAUCK (ed.), *Monotheismus und Christologie. Zur Gottesfrage im hellenistischen Judentum und im Urchristentum* (Friburgo 1992); M. STRIET (ed.), *Monotheismus Israels und christlicher Glaube* (Friburgo 2004); J. ACKVA, *An den dreieinigen Gott glauben* (Frankfurt 1994); S. DEL CURA ELLENA, «Relevancia social y política de la teología trinitaria: exposición y comentario»: *Corintios XIII* 94 (2000) 109-139; *Id.*, «El Dios trinitario y el ateísmo de Occidente. ¿De que Dios hablar al hombre de hoy?», en I.

e) *Significación permanente de la decisión conciliar*

Estamos ante la primera definición dogmática en la que la Iglesia hace una interpretación normativa de la Escritura a la luz de la tradición apostólica tal como ésta se formula en la «regla de fe» recibida. Y lo hace utilizando un término no bíblico: ὁμοούσιος (ὅμος: igual - οὐσία: esencia). Esta palabra había tenido una prehistoria compleja. Su sentido no ha sido siempre el mismo; la encontramos por primera vez en los escritos gnósticos del siglo II. En el concilio se usa para afirmar que la naturaleza del Hijo es tan divina como la del Padre, porque es la misma y la única, aun cuando no precisa si se trata de identidad numérica o de identidad específica³⁵. Aquí se ha traspasado verbalmente el universo bíblico usando un término filosófico cuyo sentido preciso no es el de su origen primero, sino el de su función inmanente en el nuevo contexto; por tanto, hay que deducirlo sobre todo de su lugar y lógica dentro de la definición. Afirmar la consustancialidad equivalía a apelar a la formulación suprema pensable para establecer la igualdad funcional y metafísica entre el Hijo y el Padre. El concilio ha expresado con terminología filosófica lo que los evangelios afirman en sus relatos de hechos y comportamientos de Jesús en relación con Dios. Este tiene igualdad de autoridad (*homo-exousia*), igualdad de conocimiento y por ello capacidad revelante (*homo-gnōsis*), reciprocidad de amor (*homo-agāpe*) y ejercerá el juicio como lo ejerce Dios (*homo-krīsis*). Por eso puede ser el revelador y salvador absoluto.

Lo que decimos de las acciones y pretensiones de Jesús, lo deberíamos extender a sus actitudes y cualidad personal, tal

HERNÁNDEZ DELGADO (ed.), *La Trinidad. El Dios cristiano en la historia del hombre* (Córdoba 2002) 83-127; R. FERRARA, *El misterio de Dios. Correspondencias y paradojas* (Salamanca 2005) 349-640.

³⁵ Frente a la tesis de A. von Harnack (*Lehrbuch der Dogmengeschichte*, o.c., II, 250, 262, 266ss), según el cual San Atanasio habría entendido el *homoousios* primero en el sentido de identidad numérica y luego de identidad específica («neonicenismo»), I. ORTIZ DE URBINA, *Nicee et Constantinople* (Paris 1962) 85-86, afirma: «El siglo IV no conoce absolutamente esta distinción entre unidad numérica y unidad específica [...] el término *homoousios* significó constantemente la igualdad en la categoría de la esencia, sin determinar si esta unidad es numérica o puramente específica, dicho de otra forma, un sentido que puede aplicarse a los dos casos».

como están descritas en los evangelios. Elegimos sólo una entre varias posibles: la «santidad», ya que Jesús es designado como «el Santo de Dios». Este título está acreditado en las capas más antiguas de la tradición; en las fases posteriores irá retrocediendo ante el título de Hijo de Dios.

«La santidad de Jesús está atestiguada en el NT de manera análoga a como es descrita la aparición de la santidad de Yahvé en el AT. Con este hecho se expresa que Jesús participa en la santidad de Yahvé, que pertenece totalmente a Dios, en la medida en que su esencia precisamente es la santidad. En consecuencia, el AT es el horizonte de comprensión y de interpretación de la santidad de Jesús... Ella ha conducido en el horizonte helenístico de comprensión a la confesión de su filiación divina y de la verdadera divinidad. La santidad de Jesús, como pertenencia a Dios, es la condición de su actuación con poder, fundamenta y posibilita la fe y la confianza en él, pudiendo ofrecer una base de inteligencia común en el diálogo con otras religiones»³⁶.

El concilio sintetiza esos datos bíblicos concluyendo que es una necesidad afirmar en el orden de la esencia lo que los evangelios dicen en el orden de la acción: tal es la intención última del término «homoousios». El relato e himno neotestamentarios han sido traspuestos e interpretados en un nuevo nivel de comprensión: el concepto y la definición. Que en el paso de unos a otros se mantenga la misma realidad, que no estemos operando una *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος*, es algo que la teología debe reflexivamente mostrar. Ahora bien, la última garantía para la Iglesia deriva de la autoridad apostólica actuante por los obispos en el concilio y de su confianza en la acción perenne del Espíritu Santo en ella para mantenerse en la verdad (Jn 14-16; Mt 28,16-20).

³⁶ B. W. KOBER, *Jesús - der Heilige Gottes. Die Heiligkeit Jesu im Zeugnis der Synoptiker in ihrer Bedeutung für Theologie und Glaube*, en *EvTh* 62 (2002) 304-317, cita en 316-317; *Id.*, *Sündlosigkeit und Menschsein Jesu. Ihr Verständnis und ihr Zusammenhang mit der Zweinaturenlehre in der protestantischen Theologie der Gegenwart* (Gotinga 1995).

f) *¿Hay transición posible de los textos bíblicos a la definición dogmática del concilio?*

Quien reclamó tener el mismo poder (autoridad, potencia, santidad) que Dios, vivir en reciprocidad de conocimiento y amor con él mientras estaba en este mundo, y luego ha sido acreditado por Dios en la resurrección, es que tenía igualdad de naturaleza con Dios. Lo que revelaba en el tiempo no era sino su eterna relación con el Padre. El concilio define en clave de ser y de eternidad lo que los evangelios narran como relación revelante de Dios y actuación equivalente a la de Dios. En este sentido la definición conciliar va más allá del NT. El fundamento del texto de Nicea es bíblico; ahora bien, la deducción que hace, siendo posible, no era necesaria, ya que también serían teóricamente posibles otras lecturas de esos mismos textos y otra organización de su compleja diversidad. Se puede leer el prólogo de Jn a la luz de los textos del AT sobre la Sabiduría, o a la inversa. Se pueden leer estos textos de Juan en distinto orden: «El Padre es mayor que yo» - «El Padre y yo somos uno» (Jn 14,28; 10,30). Los relatos de la infancia en Mateo y Lucas se pueden interpretar hacia atrás: desde los relatos proféticos de vocación en el AT; o hacia adelante a la luz de Jn 1,14; Flp 2,6-11; Heb 1,1-4; Rom 8,3.

La definición de Nicea es un acto constituyente por parte de la Iglesia, que interpreta la Escritura yendo más allá de ella para responder a preguntas nuevas, apoyándose en la tradición apostólica presente en ella e interpretada por la autoridad episcopal. Si la revelación divina originaria sólo nos llega por el testimonio de los testigos oculares, la interpretación auténtica en el tiempo posterior sólo nos llega por mediación de los testigos autorizados, quienes suceden a los apóstoles en la tarea del ministerio. En Nicea queda implícitamente definido el cristianismo no como religión de libro, sino como religión de tradición oral y de celebración sacramental, de testimonio y de interpretación. El órgano interpretativo es la Iglesia presidida por los obispos. Quien no está en comunión con esta decisión suprema no pertenece a la Iglesia de Cristo. Testigos en la vida y profesores en la cátedra son necesarios: ahora bien, la palabra final, que presupone otras palabras previas y que se ejercita desde dentro de la comunidad

en comunión con ella y distancia a ella, ésa la tiene el testimonio concorde de los sucesores de los apóstoles, que se expresa desde los tiempos del NT en los concilios (Hch 15,1-33). Nicea adelantó en principio los criterios para resolver los problemas que se plantearán con Lutero y su Reforma en el siglo XVI. Cristo es cabeza de la Iglesia; la Iglesia existe en comunión de fe y comunidad de vida; comunidad es organismo, colaboración, solidaridad y acciones decisivas. La verdad nace de ese cuerpo orgánico constituido por apóstoles, profetas y maestros, animado por el único Espíritu de Cristo. El apóstol es un elemento constituyente de la Iglesia. Hay una doble apostolicidad: la de doctrina, que debe mantener la palabra originaria de Cristo; y la de ministerio, que debe actualizar la autoridad de Cristo. No hay apóstol sin evangelio ni hay evangelio sin apóstol³⁷.

g) *Cristología, soteriología y teología*

Uno de los motivos que sostienen e impulsan la definición de Nicea sobre Cristo es el soteriológico: porque Cristo es consustancial con el Padre nos lo puede revelar y nos puede redimir. Por él conocemos a Dios; al verdadero Dios en su divina realidad con rostro, palabras y acciones humanas, no a un Dios de segundo orden, tras el cual quedaría oculto el origen primordial, el fondo de la realidad, el Dios sólo divino. No queda nada por detrás de él, aun cuando nos sea más misterio cuanto más se nos acerca y está delante de nosotros. Sólo si Cristo es Dios de Dios, tenemos la revelación y donación definitivas. La salvación no puede ser algo separado de Dios o que no implique el don de Dios mismo³⁸. Pero el aspecto más esencial de Nicea

³⁷ Sobre esos problemas de fondo, tal como se han acentuado en los últimos siglos y han sido formulados de nuevo en la perspectiva del Vaticano II, cf. Y. LONGAR, «Apostolicité de ministère et apostolicité de doctrine. Essai d'explication de la Réaction protestante et de la Tradition catholique», en *Ministères et communion ecclésiale* (Paris 1971) 51-94.

³⁸ «La divinidad de Cristo es la única, inalterada por inalterable divinidad de Dios. Cada recorte o debilitación inmediatamente significaría aquí una problematización de la reconciliación que tenemos de él. El se anonadó, pero no lo hizo dejando de ser el que él era. Él se fue a la lejanía extraña (*in die Fremde*), pero en esa lejanía extraneza y precisamente en ella no se convirtió en algo extraño o ajeno a sí

no es ni el soteriológico ni el cristológico, sino el teológico: es el esclarecimiento de la naturaleza misma de Dios, ya que en el fondo se afirma que el Hijo pertenece al ser del Padre. Dios es Dios en cuanto Padre y Cristo es Dios en cuanto Hijo³⁹.

h) *Concilio I de Constantinopla: la definitiva comprensión de Dios Padre desde Cristo en el Espíritu santificador*

Cuando el concilio de Constantinopla haga las definiciones equivalentes respecto del Espíritu Santo afirmando que es vivificador, que recibe la misma adoración que el Padre y el Hijo⁴⁰, entonces habremos llegado a la cumbre de la autocomprensión cristiana de Dios como intersubjetividad, comunión, constitución relativa entre el Padre, el Hijo y el Espíritu. Lo que hemos conocido en Cristo y en su Espíritu ha sido el ser mismo de Dios, porque él es y se expresa por su Hijo y por el Espíritu. Lo que hemos conocido en el tiempo es la realidad eterna misma de Dios. Dios no se ha quedado detrás de su donación en el Hijo y en el Espíritu, sino que se nos ha dado del todo en ellos. Hay continuidad absoluta entre la epifanía de Dios para nosotros y su ser en sí, ya que de lo contrario no tendríamos la real autorrevelación y autodonación de Dios⁴¹. Por eso el futuro de Dios para el hombre y el futuro del hombre para Dios ya no contienen ningún enigma porque el Dios desconocido y trascendente es el Dios transparente en la persona de Jesús y entrañado con el don del Espíritu⁴².

mismo (*in der Fremde kein sich selbst Fremder*)» (K. BARTH, «La obediencia del Hijo de Dios, 1: El camino del Hijo a la extraña lejanía», en *KD IV/1*, 196 [p.59]).

³⁹ Cf. J. C. MURRAY, *Le problème de Dieu. De la Bible à l'incroyance contemporaine* (Paris 1965) 47-94. Las tres formas de pensar la relación Dios y hombre son: Dios sin hombre, Dios-hombre, hombre sin Dios. A su luz aparece la novedad cristiana: No ha existido nunca un Dios que no se pensase a sí mismo destinado a ser hombre, ni un hombre que no fuera resultado de ser pensado y «querido» por Dios. El propio Hijo eterno ha sido pensado como *ἐνσάρκος* siempre. La relación Dios-hombre no es ocasional o puntual, sino eterna y constituyente.

⁴⁰ Cf. DS 150-151; JEDIN-ALBERIGO-TANNER, *Conciliarum...*, o.c., 24-31.

⁴¹ Cf. D. MUKOZ LEON, «El principio trinitario inmanente y la interpretación del NT. A propósito de la cristología epifánica restrictiva»: *EB* 40 (1982) 19-40; 277-312; 41 (1983) 241-284; *Id.*, «Trinidad inmanente e interpretación del NT. Preexistencia y encarnación del Verbo en Jn 1,1-14 según A. T. Robinson»: *EB* 34 (1996) 195-223.

⁴² Cf. K. RAHNER, «El Dios trino como principio y fundamento trascendente de

Constantinopla, en continuidad con Nicea, presupone la acción divina de cada una de las personas en la obra salvífica (Padre, creación; Hijo, redención; Espíritu, soberanía y vivificación: *κρίσις*); desde ahí expone de forma sumaria la consustancialidad y la coeternidad de las tres divinas personas; sin embargo, ante las dificultades de ciertos grupos para entenderlo correctamente, el concilio no aplica el término *ὁμοούσιος* al Espíritu Santo. Junto con la *ἐνανθρώπιση* del Verbo, frente al apolinarismo afirma la humanación plena, tomando una humanidad completa, y no sólo la *ἐνσάρκωσις*, en cuanto que el Logos habría tomado sólo carne, haciendo él las funciones del alma, de forma que el que existía como Verbo perfecto desde toda la eternidad comenzaría a existir así constituido en el tiempo por nuestra salvación⁴³. El *Símbolo niceno-constantinopolitano*, que se nos ha conservado en las actas de Calcedonia, añade una cierta explicitación teológica a la expresión narrativa de la fe, tal como ésta se expresa en el *Símbolo de los Apóstoles*⁴⁴. Ambos son hasta hoy la norma de toda fe: toda interpretación teológica cuenta con ellos y a ellos vuelve. Esta comprensión trinitaria de Dios funda la Iglesia y ante ella se dividieron y se dividirán siempre los espíritus⁴⁵.

la historia de la salvación», en *MS II/1*, 370-372 (El axioma fundamental sobre la unidad de la Trinidad «económica» e «inmanente»).

⁴³ «Inhumanationis vero Christi sermonem sine aliqua violatione servamus, neque sine anima, neque sine mente, aut imperfectam carnis dispensationem suscipientes; sed totum scientes perfectum quidem ante saecula existere Dei Verbum, perfectum vero hominem in novissimo dierum propter nostram salutem factum» (JEDIN-ALBERIGO-TANNER, *Conciliarum...*, o.c., 28).

⁴⁴ Cf. A. M. RITTER, «Konstantinopel, I: Ökumenische Synode von 381», en *TRF* XIX, 1518-1524; *Id.*, *Das Konzil von Konstantinopel und sein Symbol. Studien zur Geschichte und Theologie des II Ökumenischen Konzils* (Gotinga 1965); R. STAATS, *Das Glaubensbekenntnis von Nizaa-Konstantinopel* (Darmstadt 1996). Cf. una nota bibliográfica sobre los cuatro primeros concilios ecuménicos en G. ALBERIGO (ed.), *Historia de los concilios ecuménicos*, o.c., 97-103.

⁴⁵ «El dogma del siglo IV y V ha intentado formular normativamente este conocimiento (la divinidad de Cristo) [...] Ella es el punto decisivo ante el que los espíritus de la Iglesia (o más bien la Iglesia y la no-Iglesia) una y otra vez se han separado. Y hasta el día de hoy apenas hay un punto de conocimiento y confesión cristianos, que no estén en conexión positiva o negativa, directa o indirecta, con este conocimiento cristiano primigenio (*christliche Urerkenntnis*)» (*KD IV/1*, 175).

3. Los concilios de Éfeso y Calcedonia: la persona de Cristo

a) *La contraposición de dos cristologías en sus expresiones radicales y la decisión de Éfeso*

El concilio de Nicea tiene su continuación natural en el de Éfeso⁴⁶. Las cuestiones nuevas vienen suscitadas por la afirmación de Apolinar, para quien el Verbo se une a una carne humana, supliendo en ella la otra dimensión del hombre: el elemento racional y espiritual. Cristo no tendría alma humana. Apolinar parte del principio aristotélico según el cual dos realidades plenas no pueden formar una tercera: Dios y el hombre completo no podrían constituir a Cristo como sujeto unificado.

«Es imposible que dos seres espirituales y con voluntad propia cohabiten, porque se opondrían el uno al otro por su voluntad y energía propias. En consecuencia, el Verbo no ha asumido el alma humana»⁴⁷.

Por ello postula una humanidad incompleta. Sobre ese fondo, Nestorio planteará una explicación de la relación entre el Verbo y el hombre, según la cual hay coexistencia entre ambos, una conjugación de la que resulta un principio de operación (*prósopon*). Presupuesta la compleción de ambas realidades, el Verbo y el hombre con anterioridad a la unión, no hay más que una forma posible de pensar esa unión. Según ella, el Verbo entra en relación con el hombre Jesús e inhabita en él. Este hombre Jesús es definido como «homo assumptus», «homo dominicus», «hombre teóforo»⁴⁸.

Las cuestiones son por tanto: el modo de unión, el principio de unidad, la primacía divina o humana en la iniciativa de la

⁴⁶ Cf. los textos en DS 250-251 (Segunda carta de San Cirilo a Nestorio); 252-263 (Anatematismos); 264; JI DIN-ALBERIGO-TANNER, *Conciliorum...*, o.c., 310-314. Cf. contenido y contexto en TH. CAMELOT, *Éfeso y Calcedonia*, o.c.; A. GRILLMEIER, *Cristo en la tradición cristiana*, o.c., 693-820.

⁴⁷ APOLINAR DE LAODICEA, Fragmento 2, en H. LIETZMANN, *Apollinaris von Laodicea und seine Schule* (Tubinga 1904) 204. Cf. J. LILBAERT, *Histoire des dogmes*, o.c., 143-146.

⁴⁸ Puede verse la indicación exacta de estas designaciones de Cristo en los índices (de palabras griegas, latinas y analítico) de A. GRILLMEIER, *Cristo en la tradición cristiana*, o.c., 891-924.

encarnación, la autonomía de cada una de las realidades unidas, la unidad o dualidad de sujetos en Cristo. *La cuestión central del concilio de Éfeso es la unidad de sujeto en Cristo, lo mismo que en Nicea había sido la consustancialidad del Hijo con Dios.* El concilio no formuló una definición, sino que aceptó como expresión de su voluntad la segunda carta de San Cirilo a Nestorio. En ella no se hace sujetos de atribución a la naturaleza divina o a la humana, sino al Verbo, que atrae hacia sí y une consigo καθ' ὑπόστασιν a la humanidad. San Cirilo utiliza ya la expresión «unión hipostática», pero está tentado a comprenderla en el resultado final como «unión física» y, consiguientemente, a reconocer validez a la fórmula apolinarista: «la única naturaleza del Logos encarnada»⁴⁹. El texto aceptado por el concilio afirma que el Verbo tiene la iniciativa de la encarnación. Ésta no tiene lugar por la ascensión de un hombre previamente existente y constituido en su plenitud por alma y cuerpo. El Verbo, suscitando a la existencia una carne, en el sentido bíblico, es decir, un cuerpo con alma racional, la une a sí mismo en unidad personal (*καθ' ὑπόστασιν*). De esta forma ha existido como hombre el Hijo del Eterno, del cual la Virgen es verdadera madre, por haber aportado a la gestación y nacimiento humanos lo que cualquier mujer aporta al nacimiento de su hijo y así, dada la unidad de persona, puede ser llamada θεοτόκος, madre de Dios. Esta unión de Dios con el hombre trasciende nuestras posibilidades explicativas. Negativamente decimos que no es sólo unión volitiva, sino natural, que en realidad equivale a decir no superficial, no adveniente, sino constituyente de un sujeto único. Se excluyen, por tanto, dos cosas: la negación de una humanidad completa y verdadera y la ascensión de una persona anteriormente existente a la que el Logos vendría a habitar⁵⁰.

La cristología alejandrina ha partido siempre de Jn 1,14: «λόγος σὰρξ ἐγένετο». En cambio, la cristología antioquena y todos sus seguidores contemporáneos hasta Schoonenberg se han remitido y puesto en el punto de partida los textos de Col 1,19: «Dios le plugo hacer habitar en Cristo toda la plenitud». 2,9:

⁴⁹ Cf. A. GRILLMEIER, «Apolinar de Laodicea y el apolinarismo», en *ibid.*, 525-541.

⁵⁰ Cf. los textos del concilio en DS 250-251; 252-263 (anatematismos leídos e incluidos en las actas del concilio); JI DIN-ALBERIGO-TANNER, *Conciliorum...*, o.c., 40-66.

«En él habita toda la plenitud de la divinidad corporalmente»⁵¹. Si bien la teología latina, expresada en las cartas sucesivas de los obispos de Roma a los patriarcas orientales y a los concilios hasta Calcedonia, ha inclinado al realismo antioqueno subrayando la realidad humana de Jesús y su necesaria actividad en el Encarnado como condición de nuestra salvación, sin embargo apoyó a San Cirilo en la medida en que el punto de referencia para comprender la encarnación es la iniciativa divina y el principio de realidad-realización personal de todo en Cristo es el Hijo eterno. San Agustín, que fue invitado al concilio de Éfeso por un escrito personal del emperador, pero que murió antes de recibir esta invitación, había superado la lectura dualista (una persona = una naturaleza según Alejandría; dos naturalezas = dos personas según Antioquía), y había dado la fórmula clave. El Logos suscita una naturaleza humana, que asume en el acto de crearla o la crea en el acto de asumirla, de forma que no existió con anterioridad o independencia al acto de ser constituida como naturaleza del Hijo. «Nec sic assumptus est ut prius creatus post assumeretur sed ut ipsa assumptione crearetur»⁵², y en su misma línea se situará posteriormente Santo Tomás⁵³. Cristo es, por tanto, Hijo del Padre e hijo de María, de cuyo cuerpo el Espíritu Santo le ha suscitado una humanidad connatural a su condición de Revelador del Padre y Redentor de los hombres. Como consecuencia de esa unidad de sujeto —uno y el mismo Cristo—, aquella que le ha dado existencia en el mundo, por un acto de consentimiento y por la aportación que toda mujer hace a la gestación de su hijo, debe ser llamada con toda razón su madre. El concilio reafirma y confirma lo que ya era un hecho: la invocación de María como Θεοτόκος; se superaba así la crítica de Nestorio a este término, crítica que los fieles, acostumbrados

⁵¹ Cf. P. SCHOONENBERG, *Un Dios de los hombres* (Barcelona 1972).

⁵² S. AGUSTIN, *Contra Sermones*, Ar. 8,6: PL. 42,688. Cf. S. LEON MAGNO, *Ep.* 35,3: PL. 54,807.

⁵³ «Ponimus quod a principio suae conceptionis ille homo vere fuerit Filius Dei utpote non habens aliam hypostasim quam Filium Dei» (STb, III q.2 a.11 in c.). «Elvatur autem humana natura in Deum dupliciter. Uno modo per operationem: qui licet sancti cognoscunt et amant Deum. Alio modo per esse personale: qui quidem motus est singularis Christo, in quo humana natura assumpta est ad hoc quod sit personae Filii Dei» (ibid. q.10 in c.). En este último texto hay una cierta oscilación textual: *persona* (algunos manuscritos), *personae* (edición leonina), *in persona* (edición Marcini)

al uso litúrgico de la antifona que la invocaba con este término (*Theotokos*)⁵⁴, consideraron una negación del kerigma de la Iglesia y como un «escándalo ecuménico»⁵⁵.

Le queda a la teología la tarea de explicar cómo esa unión hipostática ni presupone una naturaleza humana autónoma, ni suscita una devaluada ni, tras la unión, la disuelve en la naturaleza divina. Se trata de unión real, pero del orden personal y no meramente natural. La encarnación es una iniciativa y un acto de Dios, quien así queda definitivamente enclavado en nuestro ser y no sólo en nuestra historia: es *Emmanuel* y es *Deus passus*. La salvación es el resultado de esa unión de la persona del Hijo, que implica al entero Dios, con el hombre individual Jesús y por medio de él con toda la humanidad. Dada la unidad de naturaleza y la solidaridad de destino entre cada hombre y todo hombre, entre humanidad y cosmos, la presencia del Verbo encarnado en el mundo es ya una dignificación suprema, a la vez que una promesa y la garantía del logro fundamental de la creación y de la historia. Éste será definitivo cuando Dios sea todo en todos, que es el objetivo de la encarnación desde el inicio⁵⁶.

Las adquisiciones definitivas del concilio de Éfeso son: la real humanación de Dios, el Verbo sujeto personal en toda la vida de Cristo, el consiguiente sufrimiento de Dios, la afirmación de que María es *Theotokos*, la unión del Verbo con la humanidad según la hipóstasis, suscitándose una naturaleza humana

⁵⁴ En su formulación latina «Sub tuum praesidium confugimus, Santa Dei Genitrix» fue popularizada en Occidente por San Bernardo. En su original griego se encuentra ya en un fragmento de papiro del siglo IV: *Papyrus Rylands* n.470, publicado por C. H. Roberts en 1938 e identificado por F. MIRCINI, «L'antienne mariale grecque la plus ancienne»: *Le Muséon* 52 (1939) 229-235; ID., «La plus ancienne prière à la Saint Vierge: Le "Sub tuum praesidium"»: *Les questions liturgiques et paroissiales* 25 (1940) 33-36. Cf. J. AUER, *Unter deinem Schutz und Schirm. Das älteste Mariengebete der Kirche* (Ratisbona 1988); TH. MAAS-EWERD, «Sub tuum praesidium», en R. BAUMIER - L. S. HIECZYK (eds.), *Marienlexikon*, VI (St. Otilien 1964) 327-328.

⁵⁵ Cf. A. GRILLMEIER, *Cristo en la tradición cristiana*, o.c., 701-703.
⁵⁶ «La encarnación del Logos sólo alcanzará su plenitud en la consumación escatológica de toda la historia humana, cuando Dios sea "todo en todo", al igual que esta encarnación comenzó ya con el principio de la historia humana» (F. MARINIER, «Encarnación», en H. FRIES [ed.], *Conceptos fundamentales de la teología*, I [Madrid 1979] 412); *KD* IV/2, 304-311 (Sentido inclusivo de la existencia de Jesús y conexión ontológica entre el hombre Jesús por un lado y los demás hombres por otro).

dotada de toda su consistencia y dinamismo, corrección del lenguaje de San Cirilo que tiende a confundir *physis* e *hypóstasis*.

b) *La conjunción en Calcedonia de tres líneas de pensamiento: Roma, Alejandría y Antioquía*

Los concilios del siglo IV habían tenido lugar en Oriente, habían sido convocados y presididos por los emperadores de Bizancio, habían estado determinados por la mayor presencia de obispos orientales, a veces casi la única. En el siglo V la influencia del obispo de Roma es mayor y con él se hace presente en los textos conciliares la teología occidental, menos determinada por la influencia filosófica que lleva consigo un acento idealista y metafísico. La precisión jurídica de Tertuliano junto con la formación filosófica, la profunda penetración psicológica y la sensibilidad espiritual de San Agustín, habían hecho nacer una comprensión de Cristo más realista y más cercana a la *regula fidei*. La precisión terminológica en torno a los conceptos de naturaleza, esencia, persona y propiedades constituirá una aportación mediadora entre la escuela alejandrina, con sus extremosidades al afirmar la «única naturaleza del Logos encarnada» repetida por San Cirilo sin asumir todas las consecuencias de su propia fórmula de la unión hipostática, y la escuela antioquena que, partiendo del hombre Jesús, constituido y pleno, no ve cómo pueda hablarse de una unidad real. La expresión herética de esta cristología alejandrina, que subraya hasta el extremo la unión de Dios con la humanidad, hasta reclamar una unión física, es el monofisismo. Lo que Nestorio fue en Efeso como exponente límite de la teología antioquena, eso es Eutiques respecto de la alejandrina en Calcedonia. Las comunidades monásticas se orientan en la dirección del monje Eutiques. A lo sumo concederán que si antes de la unión había dos naturalezas, después de la unión hay solo una: la humano-divina⁵⁷.

⁵⁷ La fórmula del concilio de Calcedonia afirma que existe «un solo y mismo Cristo, Hijo, Señor, Unigénito en dos naturalezas» (DS 302). La preposición *en* indica que está constituido en ellas, porque las dos son y permanecen completas. En la polémica monofisita se llegará a sustituir por la preposición *ex* para indicar que Cristo es una persona «a partio» de dos naturalezas anteriores a la unión, pero

La teología occidental, presente en el concilio de Calcedonia sobre todo por la carta 28, o *Tomus ad Flavianum* de San León Magno⁵⁸, se siente cercana al realismo antioqueno que reclama tomar absolutamente en serio los relatos sinópticos sobre la humanidad concreta de Jesús, y con ello el lenguaje de las dos naturalezas. Sin embargo, como punto de partida apoya a San Cirilo. La unidad en Cristo es originaria y con un doble fundamento: la iniciativa en Cristo la tiene Dios y no el hombre; y lo que encontramos en él es una gesta de la condescendencia divina, no de la conquista humana. La unidad la funda la persona del Verbo encarnándose. La encarnación no presupone un «hombre Jesús» ni «una naturaleza» humana en abstracto de la cual Jesús luego participaría, ni una naturaleza particular previamente existente que asumiría, sino que la crea y asume al mismo tiempo como expresión humana de su ser eterno. El Verbo se hace hombre y es una persona: Jesús. Hay un sujeto único constituido en plena humanidad, y el que desde la eternidad era consustancial con el Padre, es ahora consustancial con la madre. La definición calcedonense hay que verla, por tanto, sobre el fondo de esos tres horizontes teológicos: Alejandría, Antioquía y Roma⁵⁹. Esta última cumplió la función mediadora, mas no como resultado de un consenso verbal o de un pacto político, sino porque su expresión teológica era más justa con la totalidad de datos que encontramos en el NT y en la tradición apostólica. Con ello no se resuelve el misterio, pero se ofrece un marco en el que se pueden integrar los elementos esenciales de la confesión de fe⁶⁰.

en solo una después de la unión. De ahí las variantes textuales. E. Schwartz, sobre la base de los mejores códices, ha restituido *en* como la edición original. Cf. R. V. SULLERS, *The Council of Chalcedon. A Historical and Doctrinal Survey* (Londres 1953) 120-121; I. ORTIZ DE URBINA, «Das Symbol von Chalcedon. Sein Text, sein Werden, seine dogmatische Bedeutung», en A. GRILLMEIER - H. BACHT, *Das Konzil von Chalcedon. Geschichte und Gegenwart*, I (Würzburg 1962) 389-418, esp.391.

⁵⁸ Cf. texto en C. SILVA TAORUCA, *S. Leonis Magni tomus ad Flavianum Episcopum Constantinopolitanum. Epistula XXI VII* (Roma 1932); JEDIN-ALBERIGO-TANNER, *Conciliorum...*, o.c., 77-82 (Epistula papae Leonis ad Flavianum ep. Constantinopolitanum de Eutyche). Cf. S. LEON MAGNO, *Cartas cristológicas*, o.c., 110-133.

⁵⁹ Cf. A. GRILLMEIER, «León Magno y su Tomus ad Flavianum: 13 de junio 449», *Cristo en la tradición cristiana*, o.c., 802-820; B. STUDER, «*Consubstantialis Patri-Consubstantialis Matri*. Une antithèse christologique chez Léon le Grand», en *Dominus Salvator...*, o.c., 29-67.

⁶⁰ Sobre la influencia del texto de S. León en la fórmula calcedonense, cf. A. DI HALLETT, *Patrologie et oecumenisme* (Lovaina 1990) 443-455. «León no pretende bus-

c) *Los cuatro ejes o centros del texto calcedonense*

- El mismo y único Verbo, Jesucristo.
- La dualidad trascendental de las naturalezas antes y después de la unión.
- El modo de la unión.
 - ἀσύγχυτως (sin confusión de ambas), ἀτρέπτως (sin transmutación en otra tercera: contra Eutiques).
 - ἀδιαιρέτως (sin división entre sí), ἀχωρίστως (sin separación: contra Nestorio).
- Permanencia y acrecimiento recíproco de las propiedades de las dos naturalezas.

El concilio de Calcedonia suma las aportaciones de Nicea y Efeso para construir un marco en el que entren y encajen las definiciones anteriores, resolviendo las cuestiones nuevas: la unidad del sujeto en la encarnación y la forma de unión entre la naturaleza divina y la humana⁶¹. En un sentido el texto aplica a la humanidad de Jesús la misma lógica que Nicea aplicó a la divinidad, a la vez que establece un paralelismo respecto del resto de las propiedades humanas y divinas en Cristo. «Deus perfectus et homo perfectus»⁶². La definición conciliar tiene dos partes: una en la que reasume las definiciones anteriores completándolas y otra en la que explicita con terminología nueva la forma de la unión de la naturaleza divina con la humana. Es como un redoble teológico explicativo de lo anterior, que es a su vez profundización de la fe de Nicea. Podríamos trazar un gráfico en cuyo centro están las afirmaciones de la unidad per-

car un término medio entre alejandrinos y antioqueños. Es simplemente fiel a su tradición latina. Esta perfectamente de acuerdo con la enseñanza de Efeso. Sigue estando tan lejos de Nestorio como de Eutiques. Pero resulta que su vocabulario tiene motivos para aplacar los temores de la escuela de Antioquía, por la nitidez con que afirma dos naturalezas en Cristo. El sentido de su cristología es, por el contrario, el de Cirilo. Se comprende fácilmente el papel que representaría semejante explicación de la fe cristológica en el concilio de Calcedonia» (B. SIBBOLD - J. WOLINSKI, *El Dios de la salvación*, o.c., 316).

⁶¹ Cf. los textos en DS 300-302; JEDIN-ALBERIGO-TANNER, *Conciliorum...*, o.c., 77-103. Cf. contexto, contenido y traducción francesa en A. J. FESTUGIERE, *Ephèse et Chalcedoine. Actes des Conciles* (París 1982); A. DE HALLEUX, «Le concile de Chalcedoine», en *Patrologie et oecumenisme*, o.c., 443-555; TH. CAMBIOT, *Efeso y Calcedonia* (Vitoria 1971); A. GRILLMEIER, *Cristo en la tradición cristiana*, o.c., 821-848; B. SIBBOLD - J. WOLINSKI, *El Dios de la salvación*, o.c., 309-325.

⁶² Cf. T. SÁGI-BUNIC, «Deus perfectus et homo perfectus» a concilio ephesino 431 ad calcedonense 451 (Roma 1965). Ya encontramos en el siglo II la fórmula: «In Deum simul et homo perfectus» (MILITON DE SARDES, *Trag.* VII: PG 5, 1221).

sonal (un solo y mismo Hijo, Nuestro Señor Jesucristo) y en los lados las afirmaciones de la complejidad (la divinidad y la humanidad, la existencia eterna por generación del Padre y la existencia temporal por nacimiento de María). Jesucristo es uno y el mismo, perfecto en divinidad y perfecto en humanidad, consustancial con el Padre y consustancial con los hombres, siendo semejante en todo a nosotros menos en el pecado; engendrado antes de todos los siglos según la divinidad y nacido en los últimos tiempos de María la Virgen Madre según la humanidad.

El sujeto así constituido es único: ἐν πρόσωπον καὶ μία ὑπόστασις, y mantiene la realidad de las dos naturalezas sin confusión y sin cambio (ἀσύγχυτως, ἀτρέπτως) después de la unión (contra Eutiques que afirmaba que después de la unión se daba una unidad física), sin división ni separación (ἀδιαιρέτως καὶ ἀχωρίστως) (contra Nestorio que afirmaba una unidad superficial y externa). Las naturalezas no pierden con la unión sus propiedades, sino que permanecen enteras en su dinamismo natural, pero constituyendo una sola *hypóstasis* y *prósōpon*. La unidad actual del Encarnado es resultado de la unión. Él pertenece para siempre a los dos mundos: el del hombre y el de Dios, pero ambos han sido soldados en su única realidad personal de Hijo unigénito, Jesucristo Nuestro Señor. «Uno y el mismo», es la frase que abre los dos párrafos de la definición (DS 301-302)⁶³.

En relación con Cristo se planteó en el concilio de Calcedonia lo que es el problema teológico supremo: la coexistencia del Creador con la creatura, del mundo con Dios, de nuestra finitud con su infinitud, de la libertad con la gracia, de la voluntad salvífica universal de Dios como primer acto de su voluntad y la posibilidad de que un hombre se afirme absolutamente contra Dios hasta llegar a elegir la última soledad consigo mismo solo, que es el infierno. Cristo es el caso límite de esta aporía y en cuanto tal se convierte en su solución real, porque lo que es ἀρχή, principio supremo en un orden, es causa y arquetipo de todo lo que existe en ese orden. El que funda y anticipa metafísicamente nuestro

⁶³ Calcedonia se proponía recoger las preocupaciones de fondo en ambas escuelas, Alejandría y Antioquia, mostrando su complementariedad. Cf. R. V. SHILLERS, *Two Ancient Christologies*, o.c. A esta interpretación, a la que también se inclina A. Grillmeier, se opone K. BEYSCHLAG, «Alexandrien und Antiochien», en *Grundriss der Dogmengeschichte* II/1, 73-77.

ser, le otorga también inteligibilidad y ejemplaridad para su realización temporal. El concilio no intenta resolver el misterio, sino situar cada uno de los elementos que lo componen, sin ignorar ninguno y sin reducirlos en tal forma que no anule la iniciativa y divinidad de Dios, por un lado, ni la autonomía y libertad del hombre, por otro. El siguiente esquema ayudará a descubrir la lógica que sostiene la definición del Concilio:

1. Siguiendo, pues, a los Santos Padres, todos a una voz enseñamos que ha de confesarse		
a un solo y el mismo Hijo, nuestro Señor Jesucristo, el mismo		
2. perfecto en la divinidad Dios verdaderamente	el mismo y el mismo	perfecto en la humanidad verdaderamente hombre de alma racional y de cuerpo
consustancial con el Padre en cuanto a la divinidad	y el mismo	consustancial con nosotros en cuanto a la humanidad, semejante en todo a nosotros
engendrado del Padre antes de los siglos	y el mismo	menos en el pecado, engendrado de María virgen, Madre de Dios, en los últimos días, en cuanto a la humanidad, por nosotros y nuestra salvación
3. que se ha de reconocer a un solo y mismo Cristo Hijo, Señor unigenito		
4. sin confusión, sin cambio, en modo alguno borrada la diferencia de las naturalezas por causa de la unión, sino conservando más bien cada naturaleza su propiedad	en dos naturalezas	sin división, sin separación, de las naturalezas
5. y concurriendo en una sola persona y en una sola hipostasis, no partido o dividido en dos personas, sino uno solo y el mismo Hijo, unigenito, Dios Verbo Señor Jesucristo.		
como de antiguo acerca de Él nos enseñaron los profetas, y el mismo Jesucristo, y nos lo ha transmitido el Símbolo de los Padres.		

d) Valores y límites de la definición conciliar

Calcedonia fue una ordenación sistemática y una clarificación formal de algunos aspectos, no una exposición completa de la fe cristológica. En este sentido fue una conquista definitiva, pero a la vez se convirtió en una tentación para la cristología ulterior. *Conquista* porque ha establecido los marcos y límites que el pensamiento cristológico no puede transgredir. *Tentación* porque no pocas veces se ha confundido el marco con el cuadro. Una vez establecidas las fronteras, que no se pueden pasar, hay que reconocer y andar paso a paso todo el país que queda dentro de ellas. Calcedonia da los criterios para elaborar una cristología que a la vez haga justicia a los datos de la fe y responda a las legítimas cuestiones de la inteligencia, pero no da hecha la cristología material que en cada fase de la historia de la Iglesia se necesita. El texto conciliar no agota la cristología bíblica ni la tradición apostólica, que son la fuente perenne desde la que se debe iniciar y alimentar toda la reflexión teológica, ni suple al relato bíblico, a la exégesis o a la cristología sistemática, que deben hacer manifiesto en cada generación cómo ese Cristo, hombre real y verdadero, es el Hijo y revelador de Dios, el redentor y salvador de la vida humana, el Amén sin condiciones de Dios a su creación. Calcedonia es algo así como los planos para un edificio: a partir de ellos hay que construirlo. No hay un edificio sin planos previos, pero éstos no suplen la realidad del edificio ni suponen su construcción automática⁶⁴.

⁶⁴ La recepción crítica de Calcedonia a partir del 15.º centenario (1951), que tiende a conocer las determinaciones temporales de sus afirmaciones y con ellas como ejemplo y guía asumir las preguntas y problemas actuales no resueltos allí, se inicia con el artículo de K. RAHNER, «Calcedonia fin o comienzo», en A. GRILLMEIER - H. BACHT (eds.), *Das Konzil von Chalcedon. Geschichte und Gegenwart*, III (Würzburg 1962) 3-49, publicado luego en *ETI*, 169-222; B. SESBOÛE, «Le proces contemporain de Chalcedoine. Bilan et perspectives»: *RSR* 65 (1977) 45-80; ID., *Jesus dans la tradition de l'Eglise* (Paris 1982) 132-154; *Aproximación*, 303-329; R. MARIL, «Chalcedoine réinterrogé»: *RSR* 65/1 (1977). P. SCHOONENBERG, *Un Dios de los hombres*, o.c., propone una inversión del modelo calcedonense. B. SESBOÛE, «Esquisse d'un panorama de la recherche christologique actuelle», en R. LAFLAMME - M. GERVAIS (ed.), *Le Christ hier, aujourd'hui et demain*, o.c., 1-45; «La critique de Chalcedoine», en *ibid.*, 32-42, hace un panorama de las críticas respondiendo a P. Schoonenberg, W. Pannenberg, J. Moltmann y W. Kasper.

4. Del final de la Patrística a nuestros días

a) *Las relecturas sucesivas de Calcedonia*

Los concilios ulteriores de la Patrística (II y III de Constantinopla: 553 y 680-681; II de Nicea: 787, y IV de Constantinopla: 869-870) son matizaciones o aplicaciones de Nicea y Calcedonia⁶⁵. Se trata de seguir reafirmando una unidad compleja en Cristo, que no suponga una dualidad personal (contra los nestorianismos remanentes) ni signifique la pérdida de la naturaleza humana, fundida o anulada por la naturaleza divina (contra los monofisismos renacientes). El concilio II de Constantinopla (553) interpreta a Calcedonia afirmando que la naturaleza humana subsiste en la hipóstasis del Logos; que por ello es la persona eterna del Verbo la que le otorga su última plenitud o subsistencia. No hay una persona humana en Jesús, distinta de la persona eterna del Hijo, sino que ésta personaliza a la naturaleza humana (*enhyphóstasis*). Por eso se debe confesar: «Nuestro Señor Jesucristo, que fue crucificado en la carne [...] es uno de la santa Trinidad» (DS 432). A la vez que reafirma la unidad de persona del Hijo, que personaliza la humanidad asumida, refiere los padecimientos históricos de Jesús también al Hijo eterno y prohíbe hablar de una persona humana en él. A esta reafirmación de la única persona en Cristo, que es la eterna del Hijo y que arrastra consigo a toda la Trinidad hasta la historia del dolor, finitud y crucifixión, tal como nos las narran los evangelios, se la ha designado *neocalcedonismo*. Sesboué ha caracterizado el concilio II de Constantinopla como una «relectura» de Calcedonia⁶⁶. Con ella se quería recoger la preocupación profunda que animaba la teología de San Cirilio, implicando a Dios en la acción y pasión de Cristo, tal como se manifestaba en su anatematismo XII: «Si alguien no confiesa que el Logos de Dios ha

⁶⁵ Cf. los textos en DS 421-438 (II de Constantinopla); DS 550-559 (III de Constantinopla); DS 600-603 (II de Nicea); JEDIN-ALBERIGO-TANNIER, *Conciliorum...*, o.c., 105-156. Cf. contexto y contenido en B. SESBOUE - J. WOLINSKI, *El Dios de la salvación*, o.c., 327-352; F. X. MURPHY - P. SCHEERWOOD, *Constantinopla II y III*, o.c.; G. DUMEIGLÉ, *Nicee II*, o.c.; D. STIERNON, *Constantinopla IV*, o.c.; CH. SCHUBORN, *L'icône du Christ...*, o.c.

⁶⁶ Cf. B. SESBOUE, *El Dios de la salvación*, o.c., 327-334.

padecido en carne y ha sido crucificado en carne y ha gustado la muerte en carne; que ha sido constituido primogénito de entre los muertos, de forma que ha sido constituido vida y vivificador en cuanto Dios, sea anatema» (DS 263)⁶⁷. A la vez se trataba de afirmar la complejidad dinámica del Verbo correspondiente a sus dos naturalezas; por tanto, voluntad humana y voluntad divina, operaciones humanas y operaciones divinas constituyendo la unidad y perfección de la única persona: el Dios-hombre que es el hombre-Dios. Operaciones que, por consiguiente en un sentido plenamente ortodoxo podían ser denominadas *teandricas* (θεός = Dios; ἄνθρωπος = hombre), en cuanto que procedían de un sujeto constituido por una humanidad perfecta y una divinidad plena⁶⁸. Cristo es *Deus-homo*, en unidad indisoluble de ser y de destino con la creatura, creada a su imagen y recreada a su semejanza⁶⁹. Por eso y así es su salvador.

Los fantasmas del monofisismo y nestorianismo larvados (docetismos, adopcionismos) no dejaron de ensombrear la vida de la Iglesia en los siglos siguientes, lo mismo que el semiarianismo la había dominado casi durante un siglo después de Nicea. Sus formas, repetidas y sutiles, fueron, por un lado, el adopcionismo en sus múltiples variantes, y, por otro lado, el monotelismo y el monoenergismo⁷⁰. Máximo el Confesor es el adalid de la perfección humana de Cristo, afirmando hasta la muerte su voluntad humana, concorde con la divina, forjada en un desarrollo histórico al que contribuyeron las privaciones, negaciones y contradicciones, por las que ganó la redención de todos nosotros, que así aparece no solo como un don de Dios, sino también como una conquista del hombre⁷¹. En adelante,

⁶⁷ Cf. A. GRILLMEIER, «Der Neu-Chalkedonismus. Um die Berechtigung eines neuen Kapitels in der Dogmengeschichte», en *Mit ihm und in ihm. Christologische Forschungen und Perspektiven* (Friburgo 1975) 371-385; K. BRYSCHLAG, *Grundriss der Dogmengeschichte*, o.c. II/1, 170-183.

⁶⁸ Cf. A. GRILLMEIER, «Gottmensch. Sprachfeld und theologiegeschichtliche Problemfaltung», en *Fragmente zur Christologie. Studien zum altkirchlichen Christusbild* (Friburgo 1997) 215-263.

⁶⁹ Cf. A. GRILLMEIER, «Deus-homo», en *Cristo en la tradición cristiana*, o.c., 294-304; «homo et Deus», en 640.

⁷⁰ Cf. B. SESBOUE, *El Dios de la salvación*, o.c., 335-345.

⁷¹ Cf. MÁXIMO EL CONFESOR, *Meditaciones sobre la agonía de Jesús* (Madrid 1996). Cf. F. M. LIVIETI, *Théologie de l'agonie du Christ. Liberté humaine du Fils de Dieu et son importance soteriologique mises en lumière par S. Maxime le Confesseur* (París 1979); A.

unos no sentían suficientemente afirmada la unidad hegemónica del Verbo, su determinación de la realidad total de Cristo junto con su inserción plena en nuestra humanidad hasta santificarla y divinizarla. Otros, en cambio, temían ver anulada la iniciativa humana, al no subrayar el dinamismo de su voluntad natural y de su libertad, histórica y psicológicamente determinada. Pero si esta libertad no estaba integrada en el Verbo, ¿no habría estado a merced del pecado? ¿Podríamos tener entonces plena seguridad de su santidad y, consiguientemente, de nuestra redención derivada de ella? De nuevo aparece aquí lo que es una constante de la cristología patrística: las cuestiones cristológicas están orientadas y vienen esclarecidas desde convicciones soteriológicas. La cuestión de la identidad de Cristo y de la salvación del hombre son inseparables. Si Cristo no es santo, no nos puede santificar; si no es el Hijo, no nos puede otorgar la real libertad filial; si no es hombre como nosotros, no ha compartido de verdad nuestro destino y no nos puede redimir del pecado, de la finitud arrastrada por el miedo a la muerte; si no es Dios, no nos puede divinizar. La cuestión de las imágenes de Cristo, iconos e iconoclasmo, es la peripecia final de la cristología patrística. El concilio II de Nicea declaró la legitimidad de la veneración de los iconos, que se dirige a la única persona encargada del Hijo. «El honor tributado a la imagen pasa a su modelo, y quien la adora, adora en ella la *hypóstasis* del que en ella fue pintado» (DS 601)⁷².

b) *Los principios guía de la Patrística*

- Conexión entre divinidad de Cristo y salvación del hombre.
- Admirable intercambio entre Dios y el hombre.

CERJESA GASTALDO, *Umanità et divinità di Cristo* (Roma 1979) Íd., «Agonia e sangue di Gesu nel Getsemani», en *Sangue e antropologia nella liturgia*, II (Roma 1984) 571-579; I. H. DALMAIS, «Maxime le Confesseur», en DSP X, 836-847; L. TINBERG, *Microcosmos and Mediator* (Lund 1965); Íd., *Man and the Cosmos* (Nueva York 1985); C. LAGA (ed.), *After Chalcedon. Studies in Theology and Church History. Offered to prof. A. van Ruy* (Lovaina 1985); M. L. GATTI, *Massimo il Confessore* (Milán 1987).

⁷² La fórmula del concilio esta tomada de un lugar clásico para la defensa de las imágenes: S. BASILIO, *Sobre el Espíritu Santo*, XVIII, 45 (Madrid 1996) 183. Cf. B. SESBOUCHE, *El Dios de la salvación*, o.c., 346-353.

- Asunción por el Verbo de todo lo que tiene que ser salvado.
- Perennidad de la unión: Dios-hombre.

El final de la Patrística trajo consigo el esclarecimiento y el agotamiento de los problemas cristológicos en la línea en la que habían sido planteados: constitución de Cristo, como reflejo de su relación con Dios, a la vez que como reflejo de su relación con la salvación de los hombres. He aquí las cuatro afirmaciones definitivas de la cristología patrística: este individuo concreto, Jesús, es Dios, plenamente Dios y plenamente hombre; en él se da unidad de persona y dualidad de naturalezas; en él ha tenido lugar la real humanización de Dios y la inicial divinización del hombre; de él en cuanto sujeto único se pueden predicar en concreto a la vez propiedades divinas y humanas (la llamada «comunicación de idiomas»).

Los debates estuvieron guiados por estas convicciones, no siempre explicitadas, pero siempre operantes.

1) Sólo Dios puede salvar, y, por tanto, si mantenemos la afirmación de que estamos salvados en Cristo, tenemos que mantener la afirmación de que Cristo es Dios. La salvación acontece cuando nuestra realidad, personal y comunitaria, humana y cósmica, es asumida por el Verbo. Si algo constitutivo de la vida humana (desde el nacimiento a la muerte) no hubiera sido asumido por Dios, no habría sido sanado y divinizado. De aquí derivan los otros tres principios constituyentes de la cristología y soteriología patrísticas.

2) Principio del *admirabile commercium* o de *admirable intercambio* entre el ser de Dios y el del hombre, su santidad y nuestros pecados. En Cristo se ha dado un trueque entre el ser y el destino de Dios, por un lado, el ser y la situación del hombre, por otro. Él ha participado de lo que somos nosotros poniéndose en nuestro lugar, para hacernos posible que, poniéndonos nosotros en su lugar, participemos de lo que él es. A partir de San Ireneo este principio funciona como guía y criterio de discernimiento: «Solum autem firmum et verum magistrum sequens, Verbum Dei, Iesum Christum Dominum nostrum, qui propter inmensam suam dilectionem factus est quod sumus nos, uti nos perficeret esse quod ipse est» = «Siguiendo al único maestro, seguro y verdadero, el Verbo de Dios, Jesucristo Nues-

tro Señor, quien por su inmenso amor se ha hecho lo que nosotros somos para lograr que seamos lo que él es»⁷³.

3) Principio de *correlación entre ascunción y sanación*. «*Quod non est assumptum non est sanatum*» = «Lo que no ha sido asumido no ha sido redimido»⁷⁴. La redención no acontece desde fuera por sola ilustración o ejemplo, sino desde dentro; no por un acto jurídico, sino por una intercomunicación de naturaleza y destino. Cristo asumió todo lo humano, porque todo necesitaba redención, y si algo no hubiera sido asumido no habría sido redimido. El cristianismo no es resultado de prometeísmo, ascetismo o moralismo del hombre, sino de la encarnación y *kénosis* de Dios en Cristo, a la vez que de su resurrección y don del Espíritu de donde derivan la iluminación, redención y divinización hechas posibles al hombre y realizables por su conciencia, libertad y acción en su historia personal.

4) Esta solidaridad de ser y destino entre Cristo y nosotros no queda dentro del tiempo, sino que es irreversible y se extiende a la eternidad: «*Quod semel assumpsit nunquam dimisit*» = «La humanidad que Cristo asumió una vez, nunca la depondrá». Dios ha afirmado al hombre en Cristo. Nuestra humanidad es ya su humanidad, y como tal la afirmará siempre; no es un hábito o instrumento primero usado y luego tirado después de dejar este mundo. Dios será para siempre Dios encarnado, porque lo que asumió una vez ya nunca lo desechó⁷⁵.

⁷³ *Adn. Haer.* V, prol. (SCH 153; p.14). Cf. *Teodramática* IV, 221-231.

⁷⁴ En este principio convergen dos preocupaciones. La primera es la de salvar la integridad de la humanidad de Jesús. Ya Arrio había pensado la encarnación como la unión del Logos con una carne, no con un hombre. Por eso Nicea utiliza los dos verbos: *sarkoibenta*, *enanthropesanta* (DS 125). Esta visión antropológica se explicita en la negación del alma humana de Jesús por los apolinaristas, a quienes condena el I concilio de Constantinopla (DS 151). La segunda preocupación es la de asegurar la salvación del hombre, que no acontece desde fuera por decreto o actuación moral, sino por una participación del Verbo en nuestra naturaleza y en nuestro destino conformando nuestra condición humana a su condición de imagen de Dios. La teología griega penso la redención como «recreación», «regeneración», «nueva creación» por participación en la vida del Hijo encarnado. En el símbolo de S. Epifanio se dice que «se hizo hombre asumiendo un hombre perfecto, alma, cuerpo y *noús*, y todo lo que corresponde a alguien, que es hombre, excepto el pecado» (DS 44).

⁷⁵ Sobre esos axiomas clásicos en la cristología: principio de intercambio entre Cristo y nosotros; de razón equivalente; de redención por ascunción; de permanencia e incrementación; de entrega irrevocable de Dios al hombre, cf. *Cristología* 544-546.

c) *El concilio de Trento*

- La concentración de Lutero en Cristo, el pecado y la cruz.
- El Decreto conciliar sobre la justificación.

En los concilios de la Edad Media están en primer plano cuestiones disciplinares o de reforma; en algún momento los problemas de la reunión entre la Iglesia en Oriente (Bizancio) y en Occidente (Roma); también los problemas eclesiológicos de fondo (conciliarismo y autoridad del Papa), pero nunca las cuestiones primariamente dogmáticas: Trinidad y cristología fundamentalmente definidas en la era patristica. Los concilios ecuménicos medievales fueron ante todo occidentales por el lugar en que se celebraron y los miembros que participaron⁷⁶. Con el fin de la Edad Media se acentúa el interés, en un sentido, por la lógica y la física con el nominalismo, y en otro, por la psicología y la mística. El choque entre agustinismo y aristotelismo se agudiza. En el siglo XVI aparecen las grandes cuestiones: la experiencia de la gracia, la esperanza y el temor de la condenación final, el contenido de la salvación, la reforma de la Iglesia, el ecumenismo, la relación entre individuo y comunidad, entre conciencia propia y autoridad eclesial. El concilio de Trento comparte algunas características con los concilios medievales, pero está urgido por los problemas nuevos. Con su *Decreto sobre la justificación* (1547) abordó las cuestiones de la gracia y del pecado, de las obras del hombre y de los sacramentos, del pecado original y de la reforma de la Iglesia. Estas cuestiones tocan a la soteriología e indirectamente a la cristología. El hombre no se salva a sí mismo: ni sus obras ni sus méritos pueden superar su pecado y lograr la santificación. Cristo aparece como el que con sus méritos nos justifica y satisface por nuestros pecados (DS 1520-1583)⁷⁷. El pensamiento

⁷⁶ Cf. B. SEBBOUE - J. WOLINSKI, «Cristología y soteriología en el segundo milenio», en *El Dios de la salvación*, o.c., 365-392.

⁷⁷ El concilio distingue las causas de la justificación: final, eficiente, meritoria, instrumental, formal. Cristo es el merecedor de nuestra justificación: «Causa meritoria autem dilectissimus Unigenitus suus, Dominus noster Jesus Christus, qui cum essemus inimici» (Rom 5,10), «propter nimiam charitatem qua dilexit nos» (Ep 2,4) sua sanctissima passione in ligno crucis nobis iustificationem meruit et pro nobis Deo Patri satisfecit» (DS 1529).

Esta justificación no es una mera declaración forense o aplicación exterior, sino que es el amor de Dios infundido en el corazón por el Espíritu Santo y de esta for-

paulino vuelve a estar en primer plano: «Cristo ha venido a ser para vosotros de parte de Dios sabiduría, justicia, santificación y redención» (1 Cor 1,30)⁷⁸.

En su *Manual de Historia de los Dogmas* describe así A. von Harnack el contexto y significado de los dos decretos fundamentales de Trento en este orden: el del pecado original y el de la justificación. «Ambos Decretos son por un lado el sedimento de la disputa con el cristianismo protestante, y por otro lado el compromiso entre el tomismo (agustinismo) y el nominalismo. El Decreto sobre la justificación, aun cuando es un producto artificial (*Kunstprodukt*), está en muchos órdenes magníficamente elaborado; incluso se podría dudar de si la Reforma luterana se habría desarrollado, si este decreto se hubiera promulgado en el V concilio de Letrán a comienzos del siglo y hubiera pasado eficazmente a la vida convirtiéndose en carne y sangre de la Iglesia. Pero ésta es una reflexión ociosa. Que la Iglesia católica se haya expresado sobre la justificación en la forma en que aparece en este Decreto es a su vez una consecuencia de la Reforma protestante»⁷⁹.

Lutero percibe a Cristo ante todo como una respuesta salvífica de Dios al hombre (mi salvador, mi Jesús, un consuelo, el «beneficio de Cristo» como frase convertida en santo y seña, contrapuesto a las obras del hombre) y no como un problema metafísico o lógico para la razón humana⁸⁰. La frase de Melan-

ma nos es inherente: «Quamquam enim nemo possit esse iustus, nisi cui merita passionis Domini nostri Iesu Christi communicantur, id tamen in hac impii iustificatione fit, dum eiusdem sanctissimae passionis merito "per Spiritum sanctum caritas Dei diffunditur in cordibus" (Rom 5,5) eorum, qui iustificantur, atque ipsi inhaerent» (DS 1530). Cf. DS 1560-1561.

⁷⁸ Cf. textos del Concilio en DS 1510-1516; 1520-1583; JEDIN-ALBERIGO-TANNER, *Conciliorum...*, o.c., 665-667 (pecado original); 671-678 (justificación); 679-681 (canones).

⁷⁹ A. VON HARNACK, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, o.c., III, 711.

⁸⁰ La «vía del beneficio de Cristo» fue una de las grandes expresiones de la espiritualidad española del siglo XVI, centrada en los meritos de Cristo, su aplicación a nosotros y la confianza resultante. Esbozada por Francisco de Osuna en su *Primer abecedario* (1928), a ella podemos referir autores de tan diversa procedencia como Juan de Valdes, San Juan de Ávila, Juan de la Peña, Bartolomé de Carranza, Domingo de Soto (*Relectio de merito Christi* [1531]), San Alonso de Orozco. Cf. M. ANDRÉS, *La teología española en el siglo XVI*, II (Madrid 1977) 592-598, quien sitúa el origen de esta corriente en Alcalá, con cuyos círculos espirituales tuvo relación Juan de Valdes, donde estudiaron San Juan de Ávila y Juan de Cazalla.

chton en sus *Loci communes* sintetiza perfectamente la nueva orientación: «Hoc est Christum cognoscere beneficia eius cognoscere, non quod isti docent eius naturas, modos incarnationis contueri» = «En esto consiste el conocer a Cristo: en conocer sus beneficios; y no en lo que éstos enseñan: explicar sus dos naturalezas o los modos de su encarnación»⁸¹. La fórmula contiene un aspecto positivo: pone el acento en la frase repetida desde el principio en todos los credos: Cristo se ha encarnado, ha padecido, muerto y resucitado *propter nos homines et propter nostram salutem*. La οἰκovoμία, la *dispensatio salutis*, el plan salvífico de Dios están pensados para integrarnos en su plenitud divina, previa la reparación de la naturaleza humana corrompida por el pecado y el perdón del pecado como ruptura de la alianza entre Dios y el hombre. Pero esta fórmula de Melancthon tiene también o ante todo una pretensión religiosa con su aspecto crítico: la reclamación de Cristo ante todo como salvador para nosotros y por ello el rechazo del nominalismo y de Aristóteles como mediación filosófica necesaria para hacer teología, ya que se desentienden de aquel valor religioso o hacen imposible percibirlo. A partir de esta ruptura, la metafísica será sospechosa en el protestantismo, y es sucedida por el pietismo y la moral (Kant, Spencer, Schleiermacher, Ritschl, von Harnack) o finalmente por la hermeneutica (Heidegger, Bultmann). Al interés por el *Christus in se* sigue el interés por el *Christus pro me* y al «problema» de Cristo en sí el «beneficio» de Cristo para mí. El *pro nobis* se convierte en principio metodológico y guía de la teología futura, que absolutizado conduce fatalmente a la reducción funcional del cristianismo, cuya sentencia de muerte con razón pronuncia Feuerbach, bien consciente de que su juicio

⁸¹ «Reliquos vero locos, peccati vim, legem, gratiam, qui ignorarit, non video quomodo christianum vocem. Nam ex his proprie Christus cognoscitur, siquidem hoc est Christum cognoscere, non quod isti docent, eius naturas, modos incarnationis contueri. Ni scias in quem usum carnem induerit et cruci affixus sit Christus, quid proderit eius historiam novisse? An vero medico satis est novisse verbarum figuras, colores liniamenta, vim scire nativam nihil refert? Ita Christum, qui nobis remedii et, ut Scripturae verbo utar, salutaris vice donatus est, sportet aliquo quodam modo cognoscamus, quam exhibent scholastici» (F. MELANCTHON, *Loci communes von 1521. Loci praecipui theologiae von 1559*, en *Werke* II/1 [Gutersloh 1952] 7).

recae primariamente sobre la lectura luterana del cristianismo, que en este orden es diferente de la lectura católica⁸².

Lutero fuerza a concentrar la mirada en Cristo, como nuestro único salvador, instaurando una relación subjetiva religiosa y no sólo objetiva del orden legal o cuasi-comercial al comprender el pecado sobre todo como deuda que reclama un pago. De esta forma se enfrenta a los planteamientos metafísicos o moralistas de la teología anterior, a las pretensiones eclesiásticas de ofrecer métodos de salvación por prácticas o indulgencias, al humanismo renaciente que hacía de la libertad del hombre el quicio de su identidad y de su afirmación frente a Dios. Lutero, rechazando toda teología natural, el *Deus revelatus*, remite a la manifestación de Dios bajo la forma contraria a su ser divino y a nuestra imagen de él, que tiene lugar en la cruz de Cristo, *Deus absconditus*, *Deus sub larva crucis*. Así concentra la teología en la cristología, ésta en la soteriología y ésta finalmente en la estaurología. Cristo nos testimonia el amor divino, siendo para nosotros *externa et aliena iustitia*, la justicia *extra nos* que cubre nuestros pecados, haciendo que no nos sean imputados⁸³. Los títulos fundamentales de Cristo son reconciliador, mediador, intercesor⁸⁴. El ministerio (*Amt*) de Cristo se concentra en su doble función como rey y sacerdote⁸⁵. Podríamos sintetizar en estas tres afirmaciones su intuición fundamental: «Extra Christum non est Deus». «Extra crucem non est Christus». «Extra fidem Christi crucifixi non est salus»⁸⁶. El pecado del hombre y

⁸² Cf. O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, «Dios divino o Dios humano», en *Dios* (Salamanca 2004) 63-193; «Dios real religioso o Dios funcional», en *ibid.*, 195-255.

⁸³ WA 56,158,13; 39/1,83,24; 56,158,9; 1,104,4-9,4-9; 8,108,37.

⁸⁴ WA 10/III, 136,3; 10/I, 1,125,20; 10/III, 49,10.

⁸⁵ WA 7,56,15-58,11. Cf. K. HEINZ ZU MÜHLEN, «Luther, II: Theologie», en *TRJ* XXI, 530-567, esp.542-544 con bibliografía sobre su cristología en p.563s y el estudio clásico de Y. M. CONGAR, «Regards et réflexions sur la christologie de Luther», en A. GRILLMEIER - H. BACHT (eds.), *Das Konzil von Chalcedon*, o.c., III, 457-486; *Id.*, «Nouveaux regards sur la christologie de Luther», en *Martin Luther. Sa foi, sa réforme* (Paris 1983) 105-134. En diálogo crítico con Congar, cf. M. LIENHARD, *Luther témoin de Jésus Christ. Les étapes et les thèmes de la christologie du Réformateur* (Paris 1973); *Id.*, *Au cœur de la foi de Luther...*, o.c.

⁸⁶ WA 39/2, 25,18 (1539); 40/1,82 («En mi corazón reina un artículo único: es la *fides Christi*, la fe de Cristo-en Cristo»). Cf. M. BOURGINE, «*Cruce sola*. La christologie de Luther a la lumière de la theologie crucis»: *Irenikon* 4 (1997) 476-495; (1998) 62-83.

la cruz de Cristo son los dos polos dinámicos de su teología. En respuesta a esa legítima acentuación soteriológica, el concilio redescubre la idea paulina de la fe que justifica sin las obras de la ley, acentuando que de una fe viva nacen obras vivas. Lutero rechaza las afirmaciones de la carta de Santiago, a la que llama «carta de paja» y quiere poner fuera del canon del NT⁸⁷, dejando como criterio único las afirmaciones de Rom, que frente al legalismo judío afirma la fe sin obras, y la cruz de Cristo (muerte y resurrección) como la única fuente de la salvación. Reclamar junto a ella las obras sería vaciar esa cruz y anular el designio de Dios. El decreto del concilio expone la justificación del pecador por el mérito de Cristo y la gracia santificadora. Esa gracia nos sana desde dentro y nos santifica; no sólo nos es imputada como una mera declaración de un juez en un juicio (DS 1528-1531)⁸⁸.

5. El legado de la Edad Media y del siglo XVI a la modernidad

a) *San Anselmo: el honor y la justicia de Dios-el pecado y la redención del hombre*

Con San Anselmo, por primera vez de manera sistemática, y luego con Lutero aparece en primer plano de conciencia el hombre en su constitución finita y en su situación dramática como pecador delante de Dios. El hombre no es, ante todo, un animal racional o social como lo era para Aristóteles, ni siquiera sólo un animal mortal, que además está determinado desde el origen por esa conciencia de su muerte como lo estaba para San Agustín, sino es un pecador, que se sabe afectado por una herencia de pecado y determinado por el pecado, aun cuando esté justificado. Dios es situado no en el horizonte de la creación primera, de la

⁸⁷ WA 12,259,5; WA TR 5,157; 5,414. Cf. F. MUSSNER, «M. Luthers Urteil über den Jacobusbrief», en *Der Jacobusbrief* (Friburgo 1981) 42-47.

⁸⁸ Cf. L. LADARIA, *Teología del pecado original y de la gracia* (Madrid 1993) 95-105; J. L. RUIZ DE LA PENA, *El don de Dios. Antropología teológica especial* (Santander 1991) 285-304; O. H. PESCH, «M. Luther», en *Frei sein ans Gnade. Theologische Anthropologie* (Friburgo 1983) 143-147; «Das Konzil von Trent», en *ibid.*, 147-151.

plenitud a la que estamos destinados o de la deificación que Dios nos ofrece en Cristo y en el Espíritu, sino sobre todo en el horizonte del pecado de Adán y de nuestros pecados personales. Tal actitud alcanza su formulación extremada cuando Pascal afirma: «Toda la fe consiste en Jesucristo y en Adán y toda la moral en la concupiscencia y en la gracia» (*Pen.* 523). «La religión cristiana que consiste propiamente en el misterio del Redentor». «El conocimiento de Dios sin Jesucristo es inútil y estéril» (*Pen.* 556).

Estamos en los inicios de una modernidad para la cual, primero la experiencia personal y la salvación, después la libertad, la subjetividad y la intersubjetividad, serán los elementos esenciales de la existencia humana. San Anselmo hace una advertencia sorprendente a su dialogante Boso en el *Cur Deus homo*, al acusarle de no haberse percatado del peso o gravedad del pecado⁸⁹. El pecado se conoce y sopesa cuando uno se pone en presencia de Dios (*in conspectu Dei*)⁹⁰. La encarnación, vista hasta ahora en la teología oriental sobre todo como revelación, recuperación de la imagen oscurecida en la caída y divinización, será comprendida sobre todo en relación al pecado del hombre. Dos puntales sostienen el pensamiento de San Anselmo: el pecado ha quebrado el proyecto y ha deshecho la obra máxima de Dios que es el hombre —*tam scilicet pretiosum opus eius!*—. Ahora bien, él no puede sufrir esa anulación. Reconstruirla supone rehacer la obra quebrada y anular la ofensa de la creatura al Creador que el pecado supone. Esa doble «dibestión» de las consecuencias del pecado sólo la puede llevar a cabo el propio Creador encarnado, hecho hombre. En cuanto Dios, su acción es de valor infinito, y en cuanto hecha por él como hombre, podrá valer en favor de los hombres. Sólo esa acción del Encarnado será capaz y suficiente para anular la ofensa hecha a Dios, que por medirse no tanto por el ofensor como por el ofendido es infinita, y así salva al hombre⁹¹.

⁸⁹ S. ANSELMO, *Cur Deus homo*, I, 21, en *Obras completas de San Anselmo*, I (B.A. 1962) 810.

⁹⁰ «Si te videres in conspectu Dei» (ibid.). «Sic graviter peccamus, quoniam scimus que scienter aliquid quamvis parvum contra voluntatem Dei facimus, quoniam semper sumus in conspectu eius et semper ipse praecipit nobis ne peccemus» (ibid., 812).

⁹¹ «Nonne satis necessaria ratio videtur, cur Deus ea quae dicimus debuerit quia genus humanum, tan scilicet pretiosum opus eius, omnino periret».

La encarnación aparece como necesaria para que no sea anulado el plan de Dios y para salvar al hombre. San Anselmo intenta demostrarla por «razones necesarias»⁹². Lutero pone al hombre frente a Dios y ese estar delante de él constituye su ser: *Coram Deo* (coraneidad). Somos en la medida de nuestra aceptación y reconocimiento por él, a la vez que de nuestra respuesta a él⁹³. Pero en la relación con Dios todo nos excede porque el hombre vive bajo el pecado. En el siglo XVI el pecado y la gracia son las dos palabras determinantes del cristianismo.

Con San Anselmo han pasado a primer plano en la cristología los problemas de la culpa y su necesaria satisfacción, acentuando en superficie el aspecto jurídico de la relación del hombre con Dios. Sin embargo, en el fondo hay en él una intuición preciosa: las relaciones entre el hombre y Dios son de dignidad y de responsabilidad mutua, de perfección objetiva, de orden y de justicia. Esto no es motivo de humillación para el hombre, sino justamente de dignificación radical. El hombre está delante de Dios en distancia infinita por ser creatura, pero en cercanía infinita por haber sido constituido compañero y solidario con él. El pecado rompe esa relación que une la realidad con su origen, al Creador con la creatura, al amigo con el amigo. Ni Dios puede tolerar que algo rompa la armonía de su creación ni el hombre puede quedar humillado bajo el pecado. Pero la seriedad objetiva de la relación exige que se rehaga objetivamente: una declaración de insignificancia del pecado, un perdón fácil —la gracia barata de Bonhoeffer—, no son dignos de Dios y serían la máxima humillación del hombre. Dios provee una

nec decebat, ut quod Deus de homine proposuerat, penitus annihilaretur, nec ad eum eius propositum ad effectum duci poterat, nisi genus hominum ab ipso creatore suo liberaretur?» (*Cur Deus homo* I, 4, en ibid., 752). Cf. también su *Carta sobre la encarnación del Verbo* (ibid., 684-734) y la *Meditación sobre la redención humana* (ibid. II, 428-441). Aquí expone como la redención es un acto de la libertad divina, viene reclamada por el logro de su proyecto para con el hombre y exigida por el pecado humano, que ha destruido la creación original. Aquí se introduce la argumentación: Es necesaria la remisión de los pecados; ella reclama una íntegra satisfacción y esta sólo puede ser realizada por un acto de valor infinito. «Quod est impossibile fieri nisi omnium percepta peccatorum remissione, quae non fit nisi praecedente integra satisfactione» (ibid., 432).

⁹² *Cur Deus homo*, praef., en ibid. I, 742.

⁹³ El «*coram Deo*» (delante de Dios) es una categoría clave en el pensamiento de Lutero. Cf. G. EBELING, *Luther. Einführung in sein Denken* (Tubinga 1965).

solución digna de ambos y eficaz para ambos. No es por tanto un juridicismo ingenuo o un masoquismo vulgar, sino exactamente todo lo contrario. Sus ideas de justicia, honor, culpa, satisfacción son los pródomos de la ciencia moderna de la libertad. Por otro lado es admirable la pasión con que para San Anselmo la fe debe indagar en su contenido, es decir, en la necesidad objetiva de la encarnación. No hacerlo sería síntoma de pereza intelectual y de desprecio del don recibido:

«Así como el recto orden exige que creamos los misterios de la fe cristiana antes de tener el atrevimiento de someterla a la discusión del raciocinio, así también me parece una negligencia lamentable el que después de estar confirmados en la fe no intentemos comprender lo que creemos»⁹⁴.

La cristología y soteriología de San Anselmo han sido simplificadas y criticadas en nuestro siglo y se han dado interpretaciones extremas: G. Aulen, L. Bouyer, Balthasar, G. Greshake, M. Corbin, etc. Hay que volver a leer los textos: San Anselmo hace una interpretación estética, metafísica y jurídica de la redención, que añade aspectos nuevos a la tradición anterior, pero a la vez comienza una lectura donde aspectos más modernos ya están presentes: relación personal del hombre con Dios, ofensa, libertad, culpa como desamor, agravio, ruptura de una relación objetiva. Todo esto es esencial en el cristianismo, independientemente de la reducción moralista y legalista que se ha hecho después de estas categorías, con olvido de otras igualmente esenciales (deificación, recreación, vida, luz, etc.), que arrancan sobre todo del evangelio de San Juan, son decisivas en la teología oriental y todavía perduran sumadas unas y otras en San Agustín⁹⁵.

⁹⁴ *Cur Deus homo*, II, en *Obras completas...*, o.c. II, 746. Para un estudio más detallado y bibliografía ulterior, cf. *Cristología*, 296-302.

⁹⁵ Cf. J. G. WHALE, *Victor and Victim...*, o.c.; C. F. D. MOULLE, *The Sacrifice of Christ* (Londres 1956); G. AULEN, *Le triomphe du Christ* (Paris 1970) = *Christus Victor mortuus*. *La doctrine chrétienne de la rédemption* (Paris 1949); *Gloria II*, 207-252; R. SCHWAGER, *Der wunderbare Tausch...*, o.c., 161-191 con bibliografía; G. GRESHAKE, «Erlösung und Freiheit. Eine Neuinterpretation der Erlösungslehre Anselms von Canterbury», en *Gottes Heil-Glück des Menschen. Theologische Perspektiven* (München 1985) 80-104; M. CORBIN - A. GÁLONNIER, *Introduction à l'Oeuvre de S. Anselme de Cantorbéry* (Paris 1988) 3, 15-163; B. SESBOÜE - J. WOLINSKI, *El Dios de la salvación*, o.c., 383-386.

b) *Los movimientos espirituales o la cristología vivida*

Sería una pérdida de la perspectiva real considerar a la teología científica como lo más esencial en la historia de la comprensión de Cristo. Los movimientos espirituales han sido los que constituyeron el soporte vivencial de la reflexión teórica. Fue precisamente el aliento espiritual, que animó el evangelismo de los dominicos y franciscanos en el siglo XIII, lo que los llevó a estar presentes en las universidades nacientes. No se puede pasar, por tanto, de la Edad Media a la Ilustración sin haber enumerado los movimientos espirituales, las devociones y la mística cristológica que han alimentado esos siglos, por ejemplo la mística cisterciense con su recuperación de la humanidad de Cristo —llevada a cabo, entre otras razones, por la renovada influencia de Orígenes—, la piedad afectiva de San Bernardo, las devociones a la infancia de Jesús y los demás misterios de su vida, la instauración de los nacimientos por San Francisco, la importancia de sus visiones del Crucificado y los estigmas, la mística femenina en torno a los dominicos y franciscanos dentro de la órbita del Rhin⁹⁶.

En siglos posteriores habría que recordar lo que significó el permanente interés, desde Egeria a San Francisco de Asís y San Ignacio de Loyola, primero por visitar y luego por recuperar Tierra Santa, la tierra de la revelación de Dios a los profetas y patria de Cristo, mantenido en alto por los cruzados. La espiritualidad de San Ignacio, de Santa Teresa de Jesús y de San Juan de la Cruz, la así llamada escuela francesa surgida de Bérulle que es esencialmente cristológica, centrada en torno al Verbo encarnado y a los «estados» de Jesús, los movimientos pietistas dentro del protestantismo, la permanente piedad popular que vive el misterio del Redentor: *todos estos factores son el humus históri-*

⁹⁶ Cf. A. ANGENENDT, *Geschichte der Religiosität im Mittelalter* (Darmstadt 2000) esp. 121-147; K. RUH, *Geschichte der abendländischen Mystik*. I: *Die Grundlegung durch die Lebensworte und die Mönchsteologie des 12. Jahrhunderts*; II: *Frauenmystik und franziskanische Mystik der Frühzeit*; III: *Die Mystik des deutschen Predigerordens durch die Hochscholastik* (München 1990-1996); B. MCGINN, *Die Mystik im Abendland*. I: *Ursprünge*; II: *Entfaltung*; III: *Blüte. Männer und Frauen der neuen Mystik 1200-1350* (Friburgo 1994-1999); J. LECLERCQ, *Régards monastiques sur le Christ au Moyen Age* (Paris 1992).

co que da espesor vital al discurso teórico sobre Cristo⁹⁷. Sin ellos la cristología quedaría reducida a un juego de conceptos. El día que ningún hombre crea en Cristo, la cristología pierde todo interés. Si lo ha mantenido intenso a lo largo de estos siglos, suscitando a la vez que una piedad una metafísica, ejercicios espirituales y argumentos ontológicos, hasta el punto de que para Hegel la vida de Jesús como historia del Encarnado, Crucificado y Glorificado en Espíritu e Iglesia se convierte en la falsilla para comprender el ser, es porque millones de hombres y mujeres han creído y siguen creyendo en él hasta hoy. El soporte teórico de la cristología no puede ser solo la filosofía y ciencia de Occidente, tal como ellas aparecen reflejadas en los grandes diccionarios alemanes (*Lexikon für Theologie und Kirche, Religion in Geschichte und Gegenwart, Theologische Realenzyklopädie, Historisches Wörterbuch der Philosophie*), sino deben serlo también la piedad vivida de los hombres y la real Iglesia concreta, creyendo en Cristo, esforzándose por seguirle en su manera de vivir y por conformarse a su forma de Hijo, tal como se refleja en el admirable diccionario francés *Dictionnaire de Spiritualité*, que acaba de concluirse en sus veinte volúmenes. No se ha reflexionado todavía suficientemente sobre el hecho de que en la época moderna crecen simultáneamente la autonomía de la razón y el interés de los filósofos por Cristo⁹⁸.

c) *Cristo en la conciencia social y revolucionaria*

El pensamiento del siglo XVIII y XIX es un inmenso esfuerzo, a la vez ilustrado y resentido con la Iglesia, por recuperar la

⁹⁷ Cf. Y. KRUMENACKER, *L'école française de spiritualité. Des mystiques, des fondateurs, des courants et leurs interprètes* (Paris 1998); *Cristología*, 310-319; ID., «Los misterios de Jesús en la conciencia de la Iglesia: las almas», en *Fundamentos*, I (Madrid 2005): 621-643.

⁹⁸ «Cristo y su obra son un capítulo fundamental del pensamiento moderno que culmina en la filosofía de Hegel. Llama la atención que este fenómeno tenga lugar a la vez que se va afirmando, intensificando y consolidando la autonomía de la razón». M. ÁLVAREZ, «Cristo como exigencia de verdad»: *Estudios Trinitarios* (1998) 387-394 cita en 394; ID., *Pensamiento del ser y espera de Dios* (Salamanca, 2004) 495-525; X. TILLIETTE, *Le Christ de la philosophie*, o.c.; ID., *La philosophie idéaliste* (1986); ID., *Le Christ des philosophes...*, o.c.; P. GIRI (ed.), *Philosophies en quête du Christ*, o.c.; S. ZUCAL (ed.), *Cristo nella filosofia contemporanea*, o.c.

figura de Jesús. Este, cuando es reducido sin embargo a mero hecho de historia pasada, no logra recoger la riqueza y profundidad con que la figura de Jesús es presentada en el NT, justamente por ser evangelio, es decir, palabra de verdad y gozosa noticia de salvación. La conciencia humana en ese momento vuelve la espalda a la historia particular y se concentra en la naturaleza que considera universal. La Ilustración es un gesto de inversión de la mirada del hombre: del pasado transmitido por la tradición e interpretado por la autoridad al presente investigado por la ciencia y aceptado en libertad por cada individuo. El hombre no vive ya ante el absoluto ni ante el pasado, sino ante el presente y ante sí mismo. El hombre se comprende como creador y con razón considera que el mundo no debe ser visto como valle de lágrimas, en el que el hombre inactivo espera a salir o ser sacado de él, sino como la materia dada por Dios, que tiene que transformar para hacer del mundo un cosmos, de sí mismo una obra de arte y de la sociedad un ámbito de concordia y de esperanza. La idea del hombre, como soberano del mundo en un dominio creciente de él por la ilustración racional y por la libertad política en un progreso creciente, es el centro de la vida humana. La máxima preocupación del hombre es ahora el hombre mismo. Dios ya no es visto como revelador con su intervención en una historia particular, sino sólo en su relación con la naturaleza como creador (deísmo, racionalismo, liberalismo). En este contexto, Cristo deja de ser considerado por la cultura dominante como el Hijo encarnado y revelador del Padre para ser reintegrado en la historia particular judía y en la historia moral de la humanidad⁹⁹.

Aquí comienzan las relecturas filosóficas y las transvaloraciones culturales de Cristo, siendo construido a imagen del modelo de hombre imperante en cada momento, de sus proyectos sociales o políticos, sus propuestas morales y sus experiencias psicológicas. En adelante su nombre irá unido a las grandes revoluciones como símbolo anticipado: el Jesús ilustrado, el

⁹⁹ Cf. E. BENZ, «Das Christusbild der protestantischen Mystik des XVII und XVIII Jahrhunderts», en H. GRASS - W. G. KÜMMEL (ed.), *Jesus Christus. Das Christusbild im Wandel der Zeiten* (Marburgo 1963) 59-83; W. PHILIPP, «Christus in der Sicht der Aufklärungsepoche», en *ibid.*, 85-108; J. MACQUARRIE, *Jesus Christ in the Enlightenment Thought*, o.c.; J. PELIKAN, *Jesus a través de los siglos...*, o.c.

buen republicano, el socialista, el revolucionario, el hombre del sentimiento, el místico, el ecologista ¹⁰⁰. Todas ellas son imágenes de sí misma que la humanidad traspone fuera de sí para mejor verse y afirmarse en sus propios proyectos. Valen lo que ella vale. No reflejan lo que Cristo fue, sino lo que esta humanidad anhela ser. Hay un aspecto positivo y revelador en estos movimientos: el nombre de Cristo va unido a la historia de la libertad. En innumerables variaciones de él brotan siempre germen nuevos de la razón y de la libertad ¹⁰¹. Aquí hay que situar los impulsos de fondo que llevan a comprender y proponer el evangelio como una palabra de libertad y un programa de liberación. La «teología de la liberación», en su mejor sentido, no es solo algo que con especial énfasis se ha propuesto en la segunda mitad del siglo XX, sino una dimensión de toda teología que quiera ser posesión refleja del evangelio como buena noticia concreta para los hombres concretos en situación concreta.

6. El concilio Vaticano II

Sobre ese fondo de preocupación y con un horizonte antropológico y social de fondo hay que situar las afirmaciones del Vaticano II sobre Cristo. El Vaticano I había preparado unos esquemas cristológicos, centrados especialmente en aspectos soteriológicos, pero la interrupción inesperada del concilio impidió que llegaran a tratarse en el aula. Las grandes crisis de sentido, el ateísmo, la justicia imposible y el necesario progreso llevan al hombre a preguntarse por el sentido y logro de su vida. El concilio propone a Cristo como mediador y plenitud de toda la revelación (DV 2), como origen histórico, principio y fundamento personal de la Iglesia (LG 1, 5, 7s), como cabeza de la humanidad orante y sacerdote que integra a todos los miembros de su cuerpo en la glorificación del Padre (SC 5-7, 47, 83, 102). De manera especial lo propone a los hombres en la Constitución *Gaudium et spes* como arquetipo conforme al cual hemos sido creados, en quien hemos sido redimidos y, por tanto, el

¹⁰⁰ Cf. B. SÉBOUT, *Jesus Christ a l'image des hommes...*, o.c.

¹⁰¹ Cf. T. PROPPER, *Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte...*, o.c.

único en el que podemos encontrar una respuesta a la pregunta por el sentido último de la condición humana. El es el nuevo Adán, el primogénito de los muertos y el único en quien la muerte no ha sido vencedora sino vencida (GS 1, 10, 22, 32, 38, 45) ¹⁰².

¹⁰² Cf. las páginas anteriores donde se ofrece una síntesis más explícita y bibliografía sobre la propuesta cristológica implícita en el concilio Vaticano II.

CAPÍTULO XIV

LA INTERPRETACIÓN DE CRISTO EN LA TEOLOGÍA SISTEMÁTICA

1 La perspectiva específica del teólogo

a) *La palabra sobre la revelación desde la fe*

La palabra del teólogo no es una palabra primera y constituyente, autónoma, sino una palabra segunda, relativa y dependiente de la revelación divina, relativa e inclusiva de la fe eclesial. Ella está ordenada y condicionada también por un pensamiento histórico a partir del cual surgen nuevas preguntas ante los contenidos de la fe y a cuya luz puede explicitar nuevas posibilidades de la revelación. Biblia, transmisión vivida en la Iglesia y pensamiento humano históricamente situado son los tres horizontes dentro de los cuales se mueve la interpretación sistemática que el teólogo hace de la realidad cristiana. La teología vive de la fe y para la fe. *Vive para la fe* en cuanto que el objeto sobre el que reflexiona es la realidad dada en la revelación divina, transmitida en los textos canónicos, e interpretada por la autoridad apostólica posterior. *Vive de la fe*, en cuanto que ella es la luz y el instinto divinamente otorgados en el bautismo y permanentemente actualizados por el Espíritu Santo para conaturalizar nuestra inteligencia con la inteligencia divina y así ver con sus ojos¹.

Pero *la teología vive también de la razón y para la razón*. El hombre es imagen de Dios y mantiene siempre los principios de

¹ La idea parte del NT, donde el bautismo es descrito como «iluminación». Cristo es la luz que ilumina a todo hombre (Jn 1,9). Cf. Ef 1,18 («los ojos iluminados del corazón»); 3,9; 2 Tim 1,10; Heb 6,4; 10,32. La recoge San Agustín («habet namque fides oculos suos») y la tematizan en nuestro siglo P. ROUSSELOT, *Los ojos de*... o.c., y Gloria 1.

orientación y constitución que derivan de ella, de forma que todo lo que le llega de fuera puede integrarlo en su ser tras haberlo discernido, descubriendo su coherencia afirmadora y ensanchadora, o correctora e innovadora. La teología, en este sentido, es el fruto de una razón que se pone en marcha para descubrir la inteligibilidad y el sentido de la fe, a la vez que es fruto de una fe que purifica, ilumina y ensancha la inteligencia humana, porque en la presencia del Dios vivo quedan desmascarados todos los ídolos, los exteriores y los interiores². La teología es, por tanto, fruto de un *intellectus quaerens fidem* y de una *fides quaerens intellectum*. La teología vive de la razón histórica y para la razón histórica, en cuanto que ella es el servicio que la Iglesia ofrece a la humanidad, mostrándole cómo la revelación divina ofrece un ensanchamiento y una perfección, inesperada pero decisiva, de la vida humana, y cómo ésta logra en aquella una plenitud que por sí misma no podía sospechar ni, una vez sospechada, conseguir.

b) *La palabra del filósofo sobre Cristo, o la cristología filosófica*

La teología no puede *inventar* a Cristo, sino que tiene que *encontrarle*. Cristo es un hecho particular indeducible de ninguna idea universal. Cristo Jesús es hombre (1 Tim 2,5), el Verbo hecho hombre y así es el Dios-hombre (Jn 1,1.14.18)³. En él los humanos hemos comprobado la realización suprema de los dinamismos de inteligencia, deseo y acción del hombre abierto al absoluto, a la vez que hemos percibido que en él Dios se ha revelado y dado a los hombres de manera suprema e irrevocable. Esto es un «hecho» confesado en la fe; fruto de una experiencia global que va precedida o acompañada por unos signos que la tornan creíble y amable. Una vez que hemos reconocido y confesado a Cristo en su concretísima historia, y una vez que

² Junto a las afirmaciones bíblicas sobre «ídolos» e «idolatría» y la teoría clásica de FR. BACON, diferenciando las cuatro formas de ídolos (*de la tribu, de la caverna, del foro y del teatro*) [Novum Organum I, 38-44]. Trad. cast.: Barcelona 2002 p.31-35), M. SCHLEIER, *Los ídolos del conocimiento de sí mismo* (Salamanca-Madrid 2004).

³ Cf. A. GRILLMEIER, «Gottmensch. Sprachfeld und theologisches Problemfaltung», en *Fragmente der Christologie*, o.c., 215-263.

hemos ejercitado la existencia humana en la apertura y entrega a Dios que Cristo nos ha hecho posible, descubrimos que en él se realiza lo que son la apertura, dinamismos y esperanzas fundamentales del hombre: que Dios sea tan humano en su condescendencia creante que llegue a compartir el ser y destino de su creatura; que el hombre se extienda tanto que su consistir se realice ya como un co-existir con Dios y un subsistir personalmente en Dios.

Esos hechos del origen, acreditados por los testigos originales son confesados en la fe, crean una forma de vida y un lenguaje de la fe (*Glaubenssprache*). Tal lenguaje tiene por tanto su origen específico, su articulación en el sujeto que lo profiere, quien no dice hechos que están fuera de él en una objetividad verificable por cualquiera (lenguaje constativo), sino que expresan al sujeto poniéndole en juego y en decisión. A la vez que enuncian hechos del pasado, hacen afirmaciones metafísicas y se confían a esperanzas del futuro (lenguaje performativo). La fe tiene su lenguaje propio, diferente del lenguaje de la ciencia y del lenguaje de la ética. En su lenguaje Jesucristo aparece no solo como hecho de la historia o modelo de conducta, sino como verdad de lo real, don de Dios, poder de existencia. Entre el lenguaje de la ciencia y de la moral, por un lado, y el de la fe, por otro, hay interferencia, que, sin embargo, nunca anula la diferencia.

«El acontecimiento de Cristo como totalidad —predicación y praxis del Jesús histórico, su muerte y su glorificación— es un acontecimiento del lenguaje de la fe. Mensaje y praxis de Jesús se inscriben en el lenguaje de la fe. Con ello se dice a la vez de manera negativa que el acontecimiento de Cristo no se puede expresar de manera adecuada en otros lenguajes, por ejemplo el de la ciencia. El acontecimiento de Cristo no se lo puede expresar sencillamente en una forma científica de proponerlo —bien sea puramente histórica, psicológica, sociológica, etc.—, sin menoscabar el sentido de este acontecimiento, del testimonio de Jesús y del testimonio que los demás dieron en favor de él como Cristo. Por la misma razón tampoco se puede expresar el acontecimiento de Jesús en el lenguaje del *ethos*. No se descubre el sentido de este acontecimiento si se quisiera exponer o proponer a Jesucristo sencillamente como el hombre bueno, como el modelo de una actuación moral»⁴.

P. HÜNERMANN, *Dogmatische Prinzipienlehre*, o.c., 59s.

Las afirmaciones de la fe pueden dar nacimiento a una reflexión autónoma de la razón sobre Cristo, llamada *crisología filosófica*⁵. La razón teológica tiene que comenzar siendo narrativa e histórica y en un segundo momento desvelar el *lógos* interno que es inmanente a la historia narrada y al relato que nos la actualiza. Sin tal referencia, una crisología filosófica se queda en mera construcción conceptual; y si es verdad que responde a ciertos dinamismos de la vida humana, entre la posibilidad teórica y la existencia real media un abismo. Todas las reflexiones que se han hecho en la historia sobre «la humanidad (esencia racional del mundo en general) en su completa perfección moral» (Kant), sobre «la expresión sensible perfecta de la palabra eterna» (Fichte), «sobre lo infinito verdadero venido a lo finito» (Schelling), sobre la religión absoluta y el hecho de que la esencia absoluta tiene la figura de la autoconciencia» (Hegel), sobre la conveniencia o necesidad de la encarnación, desde San Atanasio, San Anselmo y Santo Tomás hasta Rahner y Balthasar, tienen como presupuesto el hecho de la encarnación, tal como lo propone la fe de la Iglesia⁶. Una crisología filosófica,

⁵ En la crisología filosófica «no se trata de deducir —de generar mediante la razón— la religión en general y el cristianismo en particular; tampoco en rigor de justificarlo, puesto que en cuanto tiene sentido, el cristianismo está justificado en sí mismo y por ello es fuente de sentido y justificación. Pero sí se trata de entenderlo, de leer de algún modo dentro de lo que es su esencia y de verlo en sintonía con el pensamiento [...] Dando por supuesto que Jesús es el Cristo, el enviado de Dios, el Hijo de Dios, de la misma naturaleza que el Padre, cuya presencia se perpetúa en la Iglesia, se pregunta por el concepto de verdad que de razón de esos enunciados, en el sentido de que, admitiendo que son verdaderos, implican justamente un determinado concepto de verdad, que no puede ser el mismo que si tales enunciados no fueran verdaderos». M. ÁLVAREZ, «Cristo como exigencia de verdad»: *Estudios Trinitarios* 32 (1998) 388-389. Este autor explicita su propuesta en el libro: *Pensamiento del ser y espera de Dios* (Salamanca 2004) 495-526.

⁶ Las «razones necesarias» de San Anselmo no son anteriores sino posteriores a los hechos, cuya coherencia y sentido despliegan; son lo mismo que las «razones de conveniencia» de Santo Tomás. Necesidad no es violencia o coacción, sino aquel orden interno que hace a cada cosa ser lo que es, tener un sitio en la realidad, encontrar su acomodo en el mundo, instaurando unas relaciones y ejercitando unas posibilidades. Por ello las razones teológicas, bien «necesarias», bien «de conveniencia», no intentan otra cosa que poner en la luz la lógica de fondo propia de las realidades cristianas y el sentido que las religa a las demás. Puestas unas, son necesarias las otras; y de la raíz de una nacen los frutos de las otras, esclareciéndose mutuamente. Comparese el cap.I del lib.I del *Cur Deus homo* de San Anselmo y la q.1 de la *III Pars* de Santo Tomás. Cf. M. CORBIN, «La Parole devenue chair. Lecture de la première question de la *III Pars* de la *Somme Théologique*»

que toma absolutamente en serio el pensamiento de un Dios divino que se hace hombre concreto y de un hombre concreto que es Dios, sólo ha sido posible en universos culturales determinados por el cristianismo. Tras la afirmación del hecho en la fe se ha preguntado por su posibilidad en el orden del ser y en el concepto. Que en muchos mitos se haya hablado de la deihumanidad o de la homodeidad es algo totalmente distinto, interpretable bien como una sospecha del futuro de Dios encarnado, fruto de la luz y gracia con que acompaña a todo hombre, o también como expresión del prometeísmo radical del ser finito bajo el pecado. El pensamiento del hombre tendiendo a una cierta divinización era lo propio del paganismo. La afirmación positiva del Verbo de Dios, que siendo Dios llega a ser hombre y se realiza como tal en la vida, muerte y resurrección de Jesús, es la afirmación constituyente del cristianismo.

Ahí tenemos el fundamento objetivo para el término posterior que expresa la unión de la divinidad y humanidad, la esencial correlación de la naturaleza divina y de la naturaleza humana, derivada no de una necesidad metafísica, sino de una libertad personal, que explicita la connaturalidad entre el Dios creador y su creatura. El concepto de *θεάνθρωπος*, *Deus-homo*, procede de Orígenes, aparece pocas veces en la literatura griega y latina (San Agustín), porque no facilita la clarificación que la doctrina de las dos naturalezas en unidad de persona propondrá Calcedonia⁷. Utilizado el concepto por Böhme en el sentido del hombre perfecto y generalizado en la literatura alemana del siglo XVIII, la categoría de «Gottmensch» jugará un papel clave

que de Saint Thomas d'Aquin», en *L'inoui de Dieu. Six études christologiques* (Paris 1980) 109-158, antes en *RSPbTh* 67 (1978) 5-40; G. NARCISE, «Les enjeux épistémologiques de l'argument de convenance selon Saint Thomas d'Aquin», en C. J. PINTO D'OLIVEIRA (ed.), *Ordo sapientiae et amoris. Hommage au P. J. P. Torrel* (Friburgo 1993) 143-167; J. P. TORREL, *Saint Thomas d'Aquin maître spirituel*, o.c., II, 93-96, 139-147.

⁷ Cf. ORIGENES, *De principiis* II, 6 (Sch 252; p.314 y nota explicativa de los editores H. Crouzel y M. Simonetti en Sch 253; p.175 nota 18); S. AGUSTIN, *De catechizandis rudibus* IV, 8, donde juega con la contraposición: *superbus homo-humilis Deus*: «Quia ergo charitatis nihil adversus quam invidentia, mater autem invidentiae superbia est: idem Dominus Iesus Christus, Deus homo, et divinae in nos dilectionis indicium est et humanae apud nos humilitatis exemplum, ut magnus tumor prius maiore contraria medicina sanaretur. Magna est enim miseria superbus homo, sed maior misericorditer humilis Deus» (BAC 309; p.460).

en la ortodoxia protestante y, sobre todo, en la filosofía de Hegel⁸.

c) *La cuestión específica de la cristología: pensar la encarnación*

La cristología no es una historia de Jesús, sino una teología en la que son pensados Dios y el hombre en connaturalización de realidad y en solidaridad de destino. Dios en relación a humanidad y el hombre en relación a divinidad; una relación que hemos descubierto en la historia y a la que percibimos que estaban ordenados desde su esencia tanto el hombre como Dios, de forma que ya no son pensables ninguno de los dos sin esa realización histórica. Historia y metafísica, filosofía y teología ya son inseparables; no se puede ejercitar una sin golpear en la puerta de la otra para que nos abra. La cristología es consiguientemente pensamiento, ya que comparte la naturaleza primordial de la teología, que es pensar antes y después de crear. «Oh fe después del pensar», decía A. Machado⁹.

H. U. von Balthasar y K. Rahner nos han provocado a esta apertura de la fe al pensamiento y del pensamiento a la fe, de la filosofía a la teología, a la vez que de la teología a la filosofía. La teología parte de una historia particular. Esto significa que tiene que verificarla y explicarla en su contexto, comprenderla en sus elementos, definirla y diferenciarla. En este sentido la teología es *saber*, en la medida en que debe discernir, explicar e interpretar: hechos, textos, tradiciones, fórmulas, repercusiones y consecuencias¹⁰. Pero, además de saber, la teología es *pensar*. K. Rahner viene de Hegel y Heidegger, que han reflexionado a fondo sobre lo que ese sencillo verbo implica. Y con un juego de palabras, que quizá filológicamente no sea correcto, han explicado la conexión entre *Denken* (pensar), *Danken* (agradecer), *Gedenken* (recordar) y *Andacht* (devoción, oración). No hay pensamiento sin memoria, gratitud y acción de gracias, ante la realidad que nos precede y ante el don fundante que es estar, preguntar y esperar. El pensar vive en la morada del ser y el ser

⁸ Cf. M. ELZE, «Gottmensch», en *HWPb* III, 841-842.

⁹ A. MACHADO, *Poesía y Prosa*, II (Madrid 1989) 576.

¹⁰ Cf. X. ZUBIRI, *Naturaleza, Historia, Dios* (1944) (Madrid 1978) 33-59.

no llega a sí mismo sino en el espíritu. Pensar nos es posible desde el tiempo y en el espíritu.

En el *Intento de un esbozo para una teología dogmática*, que prepararon juntos Balthasar y Rahner, publicado por éste sin comunicárselo a aquél y que fue una de las razones de sus desavenencias posteriores, Rahner intenta conjugar una teología positiva (o bíblica) con una teología reflexiva (o sistemática escolástica), que el había recibido como meramente yuxtapuestas:

«Toda dogmática eclesial ha de ser teología “esencial” y “existencial”. Es decir, ha de investigar y dar cuenta de las estructuras esenciales y necesarias de sus relaciones. Pero igualmente de lo que sucedió y de como sucedió de hecho —de manera libre e irreductible— en la historia de la salvación. Lo segundo se entiende por sí mismo. Pero también lo primero, a pesar de todo existencialismo, es verdad. Pues teología es pensamiento (*Denn Theologie ist Denken*). Y no es posible de ningún modo pensar hechos completamente dispersos y atomizados. El acto libre posee también su esencia, sus estructuras, sus relaciones, sus homologías y sus analogías. Junto a la noticia, por tanto, de que sucedió esto y aquello, hay que decir siempre qué es propiamente lo que así sucedió. Y este “que” no es algo absolutamente separado de toda otra realidad. Hay estructuras que siguen manteniéndose a través de la sorprendente novedad de los acontecimientos. Si esto no fuera así, no tendría ningún sentido hablar de una historia de la salvación según un plan de Dios que la abarca y que en Dios existe invariable desde toda la eternidad, aunque a nosotros se nos vaya desvelando poco a poco»¹¹.

Frente al mero relato de hechos que están en el comienzo del cristianismo hay que pensar qué está en su «medio» y es su «entraña». La mera acumulación de textos o pruebas exteriores no restalla ninguna chispa de verdad en el espíritu del hombre. Heidegger había establecido como programa la clara diferencia entre lo que contamos sobre los entes y lo que podemos pensar sobre el ser. «Una cosa es contar cuentos de los entes y otra aprehender el ser de las cosas»¹². Sobre ese doble fondo (la separación entre historia y metafísica, teología positiva y escolástica por un lado, y por otro la revolución introducida por Heidegger), Rahner quiere pensar desde la historia y con la historia (en nuestro

¹¹ *ET* I, 25-26 y *Sämtliche Werke* IV, 415.

¹² M. HEIDEGGER, *El ser y el tiempo* par.7 (Mexico 1991) 49.

caso la *historia salutis*), yendo más allá de la mera narración de hechos, exégesis de textos o exposición de dogmas conciliares, hasta pensar la realidad teológica. La historia es matriz de trascendencia y la trascendentalidad del espíritu humano reclama una trascendencia encarnada, que pueda acoger con sus sentidos cuando le sea dada, a la que pueda experimentar con todo su ser de carne a la vez que pensar con su espíritu abierto a todo absoluto.

«Si realmente la realización de la trascendentalidad acontece históricamente y si por otro lado es verdadera historicidad (que no puede ser confundida con la espaciotemporalidad física y el proceso temporal de fenómenos físicos o biológicos de una serie de actos de libertad, que permanecen en su limitación particular) y tiene en la trascendentalidad del hombre mismo su fundamento y la condición de su posibilidad, entonces la única reconciliación de estos dos fenómenos, ésta es que la historia precisamente en su última dimensión es la historia de la trascendentalidad misma; y, a la inversa, significa que la trascendentalidad del hombre no se puede comprender como una potencia (*Vermögen*), que está dada, vivenciada, experimentada y reflexionada independientemente de la historia»¹³.

La cristología se ha concentrado a lo largo de la historia de la Iglesia en verificar el hecho, pensar el contenido y adivinar los fundamentos de la encarnación. Ésta ha sido considerada el cimiento del cristianismo, bien se la explique con la categoría clásica de *unión hipostática* (como la unión personalizadora del Verbo eterno con una naturaleza humana, constituyendo la realidad histórica de Jesús, quien por consiguiente es Hijo de Dios, Dios como él en plenitud y hombre verdadero) o bien se la explique con categorías modernas y se diga que Jesús es la mediación de la inmediatez de Dios, el acontecimiento escatológico de la salvación, el mediador absoluto de nuestra relación con Dios, el que constituye el acceso definitivo e insustituible a Dios. Las fórmulas primeras utilizan categorías históricas y ontológicas, nombrando el ser de Dios y del hombre a la luz del acontecimiento de Jesús, mientras que las segundas utilizan categorías ontológicas y soteriológicas, que nombran la estructura del ser espiritual por la que tal unión de Dios con el hom-

¹³ *Curso*, 174s; *Sämtliche Werke* XXVI, 139.

bre se realiza y es inteligida, a la vez que lo que ella significa para nosotros. Las fórmulas de Santo Tomás ofrecen fundamento a la terminología de Rahner, mientras que las afirmaciones de Rahner, presuponiendo aquellas, muestran su significatividad antropológica. Con ambas se afirma desde perspectivas distintas que la encarnación es a la vez contenido y fundamento del cristianismo y que negarla es negar el cristianismo. Por eso la cuestión central de la cristología es comprender que Jesús de Nazaret es realmente el Hijo de Dios, que comparte con él plenitud y eternidad de vida divina, y que por el Dios comparte y comparte para siempre con nosotros la condición humana; y en cuanto tal es nuestro hermano, y nuestro salvador¹⁴. Que esto es así y cómo es posible que sea así, he ahí la cuestión primordial de la cristología.

Sólo si la encarnación es real y con ella están dadas la filiación y divinidad eternas de Jesús, la Iglesia es algo más que una secta judía o una asociación filantrópica. Sólo si Dios es hombre y el encuentro con Dios, del que deriva la salvación humana, tiene en Cristo su expresión corporal definitiva y normativa, tanto por el contenido divino que ofrece como por la realización humana que hace posible, tiene el cristianismo alguna razón para proponer su carácter absoluto, invitar a todo hombre a confesar a Cristo como «mi Señor y mi Dios» (Jn 20,28)¹⁵, ejercer la misión con una lógica distinta del pluralismo informativo y de la oferta de mercado. La fe y la misión de la Iglesia no se

¹⁴ «Si ergo humana natura Verbo Dei non unitur in persona, nullo modo ei unitur. Et sic totaliter tollitur incarnationis fides: quod est subruere totam fidem christianam» (*STb*. III q.2 a.2 in c.).

«El acontecimiento absoluto de la salvación y la correspondiente mediación de un hombre expresan precisamente lo que la doctrina de la Iglesia afirma como encarnación y unión hipostática [...] En el acontecimiento salvífico absoluto Dios tiene que impulsar esa historia como suya propia y mantenerla como definitiva en cuanto realizada libremente; de lo contrario sería para él algo pasajero e intrascendente. Solo cuando ese acontecimiento constituye su propia historia, la cual afecta a Dios mismo definitivamente y se hace así irrevocable, podemos hablar de un acontecimiento salvífico absoluto ("escatológico")» (K. RAHNER, en RAHNER-THUSING, *Cristología...*, o.c., 69s).

¹⁵ Para proclamar esto a todos los pueblos como la suprema y necesaria noticia para ser hombres, se han escrito los evangelios, ha vivido la Iglesia y han predicado los apóstoles. Todo lo demás es presupuesto o consecuencia. «Estos signos fueron escritos para que creais que Jesús es el Mesías, Hijo de Dios, y para que creyendo tengáis vida en su nombre» (Jn 20,31).

fundan en su ejemplaridad moral, eficacia social o capacidad de consuelo en el tiempo o para el futuro. Todo esto es, al fin, una comprensión funcional del cristianismo y frente a ella ya mostró Feuerbach como termina conduciendo al ateísmo. *Después de Feuerbach y Nietzsche ya no hay vuelta atrás: o real se en el Dios encarnado o ateísmo consecuente.* Las ideas de la encarnación y Trinidad determinaron a lo largo de la historia el contenido de los debates del cristianismo con el paganismo por un lado, y por otro con el judaísmo e islam. Ambas fueron rechazadas a comienzos de la era moderna primero por el socinianismo y luego por el deísmo. En nuestros días la idea de encarnación es puesta bajo sospecha o en cuestión por cierta exégesis, bien porque afirma que no tiene base bíblica, o porque reclama una explicación menos ingenua o mítica de la idea de preexistencia¹⁶; por cierta teología que acentúa hasta el límite la alteridad de Dios¹⁷; y por la llamada teología pluralista de las religiones¹⁸.

La cristología está inexorablemente destinada a pensar cómo es Dios para poder existir compartiendo ser y destino con su creatura, sin caer en ningún panteísmo; y cómo es el hombre para poder existir desde Dios y en Dios, sin que ello suponga la pérdida de su humana identidad, por un lado, y, por otro, no equivalga a un vulgar prometeísmo que tendrá siempre las consecuencias que Adán e Ícaro sufrieron: por olvidar su ser propio y pretender raptar el divino, perder la propia humanidad hundidos por esa insolencia (ὕβρις) pecado (ἀμαρτία) en el abismo.

Una vez reconocida esta concentración de la cristología anterior en la encarnación como lo específico del cristianismo, la cristología actual tiene que tener ante sus ojos la complejidad del testimonio bíblico sobre Cristo que abarca desde la preexistencia a la postexistencia: la preparación histórica en el pueblo de Israel y más allá de él para que se diera una plenitud de los tiempos que actualizase esa posibilidad metafísica; las condicio-

¹⁶ Cf. J. D. G. DUNN, *Christology in the Making...*, o.c.

¹⁷ Cf. G. MORIL, *Question d'homme. III: Jesus dans la theorie chretienne* (Paris 1977).

¹⁸ Cf. J. HICK (ed.), *The Myth of God Incarnate* (Londres 1977); J. HICK, *The Myth of God Incarnate. Christology in a pluralistic age* (Londres 1993); J. HICK - P. F. KNITTER (eds.), *The Myth of Christian Uniqueness. Toward a pluralistic Theology of Religions* (Nueva York 1999); G. DA COSTA (ed.), *La unicidad cristiana reconsiderada. El mito de una teología de las religiones pluralistas* (Bilbao 2000).

nes concretas del pueblo, situación y protagonistas en medio de los que tuvo lugar; su dimensión redentora y divinizadora, siendo ambas esenciales e inseparables; la implicación trinitaria por la cual tanto el Padre como el Espíritu Santo, en la forma específica de cada uno, están implicados en ella; la concreción personal y subjetiva que tuvo esa autodonación absoluta de Dios a un hombre, constituyéndolo, y que nueva realización de humanidad suscitó; las condiciones de reconocimiento y perduración de esa encarnación redentora y divinizadora en las generaciones siguientes; la presencia anterior del Verbo en la creación y la posterior a su muerte y resurrección en el cosmos y en la Iglesia; su lugar en la historia futura y su mediación para nuestro encuentro con Dios en la eternidad.

A ella no se accede exclusivamente desde una *reflexión metafísica*. Es necesaria también la *interrogación personal sobre el propio destino* y la *recepción pensativa de los acontecimientos históricos* en los cuales sale al encuentro del hombre un sujeto en el que él encuentra una respuesta a su esperanza de un amor absoluto en corporeidad y tiempo, una integración de la muerte como unión suprema de actividad y pasividad, una reconciliación absoluta como objetivo de la historia¹⁹.

d) *Punto de partida y punto de mira permanente: el NT uno y completo*

El teólogo inicia su reflexión teniendo todos los libros del NT ante los ojos. Su misión específica es establecer coherencia entre todos ellos descubriendo su «centro», integrarlos en un conjunto orgánico («sistema»), mostrar que son fragmentos con capacidad de compleción recíproca por inserción en un todo, que todos ellos de distinta manera reflejan el plan de salvación del único Dios, quien se ha ordenado a sí mismo a Cristo para existir en el mundo y que nos ha ordenado a todos a participar en su ser y vivir. El primer intento de sistematización teológica, a medio camino entre el relato y la demostración, es el credo de los apóstoles, que ordena todo desde Dios, manifestado para

¹⁹ Cf. *Curso*, 343-357.

nuestra salvación en la historia de Cristo, por quien hemos recibido el Espíritu Santo, que en la Iglesia anticipa la vida eterna y concede la remisión de los pecados. La primera definición de Cristo se da por «ubicación» entre el Padre y el Espíritu. Cristo se entiende desde esa relación cuádruple: *trinitaria* (desde el Padre en el Espíritu); *soteriológica* (se encarnó, padeció y murió por nosotros y por nuestra salvación); *eclesiológica* (en la Iglesia se nos da por el evangelio, como mensaje de verdad salvadora transmitida por el apóstol, y como potencia de santificación por los sacramentos); *escatológica* (por el don del Espíritu Santo como garantía de nuestra salvación definitiva se anticipa el fin de la historia, que podemos pregonar ya en la Iglesia, comunión de realidades santificantes, en la que recibimos el perdón de los pecados, un anticipo de la vida eterna y, descansando en su paz, esperamos la resurrección de los muertos). Esa relacionalidad de Cristo se caracterizará ulteriormente en otro sentido: procedencia del Padre como Hijo y ordenación a los hombres hermanos como Primogénito. En cuanto tal, él es en la Iglesia fundamento, forma y futuro del ser nuevo de los hombres²⁰.

Desde la diversidad de contextos, autores y afirmaciones bíblicas sobre Cristo, viviendo en la comunidad eclesial de la que surgió la Biblia y en la que tiene su lugar de verificación sacramental y de interpretación por el apóstol y el Espíritu, el teólogo tiene que mostrar: que *Cristo es uno*; que la historia relatada en los evangelios es la historia de *uno y el mismo*; que las relaciones que instaura con el Padre en la oración y con los hombres a lo largo de su vida, hasta el servicio y sacrificio final, remiten todas al *único y mismo sujeto*; que la apariencia activa que su humanidad judaica trasmite y la realidad sustantiva que le constituye no están en contradicción, sino que constituyen al *único hombre real*, que reconocemos hijo de María e Hijo de Dios; que el que sus apóstoles han visto crucificar y luego han confesado resucitado es el mismo que el eterno con el Padre,

²⁰ Cf. H. DE LUBAC, *La fe cristiana. Ensayo sobre la estructura del Símbolo de los apóstoles* (Salamanca 1980). F. HAHN estructura su *Teología del NT*, II (Tübinga 2002) en las siguientes áreas temáticas: 1) La revelación de Dios en Jesucristo, en la que expone «la implícita estructura trinitaria del testimonio neotestamentario» (par.10 p.289-308). 2) La dimensión soteriológica de la acción reveladora de Dios. 3) La dimensión eclesiológica. 4) La dimensión escatológica.

por quien fueron creadas todas las cosas; que el que conocimos en ignominia y padecimientos, es el mismo que vendrá en gloria; que el mensajero del Reino, el crucificado resucitado y el Señor de la Iglesia es una única persona, constituida por todas esas fases de su historia, sin las cuales su destino no es inteligible; que el que era en forma de Dios, luego se vació a sí mismo (κένωσις); vivió una existencia de pobreza existencial (ταπείνωσις) compartiendo el destino de los más despreciables en su tiempo, los esclavos crucificados (σταύρωσις); que posteriormente recibió los honores de Kyrios para gloria del Padre. El teólogo debe finalmente mostrar que aquel de quien se dice todo lo anterior fue un hombre verdadero, cuya participación en nuestro destino no fue mera apariencia, sino real experiencia sostenida hasta el borde del vivir que es el morir²¹.

- e) *Los dos puntos de partida para la cristología en el NT*
(*Homologías e himnos: preexistencia, misión, encarnación-
Textos narrativos: resurrección, vida pública y muerte, origen*)

Ya hemos expuesto los dos tipos de textos del NT, a través de los cuales la Iglesia confiesa la unidad y complejidad de Cristo. Cada uno tiene su manera de situar a Cristo fuera en la historia judía y de entenderle desde dentro de la Iglesia. Una es la propia de los textos himnicos, de naturaleza doxológica y uso litúrgico, que enumeran laudativamente la preexistencia del Hijo-Verbo, la acción creadora, el envío por el Padre, la *kenosis* o encarnación, el tránsito por este mundo, la glorificación, la manifestación universal, la presencia intercesora ante el Padre y la venida futura. El texto de Flp 2,6-11 comienza por el que existía en forma de Dios y el prólogo de Juan con el Verbo estando en el seno del Padre, que era Dios y que se encarnó, para revelarnos al verdadero y darnos la posibilidad de llegar a

²¹ Cf. O. GONZALEZ DE CARDENAL, «Unidad y diversidad de cristología en el NT y en la posterior historia de la Iglesia», en *Aproximación*, 227-237; COM. BIBLICHE FONTICALI, *Bible et christologie*, o.c.; ID., *Unite et diversité dans l'Eglise* (Citta del Vaticano 1989); CFI, *La Unidad de la fe y el pluralismo teológico* (1972), en *Documentos*, 41-58; ID., *El pluralismo teológico*. Tesis y Estudios particulares (Madrid 1976); J. D. G. DUNN, *Unity and diversity in the NT. An Inquiry into the character of earliest christianity* (Filadelfia 1990).

ser hijos de Dios. Por su parte, 1 Tim 3,16 sitúa el acontecimiento de Cristo entre dos eternidades. Su epifanía en la historia tiene que ser entendida desde ambas.

La cristología de los primeros siglos de la Iglesia se realiza en himnos. Las fórmulas se repiten: la divinidad de Cristo se celebra con cánticos. El texto de Plinio²², resumido primero por Tertuliano²³ y luego por Eusebio de Cesarea, es, junto a otros muchos, expresión de lo que la oración, la celebración y el canto fueron en la transmisión, apropiación e interpretación de la fe cristológica. Los verbos ὑμνεῖν y θεολογεῖν van unidos²⁴.

Habría que citar también los textos sinópticos, paulinos y joánicos que identifican a Cristo como el Último, el Amado, el Hijo enviado por el Padre. Junto a los textos himnicos, que tienen en su punto de partida y mantienen como centro de atención al Logos-Hijo-«Misterio», tenemos los textos narrativos de Hch y de los sinópticos, que nos remiten a una historia concreta con su comienzo en Galilea e incardinación en la prehistoria de Israel, a unas instituciones y acciones que concluyen con la crucifixión en Jerusalén, las experiencias de Pascua y Pentecostés. Mientras el primer tipo de textos fijan nuestra mirada en la gesta del preexistente encarnado y crucificado, muerto y resucitado por nuestros pecados, los segundos en cambio nos remiten a las acciones de Jesús en medio de sus contemporáneos, a su predicación del Reino, las curaciones y comportamientos, el mensaje moral, la ejemplaridad personal, su servicio y sacrificio por nosotros que se consumó en la cruz. *Si los primeros tienen como centro la preexistencia y postexistencia de Cristo en Dios, los segundos tienen como centro su proexistencia y servicio a los hombres.*

²² «[...] Christo quasi Deo» (PLINIO EL MENOR, *Ep.* X, 96).

²³ «[...] coetus antelucanos ad canendum Christo ut Deo» (TERTULIANO, *Apologiticum* II, 6).

²⁴ «Hay obras [...] como las de Justino, Milciades, Taciano, Clemente y muchos otros, obras todas en que atribuyen la divinidad a Cristo (ἐν οἷς ἀποσιν θεολογεῖται ὁ Χριστός). Porque ¿quién desconoce los libros de Ireneo, de Melitón y de los restantes, libros que proclaman a Cristo Dios y hombre? ¿Y los muchos salmos (ψαλμοὶ) y cánticos (ὕμνοι) escritos desde el principio por hermanos creyentes que cantan himnos al Verbo de Dios, al Cristo atribuyéndole la divinidad (τὸν λόγον τοῦ θεοῦ τὸν Χριστὸν ὑμνοῦσιν θεολογούντες)» (EUSEBIO, *Hist. Eccl.* V, 28, 4-5 [BAC 349]; p. 340). Sobre los himnos y cánticos a Cristo, remitimos a las monografías ya citadas de M. Hengel y W. L. Hurtado.

Unos parten del Hijo eterno, miran a su encarnación redentora y admiran su condición divina hecha condescendencia por nosotros (Pablo, Juan, Heb: los llamados teólogos del Salvador), mientras que los otros parten del hombre de Nazaret (sinópticos y Hch: los historiadores de Jesús) con quien los discípulos comieron y convivieron, admiran al que hizo milagros que acreditaban su misión y doctrina, se adhieren al que fue igual que todos nosotros menos en el pecado (Heb 4,15)²⁵. En los primeros Cristo es visto ante todo como Don de Dios a los hombres (*sacramentum salutis Dei*); en los segundos, como ejemplo de hombre ante Dios y modelo para todos los demás (*exemplum virtutis hominum*). San Agustín, San León Magno y Lutero han expresado las dos funciones de Cristo con este binomio: Cristo es a la vez sacramento de la salvación dada por Dios y ejemplo de la salvación para los hombres²⁶. El primero nos está dado para revelación de Dios y santificación desde Dios, al manifestarnos al Padre y otorgarnos el Espíritu. El segundo más bien nos es propuesto primero como ejemplo para nuestra vida y luego como don y representante de los hombres, un embajador desde nuestra miseria y pecados ante Dios, para que interceda por nosotros. Así es mediador y redentor.

2. La conjugación de las dos perspectivas

El NT ofrece textos e incluso libros enteros que, integrando ambas perspectivas, tienden a mostrar el fondo en que están unidas ambas dimensiones por ser expresiones de un único sujeto: el Hijo, enviado por el Padre, constituido hombre de la descendencia de David y naciendo de María, hermano de nuestra historia y solidario de nuestra situación, por la que pasa para

²⁵ Sobre la santidad y la ausencia de pecado en Jesús, cf. Heb 7,26; 9,14; Jn 8,46; 2 Cor 5,21; 1 Jn 3,5.

²⁶ Cf. B. STÜDER, «“Sacramentum et exemplum” chez Saint Augustin», en *Dominus Salvator...*, o.c., 142-212; Y. DUVAL, *Sacramentum et mysterium chez Saint Léon le Grand* (Lille 1959); J. P. JOSSUA, *Le salut...*, o.c., 302-310; E. ISERLOH, «Sacramentum et exemplum. Ein augustinisches Thema lutherischer Theologie», en E. ISERLOH- K. REPPEN (eds.), *Reformata Reformanda*. FS H. Jedin, I (Münster 1965) 247-263.

resanarla desde dentro, perfeccionarnos a nosotros, librarnos por su muerte del miedo a la muerte y, así liberados, introducirnos a todos con él en la tierra de los vivientes, que es el ser mismo de Dios. Así el que en un primer momento aparecía viniendo, siendo enviado de Dios para los hombres como su mediador y representante, y en un segundo momento aparece a la cabeza de la humanidad como su mediador y representante ante Dios en solidaridad expresiva con sus hermanos.

a) *La condición humana y la condición divina del Hijo*

La carta a los Hebreos es el documento más complejo, rico y matizado del NT, porque suma las afirmaciones más altas sobre la preexistencia, condición divina, función reveladora y entrada de Cristo en el mundo, junto con el relato absolutamente realista de sus padecimientos. «Vemos al que Dios hizo poco menor que a los ángeles, a Jesús, coronado de gloria y honor por haber padecido la muerte, para que por gracia de Dios gustase la muerte por todos» (Heb 2,9)²⁷. Jesús, estando del lado de Dios como el Hijo, «entra» en este mundo, comparte nuestra condición, hasta ser tentado como nosotros, suplicar por nosotros con clamor y lágrimas, poner su vida en ofrenda intercesora. Él, siendo perfeccionado en humanidad, pudo consumir a todos los que como hermanos suyos estamos llamados a entrar en el descanso de Dios. La carta utiliza los términos *τελειουν*, *τελειωσις* para caracterizar a Jesús sumo sacerdote que lleva la humanidad a la perfección, siendo él mismo «perfeccionado». Esta perfección tiene su carácter sacral y cultural: consagrar, dedicar a. La palabra tiene por ello varios niveles de significación: Jesús es consagrado sacerdote por el Padre y en este sentido es constituido perfecto en su ser y misión; él a su vez, por la obediencia y sufrimientos, se perfecciona en la historia; y desde ahí consume el plan de Dios y consume a los que están llama-

²⁷ En 1,4-14 expone la superioridad de Cristo, por ser Hijo, sobre los ángeles. Aquí, en cambio, dice que lo ha «situado en un nivel inferior», o «durante un poco de tiempo» más bajo, que los ángeles. La tradición refiere este texto a la encarnación como *kenosis* u ocultamiento de la gloria que le es propia, ya que participa de la misma gloria propia de Dios por ser su imagen (1,3; Col 1,16; 2 Cor 4,4).

dos a la santificación, participando todos de su plenitud. Jesús está en la perfección porque Dios le ungió sacerdote y envió al mundo (sentido sacral de la *τελειωσις*); él se perfeccionó y santificó a sí mismo (sentido ético); perfeccionó o santificó a todos los que están llamados (sentido soteriológico)²⁸.

¿Cómo establece el autor de la carta la coherencia entre esas dos líneas de textos y la doble lectura posible de la historia de Jesús: una ascendente desde su nacimiento hasta la glorificación por la resurrección, y otra descendente desde su preexistencia eterna, su encarnación y su retorno al Padre? Convirtiendo en punto de partida la comprensión de Jesús que históricamente se tuvo desde el final, es decir, partiendo de «Jesús el Hijo de Dios» (Heb 4,14). Una vez que la resurrección y el Espíritu Santo lo han identificado como tal, se le ve en su manida y salida del Padre. A partir de ahí, su historia es la historia del que ha sido constituido por el Padre en autor de la salvación de sus hermanos, a los que integra en su respuesta filial y a los que santifica; en el iniciador y consumidor de la nueva y definitiva dispensación de la salvación divina (Heb 2,10-13; 12,2).

b) *El mediador de la alianza nueva. Nuevo sacerdote*

El es así el mediador, el intercesor, el sacerdote constituido tal por la unción con el Espíritu Santo, para que, asumiendo en su realización personal a todos, sea mediador de la nueva alianza, que es sellada en «su sangre»²⁹. De esta forma Cristo realiza y personaliza todo aquello a lo que tendía la organización religiosa del AT (templo, sacerdocio, altar, ofrenda, santo de los santos, sangre de las víctimas), y que por su imperfección objetiva y por la infinita distancia entre el Santo y los pecadores era incapaz de lograr. Ahora Dios mismo nos ha suscitado un nuevo sacerdote, «Jesús el Hijo de Dios» (Heb 4,14), partícipe de

²⁸ Los términos *teleioun*, *teleiōsis*, *teleiōtes* designan a Cristo sacerdote de la nueva alianza en contraposición a la ley, con todo el organismo sacral y sacerdotal adyacente: Heb 2,10; 5,9; 7,19.28; 7,11; 9,9; 10,1; 10,14; 11,40; 11,23; 12,2; Jn 1,16; 19,30. Cf. C. SPICQ, *L'Épître aux Hébreux*, II (Paris 1953) 39; 214-225; O. CULMANN, *Cristología del NT*, o.c., 149-151.

²⁹ Cf. Heb 9,12-14; 10,19.29; 12,24; 13,12.20; Cf. 1 Pe 12.19; Ef 1,7; 2,13; Col 1,20; Rom 3,25; 5,9; 1 Cor 10,16; 1 Jn 1,7; Ap 1,5.

nuestra condición que toma sobre sí, y consume por su entrega incondicional al Padre. «En virtud de esa voluntad somos nosotros santificados por la oblación del cuerpo de Jesucristo, hecha una vez y de una vez para siempre» (10,10). «Vemos al que Dios hizo poco menor que a los ángeles, coronado de gloria y dignidad por haber padecido la muerte por todos» (Heb 2,9).

c) *La síntesis cristológica de Heb 1,1-4*

La carta se abre con un texto que pone a Cristo en relación con la anterior historia salvífica (1,1-2a), en relación con el mundo que Dios creó por medio de él (1,2b), en relación con el Padre (1,3), en relación con la acción histórica que llevó a cabo (1,3b) y en relación con los ángeles (1,4). Jesús es el Hijo, esplendor de la gloria del Padre e imagen de su sustancia (1,3a); por eso es la última Palabra que Dios ofrece al mundo, tras haber hablado en otro tiempo de muchas formas y ocasiones a nuestros padres por los profetas.

Toda la carta, pero en especial esta síntesis con la que se abre (1,1-4), muestra la continuidad a la vez que la discontinuidad y superioridad de la figura de Cristo respecto de las figuras salvíficas del AT. Su cristología está centrada en torno al Hijo. Esta cristología filial y final del NT (*Sohneschristologie*) refiere Jesús a Dios de forma única. Dios es el que establece la continuidad entre profetismo y cristología. Cristo es superior a los ángeles, en cuanto que ha recibido un nombre superior a todos ellos. Es superior a todos los sacerdotes de la primera alianza y en continuidad con la figura del Siervo pone su vida en intercesión por los muchos. La carta esclarece así la unidad de cristología (es el único Dios, que habla en formas y fases sucesivas para salvación del único hombre) por medio de los profetas y del Hijo. La superioridad de éste se funda en que es resplandor de su gloria e impronta de su sustancia. El asume y trasciende las funciones que sacerdocio, profetismo y sustitución solidaria habían cumplido hasta entonces.

d) *Las lágrimas, el sufrimiento y el aprendizaje de la obediencia*

El autor da por supuesta la inserción del Hijo en el mundo, para llevar muchos hijos a la gloria (Heb 2,10). Le comprende como el que tenía que ser autor de la salvación de todos ellos, siendo esta también resultado de su perfección por medio de las tribulaciones. El Hijo asumió carne y sangre para participar por ellas en el destino de los hombres, «a fin de destruir por la muerte al que tenía el imperio de la muerte, esto es al diablo, y librar a aquellos que por el temor de la muerte estaban toda la vida sujetos a servidumbre» (Heb 2,14-15). Eso significa que Dios constituye al Hijo eterno en «pontífice» al servicio de sus hermanos. Esa forja de la humanidad del Hijo, que el Padre lleva a cabo por el sufrimiento, le constituye al mismo tiempo en hermano de todos y en autor de su salvación. Se nos describen su clamor y lágrimas presentadas ante el Padre (Heb 5,7-8), en un texto cuyo realismo no tiene equivalente en todo el NT y solo es comparable al relato de la agonía de Getsemaní en los sinópticos³⁰. «Y aunque era Hijo, aprendió por sus padecimientos la obediencia y, por ser consumado, vino a ser para todos los que le obedecen causa de salvación eterna, declarado por Dios Pontífice según el orden de Melquisedec» (Heb 5,8-10). La historia concreta de Jesús es vista como la realización de esa misión sacerdotal, de naturaleza escatológica, porque instaura la alianza nueva y eterna en su sangre (Heb 7,22; 8,6; 8,8; 10,16; 9,15; 12,24; 13,20). Ella en un sentido desvela la intencionalidad profunda a la que se ordenaba todo el universo sacerdotal y sacrificial de la primera alianza, y en otro la declara concluida y sustituida. La conclusión de la nueva alianza, tiene lugar en su muerte: «no por la sangre de los machos cabríos o de los becerros, sino por la propia sangre entró una vez hasta el santuario alcanzando una redención eterna». Después de reconocer un valor real a aquellos sacrificios, porque estaban en conexión con

³⁰ Cf. un análisis de esta debilidad y angustia de Jesús, expresivas de su absoluta comunión con nuestro destino, en O. CULLMANN, *Cristología del NT*, o.c., 150-158. La vida de Jesús no sería verdaderamente humana si no fuera posible descubrir en ella un cierto desarrollo» (p.154). Ni habría sido verdaderamente redentora si no hubiera estado bajo el peso que el pecado y el sufrimiento de los hombres provocan, y a partir de ahí no los hubiera superado.

la alianza instaurada con Dios, añade: «¡[...] cuánto más la sangre de Cristo, que por el Espíritu eterno a sí mismo se entregó inmaculado a Dios, purificará nuestra conciencia de las obras muertas, para servir al Dios vivo! Y por esto es el mediador de una nueva alianza a fin de que, interviniendo su muerte para redención de las transgresiones cometidas bajo la primera alianza, los que han sido llamados reciban la promesa de la herencia eterna» (Heb 9,12.14-15).

e) *Mediación descendente y mediación ascendente*

Aquí tenemos instaurada la conexión entre el proyecto divino, la historia de Jesús y la salvación humana, partiendo de su consideración como Hijo que es esplendor de su gloria e imagen de su sustancia, y que insertándose en el mundo asume a los hombres como sus hermanos, e identificándose con ellos se presenta ante Dios. Aquí tenemos conjugadas la *mediación descendente* (Cristo es la Palabra última que Dios nos da, el Hijo al que constituye autor de la salvación de todos y al que perfecciona por las tribulaciones para que pueda realizar su obra) y la *mediación ascendente* (Cristo al entrar en el mundo es solidario de todo lo que el mundo es y, como el mundo está determinado por los pecados, el miedo, la soledad y lejanía de los hombres, se vuelve desde ahí, cargado con el peso del mundo, hacia Dios para acoger su voluntad y hacer de su nueva existencia filial aprendida en humanidad una ofrenda por todos, capaz de santificar a todos porque es la ofrenda del Hijo, siempre agradable al Padre, porque está realizada bajo la acción del Espíritu eterno, y se ha consumado en la verdad del sufrimiento, la fidelidad en las lágrimas, la oración en la muerte y la perenne intercesión por todos)³¹. *La unión entre dos afirmaciones, aparentemente antitéticas (la divinidad del Hijo, por ser imagen de Dios, y los sufrimientos del que*

³¹ Cf. R. SCHNACKENBURG, «Cristología de la carta a los Hebreos», en *MS III/1*, 385-392; A. VANHOYE, *Situation du Christ. Épître aux Hébreux 1 et 2* (Paris 1969); O. KUSS, *La carta a los Hebreos* (Barcelona 1985) con una síntesis excepcional de su cristología en el *Excursus*: «Jesús, Cristo, Hijo de Dios, sumo sacerdote según el orden de Melquisedec, pionero y consumidor de la fe»; F. HAHN, *Theologie des NT*, o.c. I, 428-434 con bibliografía en 810-811.

aprendió la obediencia y con gritos suplicó al Padre) y referidas al mismo sujeto, es el fundamento real para la posterior afirmación de la unidad de persona y dualidad de condición o de naturaleza. La unión entre la filiación eterna y la acción histórica del que existe como mediador de la alianza nueva en el tiempo funda la posterior conexión entre cristología y soteriología.

Nos hemos centrado en Heb como punto de partida para una comprensión sistemática de Cristo, porque en ella están ya presentes y relacionados los cuatro puntos centrales de toda cristología: 1) *La vida humana de Jesús*, en su dimensión personal (se afirma a sí mismo en libertad desde la entrada en el mundo hasta la muerte en la cruz), dinámica (es perfeccionado por Dios en el sufrimiento) y dramática (Jesús se dirige a Dios con gritos y lágrimas). 2) *Su esencial condición y actividad soteriológicas* expresadas en los títulos mediador, sacerdote, pionero, consumidor de los hombres, ya que con la única oblación de su vida, que se extiende desde la entrada en el mundo hasta la muerte en la cruz, perfeccionó para siempre a los que tenían que ser santificados. 3) *La condición divina* expresada en el título Hijo, reforzado por los otros títulos *eikôn kai charaktēr*³², que liberan de toda posible ambigüedad a las expresiones de Flp 2,6-11 cuando afirma que existía *en morphēi Theou*³³. El autor conjuga de manera sorprendente la ignominia de la pasión, la glorificación junto al trono de Dios, su superioridad sobre todos los seres incluidos los ángeles, su preexistencia creadora del mundo y su filiación divina, óntica y no sólo funcional. *Historia de Jesús, acción salvífica en cuanto Cristo, condición divina en cuanto Hijo e imagen del Padre y mediación absoluta son las cuatro dimensiones esenciales de Cristo, desde donde hay que comprender las demás y con las que hay que construir la cristología.*

³² Estos términos, que remiten a Sab 7,26 («La Sabiduría es reflejo [ἀπαύρασμα] de la luz eterna, espejo nitido [ἴσοππρον] de la actividad de Dios, imagen [εἰκὼν] de su perfección»), jugaran un papel decisivo en el siglo III y IV a la hora de fijar la relación intradivina del Hijo con el Padre, su unidad sustancial con él y su unidad personal como hombre.

³³ «Aquí la idea de la igualdad con Dios es determinada con más exactitud; ha sido liberada de esa indeterminación que la expresión “ser en figura divina” respiraba todavía, para ser una determinación metafísica del “Hijo”» (E. LOHMEYER, *Kyrios Jesus. Eine Untersuchung zu Phil 2,5-11* [Darmstadt 1961] 77).

La interrelación entre condición humana, condición divina y función soteriológica mediante la categoría de mediación, entendida a la luz de la alianza en su forma escatológica, como alianza mejor, nueva y eterna, nos permite pensar la unión entre Dios y el hombre, no sólo en clave funcional, sino también en clave personal³⁴. La mediación será absoluta cuando el que la instaure comparta el ser y el destino de los dos sujetos entre los que es instaurada la mediación. Esto conducirá al surgimiento posterior de la idea de Cristo como Dios hecho hombre.

f) *La categoría de «mediador» como puente entre el NT y el futuro*

La categoría del *mediador* —el Hijo eterno que Dios nos da y el que entrando en el mundo hace de su existencia un acto de obediencia y de oblación humanas a Dios por nosotros (Heb 10,5-10)— instaure ya en el NT la conexión entre condición divina y condición humana de Jesús, vistas una y otra en perspectiva soteriológica: purificar, santificar y deificar a la humanidad. La categoría de mediador aparece en otro texto clave del NT que une la voluntad salvífica universal de Dios, la muerte de Cristo y la redención de los hombres: «Porque uno es Dios, uno también el mediador entre Dios y los hombres, el hombre Cristo Jesús, que se entregó a sí mismo para redención de todos» (1 Tim 2,5).

Si los textos de Heb tienen como dialogante implícito el universo cultural del judaísmo y sobre ese fondo centra la categoría de «mediador» con la instauración de una alianza nueva, en la carta a Timoteo el trasfondo es el gnosticismo y la multiplicidad de intermediarios frente a los cuales el autor de la carta afirma la correlación entre unidad de Dios y unidad de media-

³⁴ Heb 7,22 («Jesús ha llegado a ser garante de una alianza mejor»); 8,6 («Nuestro pontífice ha recibido en suerte un ministerio tanto mejor, por cuanto el es mediador de una más excelente alianza»); 8,8 como cita de Jer 31,31-34; 8,13 («Al decir una alianza “nueva” declara envejecida la primera. Ahora bien, lo que envejece y se hace anticuado esta a punto de perecer»); 9,15 y 12,24 («El es mediador de una nueva alianza»); 13,20 («El Dios de la paz, que sacó de entre los muertos al gran pastor de las ovejas, en la sangre de la alianza eterna, a nuestro Señor Jesucristo»). Cf. Is 55,3 («Pues voy a firmar con vosotros una alianza eterna»).

dor, del que presupone su condición divina y subraya su condición humana.

«La palabra “mediador” en el NT es característica de la carta a los Hebreos (8,6; 9,15; 12,24), pero allí está usada en un sentido levemente diferente: Jesús es el mediador de una nueva alianza, es decir, la persona por medio de la cual, por cuya actuación, es establecida la nueva alianza. En 1 Tim el punto afirmado es más bien que Jesús es un intermediario personal (*personal go-between*), que capacita a los hombres para llegar a Dios. Él en sí mismo es hombre: esta declaración hay que leerla a la luz de la afirmación, que encontramos en las Pastorales, de que Jesucristo es Dios (Tit 2,13). Quizá el escritor percibe que el predicado Dios está suficientemente contenido en el nombre Cristo Jesús y que, por tanto, lo que aquí requiere una mención explícita es la humanidad de Cristo; más probablemente, hombre está puesto por contraste con los mediadores angelicos (es decir, ni verdaderamente divinos ni verdaderamente humanos) en los que creían los herejes gnósticos. La accesibilidad universal de la salvación está garantizada por la unidad de Dios; esta también enraizada en el acto universal de redención realizado por el mediador. Este, como hombre, se ofreció a sí mismo en favor de la humanidad entera (ὕπερ πάντων)»³⁵.

3. El evangelio de San Juan: cima de la cristología bíblica y clave de la cristología futura

Los escritos joánicos consuman el proceso de comprensión teológica y soteriológica de Cristo, a la luz de los términos Hijo y Logos, de las afirmaciones autológicas de Cristo, de la relación que establecen entre Cristo y el Padre, por un lado, y, por otro, de ambos con el Espíritu Santo, al que denominan con un término clave: Paráclito (pneumatología), que prolonga, actualiza y consuma la obra del Hijo, el primero que cumplió dicha función con los hombres (Jn 14,16; 1 Jn 2,1).

³⁵ C. K. BARRITT, *The Pastoral Epistles* (Oxford 1963) 51.

a) *Las afirmaciones autológicas*

Estas afirmaciones en las que Jesús pronuncia un «yo» como sujeto, son de doble naturaleza. En un caso el verbo ser tiene un sentido absoluto: Jesús es el que es; en otro caso, cuando el verbo va acompañado de predicado, Jesús se identifica con las realidades primordiales de la existencia humana, los grandes alimentos, medios y fines, que fundan la vida humana. «Jesús les dijo entonces: Cuando levantéis al Hijo del hombre, conoceréis que *yo soy*» (8,28; cf. 8,58; 13,19; 18,5s). Con tal fórmula Jesús puede referirse a las afirmaciones anteriores que ha hecho sobre sí mismo en su misión de salvador de los hombres, pan de la vida, luz. Pero no menos posible es que se vislumbren detrás las teofanías bíblicas en las que Dios en la Biblia griega se designa a sí mismo en términos semejantes: «Yo soy el mismo siempre» (Is 43,10; cf. Is 41,4; 46,4; 48,12; Dt 32,9), y sobre todo Éx 3,14-16, en cuyo caso remitiría a la verdad y fidelidad de Dios, que se manifiesta y acompaña siempre con su pueblo. Jesús se sitúa así en el mismo plano en el que Dios en el AT estaba en relación con los hombres. Junto a estas afirmaciones absolutas, tenemos aquellas otras en las que Jesús se identifica con una realidad primordial: «Yo soy el camino, la verdad y la vida» (Jn 14,6); «Yo soy la resurrección y la vida» (11,25); «Yo soy el buen pastor, el buen pastor da la vida por sus ovejas» (10,11); «Yo soy la puerta, el que entra por mí se salvará y entrará y saldrá y hallará pasto» (10,9).

Bultmann distingue cuatro fórmulas diferentes en la expresión $\epsilon\gamma\omega\ \epsilon\iota\mu\acute{\iota}$, aun cuando a veces sus sentidos se entrecruzan: 1) Fórmulas de presentación que responden a la pregunta: «¿Quién eres tú?». 2) Fórmulas de cualificación que responden a la pregunta: «¿Qué eres tú?». 3) Fórmulas de identificación en la cual el que habla se identifica con otra persona o realidad significativa. 4) Fórmulas de reconocimiento: en las cuales el que habla se diferencia de los otros y aquí el *ego* es predicado³⁶.

Jesús es la verdad en cuanto Hijo encarnado y, como tal, expresión perfecta del Padre para los hombres, desvelación de sus intenciones que lleva a cabo por sus acciones y palabras. **U**

³⁶ Cf. R. BULTMANN, *Das Evangelium des Johannes* (Gotinga 1962) 167-168 nota 2.

introduce a los hombres (camino) en la comunión con el Padre en la que consiste la vida verdadera (vida). «Yo soy el pan de la vida, [...] pan vivo que ha descendido del cielo» (6.35.41.51)³⁷. La anteposición del artículo determinativo implica una identificación de Jesús con la realidad y significación última de aquello que enuncia. No es cualquier pan, sino aquel pan que necesita el hombre para vivir y no volver a tener hambre; no ofrece una forma cualquiera de vida, sino la originaria y la definitiva, la única que merece ese nombre: la vida misma de Dios. No promete un futuro diferente, sino el futuro absoluto que deriva de la participación en Dios por la resurrección.

«La paradoja total de la revelación está contenida en esta respuesta: “Yo soy el pan de la vida, el que viene a mí no tendrá hambre y el que cree en mí no volverá a tener sed” (Jn 6,35). Quien quisiera algo de él debe saber que debe recibirle a él mismo. Quien va a él para tener el don de la vida debe aprender que él en persona la es, a quien él realmente quiere. Él da, por tanto, el pan de la vida en cuanto él la es. Ahora bien, él lo es porque en su persona no es nada para sí mismo, sino que está ahí al servicio del Padre para los hombres. Quien quiere recibir de él la vida debe por tanto creer en él —o tal como dice la formulación bíblica: tiene que “venir a él”»³⁸.

Ese carácter absoluto, asignado a la vida, verdad, luz, palabra, que Cristo es, lleva consigo una relativización de otras propuestas, que reclamen ser u ofrecer eso a los hombres. Él puede cumplir esa función por la comunión de vida, unidad de ser y misión recibida del Padre para juicio y vida del mundo.

³⁷ Sobre estas designaciones autológicas de Jesús, cf. H. ZIMMERMANN, «Das absolute $\epsilon\gamma\omega\ \epsilon\iota\mu\acute{\iota}$ als die neutestamentliche Offenbarungsformel»: *BZ* 4 (1960) 54-69; 267-276; ID., «Das absolute “Ich bin” in der Redeweise Jesu»: *TTbZ* 69 (1960) 1-20; A. FEUILLET, «Les *ego eimi* christologiques du quatrième évangile»: *RSR* 54 (1966) 5-22; 213-240; R. SCHNACKENBURG, *El evangelio según San Juan*, II (Barcelona 1982) 73-85 (*Excursus* 8); R. E. BROWN, «Ego eimi», en *El Evangelio según San Juan*, II (Madrid 2000) 1657-1667.

R. BULTMANN, *Das Evangelium des Johannes*, o.c., 168.

b) *El Hijo y el Logos*

Cristo en el evangelio de San Juan se presenta como el revelador supremo de la gracia y la verdad, el que interpreta al Padre en el mundo, porque habiendo estado en su seno le puede dar a conocer. El prólogo del evangelio relativiza todo conocimiento anterior de Dios como insuficiente o meramente preparatorio: «El Verbo se hizo carne y habitó entre nosotros y hemos visto su gloria, gloria como de Unigénito del Padre, lleno de gracia y de verdad [...] Pues de su plenitud recibimos todos gracia sobre gracia. Porque la ley dada por Moisés, la gracia y la verdad vino por Jesucristo. A Dios nadie le vio jamás; el Hijo unigénito, que está en el seno del Padre, nos lo ha desvelado interpretandonos-le» (Jn 1,14.17-18). Jesús queda aquí identificado como *el Hijo* y Dios identificado como *el Padre*³⁹. Uno y otro envían el Espíritu, que recordará las palabras de Jesús, lo enseñará todo, y como Espíritu de la verdad dará testimonio de él, le glorificará y así hará la verdad completa adentrando a los discípulos en ella y plenificándolos por ella (14,15-17; 14,25s; 15,26s; 16,5-14).

La cristología de San Juan se articula en torno a las grandes afirmaciones sobre el Logos en el prólogo⁴⁰, sobre el Hijo ante el Padre a lo largo de todo el evangelio, sobre el Paráclito en los discursos de despedida y en el envío de los apóstoles para perdonar los pecados que Jesús hace, prolongando en ellos la misión que recibe del Padre e insuflándoles el Espíritu Santo (20,21-23). El cuarto evangelio se convertirá en la clave y guía de la reflexión teológica posterior, tanto de la explícitamente cristológica como de la trinitaria. La identidad de Jesús se esclarecerá sobre todo por su relación con el Padre y bajo la luz del Espíritu. Sabremos quién es Jesús en sí y para nosotros, explicando su relación con Dios, su relación con el Espíritu y la relación del Espíritu con él. La teología en sentido restringido (estudio de Dios Padre) y la pneumatología (estudio del Espíri-

³⁹ Cf. R. SCHNACKENBURG, «Excursus 9: "El Hijo" como autodesignación de Jesús», en *El evangelio de san Juan*, o.c. II, 158-175.

⁴⁰ Además de la bibliografía citada en capítulos anteriores, cf. I. MALEVEZ, «Viel et théologie fonctionnelle»: RYR 48 (1960) 258-290, que diferencia lo que es una legítima interpretación funcional; R. SCROGGS, *Christology in Paul and John* (Fribourg 1988).

to) son coextensivas e inseparables de la cristología. Sin el Padre que le envía —la categoría de «envío» y la identificación de Jesús como «el enviado» recorren todo el evangelio— y el Espíritu que lo suscita como hombre, acompaña su obra en la particularidad judía, la plenifica e interioriza en la universalidad de la Iglesia, no sabemos quién es Jesús.

La cristología del Hijo, tal como la presenta el evangelio de San Juan, es el punto de culminación y de cristalización de las cristologías del NT. El título «Hijo» atrajo hacia sí e interpretó desde sí todos los títulos y tradiciones que provenían del AT (Profeta, Siervo de Yahvé, Mesías, Hijo del hombre) e incluso las innovaciones que habían surgido a la luz de la resurrección (Señor, Sabiduría, etc.). San Juan abarca toda la cristología bajo estas dos polaridades:

— *Cristo es el Logos*, revelación suprema de Dios, superadora de la ley y de las palabras anteriores de Dios, que se ha hecho carne para revelarnos su gloria.

— *Cristo es el Hijo*, que el Padre ha entregado a los hombres para que podamos nosotros también llegar a ser hijos.

Revelar la gloria del Padre y suscitar la filiación de los hombres son las dos funciones supremas del Hijo. Eso le es posible porque comparte con el Padre unidad de acción y comunidad de vida. Esto funda la tensión de la cristología joánica: que Cristo remite al Padre como al que le envía, le funda y le ha entregado todo en su mano, al que por tanto obedece siempre, a la vez que afirma unidad de acción y de vida (*Deckungsgleichheit*) con él. Tendríamos que enumerar aquí todas las afirmaciones semejantes a ésta que subrayan la dependencia absoluta del Hijo respecto del Padre: «Yo no he bajado del cielo para hacer mi voluntad, sino la voluntad de aquel que me ha enviado» (5,43). Y otra lista de textos semejantes a éste: «El Padre y yo somos una sola cosa» (10,30)⁴¹.

⁴¹ Cf. F. MUSSNER, «Ursprünge und Entfaltung der neutestamentlichen Sohneschristologie. Versuch einer Rekonstruktion», en L. SCHEFFCZYK (ed.), *Grundfragen der Christologie heute*, o.c., 77-113; O. GONZÁLEZ DE CARDEDAI, «La filiación, categoría cristológica suprema», en *Cristología*, 372-375.

c) *La influencia de los títulos e ideas joánicas en la cristología*

La cristología de San Juan se ha convertido en el canon dentro del canon, ejerciendo una *función doble: hermeneútica* (con su ayuda y bajo su luz se leen los demás textos) y *crítica* (los que no alcanzan la altura de ellos son integrados como atisbos de la identidad de Jesús, valiosos, pero son considerados insuficientes, mientras que serán rechazadas como no cristianas aquellas afirmaciones teológicas posteriores que contradigan la condición de Hijo, en igualdad de acción, conocimiento y naturaleza que el Padre, o aquellas otras que disientan sobre el Verbo que desde siempre ha estado en Dios y se ha encarnado para hacernos hijos tras revelarnos su gloria. La historia de la cristología patristica es la historia de la interpretación de San Juan, y de manera especial de la interpretación del prólogo.

«El evangelio de San Juan [...] no es sólo el catalizador de la formación del canon, es también el “canon dentro del canon” que establece los criterios para la interpretación del resto de escritos canónicos. Esta afirmación vale no sólo para los evangelios sinópticos y otros escritos, sino que vale también para las cartas de San Pablo»⁴².

Las ideas de preexistencia, encarnación, filiación divina, revelación de la gloria de Dios, conexión entre constitución personal de Jesús como Hijo eterno (pre-existencia) y su función histórica de revelador y posibilitador de la filiación divina, tanto por su mensaje como por su muerte y resurrección a la vez que por el envío del Espíritu Paraclito (pro-existencia), se convierten en el cimiento y asidero de toda la cristología posterior. En tal manera lo fueron, que arrastraron consigo el peligro de dejar olvidadas otras dimensiones de la cristología del NT igualmente esenciales para una visión plena de Cristo, tanto en el orden soteriológico como óntico (continuidad con el AT, constitución humana de Jesús, la revelación aconteciendo en su historia y biografía, etc.). Por ello los empeños cristológicos nuevos son siempre una huida o un retorno a la cristología de San Juan⁴³.

⁴² I. FRANK, *Der Sinn der Kanonbildung. Eine historisch-theologische Untersuchung der Zeit vom 1. Clemensbrief bis Irenäus von Lyon* (Friburgo 1971) 115; 210; F. MUSSNER, a.c., 112.

⁴³ Cf. J. L. MARTIN, *History and Theology in the Fourth Gospel* (Nashville 1971)

4. **La comprensión de Cristo desde la Biblia a los Padres (unidad de sujeto en sus dos «fases», «estados», «filiaciones») y en la Patrística (unidad de persona en las dos naturalezas)**

La Biblia y la Patrística hablan de la misma historia y de la única persona de Cristo, pero en perspectivas distintas. La primera parte de situaciones y relaciones, de experiencias y de propuestas salvíficas. Situación de Jesús surgiendo del pueblo de Israel, comprendido a la luz de las esperanzas, promesas y experiencias que el pueblo elegido ha vivido delante de Dios tal como se relatan en las Escrituras Sagradas. Relaciones de Jesús con Dios, con sus contemporáneos, con las figuras epónimas de Israel (Abrahán, Moisés, David, Salomón, profetas, etc.). Los escritos del NT ven a Jesús así enclavado y actuando, partiendo de evidencias como son la unicidad de Dios, la mesianidad de Cristo, su condición redentora, su filiación divina, su envío del Espíritu. La Patrística se propone esclarecer las relaciones constituyentes entre los sujetos que como actores de ese drama entran en juego. ¿Qué relación de origen, de constitución y de acción hay entre Dios, invocado como Padre, y el hombre Jesús, que reclama una autoridad divina? ¿Qué relación hay entre el Padre que envía al Hijo y el Hijo que envía al Espíritu Santo? ¿Cómo comprender la muerte de quien, por ser Hijo, pertenece al ser mismo de Dios y cómo se concilian Dios y muerte en un mismo sujeto? ¿Cómo se pueden unir el Eterno y los mortales, el Infinito de Plenitud y el sufrimiento de los seres finitos? Aparecen aquí cuestiones que reclaman respuestas de más largo alcance. Llameselas metafísicas, trascendentales, últimas, son inevitables. El discurso de temporalidad se abrirá a afirmaciones que trascienden el tiempo. En nuestro caso, el lenguaje de fases, formas de existencia *katà sárka* y *katà pneûma*, condición kenótica y condición glorificada, se traspondrá a un lenguaje del ser. En la afirmación bíblica de dos formas de acción se divisará

U. SCHNELLE, *Antidoketische Christologie im Johannevangelium* (Gotinga 1987); M. HENGEL, *Die johanneische Frage. Mit einem Beitrag zur Apokalypse von J. Frey* (Tübingen 1993).

implícita una naturaleza doble, o expresado con la fórmula posterior: dos naturalezas en unidad de persona.

a) *Rom 1,3-4*

Un texto del NT servirá de guía para establecer la unidad de Cristo Hijo, con su doble constitución y filiación: Rom 1,3-4⁴⁴. San Pablo remite a un texto previo, que él integra en su propia lógica. Jesús Cristo es «el Hijo suyo» (v.3a), con anterioridad a las dos afirmaciones históricas que a continuación se hacen de él: 1) Nacido de la *descendencia de David* («*katà sàrkā*»); 2) Constituido *hijo de Dios en poder* («*katà pneuma hagiōsynēs*») a partir de la resurrección de entre los muertos. Pablo ya se sitúa en una comprensión de Cristo que le ve como *el Hijo* suyo. En esta homología o himno anterior que Pablo asume se le describe en su doble condición: terrestre y glorificada. Por la primera procede de la descendencia de David; por la segunda es establecido como hijo por la acción del Espíritu Santo, que le consume como hombre en la resurrección, lo mismo que lo inició en las entrañas de María. El pensamiento posterior en algunos casos orientará a un adopcionismo sin más (Jesús hombre adoptado por Dios como Hijo en la resurrección). La lectura eclesial comprendió esa filiación histórica, consumada en la resurrección, como la incardinación histórica y la realización en humanidad de su filiación eterna. El que es Hijo desde siempre aprende a serlo en expresión humana y la resurrección consume ese proceso. Su humanidad es asumida por Dios a la vida y soberanía divinas que comunica a los hombres, a la vez que los libera de los poderes del azar, la necesidad o la historia, que los podrán acosar y crucificar, pero nunca aniquilar ni hacer deses- perar. Así es Jesús Señor nuestro (v.4b).

⁴⁴ Cf. H. SCHLIER, «Eine christologische Credo-Formel der römischen Gemeinde», en *Der Geist und die Kirche...*, o.c., 56-69.

b) *San Ignacio de Antioquía, Ad Eph. VII, 2*

San Ignacio de Antioquía utiliza un esquema parecido exponiendo la comprensión soteriológica del cristianismo, pero ya sistematizando nuevos aspectos, con la ayuda de una estructura binaria de base. Esta especie de credo conjuga la unidad de Cristo como sujeto y la complejidad de su existencia:

«Hay un solo médico
carnal y espiritual,
creado e increado,
Dios hecho carne, vida verdadera en la muerte,
de María y de Dios
primero pasible y luego impasible,
Jesucristo Nuestro Señor»⁴⁵.

Frente al docetismo y gnosticismo San Ireneo elabora el principio de unidad contra todos los dualismos: *unidad de historia salvífica* que abarca AT y NT, rechazando la división entre un Dios malo de la ley y un Dios bueno de la misericordia (Marción); *unidad de Cristo*, que es a la vez el Logos eterno y Jesús hijo de María, sin que sea posible separar al crucificado del glorificado, al que padeció por nosotros y al que ahora está en el seno del Padre; *unidad de la creación y de la redención*, que se explicita en la ofrenda simultánea de los frutos de la tierra y del cuerpo de Cristo a Dios en la eucaristía; *unidad de la Iglesia*, donde no hay división de fieles en simples y sabios, en psíquicos, hílcos y pneumáticos. Cristo es visto desde el Padre y con el Espíritu, sobre el fondo de la preparación de su encarnación por las manifestaciones en la primera alianza. En continuidad con San Ignacio, San Ireneo, privilegia la lógica de la historia de la salvación, de la experiencia cristiana y de la convergencia de los textos bíblicos, leídos desde el que es la novedad absoluta, Cristo, porque es en persona el revelador de la gloria de Dios y el realizador de la gloria del hombre. La filosofía y la herejía son consideradas como dos formas alienadoras de la realidad cristiana. Hay una gnosis verdadera, que es la que él intenta exponer, y

⁴⁵ *Ad Eph.* VII, 2, en *Padres Apostólicos* (BAC, 1950) 451S. Con fuentes y bibliografía, en *Fuentes Patristicas 1* (Madrid 1991) p.111. Cf. A. GRILLMEIER, a.c., 224-228.

hay una gnosis de falso nombre, que es la que en su obra *Contra los herejes* se propone desenmascarar ⁴⁶.

c) *El siglo IV y Nicea*

El siglo IV está centrado en la defensa de la verdadera divinidad de Cristo (consustancialidad con Dios), mientras que los siglos V-VIII se concentran en la defensa de su verdadera humanidad (consustancialidad con los hombres). Al final prevalece un esquema teóricamente perfecto, pero cuya absolutización significará un empobrecimiento de la realidad de Cristo, tal como aparece en el NT. La fórmula «unidad de persona y dualidad de naturalezas» es sólo un esquema o marco para ordenar la inmensa riqueza de datos sobre Cristo que ofrece el testimonio bíblico. Lo que no pretendía más que ser una fórmula reguladora, se convirtió después en la clave casi única de lectura, tanto de los textos bíblicos como de los misterios litúrgicos y de la sistematización teológica con el subsiguiente empobrecimiento de la interpretación bíblica y de la experiencia cristiana. Hay muchas perspectivas neotestamentarias y de la experiencia cristiana que desbordan ese esquema. Es verdad, sin embargo, que la cristología vivida, celebrada y predicada, fue siempre mucho más rica y compleja que la teorizada y sistematizada. Aquella permitió descubrir los silencios y absolutizaciones de ésta. La cristología experiencial en la Iglesia fue siempre la reserva fecunda desde la cual fue releída la Biblia en toda su amplitud y celebrado el misterio de Cristo en toda su riqueza. Liturgia, espiritualidad y acción misionera fueron las palancas que removieron muchas estructuras teóricas parciales y que siguieron alimentando la fe cuando las categorías especulativas se tornaron estériles.

En la historia de la cristología asistimos a un proceso de interacción permanente entre experiencia cristiana y sistematización científica, entre la fe de los «simples» y la reflexión de los

⁴⁶ Cf. A. GRILLMEIER, o.c., 239-246; A. HOUSSIAU, *La christologie de Saint Irénée*, o.c.; PH. BACQ, *De l'ancienne à la nouvelle alliance selon Saint Irénée* (Namur 1978); A. ORBE, *La teología de San Ireneo*, o.c.; ID., *l'Espiritualidad de San Ireneo*, o.c.; R. POLANCA, *El concepto de profecía en la teología de San Ireneo* (Madrid 1999).

cultos, entre la razón creyente y la razón histórica. En la lucha de Arrio con la iglesia de Alejandría y sobre todo en la recepción posterior del arrianismo se da una contraposición, por un lado, entre la fe elemental, atendida a la tradición apostólica que confiesa a un Jesucristo, Hijo de Dios, redentor y generador de una filiación para los hombres que lleva a reconocer su filiación eterna, y, por otro, una exégesis filológicamente orientada, que sitúa a Jesucristo en la misma línea que los libros del AT sitúan a la Sabiduría, es decir, como una creatura, la primera y fundadora del resto, pero en fin creatura ⁴⁷. Tras un siglo de lucha entre arrianos y semiarrianos, sostenidos éstos por el poder político y los nicenos, prevalecerá esa fe apostólica ⁴⁸. Con Arrio asistimos al primer intento de pensar el cristianismo desde las categorías y presupuestos de la cultura que ese momento tenía. ¿Suponían una ayuda para mejor comprender la fe recibida de la tradición apostólica o eran una traición a ella? La respuesta del concilio es un paso decisivo para superar una «heleñización» del cristianismo, que hubiera significado su muerte ⁴⁹.

d) *Los dos grandes modelos de cristología: λόγος-σάρξ / λόγος-άνθρωπος, constantes hasta nuestros días*

En su obra clásica ⁵⁰, A. Grillmeier ha caracterizado con esta fórmula, la doble interpretación cristológica que a partir del siglo V prevaleció en las escuelas alejandrina y antioquena. En ellas operaban dos sensibilidades espirituales, dos métodos exegéticos y dos trasfondos filosóficos otorgando primacía a unos textos u otros (sinópticos-Juan y Pablo), haciendo una lectura

⁴⁷ Cf. J. LEBRITON, *Histoire du dogme de la Trinité...*, o.c.

⁴⁸ Cf. E. PETERSON, «El monoteísmo como problema político», en *Tratados teológicos* (Madrid 1966) 27-62 y ed. separada de este capítulo en Trotta (Madrid 1999); B. NICHTWEISS, *Erik Peterson. Neue Sicht auf Leben und Werk* (Friburgo 1994) 722-830.

⁴⁹ «Arius a hérité du rationalisme antiochien, plus précisément de la méthode exégétique de Lucien, moins attentif au sens spirituel des Écritures et à la règle de la prédication ecclésiastique que celle d'Origène, et aussi du monothéisme judaïsant de Paul de Samosate. S'il est vrai qu'à chaque grande crise de l'histoire les idées nouvelles se répandent un peu partout, on pourrait finalement conclure qu'Arius n'a fait que respirer l'air de son temps» (E. BOULARANAD, *L'hérésie d'Arius et la «foi» de Nicee*, I [Paris 1972] 174).

⁵⁰ Cf. *Jesus Christus im Glauben der Kirche*, o.c., I-V.

puramente histórica o espiritual del AT, inclinándolo a una lectura unificada de Cristo hasta el extremo (monofisismo) o dual hasta el extremo (nestorianismo). La de Alejandría —en la tradición de Orígenes, San Atanasio, Apolinar de Laodicea, etc., con San Cirilo como su máximo exponente final⁵¹— acentuó siempre la divinidad de Cristo, la encarnación, la iniciativa del Logos, la preeminencia e influjo hegemónico de la naturaleza divina sobre la humana, ya que pensaban que sólo así, por un influjo cuasifísico de Dios en la humanidad hasta conformarla y orientarla, podrían tener lugar nuestra redención y divinización. Su texto de referencia era el evangelio de San Juan: «El Logos se hizo carne». Mientras que aquí *sárx* tiene el sentido veterotestamentario del hombre en su caducidad, pobreza y desvalimiento absolutos, en contraposición con la plenitud y perennidad de Dios, la teología griega la interpretó, no pocas veces, en el sentido dualista de la antropología platónica: como una parte que forma con el alma la unidad personal del hombre. E inclinaron a una cristología del *logos-sárx*, que sobreentendía así el texto de San Juan: «El Logos se hizo [sólo] carne». El pensamiento filosófico era de inclinación platónica, teniendo como ideas guía las de imagen, participación e interpenetración del mundo divino en el humano. La plenitud humana de Cristo (que incluye cuerpo, alma y espíritu) quedaba amenazada. Apolinar concluyó con la negación del alma de Cristo.

La escuela de Antioquía, por el contrario, partiendo de los evangelios sinópticos, inclinó siempre a una visión más realista del Cristo; a subrayar la autonomía de su condición humana, pensando la presencia de Dios en las creaturas más desde la causalidad eficiente que desde la causalidad ejemplar o formal y comprendiendo la autonomía de lo humano como fundada en el ser y exigida en la acción por Dios y no sólo tolerada como impedimento a su acción. El punto de partida para ellos (Teodoro de Mopsuestia, Teodoro de Tarso, Teodoreto de Ciro, Ibas de Edesa, San Juan Crisóstomo, etc.) era el hombre Jesús, pensado en una plenitud constituida con anterioridad a la unión

⁵¹ «La comprensión de la encarnación debe a San Cirilo de Alejandría más que a ningún otro padre de la Iglesia» (L. R. WICKHAM, «Cyrill von Alexandrien»: *ThQ* 4 (1998) 257). Cf. B. MEUNIER, *Le Christ de Cyrille d'Alexandrie...*, o.c.

del Verbo con él. La evidencia era la dualidad de las realidades que estaban en juego y el problema era determinar el modo de su conjunción. Inclinaron, por tanto, a una interpretación de la realidad de Cristo como si él hubiera sido un hombre ya constituido, que luego fue asumido por Dios, un hombre en quien el Verbo habitaba, un sujeto teóforo, receptor y portador de Dios. El nestorianismo como herejía es la forma extrema de esta postura. La encarnación era comprendida con el esquema *logos-anthrôpos*, que parafraseado diría: «El Logos se unió a un hombre». Pero la cuestión suscitada por Apolinar en el siglo anterior seguía en pie: ¿cómo pueden unirse en un segundo momento realidades que en su primer momento cada una es ya perfecta en sí misma? ¿Es pensable realmente un único sujeto personal si ambas naturalezas coexisten superpuestas como realidades plenas desde sí y en sí? ⁵²

Detrás de estas cuestiones cristológicas late una intuición antropológica de signo diverso: ¿Cómo es el hombre más pleno: en proporción a su distancia de Dios o, por el contrario, en la medida en que Dios está más cercano, presente y operante en él? En ambas actitudes latía una preocupación por el hombre, por su redención y deificación. Cada una de las escuelas teológicas intentaba salvarla acentuando una perspectiva u otra. Al final de la Patrística queda planteado así el problema cristológico: Jesucristo es verdadero Dios y verdadero hombre. Este individuo Jesús es una persona, la del Hijo eterno, el Logos, existiendo en dos naturalezas, la humana y la divina, a las que siguen las correspondientes propiedades enteras en su constitución y en su dinamismo. Por pertenecer unas y otras al mismo sujeto personal es permitido atribuir a Cristo,

⁵² Estas dos orientaciones fundamentales, que determinaron la cristología durante la Patrística, la siguen determinando hoy: la del *logos-sárx* y la del *logos-anthrôpos*, la que insiste en la fórmula «el Logos encarnado» o en el «homo assumptus». Cf. A. GRILLMEIER, *Cristo en la tradición cristiana*, o.c., 331-542 y 543-692. De la acentuación del problema metafísico en un sentido u otro derivará en nuestro siglo la comprensión de la psicología de Jesús, o el «yo de Jesucristo». Diepen y Parente inclinan a la escuela alejandrina de la unidad, que subraya la función hegemónica del Verbo; Galtier y Seiller inclinan a la antioquena, que subraya la autonomía del hombre Jesús. Cf. H. M. DIEPEN, *La théologie de l'Emmanuel*, o.c., B. XIBERTA, *El yo de Jesucristo...*, o.c.

en cuanto que es Dios, propiedades divinas y a él mismo, en cuanto que es hombre, propiedades humanas. Ahora bien, siendo un único sujeto permite una aplicación invertida: a Dios propiedades humanas y al hombre propiedades divinas (*comunicación de idiomas*). Así podemos decir que Dios ha padecido, porque Cristo es Dios, y que el hombre ha hecho milagros, porque el mismo es hombre. Este intercambio de propiedades en un mismo sujeto expresa la implicación absoluta de Dios en lo humano y de lo humano en Dios. En la fórmula: «Unus de Trinitate passus est» = «Uno de las personas de la Trinidad ha padecido», se radicaliza la implicación personal de Dios en el destino de Jesús, pasión y muerte incluidas. Tanto las acciones de Cristo como las pasiones son del Hijo y éste pertenece siempre al misterio trinitario.

El concilio II de Constantinopla (553) vuelve a resaltar los elementos de la unidad en Cristo, su condición divina permanente y la determinación de todos y cada uno de sus actos por la persona del Hijo eterno. De esta forma operaba una relectura de Calcedonia (neocalcedonismo), poniendo los ojos en Cristo en cuanto Dios y refiriendo las acciones humanas a la vez que sus padecimientos a ese Hijo, y por ello indirectamente al mismo Dios.

«Quien no confiese que nuestro Señor Jesucristo, que fue crucificado en carne, es Dios verdadero y Señor de la gloria y uno de la Trinidad, ese queda excluido de la comunión eclesial (= sea anatema)» (DS 342).

¿Cómo estas pasiones (que tienen un sujeto personal, que es el Hijo encarnado, quien nunca está separado del Padre y siempre mantiene plena comunión de ser y de intenciones con él) afectan a las otras dos personas: al Padre y al Espíritu Santo? Este problema no fue explícitamente planteado en la Patrística. La historia de Jesús es propia suya, no es la del Padre ni del Espíritu en cuanto tales, por lo cual el patripasianismo fue condenado; pero siendo la historia del Hijo se convierte así en historia de Dios y los avatares del hombre (mutación, sufrimiento, muerte) terminan repercutiendo sobre él y afectándole. Aquí aparece ya la cuestión, debatida en nuestros días: ¿cómo afectan al Padre y al Espíritu la pasión y muerte del Hijo? ¿Tiene senti-

do una terminología, usual desde Tertuliano hasta Moltmann, que habla de: «Dios encarnado, nacido, crucificado y muerto»⁵³. Primero Leporio, monje en Marsella, y después Nestorio en Constantinopla se habían preguntado si esto no suponía que la divinidad se alteraba y degradaba. ¿Cómo puede Dios, sin dejar de ser Dios, mudarse, sufrir y morir? Respondiendo a Leporio, San Agustín se anticipaba a las clarificaciones y decisiones de Éfeso respecto del nestorianismo:

«No quería admitir que Dios hubiera nacido de una mujer, que hubiera sido crucificado y hubiera sufrido al modo humano, por temor a que se pudiera creer que la divinidad se alteraba en el hombre o se corrompía al mezclarse con él; temor justo, pero error incauto. Era justo ver que la divinidad no podía cambiar, pero incauto suponer que el Hijo del hombre podía ser separado del Hijo de Dios, de forma que aquí estuviera el uno y allá el otro, y que uno de ellos no fuese Cristo o que hubiera dos Cristos»⁵⁴.

Como todas las cuestiones de fondo, esa pregunta sigue resonando en nuestros días. Rahner la ha reasumido afirmando la inmutabilidad metafísica, a la vez que la posibilidad de un sufrimiento, en Dios, ya que *cuanto más personal es un sujeto, más capacidad tiene de ser el mismo en lo otro que no es él*. La naturaleza humana de Cristo es creada y finita, por más que sea personalizada por él. En ese trozo de realidad otra, que es suya, sufre Cristo y con el Dios tiene destino en el mundo. El Dios inmutable es afectado por la muerte del Hijo; en ella éste es afectado por el morir en cuanto acontecimiento, aun cuando no sucumba a ella en cuanto poder.

⁵³ En la polémica del «teopasjismo» (o la afirmación de que Dios ha sufrido), la fórmula «Uno de la Trinidad ha padecido» ha tenido diversos sentidos en la historia del dogma, desde el ortodoxo al adopcionista y apolinarista en unos casos y el monofisita en otros. Es también la cuestión de la comunicación de idiomas. Ella funda la atribución simultánea de propiedades humanas y divinas a la única persona, que es la del Hijo encarnado, quien es uno de la Trinidad. En este sentido la fórmula es correcta y fue reconocida como tal por el papa Juan II (533-535): DS 401.

⁵⁴ Ep. 229 ad *Episcopos Galliae*, en CSEL LVII, 430. «Negans Deum hominem factum, ne videlicet substantiae divinae, quae aequalis est Patri, indigna mutatio vel corruptio sequeretur; nec videns quartam se subintroducere in Trinitate personam, quod a sanitate symboli catholicae veritatis prorsus alienum est» (*Carta 219*, en *Obras* [BAC XI/b] p.287). Cf. A. GRILLMEIER, *Cristo en la tradición cristiana*, o.c., 71-725.

«En una cristología actual es preciso considerar la muerte de Jesús en sus efectos salvíficos y también en ella misma. Y ello porque esta muerte es un acontecimiento que afecta no sólo a la biología, sino al hombre entero. Si dijéramos que el Logos eterno murió “únicamente” en su realidad humana —entendiendo que esta muerte en nada afecta a Dios—, diríamos solo una media verdad, y escamotearíamos la auténtica verdad cristiana. El “Dios inalterable” no tolera “en sí mismo” infortunio alguno ni tampoco la muerte, pero el mismo (y no lo que no es él) padece en virtud de la encarnación en lo que no es él un destino concreto. Así, esta muerte (como la humanidad de Cristo) manifiesta a Dios tal como él es y como quiere ser para nosotros en una decisión libre y eternamente válida. Esa muerte *de* Dios, en su ser y en su devenir algo que es de este mundo, participa evidentemente de la ley inherente de la historia de la nueva y eterna alianza que nosotros hemos de vivir. Tenemos que compartir el destino de Dios en el mundo [...]. La muerte de Jesús forma parte de la autoafirmación de Dios»⁵⁵.

Este no morir Dios en sí pero «morir en el otro», en la humanidad que ha asumido, no convencerá a todos, pero es una sutil manera de unir dos elementos irrenunciables: por un lado la indestructible e inmutable divinidad de Dios, y por otro, la verdad humana de la encarnación de Jesús como historia del Hijo eterno, que es diferenciable pero no separable del Padre.

Si una fase de la Patrística acentuó el problema de las relaciones de Cristo con nuestra humanidad, otra, en cambio, acentuará el problema de las relaciones de Cristo con la Trinidad. Aquí aparecen cuestiones como éstas: posibilidad de que otra persona divina se encarnase; repercusión de la muerte del Hijo sobre el Padre; lugar y acción específicas del Espíritu Santo en la encarnación, pasión y resurrección; la gracia propia de Cristo o la presencia de Dios en su alma humana respetando y constituyendo la autonomía de ésta; qué relación tiene el hombre Jesús con la Trinidad o si ésta fórmula es un sinsentido absoluto, ya que el hombre Jesús no es persona al margen del Verbo, sino que fue personalizado por él (*ἀν-ὑπόστασις* y *ἐν-ὑπόστασις*) y no tiene, por tanto, una sustantividad completa frente al Hijo, ni por tanto frente a las otras dos personas. Sus relaciones no

⁵⁵ K. Rahner, en K. RAHNER - W. THUSING, *Cristología...*, o.c., 71.

son las propias de una creatura con Dios, sino las del Hijo único con el Padre. ¿Qué novedad trinitaria implica el que el Hijo realice su filiación encarnativamente, y por ello de una forma nueva, que tiene un comienzo en el tiempo y su determinación por la finitud, temporalidad y mortalidad?⁵⁶

5. Legado y límites de la cristología patristica para la cristología sistemática

La fe eclesial de cada época es de gran *complejidad y densidad* a la vez que *unidad y sencillez*. La densidad se expresa en la liturgia normativa de la comunidad; en la vida de oración pública y personal de sus miembros; en la predicación de los obispos; en los escritos de los teólogos y de los monjes; en la fe del pueblo y en sus formas de piedad diaria. La unidad deriva de que todas esas expresiones tienen un mismo destinatario y referente real: aquel de quien habla el NT, de quien los apóstoles nos han transmitido la palabra de salvación, de quien la liturgia hace memoria y acoge su gracia.

La fe cristológica de la Iglesia tiene su riqueza y sus límites en esa diversidad de mediaciones y de mediadores: instituciones y personas, culturas y contextos. Esto, que es válido de cada época, lo es en especial de la época patristica, que tiene un coraje especialmente creativo durante los cuatro primeros siglos en el encuentro y diálogo con las culturas ambientales en torno a los cuatro o cinco ámbitos de creación espiritual y literaria: Alejandría, Antioquía, Constantinopla, norte de África y Roma. En cada uno de esos polos con los teólogos y patriarcas correspondientes se unen muchas veces poder político y potencia intelectual, como es el caso de San Atanasio y San Cirilo en Alejandría. De ahí que los concilios tengan su trama y sus entresijos, sus coloraciones y condicionamientos,

⁵⁶ En la obra citada en nota anterior Rahner ofrece unas páginas de síntesis sobre «contenido, validez permanente y límites de una cristología y soteriología clásicas» a la vez que «nuevas posibilidades de una cristología soteriológica» (p.55-719). Son un ejemplo admirable de herencia asumida y de capacidad creativa, y a ellas nos remitimos.

que hay que discernir para adivinar lo que las fórmulas cristológicas quieren decir más allá de lo que dicen. No decimos esto para reclamar una destilación abstracta de cada una de las formulaciones dogmáticas conciliares, sino para revivir desde ellas lo que es el misterio del Hijo encarnado, que no es otro que el Hijo de María, en cuya faz resplandece la gloria del Eterno. En él, sin embargo, no es identificable cultura popular que recibe en su aldea de Nazaret con su conciencia viva de Hijo, y sin embargo no son separables. En análoga medida, ya no es separable el dogma cristológico de esas mediaciones conciliares, culturalmente determinadas, que sin embargo están garantizadas en su intencionalidad expresiva. Ellas son una referencia que ya no podemos desconocer a la hora de entender la revelación divina, tal como se expresa en el NT y tal como se anuncia en la Iglesia.

¿Cuál es su legado normativo? Debemos distinguir lo que se refiere al *método* y lo que se refiere al *contenido*. La Iglesia de los primeros siglos ha establecido el camino para llegar a la verdad de Cristo y los criterios para el encuentro con él. La fe en Cristo es posible mediante el anuncio apostólico público y el testimonio entero de la comunidad creyente. El camino de la fe es el testimonio completo de la Iglesia y, desde dentro de ella, el testimonio interpretado de los escritos bíblicos. Testimonio e interpretación autoritativos de quienes en la comunidad tienen autoridad. El órgano de la verdad no son el poder, la ciencia, la técnica o la política. Nunca la Iglesia ha estado separada o puede ser ajena a estas determinaciones, porque lo contrario significaría no existir en el mundo. Pero se sabe diferente y expresa su fe en Cristo desde esta diferencia, ayudada de esas mediaciones expresivas y trasmisivas. Esto se concreta en las decisiones conciliares como punto final y forma suprema de la comunión eclesial en la búsqueda de la verdad de Cristo, confiada a toda la comunidad presidida por los apóstoles y animada con todos los carismas (Rom 12,4-8; 1 Cor 12,12-31; Ef 7,12), acompañada por el mismo Cristo hasta el final de los tiempos (Mt 28,20) y asistida por el Espíritu Santo para que la verdad de Cristo se haga completa en ella por el recuerdo, el testimonio, la obediencia, la apología y el martirio (Jn 14,16).

¿Cuáles son los *contenidos esenciales de esa cristología patristica*? No son sintetizables, porque las definiciones conciliares o los tratados patristicos no se comprenden a sí mismos de manera autónoma como presentación completa de la fe en Cristo, y presuponen siempre tanto la Sagrada Escritura como los credos. Las definiciones conciliares subrayan unos aspectos, excluyen interpretaciones excesivas o heréticas, recuerdan datos necesarios o explicitan una condición previa para que el resto del credo permanezca entero y significativo. En esas sucesivas interpretaciones conciliares van apareciendo como esenciales los siguientes aspectos:

a) Hay una *conexión verificable* entre las primeras afirmaciones conciliares de la Iglesia y las últimas del NT. Digo últimas en el sentido usual de la exégesis: «elevadas» y «tardías». Lo que allí se formula en clave himnica, retórica o moral a propósito de la condición divina de Cristo, de su humanación o vaciamiento para existir en condición humana, de su «riqueza» anterior y de su «empobrecimiento» posterior por amor nuestro; lo que allí encontramos enunciado en nombres y títulos, no con divisiones ni definiciones como hará la voluntad lógica y sistemática posterior: todo esto va recibiendo en la Patristica un marco interpretativo en el que cada uno de esos elementos y dimensiones de Cristo encuentra su sitio lógico y su sentido.

b) Una evidencia, siempre presupuesta y nunca explicitada, es la historia narrada por los evangelios. Hay un *abajo*, un *adentro* y un *en medio* de la cronología humana verificable que se dan por supuestos. Se trata de mostrar cómo en esa mediación concreta, particular y local, se nos ha dado el Eterno y encontramos la salvación. Se intenta responder a la pregunta: ¿quién y cómo es ese Jesús para poder decir de él con verdad que es el último nombre dado por Dios para salvación a los hombres (Hch 4,11-12), que es su Palabra definitiva porque es el resplandor de su gloria y la imagen de su sustancia (Heb 1,1-4), que es el revelador y salvador absoluto? Para responder a esta pregunta, la cristología patristica, presuponiendo una cristología horizontal, explicita una cristología vertical del descenso, de la encarnación, de la inserción del Eterno en el mundo, refiriendo la persona histórica de Jesús al Hijo (Verbo que existía en forma

de Dios), y refiriendo este al Padre que le envía y al Espíritu que él envía⁵⁷. Con ello establece la conexión necesaria entre cristología y Trinidad⁵⁸.

c) Un presupuesto, que se irá explicitando cada vez con mayor claridad, es la *unidad de sujeto en Cristo*: la persona del Hijo, Logos, que hace una historia humana como nosotros, pero que no es el fruto de la naturaleza (historia del cosmos) ni el fruto de nuestro esfuerzo (historia de la cultura), sino de un designio divino; que por pertenecer al ejercicio de su libertad debe admirarse con asombro y agradecerse en alabanza, pero no penetrarse con insolencia. Jesucristo es uno, en referencia al único Dios, dentro de una única historia de salvación, para suscitar una sola fe, que mediante un único bautismo constituye una única Iglesia, plenitud plenificada y plenificadora. Tanto 1 Cor 8,6 como Ef 4,4-6 son textos guía y clave para la cristología posterior.

d) De ese *único sujeto* (la historia consagrará el nombre de *persona*) se mantienen las múltiples afirmaciones que el NT hace de él. Frente a los gnosticismos iniciales ya en el NT se afirma la verdad de su humanidad física: él es real hombre, la suya es real carne, y reales son su vida y muerte. Las Cartas de San Juan, primero, San Ignacio y San Ireneo, después, desenmascararán ese docetismo y gnosticismo que no cesan⁵⁹. El concilio de Nicea

⁵⁷ «La cristología del magisterio eclesialógico es evidentemente una cristología de descenso en la que se desarrolla el principio siguiente: Dios (su Logos) se hace hombre. Este principio, una vez desarrollado, es protegido de interpretaciones erróneas (las cuales constituyen una clara amenaza) mediante una serie de precisiones; a él se retorna constantemente y de él se parte siempre como de un postulado evidente y comprensible». *Ibid.*, tesis 32a (p.54).

⁵⁸ «Esta cristología de descenso o encarnación presupone toda la teología clásica de la Trinidad, aunque históricamente ambas se han desarrollado en un proceso de mutua influencia. En Dios hay tres "personas" distintas entre sí» (*ibid.*, tesis 32b). La forma concreta de pensar la encarnación en la Patrística ha sido muy matizada con variaciones finísimas. B. Xiberta enumera las siguientes: «Incarnatio enuntiata ut Verbi effectio; ut Verbi descensus, adventus; ut Verbi habitudo ad humana; ut Verbi habitudo ad hominem concretum; ut humanitatis habitudo ad Verbum; ut reciproca habitudo» (*Enchiridion de Verbo incarnato*, o.c., 771-774). Allí se citan las fuentes patrísticas para estas categorías.

⁵⁹ San Ignacio de Antioquía reformula el credo de la Iglesia, desde la contraposición: apariencia-verdad, para responder a los docetas: «Tapaos, pues, los oídos cuando alguien venga a hablaros fuera de Jesucristo, que desciende del linaje de David y es hijo de María: que nació *verdaderamente* y comió y bebió; fue *verdaderamente* perseguido bajo Poncio Pilato, *verdaderamente* crucificado y murió a la vista de los moradores del cielo. El cual además resucitó *verdaderamente* de entre los muer-

realiza la clarificación suprema de la historia del cristianismo prolongando en otro nivel las afirmaciones bíblicas sobre la reciprocidad de conocimiento, amor y poder entre el Padre y el Hijo⁶⁰, al afirmar la pertenencia de Jesús a la vida-ser-misterio de Dios, de forma que de él se debe afirmar la consustancialidad con él. En adelante de Dios se hablará siempre como Padre y de Jesús como Hijo. Este es el corte con el judaísmo. El monoteísmo es conservado y trascendido. Conservado porque seguirá confesándose la unicidad de Dios, y nada más lejos del cristianismo que el politeísmo o panteísmo. Dios solo hay uno. La fe de Israel es prolongada; pero a la vez trascendida. Para afirmar hasta las últimas consecuencias que Dios es vida, amor, plenitud de expresión y palabra en sí mismo, a la vez que para instaurar conexión y coherencia entre sus manifestaciones en la historia, hay que afirmar que ese único Dios se expresa en tres formas diferenciadas, comporta tres relaciones subsistentes en sí mismo, hay en él tres «personas»⁶¹. Con ello hemos abierto un universo de cuestiones. Si Cristo es Dios y si en Dios hay tres formas de subsistencia o personas, ¿cómo pensar esa dualidad en Cristo y esa trinidad en Dios? Toda la especulación posterior se ordena a clarificar esta cuestión, para salvaguardar las afirmaciones del NT y de la tradición apostólica, que se han referido a Cristo como mediador, revelador y santificador,

resucitándole su propio Padre. Y a semejanza suya, también a nosotros, que creemos en Él, nos resucitara del mismo modo su Padre; en Jesucristo, digo, fuera del cual no tenemos el verdadero vivir»: *Ad Trall.* IX, 1-2 (BAC p.471); *Ad Smyrn.* I, 1-2 (BAC p.488s). «Porque si solo en *apariencia* fueron hechas todas estas cosas por Nuestro Señor, luego también yo estoy cargado de cadenas en *apariencia*» (*ibid.* IV, 2 [BAC p.490]).

⁶⁰ Ya en 1910 escribía el P. Rousselot: «Reciprocidad perfecta y exclusiva de conocimiento entre el Padre y el Hijo, tal es el enunciado directo de esta palabra del Señor (Mt 11,25-27). Ahora bien, esta reciprocidad, fundada sobre el hecho de que el uno es el Padre y el otro es el Hijo, supone una relación única de naturaleza entre los dos términos, "una relación única en su género y que se puede denominar trascendente". ¿Cuál es esta relación única y trascendente? Eso es lo que las generaciones cristianas no cesarán de preguntarse, sin agotar la riqueza de esta revelación tan simple y tan elevada». Cit. por H. DE LUBAC, *La révélation divine* (Paris 1968) apéndice IV, p.186.

⁶¹ «La "teología de la Trinidad" constituye la salvaguardia de la teología de Yahvé como teología del Dios que existe para los hombres. Salvaguardia que encuentra su fundamento y su posibilidad en la reflexión sobre el Jesús crucificado y exaltado» (W. THUSING, en K. RAHNER - W. THUSING, *Cristología...*, o.c., 271).

con la misma actitud con que los judíos se habían referido a Yahvé⁶².

e) Todo el esfuerzo del siglo IV por esclarecer la implicación de Dios en el hombre Jesús y la copertenencia de Jesús, como Hijo encarnado, al ser de Dios, tiene su equivalencia durante el siglo V en el esfuerzo por esclarecer y mantener la real humanidad de Jesús, su plena pertenencia a nuestro mundo, con los límites y gloria de nuestro ser. Si el siglo IV ha mirado a Cristo como verdadero Dios (*Deus perfectus*), el siglo V, en cambio, verá en él al verdadero hombre (*Homo perfectus*)⁶³. Calcedonia crea un marco conceptual que une esas dos dimensiones: el único Cristo perfecto en su divinidad y perfecto en su humanidad, unidos sin confusión ni transformación, con una unidad que no es ni de superposición ni de posible separación (DS 301-302). Esta definición, que es una clarificación conceptual y una regulación del lenguaje, no ofrece todavía una cristología material, sino sólo formal o conceptual. El segundo concilio de Constantinopla y el segundo de Nicea volverán a subrayar la unidad de sujeto y la implicación del Dios eterno, trino y santo, en Cristo y por ello cómo todo lo que acontece a Jesús repercute sobre el mismo Dios. Unidad, por tanto, de Trinidad e historia.

f) Hay una premisa nunca sistemáticamente explicitada: la interacción hermenéutica derivada de la inseparabilidad entre el ser de Cristo en sí y su acción por nosotros, o entre *cristología* y *soteriología*. El punto de partida era siempre la salvación que tenemos en Cristo y nos es accesible en la Iglesia. No hay pen-

⁶² La categoría de «persona», clave tanto en cristología como en la doctrina trinitaria, es un concepto a la vez necesario e insuficiente. Ya San Agustín en su *De Trinitate* afirmaba con tanta humildad como coraje que utilizaba este término para hacer justicia a los tres protagonistas de la salvación de los que habla el NT, pero sólo por no tener otro mejor. En el siglo XX se reanuda la discusión con las propuestas de Barth y Rahner, que prefieren hablar de tres formas de subsistencia del único Dios, inclinando hacia una visión más unitaria y excluyendo la reciprocidad propia de sujetos distintos en el seno trinitario. Esta polémica se ha revivido con diversos acentos entre los autores contemporáneos: Ladaria, Greshake, Vorgrimmler, Pannenberg, Hilberath, Hoping. Cf. H. HOPING, «Gottesoffenbarung und die Frage ihrer Verstehbarkeit. Theologische Neuansätze in der katholischen Dogmatik»: *TbRv* 1 (2004) 5-24; G. ESSIEN, «Person —ein philosophisch— theologischer Begriff in der dogmatischen Diskussion»: *TbRv* 3 (1998) 243-254.

⁶³ Cf. T. SAGI-BUNIC, «*Deus perfectus et homo perfectus*» a concilio Ephesino ad *Quinisextum* (Roma 1965).

amiento teórico sin referencia a la experiencia de salvación, y no hay experiencia teórica de la salvación, que Cristo es, sin referencia a la Iglesia. Una cristología (hechos o dogmas) sin soteriología (revelación, redención, santificación) es impensable. Una soteriología sin eclesiología (lugar concreto de la palabra y del sacramento) es impensable. El individuo como sujeto inmediato de la revelación de Dios y de la interpretación del evangelio, al margen o en autonomía enfrentada con la Iglesia, no existe hasta la mitad del siglo XVI con Lutero.

g) La cristología en la Patrística es sólo un capítulo de la historia de la cristología, si bien en ella se esclarecen los puntos fundamentales. Tras ellos ya no se puede volver y en ningún otro concilio ecuménico se han hecho afirmaciones equivalentes. Esto crea el fundamento para la unidad, diálogo y encuentro entre todas las iglesias sobre la base de ese «consenso quinqueseccular». La cuestión es que esa cristología patristica explicita unas capas y textos del NT, pero no todos y sobre todo no responde a lecturas posibles que se pueden hacer sobre la persona (genesis, destino, consumación) de Cristo, a la luz de nuevos horizontes de sentido. El misterio de Dios es inmenso y el hombre, su imagen, tiene una historia que refleja aquella divina inmensidad. La historia ulterior de la cristología tiene que sumar y consumir aquella historia, haciéndola punto de partida y no solo punto de llegada, en una circularidad interpretativa, que lee el NT desde los concilios y los concilios desde el NT, a los que hay que aplicar la misma exégesis y hermenéutica que aplicamos a los textos de este.

h) Ya no son posibles ciertos arcaísmos que quieren pensar a Cristo como si Nicea y Calcedonia no hubieran existido; ni tampoco ciertos progresismos, que los dan por definitivamente superados desde la nueva conciencia histórica y nueva exégesis. No se existe sin tradición, ni se piensa sin fundamentos. Ahora bien, no todo lo que esos concilios expresan pertenece a lo irrenunciabile cristiano: hay contenido expresado y forma expresiva, intención y circunstancia, primacías y silencios, preferencias y exclusiones⁶⁴. Ese conjunto de elementos que forman parte

⁶⁴ Sobre la verdad de la revelación divina y los condicionamientos históricos en su transmisión, cf. CONG. PARA LA DOCTRINA DE LA FE, «Declaratio circa catholi-

del legado conciliar tiene que ser repensado y asimilado por cada generación creyente para que siga siendo para todos una palabra de salvación (y no sólo por los historiadores).

i) Hasta la era moderna, la teología sistemática ha subrayado los *elementos conceptuales y sistemáticos*, que los concilios aportaron a la comprensión y defensa de la fe en Cristo. La real fe vivida, el amor y la pasión por Cristo han sido sostenidos como ascua viva debajo de mucha ceniza por la entera comunidad creyente. Monaquismo, virginidad, martirio, fraternidades, nuevos grupos de pobreza, mendicantes, comunidades masculinas y femeninas han ido acentuando hasta hoy otras dos dimensiones complementarias de Cristo, que la teología sistemática dejó en cierto silencio: su concreta humanidad de entonces y su presencia viviente hoy. Todo esto estuvo presente sobre todo en los comentarios a la Sagrada Escritura, en las homilias, en los tratados de vida espiritual, en las exhortaciones al martirio, en las actas de mártires, en las profecías escatológicas, en la propia experiencia personal de Cristo. Estos géneros literarios fueron expresivos de una fidelidad y comprensión de Cristo, que pertenecen al sentido de la fe de la Iglesia y con los cuales ante los ojos hay que pensar y sistematizar la cristología. Si «la fenomenología es una manera de ir a buscar las cosas en su propia vida, lo que implica buscarlas en su propia manera de presentarse en la comunicación por el lenguaje»⁶⁵, nosotros tendremos que entender la fe en Cristo desde los lenguajes que ella se ha dado a sí misma en sus expresiones: litúrgica, teológica, moral, espiritual, institucional, social, escatológica⁶⁶. Lo contrario equivaldría a prescribirle al creyente su fe desde nuestros esquemas, ejerciendo desde nuestra precomprensión una forma de dictado o dictadura sobre lo que ella debe ser. La superación del kantismo, realizada en la primera mitad del siglo xx, es irreversible.

j) En el siglo xx se redescubrieron dos dimensiones de Cristo a la vez que se subrayaron dos *límites de la cristología patris-*

cam doctrinam de Ecclesia» n.4: *AAS* 65 (1973) 396-408 y en *Ocho documentos doctrinales de la Congregación para la Doctrina de la Fe* (Madrid 1981) 42-50.

⁶⁵ H. G. GADAMER, «Agradecer y recordar», en *Acolaciones hermenéuticas* (Madrid 2002) 257.

⁶⁶ Cf. J. LADRIÈRE, «Los lenguajes de la fe», en *La articulación del sentido*, o.c. 263-601.

En primer lugar la ambigüedad o tentación subyacente a hablar con términos abstractos: humanidad-divinidad, naturaleza humana-naturaleza divina de Cristo. Ambos binomios deben ser sustituidos por otros dos términos: el Jesús judío (judeidad) y el Hijo de Dios hecho hermano nuestro (filiación divina de Jesús, fuente y causa de nuestra filiación). El punto de partida de la reflexión cristológica es el Jesús concreto, el hijo de María y de la descendencia de David tal como de hecho la historia, cultura y religión judía han preparado su naturaleza humana. Ahora bien, ya en los primeros escritos cronológicos del NT (Flp, Rom, etc.) ese Jesús es pensado como el Hijo. Esta es la categoría clave y unificadora de todos los títulos del NT, desde la cual deben ser integradas, releídas o excluidas las connotaciones previas de otros títulos. Desde aquí hay que corregir un dualismo sutil, subyacente a ciertas lecturas que comprenden a Jesús en una humanidad distante y enfrentada al Verbo, referida únicamente al Dios creador, viendo su existencia dinamizada primordialmente por la acción creadora de Dios y no por la acción específica del Espíritu Santo, la consiguiente referencia al Verbo eterno y su acción hegemónica. Algunas afirmaciones de la línea Galtier, Deodato de Basly, Seiller y el propio Rahner mantienen esas aristas, cuando quieren acentuar la real autonomía del hombre Jesús, su creaturidad y distancia a Dios, por mor de evitar lo que Rahner llama el monofisismo larvado⁶⁷.

k) Cada generación vive una historia de su fe y redescubre una dimensión de Jesús, con la que se siente especialmente iluminada, confortada y alimentada espiritualmente. El siglo xx redescubrió a Cristo como «nuestro hermano» (K. Adam), al «Jesús libre» (Ch. Duquocq), al «Jesús liberador» (Teología de la liberación), al «Judío marginal» (J. P. Meier), al «común hermano mayor» (M. Buber). Su destino, en medio de situaciones y pode-

⁶⁷ Rahner va hasta el límite de lo casi imposible con sus afirmaciones de «una subjetividad creatural distinta de la subjetividad del Logos y situada libremente ante Dios». «El hombre Jesús en su realidad humana, con un centro de actividad creado, activo y “existencial” (*existentiell*), se contrapone a Dios con una distinción absoluta (adoración, obediencia, devenir histórico, acción libre, etc.)» (K. RAHNER - W. THÜSING, *Cristología...*, o.c., 57-61). Este calcedonismo radical que parece no integrar lo que añaden los siguientes concilios, especialmente el segundo de Constantinopla, explica la oposición de Balthasar a Rahner.

res, se nos ha vuelto cercano. Desde ahí hemos redescubierto lo que fue su relación con Dios. Se han puesto de relieve su *fe*⁶⁸ como explicitación de su apertura, entrega y abandono al Padre; su *oración*, como traducción verbal, vivida y vivible históricamente de su fe; su *obediencia* como la respuesta concreta en oscuridad y esperanza a la propuesta del Padre en favor de sus hermanos y a merced de lo que el curso de la naturaleza, las situaciones de los poderes y la libertad de los hombres trajeran consigo⁶⁹. Esto tiene la gloria de haber redescubierto a quien sudó gruesas gotas de sangre (Lc 22,44), lloró por nosotros (Jn 11,35) y vertió lágrimas como nosotros; lágrimas de Hijo, que ha aprendido en el sufrimiento y la obediencia (Heb 5,7-8). No se trata, por tanto, sólo del ejemplo moral de Cristo precediéndonos, sino de un principio real de vida nueva, de gracia activa y de promesa, que nos sostiene en el presente abriéndonos a un horizonte escatológico, que desborda el de este mundo.

l) La teología, por consiguiente también la cristología, se sitúa entre dos extremos, que debe evitar: la pereza mental de quien no piensa los fundamentos y contenidos de la fe, sus exigencias morales y consecuencias históricas por un lado, y por otro la osadía de quien se atreve a medir la profundidad y extensión de Dios por la profundidad y extensión de nuestra inteli-

⁶⁸ Hablan de la «fe de Cristo» Gál 2,16; 3,10.22; Flp 3,9; Rom 3,22; Sant 2,1. Se han dado las interpretaciones siguientes a este genitivo: a) *Objetivo*. La fe que nosotros tenemos en Cristo. b) *Genitivo subjetivo*: la que Cristo como creatura tiene en Dios. c) *Genitivo moral*: la fiabilidad, confiabilidad de Cristo que nos merece crédito y nos permite fiarnos de él y creer en él. d) *Genitivo de origen*. La fe tiene a Jesús como iniciador y consumidor. Esta diversidad interpretativa solo se puede esclarecer a la luz de otros textos del NT, en la medida en que incluyan o excluyan algunas de esas interpretaciones.

⁶⁹ Los textos citados en nota anterior, a la vez que la recuperación de la condición biográfica, horizontal y temporal de la vida humana de Jesús, fiel al que le constituyó pontífice, obediente al encargo del Padre, constante en las pruebas y perseverante hasta el final, ha llevado a hablar explícitamente de estas realizaciones existenciales de Jesús, pensadas a su vez como despliegue en humanidad de lo que es su eterna relación divina con el Padre. Cf. H. U. VON BALTHASAR, «Fides Christi», en *Ensayos teológicos*, II: *Sponsa Verbi* (Madrid 1964) 57-96 = *La foi du Christ* (Paris 1968); J. GUILLET, *La foi de Jesus-Christ*, o.c.; I. DE LA POTTERIE, *La prière de Jesus...* o.c.; W. THUSING, «Jesus como «el creyente» (Mc 9,23)», en K. RAHNER - W. THUSING, *Cristología...*, o.c. 211-226, en diálogo con la línea de pensamiento protestante representada por E. EBILING, «Jesus und Glaube», en *Wort und Glaube* (Tubinga 1967) 203-254; ID., *Das Wesen des christlichen Glaubens* (Tubinga 1961); SCHÄFER, *Jesus und der Gottesglaube*, o.c.

gencia humana. Hay además otro error o peligro: pensar que el acceso a la persona y salvación de Cristo se da sólo desde la inteligencia que razona, exponiendo los hechos positivos de la historia bíblica u ofreciendo razones que demuestren su validez universal ante la razón humana. Los caminos reales que llevan al conocimiento de Cristo en el NT son el amor y la praxis. El amor a la verdad, a Dios y al prójimo, que espera la posible palabra del Absoluto y anhela su revelación, nos abre al conocimiento de Cristo, que a su vez engendra una nueva forma de amor que supera toda ciencia (Rom 3,19). Una vez experimentado, este amor nos hace olvidar como insignificantes o despreciar como peligrosa basura otros saberes (Flp 3,7-8). El segundo camino es la praxis del amor al prójimo, pobre e ignorante (Rom 14, 12-23; 1 Cor 8,7-13), el hacer el camino de la vida como Jesús y con él, compartiendo el pan que nos dio, bendecido y partido como él lo bendijo y partió (Lc 24,13-35), el amar la luz: *esos son los caminos que llevan a la verdad y al conocimiento de Cristo*.

m) Una última reflexión acerca del fondo de la cristología patristica sería sobre la relación entre *misterio* y *apófisis*. Cristo es verificable en su historia judía, universalizable en su mensaje y destino para todos los hombres, por haber sido uno de los grandes de nuestra historia, de los que «dieron la medida de lo humano» (K. Jaspers)⁷⁰; pero aquel del que habla la fe viene de más lejos, y su principio está en Dios mismo (Jn 1,1-3). Por eso comparte en un sentido la evidencia y en otro la oscuridad misma de Dios⁷¹. Para las cartas a los Colosenses y Efesios, Cristo es la expresión corporal de la plenitud de Dios, que en él habita entera; en él se nos manifiesta el designio creador y recapitulador de Dios (Col 1,19; 2,9; Ef 1,3-14). Por ello hay que acceder a él con la misma actitud con que accedemos a Dios: ejercita-

⁷⁰ Cf. K. JASPERS, *Die massgebenden Menschen*, o.c.

⁷¹ Desde el mismo origen se ha subrayado la «novedad» y extraneza de «Dios hecho hombre». «Su novedad produjo extraneza». San Ignacio habla de «dos tres misterios sonoros (virginidad de María, alumbramiento, muerte de Jesús) que se cumplieron en el silencio de Dios» (*Ad Eph.* XIX, 1-2 [BAC p.458]). Los concilios repiten las expresiones: hablando de la encarnación: «mirabilis et mirabiliter singularis», «inexplicabilis et incomprehensibilis» (DS 250,292). Cf. B. M. XIBERTA, «De noscenda ratione mysterii in incarnatione Verbi», en *Tractatus de Verbo incarnato*, o.c. I, 648-657.

ción radical hasta el límite de las posibilidades de la razón humana y desistimiento por el que trascendemos toda nuestra ciencia. Dios es siempre el *Deus semper maior*, por quien somos creados y medidos, y a quien no podemos crear ni medir por nuestra inteligencia. El hecho de que la cristología «más alta» del NT se exprese en salmos e himnos tiene este fundamento: el canto y la poesía dicen más que lo que dicen y en ese «decir más» reconocen la gloria de Dios que alumbra en el rostro de Cristo (2 Cor 4,4-6). Son himnos y cánticos inspirados por el Espíritu Santo. Éste es el único que nos puede dar a conocer a Cristo, porque sólo da inteligencia quien da el ser (1 Cor 2,10). Jesús sólo puede ser engendrado en nosotros por el que fue engendrado en las entrañas de María (Lc 1,35).

n) Toda cristología debe concluir con la actitud de alabanza agradecida tal como nos la ofrece Ef mostrando los dos principios constituyentes del conocimiento salvífico de Cristo: su presencia como maestro interior en nuestros corazones y el propio Espíritu Santo:

«Por eso doblo las rodillas ante el Padre, de quien procede toda familia en el cielo y en la tierra, para que según los ricos tesoros de su gloria, os conceda ser poderosamente fortalecidos en el hombre interior por su Espíritu, que habite Cristo por la fe en vuestros corazones y, arraigados y fundados en el amor, podáis comprender en unión con todos los santos cual es la anchura, la longitud, la altura y la profundidad, y conocer la caridad de Cristo que supera toda ciencia para que seáis llenos de toda la plenitud de Dios» (Ef 3,14-19).

6. Una cuestión remanente: la unión personal de Cristo o el modo de unión del Verbo con la naturaleza humana

La teología ulterior retuvo como máximo problema cristológico la *unión hipostática*, o el modo de la unión del Verbo eterno con una humanidad creada. ¿Es posible que exista una humanidad completa que no sea a la vez persona humana? Cristo es una persona en la cual coexisten la naturaleza divina y la humana. Ahora bien, si el Verbo preexiste como Dios, ¿qué consistencia y

autonomía, tanto óntica como existencial, puede tener la naturaleza humana?

- a) *Las tres opiniones de la Edad Media: teoría del «homo assumptus», teoría de la «subsistentia», teoría del «habitus»*

En la Edad Media, de San Anselmo a Santo Tomás, asistimos a la confrontación entre líneas de pensamiento. Tenemos la orientación monástica de la teología, preocupada ante todo por las condiciones de la unión con Dios y por la acción salvadora de Cristo, junto a la orientación lógica, más preocupada por las condiciones del pensamiento sobre Cristo, la coherencia de las fórmulas y el hombre que se encuentra con él. San Bernardo y Abelardo son los símbolos de esta doble actitud. El problema que preocupa a las mentes pensantes es el *modo de unión entre la persona divina y la naturaleza humana*. Había que establecer la conexión entre las diversas palabras que usamos para describir el misterio de la encarnación: *generación* de Jesús en el seno de María por el Espíritu, *asunción* de una humanidad, *unión* con la persona divina. El que es engendrado, ¿lo es exactamente y es exactamente un hombre como los demás? Si lo es, ¿no es entonces ya una persona humana? Y si no lo es, ¿cómo podemos decir que Cristo es verdaderamente un hombre? Se partía del análisis de expresiones tradicionales como las siguientes: *Deus factus est homo; Filius Dei factus est filius hominis; Deus est homo; Homo est Deus*.

El siguiente texto del Pseudoatanasio ofrece una buena síntesis de los aspectos fundamentales que encontramos a lo largo de la cristología patristica. En él aparecen unidas las cuestiones cristológicas y las soteriológicas, a la vez que se postulan las condiciones de la encarnación y los efectos de la redención, haciendo a los hombres con-corporales y com-partícipes de la plenitud de Dios activa en Cristo. De esa complejidad de perspectivas allí todavía presentes e interactivas van a quedar como secadas formulaciones que ya aparecen en este texto, y a cuya explicación teórica dedicará la escolástica posterior sus máximos esfuerzos:

1) *Homo re vera Deus*. 2) *Deus re vera homo*. 3) *Christus vere homo et vere Deus*.

«Qui existit ante saecula Verbum Deus, ex Nazareth homo visus est: natus ex Maria virgine et Spiritu Sancto [...] omnia assumpsit ex virgine quaecumque ab initio Deus ad constitutionem hominis efformavit et condidit excepto peccato (Heb. 4,15); nec divinitatis mutationem sed humanitatis innovationem arbitrio suo effecit, quo gentes Christo cocorporales et comparticipes fierent (Eph. 3,6) utque homo re vera Deus et Deus re vera homo foret, essetque ille vere homo et vere Deus, non quod homo apud Deum esset, ut vos calumniantes christianorumque mysterio obtrectantes dicitis, sed quod Deo unigenito placent plenitudine suae divinitatis archetypi hominis naturam novumque opificium ex utero virginis in se ipso per naturalem generationem et indissolubilem unionem restaurare; ut et pro hominibus salutare negotium perficeret, inque passionis morte et resurrectione hominem salvationem absolveret»⁷².

Pedro Lombardo resumió la tradición iniciada por San Anselmo y tipificó de la forma siguiente las llamadas «tres opiniones» o maneras de explicar la unión del Verbo con el hombre, de manera que por un lado se salvaguardase la verdadera humanidad de Jesús y por otro la unidad personal, sin sucumbir a un adopcionismo (Jesús es un hombre bueno que Dios elige como instrumento de la salvación humana), ni a una explicación dualista que implicara la existencia real de dos sujetos en Cristo, y que vista desde Dios equivalía a una quaternidad de personas⁷³. 1) La teoría del «homo assumptus»; 2) La teoría de la «subsistentia», y 3) La teoría del «habitus»⁷⁴.

— La primera responde diciendo: *Deus assumpsit hominem*. Y por tanto lo mismo podríamos decir: Dios se ha hecho hombre que un hombre ha llegado a ser Dios. Las fórmulas usuales son: *homo assumptus*, *homo susceptus*, *homo quem suscepit Filius Dei*. Si no es explícitamente un dualismo de tipo nestoriano, no se ve, sin

⁷² PSEUDOATANASIO, *Contra Apollinarium* II, 5; PG 26,1140; B. XIBERTA, *Enchiridion...*, o.c., 236.

⁷³ Cf. P. LOMBARDO, lib.III, dist.VI, en *Sententiae in IV libris distinctae*, II (Roma 1981) 49-59.

⁷⁴ Cf. una exposición sistemática y el peculiar contexto histórico de cada una de estas «tres opiniones» en H. M. MANTTEAU-BONAMY - A. M. HENRY, *Incarnación* (Barcelona 1961) III, 59-101.

embargo, como esta respuesta, defendida a partir de Hugo de San Víctor, pueda mantener la unidad personal de Cristo.

— La segunda, defendida por Gilberto de la Porreta, habla de la «persona compuesta» o del «gigas geminae substantiae» = «el gigante de dos naturalezas». Esta fórmula tiene su origen en la versión vulgata del salmo 16,6 leído cristológicamente: «Et ipse tanquam sponsus procedens de thalamo suo, exultavit ut gigas ad currendam viam». Tal formulación dará pie a la posterior en la que se encuentra una defensa clara de la integridad de las dos naturalezas en la persona de Cristo, originariamente orientada contra el arrianismo y apolinarismo del siglo IV y después, sobre todo, contra el monofisismo del siglo V. Partiendo del salmo, San Ambrosio forja la expresión completa en su himno «Intende qui regis Israel» (estrofa 5, v.19)⁷⁵. San Agustín consagrara con su autoridad esta fórmula, que llega hasta Santo Tomás⁷⁶. Para hacer imaginable de algún modo esta unión incomparable de Dios con el hombre en Cristo, formando una unidad unida y uniente al mismo tiempo, se apeló a la analogía de la unión en el hombre entre el alma y el cuerpo, que universalizará el llamado *Symbolum Athanasianum*: «Quicumque vult»⁷⁷. Con la expresión «persona composita» quiere indicar la iniciativa del Verbo, la acción de suscitarse una humanidad, pero no habla de un hombre concreto; no hay un supuesto previo al que se adhiera o al que asuma. El Verbo en cuanto persona es simple, pero al subsistir en una naturaleza humana podemos hablar de una persona compuesta. Él otorga la subsistencia a una humanidad que adquiere consistencia solamente en cuanto tal humanidad del Verbo. Hay dos *aliquid*, pero hay sólo un *aliquis*. Hay una unión sustancial entre el alma y el cuerpo de Cristo, que constituyen ambos la humanidad del Verbo. Purificada de cierto lastre cuasimítico y orientada metafísicamente, ésta es la

⁷⁵ Cf. S. AMBROSIO, *Hymnes*. Ed. de J. Fontaine (Paris 1992) 291.

⁷⁶ Cf. *Contra Max.* II, 10,2: PL 42,765; *Contra Serm. Ar.* 8: PL 42,689.

⁷⁷ «Nam sicut anima rationalis et caro unus est homo, ita Deus et homo unus est Christus» (DS 76). Cf. J. N. D. KELLY, *The S. Athanasian Creed. Quicumque vult* (Londres 1964). Sobre el valor y límites que otorga Santo Tomás a esta comparación y a aquella otra que presenta la naturaleza humana de Cristo como *instrumentum proprium coniunctum* a la hora de explicar la encarnación (*mysterium proprie dictum*), cf. P. GALTIER, *De incarnatione et redemptione* (Paris 1947).

teoría de la *subsistentia*, que después expondrá Santo Tomás con todo rigor y fuerza sistematizadora.

— La tercera es la llamada teoría del hábito o vestido, sostenida por Pedro Abelardo. Esta designación parte del texto latino de Flp 2,7: «habitu inventus ut homo». Se afirma que el cuerpo y el alma de Cristo no se han unido entre sí y por ello no han formado una persona. Cristo los habría unido por separado y revestido de ambos, ha aparecido en el mundo. El Verbo no sería hombre, en cuanto que el hombre fuera un *aliquid* frente al Verbo. En esta teoría se evita afirmar que el hombre Jesús es *aliquid* en el sentido de una persona preexistente al acto de la encarnación del Verbo, o negativamente expuesto: era *nihil*. De aquí surgió por primera vez en la historia el término «nihilismo», acompañado luego del adjetivo: «nihilismo cristológico»⁷⁸.

Pedro Lombardo organiza las cuestiones cristológicas en un esquema a partir del cual pensará toda la Edad Media y sera objeto de comentario por los grandes escolásticos, entre ellos San Alberto Magno, San Buenaventura, Santo Tomás, hasta que en el siglo XVI Cayetano y la Universidad de Salamanca sustituyan como texto el libro de las *Sentencias* por la *Suma* de Santo Tomás, mientras que París todavía continuó con el uso tradicional. El título ya marca la orientación del tratado: *De incarnatione Dei*.

A) *Distinciones I-V*: La persona que asume, la naturaleza asumida, la unión de aquel que asume y de la realidad asumida.

B) *Distinciones VI-XXIII*: la condición particular del Verbo encarnado: a) Lo que conviene a Cristo en razón de la unión (dis.VI-XII); b) Lo que conviene a Cristo por razón de su naturaleza exaltada por la encarnación (dis.XIII-XXII). Santo Tomás completa el esquema anteponiendo una primera cuestión sobre la conveniencia de la encarnación (q.1) y luego un tratado histórico sobre los misterios de la vida de Jesús, o las acciones y pasiones del Salvador por nosotros (q.27-59: *de his quae per salvatorem nostrum, id est Deum incarnatum sunt acta et passa*).

⁷⁸ Cf. H. SANTIAGO-OTERO, «El "nihilismo" cristológico y las tres opiniones», *Burgense* 10 (1969) 431-444.

Estas tres teorías (*habitus, assumptus homo, subsistentia*) reflejan en un contexto totalmente nuevo, en el que la lógica juega un papel mucho más importante, lo que fueron las líneas fundamentales de la cristología patristica.

— La teoría del *habitus* (o de que Cristo no tuvo una humanidad completa y consistente en sí mismo con todos los elementos somáticos, psíquicos y neumáticos unidos entre sí que forman el hombre, y que por tanto los unía a sí como un vestido con el que se daba a ver o como un «hábito» exterior) en el fondo revive el viejo docetismo, inclinado finalmente al monofisismo, que fue la eterna tentación de Alejandría.

— La teoría del «hombre asumido» es la prolongación de los intereses, ideas y fórmulas de la escuela antioquena que quiere salvar a toda costa la integridad, perfección y dinamismo de lo humano en Cristo, ya que concibe la redención desde dentro del ser, potencias y dinamismo moral de Cristo hombre como nosotros y por nosotros. Esta lectura, si no se completa con una reflexión ulterior, inclinara al dualismo o nestorianismo.

— La tercera fórmula significará en la Edad Media lo que fue la teología latina en la Patrística, y que, comenzando con las clarificaciones terminológicas de Tertuliano y San Agustín, y prosiguiendo con la articulación sistemática de San León Magno, constituirá en el concilio de Calcedonia el arco de unión entre la escuela alejandrina de San Cirilo y la antioquena de Teodoro de Mopsuestia, Teodoreto de Ciro e Ibas de Edesa.

Santo Tomás es el genio que articula en su concepción sistemática ambas lecturas desde una perspectiva nueva. Su punto de partida es lúcidamente neotestamentario: la iniciativa divina, el designio salvífico, la acción y redención de Dios que tenemos en Cristo. En éste nos encontramos con una gesta de Dios que mediante su *kenosis* o vaciamiento lleva a cabo la plenificación; que mediante un descenso lleva a cabo el ascenso, y mediante una «de-gradación» lleva a cabo una *prokope* o «promoción» del hombre. Ambas dimensiones son esenciales e inseparables, pero tiene primacía la acción de Dios y desde ella hay que entender tanto el acontecimiento histórico como la realidad metafísica de Cristo. *La categoría clave es la encarnación de Dios, no la de autopromoción o autodivinización del hombre*. Aunque parezca

extraño, esto es el equivalente real de la primacía del amor de Dios en San Juan («Él nos amó primero»), de la primacía de la justificación por la fe y no por las obras en San Pablo y Lutero de la búsqueda que Dios hace de la oveja perdida de la que hablan los sinópticos.

«En el misterio de la encarnación se considera más el descenso (*descensus*) de la plenitud divina a la humana naturaleza que el ascenso (*profectus*) de una naturaleza humana, en alguna manera preexistente, hacia Dios» (*STb.* III q.34 a.1 ad 1).

Santo Tomás, una vez que parte de la iniciativa divina en la encarnación, integra al hombre como coautor de su salvación, no en paralelismo externo, sino desde una promoción interna de esa humanidad que llega a su plenitud al ser «personalizada» o constituida por el Verbo. En este sentido se explica su voluntad de integrar todo lo que había significado la fórmula *assumptus homo*. Mientras que ha calificado de herética la proposición que habla de dos sujetos en Cristo⁷⁹, ésta en cambio la considera sólo formulación impropia⁸⁰, porque nos inclinaría a pensar que Cristo asume un hombre ya previamente constituido y completo con anterioridad a la unión, cuando él es hombre en el acto de ser asumido y es asumido en el acto de ser creado. Por ello no se puede hablar de él con anterioridad, al margen del acto constituyente y unitivo que es la acción creadora por el Espíritu Santo de las entrañas de María. Toda la construcción de Santo Tomás se concentra en la articulación entre el acto de la unión-encarnación; el modo de la unión referida a la persona

⁷⁹ Cf. *STb.* III q.2 a.6. Aquí expone y juzga las tres teorías, tanto en su versión patristica como en la medieval que le precede: «Fides autem catholica, medium tenens inter praedictas opiniones neque dicit esse unionem factam Dei et hominis secundum essentiam vel naturam [monofisismo] neque secundum accidens [adopcionismo, dualismo, nestorianismo]; sed medio modo, secundum subsistentiam vel hypostasim» (ibid., *in contra*).

⁸⁰ El punto de partida para la fórmula *assumptus homo* es también la lectura cristológica del salmo 64,5: «Beatus quem elegisti et assumpsisti», que encontramos en San Agustín: «Filius Dei hominem assumpsit et in illo humana perpressus est» (*De agone christiano* 11). Santo Tomás responde que Cristo asume la naturaleza humana en concreto, pero que no asume un sujeto histórico concreto previamente existente. Por eso tales formulaciones son «impropias»: «Dicamus "hominem assumptum", quia eius natura est assumpta, et quia assumptio terminata est ad hoc quod Filius Dei sit homo» (*STb.* III q.4 a.3 ad 1 et 2).

del Hijo asumente y a la realidad humana asumida; el orden de la unión y las consecuencias resultantes; el despliegue en la historia de un sujeto así constituido en función de la misión que tiene que realizar.

- d) *Las cuatro teorías del siglo XX: el éxtasis de la existencia, la actuación creada por un acto increado, el doble yo, la simultaneidad de creación y asunción*

Con la *Suma* de Santo Tomás, cuyas afirmaciones necesitarían largo tiempo hasta recibir una aceptación generalizada que sólo tendrá lugar en el siglo XVI, se llega a una sistematización de la cristología y a una explicación del misterio de la unión del Verbo con la naturaleza humana, que no ha tenido rival. Tras él, Escoto (1266-1308) refuerza la lectura del *assumptus homo*, otorgando autonomía al hombre Jesús, al lado del Verbo. Capreolo (1380-1444), el llamado *princeps thomistarum*, Cayetano (1469-1534) y Suárez (1548-1617) introducen nuevas distinciones entre persona, esencia y existencia, preguntándose en qué medida la persona añade un modo sustancial a la naturaleza. Estos reales problemas de la metafísica y de la antropología no lograrán una claridad tal que permita comprender mejor la encarnación de Cristo y la redención del hombre. Tendrán que pasar varios siglos hasta que la cristología encuentre nuevos cauces y adquiera nuevos horizontes.

La cuestión de la unión hipostática del Verbo con la naturaleza humana recibió en el siglo XX cuatro respuestas:

- 1) *La teoría del éxtasis de la existencia*. Jesucristo es una persona única, divina en su origen, por tanto con un único ser, aun cuando sea complejo en su constitución. El Verbo eterno comunica su propia existencia a la naturaleza humana⁸¹, con todos sus contenidos esenciales. Ésta no existe mediante un prin-

⁸¹ «Unde quidam merito dixerunt: in Christo est non solum extasis contemplationis et amoris sed extasis ipsius esse, prout humanitas Christi existit per esse aeternum Verbi, quasi rapitur ad illud, sicut ardens amor ad objectum amatum» (R. GARRIGOU-LAGRANGE, *De Christo salvatore* [Turín 1946] 320). Cf. la historia de la cuestión en H. BOUESSE, *Le Sauveur du monde*, o.c., II.

cipio formalmente humano, sino por la comunicación inmediata de la existencia divina del Verbo. Los tomistas no han aclarado definitivamente si Santo Tomás reconoce a la humanidad de Cristo un doble principio de existencia (*duplex esse*) correspondiendo a la doble naturaleza o si esta perfección última del ser está en el orden de la persona, y por ello la humanidad de Cristo tiene y recibe de fuera de sí (éxtasis) su última constitución. El *esse* creado de Cristo es suplido por el *esse* increado del Verbo⁸².

2) *La teoría de la actuación creada por un acto increado*, propuesta por M. de la Taille (1933). Por la encarnación el Verbo de Dios se comunica como acto divino de ser a una naturaleza creada y de esta forma la actúa para que tenga una existencia formalmente humana. Lo que da origen a la existencia en Cristo, por tanto, es una actuación creada resultante del Verbo eterno. Su existir humano deriva del Logos y tiene su consistencia en el Logos. Este principio formalmente humano de existencia es a la vez principio de unión con el Verbo. En Cristo habría un acto único de ser, de origen y naturaleza divina por el que es actuada su humanidad en ordenación e inserción en la persona del Logos. Se trata de salvar la unidad personal a la vez que la consistencia de la naturaleza humana. La persona del Verbo suscita una actuación creada en la naturaleza humana. Lo central es, por tanto, la persona del Verbo que lleva a cabo una adaptación y habilitación de la existencia humana a su persona

⁸² En Santo Tomás hay textos que orientan en la doble dirección. «Impossibile est quod unius rei non sit unum esse» (*STh.* III q.17 a.2). «Si autem in Christo essent duo supposita, tunc utrumque suppositum haberet proprium esse sibi principale, et sic in Christo esse simpliciter duplex esse» (*Quaestio disputata de unione Verbi incarnati* a.4). Pero en esta última obra matiza hablando de una unidad, que tendría lugar no por supresión sino por integración de una existencia creada, de un *esse secundarium* de la humanidad de Cristo a un *esse principale* del Verbo. «Sicut Christus est unum simpliciter propter unitatem suppositi, est duo secundum quid propter duas naturas, ita habet unum esse simpliciter propter unum esse aeternum suppositi. Est autem et aliud esse huius suppositi non in quantum est aeternum, sed in quantum est temporaliter homo factum; quod etsi non sit esse accidentale, quia homo non praedicatur accidentaliter de Filio Dei... non tamen est esse principale, sed secundarium» (*De unione* a.4). Cf. A. PATHOORT, *L'unité d'être dans le Christ...*, o.c., ÍD., «L'enseignement de Saint Thomas sur l'esse du Christ», en H. BOUESSE - J.-J. LATOUR (ed.), *Problèmes actuels de christologie*, o.c., 101-128; J. P. TORREL, «Le thomisme dans le débat christologique contemporain», en *Saint Thomas au XXème* (París 1993-1998) 379-393.

eterna, que es a la vez una coaptación del Verbo a una naturaleza humana. A fin de evitar las dificultades de pensar la relación entre lo increado y lo creado como causa formal y en este sentido como *in-formación*, M. de la Taille propone interponer entre el acto y la potencia una entidad que llama *actuación*. Esta entidad se designa como *lumen gloriae* en la visión beatífica; *gracia creada* en la inhabitación de Dios en el alma; la *gracia de unión* en el hecho de la encarnación de Cristo⁸³.

3) *Teoría del assumptus homo de Deodato de Basly*⁸⁴. Este intenta como su objetivo primero salvar la absoluta trascendencia de Dios, que en manera ninguna puede quedar amenazada al entrar en conjunción con la creatura, tampoco con la humanidad de Cristo. Por ello llega a la conclusión de que no se puede decir que el Verbo es hombre o que un hombre es el Verbo. Esto le lleva a postular dos «yoes», uno el del Verbo y otro constituido por el hombre asumido, que se une al Verbo en subordinación. Éste a su vez se une al hombre por superordenación. Entre ambos media una relación trascendental, que permite comprender la unidad física entre el hombre Jesús y el Verbo como un todo y en este sentido hablar de una persona. Lo que resulta es un conjunto heterogéneo. Este autor no habla de humanidad, ni de naturaleza humana de Cristo. Tampoco utiliza para comprender a esta última la expresión «órgano o instrumento de la divinidad»⁸⁵, tradicional desde San Juan Damasceno

⁸³ M. DE LA TAILLE, «Actuation créée par Acte increé»: *RSR* 18 (1928) 253-268; *Mysterium fidei* (París 1931), elucidatio XLI appendix E; ÍD., «Entretien amical d'Eudoxe et de Palamede sur la grace d'union»: *Revue Apologetique* 48 (1929) 5-26, 129-145.

⁸⁴ Las obras principales del P. Deodat-Marie de Basly (1862-1937) son: *Le Sacré-Coeur* (1900); *Pourquoi Jesus-Christ* (1903); *La Christiade française*, I-II (1918-1927); «Le moi de Jesus-Christ»: *La France franciscaine* 12 (1929) 125-160 y 325-351. Cf. C. DE PAMPLONA, «El "Assumptus homo" y el Yo humano de Cristo a la luz de la doctrina de Escoto y de Basly»: *Estudios Franciscanos* 63 (1962) 161-194; PH. KAISER, *Die Gott-menschliche Einigung in Christus...*, o.c.

Con mayor información y sentido teológico, P. GALTIER, *L'unité du Christ...*, o.c.; ÍD., *De incarnatione et redemptione*, o.c., es sensible a este planteamiento. Cf. B. XIBERTA, *El yo de Jesucristo...*, o.c.

⁸⁵ Con esa teoría querían mostrar como la gracia que esa humanidad nos gana no es solamente divina sino también «cristiana»: «La humanidad de Cristo es como un cierto instrumento de su divinidad» (S. JUAN DAMASCENO, *De fide orthodoxa* 19: PL 94,1080). Ahora bien, el instrumento no produce la acción del agente principal en virtud de su propia eficacia, sino solamente por la moción de este agente princi-

no y Santo Tomás. Ello significaría despersonalizar a ese *homo assumptus*. Afirmar que en los evangelios tenemos enfrentado a Jesús ante el Padre, en lo que llama un «un duelo de amor», hasta el extremo de mostrar al hombre Jesús en oposición con el Dios trino. Si en las dos interpretaciones anteriores la unidad personal apenas deja espacio para la consistencia de una existencia humana propia, quedando siempre como peligro de fondo el monofisismo, aquí, por el contrario, la reclamación de tal consistencia, autonomía y distancia hacen imposible pensar la unidad óntica y sobre todo la unidad de realización existencial, inclinando a un nestorianismo óntico o psicológico. La contraposición entre el hombre Jesús y la Trinidad destruye lo que es el principio de inteligibilidad del NT: la unidad personal y psicológica entre el Verbo eterno y el hombre Jesús ⁸⁶.

4) *Teoría de la ascensión-creación simultáneas*. Su punto de partida es el pensamiento que tiene en San Juan Damasceno, San León Magno y Santo Tomás de Aquino sus mejores expresiones y que se encuentra formulado de manera clásica en el texto de San Agustín: «Nec sic assumptus est ut prius creatus post assumere-tur, sed ut ipsa assumptione crearetur» ⁸⁷. La naturaleza humana de Cristo no es creada como todas las demás por un acto del Dios trino de manera general, ya que para ella la creación es su ascensión por el Verbo como humanidad propia. La actividad creadora de Dios tiene dos dimensiones operativas: una por la cual esa creatura es constituida en sí misma, pero a la vez otra por la cual esa creatura queda en Dios mismo como en su lugar propio, que la hace ser y la mantiene en el ser. Cuando la acción

pal. Por ello la humanidad de Cristo no causa la gracia por ella misma, sino por la virtud de la divinidad, a la cual ella esta unida y de la cual deriva que estas acciones sean salutíferas» (*STb*. I-II q.112 a.1 ad 1). Cf. T. TSCHIRKE, *Die Menschheit Christi als Heilsorgan der Gottheit unter besonderer Berücksichtigung der Lehre des hl. Thomas von Aquino* (Friburgo 1940); J. P. TORRELL, «L'agent et l'instrument», en *Saint Thomas d'Aquin...* o.c. II, 169-173.

⁸⁶ Las teorías del P. Deodato de Basly encontraron un portavoz en su discípulo L. SEHLER, *La notion de personne selon Scot. Ses principales applications en christologie*, II (1937) 209-248; ID., *L'activité humaine du Christ selon Duns Scot* (París 1944); ID., *La psychologie humaine du Christ...*, o.c., donde recogía también ideas de artículos anteriores, dedicados sobre todo a la cristología de Escoto. Este folleto fue puesto en el *Índice de libros prohibidos* por Decreto del Santo Oficio (12-7-1951).

⁸⁷ *Contra Serm.* Ar. 8,6: PL 42,688. SAN LEÓN MAGNO, *Ep.* XXXV, 3: PL 54,807. Cf. F. MALMBERG, *Über den Gottmenschen*, o.c.

creadora de Dios llega a ser una autocomunicación inmediata de sí mismo a la creatura, entonces tenemos la encarnación, en la que el término del acto creador queda absolutamente en el sujeto creante, como su propia expresión personal. En ella, por ser la comunicación máxima de sí, la creatura queda constituida absolutamente en sí misma y a la vez absolutamente unida a Dios. La constitución en sí de la creatura y la afirmación desde sí por Dios coinciden en el límite. La forma absoluta de creación, que es la encarnación, es la forma absoluta de afirmación de algo en sí mismo por Dios. Esa acción, que en cuanto creadora implica a las tres personas divinas, por su efecto o en cuanto asumida se termina sólo en el Logos. Tendríamos una causalidad formal in-creada, por la cual la causa constituyente suscita una realidad determinándola absolutamente. Podríamos concluir diciendo que si la creación es común a las tres personas, la ascensión es propia del Logos. Todo fue hecho por el Logos, pero sólo esta humanidad fue asumida por él, en un acto en el que la creación y la asunción se identifican ⁸⁸. Esta atracción o constitución en el ser por el Verbo no le resta a la naturaleza asumida perfección, o personalidad en el sentido moderno del término, sino que se le confiere más plena, dado que la perfección del ser creado es tanto mayor cuanto mayor es la cercanía y unión a la causa creadora ⁸⁹.

7. De la cristología óntica a la cristología ontológica y existencial: Karl Rahner ⁹⁰

El tipo de reflexión que hemos expuesto ha guiado casi la mayor parte de la cristología que se ha venido desarrollando hasta

⁸⁸ Cf. panorama breve y claro del problema y bibliografía en F. MALMBERG, «Encarnación», en H. FRIES (ed.), *Conceptos fundamentales de la teología*, I (Madrid 1979) 405-413.

⁸⁹ «Dicendum est quod naturae assumptae non deest propria personalitas propria defectum alicuius quod ad perfectionem humanae naturae pertineat; sed proprie additionem alicuius quod est supra humanam naturam, quod est unio ad divinam personam» (*STb*. III q.4 a.2 ad 2; q.2 a.2 ad 2).

⁹⁰ Los textos fundamentales de la cristología de Rahner son: «Problemas actuales de cristología», en *ET* I, 169-222; «Para la teología de la encarnación», en *ET* IV, 139-158; «Cuestiones dogmáticas en torno a la piedad pascual», en *ibid.*, 159-176; «La cristología dentro de una concepción evolutiva del mundo», en *ET* V, 181-220; «Iglesia y parusia de Cristo», en *ET* VI, 338-357; «Misterios de la vida de Cristo», en

la época reciente⁹¹. Es la que podríamos llamar *crisología ontica*. Junto a ella ha aparecido la necesidad de elaborar una *crisología ontológica* o trascendental, y una *crisología existencial*. La primera, parte de los datos del NT y se esfuerza por mostrar la unión real entre Dios y el hombre, como un hecho de unión más, sin preguntarse por el fundamento previo de posibilidad para esa unión. La metafísica moderna, a partir de Kant y Hegel, ha introducido una variación en los conceptos de ser y de conocimiento. Rahner y Balthasar son los introductores de este giro trascendental en la crisología, aunque de manera bien diversa. Ambos tienen sin embargo en común la superación del positi-

ET VII, 135-220; «Sentido teológico de la devoción al corazón de Jesús», en *ibid.*, 516-527; «Ich Glaube an Jesus Christus. Der eine Mittler und die Vielfalt der Vermittlungen», en *SzTb* VIII, 213-217; 218-238; «Kirchliche Christologie zwischen Exegese und Dogmatik» y «Christologie im Rahmen des modernen Selbst- und Weltverständnis», en *SzTb* IX, 197-226 y 227-241; «Menschliche Aspekte der Geburt Christi», en *ibid.*, 203-208; «Auf der Suche nach Zugängen zum Verständnis des gottmenschlichen Geheimnisses Jesu Christi», en *ibid.*, 209-215; «Bemerkungen zur Bedeutung der Geschichte Jesu für die katholische Dogmatik», en *ibid.*, 215-226; «Die Zwei Grundtypen der Christologie», en *ibid.*, 227-240; «Der eine Christus und die Universalität des Heils», en *SzTb* XII, 251-282; «Weihnacht im Licht der Exerziten», en *ibid.*, 329-334; «Über die Spiritualität des Osterglaubens», en *ibid.*, 335-369; «Jesus Christus in den nichtchristlichen Religionen», en *ibid.*, 370-386; «Tod Jesu und Abgeschlossenheit der Offenbarung», en *SzTb* XIII, 159-171; «Was heisst heute an Jesus Christus glauben?», en *ibid.*, 172-187; «Nachfolge des Gekreuzigten», en *ibid.*, 188-206; «Heilsgeschichtliche Herkunft der Kirche vom Tod und Auferstehung Jesu Christi», en *SzTb* XIV, 73-90; «Jesus Christus Sinn des Lebens», en *SzTb* XV, 206-216; «Christologie heute», en *ibid.*, 217-224; «Kleine Anmerkungen zur systematischen Christologie heute», en *ibid.*, 217-224; «Das christliche Verständnis der Erlösung», en *ibid.*, 236-250; «Versöhnung und Stellvertretung», en *ibid.*, 251-266; «Encarnación», en *Sacramentum mundi* 2, 549-567; «Jesucristo», en *ibid.*, 4, 34-72; «Grado sexto: Jesucristo», en *Curso*, 216-375.

Dada la inmensa bibliografía sobre la crisología de Rahner, remitimos solo a H. SCHONDORI (Hg.), *Die philosophischen Quellen der Theologie Rahners* (Friburgo 2005); al estudio genético e histórico de F. MAURICE, *La crisología de Karl Rahner*, o.c., que llega hasta 1976; a P. M. SARMIENTO, *Crisología existencial... de K. Rahner* (Madrid 1998); A. R. BATHOGG, *Der Denkweg Karl Rahners. Quellen, Entwicklungen, Perspektiven* (Maguncia 2004), y a las biografías con síntesis de su pensamiento que, con motivo del centenario (1904-2004), han escrito H. Vorgrimmler, M. Schulz, B. J. Hilberath, B. Sesboüe.

⁹¹ Un breve panorama de la situación y desarrollos de la crisología en la primera mitad del siglo XX, como trasfondo sobre el que surgen las grandes figuras que aparecerán en el contexto del Vaticano II, cf. R. LACHENSCHMID, «Crisología y soteriología», en H. VORGRIMMLER - R. VANDER GUCHT (eds.), *La teología en el siglo XX. II: Disciplinas teológicas* (Madrid 1974) 63-97; H. BOUÏSSE - J. J. LATOURET (ed.), *Problemes actuels de christologie* (Brujas 1965).

vismo metafísico y del conceptualismo característicos de la escolástica tardía. No se puede pensar la relación de Dios con la creatura como pensamos la relación entre cosas. Hay que partir de una comprensión del ser como espíritu, como palabra, como conciencia inicial, y desde ahí entenderlo dinámicamente. Estamos ante el tránsito del ser como cosa al ser como espíritu y de un pensamiento estático a un pensamiento dinámico.

Rahner parte de la llamada «crisología de conciencia», tal como en la tradición kantiana e idealista fue elaborada por Schleiermacher, e intenta integrar las posibilidades que ella ofrece a una crisología ortodoxa. A esa crisología de conciencia él la llama *crisología ontológica* y funda su fecundidad para cualquier crisología católica en el principio según el cual toda proposición de tipo óntico puede y debe ser traducida a otra de tipo ontológico.

«Una nueva crisología ortodoxa puede unir tranquilamente a la crisología clásica las posibilidades que ofrece una «crisología de la conciencia». Junto a una crisología *ontica*, es decir, una crisología que construye sus enunciados con ayuda de conceptos (naturaleza, hipóstasis) aplicables también a realidades materiales, podemos admitir decididamente una crisología *ontológica*, es decir, una crisología cuyos conceptos y esquemas se orientan hacia realidades estrictamente onto-lógicas y hacia la coincidencia original de ser y de conciencia. En cierto sentido, esta crisología podría evitar de antemano, y mejor que una crisología *ontica*, el peligro de una falsa comprensión de tipo monofisita-cristológico. Esta crisología ontológica parte de que el ser y la conciencia (el ser consciente) son lo mismo en último término, de que el ser se da en la medida en que el ente es *intelligens et intellectum* (“ens et verum convertuntur”; “in tantum aliquid est ens in actu in quantum est intelligens et intellectum actu”; el grado de la “redditio in se ipsum” es idéntico al grado del “esse actu” y viceversa)⁹².

En conexión con este giro establece unos principios generales que sostendrán toda su reflexión.

«Toda proposición de tipo óntico debe ser traducible en otra de tipo ontológico».

«Una “crisología de la conciencia” haría probablemente más comprensibles, tanto en el plano exegético como en el práctico, muchos puntos de la crisología joánica (por ejemplo, las “expres-

⁹² K. RAHNER - W. THUSING, *Crisología...*, o.c., 66.

siones yo”); también permitiría mostrar la conexión de la cristología “trascendental” con la “categorial”⁹³.

Rahner elabora así una «cristología desde abajo», pero en perspectiva trascendental, partiendo del hombre que tiene un *desiderium naturale* a la visión de Dios, y por tanto con una ordenación ontológica de su naturaleza a Dios; ordenación que por ser el hombre histórico debe realizarse en la duración y encontrar la manifestación de Dios en la historia. A partir de aquí elabora el concepto de «acontecimiento absoluto de salvación» y de «mediador absoluto de la salvación». En Cristo coinciden la autocomunicación real de Dios a la humanidad y la aceptación libre de esa autocomunicación divina. Allí donde se da el acontecimiento absoluto de la salvación, en la autodonación de Dios y la mediación receptiva del hombre, tenemos lo que la Iglesia ha designado como encarnación o unión hipostática. En quien se da eso históricamente tenemos no a un profeta, sino lo último posible; por consiguiente, al «último», lo escatológico tanto del don de Dios como de la recepción del hombre, es decir, la salvación⁹⁴.

Con este punto de partida trascendental se invierten los planteamientos acostumbrados, que piensan de abajo hacia arriba, de lo interior a lo superior, desde la materia hasta la conciencia. No hace el cuerpo inteligible al espíritu, sino el espíritu al cuerpo. No torna la materia trasparente la conciencia, sino la conciencia a la materia. No hace comprensible el hombre a Dios, sino Dios al hombre y esto en aquel punto y lugar en el que Dios fue hombre, revelando así su verdad suprema, ser en donación, y la suprema verdad del hombre, ser en recepción.

La pregunta ahora es: ¿qué hay en Dios y en el hombre que funda la posibilidad de que existan unidos con una unión donde se alcanza la realización de cada uno de ellos y con ella no solo se salvaguarda su autonomía, sino que se constituye como forma de la libertad en Dios y fundamento de la libertad en el hombre?

⁹³ Ibid., 66s.

⁹⁴ Ibid., 67s.

a) *La relación Creador-creatura en su expresión suprema*

Rahner comprende la unión hipostática como el caso supremo de la relación entre el Creador y la creatura. La encarnación es la realización en el límite de lo que es la constitución convergente de Dios y del hombre, y a la vez es el caso irrepetible. El modo de la unión entre el Verbo y la humanidad se explica como la realización ex-positiva suprema del Verbo, yendo más allá de sí y dándose, y como la ex-posición suprema de la existencia humana, siendo desde el fundamento que la constituye.

«La reflexión cristológica nos ha obligado a retrotraernos a la doctrina general de la relación Dios-creatura y ha hecho aparecer la cristología como la cima naturalmente “específica” de esta relación [...] La unidad esencial, irreductible, y el carácter misterioso de la realidad de Cristo no excluyen la posibilidad de considerarla en una perspectiva en la que aparezca como cumbre y conclusión, como término misterioso, planeado de antemano por Dios, de la actuación divina en la creación [...] Toda la cristología podría aparecer incluso como la realización más radical, única, de esta proto-relación de Dios con lo distinto de sí; comparada con ella, la creación restante sería solo un *modus* deficiente; el cerco borroso de la realización clarísima de esta proto-relación consiste en la alienación de sí que Dios realiza al mismo tiempo que permanece radicalmente en sí, y por ello, inmutado»⁹⁵.

b) *Autocomunicación de Dios-autotrascendencia del hombre*

Cuando a esta relación la vemos desde arriba la llamamos *autocomunicación de Dios* y cuando la vemos desde abajo la llamamos *autotrascendencia del hombre*. La naturaleza humana no es respecto del Verbo una realidad exterior y previa a él de la que se apropia y con la que se reviste en el mundo, sino su modo de expresión, de realización y de manifestación humanas. De esta forma supera toda concepción estática, meramente funcional o instrumental de la humanidad de Cristo.

«Nuestro problema es solo la aplicación suprema de esta verdad fundamental de la relación creatura-Creador (la dependencia radical de Dios no crece en proporción inversa, sino directa, con la

⁹⁵ ET I, 184, 185, 196 nota 28.

verdadera autonomía ante él; principio que al menos de hecho no ha alcanzado ninguna filosofía no cristiana). Hay que concebir la relación de la persona del Logos con su naturaleza humana de manera tal, que en ella autonomía y cercanía radical alcancen en igual medida el grado supremo, único e inconmensurable cualitativamente con otros casos, aunque siempre dentro del ámbito de la relación Creador-creatura»⁹⁶.

Rahner pone igualmente de manifiesto que lo que ocurre en Cristo es la realización suprema de lo que es posible a cada hombre, aun cuando esa realización no sea accesible a toda naturaleza humana, sino fruto de una acción positiva divina como nueva creación por el Espíritu Santo. Finalmente otorga a la humanidad de Cristo plena verdad y realidad, en el orden de la conciencia y de la libertad. Estas son supremamente humanas dado que la autonomía y libertad de la creatura crecen con el acercamiento a su origen y la actualización por él. A partir de aquí, si el hombre, visto en una comprensión evolutiva del mundo, es la cima de la creación, Cristo es el punto de finalización y no sólo de iniciación de todo lo real creado. La cristología será la cosmología y antropología consumadas. Y aparecerá su frase, siempre repetida para caracterizar las relaciones existentes entre el hombre y Cristo: antropología es cristología deficiente y cristología es antropología consumada. Frente a la acusación de que esto es reducir la teología cristiana a filosofía —cristología filosófica—, Rahner repetirá que esto sólo es pensable después del hecho positivo de Cristo; pero que, una vez conocido el hecho, es necesario pensar su posibilidad originaria y su conveniencia metafísica, para no dejar a Cristo ahí como mero hecho, fruto de una arbitraria decisión divina.

c) *La mayor perfección del ser por la mayor cercanía al origen*

La aportación más genial de Rahner en este orden ha sido sacarnos de un dualismo de contraposición entre Creador y creatura, Infinito y finito, forjado a partir del siglo XVI y agudi-

⁹⁶ Ibid., 183.

zado hasta el límite en el siglo XIX con Feuerbach, Marx y Nietzsche. La historia moderna, tras haber debatido la concordia o discordia entre la libertad y la gracia, en la contraposición entre el derecho de Dios y los derechos del hombre, ha legado a la conciencia humana una convicción envenenada: la autonomía, consistencia y libertad del hombre crecen con la distancia a Dios. La conclusión radical es la reclamación de la anulación de Dios para que el hombre tenga pleno espacio de despliegue, sin condiciones ni límites para su libertad. El P. H. de Lubac ha caracterizado este hecho como malentendido trágico⁹⁷. Trágico, porque el hombre intenta anular a Dios para poder ser libre y creador, cuando justamente la intención divina al crearle es hacerle a imagen suya, libre y creador como él, para que se le asemeje en el ser y en la acción, por el conocimiento y el amor. Dios creó al hombre no para confrontar con él su divinidad, sino para comunicársela⁹⁸.

Rahner desde este final ha replanteado la cuestión en sentido inverso, mostrando cómo la libertad finita no tiene su fundamento en sí misma, cómo la densidad, consistencia y autonomía de los seres crece por acercamiento al origen fundador. La cercanía, participación y comunión con él dan la medida de la consistencia de la creatura. *A mayor distancia, menor conciencia, menor consistencia y libertad. En cambio, a mayor cercanía a Dios nuestro origen creador, mayor autonomía de la creatura, peso de ser y potencia de conocer.* En la encarnación se da esta paradoja: la humanidad de Jesús es directamente personalizada por el Verbo eterno y en este sentido Jesús no es solamente persona humana. Pero esto es a la vez la más clara evidencia: la humanidad de Jesús es la más personal y plena, la más libre y santa porque es la que más cerca está del origen fundador. Esta cercanía se concreta en lo que hemos llamado «personalización directa». Ella no significa

⁹⁷ «El hombre elimina a Dios para quedar de nuevo en posesión de la grandeza humana, que considera arrebatada indebidamente por otro. Al derribar a Dios, él derriba un obstáculo para conquistar su libertad» (H. DE LUBAC, *Le drame de l'humanisme athée* [París 1983] 21; trad. esp.: Madrid 21997).

⁹⁸ «En el capítulo del Gen (1,26-27) donde aparece la afirmación del hombre como imagen de Dios, este es presentado exclusivamente como creador. En consecuencia, creatividad es el primer referente para determinar el sentido de la frase. Los humanos se asemejan a Dios en la medida en que son creativos» (J. M. MURPHY-O'CONNOR, *Paul. A Critical Life* [Oxford 1997] 313).

una carencia de personalidad humana, sino todo lo contrario: una personalización por más directa acción de aquel que es nuestra forma fundante, el Verbo. Existir en el Verbo es una forma de realidad superior a consistir en nosotros mismos. Santo Tomás ya había visto lúcidamente que la «sensibilidad» existe en los animales y en los racionales, pero su forma de realización personalizada en los seres espirituales confiere a esa sensibilidad una condición mucho más noble que en los animales, sin por ello perder su naturaleza originaria⁹⁹. De manera análoga, la humanidad de Jesús, al estar personalizada por el Verbo, tiene una realidad y dignidad superiores a la nuestra¹⁰⁰. Uno es tanto más uno mismo cuanto más participación tiene en Dios. Refiriéndose a la humanidad de Jesús escribía el P. Mersch: «*Étant iuris Verbi, elle n'en est que mieux sui iuris, mais iure divino*»¹⁰¹.

La encarnación es la suprema forma de creación como la redención es la forma suprema de alianza. La creación es aquel acto misterioso por el cual el Creador da de sí y se da a sí mismo a los otros para que sean con él siendo otros que él. El ser creado, en la experiencia bíblica, existe como fruto de don y de generosidad; su plenitud se mide por la intensidad del don y la intensidad de la recepción. En el origen no están ni el rencor ni la caída, sino el don y la constitución amorosa de la alteridad. Esa donación constituyente de alteridad tiene su culminación en Jesucristo. Todo lo anterior eran donaciones ordenadas a esta Plenitud y desde ella hay que entenderlas. Mientras que en ciertas formas de la conciencia moderna la primera actitud ante la realidad es el resentimiento agresivo, en la conciencia de los autores bíblicos la primera reacción ante el mundo y ante sí mismos es el consentimiento activo y el amor agradecido al Creador que los funda y emite para que sean por sí mismos.

⁹⁹ «Sicut etiam esse completivum specie pertinet ad dignitatem formae: tamen sensitivum nobilius est in homine, propter coniunctionem ad nobiliorem formam completivam, quam sit in bruto animali, in quo est forma completiva» (STb. III q. 3 a. 2 ad 2).

¹⁰⁰ «Dignius est autem alicui quod existat in aliquo se digniori, quam quod stat per se. Et ideo ex hoc ipso humana natura dignior est in Christo quam in nobis, quasi per se existens propriam personalitatem habet, in Christo autem existit in persona Verbi» (ibíd.).

¹⁰¹ Cf. E. MERSCH, *Le Christ, l'homme et l'Univers*, o.c.; Id., *Morale et Corps* o.c.

En la encarnación no se da sólo la unión de dos seres distintos: Dios y el hombre (visión óntica), sino la realización de lo que es la íntima naturaleza de Dios (donación de sí) y de la íntima naturaleza del hombre (constitución en sí por el acto creador de Dios al que se corresponde con la existencia y la palabra). El ser del hombre y el ser de Dios son vistos como dinamismo, tendencia y palabra en ordenación recíproca. En la encarnación Dios es supremamente Dios y el hombre es supremamente hombre. En ella vemos además anticipado el destino final de la creación: que Dios sea todo en todos. En la encarnación descubrimos el sentido de la creación, que se ordena a aquella y de la cual recibe su sentido. El hombre se reconoce así como esbozo, sombra y anteproyecto del Verbo encarnado. De esta forma, cuando él aparezca en la historia concreta se nos desvelará como la *arché*, su comienzo y principio (Col 1,16-17). La protología y la escatología remiten a él y de él reciben su sentido. Por eso la encarnación es la plenitud de los tiempos, en cuanto que hacia ella orientan las manifestaciones anteriores de Dios, a la vez que en ella se consuma el sentido primordial del ser y se anticipa su destino final. La creatura es lo que Dios es cuando decide ser no Dios en una «enajenación» y «desapropiación», que revelan la alteridad y prolongan el autotrascendimiento intratrinitarios; al constituir a los seres en sí mismos los hace inicialmente partícipes de aquella divina plenitud. El hombre es Dios mismo existiendo más allá de sí; por eso es constitutivamente experiencia de Dios¹⁰². El ser está en camino hacia el espíritu y el espíritu da al ser su cobijo y su expresión últimas, realizadas por una realidad ulterior que los religa: el amor. Una cristología óntica —el hecho de Jesús— tiene que trascenderse en una cristología ontológica —la persona del Verbo— y ésta sólo es plena como cristología pneumática —el Verbo sólo lo es tal en el Espíritu y por el Espíritu—. En el orden humano se reflejan la interconstitución e interacción trinitarias (περιχώρησις), en las que el Padre, el Verbo y el Espíritu existen.

¹⁰² «Dios no es la persona humana, pero la persona humana es en alguna manera Dios: es Dios humanamente». «El hombre no es que tenga experiencia de Dios, que el hombre es experiencia de Dios» (X. ZUBIRI, *El hombre y Dios* [Madrid 1984] 379; 325).

Rahner ha acentuado las dos primeras dimensiones; en cambio, la tercera tiene menor relieve y corresponde a su cristología existencial apenas esbozada¹⁰³, que pone en relación con la que llama «cristología anónima» o «cristología en búsqueda»¹⁰⁴. Él llega incluso a enclavar la cristología fundamental en la propia existencia pensante, desiderativa y activa del hombre. La propia existencia llevada y sostenida con sinceridad hasta el fin no puede dar la verdad y razón de Cristo, que no es, sin embargo, lograble ni reducible a un proceso y conclusión racionalizados¹⁰⁵.

d) *La autoconciencia de Cristo*

En Cristo esa experiencia es una apropiación (*reditio completa*) del hombre por retorno a su fundamento, en la medida en que es la reflexión que el Hijo hace hasta el Padre en el Espíritu desde una conciencia humana en el tiempo. Desde aquí aparecen en nueva luz los problemas de la autoconciencia de Cristo. Este tiene una conciencia constitutiva de su ser de Hijo encarnado y de su misión de redentor para la humanidad. Realidad filial y conciencia filial son coextensivas y es absolutamente inaceptable una comprensión de Cristo como Hijo encarnado que implique una ignorancia de su identidad y de su misión.

¹⁰³ Cf. «Necesidad de una cristología existencial», en *Curso*, 357s. Rahner ha dejado innumerables fragmentos de este tipo de cristología. De ella derivan o hacia ella orientan sus escritos espirituales, desde su admirable *Hora santa y siete palabras* (1949) hasta los capítulos finales de sus *Escritos de Teología*. En el último tomo escribe: «Sobre la devoción al Corazón de Jesús hoy»; «Hacia una comprensión de la fiesta de Navidad» y «Para una teología de la significación religiosa de la imagen» (*SzTb* XVI, 305-320, 336-347, 348-363).

¹⁰⁴ «Esta triple apelación (al amor absoluto del prójimo, a la disponibilidad para la muerte, a la esperanza en el futuro) encuentra su vértice de coincidencia en el hecho de que el hombre, cuando acepta decididamente su existencia, está realizando ya en ella una especie de «cristología de búsqueda». Tales apelaciones pretenden sencillamente explicar de algún modo esa cristología anónima» (K. RAHNER-W. THÜSING, *Cristología...*, o.c., 63).

¹⁰⁵ «Una cristología fundamental no puede ni necesita proceder como si tuviera que reconstruir en la retorta de la ciencia la fe en Cristo, como *fides qua et fides quae*, por el camino de la pura reflexión y la pura síntesis [...]. El cristiano puede y debe aceptar, con sinceridad y decisión, la «cristología» que el realiza en su propia vida: en unidad de la fe de la Iglesia, en el culto a su Señor resucitado, en la oración hecha en su nombre y en la participación en su destino hasta la muerte con él» (ibid., 62s).

Ahora bien, esta autoconciencia filial es encarnativa, se realiza en el tiempo, va creciendo y estando a merced de la libertad, acción y disposición de los otros¹⁰⁶.

El NT es explícito a la hora de afirmar el crecimiento de Jesús y la ignorancia de ciertos aspectos concretos (Lc 1,80; 2,40; Mc 13,32)¹⁰⁷. Cristo comparte la estructura del conocimiento humano, cuya característica suprema es la penumbra en que vemos las cosas a la vez que la certeza, aunque oscura, sobre la propia identidad. Las sombras sobre el cómo, el cuándo y el dónde, coexisten con el real saber sobre la propia identidad y misión. Rahner ha descartado la afirmación de una visión beatífica de la esencia divina como un objeto frente a sí y fuera de sí para afirmar la visión inmediata que Cristo tiene de su propio ser y misión, en la cual está dada la relación con el Padre y con el Espíritu. Ese conocimiento de Dios es un elemento interno e inherente de la unión hipostática.

Para explicitar estas afirmaciones ha indagado en la complejidad de lo que es el conocer humano y su forma respecto de los contenidos respectivos; en la diferencia entre el saber de nuestro origen, de nuestra pertenencia y destinación, que es oscuro pero real y decisivo frente al saber sobre las cosas externas, que puede ser muy claro y a la vez absolutamente insignificante; entre el saber explícito y el implícito, entre la conciencia real y la capacidad de explicitación ante sí mismo y de articulación sistemática para los demás. Finalmente ha redescubierto el papel positivo de la ignorancia como condición de la propia libertad. Un ser finito que lo sabe todo, no puede vivir nada. Ahora bien, finitud y omnisciencia se excluyen entre sí. Jesús no sólo aprendió por los padecimientos la obediencia al Padre, sino todo lo demás. Hay en Jesús visión inmediata de Dios en cuanto su propio Padre en un sentido absoluto; pero no como la visión de un objeto externo, sino como la alteridad constituyente de su propia identidad filial. Hay visión inmediata del

¹⁰⁶ Su artículo programático «Ponderaciones dogmáticas sobre el saber de Cristo y la conciencia de sí mismo», en *ETV*, 221-246, se ha convertido en clave, incluso para nuevas lecturas de los textos bíblicos, recibiendo la adhesión de exegetas como Schürmann y Vögtle. A él se refieren casi todos los autores, y ha influido en el texto de la CTI sobre la conciencia de Cristo.

Cf. R. F. BROWN, *Introducción...*, o.c., 41-71.

Padre, pero mediada en el tiempo y por el tiempo. Esto significa que Jesús es Hijo y sabe de su filiación, desde el momento en que queda implantado en la existencia humana, en la medida que lo van haciendo posible su constitución biológica y el desarrollo temporal en encuentro consigo mismo y con los otros. Estamos ante el misterio que nos desborda. Es metafísicamente imposible que el Hijo encarnado no siga siendo Hijo y no tenga conciencia de su filiación divina; pero a la vez, para ser realmente hombre como nosotros y gustar nuestra condición mortal, tiene que compartir nuestra historicidad, que está hecha de tanteo y descubrimiento, de saber y de ignorar, llegando a nosotros mismos por un proceso de búsqueda, de negaciones padecidas y de contradicciones superadas. Jesús es hombre verdadero, y aunque su humanidad no se mida por la nuestra, sino a la inversa, la nuestra debe medirse por la de él, él tuvo que compartir las realidades y realizaciones esenciales que constituyen a todo hombre en hombre ¹⁰⁸.

8. De la cristología antropológica, trascendental y existencial de Rahner a la cristología teofánica, teodramática y teológica de Balthasar

Balthasar ha elaborado la cristología en triple perspectiva: estética, dramática y lógica.

— La *cristología estética*, que expone en la *Teoestética*, primera parte de su trilogía ¹⁰⁹, está centrada en torno a la categoría: «figura de la revelación». Dios no se da a los hombres como idea, noticia o mandato, sino que, acompañándose a la constitución sentiente e inteligente del hombre, se nos da a los sentidos, visible, audible, sensible y amable, con cuerpo y acciones. Cristo es «da» figura de la revelación, en la que tenemos la expresión

¹⁰⁸ Rahner se sitúa en continuidad con su colega de Innsbruck, E. Gutwenger, quien escribe: «Es sei hier der zaghafte Vorschlag gemacht, den psychologischen Widerspruch dadurch zu bereinigen, dass man in Christus die Gottesschau nicht einfach mit beseligender Gottesschau gleichsetzt». «Die Gottesschau des indochristlichen Christus ist nicht einfachhin mit der *visio beatifica* gleichzusetzen» (E. GUTWENGER, *Bewusstsein und Wissen Christi. Eine dogmatische Studie* [Innsbruck 1959] 149-155 cit. en 153 y 155).

¹⁰⁹ Cf. *Gloria*.

trasparente de Dios en el mundo. Él vive ante Dios y tiene una experiencia de Dios única, acreditada con su mensaje y los signos de su vida, y nos hace posible a los demás participarla por las mediaciones objetivas de la Palabra, la Iglesia y el Espíritu. Su punto de partida para esta elaboración no es Kant, sino Goethe: el mundo, el hombre en el mundo, sensibles y perceptibles uno y otro antes que pensados.

— La *cristología dramática* ¹¹⁰ está centrada en torno a lo que podríamos llamar la praxis de Dios en el mundo y la praxis de Jesús. Es un drama de juego, choque y reto de libertades finitas e infinitas, santas y malvadas. El hombre, a la vez que reflexión objetiva, es decisión, predilección, amor. La reflexión no funda la realidad ni engendra por sí sola la vida. Algo que escapa a su dominación la precede, la acompaña y la sigue. Jesús se adentra en el mundo donde la libertad finita se ejerce por Dios y contra Dios. Él comienza por tener que confrontarse desde su libertad finita con la fundación de su propio ser por el Verbo, con la libertad misma de Dios. Ese es el meollo de la cristología: la confrontación de la libertad de Jesús con la santidad del Padre y con el pecado de los hombres. Esa confrontación se realiza como solidaridad, lucha contra el pecado y representación-sustitución de los pecadores (*Stellvertretung*). Él es como la Luz que identifica, desenmascara y provoca las tinieblas para que se disuelvan y sean luz o para que se sustancialicen entenebreciéndose en sí mismas y se yergan contra el que las amenaza hasta destruirlas. Aquí hay que situar la muerte de Cristo, como un ser arrojado fuera del mundo por la libertad soberana de unos hombres que deciden que Dios no puede ser patente y señor del mundo; y la resurrección por la que Dios le comunica su vida divina, le legitima y devuelve como Kyrios a la vez que como hermano a los hombres.

— La *cristología lógica* ¹¹¹ presupone las dos anteriores y se pregunta por las condiciones de posibilidad para que la palabra humana exprese la palabra divina, el tiempo humano diga el tiempo de Dios, el ser finito y mortal patenten la realización trinitaria de la vida divina. Si las dos partes anteriores han ofre-

¹¹⁰ Cf. *Teodramática*.

¹¹¹ Cf. *Teológica*; H. U. VON BALTHASAR, *Epilogo* (Madrid 1998).

cido una cristología histórica, funcional y soteriológica, aquí se nos ofrece una cristología en perspectiva trinitaria: la relación eterna del Hijo con el Padre que se trasciende y expresa kenóticamente por su encarnación en el mundo. Su expresión suprema es existir compartiendo y sustituyendo a los hombres que están bajo el pecado; por eso, que el Verbo se haga carne implica que se haga *caro peccati*. Balthasar ve la vida de Jesús determinada por la obediencia y fidelidad propias del Hijo. El habla de *kenosis* sucesivas del Hijo: generación eterna, creación, encarnación, muerte, bajada a los infiernos, con una terminología en algunos momentos problemática. Si la cristología en su raíz y fundamento sólo se entiende desde el Padre, su universalización salvífica y su personalización subjetiva para los hombres sólo son pensables desde el Espíritu Santo. El tercer tomo de la *Teológica* se titula consecuentemente *El Espíritu de la Verdad*. El Espíritu Santo interpreta, actualiza, universaliza y da razón del Hijo. Sólo podemos conocer a Cristo desde Dios Padre, no desde los hombres solos, desde los ídolos de este mundo, o desde cualquier pretendido dios; y sólo podemos reconocerle desde el Espíritu Santo, no cualquier otro espíritu ¹¹².

a) *El ser como amor*

Balthasar define el ser como amor. La tesis de que «el amor es coextensivo con el ser» es el principio de toda su teología ¹¹³. La forma suprema de ser es la forma suprema de amor. La

¹¹² Además de la trilogía, otras obras suyas son fundamentales para la cristología: *El corazón del mundo*, o.c.; *Verbum Caro. Ensayos Teológicos*, I (Madrid 1964); *Teología de la historia*, o.c.; *Das Ganze im Fragment...*, o.c.; *Teología de los tres días...*, o.c.; *Spiritus Creator. Ensayos Teológicos*, III (Madrid 2004); *¿Nos conoce Jesús? ¿Le conocemos?*, o.c. Cf. una enumeración cronológica completa de los escritos cristológicos, tanto de Rahner como de Balthasar, en A. CORDOVILLA, *Gramática de la encarnación...*, o.c., 471-473.

¹¹³ Su libro programático lleva este título: *Glaubhaft ist nur Liebe* (Einsiedeln 1963); trad. esp.: *Solo el amor es digno de fe* (Salamanca 2004). Programático también su artículo «El camino de acceso a la realidad de Dios», en *MS II/1*, 41-76, donde hace estas afirmaciones clave: «Solo el cristianismo explica suficientemente aquello que se halla implícito en la experiencia existencial del despertar del espíritu: *ser y amar son coextensivos*» (p.43). Y en nota anade: «El planteamiento aquí propuesto ofrece la posibilidad no solo de superar el punto de partida de Kant y Marechal, sino también de renovar el planteamiento teológico del “acontecimiento-palabra” kerigmático». La referencia directa a Rahner, Bultmann y Barth es patente.

encarnación hay que entenderla como prolongación de la relación eterna que religa al Padre y al Hijo: en éxtasis y en diástasis. Tanto la creación como las misiones temporales (encarnación del Hijo, misión del Espíritu) se fundan, revelan y comunican las procesiones eternas ¹¹⁴. Él habla de una *kenosis* intratrinitaria que funda la *kenosis* en la historia y que lleva a Cristo a la obediencia suprema en la muerte, como realización encarnada de su amor y fidelidad ¹¹⁵. Si Rahner ha propuesto una comprensión trascendental de la encarnación, Balthasar propone una comprensión dramática. La diástasis entre la libertad del hombre y la libertad de Dios, entre la libertad del encarnado y la libertad del Eterno, reflejan la distancia que separa a Padre y a Hijo a la vez que los une. Balthasar afirma: ser filial y autoconciencia filial coinciden, constitución redentora y saber de su significación universal son inseparables. Constituye un imposible metafísico que alguien sea Hijo de Dios y el salvador del mundo y no tenga conciencia de ello. Pero el saber está medido y determinado por la misión. El sujeto se funda en la sustancialidad, la conciencia y la autonomía, pero sólo llega a persona cuando afirmándose a sí mismo asume una responsabilidad y objetiva su libertad en la acción y en la alteridad. Consiguientemente, la persona se constituye y define por la misión ¹¹⁶. Cada hombre

¹¹⁴ Esta es una afirmación clave para San Buenaventura y Santo Tomás. «In primo esse est ratio perfectae productionis. Est autem productio similis et dissimilis, aequalis et inaequalis, consubstantialis et essentialiter differentis. De necessitate, si est productio dissimilis, praetelligitur productio similis» (*Coll. in Hex.*, XI, 9, en *Obras de San Buenaventura*, III [BAC, 1957] 380). «Divinae personae secundum rationem suae processionis habent causalitatem respectu creationis rerum» (*STh*. I q.45 a.6 in c.). «Deus Pater operatus est creaturam per suum Verbum, quod est Filius; et per suum Amorem qui est Spiritus Sanctus. Et secundum hoc processionem personarum sunt rationes productionis creaturarum, in quantum includunt essentialia attributa, quae sunt scientia et voluntas» (ibid.). «Jamás Dios hubiese sido capaz de generar la criatura en virtud de su voluntad si no hubiera generado ya al Hijo en virtud de su naturaleza» (ib., *In I Sent.* d.7 dub.2). Cf. H. U. VON BALTHASAR, «Cruz y Trinidad. Trinidad immanente y Trinidad económica», en *Teodramática* V, 80-96; IV, 295-308; Id., «Creación y Trinidad»: *Com RCI* (1988) 185-191.

¹¹⁵ Cf. P. MARTINELLI, *La morte di Cristo come rivelazione dell'amore trinitario nella teologia di H. U. Balthasar* (Milan 1996); G. MARCHESI, *La cristología trinitaria de H. U. von Balthasar* (Brescia 1997); W. KASPER, «Uno de la Trinidad...». Nueva fundamentación espiritual en una perspectiva de la teología trinitaria», en *Teología e Iglesia*, o.c., 297-324.

¹¹⁶ Cf. *Teodramática* III-IV.

pasa de sujeto a persona cuando se encuentra con aquella misión que Dios le ha otorgado en el mundo. Cristo se comprende a sí mismo desde la misión que el Padre le encarga, para la que él vive, desviándose; y desde ella tenemos que comprenderla nosotros¹¹⁷.

b) *Encarnación y Trinidad*

Mientras que los dos polos de la cristología de Rahner son la comprensión de Dios como automanifestación y del hombre como autotranscendencia, Balthasar parte de la historia de la revelación positiva, remite siempre a la constitución trinitaria del Hijo, que se refleja en su existencia dentro del mundo dramáticamente entendida entre su procedencia del Padre y su determinación por el Espíritu, por un lado, y, por otro, las condiciones soteriológicas de la misión. Balthasar reasume, aplicándola a Dios, la afirmación de San Anselmo que dice sobre la repercusión del pecado sobre el ser y sobre el hombre: «¿Todavía no os habéis percatado de cuánto peso y cuánta repercusión sobre Dios mismo tienen la libertad y el pecado del hombre!»¹¹⁸. Cristo queda afectado por la condición de los hombres en el mundo, y en este sentido Balthasar, partiendo de los textos bíblicos, ha subrayado la necesidad de hablar de la fe de Cristo, que lleva a su expresión suprema la actitud de confianza, obediencia y fidelidad propia de los hombres del AT¹¹⁹; a subrayar las consecuencias mortíferas del pecado sobre el propio Cristo, quien en favor de todos se responsabiliza de sus consecuencias para superarlas y sanarlas.

c) *Caro peccati*

La obra de Balthasar es una sucesión de intentos por llegar al corazón del misterio de Cristo, «un misterio que permanecerá

¹¹⁷ Cf. *ibid.* III, 147, 188, 212, 305, 471; IV, 305.

¹¹⁸ S. ANSELMO, *Cur Deus homo* I, 21, en *Obras completas*, I (BAC, 1952) 810.

¹¹⁹ Cf. H. U. VON BALTHASAR, «Fides Christi», en *Sponsa Christi. Ensayos Teológicos* II (Madrid 1964) 57-96.

siempre inaccesible porque si Cristo es el hombre-Dios y de Dios no puede existir una ciencia humana exacta, tampoco podrá existir nunca una cristología que desvele el misterio del Emmanuel —de este Dios con nosotros—, una ciencia como aquellas que taladran los secretos cosmológicos o antropológicos¹²⁰. En diálogo implícito con el método histórico, crítico por un lado y con los idealismos trascendentales por otro, Balthasar afirma la necesidad de considerar a Cristo como «figura» antes que como mero hecho particular o ideal universal. Pero ¿cómo descubriremos lo que por principio es sin analogía alguna, la unicidad del Encarnado, lo que no pertenece a este mundo sino al escatológico como es la resurrección, lo que es una forma nueva de comprender la vida humana: entregarla solidaria y sustitivamente por los demás en la muerte? Con ello se reclama la articulación irrompible entre vida terrestre-muerte-existencia glorificada de Jesús.

Junto a esta articulación, Balthasar reclama otras cuatro para acceder al conocimiento de Jesús, percibir su «figura» y discernir el centro de su existencia: 1) Su realización soteriológica como sufrimiento sustitutivo por todos los hombres. 2) La continuidad con la historia de revelación y de alianza de Dios con su pueblo que nos describe el AT; continuidad hecha de ruptura a la vez que de trascendimiento. 3) La apertura trinitaria, ya que, sin la integración de esos otros dos protagonistas que son el Padre y el Espíritu, la figura de Jesús se convierte en un enigma. 4) La ordenación y apertura a una realidad histórica nueva que le concretiza y actualiza a lo largo de todos los tiempos: la Iglesia. En los textos citados a continuación se percibe la voluntad de afirmación positiva de sus convicciones a la vez que la diferencia y distancia de otros planteamientos.

«Quien no elige el AT como camino para acceder a Cristo, ése se descarriará en cristología. Cuando digo el AT, digo la creación inicial, el pecado del hombre y las alianzas sucesivas: Noé, Abraham, Sinaí, y finalmente los profetas. Todo eso es el curso de introducción que Dios nos da a fin de estar en situación para poder recibir a Jesucristo»¹²¹.

¹²⁰ *Id.*, «Approches christologiques»: *Didaskalia* 1 (Lisboa 1982) 3-12, cita en 11.

¹²¹ *Ibid.*, 6.

«Se podrían trazar las líneas que llevan del AT al Nuevo P. ofrece muchos elementos en este sentido [...]. Todo esto para decir que la cristología no se construye a partir de una antropología filosófica, a partir de un apriori trascendental en cada hombre, que exigiría para su consumación un hombre-Dios real, que consuma se en sí el deseo potencial que cada uno tiene de ser divinizado, de resucitar de entre los muertos, etc.»¹²².

«Dado que la figura de Jesús no está cerrada en sí misma, que está en comunión de vida con la Palabra entera de Dios en la historia y en la creación, descubrimos que Cristo no es nada más que en una doble apertura o trascendencia. Él es esencialmente la apertura de un Dios-Amor sobre el mundo; él está además en sí mismo abierto a una realidad histórica que le hace concreto en todos los tiempos: la Iglesia»¹²³.

Desde el punto de vista soteriológico, Balthasar hace una lectura crítica de aquellas cristologías contemporáneas que ensalzan la solidaridad histórica de Jesús con todos los necesitados de su tiempo, pero olvidan o niegan su dimensión teológica, su autoridad divina, su función representativa y sustitutiva (*Stellvertretung*).

«El Cristo solidario con los pobres, los oprimidos, desheredados de este mundo, el Cristo liberador, moral y político, es algo que hoy llevamos como evidente a flor de piel, mientras que su sufrimiento expiatorio por nuestros pecados nos parece una verdad abstracta, incomprensible y (vista la miseria de este mundo) bastante ineficaz. Cristo no habría padecido la cruz nada más que para demostrar que permanece fiel a su programa hasta el final: la solidaridad con los miserables; tal sería la razón de haber sido crucificado entre dos ladrones. Únicamente habría que hacerse la pregunta: ¿a que ha podido servir a la humanidad semejante solidaridad? ¿Qué ventajas tiene para mí que uno que dice amarme mucho, quiera morir con-migo, si por otro lado es incapaz de morir por mí? Ya en el AT la solidaridad de Yahvé con su pueblo no habría bastado si en el nivel de la economía antigua no hubiera habido una remisión de los pecados, una verdadera renovación de la alianza»¹²⁴.

Balthasar ha subrayado cómo la salvación no consiste en la mera manifestación de Dios, ni en la mera solidaridad de destino con los hombres, sino en la apropiación de la culpa y en la responsabilización con sus consecuencias ante Dios. El pecado

¹²² *Ibid.*, 7.

¹²³ *Ibid.*, 8.

¹²⁴ *Ibid.*, 9.

es un poder de realidad, que domina en el mundo y tiene que ser destruido por otro poder de realidad superior a él. Por eso, frente a una teoría débil de la sustitución como mera solidaridad, él ha reclamado una teoría fuerte en la que Cristo queda afectado por el pecado como poder real, ya que asume la «carne de pecado», sometiéndose bajo la ley del pecado y de la muerte para librarnos por la ley del Espíritu de la vida¹²⁵. La teología está siempre ante dos extremos prohibidos: identificar el pecado con una realidad física o metafísica con la que se encuentra el hombre y ante la que indefenso se sentiría dominado por ella o bien reducirlo al orden exclusivamente moral, como si las acciones no inmutasen la realidad, y sus efectos no se solidificasen en estructuras que perduran al margen del origen y de la intención que lo desencadenaron. Entre la magia y el maniqueísmo, por un lado, y la visión meramente moral o jurídica del pecado, por otro, Balthasar recupera la visión paulina de la *hamartía* (ἀμαρτία). El pecado en su origen es siempre personal, pero la acción determina al ser y al mundo. Éstos, configurados por el pecado, se objetivan como potencias maléficas y negadoras frente al hombre y ante las cuales él se encuentra indefenso. Alguien tiene que ayudarlo a romper este cerco, a salir de este túnel, a lograr la libertad. En esta línea está lo que hace muchos años (1935) Zubiri llamó *pecado histórico*¹²⁶ y más recientemente se designa *pecado estructural*¹²⁷.

Una de las deficiencias más graves de la teología en los últimos siglos ha sido estudiar el pecado en teología moral y no en teología sistemática, reduciéndolo en consecuencia a falta, deficiencia, incumplimiento del precepto. Esta visión moralista y jurídica ha ido paralela con la «moralización» de la realidad de Dios reduciéndole a principio de orden, derecho, justicia¹²⁸.

¹²⁵ Cf. *Id.*, ¿Nos conoce Jesús?... o.c., 43-60; «Excursus sobre la soteriología de Rahner», en *Teodramática* IV, 249-260; «Sustitución», en *ibid.*, 260-292.

¹²⁶ «Junto al pecado original y al personal habría que introducir temáticamente en teología el pecado de los tiempos, el pecado histórico. Es el "poder del pecado", como factor teológico de la historia, y creo esencial sugerir que este poder recibe formas concretas históricas según los tiempos» (X. ZUBIRI, *Naturaleza, Historia, Dios*, o.c., 394).

¹²⁷ Cf. JUAN PABLO II, *Reconciliatio et poenitentia* (Ciudad del Vaticano 1985) n.16; *ibid.*, *Sollicitudo rei socialis* (Ciudad del Vaticano 1987) n.36s.

¹²⁸ Cf. H. FRANKEMOLLE, *Sünde und Erlösung im NT* (Friburgo 1996); C. GIES-

Quizá como ningún otro teólogo del siglo xx, Balthasar, en una lejana pero profunda sintonía con filósofos como Levinas, ha tenido el coraje de mirar a los reversos de la subjetividad, a las negaciones positivas que el hombre hace de Dios con las consecuencias resultantes, a lo diabólico en el mundo, a la historia trágica de Europa en el siglo xx. Y desde ahí ha pensado una encarnación con todo el realismo necesario para comprenderla como realmente divina (automanifestativa y autotratitiva del Dios eterno al fango del mundo) a la vez que como realmente redentora del hombre que no sólo ignora la verdad o incumple la moral, sino que sucumbe al poder del pecado, es víctima de los poderes demoníacos, vive en la lejanía de Dios, aniquila a su prójimo y queda preso de sí mismo en una soledad desesperanzada. Por ello ha articulado su cristología final en torno a tres quicios que sitúan a Cristo en una perspectiva de responsabilización del mismo Dios con la situación de su creatura (aspectos catabáticos):

- 1) *Verbum caro.*
- 2) *Factum est.*
- 3) *Caro peccati* ¹²⁹.

La semejanza y diferencia entre Rahner y Balthasar se percibe con toda claridad mostrando cómo el texto de Jn 1,14 sirve de punto de partida a ambos y, sin embargo, ofrecen lecturas bien diferentes. Rahner analiza lo que pueden dar de sí Dios por un lado y la carne por otro hasta unirse por el verbo «ser»; preocupándose en especial de cómo el devenir (*egeneto*) puede afectar a Dios ¹³⁰. En cambio, Balthasar deja de lado las condiciones trascendentales que hacen pensable la encarnación para preguntarse por las condiciones históricas del hombre bajo el pecado y las exigencias concretas para su redención.

Kant ha mostrado a la teología el carácter incondicional del orden moral, pero la ha puesto en la tentación de sucumbir a una visión moralista. Junto a su visión desfatalizadora de la historia, obligándonos a tomarla en propia mano, a atrevernos a

TRICH, *Die Wiederkehr des Glanzes in der Welt...*, o.c.; J. DORE (ed.), *Le Peche* (Paris 2001); W. GRÄB y otros, «Sünde», en *TRF* XXXII, 360-442.

¹²⁹ Cf. H. U. VON BALTHASAR, «La Palabra se hizo carne», en *Teológica* II, 211-348.

¹³⁰ Cf. K. RAHNER, «Problemas actuales de cristología», en *ET* I, 169-222; ID., «Para una teología de la encarnación», en *ET* IV, 139-158.

saber, a no dejar a la divina providencia lo que es responsabilidad de los hombres, por un lado, y, por otro, la visión puramente antropocéntrica, que en el fondo relativiza el espesor objetivo del mundo y reduce los sagrados designios de Dios a lo que puede entender y dominar el hombre, está una visión teológica que comprende el pecado y la acción del hombre en referencia permanente al cosmos, a la sociedad y a Dios. El mundo y la animalidad precedentes impiden al hombre emerger a la pura subjetividad y a la pura razón, quedando siempre determinado por este lastre, que es a la vez punto de apoyo y de despegue. Dios y sus designios incomprensibles e irreductibles a nuestra razón ponen al hombre ante algo anterior y superior a la ley y a los principios universales de comportamiento; lo ponen *coram Deo*, cara a cara con el Dios creador y Padre, compañero de camino y amigo. Pecando se hiere a Dios como se hiere al amigo con la traición o a la esposa con la infidelidad; se vulnera a Dios y se destruye el mundo. El ejercicio de la libertad no es juego, sino constitución de realidad o destrucción de realidad, tanto divina como cósmica y antropológica. Dios puede llamar a un hombre con su nombre propio y exclusivo para enviarle a una acción única. La dignidad moral de un hombre se descubre no sólo a la luz de los principios generales de moralidad, sino a la luz de los imperativos particulares de vida, es decir, de su propia vocación. La verdad y la gracia de Dios, el pecado y la culpa del hombre hay que comprenderlos sobre este fondo: mundo, prójimo, sociedad, ser, Dios. Y desde aquí se comprenderá que el «pecado», en el sentido paulino, es algo mucho más serio, abismático e impenetrable que lo que la ley y la moralidad subjetiva permiten pensar y, sobre todo, son capaces de superar.

Sobre este tejido de realidades hay que entender las afirmaciones bíblicas de «estar bajo el pecado», «vivir para el pecado», «sucumbir al pecado» ¹³¹, a la vez que las afirmaciones cristológicas: «se hizo pecado por nosotros para que nosotros fuéramos bendición de Dios», «murió por nuestros pecados» ¹³². Estos hechos antropológicos y no sólo teológicos, que han sido

¹³¹ Rom 3,9; 5,12s. 20s; 6,1s; 6,16s.23; 7,5-11; 7,13-25.

¹³² Rom 8,3; 14,15; 1 Cor 8,11; 15,3; 2 Cor 5,14.15.21; Gal 1,4; 3,13s.22; 1 Tes 5,10; 1 Pe 3,18.

interpretados mucho mejor por grandes novelistas, como Dostoyevski o Mauriac, que por los filósofos y teólogos, es lo que tiene Balthasar delante al hablar de la solidaridad-representación-sustitución de Cristo por nosotros, poniéndose en nuestro lugar (*Stellvertretung*). Por ser insensibles a estas realidades, la mayoría de las críticas que se hacen a esta interpretación resultan insignificantes ¹³³.

Balthasar comprende la encarnación como la autoexpresión humanada del Logos, que prolonga en el mundo su condición de Palabra, Hijo, Imagen, Expresión eternos del Padre. Esa expresión mundana se realiza entre el Padre y el Espíritu lo mismo que entre ellos se realiza también su existencia eterna ¹³⁴. Si Rahner parte de una cristología anabática o ascendente, que pone en primer plano la apertura, esperanza y extensibilidad del hombre hasta el Infinito en espera anhelante de un Dios con rostro humano y en capacidad receptiva, Balthasar pone en primer plano la perspectiva catabática o la posibilidad radical de Dios de ser en lo otro, de extender tanto la absoluta proximidad como la absoluta distancia que separa a Padre e Hijo, expresándose ambas en lo otro de sí, que es la existencia humana. Ese alejamiento del Hijo respecto del Padre llega hasta el límite. Por eso completará la fórmula clásica con esta otra: «*Verbum factum est caro peccati*» ¹³⁵. Esta comprensión dramática adquiere unos tonos dialécticos que, por momentos, rayan en lo inaceptable. Sus reflexiones sobre «Infierno y Trinidad» traspasan lo que la analogía hace pensable y sensato ¹³⁶. Su interpretación del concilio Lateranense IV —«*Inter creatorem et creaturam non potest tanta similitudo notari qui inter eos maior sit dissimilitudo notanda*» (DS 806)— aplicada a Cristo, identificado con los pecados de los hombres, acentúa tanto la distancia entre Hijo y Padre en la cruz, que parece olvidar que Cristo es también y siempre el Santo, el Justo, el Hijo, el Amado, aun

¹³³ Cf. *Teodramática* V, 209-292; J. RATZINGER, «Sustitución-Representación», en H. FRIES (ed.), *Conceptos fundamentales de Teología*, II (Madrid 1979) 726-735; K. H. MENKE, *Stellvertretung...*, o.c.; M. BIELER, *Befreiung der Freiheit...*, o.c.; *La entrada*, 478-484; H. SPÜCKERMANN, «Stellvertretung», en *TRE* XXXII, 133-153.

¹³⁴ Cf. *Teologica* II, 67-86, 162-166.

¹³⁵ Cf. *ibid.*, 305-314.

¹³⁶ Cf. *ibid.*, 314-358.

cuando exista en semejanza de carne de pecado, nunca siéndolo y siempre padeciéndolo para superarlo. No es cristianamente aceptable una teología que considere la cruz, el sufrimiento y la bajada de Cristo a los infiernos como infligidos por el Padre.

Dios no castiga, ni abandona, ni hiera al Hijo, sino que lo introduce en el mundo y lo «educa» como todo Padre a su hijo (Heb 5,8; 1,5; 12,5-8) ¹³⁷. La privación, el dolor, el sufrimiento, incluida la agonía y la muerte, pertenecen a la estructura de la vida humana bajo el pecado. En este sentido gustó Cristo los sufrimientos y la muerte como todos. Pero al sufrirla «por todos» (Heb 2,9) y sufrir los sufrimientos de todos, aparece un aspecto nuevo, que torna su pasión y muerte abismáticas. Son vividas como las del Siervo de Yahvé en ofrenda e intercesión por los muchos. En este sentido decimos que «él ha sido herido por nuestras rebeldías, molido por nuestras culpas. Él soportó el castigo que nos trae la paz y sus heridas nos han curado [...] indefenso se entregó a la muerte y fue contado entre los pecadores, llevando sobre sí los pecados de muchos e intercediendo por los pecadores» (Is 53,4-6.12). Otra cosa bien distinta es una comprensión de la cruz y de la muerte, que las sitúa en el ser mismo de Dios, instaurando conexión entre la muerte del hombre Jesús y la realización trinitaria de Dios. Para tales afirmaciones no hay fundamento neotestamentario. Ciertos textos de Hegel, Jüngel, Moltmann, e, incluso, Balthasar están más cerca de la gnosis que del evangelio. Aquí es obligado un silencio apofático, un callar bajo la sombra y la luz de la cruz, en espera de la Palabra resucitada.

9. Las grandes mutaciones y logros definitivos

a) *Trinidad y cristología*

Por obra y gracia de estos dos teólogos, la cristología ha superado tres tentaciones: la bíblico-positivista, la funcional y la escolástica. Ellos han ayudado de una manera decisiva a pensarla

¹³⁷ La TOB comenta: «La correction atteste la filiation, l'épreuve devient nécessaire». Cf. Prov 3,11-12.

sistemáticamente desde la Trinidad, la historia, el hombre y la Iglesia. Cristo vuelve a aparecer como «medium absolutum» en la Trinidad y en la creación, como principio de ser (ejemplar en el orden de la naturaleza y formal en el de la gracia) y de conocer para el hombre. La categoría de creación es el presupuesto que permite al hombre descubrir el sentido pleno de su existencia en el mundo y desde ahí reconocer la gratuidad de la encarnación, a la vez que encontrar en ella su estructura última de sentido y destino¹³⁸. El envío del Hijo es entendido como continuación mundana de su procesión intratrinitaria (*processio-missio*). Trinidad e historia vuelven a aparecer conexas, siendo esta principio de conocimiento de aquella, mientras que aquella es origen y destino de ésta; el ser es entendido desde lo máximo superior y divino y no desde lo mínimo inferior y prehumano; la identidad de Cristo deja de oscilar en el vacío a la luz de categorías universales como persona y naturaleza, que no pueden ser aplicadas sin más de manera unívoca a Dios y al hombre, para aparecer situado como hombre ante el Padre en relación filial y ante el Espíritu Santo que suscita su humanidad de las entrañas de María, la conforma para que pueda realizar la misión mesiánica y divinizadora, consumando su obra cuando él retorna con su humanidad glorificada al Padre. El hombre Jesús no vive escindido entre una realización de su humanidad enfrentada con Dios como absoluto lejano, sino como el Hijo único que en la humanidad asumida actualiza la eterna relación que le une con él. *El misterio trinitario es la intrahistoria de la vida personal de Jesús y la vida personal de Jesús en el mundo es la historicización del misterio trinitario, de forma que onticamente sus actos son revelación del ser de Dios.*

La salvación no acontece primordialmente por lo que Jesús hace, sino por lo que es: instauración y visibilización de la unidad metafísica entre Dios y el hombre o mediación personal con su ser indivisible desde lo divino eterno a lo humano temporal y

¹³⁸ «Pater enim ab aeterno genuit Filium similem sibi et dixit se et similitudinem suam similem sibi et cum hoc totum posse suum, dixit quae posset facere, et maxime quae voluit facere et omnia in eo expresit, scilicet in Filio seu in isto medio tanquam in sua arte. Unde illud medium veritas est [...] Nam idem est principium essendi et cognoscendi» (S. BUENAVENTURA, *Coll. in Hex.*, en *Obras de San Buenaventura*, II [BAC, 1947] 184-186).

desde su existencia concreta hasta el corazón del Padre. La forma histórica de la redención no viene dictada por un decreto eterno de Dios, sino condicionada por el ejercicio de la libertad personal de los hombres y la fidelidad filial del hombre Jesús. El rechazo de la llamada divina convirtió la misión de Jesús en necesario servicio y sacrificio hasta el límite: la muerte. De esta forma ha quedado acreditado el valor absoluto de los hombres para Dios, ya que ha prevalecido su amor para con ellos, no condenando a los pecadores que llevaron al Hijo a la cruz, aunque condenando el pecado en cuanto es signo de la afirmación del pecador, que aun bajo el pecado sigue siendo imagen de Dios, inderogable e indegradable tanto en su condición de creatura como de hijo. Si a la muerte en la cruz se añade la bajada a los infiernos, como expresión de su voluntad de anunciar la salvación a todos los hombres, también a los muertos con anterioridad a Cristo, como victoria sobre los poderes de la muerte que retienen bajo su poder a los muertos, como compartición-padecimiento de la suprema soledad de los que viven sin Dios o han negado a Dios, entonces tenemos la diástasis máxima de Dios, asumiendo ser y destino de los hombres, incluida la forma que éste toma cuando son pecadores: el infierno¹³⁹.

La cristología tiene que comenzar confesando que la encarnación y la redención forman ya parte del misterio del Dios; son fruto de una libertad y designio divino que nos desbordan, a la vez que nos asumen y que, por consiguiente, no pueden ser demostradas por la inteligencia humana. La tarea de ésta consiste en mostrar que los argumentos que se proponen contra ellas no son definitivamente convincentes; sobre todo, consiste en proponer unos conceptos de Dios y del hombre, del ser y de la historia, que no hagan impensable esas gestas divinas, más aún, que muestren su interna conveniencia al ver la inteligibilidad que se deriva de ellas, respecto de Dios mismo y del hombre. Una vez que las hemos conocido podemos adivinar su conveniencia interna, percibiendo que así Dios es más divino y el hombre es más humano. ¿Es más divino el Dios que se retiene y no se manifiesta a los hombres que el que se autorrevela y

¹³⁹ Cf. H. U. VON BALTHASAR, «El misterio pascual», en *MS III/2*, 143-335; *Teología sistemática IV*, 363-396.

comparte su destino? El Absoluto, ¿es más perfecto en la distancia no religada (ab-soluto), que en una religación no nacida de la indigencia o envidia sino de la generosidad absoluta, por la cual en una acción idéntica con su propia naturaleza, tan necesaria y libre como esta, decide encarnarse y devenir hombre? Con esta reflexión aparece inmediatamente a los ojos que lo que está siempre en juego es la comprensión de Dios. La ofrecida por el cristianismo, derivada de una experiencia histórica conexas con la persona, mensaje y destino de Jesucristo, no es menos racional que otras¹⁴⁰. La trascendencia y santidad de Dios no son más divinas porque se muestren sólo como trascendentes al hombre. La encarnación no es una disolución de Dios en el mundo, sino la expresión de la divinidad en la finitud y la trasposición de la finitud a su límite expresivo: dar figura a Dios. En la encarnación crecen en proporción directa la immanencia y trascendencia de Dios, su donación autorrelevante y su acreditación como misterio.

En este sentido la cristología de los últimos decenios ha llevado a cabo dos inflexiones sustantivas respecto de la anterior. Una por la manera como ha pensado la inmutabilidad-mutabilidad de Dios y otra por el reconocimiento consecuente de la historicidad del Verbo encarnado, sobre todo por lo que se refiere a su saber y a su autoconciencia. Una comprensión de Dios, tal como la habían presentado Israel en un sentido y la filosofía griega en otro, subrayando de tal modo la inmutabilidad e impassibilidad divinas, hacía imposible e impensable la encarnación de Dios. A partir de esta, reconocida como un hecho, hemos comprendido a Dios en cuanto persona-comunión-relación. Desde aquí el existir encarnado es la realización máxima de su ser y de su verdad más plena. Un Dios pensado con las categorías metafísicas al modo griego, con las cosas materiales como analogado principal del ser, no admite mutabilidad, porque esta supondría una carencia previa o acarrearía consigo la destrucción siguiente. Las cosas no admiten intermedio: son lo que son y si se mudan dejan de ser eso que son: cuando penetran unas en otras se destruyen, mientras que las personas cuando se compenetran, más se construyen, más son ellas mismas.

¹⁴⁰ Cf. M. ALVAREZ, «Cristo como exigencia de verdad», a.c., 390.

La persona, sin dejar de ser lo que es y quien es, admite cambiar en la relación con otro sujeto personal. Es pensable, por tanto, el sufrimiento no como degradación interna, sino como pasión de amor y compasión, transformando positivamente tanto al sujeto que la ejerce como al que la recibe¹⁴¹. Dios puede sufrir con los otros y de manera absoluta «en lo otro», que es suyo¹⁴². Aquí es donde aparece la necesaria diferenciación ante todo teopasjismo y la imposibilidad en que se encuentran aquellas teologías que, no reconociendo la teoría de las dos naturalezas en Cristo, tienen que incardinar en el Verbo directamente y, por ello, en el ser mismo de Dios, esa mutación y ese dolor. Dios puede cambiar en lo otro asumido como suyo, sin trasmutarse, justamente porque es trascendente a la vez que porque es inmanente a su creatura. Todo el acto divino tiene una dimensión transeúnte y otra inmanente al efecto, y en el caso de la encarnación este último se da en grado máximo. De nuevo aquí la comprensión trinitaria de Dios, personas en relación y relación

¹⁴¹ «Si les liens qui se sont établis entre Dieu et l'homme sont ceux de l'amour, le vrai Dieu ne peut être que celui qui dans son amour souffre pour l'homme et avec lui [...] Seule cette conception de Dieu, qui est capable de souffrir et souffre, vérifie ce qui est dit de Dieu dans l'Écriture et présente le visage de Dieu qui est amour». Palabras conclusivas del libro de J. GALOT, *Dieu, souffre-t-il?* (París 1976) 214-215. Cf. S. DEL CURA, «El sufrimiento de Dios en el trasfondo de la pregunta por el mal. Planteamientos teológicos actuales»: *RET* 51 (1991) 331-373; T. R. KRENSKI, *Passio caritatis. Trinitarische Passiologie im Werk Hans Urs von Balthasars* (Einsiedeln 1990).

¹⁴² Con esta fórmula «Dios padece en el otro», que se convierte en lo suyo, Rahner salvaguarda el aspecto positivo y necesario de la afirmación dogmática «Dios impassible», que nos libera de todo panteísmo, y a la vez integra la historia concreta de Jesús, que es la historia de uno de la Trinidad que ha padecido verdaderamente, verdaderamente ha sido crucificado y ha muerto.

«Uno de la Santísima Trinidad ha padecido», decían los monjes escitas en la brutalidad que toma en serio de igual manera la muerte y su divinidad secreta. Y cien años después de Efeso y Calcedonia esto causaba todavía escándalo, por más que evidentemente así hay que hablar, y toda la verdad, la única verdad del cristianismo, está encerrada ahí. Pero la misma fe ortodoxa puede preguntarnos: ¿cómo entiendes tal afirmación? Cuidado no lo tomes demasiado a la letra. Es verdad que Dios ha muerto. Pero sólo en la misma realidad cuyas lágrimas y muerte desesperanzada tú piensas que han sido redimidas al afirmar que él ha llorado y que ha muerto [...] Ha llorado únicamente en la carne y en ella ha muerto. Cuando lo que ha de ser redimido le acaece al Redentor, está ya redimido [...] Cuando decimos que Dios ha seguido siendo eternamente el mismo, intocable, inmutable y glorioso, no sólo lo decimos obligados por la tiranía de una rígida metafísica de la infinitud del ser puro, perfecto y sin mancha, sino porque, para ser redimidos en lo que somos, necesitamos a alguien que sea distinto de nosotros» (*RET* I, 198s).

como personas, en alguna lejana manera nos vuelve a hacer comprensible la encarnación y la redención en su expresión dolorosa. La pasión de Dios, de la que ya hablaba San Ignacio de Antioquía, es una legítima manera humana de hablar sobre Dios porque primero ha sido una real manera histórica de ser Dios¹⁴³.

b) *Historicidad y autoconciencia de Jesús*

La segunda inflexión significativa en la cristología contemporánea es la comprensión de la historicidad de Jesús y de su saber correspondiente¹⁴⁴. Ella implica una realización kenótica de la existencia eterna del Verbo, un insospechable acompasamiento divino a la historia. Entre la vieja tesis de un Cristo comprensor a la vez que viador, que poseía la ciencia adquirida, la infusa y la visión beatífica por un lado¹⁴⁵, y por otro la tesis modernista

¹⁴³ Cf. *Ad Rom.* VI, 3 (BAC p.478).

¹⁴⁴ Para la historia del problema con el paso de una comprensión objetivista que pregunta por el saber de Cristo, en relación con las cosas, consigo y con Dios, como si fueran objetos frente a sí, expresada en la teoría clásica de las tres ciencias (experimental, infusa, beatífica), a una comprensión personalista que pregunta por la autoconciencia de Cristo y el saber de su concreta misión en la historia salvífica universal, con los nombres claves en la polémica (Galtier, Seiller - Parente, Diepen), cf. la obra ya citada de B. XIBERTA, *El Yo de Jesucristo...*, o.c., y E. GUTWINGER, *Bewusstsein und Wissen Christi...*, o.c. Además del artículo pionero de Rahner, abrió nuevas perspectivas H. RIEDLINGER, *Geschichtlichkeit und Vollendung des Wissens Christi*, o.c., estableciendo la conexión entre la cualificación intelectivo-volitiva de la persona encarnada de Cristo y su misión. En esa línea piensa H. U. von Balthasar: *Teodramática III*, 156-172; ID., «La conciencia de Cristo», y «Crucificado por nosotros», en *Puntos centrales de la fe* (BAC, 1985) 131-144, 155-168. Un papel importante han jugado las reflexiones de R. GUARDINI, «La realidad humana del Señor», en *Obras*, III (Madrid 1981) 91-232, sobre la posibilidad y el sentido de hablar de una «psicología de Jesús». No se ha pensado todavía suficientemente la cuestión de la autoconciencia de Jesús en relación con la acción constituyente y actualizada del Espíritu Santo sobre su humanidad. «Esta relación del Hijo encarnado al Padre supone, en primer lugar, la mediación del Espíritu Santo. El Espíritu debe, por tanto, ser incluido en la conciencia de Jesús en cuanto Hijo» (*Documentos*, 385).

¹⁴⁵ Cf. *STb.* III q.5 a.10 (*Utrum Christus fuerit simul viator et comprehensor*); q.9 a.2 y q.10 (la ciencia de los bienaventurados); q.9 a.13 y q.11 (la ciencia infusa); q.4 a.4 y q.12 (la ciencia adquirida). Cf. J. ERNST, *Die Lehre der hochmittelalterlichen Theologie von der vollkommenen Erkenntnis Christi* (Friburgo 1971); P. KAISER, *Das Wissen Christi*, o.c.; A. SŁPINSKI, *La psychologie du Christ chez Saint Bonaventure*, o.c.; J. P. TORRELL, «Saint Thomas d'Aquin et la science du Christ. Une relecture des questions 9-12 de la *Tertia Pars* de la *Somme de Theologie*», en *Saint Thomas au XXème siècle*, o.c., 394-409; F. MARTINEZ FRESNEDA, *La gracia y la ciencia de Jesucristo...*, o.c.

de un Jesús que ignoraba como todos y no sabía más que los demás (DS 3427-3438), la cristología reciente ha mostrado que la encarnación no se realiza como un acto puntual y conclusivo de la inserción de Cristo en el mundo, sino en un tracto sucesivo, descubridor y acrecentador, que abarca desde la concepción a la muerte; que no es una asunción estática, sino una realización dinámica, creciente con el tiempo, como resultado de naturaleza en proceso y de libertad en ejercicio. Ser hombre es ir llegando a ser hombre. Se es persona viviendo y forjando una personalidad en actos, en reacción a otras libertades y en ignorancia del futuro como condición de la propia libertad. Un saber radical de la propia identidad y misión no significa el saber anticipado de cada uno de los pasos y decisiones que habrá que tomar en el futuro. Ser es tiempo y realizar un destino implica ir llegando a una meta por elecciones sucesivas, proporcionadas en cada momento al horizonte de saberes y poderes. El Verbo existe encarnado para ser redentor y divinizador del hombre en una historia, en ateniimiento fiel a lo que Dios esperaba de él y a lo que los hombres respondían ante él. Para nadie está dicho de antemano y en abstracto qué es ser hombre; y, además, un saber previo no ahorra una decisión y una definición no sustituye a una predilección. También el Hijo eterno tenía que gestar su personalidad temporal en novedad. La misión creaba las condiciones de ejercicio de la personalidad y, por tanto, también de la actualización humana de la persona divina.

En 1985 la Comisión Teológica Internacional elaboró un Documento sobre «*La conciencia que Jesús tenía de sí mismo y de su misión*». En él se recoge lo mejor que la exégesis ha pensado sobre la historia, misión y palabras de Jesús a la luz de categorías como proexistencia, la necesaria historicidad de su vida a la vez que la necesaria conciencia de su misión y de su persona, para poder ser redentor. Leyendo ese texto se encuentran entre líneas y a veces explicitados en líneas los pensamientos de Rahner, Schürmann y Balthasar. El texto se presenta en cuatro proposiciones, a las que sigue un comentario. El método consiste en exponer lo que la *predicación apostólica* dice sobre Cristo; luego lo que dicen los *evangelios sinópticos* como suma de tradición de los testigos primeros junto con la aportación propia de cada evange-

lista; finalmente el *evangelio de San Juan* que formula de manera explícita y teológica lo que los otros tres proponen de manera implícita y narrativa en sus relatos de los hechos y en sus síntesis del mensaje de Jesús.

Estas son las proposiciones, a las que sigue un comentario

1. *Jesús y su relación con Dios.*

«La vida de Jesús testimonia la conciencia de su relación filial al Padre. Su comportamiento y sus palabras, que son las del "servidor" perfecto, implican una autoridad que supera la de los antiguos profetas y que corresponde sólo a Dios. Jesús tomaba esta autoridad incomparable de su relación singular a Dios, a quien el llama "mi Padre". Tenía conciencia de ser el Hijo único de Dios y, en este sentido, de ser, el mismo, Dios».

2. *Jesús en su relación con el Reino.*

«Jesús conocía el fin de su misión: anunciar el Reino de Dios y hacerlo presente en su persona, sus actos y sus palabras, para que el mundo sea reconciliado con Dios y renovado. Ha aceptado libremente la voluntad del Padre: dar su vida para la salvación de todos los hombres; se sabía enviado por el Padre para servir y para dar su vida "por la muchedumbre" (Mc, 14,24)».

3. *Jesús en su relación con la Iglesia.*

«Para realizar su misión salvífica, Jesús ha querido reunir a los hombres en orden al Reino y convocarlos en torno a sí. En orden a este designio, Jesús ha realizado actos concretos, cuya única interpretación posible, tomados en su conjunto, es la preparación de la Iglesia que será definitivamente constituida en los acontecimientos de Pascua y Pentecostés. Es, por tanto, necesario decir que Jesús ha querido fundar la Iglesia».

4. *Jesús en su relación con todos los hombres y con cada hombre.*

«La conciencia que tiene Cristo de ser enviado por el Padre para la salvación del mundo y para la convocación de todos los hombres en el pueblo de Dios implica, misteriosamente, el amor de todos los hombres, de manera que todos podemos decir que "el Hijo de Dios me ha amado y se ha entregado por mí" (Gal 2,20)»¹⁴⁶.

c) *El acompañamiento de Dios al hombre y la cristología kenótica*

La encarnación del Hijo es verdadera, porque se da su inserción en el universo real y existencial del hombre, que hemos designado como «acompañamiento» y que es algo más que la

¹⁴⁶ Documentos, 379-391.

mera adaptación exterior o humillación moral. Se trata de la capacidad y voluntad divinas de hacer la experiencia humana en toda su hondura, dureza y desvalimiento. Al real plegamiento del que existía en la forma de Dios a las exigencias internas de la vida humana, que por un lado exigen la real permanencia del ser divino en su verdad y consistencia (lo contrario sería una vulgar disolución de Dios en el mundo) y por otro la determinación de existir desde las estructuras y dinamismos, tanto positivos como negativos, de la condición humana (sin la cual la encarnación sería un vulgar mito o una aparición de Dios semejante a las apariciones y desapariciones de los dioses griegos): a eso es a lo que hemos llamado *kenosis* o humillada inserción de Dios en el mundo. *Ese acompañamiento kenótico se realiza en el orden ontico, psicológico y ético.* El ser del Hijo eterno se realiza como existencia y como proceso vital dentro de las condiciones de la finitud; su conocer se realiza dentro de los límites de los sentidos; su sentir y querer pasan por las estrecheces y anchuras mortales. Esto sólo es posible en una comprensión de la realidad como creación y del hombre como imagen de Dios. El ser del hombre está diseñado para contener y expresar a Dios; por eso al recibirlo encarnado no lo des-hace ni des-figura, sino que le confiere una forma y le acrecienta con una figura que antes no poseía. Al cumplir esta función el hombre actualiza su posibilidad suprema: expresar a su Creador. Quedan así el Creador en la creatura y la creatura en el Creador. Esta expresión kenótica del ser y del saber de Cristo ha sido reconocida tanto por la Comisión Bíblica Pontificia como por la Comisión Teológica Internacional. Superan así el formalismo con el que la escolástica pensó la encarnación, al acentuar el aspecto metafísico y la función de «epifanía» más que la del *Deus absconditus* en la materia, que acentuó Lutero. Y superan por otro lado cualquier lectura metafísica de la *kenosis* que suponga una negación de la eterna divinidad y de la condición indestructible del Hijo encarnado¹⁴⁷.

Más allá de inaceptables extremosidades (Dios dejando en la encarnación y muerte de Cristo de ser Dios y dejando de saberse

¹⁴⁷ Cf. CFI, *La conciencia que Jesús tenía de sí mismo y de su misión*, en Documentos, 386; C.I.U. BIBLIQUE PONTIFICALE, *Bible et Liturgie*, o.c., n.2,2.1,3 (p.93s; 45).

tal), la «cristología kenótica»¹⁴⁸ diviso algo esencial en la comprensión de la encarnación. El Verbo por su expresión encarnativa queda inmerso en la finitud humana, a la vez que sigue estando acogido por el Padre y el Espíritu en su radicación divina. Ha aparecido también la necesidad de pensar, con más radicalidad que lo ha hecho la teología hasta ahora, la actuación propia de cada una de las personas en la encarnación, a la vez que la permanente presencia por arrastre de las otras dos¹⁴⁹. No hay una encarnación ni una redención en la que el Padre y el Espíritu no estén expresados e implicados; ahora bien, la expresión encarnativa en humanidad personalizada (*kenosis*) es exclusiva del Hijo. La teología moderna piensa que la relación de Dios con el mundo está en concordia con las relaciones intratrinitarias, y lo mismo que no son convertibles las procesiones divinas, tampoco lo son las misiones salvíficas; desde ahí afirma que sólo el Hijo podía encarnarse, porque siendo mediación en la Trinidad prolonga su función llegando a ser mediador entre Dios y la creatura¹⁵⁰. En medio de todo esto queda por pensar lo que es el tiempo para Dios, en la medida en que es la expresión del hombre, como por tanto sólo le afecta a Dios en cuanto que es hombre y como repercute esta determinación del tiempo en su ser trinitario. Aquí

¹⁴⁸ Los llamados «kenóticos» bajo la influencia de Hegel introducen la *kenosis* de Cristo en la divinidad, y con ella la mutabilidad y el sufrimiento. El rechazo previo de la teoría de las dos naturalezas colabora a esta transposición directa del sufrimiento de Cristo al ser eterno de Dios. En el punto de partida esta G. THOMASHEUS, *Christi Person und Werk* (1853-1861). Tras él siguen dos líneas su pensamiento: una alemana y otra inglesa. Cf. A. M. RAMSEY, *From Gore to Temple. The Development of Anglican Theology between the Two Worlds and the Second World War 1889-1939* (London 1960); J. MACQUARRIE, «Kenotic Christology», en *Jesus Christ in Modern Thought* (Londres 1990) 245-250; y H. U. VON BALTHASAR, *Teodramática* V, 220-244, que hace un recorrido completo de estos planteamientos kenóticos hasta nuestros días (J. Moltmann, K. Kitamori, B. Brasnett, K. Barth, J. Galot).

¹⁴⁹ La hipótesis contraria según la cual cualquiera de las personas podría haberse encarnado la presenta, como tal hipótesis, San Agustín, la transmite Pedro Lombardo y la recoge Santo Tomás. Este, después de haber expuesto la conveniencia de que fuera el Hijo, añade: «Si vero quaeritur utrum Pater vel Spiritus Sanctus incarnari potuerit, vel etiam modo possit, sane responderi potest et potuisse olim et posse nunc carnem assumere et hominem fieri tam Patrem quam Spiritum Sanctum. Sicut enim Filius homo factus est, ita Pater vel Spiritus Sanctus potuit et potest» (P. LOMBARDO, *Sententiae in II' libris distinctae* lib. III, dist. I cap. 1-2).

¹⁵⁰ Cf. CTI, *Cuestiones selectas de cristología* (1979), en *Documentos*, 219-242, y *Teología-Cristología-Antropología* (1981), en *ibid.*, 243-264 esp. 248-250.

topamos con los límites del lenguaje teológico: tener que hablar del eterno con categorías de tiempo y del hombre mortal y finito, con las categorías escatológicas que el Resucitado y el Espíritu introducen en el mundo¹⁵¹.

¹⁵¹ Tras la obra clásica de J. MOURoux, *Le mystère du temps* (Paris 1962), Balthasar ha pensado con especial lucidez lo que es el tiempo de Cristo, la inclusión del Eterno en el tiempo y a la vez la inclusión de la historia en la vida y persona de Cristo. Cf. *Teología de la historia* (Madrid 1964 = 1992); II, *Das Ganze im Fragment* (Tübingen 1990). La unión hipostática no es un acontecimiento puntual, un *factum*, sino un *faciendum* en el tiempo. La historia es así constitutiva de la existencia encarnada de Dios. El tiempo constituye al Eterno en su existencia mundana. En la cristología «se trata de entender la historia de Jesucristo, su muerte y resurrección como destino (*Geschichte*) y su autorrealización, por medio de los cuales acontece la unión hipostática» (P. HUNERMANN, «Gottes Sohn in der Zeit. Entwurf eines Begriffes», en L. SCHEFFZYCK, *Grundfragen der Christologie heute*, o.c., 114-140, cita en 128).

TERCERA PARTE

PRAESENTIA SALUTIS

*LA REALIZACIÓN DE LA OBRA
SALVÍFICA DE CRISTO*

CAPÍTULO XV

LA SALVACIÓN DE CRISTO Y SUS MEDIACIONES EN LA HISTORIA

1. La realidad y la continuidad de Cristo en la historia

Dos problemas primordiales tiene que conjugar positiva y especulativamente la cristología: la unicidad de Cristo y la universalidad de su obra salvífica, esclareciendo la existencia particular de Jesús en el tiempo, el «una vez» (ἀπαξ) de su vivir y morir personalísimos (Heb 9,26,28; 1 Pe 3,18; Jds 3-5) ¹, a la vez que explicitando la significación de ese destino para todos los tiempos y para todos los hombres, el «de una vez para siempre» (ἐφ' ἅπασι) ². Tiene que mostrar que en aquel sujeto coinciden en

¹ La carta a los Hebreos contraponen la multiplicidad y provisionalidad de los sacrificios de la antigua ley a la unicidad y definitividad del sacrificio de Cristo. Al πάλαι de 9,25s corresponde el ἀπαξ de 9,26-28. Esta palabra tiene un peso específico en la carta 6,4; 9,7.26-28; 10,2; 12,26-27. La alusión a la unicidad de la cruz aparece también en Rom 6,10; 1 Pe 3,18. Una sola vez acontece el sacrificio de Cristo (7,27; 9,28); una vez su ida al Padre (9,12), la venida al mundo (9,26). La parusia no es una repetición del acontecimiento redentor (9,28). A esta unicidad en el destino de Cristo corresponde la unicidad en la existencia cristiana: iluminación (6,4), purificación (10,2), santificación (10,10), en cuanto actos objetivos constituyentes. La unicidad del acontecimiento salvífico de Cristo esta fundada en su eficacia objetiva e implica la definitividad y la irrepitibilidad. Cf. O. MICHEL, *Der Brief an die Hebraer* (Göttinga 1960) 214-215. «ἀπαξ: Mot aimé de l'auteur qui l'emploie comme synonyme d'ephapax (7,27; 9,12; 10,10); caracterise une action qui ne peut se repeter (9,7.26.27; 10,2) et considéré comme la dernière (12,26). Cf. Jug 6,39; 16,28; ESCHYLUS, *Agamenon* 1322» (C. SPICQ, *L'Épître aux Hebreux*; II [Paris 1953] 150).

² «Pues sabemos que Cristo resucitado de entre los muertos ya no muere, la muerte no tiene ya dominio sobre él. Porque, muriendo, murió al pecado una vez para siempre, pero viviendo vive para Dios» (Rom 6,9-10; cf. Heb 7,27; 9,12; 10,10). «Con una única oblacion consumo para siempre a los que estaban llamados a la santificación» (Heb 10,14). «El acontecimiento histórico único que no puede ser repetido posee un valor redentor decisivo e infinito. Lo que Jesús, sumo sacerdote, ha llevado a cabo sobre el plano terrestre es consiguientemente el centro de la historia de la salvación, el centro del tiempo (*die Mitte, le Milieu*). Todo el culto está centrado de aquí en adelante sobre este acontecimiento histórico: la vida

unidad de persona el Jesús judío y el Cristo salvador de toda la humanidad (Hch 4,12).

¿Cómo se continúa y actualiza, personaliza y universaliza tanto la realidad de su persona como la eficacia de su acción? El punto de partida de esta reflexión es que Dios provee a los hombres ofreciéndoles la salvación a partir del envío de su Hijo y del don del Espíritu que están radicados en un lugar y tiempo, pero que no los obliga a trasterrarse, dejando su tierra propia para encontrar la salvación en aquella tierra, ni a trastemporarse dejando su tiempo propio para vivir en el tiempo de Jesús. Nadie tiene que hacerse judío ni trasponerse al siglo primero para encontrar la salvación³. Pero si esto es así, ¿cómo se da el encuentro entre Cristo salvador y cada hombre necesitado de salvación? ¿Cómo llegan los acontecimientos a ser salvíficos para cada hombre que necesita la iluminación, redención y deificación traídas por Cristo?

a) *El punto de partida: No hay Dios inmediato*

Estamos ante el problema de la *continuidad de Cristo y de las mediaciones historicadoras y personalizadoras de su salvación*. Partimos de una convicción que no necesitaría ser explicitada: que no hay «Dios inmediato», ya que entre el Infinito y el finito hay una desproporción absoluta. Dios nos encuentra a nosotros y nosotros le encontramos a él, mediado siempre en algo o por alguien⁴. El valor y dignidad de las mediaciones para el conoci-

humana vivida *una vez por todas* por este Sumo Sacerdote, coronada una vez por todas por la muerte expiatoria, que confiere a esta vida su conclusión y su perfección (O. CULLMANN, *Cristología del NT*, o.c., 156).

³ El concilio de Jerusalén, como máxima autoridad en la Iglesia naciente y estructura paradigmática de posteriores concilios ecuménicos, determina que ser cristiano es convertirse a Jesucristo y recibir el Espíritu Santo sin necesidad de adherirse al pueblo judío, vivir la existencia nueva derivada de la fe y la conversión, ni tener que asumir una cultura ni formas religiosas pertenecientes a la anterior experiencia nacional de Israel. La ida de Pablo a todos los gentiles con el exilio de la matriz judaica engendradora fue ratificada por la comunidad de Jerusalén y quedó siempre como norma de la evangelización. Cf. Hch 15,6-30; 19 («que no se inquiete a los que de los gentiles se conviertan a Dios»); v.28 («Ha parecido al Espíritu Santo a nosotros no imponerles ninguna otra carga mas que estas necesarias»).

⁴ El cristianismo habla de encuentro interpersonal con Dios, que implica alteridad, intersubjetividad, dialogo, no identificación con Dios. La creación no es un

miento y el encuentro con Dios dan el valor de cada una de las filosofías y religiones. Esas mediaciones pueden ser la naturaleza, la historia, la persona humana, Dios mismo existiendo en expresión mundana. En la perspectiva de la fe personal, indagando los fundamentos de su posibilidad, distinguimos: mediaciones subjetivas, mediaciones objetivas y mediaciones absolutas, dentro de las cuales aparece la lógica de la encarnación histórica del Hijo eterno en Cristo, que consuma un proceso mediador iniciado con el pueblo de la nueva alianza⁵. *Dios nos encuentra en lo otro de sí, que es una humanidad como la nuestra; nosotros le encontramos en lo otro de nosotros, que es su divina humanidad creada*. La humanidad de Cristo es la mediación que el Padre por el Espíritu suscita a su Hijo para ser hombre, para saber en él lo que es ser hombre y encontrar al hombre en su lugar propio. No hay, por tanto, Dios inmediato y todo encuentro con él supone un trascendimiento respecto de la realidad que nos le media.

La única excepción es aquella mediación en la que Dios es realmente él mismo en lo nuestro y nosotros somos realmente nosotros mismos en lo suyo: *la humanidad de Cristo*. No hay una esencia divina detrás de esa humanidad de Cristo, a la que tendríamos que dirigirnos renunciando a ésta. No hay una esencia humana, más allá de nuestra humanidad concreta, tal como la encontramos en Cristo, a la que tendríamos que orientarnos tras-

fase previa para una disolución ulterior de la creatura en el abismo infinito de ser, que es el Creador. La pasión del místico es «romper la tela de este dulce encuentro». Cf. S. JUAN DE LA CRUZ, *Llama de amor viva* 1,32.

La inmediatez de Dios al hombre ha tenido su punto cumbre en la unión hipostática. *La humanidad de Cristo es la mediación para la inmediatez con Dios*, repite constantemente Rabner. Entre el hombre y Dios, en el tiempo y en la eternidad, hay encuentro personal, no fusión real. «Verdaderamente son encuentros con los que siempre penetra, endiosando la sustancia del alma, haciendola divina, en la cual absorbe al alma sobre todo ser a ser de Dios» (*Llama* 1,35). El esfuerzo del hombre no puede tender a anular la creación ni su creaturidad para identificarse con Dios resolviéndose en él, sino a transparentarse hacia él y a otorgar cada vez mas consistencia personal a la creatura, tras conocer mejor al creador.

El AT habla de una manifestación de Dios (teofanías, encuentro con las personalidades guía: Abrahán, Moisés, Elías, etc.) a la vez que explicita las mediaciones comunitarias. Cf. W. BRUEGGEMANN, *Theology of the OT* (Minneapolis 1997) 567-704, que bajo el título general: «Israel's embodied Testimony», enumera los sujetos mediadores (la Torá, el Rey, el Profeta, el culto, el sabio). Cf. A. LEONARD, *Coherence de la foi...*, o.c.

pendiendo su carne humana. Esta mediación absoluta de Dios que es Cristo encarnado, no tiene que ser trascendida hacia una esencia trascendente a él, porque no hay una esencia anterior o posterior a las personas divinas, pero sí tiene que ser trascendiéndola con los ojos de la fe, para poder percibir su condición divina en sus rasgos judaicos. Hay que verla como humanidad nuestra y la luz de la fe nos la hace transparente hasta reconocerla como lo que es también: humanidad de Dios, y por ello sacramento de nuestra salvación y ejemplo para nuestra realización en el mundo. Frente a la mística del Rhin y la mística del recogimiento propia de los franciscanos como Osuna, Laredo y Palma frente al erasmismo y los alumbrados, no siempre discernidos en sus propuestas diferenciadas, Santa Teresa concentra su atención y contemplación en la humanidad de Cristo: «Todo nuestro bien y remedio es la sacratísima humanidad de Nuestro Señor Jesucristo»⁶. Frente a la disolución de la humanidad de Jesús al estilo hegeliano tras la venida del Espíritu, ella dirá: «Parece-me a mí que si tuvieran la fe como la tuvieron después que vino el Espíritu Santo, de que era Dios y hombre, no les impidiera (la contemplación de esta humanidad); pues no se dijo esto a la madre de Dios, aunque le amaba más que a todos»⁷.

Hemos dicho esto para descartar de entrada, por un lado, todo dualismo, que considera metafísicamente ajenos e históricamente inconciliables Dios y el mundo, y, por otro, descartar todo monismo, que piensa la unión del hombre con Dios como identificación directa. La humanidad de Cristo es la figura suprema que da los criterios para comprender todas las formas de unión del hombre con Dios y todas las demás mediaciones (la naturaleza, la gracia, la visión beatífica, etc.). En ellas tiene lugar la unión del hombre con Dios y de Dios con el hombre, real y personal, diferenciada e inseparable para siempre, sin identificación entre sí y sin transformación en otra realidad (DS 302).

Cristo es la mediación histórica e intransitiva del Absoluto, revelado como amor y solidaridad en asunción de nuestro

⁶ *Moradas* VI, 7,4; *Vida* cap.22-23. Cf. S. CASTRO, *Cristología teresiana* (Madrid, 1978), con prólogo de M. Andres, que centra históricamente el problema (p.3-6).

⁷ *Vida* XXII, 1.

destino para insertar en él un principio de nueva libertad y de futura divinización.

«Jesús no es el lugar de paso indiferente de mediaciones puramente transitivas, sino el Mediador concreto y subsistente de la confesión de fe, el que está en el corazón de todas las demás mediaciones y asegura su arraigo último en Dios mismo»⁸.

Afirmar que Cristo es una mediación intransitiva significa que él no da paso simplemente a las realidades divinas desde Dios hasta los hombres, sino que en él adquieren una realización y personalización humana. Él es el mediador y la realidad mediada, la medida en que el Hijo incluye al Padre y al Espíritu.

b) *Cristo, mediación perenne de Dios a la historia*

Cristo es la mediación que Dios se suscita a sí mismo para existir encarnado: ¿Cuáles son las mediaciones que le otorgan continuidad, permanencia, universalidad y concreción en nuestra historia? ¿Cómo se explica el hecho de la peculiar perduración de Jesús a diferencia de otras personalidades históricas? ¿Cuáles son las formas concretas de esa perduración? Estas formas, ¿son el resultado ocasional del desarrollo histórico, o, por el contrario, son mediaciones de sí mismo que el propio Cristo ha previsto, decidido e instaurado, si no en la concreción de sus figuras históricas individuales, al menos en la estructura fundamental que las orienta? Con estas preguntas estamos enunciando problemas fundamentales de la cristología, por un lado, de la eclesiología y de la pneumatología, por otro. Anticipando la respuesta digamos que la fe en Cristo no ha existido ni puede existir sin la Iglesia, que la Iglesia no ha existido ni puede existir sin el Espíritu Santo. *Cristo, Espíritu, Iglesia constituyen un triángulo irrompible*. Sin la acción creadora del Espíritu suscitándole una humanidad proporcionada no hubiera existido el Verbo encarnado, es decir, Cristo; sin Cristo no hubiera surgido la Iglesia, sin la Iglesia no hubiera perdurado Cristo. Sin el Espíritu, ni Cristo ni la Iglesia hubieran trascendido las fronteras de Palesti-

⁸ Cf. A. LEONARD, *Coherence de la foi...*, o.c., 51.

na y del siglo I. El primer hecho que los historiadores del cristianismo tienen que explicar es cómo y por qué *cada generación se encuentra delante de Cristo y reacciona delante de él, en adhesión o en rechazo, con la misma inmediatez con que lo hicieron sus contemporáneos*. Cristo ha sido vivido como contemporáneo de cada hombre y de cada generación. Ser creyente es sentirse contemporáneo, codestinado y corresponsable con el Cristo viviente. No se es creyente por trasposición a un pasado, por la simple narración de unos hechos o mensaje de antaño, por información sobre un Cristo muerto en un tiempo remoto, sino por adhesión a un Cristo presente, que mediante la predicación y el testimonio de otros creyentes convoca hoy a la fe y al seguimiento como convocó entonces a los apóstoles, que entrega su existencia por todos como la entregó en aquel tiempo, y que sigue enviando el Espíritu como lo envió en Pentecostés, suscitando una comunidad de fe formada por la totalidad de los pueblos reunidos, de entre los cuales, hablando todas las lenguas posibles, surge la sinfonía de los que proclaman las maravillas de Dios realizadas por Jesús. No hay cristianismo ni cristianos por mera prolongación de un pasado, sino por un inicio que el Cristo viviente lleva a cabo en cada época mediante un encuentro revelador con cada hombre.

c) *Las tres formas de comprender y realizar la perduración de Cristo*

Comencemos por pensar el hecho histórico irrefragable: Cristo ha perdurado. ¿De qué naturaleza es esa perduración y actualidad? Hay tres formas posibles de pensarla. Puede ser pensada como resultado directo de la influencia de su existencia histórica con los hechos, mensaje y conclusión que tuvo; como resultado de una recreación historiográfica que de manera incesante relea su destino y lo presenta como valioso y ejemplar a cada generación; como el resultado del testimonio de los creyentes en favor de su persona en cuanto viva, que incluye la puesta en juego de la propia persona que lo presenta y se presenta a sí misma como testigo, invitando a la vez a creer en él. Lo peculiar de Jesús es que no se trata sólo de la repercusión de su figura en el primer sentido, que en ese caso sería idéntica a la de otras per-

sonalidades (profetas, filósofos, políticos, moralistas) y no podría reclamar una pretensión absoluta.

A Cristo se le ha comparado principalmente con Moisés, Buda, Sócrates y Mahoma, como representantes del profetismo, la salvación religiosa y la sabiduría moral. La comparación con Sócrates no ha cesado en Occidente, desde la Ilustración a nuestros días. Pero los mismos filósofos han presentado la superioridad de Cristo, bien porque es portador de la salvación para los pobres e ignorantes y en ese sentido, el *summus philosophus* (Spinoza), o bien por la diferencia en su actitud ante la muerte: «Si la vida y la muerte de Sócrates son las de un sabio, la vida y la muerte de Jesús son las de un Dios» (Rousseau). Hegel adivinó en él mucho más; no es sólo un hombre sabio y bueno, sino el reconciliador (*Sohn, Sübne, Versöhnung, Versöhntheit*) y el Dios-hombre:

«Cuando se considera a Cristo como a Sócrates se le considera como a un hombre ordinario, tal como lo consideran los mahometanos, como un enviado de Dios, así como todos los grandes hombres son, en un sentido general, enviados y mensajeros de Dios. Si de Cristo se dice solamente que él es maestro de la humanidad y mártir de la verdad, no se está en el punto de vista religioso: de él no se dice más de lo que se dice de Sócrates. Este aspecto humano en Cristo, su aparición como hombre viviente, es uno solo de los aspectos»⁹.

¿Cómo alcanza un hecho del pasado vigencia presente, significación universal y valor absoluto? ¿Cómo acredita su escatológica pretensión salvífica? Hay tres respuestas a estas preguntas: *la historiografía crítica, la interpretación existencial, el kerigma de la fe en la Iglesia*. Las tres intentan mostrar cómo podemos conocer hoy a Cristo y encontrarnos con él, cómo podemos reconocer su significación escatológica y cómo puede ser una realidad salvífica accesible a cada uno de nosotros, a diferencia de como puede serlo cualquier otra personalidad.

⁹ HEGEL, *Lecciones sobre Filosofía de la religión*, o.c. III, 226. Cf. X. TILLETTE, «Socrate et Jésus», en *Le Christ de la philosophie*, o.c., 79-85.

— La historiografía positivista

La respuesta historiográfica es necesaria pero insuficiente, ya que apenas puede llegar más allá de unos datos elementales respecto de su existencia, tiempo y lugar, mensaje y repercusión inmediata. La interpretación existencial busca no sólo la positividad de los datos, sino la forma de existir, estar en el mundo y abrirse a la trascendencia propia del sujeto estudiado, su auto-comprensión como hombre que puede enriquecer las posibilidades existenciales de la humanidad. Ella exige la implicación del sujeto que interpreta desde una actitud auditiva y receptiva, no sólo dominativa y apropiativa, dejándose decir desde el objeto y no sólo dictando desde el sujeto que investiga, pasando así de una actitud kantiana a una actitud abierta que inclina al sujeto a dejarse moldear por la realidad que le adviene. Tal actitud es necesaria pero insuficiente.

El acceso histórico positivo se radicaliza con la Ilustración, a partir del momento en el que se abre el «horrible foso» entre historia y fe. Sus últimos exponentes son los grandes autores del protestantismo liberal o del neoprottestantismo iniciado por Schleiermacher, y que tiene en Harnack y Troeltsch sus exponentes máximos. El método de la interpretación existencial es resultado de la convergencia de dos actitudes: la fenomenología, que intenta dejar a las cosas ser y decirse (Husserl, Scheler, Edith Stein, Guardini), y la estrictamente existencial, determinada también por el impulso de la teología dialéctica, tal como la ha teorizado y ejercitado Bultmann, mostrando cómo toda intelección de la realidad presupone en el hombre una precomprensión y una decisión frente al propio destino, el encuentro de la realidad que se quiere entender y del sujeto inteligente en un ámbito común, afectado por algo que a la vez los implica, religa y desborda. Donde el hombre está en juego no se comprende a sí mismo como comprende los objetos, por mera descripción positiva, verificación cuantitativa o lógica¹⁰. El testi-

¹⁰ «Ahora bien, de hecho y en la medida en que las decisiones juegan un papel en los fenómenos históricos, se puede decir que los fenómenos históricos hacen aparecer posibilidades de auto-comprensión humana. Pues las decisiones se apoyan, consciente o inconscientemente, sobre una auto-comprensión. La interpretación existencial se propone comprender los fenómenos históricos, preguntando

moio creyente abarca estas dos dimensiones, pero se sitúa en otro plano: parte de los hechos positivos, presupone la determinación de nuestra existencia por ellos pero los interpreta y propone como llamada-orden-don de Dios al hombre, provocando a la decisión y al seguimiento en la fe. La cristología remite a la historia (mediación positiva), incluye al sujeto personal en juego (mediación subjetiva), a la vez que afirma la presencia de Dios mismo en acto como actor y contenido (mediación absoluta).

Si la historia de la investigación de la vida de Jesús (*Leben Jesu Forschung*) ha reconocido su última incapacidad para ofrecernos una historia de Jesús, coincidente en los datos esenciales, la historia de la interpretación existencial de Jesús ha rescatado aspectos olvidados desde que comenzaron los métodos histórico-críticos, pero tampoco ha logrado acercarnos un Jesús que, yendo más allá de nuestra propia autointerpretación existencial, nos ofreciera fundamento para una adhesión absoluta, fundada no sobre nuestra indigencia o experiencia, sino sobre otra realidad, que tuviera capacidad de acreditarnos como la presencia salvífica y escatológica de Dios. Si queremos hablar de Cristo como algo más que una figura histórica del ayer, otorgándole calidad salvífica escatológica en el hoy, hay que hablar de la *Iglesia* y de su anuncio en la fe, que los creyentes hacen como viniendo de más allá de ellos y yendo más allá de ellos; hay que hablar también del *Espíritu Santo*, y de su acción en el corazón de los oyentes, que acredita a Jesús como Mesías y Señor; hay que hablar de los *sacramentos* que transmiten y alimentan permanentemente la vida de Cristo en el cristiano en función de los momentos decisivos de su existencia.

Estos son los hechos históricos. Después de haber reconocido a Jesús viviente por sus apariciones a los que habían comido y bebido con él, primero a individuos como Magdalena y Pedro, después a los dos de Emaús, luego a los doce y a Pablo,

que auto-comprensión se hace visible en ellos. Esto supone naturalmente que el interprete esta el mismo conmovido por la cuestión de la interpretación de la existencia» (R. BULTMANN, «Antwort an Ernst Käsemann», en *Glauben und Verstehen*, IV (Tübinga 1967) 193). Cf. ID., «Das Verständnis der Geschichte im Griechentum und Christentum», en *ibid.*, 91-103; ID., «Geschichte und Eschatologie im NT», en *ibid.* III, 91-106; ID., *Geschichte und Eschatologie* (Tübinga 1958).

finalmente a los apóstoles y a una multitud de hermanos ¹¹, la Iglesia no se contenta con una repetición de los hechos o de la doctrina de Jesús. El cristianismo no nace sólo de la narración de una historia anterior significativa. La Iglesia no se ha constituido a sí misma movida por el mero recuerdo del pasado y por estar dispuesta a seguir prolongando el mensaje de Jesús sobre el Reino de Dios que viene al mundo, la misericordia, el amor al prójimo, la solidaridad y la esperanza absoluta. A la Iglesia no le ha dado origen sólo el pasado de Jesús, ni la ejemplaridad de su comportamiento, ni el valor de su doctrina o la convicción de que «su asunto continúa» (W. Marxen), sino su presencia viva al ser reconocido como Mesías y Señor, a partir de su resurrección de los muertos ¹². Para decirlo con fórmulas sencillas: En el cristianismo (fe, Iglesia) no se repite sólo el mensaje del Reino tal cual; no es sólo propuesto el Jesús histórico sin más; no es ofrecido su mensaje moral como mero modelo de comportamiento en directo; no es replicado en seguimiento mimético por los propios creyentes. En este sentido hay continuidad entre Jesús y Cristo, pero no simple y mecánica.

La resurrección implica una ruptura por inversión de la historia anterior con la muerte tomada absolutamente en serio; es innovación de realidad en la persona de Jesús. La Iglesia habla de él a la luz de la resurrección y del don del Espíritu, afirmando tanto la identidad de sujeto como la diferencia de «estados». El primero (Jesús) es un sujeto particular de la historia judía en

¹¹ Hch 10,41; Mt 28,1-10.16-18; Lc 24,13-35.36-43; Jn 20,19-29; 21,1-19; 1 Cor 15,1-10.

¹² La resurrección es un acontecimiento que tiene por sujeto a Dios, el cual afirma a Cristo en la vida frente a la muerte, le integra en su vida misma y le constituye celula iniciadora de la nueva humanidad. Bultmann, Marxen y otros intentaron dar una explicación de la resurrección no de naturaleza ontológica personal (referida al ser de Cristo), sino de naturaleza noético-hermeneutica (referida al significado de la historia anterior de Jesús). La resurrección sería la interpretación dada por los discípulos a lo que descubrieron implicado en la vida, predicación y muerte de Cristo para nosotros: el perdón y reconciliación divinas o el valor universal y permanente del mensaje del Reino. Cf. R. BULTMANN, «NT und Mythologie. Das Problem der Entmythologisierung der neutestamentlichen Verkündigung», en H. W. BARTSCH (ed.), *Kerygma und Mythos*, I (Hamburgo 1960) 15-48; W. MARXEN, *La resurrección de Jesús como problema histórico-teológico* (Salamanca 1979). La discusión se ha reavivado en la misma línea ante la obra de G. LUDMANN, *Die Auferstehung Jesu...*, o.c. Cf. H. VERWEYEN (ed.), *Osterglaube ohne Auferstehung?...*, o.c.; J. SCHLOSSER, «Epilogo: La resurrección», en *Jesús el profeta de Galilea*, o.c., 277-287.

la secuencia de las figuras proféticas, sapienciales, mesiánicas, apocalípticas. El segundo, al ser constituido Mesías, Señor e Hijo por la resurrección de entre los muertos (Hch 2,36; Rom 1,4), es un sujeto con significación universal, dado por Dios a los hombres como pionero de la vida nueva y causa de la salvación (Hch 3,15; 5,31; Heb 2,10; 12,2; 5,9). La resurrección es el acontecimiento que constituye definitivamente y manifiesta a Jesús como Cristo y al inicial grupo de seguidores en comunidad del Resucitado. Toda la historia anterior de Jesús y toda la historia posterior de la Iglesia penden de ese hecho: la acreditación de Jesús por Dios en la resurrección, asumiéndole a su propia vida y haciendo partícipe a su humanidad de la gloria que como Hijo había tenido desde toda la eternidad, insertando así en el mundo un principio nuevo de vida, que reconstruye la anterior humana (Mesías) e inicia una nueva divina (Señor). «Tenga, pues, por cierto toda la casa de Israel que Dios le ha hecho Señor y Mesías a este Jesús a quien vosotros habéis crucificado» (Hch 2,36).

Los hombres negaron a Jesús la continuidad en la historia, dándole muerte, pero Dios le otorgó continuidad en la eternidad, otorgándole la resurrección. La perduración de Jesús no es el resultado de un esfuerzo heroico por su parte para garantizarse un puesto en el recuerdo de los hombres o hacerse inolvidable por la profundidad de su mensaje, la eficacia de su acción o la ejemplaridad de sus palabras. Es Dios quien crea la continuidad de Jesús por la resurrección: «Dios, rotas las ataduras de la muerte, le resucitó» (Hch 2,24). El Dios que realiza milagros y prodigios por medio de él es el que le acompaña en la muerte, supremo servicio y sacrificio por los muchos, y le afirma absolutamente en la resurrección devolviéndole a los hombres como bendición, e invitando a corresponderle con la «conversión» y la «fe» (Hch 3,26; 2,38). Éste es el núcleo del kerygma de la Iglesia: Dios, invirtiendo la actuación de los hombres, ha resucitado a Jesús, ha cumplido la palabra dada a los padres y nos ha dado con él la promesa del Espíritu Santo, que es la señal de que han comenzado los tiempos de la salvación definitiva (Hch 1,4 [esperar la promesa]; Lc 24,49 [Yo os envío la promesa de mi Padre]; Hch 2,16; Jl 2,28-32). La conciencia de que

se habían cumplido los tiempos con la resurrección de Jesús y el don del Espíritu anticipaba que el futuro escatológico están en el origen de la Iglesia misionera, constituyendo el contenido de su autoconciencia y de su *kerigma*.

La experiencia de la resurrección ha engendrado la Iglesia y ha hecho necesario el kerigma que anuncia a Cristo como resucitado y, en cuanto tal, causa de la salvación y pionero de la vida. La Iglesia con esta notificación está trascendiendo la historia de Jesús y proponiendo como objeto de fe al que Dios ha acreditado como Cristo, y cuya glorificación nos ha merecido el Espíritu Santo. *El derramamiento del Espíritu Santo en Pentecostés es inseparable de la experiencia de la resurrección y ambos hechos son coextensivos con el nacimiento de la Iglesia.* Resurrección, Espíritu e Iglesia llevan a cabo una transmutación de la realidad de Jesús: convierten al predicador en predicado, proponen como presente y vivo al que la muerte había desacreditado y expulsado de la historia, se presentan a sí mismos como el ámbito donde es posible recibir el perdón de los pecados y sentir el anticipo de una vida eterna.

La Iglesia es la automediación que Cristo se crea para desplegar la potencia salvífica de su encarnación y resurrección. En ella hay elementos humanos, libertades decisivas y responsabilidades inalienables, pero lo esencial constituyente es el Espíritu Santo, que no suplanta ni al Cristo anterior ni a los hombres posteriores, sino que confiere a aquél una inmediatez a toda la historia y a éstos una inmediatez a la obra y persona de Cristo.

«El Espíritu Santo da testimonio en favor del Hijo, pero de tal forma que la continuación o prolongación espirituales del Verbo encarnado en la Iglesia no sea una realidad puramente pneumática o carismática que sustituiría a Cristo (como si al Reino de Cristo sucediera un Reino del Espíritu), sino más bien la autocontinuación del Verbo encarnado, su automediación, o, para decirlo en términos paulinos, el cuerpo en el que el se despliega a sí mismo (Col 24)»¹³.

¹³ A. LEONARD, *Coherence de la foi...*, o.c., 133s.

— La interpretación existencial

Frente al positivismo histórico, representado en su día por Harnack en un sentido y en otro por Jeremias y Theissen, Bultmann ha visto con lucidez cómo en la raíz misma del cristianismo está dada la sucesión-representación de Cristo por la Iglesia. La diferencia con la interpretación católica consiste en que para el catolicismo la presencialización eclesial acontece exclusivamente por la palabra (*kerigma*), mientras que para el catolicismo se da por la vida entera de la comunidad con la autoridad del apóstol, la palabra y el sacramento.

«Si resulta que el kerigma anuncia a Jesús como el Cristo, como el acontecimiento escatológico; si este kerigma reclama que en el está presente Cristo, entonces el kerigma se ha puesto en el lugar del Jesús histórico: lo sustituye (*es vertritt ihn*). Entonces no existe fe alguna en Cristo que no sea al mismo tiempo fe en la Iglesia como portadora del kerigma, es decir, en la terminología dogmática: fe en el Espíritu Santo [...] Esta fe existe ahora por primera vez y a partir de ahora la muerte y la resurrección de Jesús pueden ser anunciadas como acontecimientos salvíficos, con los cuales ha comenzado el nuevo eón. Con ello esta dada también la posibilidad de la "repetición" (*Wiederholung*), el relato kerigmático de los evangelios sinópticos, que no es la reproducción de una historia pasada, sino una peculiar presencialización (*Vergegenwärtigung*) de lo pasado, que ahora en la luz del kerigma de Cristo es visto como nuevo»¹⁴.

— El kerigma autorizado de la Iglesia

Ahora se abren dos posibilidades. Una es la concentración en el Cristo resucitado, propuesto por el kerigma de la Iglesia, con olvido de todo lo anterior, como si la resurrección fuera por sí sola el núcleo del cristianismo. Otra es considerar la resurrección y el don del Espíritu como la acreditación, universalización y ratificación por Dios de toda la vida anterior de Jesús, que ya pertenecen para siempre a la intrahistoria del Cristo y sin las cuales éste quedaría convertido en un fantasma, en lugar de ser reconocido como el real Mesías, el nuevo Adán, el Espíritu vivificante, el Señor. Bultmann siente la tentación de dejar en la

¹⁴ R. BULTMANN, *Das Verhältnis...*, o.c., 26 (la cursiva es nuestra).

penumbra todo lo anterior asignando la figura de Jesús todavía al judaísmo; de considerar su predicación no como real contenido, sino como mero presupuesto de la teología del NT; de identificar al cristianismo como un fenómeno de sincretismo, resultante de la experiencia pascual, de la relectura del AT, de las ideas apocalípticas intertestamentarias y del encuentro de ese mensaje con el mundo helenístico¹⁵. Ahora bien, el kerigma no supone la anulación de la historia anterior, sino la recolección de toda ella desde el mismo comienzo interpretado desde el final. Los discursos de Hch, sobre todo los que se dirigen a los judíos, tienen como objetivo situar lo acontecido en Jesús como punto final en sentido cronológico y como cumbre en sentido teológico del plan de salvación de Dios para su pueblo, tal como está descrito en el AT¹⁶. Dodd ha mostrado la estructura interna de todos esos kerigmas de Hch, que es también la estructura interna de los evangelios e incluso de las cartas paulinas: los hechos acontecidos en Jesús están al final de los tiempos, habían sido prefijados por Dios y predichos por los profetas, tienen su consumación en la resurrección, son una invitación a la conversión y la fe, con ellos se nos ofrece el perdón de los pecados y escapamos al juicio futuro¹⁷.

2. El mensaje cristológico transmitido por la Iglesia

¿Cuál es, por tanto, exactamente la relación de la Iglesia con la anterior historia de Jesús? Ni olvido, ni repetición, sino retención y transposición de todo lo anterior: doctrina, destino, persona. No es olvido, ya que el final de la historia de Jesús recoge

¹⁵ «La predicación de Jesús pertenece a los presupuestos de la teología del NT y no es una parte de ella. Porque la teología del NT consiste en el desarrollo de las ideas en las que la fe cristiana se hace consciente y se asegura de su contenido, fundamento y consecuencias [...] El pensamiento teológico comienza de hecho por primera vez con el kerigma de la Iglesia primitiva, y con él comienza la teología del NT. Es verdad que a sus presupuestos históricos pertenece la aparición y predicación de Jesús y en este sentido la predicación de Jesús debe ser integrada en la exposición de una teología neotestamentaria» (R. BULTMANN, *Theologie des NT*, o.c. 1s; trad. esp. p.40. Cf. *Id.*, *Das Urchristentum im Rahmen...*, o.c. Cf. J. JERIMIAS, «El problema del Jesús histórico», en *Abba...*, o.c. 203-205.

¹⁶ Hch 2,16-24; 3,13; 5-30; 7,10-53; 8,55; 13,17-41.

¹⁷ Cf. C. H. DODD, *The Apostolic Preaching...*, o.c.

todo lo precedente, lo legitima y le confiere definitividad. La resurrección es el acto de Dios que hace justicia a quien los hombres habían hecho injusticia, revela a quien habían desconocido y devuelve como salvación y bendición a quien ellos habían arrojado de la historia y crucificado fuera de la ciudad como oprobio y maldición (Heb 13,11-13; cf. Jn 19,17.20).

a) La resurrección del Crucificado, que envía su Espíritu

La resurrección de Jesús es la resurrección de un crucificado. La crucifixión no fue un percance que Jesús soportó como advenido desde fuera sin que por sí misma tuviera ninguna significación salvífica. Todo lo contrario: la muerte es la expresión suprema de la existencia humana. Ésta se encuentra con ella como límite y reto absolutos que la provocan, bien a la retención de sí misma en dominio exclusivo sustrayéndose a la soberanía de Dios, o bien al consentimiento al Dios que nos excede, nos llama y nos acoge. La muerte pone al hombre ante el reto supremo de elegir entre las tres formas de realizar su libertad: en aturdimiento y miedo, en rechazo y resentimiento, en consentimiento y amor. Una cultura que intenta reducir la muerte a silencio o a insignificancia está negándose la posibilidad de existir en la verdad, que se halla siempre en el límite de lo posible y realizable. La muerte es posible vivirla en retención desde sí y en exclusividad para sí; pero, aun cuando acontezca en soledad física, puede ser también celebrada en compañía y solidaridad con toda la humanidad, haciendo de ella ofrenda, súplica e intercesión por otros. Frente a toda cultura egocéntrica, la suprema dignidad de la vida se logra al vivirla con los demás y por los demás; correspondientemente, la suprema dignidad de la muerte, aun cuando nadie la pueda realizar por otro y cada uno tenga que realizarla por sí mismo solo, consiste en realizarla con los demás y por los demás¹⁸.

¹⁸ Ya Aristoteles ve la felicidad en conexión con la sociabilidad en la vida y con la solidaridad en la muerte. Tras establecer la conexión entre felicidad y *αὐταρκεία* o autosuficiencia matiza: «No entendemos por suficiencia el vivir para sí solo una vida solitaria, sino también para los padres y los hijos y la mujer, y en general para los amigos y los conciudadanos, puesto que el hombre es por naturaleza una reali-

Jesús se supo solidario del destino de los hombres, bajo el poder del pecado y de la muerte. Él tenía la posibilidad de poner la potencia de su «sangre», es decir, de su vida como Hijo en amor, allí donde sus hermanos habían realizado su vida en desamor y desobediencia bajo el poder del pecado. Jesús podía vivir, por tanto, su muerte como la muerte «por los muchos», «por los pecados». Hay además otra razón para no dejar la muerte de Cristo en un vacío salvífico. Él tenía la misión de realizar su filiación divina en el tiempo, de acompañar así a Dios a la forma finita de existir, de acercar la gloria divina al escarnio humano, la forma de Dios a la forma de los esclavos. Cristo le ha hecho posible a Dios saber lo que es ser hombre; ahora bien, saber definitivo de humanidad no se tiene hasta que no se ha pasado por la muerte. Si la redención es la consumación de la alianza y la encarnación es la consumación de la creación del hombre como imagen de Dios¹⁹, entonces en la muerte de Cristo tiene lugar el acercamiento supremo de Dios al hombre en situación límite, el reconocimiento de lo que el hombre tiene que hacer cuando no refleja su condición creadora, sino su condición de creatura solamente, uniendo la forma suprema de creatividad activa y de creatividad pasiva, la satisfacción y la satispasión. Cristo estaba llamado a consumir la humanidad con la glorificación de la suya propia: «recibir el nombre sobre todo nombre», y esto solo era posible si había probado los sufrimientos y agonía que toda vida humana en sus innumerables formas lleva consigo. El himno de Flp 2,6-11 y Heb han puesto de relieve esta conexión entre consumación de la propia humanidad en el sufrimiento, glorificación y perfeccionamiento de los que estaban llamados a participar en su gloria (redención y divinización).

dad social (φύσει πολιτικὸν ὁ ἄνθρωπος)» (*Ética a Nicomaco* 1097b [1, 7]). «Es también verdad que el hombre bueno hace muchas cosas por causa de sus amigos y de su patria, hasta morir por ellos si es preciso. Estará dispuesto a abandonar riquezas y honores [...] y cargos: de todo ello se desprenderá en provecho de su amigo, por que hacerlo es hermoso y laudable» (ibid., 1169a [IX, 8]). Trad. de M. Araujo y J. Marias (Madrid 1994) 8 y 150.

¹⁹ Cf. J. GALOT, *La Rédemption mystère d'alliance*, o.c.; K. RAHNER, «Problemas actuales de cristología», en *ET I*, 169-223; Id., «Para la teología de la encarnación», en *ET IV*, 139-158.

b) *La crucifixión del mensajero, que une Reino y muerte*

El kerigma de la Iglesia anuncia como resucitado al que fue crucificado. Ahora bien, la crucifixión de Jesús no fue la de un cualquiera, sino *la crucifixión del mensajero del Reino de Dios, que con su persona llegaba a la historia*. La decisión de dar muerte a Jesús estuvo formalmente apoyada en la forma concreta con que presentaba su condición de Mesías (fundamentación del poder judío) o en la reclamación de ser el rey de los judíos (fundamentación del poder romano), y en cuanto tal fue condenado. El poder judío legítimo la condenación a muerte en la pretensión que Jesús había presentado a lo largo de toda su vida, en el mensaje que había propuesto sobre Dios como Padre, en la relación de igualdad de autoridad, de reciprocidad de conocimiento y de potestad de juicio con él, en el hecho de que con su autoridad escatológica obligaba a relativizar todo lo anterior a su persona y de esta forma se convertía en una alternativa a todo el judaísmo real. *La resurrección, al acreditar al Crucificado, acredita también al mensajero del Reino*. Su doctrina recibe, por consiguiente, el sello de la verdad que Dios otorga a su persona glorificándole y dándole un nombre (= ser, participación en el poder divino) superior a cualquier otro nombre y que funda la adoración de todas las creaturas²⁰. Doctrina y persona siempre fueron unidas y de tal forma eran solidarias que no había mensaje sin persona ni persona sin mensaje. *Dios, por tanto, acredita la revelación teológica, la realización antropológica y la propuesta moral de Jesús*, al asumirlo a su propia vida, constituirle Mesías y devolver como Kyrios a quien los hombres habían rechazado como injusto y maldito. De ahí que la resurrección ejerza una fuerza retroactiva, mediante la cual comienza a ser esencial e irrenunciable todo lo que perteneció a Jesús desde su mismo origen, los fundamentos de su existencia y de su misión, sus palabras y sus comportamientos.

²⁰ Flp 2,9-11; cf. Mt 14,33; 28,9,27; Dan 7,14.

- c) *El contenido de su existencia y de su mensaje: el Dios de Jesús, el hombre de Jesús, la moral de Jesús*

Este sería el lugar para exponer la comprensión que Jesús tenía y propuso de Dios, del hombre y de la moral, aparentemente desacreditada al ser condenado a muerte por los hombres, pero sancionada por Dios en la resurrección. Dicho con fórmulas simplificadas: sería el momento de hablar de *el Dios de Jesús, el hombre de Jesús, la moral de Jesús*.

— El Dios de Jesús

Jesús vive ante Dios como vivieron los profetas, los orantes de los salmos y los pobres de Yahvé; se sabe en sus manos, formando parte del pueblo de la elección y de la alianza; espera su intervención salvífica en la historia, se confía al futuro de Dios como su propio futuro. Hay, por consiguiente, una continuidad fundamental entre la comprensión de Dios que nos presenta el AT y la actitud religiosa de sus contemporáneos. *¿Dónde está la innovación teológica de Jesús?* Es el mismo Dios de la creación, de la alianza, de la elección y de la promesa, que ahora se acerca a la historia en una intermediación absoluta, dándose como misericordia que perdona, como gracia que agracia a la vez que como invitación y reto a dejarse integrar en la realidad transformadora y exigente del Reino que llega. Jesús no define a Dios con categorías metafísicas ni perfila un concepto que lo diferencie del mundo y del hombre frente a los poderes que transforman la realidad. Dios adviene con la persona y mensaje, los signos y comportamientos, la oración y la amistad de Jesús. Dios es antes que él pero ya no es sin él, más bien Dios acontece con él. Dios no es exterior ni anterior a Jesús, sino interior y coextensivo a su persona; es su ser y acontecer personal al mismo tiempo. Cuando el Reino predicado por Jesús es descubierto en su real naturaleza, le aparece al hombre como el tesoro supremo y la perla soñada, por los que merece la pena venderlo todo para comprarlos (Mt 13,44-46). Con Jesús Dios es un asombro de novedad, a pesar de estar en continuidad con lo que se había conocido de él en la historia religiosa del pueblo

judío. Descubrimiento del Reino de Dios y seguimiento de Jesús son inseparables, porque el Reino es lo que acontece en la cercanía de Jesús, en la amistad que el ofrece, en el horizonte que abre y en las exigencias naturales que saltan a los ojos cuando se vive con él. Con Jesús, Dios es definitivamente «real» para el hombre en cuanto «rey» —y hay que recordar el complejo sentido de esta palabra en su cultura— y en cuanto «realidad». Dios es el misterio de amor del que Jesús viene, ante quien vive y por quien se orienta. La oración es el lugar de encuentro y relación con él, el ámbito en el que Jesús vive sus experiencias profundas, toma sus decisiones como el bautismo, la elección de los apóstoles y la agonía²¹, existe como Hijo en una explicitud de filiación, libertad y confianza únicas²². La fórmula 'abba, expresiva de confianza absoluta y de absoluta obediencia rendida a su voluntad, es reveladora de su identidad y como tal la ha retenido la tradición cristiana en su tenor arameo, porque ella dice quién es y cómo puede orar Jesús en cuanto Hijo, a quién podemos orar y quiénes podemos llegar a ser nosotros en cuanto hijos (Mc 14,36; Rom 8,15; Gal 4,6); dice también quién es Dios como Padre.

Jesús concentra y unifica en sí mismo la realidad de Dios y la del prójimo. Su existencia es la mostración perfecta del pre-

²¹ La oración es subrayada especialmente por Lucas (5,16; 6,12; 9,18.28-29; 10,21; 11,1; 22,32.40-46) como su lugar de encuentro con el Padre (10,21; 22,42; 23,34.46). Cf. L. MONLOUBOU, *La prière selon saint Luc. Recherche d'une structure* (Paris 1976).

²² «En el Padrenuestro Jesús ora como un judío y cada judío puede orar con él; incluso se puede acompañar cada una de sus frases con parecidos textos judíos. De hecho, Jesús ha invitado a todo judío a orar con este texto, precisamente porque él veía en cada judío un seguidor potencial o incluso un posible discípulo. Lo "propriadamente jesuano" de la oración de Jesús no se encuentra en cada una de sus frases, sino en la figura total: en su concentración y en su estructura. Esta estaba determinada por la irrupción del *eschaton*, por la presencia escatológica, que era el destino de Jesús y que se había convertido en su destino. Ahora bien, la forma en la que Dios, llegando escatológicamente en su reino, se otorgaba en palabra y obra, oración y destino, existencia y persona de Jesús, como el "paternamente" se revelaba en el Hijo, rompía el judaísmo. Solo quien ha adivinado "lo específicamente jesuano" en la figura total del Padrenuestro y en ella lo "específicamente jesuano" en cuanto *crisología incoativo-implicita*, solo ese ha entendido la oración de Jesús en su profundidad» (H. SCHURMANN, «Lo "característicamente jesuano" en la oración de Jesús. La oración de Jesús como clave para la comprensión de su proclamación», en *El destino de Jesús...*, o.c., 37-60 cita en 59s).

cepto veterotestamentario: «Dios es único y no hay otro fuera de él, y amarle con todo el corazón, con toda la inteligencia, con todas las fuerzas y amar al prójimo como a sí mismo, vale más que todos los holocaustos y sacrificios» (Mc 12,28-33; cf. Dt 6,4-5; 4,35; Lev 19,18). Dios y el prójimo son dos absolutos referidos y ambos infinitamente valiosos, cada cual en su orden. Ya no existen el uno sin el otro y ya no pueden realizarse sin ser el uno para el otro. Dios y el hombre son *dos absolutos, ya absolutamente relativos*: Dios es Dios, vale y sirve por ser Dios y no sólo en cuanto fundamento o fin del hombre. El hombre es hombre, vale y sirve en cuanto hombre, no sólo en cuanto creatura de Dios o medio para llegar a Dios. La tensión de la existencia creyente, de la que derivan su santidad y fecundidad, exige mantener el carácter absoluto de cada uno —ninguno es mera función para llegar al otro— a la vez que su relationalidad constituyente: ya no hay otro Dios que el Dios del hombre y ya no hay otro hombre que el creado, fundado y llamado por Dios.

Dios inicia en Jesús una realización de sí en la que es todo para el hombre, siendo hombre, y una realización del hombre en la que éste es plenamente hombre siendo del todo para Dios. Jesús es el signo indivisible de esa alianza en la que la vida divina es vivida como humana y la vida humana es llamada a realizarse como divina. Esto es la realización en el límite del precepto veterotestamentario: amar a Dios y al prójimo con todo el corazón, la mente y las fuerzas. En ello aparece la continuidad de Jesús con el AT. Pero a la vez Jesús implica una novedad absoluta: en él Dios mismo realiza como suya la vida humana, con lo cual confiere una dignificación suprema al hombre, poniéndole ante una posibilidad y una exigencia absolutas: realizar el amor al prójimo y el amor de Dios como él lo realizó, en la vida y en la muerte. Esta es la condición gloriosa a la vez que dramática del evangelio. Es plenificación a la vez que desbordamiento del AT. Por eso unos judíos vieron en el consumado el destino del pueblo y por fidelidad a él se hicieron cristianos, mientras que otros vieron amenazados su pasado y su futuro como pueblo de Dios; y por fidelidad a ambos, a Dios y al pueblo, rechazaron a Jesús. Esas dos respuestas siguen enhiestas hasta hoy. La perduración del pueblo judío, en su rechazo de

Jesús, es un misterio, y como tal lo comprendió y asumió San Pablo (Rom 9-11). Nosotros podemos interpretar la permanencia de los judíos como el signo público que Dios nos deja para que reconozcamos la gratuidad de la redención y la novedad divina de Cristo (no son un mero producto nacional), a la vez que la gratuidad y libertad de nuestra fe (la fe en él no es mera necesidad racional, sino el fruto de un don divino y de una predilección del hombre)²³. Los cristianos no nos podemos gloriar sin ellos ni contra ellos. Detrás de su existencia y persistencia late un designio divino (cf. Rom 9-11, esp. 11,33-36)²⁴.

La mejor definición que Jesús da de Dios está contenida en las *parábolas*. Éstas son al mismo tiempo una autodefensa y una autodefinition de Jesús, una exposición de Dios y una implicación del hombre. Jesús las utiliza muchas veces como defensa de su actitud acogedora de los pecadores y marginados, de su amistad con publicanos, de su atención especial a niños y mujeres. Dios es Dios para cada hombre y cada hombre tiene un valor absoluto para Dios: y eso es lo que Jesús realiza cumpliendo el mandato de Dios y traspareciendo el ser de Dios. Las tres parábolas lucanas de la oveja perdida, la dracma perdida y el hijo recuperado deben ser interpretadas a la luz del versículo con el que se abre el capítulo: «Se acercaban a él todos los publicanos y pecadores para oírle y los fariseos y escribas murmuraban diciendo: “Este acoge a los pecadores y come con ellos”» (Lc 15,1-2). Cada hombre es un absoluto para Dios y la medida de la atención de Dios para él es la medida de su indigencia, lejanía, pobreza o pecado. Dios no actúa con el hombre atraído por su mucho valor o belleza (εὖρος), sino conmovido en sus entrañas de misericordia por la necesidad del hombre creando así su valor y belleza (ἀγάπη). Dios no ama las cosas porque son, sino porque Dios las ama son, son bellas y crean ellas a su vez belleza. La dignidad y valor del hombre son anteriores y posteriores a sus acciones, y aun cuando se ennoblez-

²³ Cf. W. BREUNING, *Grundzüge einer nicht antijüdischen Christologie*, en *Dogmatik im Dienst der Versöhnung* (Würzburg 1995) 81-100; H. H. HENRICH - W. KRAUS (eds.), *Die Kirchen und das Judentum*, I-II (Paderborn 2001).

²⁴ «Si los judíos hubieran sido convertidos todos por Jesucristo, no tendríamos nada más que testigos sospechosos. Y si hubieran sido exterminados, no tendríamos testigo ninguno» (Pen., 750).

can o degraden con ellas, no se agotan ni dependen definitivamente de ellas. El hombre está radicado en el amor creador de Dios, por ello es anterior a sí mismo y en el límite de su desvalimiento, soledad y culpa, siempre puede volverse al Padre, que vela día y noche por los que se dirigen a él pidiéndole misericordia (Lc 11,5-13; Mt 7,7-11). Este origen en Dios y la destinación a Dios, que son el fundamento para que el hombre tenga una confianza absoluta en sí mismo, son a la vez motivo para una exigencia absoluta, ya que todo lo que es una posibilidad se convierte en una responsabilidad. Por eso, en la predicación de los profetas y de Jesús, Dios aparece como luz que alumbra y a la vez como fuego que abrasa, como brisa suave que llama e invita a la vez que como imperativo de santidad que desasosiega y arranca a la costumbre, a la placidez de quien se aposenta en la existencia sin más horizonte que lo que sus ojos divisan y sus manos tientan. Dios aparece en este sentido como absoluta gracia y exigencia absoluta, como diaria cercanía y como sagrada lejanía, como Padre y como Señor (Éx 3,1-15; 19,16-20,21; 24,12,18; 33,7-23; 34,5-9; 1 Re 19,9-18) ²⁵.

Quien vivió y vive en la cercanía personal de Jesús, y comparte su relación filial, implicada en su forma de invocarlo como *'abba*, ése llega a una infancia que no está al comienzo, sino al final de la vida. Ese sabe de Dios y las tensiones enumeradas no son fuerzas que rompen la relación con él, sino potencias que la enriquecen. La majestad de Dios es reconocida en Jesús como advenimiento a la historia, su trascendencia como immanencia; su justicia como perdón y su exigencia como gracia que antecede. Invocar a Dios como Padre, «hacerse como ni-

²⁵ En la tensión y conjunción entre «exigencia» y «gracia» se ha querido ver lo específico de la revelación de Dios en Cristo, cf. H. BRAUN, «Die Problematik einer Theologie des NT», en *Gesammelte Studien zum NT und seiner Umwelt* (Tubinga 1962) 325-341. Jesús manifiesta ambas, no tanto ni solo en palabras cuanto en su propia existencia vivida. Su fidelidad y obediencia hasta la muerte expresan lo que la exigencia y santidad divina implican. La entrega a los hombres confiando pacíficamente su vida al Padre revela lo que la gracia significa. El mismo autor, en su libro *Jesús. El hombre de Nazaret y su tiempo* (Salamanca 1975), ha concentrado el mensaje de Jesús en el servicio al prójimo (p.121-136) y en la oferta divina de la gracia (p.137-146). El hombre es el receptor y delegado de la generosidad del Padre en el mundo, que tiene que actualizar con su prójimo. Ahora bien, el hombre solo es capaz de amar con gratuidad, sin apropiación o dominación, si él a su vez se amado y recibe gratuitamente amor.

ños» y «entrar en el Reino de los cielos» es una misma realidad que tiene en la relación con Jesús su clave, tanto de comprensión como de realización, porque en él se dan las tres cosas unidas ²⁶. Quien ha compartido la relación filial de Jesús con Dios, acogiendo absolutamente desde él, le invoca con el *'abba* y le corresponde en obediencia incondicional, ése ha llegado a aquella forma de madurez suprema que es la inocencia originaria, fruto no de un vacío de conciencia, sino de un desbordamiento de la conciencia hacia quien es la meta que nos llama y el fundamento que nos constituye. Ser como niños y comportarse ante Dios como Jesús es resultado de participar en la filiación de quien es el Hijo. Recibir el Reino es adentrarse en la lógica del ser y del hacer de Jesús, Hijo y Mesías, revelador del Padre, reconciliador y sanador del hombre. Conocer a Dios, acoger el Reino, vivir como hijo en la relación filial de Jesús es la misma realidad. Lo que en los sinópticos aparece como un «hacerse niño para entrar en el Reino de los cielos», San Juan lo explicita como un nuevo nacimiento de arriba, fruto del bautismo y del don del Espíritu. Así aparece desvelada la naturaleza, origen y contenido divinos de la nueva existencia: es asimilación a Jesús como Hijo y es operación del Espíritu Santo. «Quien no naciere de arriba no podrá entrar en el Reino de Dios [...] Respondió Jesús: “En verdad, en verdad os digo que quien no naciere del agua y del Espíritu no puede entrar en el Reino de los cielos”» (Jn 3,3-6) ²⁷.

²⁶ Jeremías ha explicado en este sentido el imperativo de Jesús de hacernos como niños. Se trata de participar en su filiación, de estar como él ante el Padre, de compartir su *'abba*. Es una oferta teológica y una mediación cristológica, no una exhortación moral lo que está en juego (Mt 18,2; 19,14; Lc 18,16-17). «Las consideraciones sobre la innovación de Jesús dirigiéndose a Dios como Padre arrojan una clara luz sobre Rom 8,15 y Gal 4,6. Es posible también que contribuyan de alguna manera a una comprensión mejor de aquellas sentencias sobre Jesús que hablan de la necesidad de hacerse niños si queremos entrar en el Reino de los cielos» (T. W. MANSON, *The Teaching of Jesus*, o.c., 331); J. JEREMÍAS, *Las parábolas de Jesús*, o.c., 232s; H. U. VON BALTHASAR, *Si no os hacéis como este niño*, o.c.

²⁷ Unas y otras afirmaciones muestran la gratuidad del don a la vez que el exceso sobre nuestras posibilidades. Es otra manera de expresar la justificación sin las obras y la novedad del don divino del Reino, que se recibe como el niño recibe la vida, a la vez que la placidez con que se implanta en ella y vive de ella como si fuera la suprema evidencia. En este sentido se puede afirmar «la proximidad en que dichas afirmaciones se encuentran del centro mismo de la proclamación hecha por Jesús» (W. EGGER, «Παιδίον», en *DENT II*, 681). Mas aun, desvelan el centro de esa

Esta fue la proposición que Jesús hizo, afirmó y sostuvo frente a las comprensiones que tenían de Dios otros grupos y personas de su entorno. Por ello, junto a las parábolas había que exponer ahora la *polémica* y las *diatribas* con los sumos sacerdotes, fariseos y escribas, las *instrucciones a los apóstoles*, y sus relaciones con quienes desde fuera llegan a él, preguntándole por Dios. El evangelio de San Juan, resumiendo todo lo propuesto por los sinópticos y desvelando su fundamento, escenifica el encuentro de los griegos con Jesús, mediados por Felipe, que quieren que les muestre al Padre. La respuesta de Jesús es tajante: «Quien me ha visto a mí ha visto al Padre». En el reverso va la afirmación implícita: «Quien ha visto al Padre me reconoce a mí y viene a mí». «Yo estoy en el Padre y el Padre en mí». «El Padre que mora en mí hace sus obras». «El Padre y yo somos "una cosa"»²⁸. Dios remite a Jesús y Jesús remite a Dios. El evangelio de Juan presupone la unidad del Hijo con el Padre, la coextensividad de la autoridad y de la acción de ambos²⁹. Lo que hace Jesús lo hace Dios, lo que Dios es para los hombres lo es Jesús, porque éste es el Hijo. A la unidad de acción y de revelación entre el Padre y el Hijo, tal como aparece en el cuarto evangelio, corresponde la unidad de esencia afirmada por los concilios (consustancialidad) y la unidad de soberanía y de gracia celebrada en la liturgia (*Kyrios*).

— El hombre de Jesús

La comprensión de Dios y la comprensión del hombre van unidas en Jesús. Si Dios es el que adviene a la historia como

proclamación: Dios da en Jesús su propia vida a quien es capaz de desbordarse absolutamente a sí mismo y de confiarse absolutamente a él. Cf. S. LÉGASSE, *Jésus et l'enfant...*, o.c.

²⁸ Jn 3,2; 3,34; 5,17; 5,19; 5,22-30; 5,36-43; 6,38; 7,16; 7,29; 8,16; 8 19b; 8,26-28; 8,38; 8,42b; 9,4; 10,30-32; 10,38b; 12,49; 14,10; 14,24b; 17,7.

²⁹ «Die christologischen Grundaussagen des vierten Evangeliums gehen durchgehend auf diese Aktionseinheit bis Deckungsgleichheit Jesu mit dem Vater» (E. MUSSNER, «Ursprünge und Entfaltung der neutestamentlichen Sohneschristologie. Versuch einer Rekonstruktion», en L. SCHLITZKY (ed.), *Grundfragen der Christologie heute*, o.c., 77-113, cita en 108). «La unidad del Padre con el Hijo es el tema central de la predicación joánica» (E. KÄSEMANN, *Jesu letzter Wille nach Johannes* [Tübingen 1971] 59).

misericordia y promesa, el hombre es el que en la historia se siente visitado, es decir, agraciado y reclamado por Dios. Dios es el verdadero origen del hombre porque es su Creador, el que le ha llamado a una alianza y espera de él una respuesta. Dios es el Padre que vela por todo lo que ha creado y tiene cuidado de cada ser que existe, de cada flor que crece, de cada animal que reptá, de cada hombre que vive. La ocupación de Dios con el hombre y su preocupación por cada hombre fundan el descuido de cada uno de nosotros por nuestro último destino. Quien a sí mismo no se funda en el origen, no se puede consumir a sí mismo en el fin. Y si hemos descubierto que quien nos llama a la vida está en los cielos, soberano de todo y no destruye por nada, es Padre y nos confía el mundo como tarea y al prójimo como encargo, entonces la vida no está bajo la angustia de tener que rescatarnos por nuestras propias fuerzas de la culpa o de la nada. Más aun: somos para la libertad y no para la muerte (Heidegger), para la responsabilidad en la esperanza (Levinas, Laín, Eutralgo). El cuidado primordial y permanente de nuestra existencia por alguien nos redime de nuestra angustia y así, descuidados de nosotros mismos, nos envía a vivir solícitos del prójimo. Kierkegaard ha escrito admirables comentarios sobre la despreocupación de los lirios y los pájaros del campo, ocupados exclusivamente en florecer delante de Dios, a la vez que sobre las preocupaciones de los paganos, que, al no tener Dios, tienen que ocuparse en velar por sí mismos, por su ser y su no ser, su todo y su nada (Mt 6,25-34)³⁰. En la predicación de Jesús el hombre es de Dios y vive ante Dios; es prójimo y vive delante de los demás, por los demás y para los demás. La perfección y misericordia, la gratuidad y magnanimidad en el perdón de Dios para con los hombres son la medida del comportamiento del hombre con su prójimo. Dios no exige lo que previamente no da, a la vez que espera rendimiento de lo que previamente siembra como semilla y de lo que encarga como tarea (Mt 5,48; Lc 6,36; Mt 18,23-35)³¹.

³⁰ Cf. S. KIERKEGAARD, «Lo que aprendemos de los lirios del campo y de las aves del cielo», en *Obras y papeles...* o.c. III, 31-104; «Las preocupaciones de los paganos», en *ibid.*, 105-220; «El lirio en el campo y el pájaro en el cielo», en *ibid.*, 221-220.

³¹ «No era, pues, de ley que tuvieses tu piedad de tu compañero como la tuve

La comprensión de Dios funda la comprensión del hombre. Dios ha dado de sí y se ha dado a sí mismo al crear el hombre. La creación supone el desdoblamiento de Dios para existir más allá de sí, dando a compartir su propia realidad. Creación supone generosidad originaria y no retención de sí, afirmación a la vez que desposesión de sí. Por ello el hombre, que es imagen de Dios, tiene a la acción creadora y a la perfección divina como prototipos de realización a las que tiene que configurarse. La generosidad de Dios y la perfección de Dios, que fundan la bondad de las cosas, se convierten así en los espejos del ser del hombre. En el origen del ser está el amor, no la necesidad, ni la envidia, ni el sinsentido, ni el azar. El acercamiento de Dios a lo que todavía no es funda el ser de las cosas; el acercamiento a lo que es y por la propia culpa se ha degradado funda la redención; el acercamiento a lo que está bajo la muerte funda su divinización, que ha sido ya iniciada para todos los humanos en la resurrección de Cristo. La creación y la encarnación, la muerte y la resurrección son las fases sucesivas de un proyecto único de Dios, todo el ordenado desde siempre a la divinización del hombre. Una naturaleza pura del hombre, es decir, sin vocación simultánea a la gracia, no ha existido nunca, ya que la mirada de Dios ha estado puesta desde siempre en la encarnación del Hijo con la consiguiente divinización de los hombres. Ante la situación histórica del pecado humano la encarnación ha tomado una forma redentora, de manera que podemos decir con la Escritura que Dios se ha encarnado y que Cristo ha muerto para redimirnos de nuestros pecados. Ahora bien, esta acción redentora se incluye dentro de una finalidad más compleja: realizar el designio de Dios de hacer al hombre partícipe de su propia vida mediante la participación en la filiación del Hijo y en el amor del Espíritu. En la actual situación de la humanidad, peca-

do y redención están en primer plano de la acción de Cristo. El objetivo eterno de la encarnación es, sin embargo, más rico y complejo: el pleno don de Dios a su creatura y la plena integración de la creatura en la vida de Dios³².

Dios es Dios dándose, yendo más allá de sí y entrando en el universo donde vigen los poderes del mal. De aquí hará Jesús nacer la primera ley de comprensión antropológica, derivada de la comprensión de Dios que él revela en palabras y explícita con sus obras: el hombre es en sí siendo para los otros, se logra poniéndose en juego por los demás, como Dios se puso a sí mismo en juego y riesgo ante la libertad de los hombres al encarnarse; el hombre gana su vida perdiéndola. Los evangelistas han podido formular esta definición del sentido de la existencia humana con tanta claridad porque en el fondo es la exégesis del destino de Jesús, que a su vez es revelación de lo que es Dios, dándose para nosotros, y de lo que ha sido Jesús mismo no reteniendo su vida, sino perdiéndola por todos (Mc 8,35; Mt 10,39; Lc 9,24-26)³³.

³² Cf. *STb*. III q.1 a.3 (*Utrum si homo non peccasset, nihilominus Deus incarnatus fuisset*). A Santo Tomás, al afirmar que sin pecado del hombre el Verbo no se habría encarnado, le interesa ante todo dejar clara su gratuidad, es decir: 1) Que las realidades que no son metafísicamente necesarias y se derivan de la libre voluntad divina, sólo las conocemos si Dios nos las quiere revelar. 2) Que hay una cierta plenitud posible al hombre, sin la encarnación divina. 3) Que asertivamente la encarnación en el NT está referida al pecado. 4) Que hay una coherencia entre lo que el pecado implica de negación, descreación y ofensa de Dios con lo que la encarnación implica de afirmación, divinización y glorificación de Dios.

³³ La contraposición se hace entre la retención de la vida para sí mismo y el don de la vida por los demás en libertad. Dios da la vida por generosidad y amor; si no hubiera amado todas las cosas, no las habría creado (Sab 11,25). Jesús refleja esa generosidad originaria de Dios y sin que nadie le arrebatase su vida le da: «Nadie me quita la vida, soy yo quien la pongo» (Jn 10,18). Esa expresión —darse a sí mismo por los pecados, por todos, por nosotros— es casi una definición de Jesús. Desde esta comprensión de Dios como Don, reflejada en el destino de Jesús como Proexistencia, se deriva la comprensión del hombre como el que no se retiene, sino como el que se logra dándose y se pierde reteniéndose. Esta comprensión de Dios, del hombre y de la vida ha sido el motivo de muchas conversiones al cristianismo o de vuelta a la fe perdida. Cf. R. GUARDINI, *Apuntes para una autobiografía* (Madrid 1992) 98-100.

A Machado ha poetizado esta idea: «Moneda que está en la mano / quizá se pueda guardar, / la monedita del alma / se pierde si no se da» (*Poesía y prosa*, II [Madrid 1989] 470).

— La moral de Jesús³⁴

- El sermón de la montaña
- Las bienaventuranzas
- Mística y moral
- La felicidad: utopía imposible y necesaria
- El cristianismo, religión de la felicidad

La moral de Jesús es fundamentalmente teológica: «sed perfectos como vuestro Padre celestial es perfecto»-«sed misericordiosos como vuestro Padre es misericordioso» (Mt 5,48; Lc 6,36). Desde siempre la imitación de Dios había sido considerada como suprema meta para la vida humana. Esa idea de la filosofía es recogida por el cristianismo, pero Dios no es identificado con la perfección de la idea, localizado en el origen de la realidad o situado al final de la historia, sino en la humildad de la carne y en la figura de un hombre. Dios es presencia y palabra, figura y acción en Cristo. Los evangelistas sólo han podido formular la moral de Jesús desde el final de su existencia y a la luz de los frutos de su muerte, de la resurrección y del don del Espíritu. La moral cristiana no lee la vida de Jesús desde el comienzo hasta el fin, sino, a la inversa, desde el final retromirando al comienzo. La moral de Jesús estuvo centrada en el hecho y misterio del Reino: el gozo de haber sido alcanzados por él, las exigencias para participar en él, las posibilidades que él ofrece, las consecuencias que se derivan de la participación en él, la preparación para su despliegue futuro.

El Sermón de la Montaña, presentado como discurso programático de Jesús y síntesis moral del evangelio, es, en un sentido, la exposición de las exigencias de Jesús, pero es ante todo expresión de las oportunidades que se le abren al hombre al encontrarse con él. *Las bienaventuranzas son una felicitación*; expresan la suerte y el gozo otorgados por Dios a quienes han podido ver lo que está aconteciendo ante sus ojos, a la vez que la exigencia y responsabilidad de haber conocido a Jesús (Mt 5,3-11; Lc 6,20-23.24-26). Y si las situaciones en que se encuentran determinados hombres (pobres, misericordiosos, pacíficos,

³⁴ Remitimos a las obras fundamentales de R. SCHNACKENBURG: *El mensaje moral del NT*, o.c.; H. D. WENDLAND, *Ethik des NT* (Gotinga 1970); W. SCHRAGE, *Ethik des NT* (Salamanca 1990); C. SPICQ, *Théologie Morale du NT*, o.c.

los que tienen hambre, los que padecen persecución por la justicia) son una suerte porque a ellos Dios les ofrece el Reino, quienes viven en las situaciones contrarias corren un inmenso riesgo. A la felicitación o bienaventuranza de San Mateo, San Lucas añade las imprecaciones. Frente al «bienaventurados vosotros» esta el «ay de vosotros». «Las reacciones de los hombres radican en la esencia misma de la buena nueva. Puesto que el evangelio ofrece la máxima salvación, desencadena al mismo tiempo el máximo riesgo de perdición. De la gracia surge la culpa»³⁵. A quien está ante una inmensa oportunidad, le es ofrecida la gracia de salvarse; quien la deja pasar o la rechaza, se pierde porque esa posibilidad la sentirá siempre como su real necesidad, ya insaciable.

Las bienaventuranzas enumeran aquellas formas de existencia e individuos que se encuentran en la situación más propicia para acoger a Dios; enuncian actitudes positivas que cualifican para tomar parte en la realidad que Jesús denomina reino, tierra prometida, consuelo final, misericordia acogedora de Dios, justicia plena, visión de Dios; proponen una aventura para la existencia e invitan a correrla. Pero ¿cómo podemos los hombres saber que es una bella aventura, algo más que una utopía ingenua, expresión de los anhelos comunes e imposibles a todos los hombres, el sueño de un paraíso perdido o inexistente, siendo los hombres como de hecho somos? Como en todo texto bíblico hay que distinguir *tres estadios o niveles de sentido* conexos entre sí: el sentido oral que las bienaventuranzas tenían en el momento en que las pronunció Jesús y tal como sus oyentes lo podían percibir (*estadio profético de Jesús invitando a acoger el Reino*); el sentido escrito que tienen en la formulación del redactor, que integra en su esquema propio la experiencia y la situación de la Iglesia, tras ver cumplido el Reino en la muerte y resurrección de Jesús (*estadio de la comunidad*); el sentido que pueden y deben tener cuando las leemos cada uno de nosotros, bien en la reflexión u oración individual, o bien en la celebración comunitaria, puestos ante el gozo y el riesgo de realizar en nuestra vida concreta la aventura de Jesús (*estadio del lector actual*).

³⁵ J. JEREMIAS, *Teología del NT*, o.c., 147.

Oídas de la boca de Jesús al comienzo de su misión, las bienaventuranzas remiten a dos fundamentos de credibilidad: 1) La idea del Reino de Dios que llega transformando a los hombres y cualificándolos para lo que hasta ahora les parecía imposible. 2) La propia persona de Jesús con una fascinación tal que otorgaba credibilidad a sus palabras. Leídas por la Iglesia después de la resurrección, *las bienaventuranzas no son ante todo un programa de futuro, sino un relato de pasado. Son el retrato de Jesús, cuya aventura sabemos que fue bella porque Dios correspondió con la resurrección a su proyecto de vida, aparentemente insensato y fracasado en la muerte.* Las bienaventuranzas dejan de ser una ingenua utopía para convertirse en descripción realista de lo que fue el destino dramático y glorioso de Jesús. Él se aventuró bien, obedeciendo a Dios y sirviendo a los hombres; Dios correspondió bien, afirmándole en su ser y asociándole a su propia vida divina. Por eso nosotros, a la luz de su palabra, en imitación de su destino y con la fuerza de su Espíritu, podemos confiarnos a ellas como luz de fondo para nuestra vida y programa para nuestras acciones. Las bienaventuranzas hay que leerlas, por consiguiente, en tres planos: 1) Son ante todo un *don escatológico de Dios en Cristo*: Dios se da a quienes están en esas situaciones y se convierte en el gran tesoro si le acogen. Lectura pasiva más propia de San Lucas. 2) Son *exigencias morales o condiciones para participar en el Reino* en cuanto realidad futura y promesa de Jesús. Lectura activa más propia de San Mateo. 3) Son *un retrato de Jesús* hecho a partir de la experiencia de la resurrección que le acreditó como el bienaventurado, el feliz, el santo. Las tres órdenes escatología, ética y cristología son ya inseparables y nos permiten discernir en ese texto lo que hay de gracia, de exigencia y de utopía al mismo tiempo³⁶.

El proyecto moral de Jesús está, por tanto, ligado a dos realidades fundantes: el Reino de Dios y la forma en que Jesús se

³⁶ Remitimos a tres obras fundamentales donde se encuentra toda la bibliografía: J. DUPONT, *Les Beatitudes*, I (Lovaina 1958); II (París 1969); III (París 1973); ID., *El mensaje de las bienaventuranzas* (Estella 1980); J. LAMBRECHT, «Eib bien! Moi je vous dis». *Le discours-programme de Jésus* (Mt 5,7; Lc 6,20-49) (París 1986); R. SCHNACKENBURG, *El mensaje moral del NT*, o.c., I, 114-146; M. DUMAIS, *Le Sermon sur la Montagne*, o.c., texto reescrito del artículo del DBS XII, 699-938.

consagró a él. Son la expresión particular de la oferta de Dios a los hombres en él y de su repuesta personal. Y sin embargo tienen una universalidad no reducida a los creyentes y una validez descubierta por todo hombre bueno³⁷. La bondad no significa la ingenuidad con que nos trasladamos al universo infantil del deseo, negándonos a reconocer que estamos bajo el poder del pecado, de la finitud y de la muerte. Pero éstos no son los únicos poderes que determinan el destino del mundo. Junto a ellos están el amor preveniente del Padre, su fidelidad manifestada en la resurrección de Jesús y la potencia sanadora-santificadora del Espíritu.

Los cristianos leemos las bienaventuranzas interpretándolas desde la persona de Jesús y desde el comportamiento del Padre con él, a quien él se refirió como origen de su misión, meta de su destino y fundamento permanente de su identidad. Particularidad y universalidad van unidas en el mensaje moral de Jesús: el hombre a quien se dirige es el creado por Dios a su imagen, el que lleva en sus entrañas el rumor de ese origen y el anhelo de su fin: participar en la plenitud misma de Dios. *Esa finalización divina de la vida humana, que es coextensiva con todo su ser, es la que permite descubrir en la historia de Jesús no solo una propuesta particular ejemplar, sino la formulación de lo que el hombre es, necesita y desde él puede llevar a cabo.* Cada cristiano las lee a la luz de la historia de la Iglesia, en la que han ido produciendo nuevas sonoridades de doctrina y de ejemplo, de crítica temporal y de esperanza escatológica. Pero las leemos también bajo la luz del Espíritu Santo, que ilumina, inspira y sostiene a cada hombre para cumplir su misión peculiar. La vida cristiana se realiza cumpliendo los principios generales de la revelación de Dios y de la doctrina de la Iglesia, pero a la vez acogien-

³⁷ «Al proclamar las bienaventuranzas, Jesús mira seguramente a tanta gente que, sin saberlo, esta ya comprometida en el camino de la misericordia y de la paz. También ellos, por su manera de vivir y actuar, de trabajar por la paz y la fidelidad de los hombres, demuestran que los sostiene otra fuerza distinta a la compasión natural, a la necesidad de complacer o de realizar sus sueños. Sean o no conscientes de ello, tienen tanta necesidad de la fuerza de Jesús como los desgraciados que se presentan alrededor de él y los discípulos que le siguen. Al asignarlos a la serie "pasiva", muy lejos de alterar el evangelio, Mateo ha percibido y recibido en toda su amplitud el mensaje y la enseñanza de Jesús. No solamente viene a liberar a un mundo aplastado por el sufrimiento, viene a dar a la humanidad toda su capacidad de amor y acción» (J. GUILLET, *El Jesús de los discípulos*, o.c., 89).

do las *gracias sobrenaturales*, los *imperativos morales* y la *misión histórica particular* que Dios ofrece a cada creyente. En la existencia cristiana lo particular propio y lo universal común son igualmente sagrados. Por eso hay novedad en la historia del cristianismo y hay crecimiento en la actualización de la revelación divina. Cada hombre tiene que correr su bella aventura en el amor y seguimiento de Cristo; cada uno hemos sido creados para reflejar de manera única una faz de su misterio, para revivir un aspecto de su destino y para cumplir un artículo de sus mandatos.

Las bienaventuranzas son enumeración de actitudes personales para quienes siguen a Cristo en su Iglesia, no un programa social, cultural o político directamente realizable, ya que suponen un hombre convertido y entregado al Reino en sus exigencias máximas³⁸. Una interpretación literal absoluta las degrada lo mismo que las degrada la actitud despectiva de quienes las consideran una utopía irrealizable en este mundo³⁹. Las bienaventuranzas crean formas de autocomprensión, engendran actitudes fundamentales y criterios de raíz a partir de los cuales cada hombre, grupo e institución tienen que buscar las mediaciones históricas que les den cuerpo en cada situación concreta. Por ello las bienaventuranzas exigen una ilusión absoluta y un absoluto realismo para preguntarse en cada situación concreta qué es mayor justicia, mayor misericordia, mayor paz y mayor limpieza de corazón. Las bienaventuranzas valen para los fines y valen también para los medios, porque no se llega al sumo Bien por medios malos, ni a la justicia absoluta por un camino empedrado de injusticias, ni a la paz definitiva por guerras intermedias. En este sentido el cristianismo reconoce la diferencia entre los distintos órdenes de la realidad con sus distintas exigencias y métodos (la ciencia, la política, la ética, la religión) y espera de cada una de ellas su aportación específica⁴⁰, pero no acepta sin matices el dilema establecido entre una ética de las

³⁸ Cf. G. LOHFINK, *La Iglesia que Jesús quería...*, o.c., 39-82; Id., *El sermón de la montaña ¿para quien?*, o.c.

³⁹ Cf. R. SCHNACKENBURG, *El mensaje moral del NT*, o.c., I, 127-146.

⁴⁰ Es necesario recordar el principio aristotélico según el cual «el bien se dice de tantos modos como el ser» y que «es menester no buscar el rigor del mismo modo en todas las cuestiones, sino en cada una según la materia propuesta y en la medida propia». *Ética a Nicomaco* I, 6 (1096a) y I, 7 (1098a).

convicciones y una ética de la responsabilidad⁴¹. Jesús propuso una ética válida y valiosa para vivir el Reino y para quienes en su seguimiento entonces, y después en Iglesia, crean las condiciones indispensables para que Dios sea reconocido como Padre y su Reino venga al mundo.

Las bienaventuranzas tienen como oyente primero al hombre bajo la gracia y al cristiano en Iglesia. Por eso no pueden ser convertidas en un instrumento jurídico o político. Son válidas y sagradas para quienes confesando a Jesús en su Iglesia viven de la gracia antes que de la ley, y desde ahí pueden mostrar lo que aquélla hace posible: *una sociedad de contraste*, que actualiza ya la paradoja de Cristo, confiado absolutamente al Padre hasta su muerte⁴². No pueden ser el programa de una sociedad que no vive de la lógica del Reino, no reconoce a Jesús como paradigma de existencia y no cuenta con la fuerza del Espíritu Santo. Los cristianos las proponemos a todos porque cuando son vividas fielmente despiertan en todo hombre bueno una adhesión fundamental, ya que recuerdan y describen la meta anhelada por todos. El Absoluto necesitado se convierte entonces en criterio, crítica de la sociedad y forma presente de vida. En este sentido los cristianos tienen que mantener en alto la propuesta de las bienaventuranzas y su significación universal, a la vez que llevar a cabo realizaciones particulares donde el amor absoluto, la reconciliación generosa, la no violencia, el acogimiento y servicio incondicionales al prójimo revelen en concreto lo que es la perfección del Padre y la misericordia de Cristo. ¿Qué sería del mundo sin esa misericordia de Cristo anunciada como don y propuesta para su imitación? La proposición teórica y la realización práctica de las bienaventuranzas muestran su validez universal.

La felicidad es en la vida humana algo constitutivamente paradójico: el imposible necesario⁴³. Sabemos que nos es necesaria para ser humanos en plenitud, pero su conquista escapa a nuestras fuerzas. «La felicidad es a las personas lo que la perfección es a los entes», dijo Leibniz⁴⁴. De la misma manera las bie-

⁴¹ Cf. M. WEBER, *La ciencia como profesión-la política como profesión* (Madrid 1992).

⁴² Cf. G. LOHFINK, *La Iglesia que Jesús quería*, o.c., 169-176.

⁴³ Cf. J. MARIAS, «El imposible necesario», en *La felicidad humana* (Madrid 1987) 22-36.

⁴⁴ Cf. G. W. LEIBNIZ, *Discurso de la metafísica* n.36 (Madrid 1986) 104.

naventuranzas enuncian posibilidades y exigencias a las que no podemos renunciar pero que a la vez nos desbordan. Ellas son un don de Dios; hay que agradecerlas cuando Dios las otorga y suplicarle que nos las conceda cuando no nos sentimos animados por ellas. Son a la vez exigencias para corresponder a la propuesta y oferta de Dios. En este sentido son evangelio y ley, gracia que convoca a las obras. Ambas nos son necesarias y de ambas somos incapaces. También lo que parece imposible para uno mismo, pero es realizable con la ayuda de otro, pertenece al proyecto vital de un hombre. Todo lo más bello de la existencia humana es una *paradoja*: lo imposible nos es necesario y lo impensable es realizado. *Jesucristo es la expresión suprema de esa paradoja*. La descubre quien tiene la humildad de asomarse a los inmensos abismos y el coraje de aceptar las admirables cumbres que nos constituyen. Todo eso es del hombre y es el hombre: su conjugación da la medida de nuestra grandeza y su integración revela la dificultad de nuestra tarea de ser hombres. En Jesucristo la tensión dramática llegó al extremo porque consumó la paradoja que es ya de por sí el hombre con lo supremo pensable en sí mismo, a la vez que absolutamente impensable para nosotros que es Dios, porque si bien le podemos inteligir (*logos*) como sentido, no le podemos demostrar (*ratio*) como objeto. Y, sin embargo, pese a su carácter paradójico, el hombre es un «hecho» y Jesucristo es un «hecho».

Las bienaventuranzas son un anuncio de felicidad y una promesa de felicidad. El hombre está inhabitado por un deseo natural de ella, no puede renunciar a ella, pero tampoco puede conquistarla por sí mismo. Es una necesidad profunda que dimana de aquel deseo primordial que ordena al hombre al objeto satisfactorio, sin cuya consecución se consideraría fracasado en su existencia. Sin embargo, sabe que la felicidad ni es un derecho exigible ni una conquista programable. Es un don y una resultante de la renuncia del propio sujeto a sí mismo, para responder a la ordenación objetiva de la existencia, de la vida verdadera y de la alegría fontal que mana en nosotros desde más allá de nosotros. Pero estas tres cosas no son programables, sino que advienen por sí mismas cuando uno, renunciando a ellas, ha puesto las condiciones objetivas para adecuar persona y misión, propio pro-

yecto y esperanza ajena, tanto la de Dios como la del prójimo sobre nosotros. La conquista de la felicidad pasa por la renuncia explícita a ella y por la entrega a la incondicionalidad de un poder que nos funda y de un destino que nos llama. La felicidad así pensada puede incluso pasar por el dolor, incluye la negación de uno mismo y el desprendimiento de sí ante la muerte. En esta perspectiva aparecen convergentes la idea filosófica de εὐδαιμονία, bienaventuranza y perfección, con la idea evangélica de las bienaventuranzas⁴⁵. El hombre llega a su plenitud y gozo cuando llega a su perfección, y ésta se realiza cuando vive conforme a la verdad general en la virtud y conforme a su verdad personal en la fidelidad a la misión recibida. Ambas cosas suponen una desposesión de todo lo que pertenece al orden de la instintividad, del egoísmo, del olvido del prójimo, del descuido o desamor de Dios. La felicidad está al final como una sorpresa en un sentido y como una evidencia en otro. Jesús fue a la muerte no por obsesión, ni por ascética ni por mera coherencia moral, sino en el cumplimiento de lo que era su existencia vivida en obediencia y en proexistencia. La renuncia a sí mismo en la muerte se reveló como el paso hacia la vida en la resurrección.

El cristianismo no es una religión del resentimiento frente a la felicidad, sino un evangelio de esa bella aventura que, inserta ya en la entraña de la experiencia humana general, nos muestra que el camino a la vida pasa por la negación de la instintividad, de la inmediatez y del yo. Esto no es resentimiento frente a la vida, sino consecuente aceptación del principio de realidad en aceptación de la finitud, frente a un principio de deseo omnipotente, que es ingenuo por desconocer la muerte o violento por querer superarla desde sí mismo⁴⁶. La comprensión de la felicidad en el cristianismo presupone una vocación divinamente inserta en el corazón del hombre a la felicidad⁴⁷, es decir, a la

⁴⁵ Cf. D. MONGILLO, «Les Beatitudes et la beatitude. Le dynamisme de la Somme de Théologie de Saint Thomas d'Aquin: une lecture de I-IIae q.69»: *RSPbTb* 78 (1994) 373-388; E. H. WEBER, «La Béatitude selon Saint Thomas d'Aquin», en H. J. GAGEY (ed.), *Le Bonheur* (Paris 1996) 91-115.

⁴⁶ Cf. C. GEFRE, «Droit au bonheur et radicalisme évangélique», en H. J. GAGEY (ed.), *Le Bonheur*, o.c., 222-241.

⁴⁷ El *Catecismo de la Iglesia Católica* inicia el capítulo «Nuestra vocación a la bienaventuranza» (n.1716) enumerando las bienaventuranzas: «Las bienaventuranzas responden al deseo natural de felicidad. Este deseo es de origen divino: Dios lo ha

divinización. Esta nunca puede lograrse por raptó del único Dios, sino por participación a su vida, que solo puede ser participada si él nos la da. No pocos exegetas piensan que el himno de Flp 2,6-11 contraponen el comportamiento de Jesús y el de Adán. Jesús, existiendo en forma de Dios, no retiene esa igualdad con él, sino que la ejerce como servicio y solidaridad con los hombres hasta la muerte en su expresión más ignominiosa: la de los esclavos, y Dios responde con la divinización de su humanidad, dándole un nombre (ser) sobre todo nombre, y a quien por ello todas las creaturas le sirven. Adán, por el contrario, siendo de condición humana, al querer ejercer soberanía divina pierde incluso las condiciones originarias de su peculiar condición paradisiaca, e inicia una existencia en la que, al no servir él a su Señor, el resto de las creaturas le desobedecen a él. La contraposición es clara: el Santo e Infinito ejerce su poder como servicio-el finito y mortal lo quiso ejercer como dominación. Los resultados muestran la verdad de cada comportamiento. La divinidad y la felicidad son la meta de la vida humana y el cristianismo es en este sentido religión de la divinización y de la felicidad, mostrando que el camino para llegar a la divinidad no es por asalto y raptó del Dios divino, sino por amor y comunión con él; que el camino para llegar a la felicidad es renunciar a la propia, olvidarla, y pensar sólo en la de los demás como Jesús, que no buscó su propio beneplácito, sino que relegó su condición divina y compartió destino con los últimos, los esclavos crucificados⁴⁸.

Las bienaventuranzas reflejan la paradoja de la encarnación: que Dios, lo máximo, pueda lo mínimo (ser hombre) y que quien es hombre (lo mínimo) pueda lo máximo (ser Dios). Jesús es la paradoja viviente y las bienaventuranzas son su retrato⁴⁹. Quien tiene a una persona delante no mira su retrato o si

puesto en el corazón del hombre a fin de atraerle hacia él, el único que le puede satisfacer» (n.1718).

⁴⁸ El relato de las tentaciones de Jesús en Lc 4,1-13, expuestas inmediatamente después de nombrar a Adán (3, 38), ¿no es una réplica, en la que se muestra que en este combate con el diablo Jesús fue vencedor donde Adán fue vencido? Cf. nota de TOB a Lc 4,1.

⁴⁹ «Las bienaventuranzas dibujan el rostro de Jesucristo y describen su caridad, expresan la vocación de los fieles asociados a la gloria de su pasión y de su resurrección; iluminan las acciones y las actitudes características de la vida eterna».

lo mira es para mejor poner los ojos en el rostro vivo. La moral cristiana toma su fuerza del encuentro personal con Cristo y de la potencia (δύναμις) que el Espíritu Santo da a quienes son hijos con el Hijo; desde ahí vuelve la mirada a los ejemplos y preceptos de Jesús. Persona y Espíritu son lo primordial en la experiencia cristiana y por ello en el proyecto moral. Ellos impiden que ésta se convierta en legalismo y moralismo; pero a la vez el precepto y el ejemplo del Jesús histórico son sagrados e impiden que la vida cristiana sucumba a la magia o a la ingenuidad, que se pierda en fantasías carismáticas o que transfieren al hombre a otro mundo distinto de éste, a otra fase, preterita o futura, de la historia.

3. El contenido soteriológico transmitido por la Iglesia

El kerigma de la Iglesia (palabra, vida, acción), que parte del Resucitado y del envío del Espíritu, resume todo lo anterior como revelación y salvación de Dios, destinadas a ser conocidas y vividas por todo hombre. La persona viviente de Cristo, exaltado a la derecha de Dios, es el punto de partida, pero ella no es un punto vacío de historia, de idea y de moral. Hay tres dimensiones de la persona y tres fases de la acción de Jesús, que forman su *legado salvífico* para la historia universal.

a) *Reino. Cristo Verdad. Profetismo. Soteriología escatológica*

Jesús es el que reveló y realizó con signos pronósticos el Reino de Dios para nosotros, el que murió con nosotros y por nuestros pecados, el que resucitó para nuestra justificación. Reino, muerte y resurrección con el don del Espíritu son los tres pilares de la cristología y de la soteriología. A través de su destino y acciones concretas, él realizó la redención humana, que tiene tres polos correspondientes a estas tres perspectivas. El

son promesas paradójicas que sostienen la esperanza en las tribulaciones; anuncian a los discípulos las bendiciones y las recompensas ya incoadas; quedan inauguradas en la vida de la Virgen María y de todos los santos» (*Catecismo de la Iglesia Católica* n.1717).

primero es la revelación de Dios con la consiguiente autocomprensión del hombre, del prójimo y de los designios de Dios para la historia y el futuro. Dios ya no es el silencio que planea sobre el origen, puebla el mundo y ensombrece el futuro, sino Palabra, Presencia y Don a los hombres, mediado por la persona de Jesús. Ya sabemos quién es Dios, qué quiere de nosotros y qué podemos nosotros ser para él. El mensajero del Reino notifica y anticipa la presencia de Dios al hombre haciéndole posible el encuentro con él. Cuando el hombre se realiza a sí mismo en la luz de Dios, encuentra salvación. La verdad y la ilustración (la gnosis) pertenecen a la médula de la salvación aportada por Cristo. Desde esta perspectiva él es designado como profeta del Reino en los sinópticos; como sabiduría de Dios en San Pablo; como revelador, Verdad, Luz y Camino en San Juan; como maestro en la teología posterior. La palabra de Jesús iba unida a su anuncio del Reino, confirmado con signos, que eran una anticipación eficaz del *eschaton*, de Dios como última realidad sanadora y consumadora.

La soteriología escatológica comprende la salvación primordialmente como fruto de la llegada inicial del Reino en Jesús con obras y palabras. Estas son revelación, iluminación, ilustración intelectual, en correlación con un hombre comprendido primordialmente como necesidad de liberación, verdad y sentido frente a la ignorancia, la esclavitud y el sinsentido. Aquí se encuentran con Cristo todos los gnosticismos, las Ilustraciones y las búsquedas de la luz, coincidentes en afirmar que la salvación es fruto de conocimiento o lo incluye; pero el cristianismo pasa de la luz a la vida y del sentido a la salvación⁵⁰. El conocimiento en San Juan es fuente de luz y de vida eterna; en San Pablo es sabiduría de la cruz y don del Espíritu que se despliega en carismas; en Ef está referido a la anchura, altura y profundidad del amor de Dios otorgado en Cristo a los hombres y actualizado por la Iglesia. En Cristo se unen la *γνῶσις* y el *ἀγάπη*; por eso el cristianismo es la forma suprema de *παίδεια*⁵¹. Cuando la gnosis se absolutiza al margen del cuerpo, del tiempo y de la comunidad, y se comprende como un conoci-

⁵⁰ Cf. A. DARTIGUES, *La Revelation. Du sens au salut* (Paris 1985).

⁵¹ Cf. W. JAUGER, *Cristianismo primitivo y paideia griega* (Mexico 1974).

miento que por sí solo salva, surge el gnosticismo, forma absolutizada y degradada de esta dimensión del conocimiento. Es lo que desde el NT y la Patrística se llamará la gnosis de falso nombre⁵² y de la cual perviven tantas expresiones en nuestros días.

b) *Muerte. Cristo Vida. Sacerdocio. Soteriología hamartiológica*

— Hecho judicial de dos tribunales humanos

Jesús fue a la muerte, como resultado de una condena motivada religiosamente por las autoridades judías y sancionada procesalmente por la autoridad romana. El NT da por supuesta la historia de los hechos, conoce a los protagonistas, no exculpa a nadie pero tampoco acusa a nadie. Porque si bien esa muerte es explicable humanamente desde unos hechos sociales y unas instituciones religiosas, derivados de la implicación entre el judaísmo y el poder romano, sin embargo sus últimas instancias de sentido trascienden a esos protagonistas. La muerte de Jesús en esta perspectiva es a la vez un crimen de los hombres, una gesta de la libertad proexistente de Jesús, una revelación y don de Dios a la humanidad. Ya hemos expuesto estas tres perspectivas en páginas anteriores y aquí solo aludimos a lo esencial. La Iglesia no se hubiera podido afirmar ni el NT se hubiera escrito si no se hubiera podido descubrir un sentido positivo y universal a la muerte de Jesús. Hay múltiples lecturas posibles de ella según lo que se considere el principio de identificación personal y la clave de la acción histórica de Jesús, ya que el sentido del vivir y el sentido del morir van unidos. El NT no considera el fin de Jesús como la muerte del líder revolucionario, que ha sucumbido a una emboscada (*interpretación política*); ni como la simple muerte del profeta semejante a la de los profetas ante-

⁵² Cf. B. SESBOUE, «Cristo iluminador: la salvación por revelación», en *Jesucristo el único mediador...*, o.c. I, 137-156; H. TURNER, «Le Christ lumière», en *Jésus le Sauveur*, o.c., 35-52; G. GRESHAKI, «Erlösung als Paideia durch Christus», en *Gottesheil, Glück des Menschen* (Friburgo 1983) 52-63; A. DARTIGUES, «Salut et connaissance. L'hypothèse d'une connaissance qui sauve», en *La revelation. Du sens au salut* (Paris 1985) 17-42; Y. DE ANDIA, «La gnose au nom menteur: séduction et divination»: *La tentation de la gnose. Com RCI* 2 (1999) 13-34.

riores (*interpretación reformista*); ni sólo como la muerte coherente del maestro que se mantiene fiel a su mensaje hasta el final (*interpretación moral*); ni como el principio absoluto que llegaría a sí mismo mediante su autonegación en un «Viernes Santo especulativo» (*interpretación filosófica*). Evidentemente que en cada una de esas interpretaciones hay aspectos legítimos, que deben ser rescatados. Nada que ocurre en el mundo es explicable por una sola causa en todos sus aspectos, porque al realizarse en medio de otras realidades y libertades es afectado por ellas y puede ser interpretado desde su reacción a ellas. La pregunta esencial es esta otra: ¿cuál es la brújula que orientó los movimientos centrales de Jesús, y cuál su idea madre, desde la que son inteligibles los momentos finales de su destino?

La muerte de Jesús es vista en el NT como la muerte del Mesías⁵³; de ahí se deriva su escándalo, ya que, según la esperanza precedente, Mesías es quien debe traer salvación a la historia superando los poderes del mal, no quien sucumbe a ellos. Y salvación implica la victoria sobre los poderes negadores del hombre y del mundo como creación de Dios. Jesús, ¿es el Mesías precisamente por su muerte o a pesar de la muerte? Dios lleva a su Hijo al enfrentamiento con la muerte para arrancarle a ésta su soberanía sobre el mundo, para poner un principio de sentido, libertad y esperanza allí donde reinan los signos del sinsentido, de la esclavitud y del miedo. El poder de la vida tiene que acreditarse como superior al poder del mal, que reina en la muerte, y suplantarlo. Eso es lo que significa la muerte de

⁵³ «La inscripción de la cruz presupone que Jesús fue acusado ante Pilato sobre la base de sus pretensiones a una dignidad real-mesianica. Esto a su vez tiene como presupuesto que Jesús, puesto ante la acusación de si pretendía ser el Mesías, en cualquier caso con su silencio ha afirmado que así era. La pretensión de ser el Mesías le ha sido, por tanto, arrancada a Jesús. Por propia iniciativa no la ha presentado, en cualquier caso no lo ha hecho de manera expresa y directa. Situado ante la acusación de una muerte inminente, no ha negado que él quería ser el Mesías. A partir de aquí se puede intentar concluir que Jesús tuvo en su vida anterior una conciencia mesianica y encontrar puntos de entronque en las concepciones judías de un mesías sufriente; ahora bien, esta conclusión no es segura. Con mayor seguridad podemos decir que Jesús no podía escapar a la acusación de querer ser el Mesías sin con ello poner en cuestión la última validez escatológica de toda su predicación y de su entera obra» (N. A. DAHL, «Der gekreuzigte Mesias», en H. RISTOW - K. MATTHIAS [eds.], *Der historische Jesus...*, o.c., 149-169, cita en 166s); ID., *Jesus the Christ...*, o.c., 27-48.

Jesús como expiación por los pecados de los hombres: la sangre, es decir, la vida del Hijo, dada en alianza, anula el poder de la muerte. Esta, en su forma actual dolorosa y aciaga, es resultado del pecado de los hombres, que al romper su conexión y amistad con Dios han quedado a merced de sí mismos, de su incapacidad para finalizarse y plenificarse. Muerte y pecado van ya unidos en la historia concreta de la humanidad. El pecado determina nuestra muerte no en su realidad física y biológica, sino en su realización biográfica y personal. Nuestra personal muerte, tal como de hecho ahora la vivimos los humanos, está teñida por los pecados colectivos de los demás que nos preceden y por los pecados personales que añadimos nosotros.

— Don del Hijo por el Padre para vida del mundo

La muerte de Jesús es vista ahora no en función de la inteligencia, sino de la libertad del hombre, es decir, de su pecado como expresión del poder de la muerte sobre él; como el don que de su propio Hijo Dios hizo a los hombres para arrancarlos del ámbito donde dominan los poderes de la muerte y trasladarlos al ámbito de la vida. Los verbos que designan la muerte de Jesús o sus resultados en perspectiva teológica están usados casi siempre en pasivo divino, como manera indirecta de sugerir que su último protagonista es Dios. Son: «entregar», «dar», «enviar», «transferir», «reconciliar». «Porque tanto amó Dios al mundo, que le dio a su Unigénito para que todo el que crea en él no perezca, sino que tenga vida eterna, pues Dios no ha enviado a su Hijo para que juzgue al mundo, sino para que el mundo sea salvo por él» (Jn 3,16; cf. Rom 4,25)⁵⁴. La muerte es el lugar donde opera definitivamente el poder del pecado, que aleja de Dios y deja al hombre remitido a su impotencia para lograr su destino por sí mismo. Cuando Dios nos envía su Hijo, introduce en el mundo el principio recreador de la vida frente al principio del pecado humano introductor de la muerte. Ésta es la verdadera significación bíblica del verbo «expiar» y no el sentido

⁵⁴ «Que no nos destinó Dios a la ira, sino a la salvación por Nuestro Señor Jesucristo, que murió por nosotros para que en vida y en muerte vivamos unidos a él» (1 Tes 5,9).

degradado que ha adquirido en el léxico jurídico de hacer sufrir a alguien para compensar a los otros por la culpa cometida o la ofensa infligida. Por eso el sujeto de la expiación (= donación de la vida) es Dios y no el hombre⁵⁵. «Dios, enviando a su propio Hijo en carne semejante a la del pecado y por el pecado, condenó el pecado en la carne» (Rom 8,3). El resultado de esta autoentrega del Padre con el Hijo a un mundo dominado por el pecado es que él también padece sus consecuencias.

En un segundo momento y como consecuencia de esta acción, cuya iniciativa es de Dios, aparece una perspectiva nueva: de esta forma él recupera su creación original, acerca sus hijos alejados y los justifica en cuanto pecadores, los reconcilia consigo y los perdona, como expresión última de su amor de Padre. No se trata primordialmente de un sentido judicial jurídico ni siquiera moral, sino ante todo personal teológico, cuando San Pablo escribe: «Dios estaba en Cristo reconciliando al mundo consigo y no imputándole sus delitos y puso en nuestras manos la palabra de la reconciliación» (2 Cor 5,9). En un tercer momento el pecado es visto como ofensa, ruptura, injusticia, desamor y el hombre es invitado a reconciliarse con Dios, reanudando la amistad y sellando de nuevo la alianza. ¿Cómo se restaurará el amor personal si el hombre no entra en ese proceso de *anagnórisis* que implica el recuerdo y el reconocimiento de las propias acciones con su poder destructivo, la conciencia de culpabilidad, con la necesidad de recibir y de ofrecer perdón? Dios ha precedido al hombre en este proceso y este tiene que seguirle. Dios no necesita nada del hombre; se le anticipa en el amor y el perdón. El amor que Dios le ofrece se convertirá para el hombre en fuente de perdón. Ambos unidos, amor y perdón, suscitan en él contrición, acusación, acción de gracias, tanto por medio de palabras como por medio de ritos, ofrendas, cantos. El pecado, tomado en serio, y el amor-perdón, tomado también en serio, desencadenan procesos que afectan a todos los niveles de la persona. Lo contrario significaría trivializar la libertad, el amor, la responsabilidad, la rectificación del curso de la existen-

⁵⁵ «Porque la vida de la carne está en la sangre, y yo os la doy para hacer expiación en el altar por vuestras vidas, pues la expiación por la vida con la sangre se hace» (Lev 17,11).

cia, la conversión. *Quien no toma en serio a Dios, no toma en serio el pecado y, a su vez, quien no toma en serio el pecado, no toma en serio a Dios.*

La cruz de Cristo es el signo público de la seriedad con que Dios soportó el ejercicio de la libertad del hombre contra su propio Hijo, y en este sentido contra Dios mismo. Todo pecado, sea directamente cometido contra un hombre, contra el mundo o contra Cristo, es primordialmente cometido contra Dios. En este sentido clama el salmista: «Tibi soli peccavi» = «Contra ti solo he pecado, Dios mío» (Sal 51,6). Si el pecado es la ruptura con Dios y Dios es el origen de la vida personal para el hombre, el pecado supone la posición del hombre contra sí mismo, porque ya sin Dios él es incapaz por sí solo de alcanzar la vida a la que está destinado, la que finaliza su ser y plenifica sus necesidades. Desde aquí la muerte de Cristo será consecuentemente entendida como inversión del sentido que el pecado tiene frente a Dios y de sus repercusiones respecto del hombre. *La relación con Dios tiene una dimensión metafísica, jurídica, moral, personal y cultural. Consiguientemente, la obra de Cristo es explicitada en metáforas que expresan cómo Cristo invierte esa relación quebrada con Dios, rehabilitando y santificando al pecador, que nunca deja de ser hijo. A la vez se indican los universos negativos a los que es arrancado y liberado el hombre y los universos positivos a los que es transferido. La redención aparece así como: redención, expiación, sacrificio, satisfacción, reconciliación*⁵⁶.

— Acto de libertad de Jesús

La muerte de Jesús es la muerte de un hombre libre y solidario, no violento y proexistente. Una de las características más señeras de la vida de Jesús es su clara conciencia de la misión que tenía que cumplir, su referencia permanente al Padre en oración y obediencia, su libertad ante las situaciones en medio de las que se encuentra y de los poderes que le salen al paso. En

⁵⁶ Cf. B. SESBOUE, *Jesucristo, el único mediador*, o.c., I, 157-189, 315-350, 277-314, 327-356, 381-390; H. TURNER, «Cristo vencedor y la recapitulación», en *Jesús le Sauveur...*, o.c., 53-74; «Cristo cordero inmolado», en *ibid.*, 101-118; «Los aspectos múltiples de la única salvación», en *ibid.*, 119-130.

su aldea de Nazaret quisieron precipitarle desde la cima del monte, «pero él, atravesando por en medio de ellos, siguió su camino» fijos los ojos en la meta: Jerusalén. Los sinópticos describen ese viaje como una subida acelerada a la cabeza de sus discípulos, consciente de que como todo profeta tiene que sellar allí su mensaje con su última fidelidad (Lc 4,30; cf. 13,33)⁵⁷. San Juan radicaliza este movimiento de Jesús hacia su «hora» final: la de glorificar al Padre y de mostrar su amor a los hombres. Ella es criterio y meta para todas las demás acciones anteriores y subraya la libertad con que va a la muerte como forma de glorificación de Dios, en el sentido de manifestar su gloria, y como forma de servir a los hombres, mostrando el amor supremo y ejercitando el servicio supremo. «Mi hora» es la de su muerte, que es a la vez la hora de glorificación de Dios, de juicio del mundo y de salvación de los hombres⁵⁸. Su carne es entregada y su destino en toda la concreción del hecho y del signo son vividos para vida del mundo (Jn 6,51). Jesús ve así su destino constituido por una doble relación: de obediencia al Padre y de amor a los hombres, de glorificación y de vivificación: «Por esto me ama el Padre, porque doy mi vida para tomarla de nuevo. Nadie me la quita, soy yo quien la doy por mí mismo. Tengo poder para darla y para volverla a tomar. Tal es el mandato que del Padre he recibido» (Jn 10,17s). La perspectiva de San Juan es completada por Heb, sumando la *mediación descendente* (Dios nos da a su Hijo como sacerdote y mediador de la nueva alianza) con la *mediación ascendente* (Cristo ejercita su filiación en humanidad, aprende la obediencia en el sufrimiento y, consumando así su propia humanidad, consume también con el mismo acto de libertad amorosa a todos los que bajo el pecado peregrinan lejos hasta entrar en el descanso eterno).

El contenido esencial del kerigma de la Iglesia es la muerte de Jesús recogida y transvalorada por la resurrección. Lo que superficialmente parece pérdida de la vida, realmente es el máximo

⁵⁷ «Iban en el camino subiendo a Jerusalén. Jesús caminaba a la cabeza y ellos iban sobrecogidos y le seguían medrosos» (Mc 10,32). «Estando para cumplirse los días de su ascensión se dirigió resueltamente a Jerusalén» (Lc 9,51). Cf. las anotaciones de TOB a ambos textos.

⁵⁸ Jn 2,4; 7,30; 8,20; 7,6; 12,23; 13,1; 12,31s; 17,1. Cf. G. DEHLING, «ὥρα», en *WNT IX*, 675-681; G. FERRARO, *L'ora di Cristo nel quarto Vangelo* (Roma 1974).

logro para sí mismo y fuente de la vida para los demás. La acción de Jesús es vista aquí primordialmente en relación con los poderes del mal. Y el supremo mal personal es el pecado. Por ello, en un sentido exacto podemos designar a esta explicitación de la acción y servicio de Jesús como una libertad en servicio absoluto a Dios, que se hace ofrenda e intercesión por la libertad de los otros que se ejerció contra Dios (pecado). La figura paradigmática de la existencia solidaria e intercesora por los otros es el Siervo de Yahvé que Jesús realiza de manera suprema. Jesús se solidariza y carga con los pecados de los hombres en la medida en que ellos descargan sobre él, y él, en vez de la venganza contra ellos, se ofrece a Dios, en lugar de ellos pide perdón y a favor de ellos suplica la gracia del Padre. Con el ejercicio de su libertad personal en obediencia, ofrenda y amor al Padre, Jesús logra para los hombres sus hermanos lo que los sacrificios, el culto y el sacerdocio del AT habían sido incapaces de realizar. La figura del Siervo de Yahvé se desdobra ahora en la figura del Sumo Sacerdote de la alianza nueva y eterna⁵⁹. La salvación de Jesús es vista sobre todo en referencia a la debilidad, a la imperfección y al pecado de los hombres: es una *soteriología hamartiológica*. El pecado del hombre y la cruz de Cristo son sendos polos de sentido. El hombre niega a Dios con su pretensión absoluta, y Dios, en cambio, afirma al hombre en su renuncia absoluta. De esta forma, invirtiendo en silencio la situación, Dios se revela como Amor incondicional y cuando el hombre le acoge ese amor se despliega como Perdón incondicional.

c) *Resurrección. Cristo Victoria. Realeza. Soteriología pneumatológica*

Pero el Reino que Jesús predica y la Muerte que padece sólo aparecen con su verdadero sentido a la luz de su Resurrección y

⁵⁹ La carta a los Hebreos pone en el centro el ejercicio de la libertad de Jesús como ofrenda y sacrificio, satisfacción e intercesión por nuestros pecados. Su libertad vivida como amor al Padre reconstruye nuestra libertad ejercitada como ofensa y desamor. Su libertad humana es ejercitada a favor y en nombre de todos nosotros, en una solidaridad que es a la vez anticipación, representación y sustitución nuestra. Aquí se fundan las categorías de la *mediación ascendente*. Cf. B. SIBOURN, «La mediación ascendente», en o.c., I, 277-406.

del envío del Espíritu. Ambos son el centro del kerigma de la Iglesia. El Resucitado y su Espíritu no son relatados como hechos del pasado, sino como dones presentes. Cristo es Espíritu vivificante y el Espíritu es el don que testifica a favor de Jesús (1 Cor 15,45; Jn 16,12-14) ⁶⁰. Este es dado a los judíos primero y luego a todos para que, guiados por su luz y potenciados por su fuerza, quieran convertirse. «Dios, resucitando a su Siervo, os lo envía a vosotros primero para que os bendiga, al convertirse cada uno de sus maldades» (Hch 3,26) ⁶¹. «Nosotros somos testigos de que Dios ha exaltado a Jesús a su derecha constituyéndole pionero y salvador para dar a Israel la conversión y la remisión de los pecados. Y es también testigo el Espíritu Santo que Dios otorgó a los que le obedecen» (Hch 5,31s). El kerigma de la Iglesia tiene, pues, por contenido el don personal que Dios hace de su Hijo resucitado como bendición, a la vez que del Espíritu Santo como don interior que atestigua a Cristo, constituido por Dios pionero de la nueva humanidad y salvador de la vieja. Todavía no se explicita la relación exacta entre ser y misión del Hijo con el ser y misión del Espíritu, ni se dice si éste es una «influencia» o una «dádiva» del único Dios o una «persona» divina. En cualquier caso está en conexión con el Jesús resucitado y es diferenciado de él, aun cuando nunca separado. Ambos son el don de Dios que la Iglesia ofrece en el kerigma para divinizar al hombre: llámeselo gracia, vida divina, filiación, don del Espíritu, divinización. Por ello hablamos de una *soteriología pneumatológica*, ya que el amor de Dios y la filiación que nos configura a Cristo en el NT están puestos en conexión con el don del Espíritu Santo (Rom 5,5; 8,14-17; Gal 4,4-7) ⁶².

⁶⁰ «Seréis llevados a los gobernadores y reyes por amor de mí, para dar testimonio ante ellos y los gentiles. Cuando os entreguen, no os preocupe como o que hablaréis; porque se os dará en aquella hora lo que debéis decir. No seréis vosotros los que habéis, sino el Espíritu de vuestro Padre el que hable en vosotros» (Mt 10,18-20). «El Espíritu Santo os enseñará en aquella hora lo que habéis de decir» (Lc 12,12).

⁶¹ El texto permite dos lecturas: la conversión es presentada 1) como condición para recibir la bendición de Jesús o 2) como un don de Dios que acompaña al Resucitado ofrecido por el Padre como bendición.

⁶² Cf. B. SESBOÜE, «Cristo divinizado», en o.c., I, 215-242; H. TURNER, «El Cristo que diviniza», en *Jésus le Sauveur...*, o.c., 75-100; J. GROSS, *La divinisation du chrétien d'après les Pères grecs. Contribution historique à la doctrine de la grâce* (Paris 1938). Hasta la

4. La Iglesia en sus mediaciones actualizadoras de Cristo

La resurrección de Jesús y el kerigma pascual inauguran una nueva fase de la acción escatológica de Dios, que reasume todo lo anterior, pero no en prolongación directa, sino por personalización e interiorización. El kerigma media un encuentro con el Jesús histórico en la medida en que hace posible un encuentro con el Cristo resucitado. Este es el puente que nos devuelve hasta aquel, mas no para quedarnos en él, sino para transferirle a esta orilla nuestra e interpretarle desde ella. En cierto sentido, Jesús es puro pasado, mientras que el Resucitado es puro presente. Esta presencia actúa de palanca y de marco para recuperar lo anterior y para situar su valor. *Donde estaban antes Jesús y su historia están ahora el Espíritu y la Iglesia*. El kerigma de la Iglesia sucede y sustituye a la predicación de Jesús. Bultmann ha mostrado la verdad de esta afirmación y cómo desde ella tiene sentido afirmar que Cristo ha resucitado en el kerigma, no porque la resurrección no sea un acontecimiento que tiene por sujeto activo al Padre y por sujeto pasivo a Cristo, sino porque la eficiencia de la resurrección se extiende más allá de Cristo, afecta a los discípulos, da el Espíritu, suscita la Iglesia y funda la validez del kerigma. La fe pascual es fe en el Cristo presente en el kerig-

Edad Media se ha mantenido sobre la base de Rom 5,5 la identificación entre la caridad y el Espíritu Santo. Alejandro de Hales —el primero que utiliza la expresión «gracia creada» en 1225—, San Buenaventura y Santo Tomás diferencian ya con toda claridad la gracia creada (como habito infundido por Dios en el hombre) de la gracia increada (la persona del Espíritu Santo, a la que van unidos el Padre y el Hijo). Cf. G. PHILIPS, *Inhabitación trinitaria y gracia. La unión personal con el Dios vivo. Ensayo sobre el origen y el sentido de la gracia creada* (Salamanca 1992). La categoría de divinización va unida en los Padres a la del «admirable intercambio», que arranca de 2 Cor 8,6: «Conocéis la gracia de Nuestro Señor Jesucristo que, siendo rico, se hizo pobre por amor nuestro, para que vosotros fueseis ricos por su pobreza». Los dos textos clásicos de la Patrística son S. IRENEO, *Adv. Haer.* V, prolog., y S. ATANASIO, *Sobre la encarnación* 54, 1,3. Este último anticipa las tres respuestas (mística o divinización; epifánica o revelación; jurídica o satisfacción) que la posterior teología da a la pregunta de por que Dios se hizo hombre: «Porque el mismo se hizo hombre para que nosotros fuéramos divinizados; y el mismo se ha hecho visible por su cuerpo para que nosotros tengamos conocimiento del Padre invisible; y el mismo ha soportado los ultrajes de parte de los hombres para que nosotros recibamos la incorruptibilidad». Cf. *Teodramática* IV, 221-231.

ma. Esta frase de Bultmann es exacta si va acompañada de una explicitación que lime sus aristas y complete sus límites.

«Si es correcto que la Iglesia sustituye (*vertritt*) en su kerigma al Jesús histórico, si la fe en Cristo es a la vez fe en la Iglesia, es decir, fe en el Espíritu Santo que ella ha recibido como el don siguiente a Pascua (Hch 2; Jn 20,22; cf. 14,16-26), entonces podemos decir: la fe en la Iglesia como portadora del kerigma es la fe pascual, que consiste precisamente en la fe según la cual Cristo está presente en el kerigma. Repetidas veces, y la mayor parte de ellas como crítica, se dice que según mi interpretación del kerigma *Jesús ha resucitado en el kerigma*. Yo acepto esta afirmación. Es perfectamente correcta, supuesto que se la entienda en su sentido exacto. Ella presupone que el kerigma es un acontecimiento escatológico en sí mismo y quiere decir que Jesús está realmente presente en el kerigma y que es su palabra la que en el kerigma afecta al oyente [...] El sentido de la fe pascual es creer en el Cristo presente en el kerigma»⁶³.

¿Quién hace presente a Cristo? ¿Hay mediaciones divinamente queridas por Cristo, que garantizan su continuidad y fundan la posibilidad de nuestro encuentro con él? ¿Cuáles son las condiciones para que la actualización sea eficaz, la interpretación auténtica y el encuentro salvífico? Las mediaciones que Cristo se ha creado para hacerse presente a la historia posterior, haciendo accesible a todo hombre la salvación que Dios ha ofrecido a la humanidad en su vida, muerte y resurrección, son: el *apóstol*, cuya palabra actúa en el evangelio y los sacramentos; el *Espíritu Santo* y la *comunidad* de discípulos. Todos juntos y conjuntados en uno por el Resucitado son la Iglesia, unánimes con el ánimo y el alma de Jesús (ὁμοθυμαδόν)⁶⁴. Donde falta alguno de estos elementos no hay todavía Iglesia o ha dejado de haberla.

a) *El apóstol*⁶⁵

Jesús asoció otros hombres a su misión ya durante su predicción del Reino, los instruyó y los envió haciéndolos partícipes

⁶³ R. BULTMANN, *Das Verhältnis...*, o.c., 27 (la cursiva es nuestra).

⁶⁴ Hch 1,14; 2,46; 4,24; 8,6; 15,25; cf. Flp 2,5; 1 Cor 12,16.

⁶⁵ Cf. J. ROLOFF, *Apostolat-Verkündigung-Kirche. Ursprung, Inhalt und Funktion des kirchlichen Apostelamtes nach Paulus, Lukas und den Pastoralbriefen* (Gütersloh 1965); J. ROLOFF - G. G. BLUM - F. MILDENBERGER, «Apostol/Apostol-

de su poder para curar enfermos y expulsar demonios. Mediante tales signos mostraban la potencia de Dios llegando a la historia, y agraciando a los hombres como ellos, a su vez, habían sido agraciados. «El Reino de Dios está cerca. Curad a los enfermos, resucitad a los muertos, limpiad a los leprosos, arrojad a los demonios; gratuitamente lo recibisteis, dadlo gratuitamente»⁶⁶. El Reino estuvo ligado a la acción de los apóstoles en vida de Jesús y quedó ligado también a su misión después de resucitado. Los apóstoles no percibieron todo el contenido del Reino (posibilidades y exigencias) inmediatamente, sino después de la venida del Espíritu. Hasta entonces todavía podía ser identificado con la restauración social o política de Israel. Esta esperanza perduró en los apóstoles hasta la misma víspera de Pentecostés (Hch 1,6).

La misión de los apóstoles se constituye con los tres factores siguientes: la *cualificación* por la convivencia y enseñanza de Jesús durante su vida; la *autorización* y envío explícito para anunciar su evangelio, hacer a todos los hombres sus discípulos y perdonar los pecados; la *recepción del Espíritu Santo*. Ya recordamos en otro momento cómo Schürmann ha mostrado la continuidad entre la comunidad pre-pascual de seguidores de Jesús y la Iglesia apostólica a la luz de los sumarios de predicación que, sin duda, los apóstoles recibían de Jesús para ir a predicar⁶⁷. Lo que tenían que anunciar no quedaba a su discreción; la convivencia con Jesús y su magisterio habrían fijado los términos y contenidos esenciales de ese anuncio. Por otro lado, a diferencia de lo que ocurría en la relación de los rabinos con sus discípulos, la forma de vida no quedaba a merced del que elegía seguir

lat/Apostolizität», en TRE III, 430-483; K. KERTHGE (ed.), *Paulus in den neutestamentlichen Schriften* (Friburgo 1981); M. MERKLEIN, *Das kirchliche Amt nach dem Epheverbrieft* (Munich 1973); A. M. JAVIERRE, «Le thème de la succession des apôtres dans la littérature chrétienne primitive», en Y. CONGAR - B. D. DUPUY (dirs.), *L'Épiscopat et l'Église universelle* (Paris 1964) 171-221; Y. CONGAR, «Las propiedades de la Iglesia. Apostolicidad», en MS IV/1, 547-609.

⁶⁶ Mt 10,5-9; cf. Lc 10,1-11.17-19; Mt 28,18; Mt 10,8.

⁶⁷ Cf. H. SCHURMANN, «Die vorösterlichen Anfänge der Logientradition. Versuch eines formgeschichtlichen Zugangs zum Leben Jesu», en H. RISTOW - K. MATTHIAE (eds.), *Der historische Jesus...*, o.c., 342-370. La primera parte de este estudio fue resumida y ampliada con otras reflexiones en ID., *Jesús. Gestalt und Geheimnis* (Paderborn 1994) 380-397; en cambio, ha desaparecido en la trad. cast.: *El destino de Jesús...*, o.c.

a Jesús, sino que era el quien la establecía, eligiendo y prescribiendo (Jn 15,16)⁶⁸. Ese programa de predicación común y esa forma de vida común a Jesús y a sus apóstoles, ese conocimiento en cercanía y esa participación en su destino con anterioridad a la muerte —«vosotros, los que habeis permanecido conmigo en mis *πειρασμοί* (pruebas, tentaciones-tribulaciones)»⁶⁹— fueron la forja primera de los apóstoles. Su sentido y trascendencia solo fueron descubiertos desde el Resucitado, pero, una vez que le reconocieron como tal, aquella preparación anterior se convirtió en la base de su misión apostólica. Ellos tenían que anunciar ahora la persona de Cristo con las mismas actitudes y exigencias con que Jesús había anunciado el Reino de Dios. *El se convertía ahora en contenido del mensaje y en paradigma del mensajero*. Solo quien poseía esa cualificación, que venía de lejos y había sido aprendida directamente del Maestro, podía ser apóstol en la nueva situación. Esta es la condición primordial para tener «la suerte de este servicio», es decir, tomar parte en el ministerio apostólico (Heb 1,17). En la elección de Matías para sustituir a Judas se establecen los criterios del apostolado:

«[...] para ocupar el lugar de este ministerio y del apostolado del que prevaricó Judas».

«Ahora, pues, conviene que de todos los varones que nos han acompañado todo el tiempo en que vivió entre nosotros el Señor Jesús, a partir del bautismo de Juan hasta el día en que fue tomado de entre nosotros, uno de ellos sea testigo con nosotros de su resurrección» (Heb 1,21s.25).

Es apóstol quien tiene la capacidad creada en la convivencia con Jesús y la misión recibida de Jesús para dar testimonio de la identidad personal entre aquel a quien habían seguido en su predicación del Reino y el que se les aparece resucitado. La convivencia con Cristo, la compartición de su destino y el acompañamiento hasta el final, constituyen a alguien en apóstol. Se es apóstol de Cristo no desde la delegación humana, desde la propia elección o desde el saber adquirido, sino desde la llamada, el conocimiento personal resultante de la convivencia y la solidar-

⁶⁸ Cf. B. GERDARDSSON, *Memory and Manuscript* (Upsala 1961); R. RIESNER, *Jesus als Lehrer...*, o.c.

⁶⁹ Lc 22,28.39-46; cf. Heb 2,17; 4,15; 5,2; Jn 6,15.26-34; 7,1-4.

dad en el destino con Jesús⁷⁰. Éste llama a los apóstoles para que estén y convivan con él, y sean así conocedores de su forma de existencia. Siendo partícipes de sus intenciones a la vez que receptores de su propia interpretación podían ser anunciadores del Reino, acreditándolo con signos y curaciones. Anterior al envío es la estancia y convivencia con Jesús, ya que la predicación tiene por contenido el mensaje y la vida personales de Jesús⁷¹. El principio de cualificación apostólica como resultado del conocimiento ocular es común a los cuatro evangelios.

«El trato diario con Jesús constituye el fundamento de su predicación posterior; aquí aprenden a descubrir la interpretación que Jesús mismo dio a su destino y misión [...] El testigo ocular es el fundador y el portador de una tradición válida y verdadera»⁷².

A esa primera exigencia se une la segunda: haberle visto resucitado. Porque el contenido del kerigma apostólico es la afirmación de cómo a ese Jesús a quien ellos habían conocido y a quien los judíos habían dado muerte por mano de los paganos, a ése, Dios le había constituido Mesías y Señor de todos. Estos dos elementos (convivencia con Jesús y experiencia de él como Resucitado) fundan la cualificación apostólica.

Ahora bien, esto es solo una condición previa para el ser del apóstol, pero no es suficiente. Al apóstol lo constituye definitivamente el *envío directo por Cristo*, mediante el cual le confiere legitimidad para interpretar su palabra y autoridad para reclamar la adhesión. El cristianismo es religión de audición y obediencia por parte del hombre, de autoridad y de envío por parte de Cristo. Nadie se constituye a sí mismo en apóstol, como

⁷⁰ San Pablo, que no era apóstol como los anteriores a él (Gal 1,17), sabe que tiene que cumplir las mismas condiciones que ellos. Su duro empeño es convencer a las autoridades de la Iglesia de que la manifestación, que Dios le hizo de Jesús resucitado como su Hijo, es el equivalente real de la convivencia y apariciones de Jesús a los que eran considerados apóstoles. Es lo que repite en los prescriptos de las cartas y con especial énfasis en Gal 1,1: «Pablo, apóstol no de hombres ni por hombres, sino por Jesucristo y por Dios Padre, que le resucitó de entre los muertos».

⁷¹ «Y subió a un monte y llamó a los que quiso y vinieron a él, y designó a doce para que estuvieran con él y para enviarlos a anunciar [el Reino] y tener poder para arrojar demonios» (Mc 3,13-14).

⁷² F. MUSSNER, «Der historische Jesus und der Christus des Glaubens», en H. VORGRIMMER (ed.), *Exegese und Dogmatik*, o.c., 178.

nadie se constituye a sí mismo en Iglesia y nadie se administra a sí mismo un sacramento. En los tres casos tiene que haber una precedencia de la llamada divina, un signo exterior que la autentifique y una certeza por parte del sujeto, para saber que no está ante una opción que él hace por sí mismo, creando la realidad en juego, sino ante una llamada, don y envío de Dios. Dios confiere autoridad para convocar a la Iglesia. Dios ofrece la fe en el bautismo para hacernos partícipe de su vida eterna. Los apóstoles no fueron tales por el entusiasmo con que recibieran la doctrina de Cristo ni por su disponibilidad a universalizarla con la predicación y el ejemplo. El kerigma de la Iglesia no es la proposición de una doctrina, sabiduría o moral, que un hombre ofrece a otro, apoyado en las razones teóricas con que la fundamenta o en la ejemplaridad de vida propia con la que la acompaña. *El anuncio del evangelio es la notificación de un decreto de Dios, de un hecho de Dios, de un designio de Dios.* El fundamento para reclamar fe y obediencia no es la razón humana que propone, sino la revelación divina que está en su origen. Cristo es el origen y el contenido del evangelio predicado por todos los apóstoles, independientemente del origen de su vocación, de las características de su personalidad y de los destinatarios a los que se dirija. La peripecia peculiar de San Pablo en la primitiva Iglesia clarificó para siempre la naturaleza del ministerio apostólico (1 Cor 15,11; 3,1-11; Gál 2,1-10). La autoridad del apóstol viene no de su cualificación, sino del envío. La autoridad de Cristo cualifica al apóstol, lo mismo que la autoridad del Padre cualifica a Cristo. Tanto el evangelio de Mateo como el de Juan son explícitos en referir esta autoridad apostólica a la de Cristo, lo mismo que al referir la de Cristo al Padre. Hay una cadena de envío y de cualificación, de autorización y de sucesión, que se inicia en el decreto eterno de la encarnación y llega hasta el lugar más remoto donde un apóstol anuncia a Cristo, muerto por nuestros pecados y resucitado para nuestra justificación. «Me ha sido dado todo poder en el cielo y en la tierra. Id, pues, haced a todas las gentes discípulos míos, bautizándolas en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo, enseñándoles a observar todo cuanto os he mandado» (Mt 28,20). «Como me envió mi Padre, así os envió yo» (Jn 20,21).

Queda un tercer elemento constituyente del apóstol. Junto a la formación y al envío está la *conformación interior por el Espíritu Santo*. A la *eksousia* (autoridad) exterior de Jesús se añade la *dynamis* (potencia) interior del Espíritu. Toda obra que actualice la salvación de Dios en el tiempo ha de ser operada por la fuerza del Espíritu. Él acompañó a los profetas y habló por ellos, suscitó los precursores de Cristo; acompañó y conformó a Cristo; suscita y conforma a sus apóstoles. Las cartas pastorales establecen ya dentro del NT la estructura de la tradición como sucesión del apóstol por parte de otros a quienes aquéllos imponen las manos y, recibiendo el Espíritu Santo, sean constituidos en el ministerio con cualificación interior y legitimidad exterior ante la comunidad creyente (1 Tim 4,14; 1,18; 2 Tim 1,6; cf. Hch 6,6; 13,3).

b) *El Espíritu Santo y sus funciones en la Iglesia*⁷³

El Espíritu Santo es junto con el cuerpo apostólico la mediación que Jesús crea para que su persona y su obra tengan continuidad en el mundo⁷⁴. La misión del Espíritu Santo en Pentecostés junto con la misión de Cristo en la encarnación es constituyente del cristianismo y de la Iglesia⁷⁵. «La Iglesia ha nacido y vive de ambas misiones», escribe Congar⁷⁶. Si el cris-

⁷³ Remito a las obras fundamentales donde se encuentra la bibliografía completa: CH. SCHÜTZ, *Introducción a la pneumatología* (Salamanca 1991); Y. CONGAR, *Je crois en l'Esprit Saint. I: L'expérience de l'Esprit; II: «Il est Seigneur et il donne la vie»* (Paris 1979); III: *Le fleuve de vie coule en Orient et en Occident* (Paris 1980); *Teologica II-III*; L. SCHEFFCZYK y otros, *Credo in Spiritum Sanctum, I-II* (Roma 1983); B. J. HILBERATH, *Pneumatologie* (Düsseldorf 1994); O. GONZÁLEZ DE CARDINAL, «El Espíritu, Jesús y la Iglesia», en *La entrada*, 693-740; «El Espíritu Santo y la actualización de la revelación», en *ibid.*, 741-778; «El destino del hombre y la vida en el Espíritu», en *ibid.*, 813-870; *Cristología*, 160-169; M. PRESS, *Jesus und der Geist. Grundlagen einer Geistchristologie* (Neukirchen-Vluyn 2001); *Id.*, *Jesus der Christus des Geistes*, en *EvTh* 64 (2004) 304-314.

⁷⁴ Cf. Y. M. CONGAR, «El Espíritu Santo y el colegio apostólico realizadores de la obra de Cristo», en *Ensayos sobre el misterio de la Iglesia* (Barcelona 1959) 95-132.

⁷⁵ Cf. Y. CONGAR, *Je crois en l'Esprit Saint*, o.c., II 13; 16-24.

⁷⁶ Después de haber expuesto las características de cada una de las dos misiones constitutivas en la obra de la salvación, Y. Congar concluye: «Esta acción del Señor con y por su Espíritu no es reducible a una simple actualización de las estructuras de la alianza puestas por el Cristo terrestre, es decir, antes de concluir su presencia sensible. Ella es fuente de novedad en la historia. Pero se trata siempre de hacer la obra de Cristo, de hacer surgir y de edificar el cuerpo de Cristo. De forma que las intervencio-

tianismo es la autorrevelación y autodonación de Dios al hombre y si Dios está constituido por la comunidad de existencia entre Padre, Hijo y Espíritu, la misión de ambos pertenece a la constitución originaria y permanente del cristianismo. Por ello este no se constituye sólo por la acción y el mensaje, la muerte y la resurrección de Jesús, que primordialmente le afectan a él sino también por el don del Espíritu Santo, que primordialmente nos afecta a nosotros. El Espíritu cualifica a los apóstoles para que cumplan su misión a lo largo de la historia lo mismo que cualificó a Jesús para que cumpliera la suya en el origen⁷⁷. Lucas cierra su primer libro y abre el segundo con esta promesa de Jesús de enviarles el Espíritu y el mandato de permanecer en Jerusalén hasta que recibieran la promesa del Padre, para poder dar con su potencia testimonio de él hasta el final del mundo.

«Vosotros daréis testimonio de esto. Pues yo os envío la promesa de mi Padre: pero debéis permanecer en la ciudad hasta que seáis revestidos del poder de lo alto» (Lc 24,48s).

«Recibiréis la virtud del Espíritu Santo, que descendiera sobre vosotros, y seréis mis testigos en Jerusalén, en toda Judea, en Samaria y hasta los confines de la tierra» (Hch 1,8).

El Espíritu es el cualificador del apóstol que anuncia el evangelio de Cristo, pero es igualmente el cualificador del oyente que lo recibe. El evangelio de Jesús sigue siendo letra muerta hasta que el Espíritu no lo convierte en palabra viva, lo torna inteligible y amable, haciendo que a través de una expresión humana se perciba una palabra divina. En este sentido, la resurrección de Jesús, en la que el Espíritu plenificó su humanidad y

nes en cuestión deben ser siempre conformes al evangelio y al kerigma apostólico (P. Bonnard). Hemos visto ya y tendremos ocasión de volver a verlo que *la salud de la pneumatología es la referencia a la obra de Cristo y a la Palabra de Dios*» (ibid., 24).

⁷⁷ Lucas ve tanto la misión de Jesús como la de los apóstoles como consecuencia de la recepción del Espíritu en el bautismo: 4,1 (Jesús lleno del Espíritu Santo); 4,14 (con la potencia del Espíritu Santo); 4,18 con la cita de Is 61,1 donde se describe la unción o consagración de un profeta con el Espíritu del Señor para anunciar la buena nueva. En Hch 2,13-14 Pedro inicia el anuncio de Jesús inmediatamente después de recibir el Espíritu en Pentecostes. Esto revela que el cristianismo no es una religión de doctrina o texto, sino de Espíritu, que es el que «unge» por dentro, iluminando y purificando, potenciando y *connaturalizando*. «Mesías» es el consagrado por una unción para una misión salvadora. En medida diferenciada lo son Jesús, los apóstoles, todo cristiano.

desde ella se derramó al mundo, es también vivificación de los discípulos. Entre la palabra y sacramento del apóstol, por un lado y el Espíritu, por otro, hay correlación objetiva. Puede preceder el derramamiento del Espíritu Santo, que los apóstoles interpretan como un signo de Dios para que otorguen el bautismo⁷⁸, o puede preceder el anuncio del evangelio con el bautismo como se nos narra el inicio de la evangelización en Samaria por obra del diácono Felipe, o en la comunidad de Éfeso. El anuncio del evangelio y el bautismo todavía no constituyen la Iglesia, porque por sí solos no hacen presente la nueva realidad escatológica. Esta se actualiza por la acción del Espíritu Santo. De Jerusalén envían a Pablo y a Juan, «los cuales, bajando, oraron sobre ellos para que recibieran el Espíritu Santo, pues aún no había venido sobre ninguno de ellos, sólo habían sido bautizados en el nombre del Señor Jesús» (Hch 8,14-16)⁷⁹.

El mismo Espíritu divino actúa en la creación del mundo y en la historia del hombre, en la persona y misión de Jesús, en el surgimiento y permanencia de la Iglesia. Él es el aliento que hace surgir del caos el cosmos, de la materia la vida, de la ley de la gravedad la ley de la gracia, de la acción humana la presencia divina. El Espíritu está por ello presente en la creación original (Gén 1,2), alienta toda la realidad para que no vuelva a la nada (Job 34,14), viene sobre los hombres cualificándolos en la misión recibida, reposa sobre el Mesías (Is 11,2; cf. 61,1; Mt 3,16) y sobre el Siervo de Yahvé (Is 42,1). El Espíritu impulsa la creación y la historia hacia su consumación y se espera sea derramado sobre toda carne, convirtiendo a todo hombre en profeta de Dios y otorgando a cada uno un saber personal de él⁸⁰. El Espíritu Santo está en el origen, en el medio y en el final de la vida de Jesús. De manera semejante estuvo al comienzo,

⁷⁸ «Entonces tomó Pedro la palabra: “¿Podrá acaso alguno negar el agua del bautismo a estos que han recibido el Espíritu Santo igual que nosotros?” Y mandó bautizarlos en el nombre de Jesucristo» (Hch 10,46-48).

Hch 19,5-6 establece la diferencia entre bautismo de Juan y el bautismo de Jesús. El bautismo de Jesús va conexo desde el origen con el Espíritu Santo (Lc 3,16; Hch 1,5). En general, el don del Espíritu sigue a la invocación de Jesús, a su reconocimiento como Kyrios y al bautismo (Hch 2,38; 8,15.17; 9,17; 19,6).

⁸⁰ J1 3,1s; Is 32,15; Núm 11,29; Hch 2,17-21.

está en el medio y estará al final de la vida de la Iglesia. Esta presencia y asistencia del Espíritu Santo son el fundamento de la permanencia de la comunidad creyente en la verdad (indefectibilidad).

Es conocida la doble lectura de la relación existente entre el Espíritu y Jesús que nos ofrece el NT. En un sentido, el Espíritu precede, prepara, porta y acompaña a Jesús. El gesta su humanidad en las entrañas de María, viene sobre él en el bautismo, en su nombre realiza signos y expulsa demonios, en su fuerza entrega su último aliento al Padre, por él se ofrece como ofrenda personal por los muchos y, mientras que muere por su debilidad de hombre, es resucitado por la fuerza del Espíritu. Ahora bien, una vez resucitado, tiene lugar una inversión de la relación: Jesús posee el Espíritu y lo envía desde el Padre⁸¹. Su humanidad, plenificada por él, se convierte ahora en la fuente del Espíritu. Cristo es, en un sentido, la culminación de la acción del Espíritu en el mundo, mientras que, en otro sentido, es el punto de partida, para un envío nuevo del Espíritu al mundo. El Espíritu es enviado por Jesús resucitado desde el Padre (Hch 2,33); es el Espíritu de Cristo (Rom 8,9); el Espíritu del Hijo (Gal 4,6); el que nos comunica la filiación y nos hace sentirnos herederos y libres en el mundo (Rom 8,14-17; Gal 4,6s).

¿Cuál es la función que cumple en la Iglesia el Espíritu enviado por Cristo? La podemos ver en cuatro planos: el orden de *la verdad*, el orden de *la filiación*, el orden de *la libertad en el mundo*, el orden de *la santificación*. La primera función que cumple el Espíritu es ser Espíritu de la Verdad, entendiendo esta última palabra como la revelación que Dios hace de sí mismo en Cristo. *El Espíritu hace patente en el corazón del hombre la realidad de Jesús, como Jesús hizo patente en el mundo la realidad del Padre*. Así Jesús es la Verdad y el Espíritu Santo es su Espíritu, el Espíritu de la verdad (Jn 16,13; cf. 1,17; 4,23; 14,6; 17,17). San Juan ha sintetizado esta función en torno a las llamadas sentencias del Paráclito.

⁸¹ Cf. *La entraña*, 709-721.

— Verdad

1) El Espíritu es el Defensor que estará con los discípulos para siempre, y como Espíritu de la Verdad y lugarteniente de Cristo defenderá la verdad de su evangelio, fortalecerá a los discípulos para mantenerla en alto y, para afirmarla frente a la mentira del mundo, que, estando bajo el pecado, hará todo lo posible por apagarla (Jn 14,16s).

2) El Espíritu hará posible a los discípulos que recuerden todo lo que Jesús ha dicho, que mantengan viva la memoria sin olvidar ninguna de sus palabras y penetren en su sentido (Jn 14,25s).

3) El Espíritu acreditará la verdad de la persona y de la doctrina de Jesús, de forma que los apóstoles no haran otra cosa que proferir, como testimonio a favor de él ante los hombres, lo que ellos perciben en sus corazones como testimonio del Espíritu sobre Jesús: «Él dará testimonio de mí y vosotros también daréis testimonio» (Jn 15,26s).

4) El Espíritu hará patente todo el contenido de las palabras de Jesús, ya que, al oír las de su boca los apóstoles, no pudieron penetrar en toda su profundidad, y haciéndoselas inteligibles y realizables, las llevará a la verdad completa (Jn 16,12s). El Espíritu penetra así las profundidades de Dios y las profundidades de Cristo y connaturaliza la inteligencia del hombre para que pueda elevarse a un orden de intelección, que objetivamente lo desborda. Si sólo Dios conoce a Dios y sólo el Espíritu penetra sus profundidades, sólo quien recibe el Espíritu de Cristo puede conocerle (1 Cor 2,10).

— Filiación

San Juan ve la acción del Espíritu, sobre todo, referido a Cristo-Verdad y por tanto en el orden de la penetración intelectual o iniciación «gnóstica»; en cambio, San Pablo ve la acción del Espíritu en relación con Cristo-Hijo y por él dándonos parte en su filiación, su libertad, su acceso al Padre y su herencia. El Espíritu es el Espíritu del Hijo que nos conforma con él y nos intima los sentimientos filiales con los que él se dirige al

Padre en la oración y con los que se confía a él como su futuro absoluto, su destino y su herencia. «El Espíritu mismo da testimonio a nuestro espíritu de que somos hijos de Dios, y, si hijos, también herederos, herederos de Dios, coherederos de Cristo» (Rom 8,16s). Si el ángel anuncia a María que lo que bajo la acción del Espíritu Santo surgirá en su seno será «hijo de Dios», lo que resulta en nosotros del envío del Espíritu Santo es que seremos «hijos de Dios», pero ahora ya en relación al que hemos reconocido como el Hijo, al que revela lo que es la paternidad de Dios y expresa en figura humana lo que es la respuesta equivalente. Nosotros no somos hijos en inmediatez, sino por participación. Fuimos creados conformes a la imagen del Hijo único y somos santificados conformándonos a la gracia del mismo Hijo, «para que éste sea el primogénito de entre muchos hermanos» (Rom 8,29).

— Libertad

La tercera función del Espíritu es otorgarnos la libertad propia de los hijos, arrancados a la angustia que crea la finitud, al miedo que infunde el mundo y al estremecimiento de los propios pecados. Sólo si alguien nos revela al Absoluto como Padre, vive filialmente ante él, se entrega a él en la muerte y es devuelto glorificado en la resurrección, podemos superar nuestro miedo y tener el atrevimiento de invocar a ese Absoluto como Padre. No es evidente que el hombre mortal y pecador se dirija en tales términos familiares al Santo, al Creador, al Eterno. Sólo porque Jesús se ha vivido así, le ha invocado como *abba*, nos ha permitido participar en su propia comunión con Dios y nos ha dado su Espíritu Santo, tenemos nosotros la audacia de llamar a Dios «Padre» y de vivir ante él como hijos. La traducción actual de las palabras con que se inicia la recitación del Padrenuestro en la celebración eucarística ya no nos permite percibir el asombro y agradecimiento con que la Iglesia profirió esa invocación. En cambio, el texto latino, que ya hemos citado, lo expresa admirablemente: «*praeceptis salutari- bus moniti et divina institutione formati audemus dicere: Pater noster*» = «sólo porque hemos recibido la invitación y enseñanza de

Jesús y porque hemos sido conformados a él como Hijos en el bautismo, nos atrevemos a decir: Padre nuestro»⁸². La *divina institutio* es el bautismo y lo que él opera es una nueva «forma» en nosotros, es decir, una conformación con el destino del Hijo (Rom 6,1-11). El NT subraya cómo el saber amoroso del Padre vivido y comunicado por Jesús nos ha arrancado a todo temor y nos ha hecho libres. La libertad religioso-personal del hombre en el mundo para el NT se deriva primordialmente de la filiación divina, mientras que la libertad histórico-social se deriva de la emancipación humana. La oposición es siervo-hijo. «Y por ser hijos envió Dios a nuestros corazones el Espíritu de su Hijo, que grita "*Abba*, Padre". De manera que ya no eres siervo, sino hijo, y, si hijo, heredero por la gracia de Dios» (Gal 4,6)⁸³. De

⁸² Según las primitivas liturgias y los primeros Padres de la Iglesia, éste es el sentido de la expresión *audemus* (τολμῶν) refrenda al Padre Nuestro: «Para el hombre formado de polvo y cenizas es, ciertamente, un atrevimiento (*audemus*) hacer suya una oración en la que se acerca a Dios como hijo a su padre. Acabamos de ver mencionada la frase "atrevimiento" en las liturgias orientales. Se repite con frecuencia en boca de los Santos Padres cuando hablan del *Padre Nuestro*. Comprendemos aun mejor la reverencia que siente ante la oración dominical la liturgia romana y que, sin duda, esta muy en su puesto, si recordamos que entonces a esta oración se la mantenía en secreto no sólo ante los gentiles, sino aun ante los catecúmenos hasta momentos antes de que por el bautismo se convirtieran en hijos del Padre celestial» (J. A. JUNGSMANN, *Missarum sollemnía. Eine genetische Erklärung der römischen Messe* [Viena 1949]; trad. esp.: *El sacrificio de la Misa. Tratado histórico-litúrgico* [Madrid 1953] 970s). Cf. J. JEREMIAS, '*Abba...*', o.c., 215-236; H. SCHURMANN, *Padre Nuestro* (Salamanca 1982). Para este autor, Jesús no se nos da en el Padrenuestro ante todo como ejemplo de oración, sino que en el se expresa a sí mismo, como el Hijo en quien está el don del Padre: «Hemos entendido ya el Padre Nuestro, si el nos presenta a Jesús en su oración en cuanto ejemplar (como *exemplum*)? ¿Podemos contemplar en el último fondo del Padre Nuestro la salvación escatológica y en ella reconocer a Jesucristo como el portador de la salvación (como *sacramentum*)? Lo "propriadamente jesuano" lo entendemos como "cristología implícita" (mas allá de todos los títulos cristológicos de majestad), que se tematiza ya de manera directa en las indicaciones que Jesús da para la oración» (H. SCHURMANN, *El destino de Jesús...*, o.c., 37s). Cf. S. SABUGAL, '*Abba... La oración del Señor. Historia y exégesis teológica*' (Madrid 1985).

⁸³ Jn 8,31-36 propone a Jesús como la Verdad que hace libres a los hombres. Los judíos consideran que ellos por ser hijos de Abraham son libres. Jesús responde que ninguna libertad de este mundo (política, nacional, racial) asegura ante Dios la libertad filial del hombre, amenazada por el pecado. «Todo el que comete pecado es siervo del pecado [...] Si pues el Hijo os liberare, seréis verdaderamente libres» (8,34-36). La TOB comenta así 8,36: «La libertad es un aspecto de la condición filial, que es opuesta a la servidumbre. El pecado, que es desconocimiento y separación de Dios, determina un estado de esclavitud o de alienación. Sólo el Hijo, en función de su comunión con el Padre, se encuentra de manera definitiva y

nuevo aparece aquí como se puede ir de la filiación al don del Espíritu o del don del Espíritu a la filiación. Las dos cosas son coextensivas y correlativas, por ello pueden ser enumeradas en distinto orden: «Porque los que son movidos por el Espíritu de Dios, esos son hijos de Dios. Que no habéis recibido el espíritu de siervos para recaer en el temor, antes habéis recibido el espíritu de adopción filial por el que clamamos: “¡Abba Padre!”». El Espíritu mismo da testimonio de nuestro espíritu de que somos hijos de Dios» (Rom 8,14-16). Filiación, libertad para dirigirse a Dios en la oración, conciencia de poder ser superior a la propia debilidad, capacidad para existir libres en un mundo adverso: he ahí algunos de los efectos del Espíritu en el creyente en relación con Dios y consigo mismo, además de los frutos en relación con el prójimo: «amor, gozo, paz, longanimidad, afabilidad, bondad, fidelidad, mansedumbre, templanza» (Gal 5,22). No hay ya poderes superiores ajenos a Dios o malignos al hombre, para quien cree en Cristo, porque incluso la muerte ya no es soberana definitiva sobre el hombre. «El que resucitó a Jesús de entre los muertos dará también vida a vuestros cuerpos mortales por virtud de su Espíritu que habita en vosotros» (Rom 8,11).

— Santificación

La cuarta función del Espíritu es la santificación del creyente. El texto de Lucas que narra el surgimiento de Jesús por la acción del Espíritu designa a Jesús como «santo», justamente por haber sido engendrado por la potencia del Espíritu (Lc 1,35). Jesús es el que el Padre ungió, santificó y envió al mundo (Hch 4,27; Jn 10,36). Esa unción por el Espíritu significa y opera la santificación de su humanidad, el acompasamiento a la persona del Hijo y la cualificación sucesiva para su función mesiánica. Su Espíritu es así nuestro espíritu y hacia nosotros refluyen su verdad, su vida y su santidad. «Porque aquel a quien Dios ha enviado habla palabras de Dios, pues no da el Espíritu con medida». «Porque de su gloria como Unigénito del Padre

asegurada en la casa del Padre (sobre la oposición servidor-hijo, cf. Gén 21,10; Jer 2,14-3,22; Gal 4,19; 5,1) y viene para que los creyentes compartan su condición».

lleno de gracia y de verdad [...] de su plenitud todos hemos recibido gracia sobre gracia» (Jn 3,14; 1,14-16). Hablese de don del Espíritu, gracia de unión o gracia capital, son siempre el mismo Espíritu y el cristiano recibe la misma gracia derivada de la humanidad de Cristo⁸⁴ en su triple forma (cuerpo tomado de María, cuerpo eucarístico, cuerpo eclesial)⁸⁵.

El Espíritu Santo en cuanto santificador alumbró y purificó, acaricia y carda a la vez los corazones. La sutilidad de los instintos, la apetencia de los sentidos, la permanencia del impulso animal, la atracción del placer y del sexo como órdenes autónomos sin límites morales: todo ello arrastra al hombre hacia la impureza, la comodidad y el aposentamiento en los órdenes previos. Todo ello impide la verdadera libertad, que se logra siempre por cortes con la inmediatez, con las apetencias primarias y con los deseos instintivos de la carne⁸⁶. «Los que viven

⁸⁴ Santo Tomás considera como una única gracia la gracia personal del hombre Jesús y la gracia capital, que otorga a la Iglesia, cuerpo de la que él es cabeza: «Ex eminentia gratiae quam accepit, competit sibi quod gratia illa ad alios derivetur. Quod pertinet ad rationem capitis. Et ideo eadem est secundum essentiam gratia personalis qua anima Christi est iustificata et gratia eius secundum quam rationem est caput Ecclesiae iustificans alios: differt tamen secundum rationem» (*STh*. III q.8 a.5). Luego muestra como la gracia personal y la gracia capital de Jesús cualifican para realizar unos actos, mientras que la gracia de unión determina el ser de la persona (*gratia autem unionis non ordinatur ad actum sed ad esse personale*). La gracia personal y capital son un hábito o forma de ser, mientras que la de unión funda un ser nuevo. Sin embargo tienen la misma raíz y son inseparables: «Quamvis gratia personalis possit quodammodo dici gratia unionis, prout facit congruitatem quandam ad unionem. Et secundum hoc, una per essentiam est gratia unionis et gratia capitis et gratia singularis personae sed differens sola ratione» (*ibid.*, ad 3). Lo que decimos de la unidad de la gracia entre Cristo y los cristianos, podemos decirlo igualmente respecto del Espíritu Santo, uno y el mismo en Cristo y en los cristianos.

⁸⁵ La existencia cristiana se comprende así por relación a Cristo-cabeza, al Espíritu-alma y a la Iglesia-cuerpo de Cristo, en la que cada uno estamos inmembrados. Por ello E. Mersch hablaba siempre de la conciencia, santidad y oración del cristiano como miembro. E. MERSCH, *Le Christ, l'homme et l'Univers*, o.c., 134-140; *Id.*, «Sainteté des chrétiens, sainteté des membres», en *Morale et corps mystique*, o.c., 107-121; «Prière des chrétiens, prière des membres», en *ibid.*, 123-142.

⁸⁶ Bajo el título «Estaciones en el camino a la libertad» (*Disciplina*). Bonhoeffer escribe lo siguiente: «Si sales a buscar la libertad, aprende ante todo disciplina de los sentimientos y de tu alma; y a orientar los miembros de tu cuerpo sin oscilar unas veces hacia acá y otras hacia allá. Sea casto tu cuerpo y tu espíritu, totalmente sometidos y obedientes a ti para buscar la meta que te ha sido puesta. Nadie experimenta el misterio de la libertad si no es por disciplina» (D. BONHOEFFER, *Widerstand und Ergebung* [Munich 1968] 184; trad. esp.: *Resistencia y sumisión. Cartas y anotaciones desde la cárcel* [Salamanca 2001]).

según la carne no pueden agradar a Dios; pero vosotros no vivís según la carne, sino según el espíritu, si es que de verdad el Espíritu de Dios habita en vosotros. Pero si alguno no tiene el Espíritu de Cristo, ése no es de Cristo» (Rom 8,8-9). No establecemos dualismos de ninguna naturaleza, sino recogemos las afirmaciones de San Pablo que ve al hombre escindido en sí mismo, teniendo que elegir servicio al poder de la *hamartia* (pecado) o al poder del Espíritu de la santidad. Su experiencia antropológica fundamental —conversión— es ésta: «La ley del espíritu de vida en Cristo Jesús me libró de la ley del pecado y de la muerte». «El apetito de la carne es muerte, pero el apetito del espíritu es vida y paz» (Rom 8,1.6) ⁸⁷. La lista de desórdenes, degradaciones e inhumanizaciones que nos ofrece en sus cartas, por un lado, y la lista de frutos del Espíritu Santo, por otro, hacen patente lo que es un hombre «carnal» y lo que es un hombre «espiritual». El Espíritu es santo y es santificador y quien se deja guiar por él sabe lo que es la santidad y lo que es el pecado ⁸⁸.

De esta forma el Espíritu Santo interpreta y universaliza a Jesús a la vez que actualiza la eficacia salvífica de su destino y nos comunica la santidad de su persona. La obra de Jesús puede ser descrita desde la afirmación de San Juan como Camino, Verdad y Vida, o desde las categorías de la teología posterior («los tres oficios de Cristo») establecidas por Calvino ⁸⁹, recogidas

⁸⁷ Cf. Rom 6 (el pecado, poder que Jesús destruye, en cuya victoria participamos nosotros por el bautismo); 7,13-24 (la escisión del corazón del hombre anhelante de justicia y retenido por el pecado que mora en él); 8,1-7 (la ley del espíritu de vida en Cristo desplaza y sustituye a la ley del pecado); 8,8-13 (el Espíritu de Cristo que habita en nosotros resucitará nuestros cuerpos como resucitado a Jesús); 8,14-17 (el Espíritu nos configura a Jesús Hijo y nos da parte en su herencia); 8,18-25 (esta suerte filial y redimida es para toda la creación que gime anhelando participar en la libertad de los hijos de Dios, quienes, poseyendo las primicias del Espíritu, aguardan la redención pendiente del cuerpo); 8,26-27 (el Espíritu se convierte en principio de la existencia cristiana: enseña a orar, intercede por nosotros y se deja conocer de quien escudrina el propio corazón).

⁸⁸ Cf. Y. M. CONGAR, «El aliento del Espíritu en nuestras vidas personales», en *Je crois en l'Esprit Saint*, o.c., II, 90-186.

⁸⁹ Este es el título del cap.XV: «Para saber con que fin ha sido enviado Jesucristo por el Padre y los beneficios que su venida nos aporta, debemos considerar en el principalmente tres cosas: su oficio de profeta, el reino y el sacerdocio». Cf. J. CALVINO, *Institucion de la religion cristiana* II, 15,1 (Madrid 2003 vol.I p.364), que comenta así: «Para que la fe encuentre en Jesucristo firme materia de salvacion y

por el Catecismo Romano en el siglo XVI y por Scheeben en el siglo XIX ⁹⁰, y universalizadas por el Vaticano II en nuestro siglo ⁹¹. Se distinguen los tres *officia* o tres *munera* de Cristo: profeta (verdad), sacerdote (vida), pastor o rey (camino). Estos títulos no recogen la gama que nos ofrece el NT ni son capaces de abarcar todo lo que Cristo es de parte de Dios para el mundo ⁹². San Pablo, por ejemplo, utiliza otras categorías: «Por Dios existís en Cristo Jesús, que ha venido a seros de parte de Dios sabiduría, justicia, santificación y redención» (1 Cor 1,30). Pero todo eso quedaría como pura letra, cultura particular y expresión de un tiempo pasado, admirable si se quiere, pero sin capacidad de tocar el corazón y de acreditarse como el don escatológico de Dios al mundo, como lo supremo que necesita el hombre y a lo que no puede renunciar, si el propio Dios desde dentro de cada conciencia no lo hace inteligible y amable, deseable y realizable. Y ésa es la función del Espíritu Santo. Por eso es invocado como *Lumen cordium*, huésped del alma, Fuego, Fuente viva, Guía, Consuelo, en dos textos clásicos de la liturgia y espiritualidad cristianas: la secuencia de la misa el día de Pentecostés —«Veni Sancte Spiritus»— y el himno de segundas vísperas: «Veni, Creator Spiritus» ⁹³.

descanse confiada en él, debemos tener presente el principio de que el oficio y cargo que le asigno el Padre al enviarlo al mundo consta de tres partes, puesto que ha sido enviado como profeta, como rey y como sacerdote» (p.365).

⁹⁰ Cf. J. SCHEEBEN, *Handbuch der katholischen Dogmatik*, V/2 (Friburgo 1954) 226-306.

⁹¹ El Concilio da por supuesta la triple misión de Cristo (real, sacerdotal y profética) y desde ella comprende la misión de la Iglesia en sus diversas formas: tanto la del pueblo de Dios en general (LG 10-12) como la de los obispos (LG 21-27: ministerio de sacerdocio, profetismo y pastoreo por medio del cual Cristo se hace presente a los fieles) y la de los laicos (LG 34-36). Cf. J. FUCHS, *Magisterium, Ministerium, Regimen. Vom Ursprung einer ekklesiologischen Trilogie* (Bonn 1941); L. SCHICK, *Das dreifache Amt Christi und der Kirche* (Frankfurt-Berna 1982), recensionado por Y. CONGAR, «Sur la trilogie Prophète-Roi-Prêtre»: *RSPbTh* 67 (1983) 97-116; J. P. TORRELL, *Saint Thomas d'Aquin, maître spirituel* (Friburgo 1996) 198-200; B. DE LA SOUJBOLE, «Les tria munera Christi. Contribution de Saint Thomas a la recherche contemporaine», en *Saint Thomas d'Aquin et le sacerdoce. Actes du Colloque Toulouse* (1998): *RTL* 1 (1999) 59-74.

⁹² Cf. J. ALFARO, «Las funciones salvíficas de Cristo como revelador, Señor y Sacerdote», en *MS III/1*, 671-756; W. PANNENBERG, «Crítica de la teoría de los tres oficios de Cristo», en *Fundamentos de cristología*, o.c., 262-279.

⁹³ El *Veni Creator*, probablemente compuesto en el imperio franco durante el siglo IX, es atribuido a Rabano Mauro. La secuencia *Veni Sancte Spiritus*, denomina-

Hemos indicado ya cómo las mediaciones de la fe son de triple naturaleza: *mediaciones históricas* (el conjunto de hechos, signos, instituciones y personas que en su momento recibieron la revelación de Dios y después nos la acercan), *mediaciones psicológicas* (el conjunto de actos que cada sujeto debe realizar para acoger esa revelación, integrarla en su proyecto de existencia y corresponderla), *mediaciones absolutas* (la presencia de Dios mismo en el corazón del hombre, que se convierte así en objeto de conocimiento y en principio de conocimiento, en don para ser amado y en principio de recepción). La encarnación del Hijo en la exterioridad, el derramamiento del Espíritu que suscita la Iglesia y la conciencia de cada hombre son las mediaciones necesarias para connaturalizar al hombre con el ser de Dios y para que la respuesta sea proporcionada al don ⁹⁴.

c) *La comunidad de los creyentes*

San Lucas diferencia claramente dos tiempos salvíficos: el tiempo de Cristo, en el que el Espíritu Santo reposaba solo sobre él, y el tiempo en el que ese Espíritu, que funda y sostiene su existencia (*Existenzgrund Jesu* ⁹⁵), se derrama sobre todos los demás y suscita la familia de Jesús, que se constituye justamente por la participación en su espíritu. Al tiempo de Jesús sigue ahora el tiempo de la Iglesia ⁹⁶.

El autor del libro de los Hechos de los Apóstoles es plenamente consciente de que al describir Pentecostés está trenzando tres realidades diferentes: Jesús, el Espíritu, la Iglesia ⁹⁷. El

da la «secuencia dorada», es atribuida a Esteban Langton (1155-1228), arzobispo de Canterbury. Cf. A. WILMART, «L'Hymne et la Sequence du Saint Esprit», en *Auteurs spirituels et textes dévots du Moyen-Age Latin* (Lovaina 1932) 37-45; H. LAUSBERG, *Der Hymnus Veni Creator* (Abhandlungen der Rheinisch Westfälischen Akademie der Wissenschaften 64; 1979); C. BLUME - H. M. BANNISTER, «Liturgische Prosen des Übergangsstiles und der zweiten Epoche, insbesondere die dem Adam von Sankt Viktor zugeschriebene»: *Analecta Hymnica Medii Aevi* 54 (1915) 234-239.

⁹⁴ Cf. A. LEONARD, *Coherence de la foi*, o.c.; *La entraña*, 144-146, 773-778.

⁹⁵ Lc 1,35; 3,16.22; 4,1.14; Hch 1,5; 11,16.

⁹⁶ Cf. H. CONZELMANN, *El centro del tiempo. La teología de Lucas* (Madrid 1974).

⁹⁷ «Aquí se delimitan los tres campos dentro de los cuales Lucas sitúa al Espíritu Santo: El Espíritu y Jesús, espíritu y discipulado es decir Iglesia, Espíritu Santo e

Espíritu es enviado por Jesús, irrumpe sobre el mundo y suscita la unidad de la Iglesia de la diversidad de los pueblos reunidos. El catálogo de pueblos allí enumerados tiene por función mostrar cómo la acción de Dios llega a la totalidad de los pueblos, que oyen en su propia lengua las maravillas de Dios y comienzan a ser partícipes de la obra salvífica de Cristo (Hch 2,8-11) ⁹⁸. El sentirse todos llenos del Espíritu, la notificación de las maravillas de Dios, el fenómeno de hablar en lenguas diversas y entenderse, ¿qué significaba? Pedro explica el origen, sentido y consecuencias del hecho: «Jesús exaltado a la derecha de Dios y recibida del Padre la promesa del Espíritu Santo, lo derramó según vosotros veis y oís» (Hch 2,33). ¿Cómo surge de esa multitud, reunida para celebrar la fiesta judía de Pentecostés, la Iglesia cristiana? Por la palabra del apóstol que interpreta el prodigio exterior vivido (Hch 2,13-36), por la recepción del bautismo y por el don individual del Espíritu, a los que sigue la remisión de los pecados (2,38). Los presentes y los ausentes, los cercanos y los lejanos, todos están llamados y todos serán salvos si invocan (el nombre de) Jesús como *Kyrios* lo mismo que antes invocaban a *Yahve* ⁹⁹. La Iglesia se constituye como resultado de esa llamada que hace Dios y de la invocación que los llamados hacen a Cristo como el Señor. «Para vosotros es esta promesa y para vuestros hijos y para todos los de lejos, cuantos llamare a sí el Señor Dios nuestro» (Hch 2,39). Su inicio cronológico está en la palabra del apóstol y en el bautismo: «Ellos recibieron su palabra y se bautizaron y se agregaron aquel día unas tres mil personas» (Hch 2,41).

historia salvífica [...] El mismo Jesús solamente ha prometido el Espíritu (Lc 24,49; Hch 1,5). Con esto queda indicada la manera en que Lucas une entre sí cristología y eclesiología: la Iglesia recibe el Espíritu por mediación de Jesús (Lc 24,49; Hch 2,41). En el tiempo de la Iglesia la obra de Jesús es continuada por el Espíritu Santo, y esto tanto en la Iglesia constituida y misionera como en los impulsos espontáneos que orientan a la meta establecida por Dios». G. SCHNEIDER, «Excursus 4: Pentecostés y el Espíritu Santo», en *Die Apostelgeschichte*, I (Triburgo 1980) 256-260.

⁹⁸ Este catálogo, más que enumerar, quiere simbolizar la totalidad de pueblos que existen dentro de su horizonte, que era el de la *oikoumenē*, es decir, la tierra habitada; para ellos la Helade, el imperio romano. Todos esos pueblos están llamados a la Iglesia y en símbolo anticipador la son ya.

⁹⁹ Cf. Jl 2,32; Rom 10,12-13; Hch 2,21 (Jl 3,5 LXX); 1 Cor 1,2 (= cristianos); Hch 9,14.21; 22,16; 7,59 (implícito). Cf. A. BESNARD, *Le mystère du nom...*, o.c.

La génesis de la Iglesia en un primer momento es *pneumática* y *apostólica*. En un segundo momento viene la estructuración para la permanencia. Ésta se lleva a cabo sobre la base de los cuatro elementos siguientes: la enseñanza de los apóstoles (*διδασκαλία*), que prolonga en reflexión teórica y en aplicación moral el kerigma inicial; la comunión fraternal (*κοινωνία*), determinada por la unión y la unanimidad que podía llegar hasta la puesta en común de los bienes; la fracción del pan (*κλάσις*) o celebración de la eucaristía, como encuentro con el Resucitado que permite a cada creyente, igual que a los discípulos de Emaús, reconocerle en su realidad de glorificado más allá de su aparente figura humana, o bajo los signos del pan y del vino; las oraciones (*προσευχαί*), que en parte reasumirían las fórmulas judías, con las que se profería la bendición (*beraká*) y agradecimiento (*todá*) a Dios por los bienes recibidos, y culminaban en la acción de gracias por habernos dado a su Siervo Jesús (Hch 2,42.46).

La Iglesia (*ἐκκλησία*), entendiéndose a sí misma así y viviendo desde ese origen y fundamentos, es el presupuesto del NT como libro y de todo lo que en él se dice. Ella es la que habla siempre en el remitiéndose siempre a su fundamento originario (la historia de Cristo, la glorificación en la resurrección, el envío del Espíritu) y en su fundamento permanente (la palabra del apóstol, el bautismo, la eucaristía, el don del Espíritu). El término *ἐκκλησία* tiene tres sentidos distintos en el NT: a) la reunión de los cristianos celebrando la eucaristía en una casa; b) la comunidad local de los cristianos; c) la realidad de los que forman esa comunidad en cuanto que es una magnitud teológica universal, que desborda a los individuos y lugares. Ella es entonces «la» Iglesia de Dios, que está en Filipos, o en Tesalónica o en Jerusalén. Esa Iglesia así comprendida es inseparable de Cristo que la inicia, del Espíritu que la anima, del Padre que la ha previsto en su plan salvífico, del apóstol que la congrega, del bautismo y de la eucaristía que fundan la nueva existencia de los congregados, insertándolos en el destino de Cristo muerto y resucitado a la vez que haciéndolos partícipes de la soberanía del exaltado a la derecha de Dios¹⁰⁰.

¹⁰⁰ Cf. R. SCHNACKENBURG, *La Iglesia en el NT* (Madrid 1965); W. SCHNEEMELCHER, *Das Urchristentum* (Stuttgart 1981); A. DE SCAMPS, «L'origine de l'institution ecclésiastique

La Iglesia se comprende a sí misma como el ámbito donde perduran activas la palabra, la vida, la promesa, la exigencia de Cristo y con ellas su salvación. En el kerigma de la Iglesia no habla el Jesús histórico, sino el glorificado, que recuerda y actualiza para los nuevos oyentes las palabras que pronunció en los días de su vida mortal. En cuanto glorificado habla con autoridad a todo oyente nuevo, lo mismo que como profeta, mesías e Hijo, habló con autoridad a sus contemporáneos. La Iglesia hace memoria de todas sus palabras, prendidas primero y después perdidas en los aires de Galilea, porque no fueron copiadas en el acto de pronunciarlas ni transcritas inmediatamente. Después de la resurrección el amor encendió la memoria para ir a la búsqueda de cada una de ellas y conservarlas con fidelidad. Esas palabras fueron releídas a la luz del AT y de la vida diaria de la Iglesia, pero no era posible la «traición» o inversión de su sentido, porque los oyentes fueron muchos, los discípulos siguieron vivos durante años, los apóstoles han sido siempre criterio de interpretación y han establecido los contenidos de la confesión de fe (Hch 13,22; 1 Cor 15,1-12). El Espíritu alienta la diversidad y por el apóstol regula la unidad en la diversidad de lugares en los que la Iglesia se realiza y en la diversidad de los carismas con los que construye su existencia.

La Iglesia así pensada es evidentemente la matriz en la que perduran y se formulan las palabras de Jesús, que nos conserva el NT. Aquí vale la ley de la confianza suprema que, en su reverso, es la ley de la exigencia suprema: las palabras de la Iglesia son consideradas palabras de Jesús y las palabras de Jesús son aceptadas como palabras normativas para la Iglesia. Porque Jesús es el Kyrios, sus palabras son revelación, gracia, canon y ley para la Iglesia; ella no se las puede inventar ni apropiarse. Pero porque nos hizo confianza y nos legó los órganos de su memo-

selon le NT», en *Jésus et l'Église...*, o.c., 325-372; «Aux origines des ministeres. La pensée de Jésus», en *ibid.*, 373-454; «Les origines de l'eucharistie», en *ibid.*, 455-496; L. SCHNACKENBURG, *Die Urgemeinde. Geschichtliche und theologische Entwicklung* (Stuttgart 1990); trad. esp.: *La comunidad primitiva* (Salamanca 1996); R. E. BROWN, *Las Iglesias que los apóstoles nos dejaron* (Bilbao 1986). Cf. H. SCHLIER, «Eclesiología del NT», en *MS IV/1*, 107-229; *ibid.*, *Die Verkündigung im Gottesdienst der Kirche* (Colonia 1953); *ibid.*, *Die Kirche und ihre Gemeinschaft* (München 1965); M. KÜHN, *La Iglesia. Eclesiología* (Salamanca 1996).

ria y autoridad viviente (el Espíritu y el apóstol), ella se atreve gozosamente a interpretarlas, actualizarlas y variarlas en su literalidad, consciente de que ese ensanchamiento actualizador no sólo no contraría su sentido sino que lo autentifica. No hay ya palabra de Jesús que no sea palabra de la comunidad, es decir, de los creyentes en unión con el apóstol y bajo la iluminación del Espíritu. Y no hay posible palabra de la Iglesia que no tenga que fundarse en Jesús y connaturalizarse con su Espíritu. La mediación constituyente del cristianismo en la historia es la comunidad apostólica, guiada y alimentada por el evangelio, el Espíritu y los sacramentos de Jesús. La historia de la Iglesia es la desembocadura de las dos fases salvíficas anteriores: la del pueblo elegido y la del propio Jesús. Ambas se ordenan a esta y ella se apoya en aquéllas:

«La salvación que se nos ofrece en Jesús, a través de su historia y en el kerigma, no es el primero de los actos de Dios. La historia entera de las relaciones de Dios con Israel, anterior a la historia terrena de Jesús y a su anuncio en el kerigma, forma parte y constituye un capítulo de esa misma actividad. El acontecimiento Cristo es la culminación y el cumplimiento de esas acciones salvíficas [...]. A la cristología pertenecen tanto los tiempos que preceden a la venida de Jesús como los que la siguen [...] *La salvación efectuada en la historia de Jesús de Nazaret es sólo una introducción a la salvación que se anuncia en la Iglesia*»¹⁰¹.

El evangelio de San Juan y el libro de los Hechos son plenamente conscientes de la diferencia salvífica entre el tiempo de Cristo y el tiempo de la Iglesia. ¿Cómo garantizar la continuidad del evangelio y de los signos de la salvación en la discontinuidad de los tiempos?¹⁰² San Juan presupone que todo creyente recibe el Espíritu, que posee la unción, y que ambos le cualifican para la memoria fiel y la recreación actualizadora, para la interpretación auténtica y la acreditación con las obras. El que ha recibido la unción y el Espíritu es enseñado por Dios, «teodi-

¹⁰¹ R. H. FULLER, *Fundamentos de la cristología neotestamentaria*, o.c., 262-264 (la cui siva es nuestra). Cf. W. TRILLING, *El verdadero Israel...*, o.c.

¹⁰² Cf. H. SCHURMANN, «La pervivencia de la causa de Jesús en la Cena postpascual del Señor. La continuidad de los signos en la discontinuidad de los tiempos», en *El destino de Jesús...*, o.c., 211-240. Cf. una síntesis del mismo en «Palabras y acciones de Jesús en la última cena»: *Conc* 40 (1968) 629-640.

dacto»¹⁰³, no necesita que nadie le interprete las palabras, porque como miembro del pueblo de la alianza nueva tiene inscrito en su corazón el conocimiento de Dios y Dios mismo se las enseña¹⁰⁴. El Espíritu Paráclito, que envía Jesús a los apóstoles, y el creyente, que tiene la unción, garantizan la verdad y fidelidad a Jesús en el tiempo nuevo de la Iglesia.

Cristo fue asumido a la contemporaneidad propia del Dios eterno y nosotros somos asumidos a la contemporaneidad de Cristo. Su tiempo no es el tiempo de los hombres, sino la forma de existencia propia de Dios, la vida eterna que a la vez desborda pero impregna nuestro tiempo. De esta forma queda anulada la distancia entre el Jesús del pasado y el que aun esperamos. Ninguna de las dos formas de su acción salvífica, pasada y futura, son negadas, pero su verdad es ya un presente eterno perceptible en la vida que el Resucitado ofrece. La soberanía de Cristo sobre el cosmos y sobre la Iglesia son la garantía de la perduración del evangelio en el mundo y de la permanencia de la Iglesia en la verdad (indefectibilidad-infalibilidad).

«En otros pasajes, sin utilizar el término Kyrios, se afirma que Cristo, a partir de su resurrección, ejerce una realeza soberana. Este es en particular el tema de los discursos de despedida. Después de haber dejado la tierra y haber ascendido al cielo, Jesús no dejará la tierra huérfana. Por el contrario, y ésta es la idea principal de estos discursos, su acción sobre la tierra será aun más eficaz todavía que durante el tiempo de su encarnación. En Jn 14,12, Jesús predice que los que crean en él realizarán obras más grandes que las que el mismo realizó durante los días de su encarnación. Y a esta razón: «Porque me voy al Padre». Es decir, que Cristo actuará de aquí en adelante por mediación de aquellos que creen en él, y que esta acción será más potente que la de su ministerio terrestre. Estas palabras, «yo me voy al Padre», significan, por tanto: «Todo poder me ha sido dado por el Padre». Aunque este evangelio no utiliza estos términos, es claro que el pensamiento de

¹⁰³ «[...] no necesitamos escribiros porque habeis sido enseñados por Dios como habeis de amaros unos a otros» (1 Tes 4,9).

¹⁰⁴ Jer 31,31-34; Heb 8,6-12; Mt 26-28; 2 Cor 3,6; Rom 11,27; Heb 9,15; 1 Jn 5,20. La nueva alianza se caracteriza por estos tres elementos: 1) El perdón de Dios otorga. 2) La interiorización de la ley en el corazón connaturalizándose con la exigencia que implica y dándonos la potencia necesaria para realizar lo que exige. 3) El conocimiento íntimo de Dios. El sujeto es el pueblo, pero dentro de él cada miembro entra en una relación personal con Dios. Cf. Mt 23,8; 1 Tes 4,9; 1 Jn 2,27; 5,20.

la soberanía cósmica del Resucitado no está ausente de él, sino todo lo contrario»¹⁰⁵.

El libro de los Hechos y San Pablo acentúan tanto la acción del apóstol como la del Espíritu. El apostolado es una *diakonia*, el apóstol es un *diákonos*, servidor del evangelio y de la reconciliación que Dios nos ha ofrecido por la nueva alianza en Cristo¹⁰⁶. Donde un apóstol rememora el evangelio y actualiza los signos de la reconciliación, que Dios estaba llevando a cabo en Cristo, allí esa reconciliación se hace posibilidad real para cada hombre¹⁰⁷. Por eso San Pablo, después de identificar a los apóstoles como colaboradores de Dios, cuya gracia llega con ellos, podrá decir que estamos en «el tiempo propicio, en el día de la salvación» (2 Cor 6,1s). El servicio del apóstol actualiza ante cada oyente la reconciliación que Dios ha ofrecido al mundo en Cristo. El que nos reconcilió en Cristo, no imputando al mundo sus delitos, ése mismo «nos ha confiado el ministerio de la reconciliación [...] puso en nuestras manos la palabra de la reconciliación. Somos, pues, embajadores de Cristo como si Dios os exhortase por medio de nosotros» (2 Cor 5,18-20).

5. La correlación entre las mediaciones salvíficas (kerigma, sacramento, apóstol, comunidad). Distinta interpretación en el catolicismo y en el protestantismo

a) Una respuesta protestante. «Cristo resucita en el kerigma» (R. Bultmann)

La cuestión de la continuidad entre el tiempo de Cristo y el tiempo posterior, es decir, de cómo un acontecimiento histórico se puede convertir y acreditarse para cada hombre ante

¹⁰⁵ O. CULLMANN, *Cristología*, o.c., 306. Cf. Y. M. CONGAR, «La Seigneurie du Christ sur l'Église et sur le monde», en *Jesus-Christ* (Paris 1966) 181-241.

¹⁰⁶ 1 Cor 3,5; 2 Cor 3,6; 6,4; 5,19.20; 11,23; Ef 3,7; Col 1,23; 1,25: servidor de la Iglesia.

¹⁰⁷ En continuidad con estos datos del NT, el concilio Vaticano II habla del «ministerio de Cristo, que afecta a toda la historia de la humanidad, influye constantemente en la Iglesia y actúa sobre todo por obra del ministerio sacerdotal» (OT 14).

su conciencia como un acontecimiento escatológico en el que Dios se decide por el mundo y el hombre se tiene que decidir ante él, ha sido planteada por Bultmann en los términos siguientes:

«La solución del problema radica en que el kerigma del “una vez” del Jesús histórico se ha transformado en el “de una vez para siempre”; dicho de otra forma, que la primitiva comunidad, cada vez con mayor claridad, ha comprendido la historia de Jesús como el acontecimiento histórico decisivo, que en cuanto tal nunca puede ser convertido en algo pasado, sino que permanece *presente*, y precisamente *en la predicación*»¹⁰⁸.

Esta formulación de Bultmann tiene dos destinatarios, a los que se dirige provocativamente con su respuesta. Frente a la historiografía crítica de la teología liberal, para la cual Cristo solo es recuperable por la reconstrucción científica del historiador, él afirma que Cristo tiene que alcanzar presencia salvífica universal, y que ésta no se logra por el oficio profesoral ni por la sola rememoración subjetiva. En cambio, frente a la teología católica del sacramento afirma que la presencia salvífica de Cristo es real y suficiente en el kerigma de la Iglesia. Un fundamento para el diálogo interconfesional podría existir si analizamos con finura su fórmula: «acontecimiento escatológico presente en la predicación».

Esta respuesta no abarca todo el abanico de respuestas que ha dado el protestantismo. La Biblia, la cena eucarística, la comunidad son consideradas por la mayoría protestante como las mediaciones objetivas, mediante las cuales la salvación de Cristo llega a la conciencia y libertad de los creyentes.

b) La respuesta católica: kerigma, sacramento, apóstol y Espíritu dentro de la comunidad

La palabra del apóstol, por la *exousia* que Dios le confirió para otorgar el Espíritu Santo y edificar la comunidad, actualiza la llamada de Dios a cada hombre manifestándole sus designios (misterios) y ofreciéndole la gracia de la reconciliación otorgada

¹⁰⁸ R. BULTMANN, *Das Verhältnis...*, o.c., 25.

por Dios en Cristo¹⁰⁹. Pero el anuncio del apóstol, ¿qué incluye? La respuesta es doble: la narración de una historia pasada y la oferta de una posibilidad presente.

1) El «evangelio», que primigeniamente no es un texto escrito ni palabra de hombres, sino «potencia de Dios (δύναμις)» para salvación de todo el que cree en él, primero el judío y luego el griego, porque en él se desvela la justificación de Dios, dándonos la posibilidad de pasar de una fe (forma de existencia anterior) a otra fe (forma de existencia redimida). Palabra de verdad con una potencia immanente para suscitar salvación: λόγος τῆς ἀληθείας καὶ εὐαγγέλιον τῆς σωτηρίας (Rom 1,16s; cf. Hch 13,26; Ef 1,13; Col 1,5).

2) La eucaristía, en la que se anuncia y actualiza la muerte del Señor para el perdón de los pecados y vida del mundo (Mt 26,28; Ef 1,7; Col 1,14; Jn 6,51). «Este cáliz es la nueva alianza en mi sangre; cuantas veces lo bebáis, haced esto en memoria mía. Pues cuantas veces comáis este pan y bebáis este cáliz anunciáis la muerte del Señor hasta que «él vuelva» (1 Cor 11,25)¹¹⁰.

3) El apóstol lleva a cabo en el mundo el ministerio de la reconciliación por el anuncio del amor y perdón de Dios (evangelio) y por la celebración de su muerte (eucaristía) que él anticipó e interpretó la noche de la última cena en los signos del pan y del vino, «símbolo real» del cuerpo y sangre del Señor, que ahora comidos indignamente son nuestra condenación y bebidos dignamente son nuestra salvación; y celebración también de la paz y vidas nuevas otorgadas por el Padre en la resurrección¹¹¹.

En el evangelio y en la eucaristía se actualiza la muerte y resurrección de Cristo ante nosotros y por nosotros. El apóstol tiene como misión anunciar la vida nueva que Dios nos ofrece y a la que nosotros correspondemos haciendo nuestra la existen-

¹⁰⁹ 1 Cor 4,1; Hch 8,19; 2 Cor 10,8; 13,1; 5,17-20. Cf. K. PRUMM, *Diakonia Pneumatos. Der zweite Korintherbrief als Zugang zur apostolischen Botschaft*, II (Roma 1962) cap.VIII excursus III-IV p.139.

¹¹⁰ Cf. J. L. ESPINEL, *La eucaristía del NT* (Salamanca 1980) 229-233.

¹¹¹ Cf. J. M. SANCHEZ CARO, *Eucaristía e historia de la salvación. Estudio sobre la plegaria eucarística oriental* (Madrid 1983); C. GIRAUDO, «In unum corpus». Trattato mistagogico sull'eucaristía (Roma 2000); D. BOROBIO, *Eucaristía* (Madrid 2000) y la bibliografía citada en *La entrana*, 482s.

cia de Cristo, don que Dios nos dio y signo personalizador de la alianza nueva. Si la Iglesia no hubiera celebrado la eucaristía, su palabra hubiera quedado en una mera propuesta de lo posible, mientras que al partir el cuerpo y al repartir la sangre del Señor Jesús está insertando una realidad vivificante en el corazón de este mundo. Lo que los milagros fueron al mensaje del Reino de Jesús, eso son la eucaristía y el bautismo al kerigma del apóstol. Y lo mismo que Jesús anunció el Reino, realizó milagros y perdonó los pecados en la fuerza del Espíritu Santo, así el apóstol predica el evangelio, celebra la eucaristía, administra el sacramento de la reconciliación y realiza las obras de la misericordia con el prójimo en la fuerza de ese mismo Espíritu.

El redescubrimiento de la liturgia oriental por parte de la teología latina nos ha mostrado la importancia de la *epikleisis* o invocación del Espíritu Santo durante la eucaristía, para que venga sobre los celebrantes y transforme los dones humanos en el cuerpo y sangre de Cristo, a la vez que su presencia activa en el sacramento de la penitencia, para transformar la palabra del ministro en mediadora eficaz del perdón de Dios. Los nuevos *Rituales* de estos dos sacramentos han integrado los textos bíblicos y otras expresiones que ponen de relieve la acción del Espíritu Santo en la evangelización y vida sacramental de la Iglesia. El redescubrimiento de la presencia activa del Espíritu en el ministerio apostólico y en los sacramentos de la Iglesia, junto con el carácter histórico y conmemorativo de la salvación, es decir, la *anamnēsis* y la *epikleisis*, es uno de los logros más fecundos de la teología en este siglo¹¹².

La Iglesia se ha sabido siempre naciendo de la eucaristía y ordenándose a la eucaristía. El Vaticano II enuncia: «El sacrificio eucarístico como fuente y cumbre de toda la vida cristiana» (LG 11). Hay Iglesia donde el cuerpo del Señor llega al cuerpo

¹¹² J. H. MCKENNA, *Eucharist and Holy Spirit: The Eucharistic Epiclesis in Twentieth Century Theology 1900-1966* (Alcuin Club Collection 57; Great Wakering 1975); Id., «The Eucharistic Epiclesis in Twentieth Century Theology 1900-1966»: *EL* 90 (1976) 289-328; 446-482; Id., «The Epiclesis revisited. A Look at Modern Eucharistic Prayers»: *EL* 99 (1985) 314-336; J. H. CRIHAN, «Eucharistic Epiclesis: New Evidence and a New Theory»: *Theological Studies* 44 (1980) 698-712; R. TAFT, «From Logos to Spirit», en H. RENNINGS (ed.), *Gratias Agamus* (Friburgo 1992) 283-291; W. R. CROCKETT, *Eucharist: Symbol of Transformation* (Nueva York 1989) 54-63.

de cada hombre, para hacerle partícipe de su vida entregada por nosotros, de su filiación como Hijo amado y de la fuerza del Espíritu, que ha hecho de la participación en los dones de este mundo, transformados en el cuerpo y sangre de Cristo, el anticipo de una vida nueva y definitiva, es decir, de la eterna. Tendríamos que leer aquí analíticamente dos textos de Pablo: uno que remite a la tradición que él recibe, llegando desde el Señor, sobre cómo se entregó en el pan y el vino la noche que fue traicionado (1 Cor 11,23-29), y otro según el cual la unidad de la Iglesia se funda en el único bautismo por un solo Espíritu para constituir un solo cuerpo (1 Cor 12,13). Historia de Jesús, cuerpo eucarístico de Cristo y realidad concreta de la Iglesia forman una unidad, expresiva y trasmisiva de la salvación de Dios para el hombre. La vieja formulación que encontramos en las Actas de los Mártires: «No podemos ser y permanecer cristianos sin leer las Escrituras del Señor y sin celebrar el misterio del Señor», no tiene sólo un sentido devocional o espiritual, sino estrictamente teológico: *no hay Iglesia sin eucaristía*¹¹³. Todo lo anterior se ordena a ella y está pendiente de su consolidación por ella; todo lo posterior deriva de ella. El apóstol anuncia la palabra del Señor y la muerte del Señor junto con su resurrección. La actualización personalizada del misterio salvador se da en el bautismo; la actualización corporativa, en la eucaristía.

Por todo esto, a la formulación de Bultmann hay que añadir: la historia de Cristo llega a ser acontecimiento escatológico para cada hombre en el kerigma propuesto por el apóstol al que el oyente responde con la fe. Ahora bien, la palabra del apóstol y la fe del creyente tienen su realización máxima cuando Cristo nos integra a su destino de muerte y resurrección por el bautis-

¹¹³ «Si eres cristiano, le dice el juez, cállatelo, pero dime si asististe a la reunión. ¿Como si el cristiano pudiera serlo sin celebrar el misterio del Señor o el misterio del Señor pudiera celebrarse por otro que por el cristiano (*Quasi Christianus sine Dominico esse possit, aut Dominicum sine christiano celebrari!*)? Ignoras, Satanas, que el cristiano está identificado (*constitutum*) por el misterio del Señor y el misterio del Señor por el cristiano de suerte que no es posible se dé el uno sin el otro? [...] Si; hemos celebrado con toda solemnidad nuestra reunión y siempre que nos reunimos para celebrar los misterios del Señor es también para leer las Escrituras» (*Martirio de los santos Saturnino, Dativo y otros*, en D. RUIZ BUENO, *Actas de los Mártires* [BAC, 1962] 986).

mo, y por la eucaristía a su cuerpo eclesial al que comunica su vida divina. La existencia cristiana se realiza en una relación directa y personal con Cristo, pero a la vez se realiza en una integración a él como cabeza en unión y solidaridad con todos los miembros que forman ese cuerpo suyo, que es la Iglesia, y por ella llegan a serlo también la sociedad y el cosmos. Por la eucaristía Cristo va recogiendo, recapitulando y devolviendo todo al Padre, unido a su ofrenda y santificado con su propio amor de Hijo por el Espíritu Santo. De ahí que en la eucaristía se da el acercamiento máximo de la Trinidad a la materia de este mundo, a la vez que se da el acercamiento máximo del cuerpo de este mundo al misterio trinitario.

El anuncio que el apóstol realiza en la eucaristía de la muerte de Cristo por nuestros pecados y de su resurrección para nuestra justificación, a la vez que su ofrecimiento para que participemos en ellas, son la expresión suprema del kerigma, a la que orientan todas las demás y sin la cual quedarían incompletas. El evangelio de San Juan establece la conexión entre el mensaje y la vida nueva ofrecida por Cristo en su cuerpo y sangre. No basta oír la palabra sin comer su carne. La Palabra se ha hecho carne y la eucaristía es la Palabra hecha Vida y fuente del Espíritu. *El evangelio de San Juan realiza así el tránsito del kerigma al sacramento, de la historia de Jesús a la vida de la Iglesia*. Éste es el sentido profundo del discurso eucarístico en Juan (6,25-59), que no tiene un relato específico de la institución de la eucaristía: ella es expresión de la entrega de Cristo para vida del mundo (6,51) a la vez que exigencia a los que celebran de que se entreguen a los demás. En el lugar donde los sinópticos narran la institución, San Juan pone el lavatorio de los pies a los discípulos, para mostrar que la eucaristía es don de vida y exigencia de humilde servicio a los demás. Servicio y sacrificio son las dos faces del mismo sacramento. El evangelista centrado en el Logos, la Palabra, es el que más importancia concede a los sacramentos y al amor al prójimo con el mandamiento nuevo (Jn 13,34; 1 Jn 2,3s; 5,2s; 4,7-16)¹¹⁴.

¹¹⁴ Cf. F. MUSSNER, «Kultische» Aspekte im johanneischen Christusbild, en *Praesentia salutis* (Düsseldorf 1967) 133-144; O. CULMANN, «Les sacrements dans l'évangile johannique», en *La foi et le culte de l'église primitive* (Neuchâtel 1963) 131-210.

El protestantismo ha sentido siempre la tentación de quedarse solo con la palabra originaria de Jesús, de magnificar el evangelio contra el sacramento, de idealizar al profeta contra el sacerdote, la acción contra el culto, el acontecimiento contra la institución, el movimiento del grupo tras de Jesús frente a la Iglesia de Cristo. Si en su origen tuvo cierta legitimidad como forma providencial de rescatar la soberanía de la palabra de Dios frente a cualquier palabra de hombres, la justificación de Dios frente a la autojustificación del hombre, la fe pura frente a la magia ciega, hoy termina resultando una caricatura del catolicismo a la vez que un endurecimiento mortal del legítimo impulso inicial de la Reforma. Esta inclinación originaria se radicalizó con la moralización del cristianismo incitada por Kant, recogida por el protestantismo liberal, llevada al extremo por el neoprottestantismo¹¹⁵ y latente en la interpretación existencial del propio Bultmann.

c) *La eucaristía como anamnesis: memorial y presencialización*

La celebración eucarística es la celebración de la Pascua del Señor, realizada como *zíkaron*, *anámnesis*, «memorial», que no sólo trae al recuerdo psicológico los hechos pasados, sino que los actualiza en su significación salvífica. Los actos del Señor, por ser actos del Hijo, perduran en una eternidad abierta, y por ser hechos para nosotros, siguen pendientes de nuestra recepción. La celebración por la palabra del apóstol y la fuerza del Espíritu nos abre al ámbito de existencia en el que Cristo sigue estando ante el Padre, en pasión y en paso, como cordero que ofreciéndose por todos los hermanos ahuyenta el golpe del ángel exterminador y saca a los esclavos de la cautividad de Egipto. La Pascua es tránsito de Jesús desde este mundo al Padre y de nosotros

¹¹⁵ El concepto «neoprottestantismo» fue acuñado por E. Troeltsch en su conferencia: «La significación del protestantismo para el surgimiento del mundo moderno» (1906), refiriéndose a Schleiermacher como el «grosse Meister der Theologie des Neuprottestantismus». En la línea del protestantismo liberal acentúa la subjetividad y se propone poner distancia a la primacía que para el protestantismo habían tenido el cristianismo primitivo y la teología de la Reforma, a la vez que instaurar mayor conexión con la ética, cultura y política modernas. Cf. V. D'ESHEN, «Neuprottestantismus», en *TRE* XXIV, 363-383.

con él (sentido de la palabra hebrea *pesach*) y es pasión en la muerte por todos nosotros (sentido de la palabra griega *páscha*, de *paschein*). La celebración eucarística de la Pascua en la Iglesia, que se remite tanto a la muerte y resurrección de Jesús como a su última cena con los discípulos, nos hace partícipes de lo que es la sustancia salvífica del destino completo de Jesús: en las fases de su vida anterior a la muerte, de ésta, de la glorificación de su humanidad, del «*nunc*» *aeternum* de su existencia.

La eucaristía cristiana arrastra consigo la profunda significación que tenía la pascua judía. Ésta comenzó siendo una fiesta agrícola de pastores en primavera (naturaleza); pasó luego a ser una celebración de acción de gracias por la liberación que Dios había llevado a cabo de su pueblo en Egipto con la celebración del paso del ángel, la comida del cordero, la salida acelerada, la entrada en el camino de la tierra nueva (historia). En ese tejido de experiencias y esperanzas liberadoras Jesús insertó mediante los signos de pan y vino su gesto creador-anticipador del contenido salvífico de su muerte y resurrección. La Iglesia recogió el encargo de hacer en su memoria lo que él había hecho aquella noche, y había sido acreditado por la acción glorificadora de Dios con él. La última cena de Jesús tuvo un sentido festivo que recordaba las acciones liberadoras de Dios en el pasado y hacía pensar en el mesías futuro. Con los signos del pan y del vino, los gestos de partirlo y repartirlo, a la vez que con las palabras con las que lo acompañó Jesús, anticipó, interpretó y universalizó el sentido y la eficacia de su muerte por todos, a fin de que quienes participen de ellos gusten los frutos de su redención¹¹⁶. La última cena de Jesús es la primera eucaristía de la Iglesia, en la diferencia de los tiempos y protagonistas, pero en la identidad de signos y contenidos.

En el comienzo, la Pascua fue la única fiesta de la Iglesia. Ella concentraba todo el misterio de Cristo y actualizaba toda su eficacia salvífica. Lo primero fue el misterio del Resucitado crucificado con la experiencia de su presencia como Kyrios y la esperanza de su venida gloriosa; luego advino la memoria del que

¹¹⁶ Cf. la obra ya citada de H. HAAG, *De la antigua a la nueva Pascua. Historia y teología de la fiesta pascual* (Salamanca 1980), y los trabajos de H. Schürmann, recogidos en «Das Mahl des Herrn», en *Ursprung und Gestalt...*, o.c., 77-198; O. GONZÁLEZ DE CARDINALI, «La última cena», en *Cristología*, 85-93.

predicó, apareció en público y nació. La historia de Jesús apareció como el conjunto formado por un *continuum* (χρόνος) sucesivo, cortado por puntos o instantes preñados de una especial potencia reveladora de Dios para los hombres y actualizadora de la libertad activa de Jesús (καίροι). Estos momentos cumbre de la vida de Jesús fueron considerados instantes salvíficos para nosotros y por ello expresión del misterio mismo de Cristo en su historicidad. De la contemplación y celebración de la riqueza de la gloria de «este misterio en los gentiles, que es Cristo en vosotros la esperanza de la gloria» (Col 1,27), se pasó a la rememoración y contemplación de los hechos que fueron los hitos de su existencia, y con ello a su consideración y celebración como *misterios*. Ellos, antes que expresión de la libertad y ejemplaridad de Jesús, son expresión de la autorrevelación y autodonación de Dios.

La teología y la liturgia oriental han acentuado sobre todo el primer aspecto, su carácter teofánico y salvífico, mientras que la teología y liturgia latina han subrayado más el carácter de historia humana y de ejemplaridad moral que tienen. Por eso en Oriente la liturgia es vivida como la inserción celebrativa de la Iglesia en la adoración e intercesión eterna de Cristo, cordero y sacerdote ante el Padre, tal como aparece en el Apocalipsis y en la carta a los Hebreos, mientras que Occidente se concentró en el recuerdo, casi como representación de sus acciones históricas. En Oriente prevalecen los iconos, como apertura y trascendimiento hacia el Misterio irrepresentable, mientras que en Occidente tenemos retratos de Cristo y representación de los pasos de su vida mediante esculturas y pinturas. Los «misterios» medievales y los pasos de la Semana Santa son las formas sucesivas de esa objetivación historicista de la historia salvífica. San Agustín todavía percibe la *dimensión que el llama mística* de los hechos de la vida de Jesús, a la vez que invita a tomar en cuenta también la *dimensión moral*, que les es propia.

«Todo cuanto Cristo realizó en la cruz, en la sepultura, en la resurrección al tercer día, en la ascensión a los cielos y en su sesión a la derecha del Padre, fue realizado de tal forma que la vida cristiana se configurase a estas gestas y palabras no sólo en su fuerza sacramental (*mystice*), sino a la vez también en su ejemplaridad moral»¹¹⁷.

- d) *La reacción ante la interpretación positivista, intelectualista y moralista del cristianismo a comienzos de siglo. La «teología de los misterios» (O. Casel)*

Aquí vuelven a aparecer cuestiones que ya nos han salido al paso varias veces: el tiempo en la experiencia de la fe y en el acceso a la salvación (Mouroux, Balthasar, Lacoste, etc.); la relación entre historia y escatología (Schweitzer, Bultmann, Cullmann, Ratzinger, Kasper, etc.). Conexa con estas dos cuestiones esta la de la naturaleza del cristianismo. Éste no es un conjunto de ideas universales, igualmente válidas en todos los tiempos y lugares, que es a lo que intentan reducirlo las sucesivas Ilustraciones; ni es solo un conjunto de acontecimientos significativos, radicados en tiempo y lugar pretéritos a los que habría que volver la mirada en permanente recuperación por la escritura o por el recuerdo psicológico; tampoco es sólo un conjunto de preceptos morales para el presente ni sólo un conjunto de promesas para el futuro. El cristianismo es un presente vivo, que suma el proyecto divino eterno de comunicarse en persona al hombre, la lenta y larga preparación histórica para esa comunicación, el acto puntual por el cual él, que es eterno, se inserta en el tiempo y lo hace suyo, los resultados inmutadores de esa acción divina, la presencia inmediata de ese origen creante, invocante y santificante a cada hombre y generación a los que está destinado, el futuro, que aún le queda por delante y en el que proyecto divino y realización humana coincidirán.

El cristianismo anuncia en la predicación y presencializa por los sacramentos a cada hombre en todo tiempo la acción salvífica de Dios, centrada en la muerte y resurrección de Cristo, con lo que a ambas precede y sigue. Esta salvación es para todos los hombres y para cada hombre. Salvación como otorgamiento de la presencia divina, hecha conciencia y vida humana en Cristo. Este es realidad viviente y vivificadora hoy antes que hechos, doctrina y ejemplo pasados o mera promesa para el futuro. En el *hoy* de su conciencia coinciden la eternidad de

in sepultura, in resurrectione tertia die, in ascensione in caelum, in sede ad dexteram Patris ita gestum est ut his rebus non mystice tantum dictis sed etiam gestis configuraretur vita christiana quae hic geritur» (la *cursiva* es nuestra).

¹¹⁷ S. AGUSTIN, *Enchiridion* XIV, 53: «Quidquid igitur gestum est in cruce Christi,

Dios, las largas acciones preparatorias de la historia, su libertad y tiempo personales. En el se suman todos los *hoys* de la anterior historia de la salvación y se anticipan todos los *hoys* salvíficos del futuro. Aquí surge la gran pregunta: ¿cómo accedemos a ese hecho cristológico que concentra el designio salvífico de Dios para nosotros? ¿Dónde y cómo estamos cada uno de nosotros ante un *hoy* salvífico, en el que Dios se encuentre con nosotros y nosotros nos hagamos contemporáneos de toda la anterior historia de salvación (*historia salutis*)? Esta conciencia del «hoy» era determinante en la celebración de la pascua judía y luego de la pascua cristiana y sigue resonando en los textos actuales de la vigilia pascual. «Todos estuvimos en Egipto»; «todos fuimos redimidos». Cuando hoy reafirmamos aquello que Dios hizo por nosotros y nos identificamos con los protagonistas, compartimos la presencia y gracia que Dios les otorgó a ellos. El «*hoy de la salvación*» designa a su vez la soberana libertad y gracia de Dios, religadas a un tiempo y hora a las que el hombre debe referirse siempre y atenerse en cada caso. Dios cita al hombre en un lugar y en un tiempo en los que debe emplazarse para oírle, ya que la salvación no oscila en el vacío de la abstracción y universalidad, sino que se encarna en la historia concreta. Todo lo anterior se reasume y todo lo futuro se anticipa en el «hoy» como don de Dios y como reto a la libertad del hombre; de ahí su importancia¹¹⁸.

La «teología de los misterios» de I. Herwegen, O. Casel y V. Warnach, surgida en torno a la abadía de María Laach y cultivada luego en otras escuelas teológicas, ha elaborado una reflexión que conecta con la concepción bíblica del tiempo, según la cual cada acto salvífico de Dios afecta a todos los hombres de forma que todos y cada uno podemos decir que estábamos allí: en el paso del mar Rojo, en la noche de la última cena, en la muerte y resurrección de Cristo, en Pentecostés. Esa obra salvadora de Dios que como realización histórica está fijada en lugar y tiempo se actualiza en el misterio del culto hasta el fin de los siglos:

¹¹⁸ El *σήμερον* = «hoy de la salvación» es especialmente acentuado por Lucas (2,11; 3,22; 5,26; 13,12; 19,9; 23,43). Cf. E. FUCHS, «*σήμερον*», en *TWNT* VII, 269-274; M. VOLKEL, «*σήμερον*», en *DENT* II, 1396-1398.

«El misterio de Cristo, esto es la revelación de Dios en la obra salvadora de su Hijo hecho hombre para la redención y santificación de su Iglesia, tiene su prolongación y continuación, desde la ascensión gloriosa del Dios-hombre al Padre hasta la consumación de todos los miembros de la Iglesia, en el misterio del culto en el que Cristo extiende su obra, físicamente de manera invisible, mas espiritualmente en una forma real y operativa a todos “los hombres según el beneplacito divino” (Lc 2,14)»¹¹⁹.

Casel cree ciertas anticipaciones de su teoría en las religiones místicas, en las que a través de acciones, relatos y gestos culturales se presencializaba la gesta fundante en el origen de un héroe o de un dios. Conecta sobre todo con la concepción de la Pascua vigente en la primitiva Iglesia¹²⁰. La eucaristía fue vivida no como un mero recuerdo psicológico, una mera repetición del sacrificio de Cristo en la cruz (como parecían sugerir las teorías escolásticas tridentinas más orientadas a la luz de la idea de sacrificio propia de las religiones precristianas que a la luz del NT), o una rememoración de los hechos sobre la base de las lecturas evangélicas, sino como una *anámnesis*, *memorial*. Esta categoría ha servido de lugar de encuentro entre las tres grandes lecturas de la Biblia: la judía, la católica y la protestante. Por ello ha jugado un papel fecundo en los encuentros ecuménicos, por obra sobre todo de Dom Gregory Dix y de Max Thurian.

¹¹⁹ O. CASEL, *El Misterio del culto cristiano* (San Sebastian 1953) 105. Cf. F. MUSSNER, «Kirche als Kultgemeinde nach dem NT», en *Praesentia salutis*, o.c., 253-267. O. SCHILSON, *Theologie als Sakramenttheologie...*, o.c.; ID., «Die Gegenwart des Ursprungs Überlegungen zur bleibenden Aktualität der Mysterientheologie Odo Casels»: *Liturgisches Jahrbuch* 43 (1993) 6-29; ID., «Mysterientheologie», en *LTbK*³ VII, 575-576 con la bibliografía actualizada.

¹²⁰ Cf. O. CASEL, «Art und Sinn der ältesten christlichen Osterfeier»: *JLW* 14 (1934) 1-78; trad. fr.: *La fête de Pâques dans l'église des Peres* (Paris 1963). Cf. J. LEIPOLDT - W. GRUNDMANN, *El mundo del NT*, I (Madrid 1973) 111-140; *ibid.*, II (Madrid 1975) 87-110; D. ZELLER, «Mysterien/Mysterienreligionen», en *TRF* XXI, 504-526; H. J. KLAUCK, *Die religiöse Umwelt des Urchristentums* (Stuttgart 1995) I, 77-128; M. HUPFER, «Mysterienreligionen», en *LTbK*³ VII, 572-575, quien concluye: «Solo dentro de ciertos límites podemos hablar de un morir y resucitar de las divinidades en las religiones de los misterios. Tampoco la resurrección de los celebrantes en el otro mundo está en el centro, sino que sus expectativas se refieren primariamente al bienestar y a la renovación en esta vida terrestre. En este sentido no existe nada que corresponda a lo que en el cristianismo es la esperanza de la resurrección. Una comparación, ante todo en el ámbito de los ritos, como purificación/bautismo o comida cultural/eucaristía, muestra, sin embargo, que en este orden las religiones de misterios y el cristianismo presentan aspectos comunes».

Este último la utilizó como categoría básica en una de sus obras¹²¹. Su celebración, por la acción del Espíritu Santo, la fuerza de la palabra, la autoridad del apóstol y la fe de la comunidad, no repite, sino que actualiza la obra redentora de Cristo, de forma que nosotros nos insertamos en su hoy eterno y él se inserta en nuestro hoy temporal. En el culto tenemos la presencialización de la obra redentora de Cristo¹²². Todos sus misterios se actualizan en cada celebración, pero toman cuerpo y figura determinada para los creyentes cuando nos referimos a cada uno de ellos con fiesta propia durante el año litúrgico. Los sacramentos, en especial bautismo y eucaristía, no nos transmiten sólo los efectos de la redención, sino que nos integran al acontecimiento redentor de Cristo; en ellos el tiempo desaparece, uniéndonos a la actitud, intención y estados de Jesús, que son ya una eterna presencia ante Dios y una perenne ofrenda por nosotros.

Cristo glorificado es partícipe de la capacidad presencializadora de Dios a los seres porque comparte su vida y su señorío. Esto significa que es inmanente a nuestra historia, porque el hoy de Dios planea y permea cada uno de los momentos de nuestro tiempo. La fe y la celebración, la palabra y el Espíritu Santo, nos hacen contemporáneos de Cristo. En esa contemporaneidad tiene lugar su entrega salvífica por nosotros a la vez que nuestra respuesta en fe y obediencia a él. *El culto y sobre todo la eucaristía son así el hoy de la salvación para cada creyente*. Esta com-

¹²¹ Cf. G. DIX, *The Shape of the Liturgy* (Londres 1970) 243-247; M. THURIAN, *L'Eucharistie Memorial du Seigneur...*, o.c. En Francia se había publicado en esa línea: O. CASSEL, *Le memorial du Seigneur* (1918) (París 1955); P. ROQUET, «La Messe, mémorial du Seigneur», en *La messe et sa catéchèse* (París 1947) 115-132.

Cf. O. CASSEL, «Das Mysteriengedächtnis der Messliturgie im Lichte der Tradition», *JLW* 6 (1926) 113-204; B. BOTTÉ, «Problemes de l'Anamnese», *JEH* 5 (1954) 16-24; A. G. MARTIMORT, *L'Église en prière* (París 1983) 113-118; 223-227; H. J. FABRY, «Anamnese, III: Biblisch», en *LThK* 1, 590-591.

En perspectiva protestante, cf. N. A. DAHL, «Anamnese. Mémoire et commémoration dans le christianisme primitif», *Studia Theologica* 1 (Lund 1948) 69-95; P. BONNARD, *Anamnese. Recherches sur le NT* (Ginebra 1980); D. MARGUERAT - J. ZUMSTEIN, *La mémoire et le Temps...*, o.c.; U. KUHN, «Abendmahl, IV: Die Abendmahlsfeier in der ökumenischen Theologie der Gegenwart», en *TRE* 1, 145-212.

¹²² La obra pionera, que dio a conocer en España el pensamiento de Casel, fue de I. ONATIBIA, *Teología de los misterios. La presencia de la obra redentora en el culto* (Vitoria 1954). Cf. T. FIEHLHAUT, *Teología de los misterios. Exposición de la controversia* (Bilbao 1963).

prensión de la liturgia propia de la primitiva Iglesia, recuperada por la teología de los misterios, ha hecho posible superar un moralismo, intelectualismo y positivismo que amenazaban con reducir el cristianismo a historia pasada, moral presente o utopía futura. Ella ha supuesto una recuperación del concepto pneumático del kerigma (el evangelio, la palabra) que ha ido paralela con los redescubrimientos de la teología dialéctica y de la teología existencial, pero que va más allá de ellas. Ha ido unida:

1) A la recuperación de la Iglesia, como medio divinamente constituido para la salvación, más allá de los individualismos determinantes de los siglos XVIII-XIX.

2) Al redescubrimiento de la significación del Espíritu Santo en la existencia cristiana y en la trasmisión de la obra de Cristo.

3) A una comprensión de los símbolos, de los ritos y del tiempo como incisión de lo eterno en el mundo y no sólo caducidad agotada entre un pasado ido y un futuro no venido.

4) A una recuperación de la memoria (tal como la comprendieron desde Platón, San Agustín, los místicos del Rhin, San Juan de la Cruz y el propio Rahner en cuanto órgano receptor permanente de la presencia del Creador a su creatura) y de su significación como apertura del hombre a lo eterno grabada en su entraña originaria, por la cual busca al Dios desconocido, discerniéndolo de las cosas conocidas, y recuerda como sabido lo que no es capaz de expresar conceptualmente.

5) A una visión antropológica más rica donde esa memoria, con el amor que la impulsa como adhesión al origen y tensión a la meta, supera el intelectualismo (razón pura y dura) y el voluntarismo (real gana y puro poder) que han determinado la historia en los dos últimos siglos.

La teología de los misterios de Casel, la teología de la Palabra de Barth, con la fenomenología y filosofía de la religión (Scheler, Heiler, Guardini y Rudolf Otto), son los tres momentos en que el siglo XX supera aquella inclinación del siglo XIX que orientaba a una *comprensión naturalista* del cristianismo centrado en torno al concepto abstracto de *religio*; a una mera *comprensión historicista* dejándolo sumido en el pasado; a una *reducción moralista* bien en clave individual o en clave social revolucionaria.

ria, crítica o utópica. Esas tres superaciones alcanzaron su punto cumbre en las vísperas del Vaticano II, siendo en parte reasumidas por él, pero la integración de otras perspectivas de la modernidad también necesarias (giro antropológico, responsabilidad por la historia, idea del progreso, la significación del tiempo como posible signo de Dios para el hombre, los problemas del ateísmo, las injusticias sociales y el mal creciente que amenaza con tornar «insensata», sin sentido, a la historia), han hecho olvidar alguna de aquellas perspectivas, teológicamente tan fecundas¹²³. Nuestra generación está todavía ante la tarea de tener que sumar esos *tres grandes momentos* del siglo XX: las reconstrucciones y recuperación de los orígenes fundantes llevadas a cabo por los movimientos litúrgico, bíblico, patristico y ecuménico, que tuvieron lugar en la primera mitad del siglo; la integración crítica de la conciencia moderna construida en los dos últimos siglos; las experiencias convulsivas de fin del siglo XX y comienzos del siglo XXI, que nos ponen ante horizontes y problemas nuevos.

En este filo del tiempo, la recuperación de la liturgia —llevada a cabo por la investigación histórica (Duchesne, Mohlberg, Capelle, Jungmann, Baumstark, Gregory Dix, Botte, etc.), la reflexión teológica (Casel, Herwegen, Söhngen, Pascher, Vaggagini, etc.), la indagación fenomenológica (entre nosotros: C. Castro Cubells y J. M. Martín Velasco, etc.), la ejercitación celebrativa y la iniciación pastoral (Guardini, Pius Parsch, Martimort, etc.) ensanchada con las aportaciones del concilio Vaticano II y profundizando en la realidad sacramental, cristológica y pneumatológica de la Iglesia anclada en el mundo nuevo, para el que tiene que ser sacramento de salvación— es una de las tareas primordiales de la teología hoy. La liturgia es el lugar supremo, divinamente instaurado, en el cual cada hombre se hace contemporáneo de Cristo, inserta los propios actos e intenciones en su «hoy»

¹²³ Después de un análisis crítico de ciertos desarrollos y prácticas que han tenido lugar después del Vaticano II, J. Ratzinger escribe: «Por todo esto tenemos necesidad de un nuevo movimiento litúrgico que haga revivir la verdadera herencia del concilio Vaticano II» (J. RATZINGER, *Mi vida. Recuerdos 1927-1977* [Madrid 1997] 125). En la misma línea están otras obras suyas: *Informe sobre la fe* (Madrid 1985); *Un canto nuevo para el Señor. La fe en Jesucristo y la liturgia hoy* (Salamanca 1999); *La fiesta de la fe. Ensayo de teología litúrgica* (Bilbao 1999).

y «heme aquí» ante el Padre, ya que en ellos consumó para siempre a los que estamos llamados a la salvación¹²⁴. El destino del cristianismo va unido hoy a la capacidad que tenga de suscitar experiencia espiritual nueva, de arraigar en las esperanzas trascendentales del hombre, de abrir al tiempo pero a la vez de desbordar sobre el tiempo, de sanar y de divinizar al hombre. Liturgia y mística, Evangelio como memoria escrita de la encarnación y Espíritu Santo como agente personalizador de la redención en la Iglesia para todos los pobres, pecadores, marginados y desesperados: he ahí los pilares del cristianismo en el futuro inmediato.

e) *La celebración cultural como matriz de la cristología.*
El relato de Emañs o la lógica del reconocimiento de Cristo

La celebración litúrgica, de manera suprema la eucaristía, no solo tiene una función actualizadora de la gesta salvífica de

¹²⁴ En la liturgia le va a la Iglesia su ser, ya que de ella deriva esa vida nueva en Cristo, que nos permite superar todo pecado y alimentar toda esperanza, desde la configuración al destino de Cristo (bautismo) y desde la participación en su existencia de Hijo, a la vez que formando parte de su cuerpo (eucaristía). Las dificultades principales con que nos encontramos hoy no son tanto de adaptación de formas y estilos de celebración, sino de comprensión del mundo que la liturgia presupone y realiza: sentido epifánico de la realidad, los signos y símbolos como determinantes de la vida humana, el tiempo y el espacio como ámbitos posibles de lo sagrado, el trascendimiento sobre el instante por la memoria y la esperanza, la identificación del propio cuerpo con sus miembros, los movimientos y gestos como ámbito de la presencia divina, la identificación y destrucción de todos los ídolos que se introducen en el templo de Dios y subyugan al hombre. En una palabra, ¿tiene el hombre contemporáneo capacidad de liturgia y tiene la liturgia capacidad para asumir al hombre contemporáneo y abrirle a un orden distinto de realidad? Esta es la grave cuestión que ya planteó R. Guardini en su famosa carta al obispo de Mainz, A. Stohr: *Una palabra sobre la cuestión litúrgica*; trad. esp.: *El movimiento litúrgico* (Madrid 1960). Cf. H. BARBARA GJRI-FALKOWITZ, *Romano Guardini (1885-1968). Leben und Werke* (Maguncia 1985) 324-325.

La otra gran dificultad teórica es la capacidad o incapacidad contemporánea para recuperar una historia de la salvación, anclada en un tiempo y culturas que nos son lejanas, a la vez que la necesidad de fijar las estructuras internas en que se expresa la liturgia, como acción humana delante de Dios y como acción divina delante del hombre. Desde estas cuestiones teóricas (antropología necesaria para comprender y realizar la liturgia; teología del Dios encarnado en una historia particular con capacidad y voluntad de universalidad concreta; conexión entre cristología, pneumatología y eclesiología) hay que entender la verdadera significación del libro de J. RATZINGER, *El espíritu de la liturgia. Una introducción* (Madrid 2001), que, más allá de algunos detalles discutibles, plantea las cuestiones de fondo.

Cristo, sino tiene además una *función manifestativa de su persona*. Los relatos de la fracción del pan, que encontramos en el libro de los Hechos (Hch 2,42; 2 46; 6,2; 13,2; 27,35), tienen en el trasfondo la interpretación que Lucas presupone en el relato de Emaüs, donde la comensalidad con Jesús produce como efecto esencial abrir los ojos de sus discípulos, dándose a reconocer resucitado. Lo vieron, lo reconocieron y les fue sustraído a los ojos. Toda eucaristía revive la estructura del camino de Emaüs: los celebrantes parten de la cotidianidad en la historia, comentan el significado de los hechos vividos, oyen la interpretación de la Escritura que entonces hizo Jesús y ahora hace su apóstol, parten el pan y al comerlo reconocen al Resucitado (Lc 24, 13-35)¹²⁵. El es al mismo tiempo anfitrión, es quien parte el pan y es el pan partido. «Aun cuando él es el huésped, asume el papel del anfitrión o paterfamilias», realizando los mismos gestos que realizó en la multiplicación de los panes y en la última cena¹²⁶.

El relato de Emaüs pertenece a los textos más bellos del NT tanto por la sagacidad del escritor, que crea un espacio de interés, diálogo y sorpresa, como por el contenido teológico y la referencia litúrgica. El P. Benoît afirma que tiene un punto de partida histórico indubitable pero que no es el relato de una entrevista, sino una composición teológica y litúrgica. Su preocupación de fondo es mostrar cómo Jesús, una vez resucitado, pertenece a un mundo nuevo y diferente del de nuestra experiencia cotidiana; por tanto, sólo le podemos reconocer yendo más allá de nuestra manera de conocimiento de las cosas de este mundo. Pero, pese a esa trascendencia, sin embargo se dio a conocer y reconocer a los discípulos inicialmente en el acompañamiento del camino, sin que ellos se percataran, y definitiva-

¹²⁵ «La lección que Lucas quiere transmitir en este relato es que de aquí en adelante el Cristo resucitado estará presente en la reunión de sus discípulos, ya no visiblemente (después de la ascensión), sino en la fracción del pan. En ella le conocen y le reconocen, porque aquí él estará verdaderamente presente en medio de ellos. Esta presencia será modificada más tarde, cuando uno descubra que éste no será el único modo de presencia, ya que él estará presente también a ellos en el Espíritu Santo, “la promesa de mi Padre”, todavía no identificable» (J. A. FITZMYER, *The Gospel according to Luke X-XXIV* [Nueva York 1985] 1559).

¹²⁶ J. A. FITZMYER, *ibid.*, 1568. Cf. J. DUPONT, «Les disciples d’Emmaüs (Lc 24,13-35)», en M. BENZERATH y otros, *La Pâque du Christ...*, o.c., 167-196.

mente en la fracción del pan. Esa ley vale para todo el tiempo de la Iglesia: Jesús la acompaña y enseña; le explica las Escrituras desde las que se identifica a sí mismo como el profeta y Mesías que tenía que padecer y por la muerte entrar en su gloria. El reconocimiento personal, sin embargo, sólo se da al final en la fracción del pan.

«Lucas quiere enseñarnos que en la eucaristía compartimos un banquete con Jesús. Jesús se hace el compañero a la mesa con los hombres y les da un pan sagrado. Por este pan la fe lo reconoce y entra en contacto con Cristo. Estos discípulos de Emaüs, que no tenían los ojos abiertos, reconocían a Jesús en el contexto litúrgico en el que los cristianos reconocían a Cristo por la eucaristía. De esta forma, cuando Lucas escribe esta escena, piensa en todas las asambleas litúrgicas de la primitiva Iglesia que tan bien conoce y ama tanto. Para su fe en este banquete, donde se reúnen los hermanos para partir el pan de la eucaristía, Jesús está presente. Está allí como un extranjero al que no se reconoce en el primer momento, pero al partir el pan y comer la eucaristía los ojos se abren, por la fe los hermanos saben que está allí, le ven y comen con él.

Esta es la intención profunda de Lucas, que es necesario recoger, y que trasciende en interés los hechos concretos de Emaüs. Con ocasión de este encuentro real de Jesús y los discípulos de Emaüs, Lucas quiere enseñar que los cristianos realizan este mismo encuentro cuando participan en la eucaristía»¹²⁷.

El reconocimiento y la siguiente invocación de Cristo como Kyrios, que expresa la soberanía sobre la vida de los creyentes ejercitando sobre ellos la autoridad propia de Dios en cuanto comunicación de vida y juicio, han nacido en el culto de las primeras comunidades palestinas. Por eso aún nos queda esa fórmula aramea, que puede expresar el anhelo del retorno del Señor o también la afirmación de su presencia en la celebración. «Maranatha» = «¡Ven, Señor!» o Maran atha» = «el Señor viene» (1 Cor 16,22). En la celebración él nos hace partícipes de su gozo de Resucitado y de su gloria como Salvador. Los Hechos repiten con frecuencia que *la alegría era una característica de las comunidades primeras*¹²⁸. Cristo se deja reconocer como pre-

¹²⁷ P. BENOÎT, *Passion et Résurrection du Seigneur*, o.c., 316 (la *cursiva* es nuestra). Cf. J. L. ESPINEL, «La presencia del Resucitado en la eucaristía», en *La eucaristía del NT*, o.c., 179-192.

¹²⁸ Hch 2,46; 8,8; 5,41; 8,39; 11,23; 13,48.52; 15,3.31.

sente en identidad con el que actuó en Galilea y sobre todo como el que comparte vida, soberanía y poder judicial con el Padre. Sobre todo, él hace sentir que no es un resto muerto del pasado palestinese, sino un viviente, personal y salvador, en quien Dios se da a los hombres para una vida eterna (Lc 24,5; Hch 25,19; Jn 14,19 [«Vosotros me vereis porque yo vivo y vosotros vivireis»]; Gal 2,20). Ese nombre sobre todo nombre, que Dios le otorgó, expresa su condición divina, su potestad regia y la veneración que le deben todas las creaturas (Flp 2,10s).

«El título “Señor” expresa mejor que ningún otro el hecho de que Cristo ha sido elevado a la derecha del Padre y que en su cualidad de glorificado intercede actualmente por los hombres. Cuando los primeros cristianos daban a Jesús el título de Kyrios, con ello proclamaban que el no pertenecía solamente al pasado de la historia de la salvación, que el no es solamente el objeto de una espera futura, sino que el es también una realidad viviente en el presente. Hasta tal punto está vivo actualmente que puede entrar en relación con nosotros, que el creyente puede dirigirle sus oraciones, y la Iglesia invocarle en su culto, a fin de que presente sus oraciones a Dios y las torne eficaces. No solamente la fe individual del cristiano, sino la comunidad toda entera, hacen la experiencia de que Jesús continúa viviendo y prosigue su obra. El Señor glorificado continúa interviniendo en los acontecimientos terrestres, y por ello la Iglesia es considerada como el cuerpo de Cristo. Los primeros cristianos han expresado esta convicción profunda en su profesión de fe: *Kyrios Iesus: Jesus es el Señor*»¹²⁹.

De la percepción de esta presencia personal y salvífica de Cristo nace la espera ardiente de la parusía y no a la inversa. De esta inmediatez con el Resucitado en la celebración de su misterio pascual nace la invocación como Kyrios. Este título cristológico se afirmará luego en la Iglesia, porque con él los cristianos identificaban a Cristo como su único soberano. Frente al reconocimiento del César como Dios y Señor (κύριος καὶ θεός), y frente a la confesión de muchos dioses y señores, el cristiano, impulsado por el Espíritu Santo, proclama: «Κύριος Ἰησοῦς» (1 Cor 12,3). El texto siguiente puede tener detrás una mera confesión de fe: «Aunque algunos sean llamados dioses, para noso-

¹²⁹ O. CULLMANN, *Cristología...*, o.c., 265.

tros no hay más que un solo Dios Padre, de quien todo procede y para quien somos nosotros, y un solo Señor Jesucristo, por quien son todas las cosas y nosotros también»: «εἰς θεός ὁ πατήρ [...] καὶ εἰς Κύριος Ἰησοῦς, Χριστός» (1 Cor 8,6)¹³⁰. El evangelio de San Juan se cierra con esta confesión del apóstol Tomás ante Jesús: «ὁ Κύριός μου καὶ ὁ Θεός μου» (Jn 20,28). La confesión de Jesús como Kyrios pertenece a los estratos primitivos del NT, ya que aparece en uno de los escritos más tempranos, la carta a los Filipenses, la cual a su vez probablemente reasume un himno litúrgico o un λόγος τῆς σοφίας anterior¹³¹.

Cullmann afirma que esta experiencia celebrativa es la matriz de la que nace la confesión de la divinidad y de la preexistencia de Jesús. Cristo es Hijo desde siempre, tal como aparece en Rom 1,3a («su Hijo»), y si desde siempre subsiste en forma de Dios (Flp 2,6a), sin embargo, recibe la igualdad dinámica con Dios participando en cuanto encarnado en su soberanía sobre toda la realidad, cuando es glorificado por la resurrección. Desde este final, en que Jesús es igualado con Dios en poder, se elabora una reflexión sobre el principio. Esta es la lógica que anima toda la cristología neotestamentaria: desde la experiencia final del Resucitado se piensa su origen en Dios y la naturaleza metafísica del que se designa siempre como Enviado. Si Dios se ha unido con él de esta forma y le ha declarado Hijo (resurrección), es que estaba unido con él en igual forma desde siempre y desde siempre era su Hijo (preexistencia). La resurrección y sesión a su derecha, en cuanto manera simbólica derivada de Sal 2 y 110 de designar la integración de Cristo en la soberanía de Dios, en un sentido constituyen la nueva forma de filiación divina del Hijo eterno —filiación en humanidad y temporalidad— a la vez que fundan el descubrimiento que la Iglesia hace de la verdadera naturaleza divina y preexistente de Jesús¹³².

¹³⁰ Cf. J. MURPHY-O'CONNOR, «1 Cor 8,6: Cosmology or Soteriology?»: *RB* 85 (1978) 253-267.

¹³¹ Cf. R. TREVIJANO, «Flp 2,5-11: Un λόγος σοφίας paulino sobre Cristo», en *Estudios paulinos* (Salamanca 2002) 257-290.

¹³² «La cuestión de la “divinidad” de Cristo en el NT debería ser propuesta a partir del título Kyrios, y de la soberanía universal y absoluta que él implica. Es la única manera de proponerla en términos bíblicos, porque utilizar el esquema de las “dos

Después de presentar estas reflexiones, Cullmann hace la afirmación siguiente, que revela una situación intermedia entre una pura teología del kerigma (Barth, Bultmann) y una teología católica (Casel, Pascher, Jungmann, Guardini, Vaticano II), que ha redescubierto la significación de la eucaristía como anamnesis presencializadora de la obra salvífica de Cristo. Tal comprensión de la eucaristía ha pasado a ser posesión común de las declaraciones ecuménicas de los últimos decenios:

«Que Cristo prosiga su obra a partir de su glorificación no es una invención “católica”, sino un pensamiento fundamental de todo el NT, que aparece con una nitidez particular en el evangelio de Juan»¹³³.

f) *La Iglesia entre la encarnación de Cristo, la misión del Espíritu y la salvación de los hombres*

La teología católica acentuó la continuidad entre Cristo y la Iglesia como reacción frente al protestantismo, dando primacía al Sacramento en la época subsiguiente al concilio de Trento hasta casi olvidar la palabra —la Biblia—, por haberla absolutizado el luteranismo. Las fórmulas clásicas que definían la Iglesia como *Christus prolongatus, le Christ repandu* (Bossuet), *der fortlebende Christus* (Möhler) llevaban la unión entre Cristo y la Iglesia casi hasta el extremo de la identificación, cuando la relación con ella es de continuidad, autorización y mediación. Estas acentuaciones, que alcanzaron su punto cumbre en la encíclica *Mystici corporis Christi* de Pío XII (1943), han sido equilibradas por el Vaticano II, que comprende la Iglesia, además de como «cuerpo místico de Cristo», también con las otras categorías bíblicas de

naturalezas” es pensar en categorías griegas. No se puede negar que el NT presupone la divinidad de Jesucristo; pero lo hace siempre en relación con su señoría que el ejerce desde su glorificación: se trata de la función más que del ser.

Seguramente, según la fe cristiana, *este Kyrios es también preexistente*. Porque si Cristo es uno con Dios a partir de la resurrección, es necesario que haya estado unido con él desde el comienzo. La fe de la Iglesia naciente en la preexistencia de Jesús y en la existencia del Logos con Dios desde el comienzo es necesario pensarla a la luz de la soberanía presente del Cristo Kyrios, y por tanto de su función en la historia de la salvación» (O. CULLMANN, «Kyrios Christos y la divinidad de Cristo», en *Cristología*, o.c., 308-311, cita en 309).

¹³³ O. CULLMANN, *Cristología*, o.c., 263.

«pueblo de Dios», «templo del Espíritu», y siguiendo con otras posteriores como «sacramento de salvación», «communio sanctorum» y «comunidad escatológica». El concilio ha centrado la Iglesia en el misterio pascual con la constitución *Sacrosanctum Concilium* sobre la liturgia; en el Verbo encarnado con la constitución *Dei Verbum* sobre la revelación, distinguiendo con toda nitidez la palabra fundante, que es el Hijo, de otras palabras derivadas de él (la del apóstol, la de la Iglesia y la del creyente). Con la constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo *Gaudium et spes*, el concilio ha centrado la mirada en el Adán escatológico. Con ello ha expresado cómo Cristo es fundamento, centro y fin de la historia humana a cuya luz ha creado Dios los hombres y nosotros nos comprendemos. «Aquel primer Adán del Génesis fue creado por el segundo», dice San Pedro Crisólogo (PL 52,520-521). El concilio cita el texto de Tertuliano (PL 2,282), para quien Dios, al formar al primer Adán, estaba anticipando un esbozo del Cristo futuro (GS 22).

Las categorías que utiliza el concilio para expresar la relación de la Iglesia con Cristo son justamente las de «*continuación*» y de «*presencia*», referidas al misterio de la salvación, al Reino de Dios, a la autoridad apostólica, a la misión y al servicio de Cristo. Ofrecemos sólo algunos textos representativos.

«Este divino misterio de salvación se nos revela y es *continuado* en la Iglesia, a la que el Señor constituyó como su cuerpo» (LG 52).

«Cristo para cumplir la voluntad del Padre inauguró el Reino de los cielos en la tierra y nos reveló su misterio y por su obediencia realizó la redención. La Iglesia, o Reino de Dios presente en misterio, crece en el mundo visiblemente por la virtud de Dios» (LG 3).

«Esta divina misión confiada por Cristo a los apóstoles ha de durar hasta el fin del mundo (cf. Mt 28,20), puesto que el evangelio que ellos deben propagar es en todo tiempo el principio de toda vida para la Iglesia. Por esto los apóstoles se cuidaron de establecer sucesores en esta sociedad jerárquicamente organizada. En efecto, no sólo tuvieron diversos colaboradores en el ministerio, sino que, a fin de que la misión a ellos confiada se *continuase* después de la muerte, dejaron a modo de testamento a sus colaboradores inmediatos el encargo de acabar y consolidar la obra comenzada por ellos» (LG 20).

«Dado que Cristo Jesús, supremo y eterno sacerdote, quiere *continuar* su testimonio y su servicio por medio de los laicos, los

vivifica con su Espíritu y los impulsa sin cesar a toda obra buena y perfecta» (LG 34).

«Esta exhortación se dirige principalmente a aquellos que han sido elevados al orden sagrado para *continuar* la misión de Cristo, quien entre nosotros no vino a ser servido, sino a servir (Mt 20,28)» (UR 7).

«A la Iglesia no la impulsa ambición terrena alguna. Solo desea una cosa: *continuar*, bajo la guía del Espíritu Santo, la obra misma de Cristo, quien vino al mundo para dar testimonio de la verdad, para salvar y no para juzgar, para servir y no para ser servido» (GS 3).

La teología actual ha superado un organicismo romántico y un espiritualismo ingenuo. A diferencia de la encíclica *Mystici corporis Christi*, el concilio Vaticano II no ha definido a la Iglesia como «quasi altera persona Christi»¹³⁴, sino como pueblo de Dios, cuerpo de Cristo, sacramento del Espíritu. Se ha acentuado la distancia respecto de Cristo a la vez que la continuidad salvífica de su autoridad y de su obra en ella, la capacidad para santificar por la acción del Santo Espíritu que la inhabita y de los sacramentos que celebra, pero confesando también que alberga en su seno a pecadores y que no será santa plenamente hasta que este mundo pase y venga el Reino¹³⁵. La relación entre la encarnación del Verbo, por un lado, en la que Dios se da a la vez que el hombre llega a Dios, y por otro, la misión del Espíritu Santo suscitando la Iglesia como humanidad portadora y realizadora de la salvación, es un problema crucial tanto para la cristología como para la eclesiología. Sin Iglesia no hay uni-

¹³⁴ «Corporis Christi nominatio non ex eo solum explicanda est, quod Christus mystici sui corporis caput est dicendus, sed ex eo etiam, quod ita Ecclesiam sustinet et ita in Ecclesia quodammodo vivit, ut ipsa quasi altera Christi persona existat [...] Nobilissima tamen eiusmodi appellatio non ita accipienda est, ac si ineffabile illud vinculum, quo Dei Filius concretam assumpsit humanam naturam ad universam pertineat Ecclesiam, sed in eo posita est, quod Servator noster bona maxima sibi propria ita cum Ecclesia sua communicat, ut haec secundum totam vitae suae rationem, tam adspectabilem quam arcanam, Christi imaginem quam perfectissime exprimat» (AAS 35 [1943] 217-218).

¹³⁵ «Pues mientras Cristo, "santo, inocente, sin mancha" (Heb 7,26), no cono- cio el pecado (2 Cor 5,21), sino que vino a ofrecerse como propiciación por los pecados del pueblo, sin embargo la Iglesia contiene en su propio seno a pecadores, siendo por ello santa a la vez que teniendo que purificarse; por ello, prosigue in- terrumpidamente la conversión y la renovación» (LG 8).

versalización de la salvación escatológica de Dios y sin encarna- ción la salvación que predicara la Iglesia no sería escatológica.

El Vaticano II ha fijado la relación dialéctica de semejanza y diferencia de continuidad y de distancia entre la Iglesia y Cristo en estos términos:

«La sociedad provista de sus órganos jerárquicos y el cuerpo místico de Cristo, la asamblea visible y la comunidad espiritual, la Iglesia terrestre y la Iglesia enriquecida con los bienes celestiales, no deben ser consideradas como dos cosas distintas, sino que más bien forman una realidad compleja que esta integrada de un elemento humano y otro divino. Por eso, en razón de esa notable analogía, es asimilada al misterio del Verbo encarnado, pues así como la naturaleza humana sirve al Verbo divino como de instrumento vivo de salvación unido indisolublemente a él, de modo semejante la articulación social de la Iglesia sirve al Espíritu Santo, que la vivifica para el acrecentamiento de su cuerpo (cf. Ef 4,16)» (LG 8)¹³⁶.

- g) *El problema ecuménico de las mediaciones o cómo colabora el hombre en su propia salvación, que es siempre Dios dándose al hombre, que es libre para acoger y para rechazar*

La categoría de continuidad, servicio y presencialización por la palabra y el sacramento (ambos son anamnesis y crisis) pueden acercar las posturas entre la cristología católica y la protes- tante. Las diferencias de fondo siguen, sin embargo, estando presentes y entre ellas el punto siguiente es el fundamental.

El protestantismo acentúa la iniciativa, soberanía y gracia de Dios, con anterioridad e independencia del hombre, hasta el límite de pensar que cualquier colaboración del hombre podría ensombrecer la gloria de Dios y el don de Dios que es Cristo,

¹³⁶ Sobre la analogía entre la unión de lo humano y lo divino, existente en Cris- to y en la Iglesia, su verdad y sus límites, cf. Y. CONGAR, «Dogme christologique et ecclesiologie. Verite et limites d'un parallele», en *Sainte Eglise. Etudes et approches ecclesiologiques* (Paris 1964) 99-104 (la primera redacción de estas paginas es de 1950 y el autor solo ha hecho algunos añadidos [ajouts] para la reedición de 1964). Cf. G. PHILIPS, «Comparación con la unión hipostática», en *La Iglesia en su misterio en el concilio Vaticano II*, I (Barcelona 1968) 147-150; H. MUELEN, «Das Verhältnis zwischen Incarnation und Kirche in den Aussagen des Vaticanum II»: *Theologie und Glaube* 55 (1965) 171-189.

único mediador de nuestra justificación¹³⁷. Cualquier otra realidad que aparezca junto a él es recelada como si incluyera una pretensión humana de autojustificación por parte del pecador y, por ello, una negación de Dios. El catolicismo, en cambio, comprende la revelación y la salvación como un proceso de don y de recepción. El hombre no es soberano del don, pero tiene que ser libre para la recepción o el rechazo. A esta existencia del hombre como sujeto receptor de la revelación divina, a su condición de compañero de alianza y de corresponsable del destino del mundo, es a lo que el catolicismo no cree poder renunciar. Afirmar que el hombre es todo esto delante de Dios no es minorar su gloria, sino engrandecerla, ya que ella también se mide por la grandeza del dialogante y la colaboración del amigo. Dios es creador del hombre sin el hombre y es justificador del pecador sin el hombre, pero esos inicios divinos sin cooperación humana reclaman para llegar a su fin secuencias cooperativas en consentimiento y libertad. A eso es a lo que la teología católica llama *mediaciones de la salvación del hombre, consecutivas a la acción de Dios*. Esta lógica de la *mediación cooperadora* la deduce de la estructura misma del hombre Jesús, en quien su humanidad creada ejerce una colaboración a la obra salvadora no sin el Verbo, sino con él y desde él, pero en la integridad de todos sus dinamismos. Sin ella no habría redención del hombre, ya que entonces Dios no habría reinado sobre una creatura digna de él, sino sobre un fósil o un cadáver. Con la misma razón que se dice «todo es gracia», se puede decir «todo es respuesta y colaboración en libertad».

El catolicismo comprende la humanidad de Cristo como agente de nuestra salvación. La teología clásica desde San Juan Damasceno a Santo Tomás y el concilio Vaticano II la definieron como un «órgano vivo» o «instrumento unido al Verbo»

¹³⁷ Cf. B. SESBOÛÉ, *Pour une théologie œcuménique: Église et sacrements, eucharistie et ministères, la Vierge Marie* (Paris 1990); trad. esp.: *Por una teología ecuménica* (Salamanca 1999). Esas sospechas y temores, derivados de una distinta sensibilidad ante la relación entre gracia de Dios y respuesta del hombre, iniciativa divina y colaboración humana, han reaparecido con la *Declaración conjunta [católico-luterana] sobre la justificación* (31 de octubre de 1999). Un exponente significativo son el libro de un teólogo tan relevante como E. JUNGEL, *Das Evangelium von der Rechtfertigung des Gottlosen als Zentrum des christlichen Glaubens* (Tübinga 1998); trad. esp.: *El evangelio de la justificación del impío* (Salamanca 2002) y la polémica que le ha seguido.

para nuestra salvación¹³⁸. Si el Vaticano II dice que el Hijo de Dios por la encarnación se ha unido en cierto modo con toda la humanidad, podríamos decir que toda la humanidad ha estado en él y que en su actividad salvífica hemos colaborado todos (GS 22)¹³⁹. La encarnación no tiene por finalidad dejar a los hombres fuera de juego ante su propia salvación, sino cualificarlos para que, por la gracia de Dios, sean artífices de su propia consumación. Esto no es la *hybris* griega ni la «vanagloria» paulina, sino la humilde y gloriosa conciencia de que Dios es «Emmanuel», Dios con nosotros, no Dios sin nosotros ni contra nosotros (Mt 1,23; Is 7,14).

La humanidad de Cristo es la del Hijo, pero es plenamente humana y en cuanto tal activa y responsable. Por la encarnación el Verbo no suplanta al hombre viejo, sino que lo sana, lo renueva y lo asume como colaborador en el proceso de la propia salvación. La acción del hombre Jesús, no separable pero tampoco reducible a la del Verbo, es creativa de salvación en libertad para todos nosotros y no solo receptiva en obediencia de la salvación que el Padre ofrece. Hemos expuesto antes como Cristo ejerce una mediación ascendente a la vez que una mediación descendente. Y esto no obstaculiza a la gloria de Dios que se verifica de manera más «gloriosa» cuando integra las causas segundas y las constituye en colaboradoras suyas, más que si las excluyera y dejase fuera de acción. La humanidad de

¹³⁸ «Sicut enim natura humana assumpta Verbo divino ut organum salutis, ei indissolubiler unitum [...]» (LG 8). «La carne era como un órgano de la divinidad». S. JUAN DAMASCENO, *De fide orthodoxa* II, 15 (PG 94,1049). «Sicut igitur virtus divina propter sui infinitatem est infinita et incomprehensibilis, ita modus quo sibi univit humanam naturam Christus, quasi organum quoddam ad humanae salutis effectum, est nobis ineffabilis, et excedens omnem aliam unionem Dei ad creaturam» (STO. TOMÁS DE AQUINO, *Compendium* cap.211 n.412). «Humanitas Christi est instrumentum divinitatis, non quidem sicut instrumentum inanimatum, quod nullo modo agit sed solum agitur: sed tanquam instrumentum animatum quod ita agit quod etiam agitur» (STb. III q.7 a.1 ad 3). Es la división aristotélica del ὄργανον ἐμψυχον y el ὄργανον ἀψυχον (cf. *Ética a Nicomaco* 8,13,1161b).

¹³⁹ La idea de una inclusión de toda la humanidad en Cristo (no física ni solo jurídica, sino destinativa y salvífica) y por ello de la relación de Cristo con cada uno fue subrayada en los años anteriores al concilio Vaticano II por E. Mersch, H. de Lubac, y ha sido luego integrada en la reflexión cristológica por H. U. VON BALTHASAR, «Inclusion in Cristo», en *Teodramática* III, 213-239; *Id.*, «Verbum-Caro humanamente universal; Verbum-Caro eclesial y cósmicamente», en *Teológica* II, 290-300.

Cristo, la Iglesia, María, los sacramentos, el ministerio sacerdotal no son interferencias humanas, que ensombrezcan, frenen o anulen la salvación divina, sino que la recogen y muestran transparente, la acogen y responden, a la vez que se convierten en las mediaciones históricas que la universalizan e interpretan¹⁴⁰. La mediación de la Iglesia es la alteridad e intersubjetividad que Dios se ha creado en el mundo para llegar a los hombres y para que los hombres lleguemos a la verdad de Cristo, lo mismo que el prójimo y la comunidad humana son la mediación que, por el lenguaje, las instituciones y los signos, nos acercan toda la historia y cultura anteriores, dándonos con ellas la posibilidad de construir cada uno nuestro futuro. El catolicismo no afirma sólo una apostolicidad de doctrina como hacen los protestantes, sino también una apostolicidad de ministerio: el apóstol no sólo se debe al evangelio, sino que tiene la responsabilidad del evangelio; por ello tiene la autoridad necesaria para anunciarlo e interpretarlo ante la comunidad, a la vez que para conformar la comunidad al evangelio¹⁴¹.

Estos tres polos, correlativos unos a otros y no absolutizables en vacío, constituyen la Iglesia de Cristo: autoridad del apóstol, potencia del evangelio y fe de la comunidad. El apóstol no tiene autoridad para anular el evangelio ni para destruir la comunidad, sino para obedecer al evangelio y para edificar la comunidad (2 Cor 10,8; 13,10). Esto lo lleva a cabo con la proposición de su verdad, la interpretación de sus exigencias y la defensa de su unidad, incluso hasta dar la vida por ellas en el martirio. Para el catolicismo, la revelación originaria nos llega entera en la tradición del origen que perdura viva por la sucesión de las comunidades con sus

¹⁴⁰ Cf. Y. CONGAR, *Le Christ, Marie et l'Eglise* (Paris 1955). Este libro, escrito con motivo del centenario del concilio de Calcedonia, quiere mostrar la cooperación y de la naturaleza humana en todas sus expresiones dentro del orden de la gracia y el valor de la creación para la redención. En Cristo, en María y en la Iglesia actúa el mismo principio: «el de la cooperación de la humanidad a la obra de la salvación, cuya virtualidad entera evidentemente viene de Dios» (p.38s).

¹⁴¹ «Enim Dominus omnium dedit apostolis suis potestatem evangelii, per quos et veritatem, hoc est Dei Filii doctrinam cognovimus [...] Non enim per alios dispositionem salutis nostrae cognovimus, quam per eos per quos evangelium pervenit ad nos: quod quidem tunc praeconaverunt, postea vero per Dei voluntatem in Scripturis nobis tradiderunt, fundamentum et columnam fidei nostrae futurum» (S. IRENEO, *Adv. Haer.* III prol.).

cabezas apostólicamente garantizadas mediante la ordenación sacramental y en la palabra escrita, reconocida como expresión auténtica de la Iglesia del comienzo. Los apóstoles han desaparecido físicamente con la muerte del último de los Doce, Pablo y los varones apostólicos de aquellos decenios fundantes, pero su misión y autoridad perduran en el mundo porque ellos constituyeron sucesores en ese ministerio (*διακονία*) a los obispos (cf. DV 7)¹⁴².

La estructura de la Iglesia sólo se entiende en la medida en que se reconoce en ella la palabra viva del origen, la autoridad del origen y el Espíritu del origen. En el origen hay los admiradores, los seguidores y los discípulos; hay los creyentes en él como Cristo-Hijo-Kyrios; hay los apóstoles y los doce. A través de todos ellos perduran vivas la palabra de Jesús, su forma de existencia, su autoridad y los signos del don de su vida «por los muchos». El mensaje de Jesús no fue percibido como sistema, ni como libro, sino como proclamación por la palabra viva, pronunciada y escuchada, vivida por el hombre creyente e interpretada normativamente en la comunidad por el apóstol elegido, cualificado y enviado por el Señor. En este sentido los apóstoles son a la vez seguidores y sucesores de Jesús; los obispos son seguidores y sucesores de los apóstoles. Seguimiento implica asumir la forma de vida de Jesús, la *sequela Christi et vita apostolica*, como norma para la propia existencia. La sucesión implica haber elegido la forma de vida de Cristo y, en consonancia con ella, haber recibido la autoridad para seguir haciendo resonar su palabra. El NT no hace el elogio de los escritores ni los lectores, sino de los que son enviados para anunciar la buena nueva, de los predicadores, de los que la oyen y de los que la hacen llegar hasta los confines de la tierra habitada: «Qué bellos son los pies de los que anuncian el evangelio» (Rom 10,14-18)¹⁴³. «El Espí-

¹⁴² «Traditionem itaque apostolorum in toto mundo manifestatam in omni Ecclesia adest perspicere omnibus qui vera velint videre, et habemus adnumerare eos qui ab apostolis instituti sunt episcopi in ecclesiis [...] Valde enim perfectos et irreprehensibiles in omnibus eos volebant esse quos et successores relinquebant, suum ipsorum locum magisterii tradentes» (ibid., III, 3,1).

¹⁴³ Cf. K. RAHNER - J. RATZINGER, *Episkopat und Primat* (Friburgo 1961); trad. esp.: Barcelona 1965 = 2005; Ib., *Offenbarung und Überlieferung*, o.c.

ritu Santo es la misma unción que consagra la humanidad de Cristo para el cumplimiento de su misión cultural salvífica y la que consagra a los ordenados para que continúen ministerialmente esa misma misión en el tiempo de la Iglesia»¹⁴⁴. El mismo Espíritu que suscitó la humanidad de Jesús en las entrañas de María y la ungió en el bautismo, forjando así al mensajero del Reino, es el que sigue suscitando y ungiendo humanidades complementarias, destinadas enteramente al servicio y sacrificio por el evangelio. El Espíritu forjó a Jesús, apóstol y pontífice de nuestra confesión, y sigue forjando a su imagen a todos los que vienen tras él, para que sean fieles «como el fue al que le hizo y como lo fue Moisés en toda su casa» (Heb 3,1s).

Los apóstoles oyen a Jesús, viven según Jesús y transmiten lo oído a Jesús. La tradición se hace sucesión y ésta tiene lugar por autorización humana y santificación divina. Por la imposición de las manos se recibe el Espíritu Santo que conforta y sostiene a los apóstoles, para que sean los testigos autorizados y normativos del evangelio. La persona de Cristo es seguida y sucedida por los apóstoles y éstos por los obispos a quienes confieren su ministerio entregando la *veritas evangelii* y la *potestas evangelii*, primero vivido como «preconio» y luego sedimentado como Escritura. La verdad del evangelio y la autoridad del apóstol constituyen la Iglesia, que es así fundamento y columna de nuestra fe (1 Tim 3,15). Afirmar que los libros del NT sucedieron a los apóstoles es poner los bueyes detrás del carro o dejar el carro sin bueyes. El peligro de toda teología analítica y radical es separar o rechazar elementos que se necesitan y otorgan una plenitud recíproca. Espíritu Santo, apóstol, Escritura Sagrada y comunidad viva forman una realidad única en su complejidad, que permite a los hombres reconocer en el acontecimiento de Cristo la salvación escatológica ofrecida por Dios. La Iglesia es fundamento y columna de la verdad como totalidad y por la totalidad, pero lo es a la vez en la medida en que en ella perduran vivos y conexos cada uno de esos cuatro elementos legados

¹⁴⁴ Cf. N. LOPEZ MARTINEZ, «Consagrados y movidos por el Espíritu Santo. Ideas centrales en las formulas de ordenación según Hipólito de Roma», en *Mysterium et Ministerium*. Miscelánea I. Onatibia (Vitoria 1993) 423-433, cita en 424.

por Cristo: Espíritu, apóstol, evangelio con su expresión suprema cuando se anuncia su muerte-resurrección en la eucaristía, la comunidad. La negación de uno de ellos, la ejercitación al margen de los demás o la simple no ejercitación amenazan el ser y la vida de la Iglesia.

h) *Las otras mediaciones, esenciales también, no expuestas aquí*

Deberíamos enumerar ahora, junto a éstas mediaciones institucionales primordiales que constituyen la *estructura esencial de la Iglesia*, aquellas otras que yo llamaría mediaciones históricas y personales también indispensables para la vitalidad concreta de la Iglesia y para la acreditación de Cristo. Ellas constituyen la *figura existencial de la Iglesia*, no menos necesaria que la estructura. Cristo se hace presente de manera especial a los hombres en los tres casos siguientes: 1) Cuando varios se unen para orar en su nombre. 2) En aquellos que, por su pobreza, soledad, marginación o pecado, mayor necesidad sufren. 3) En los que llevan en su vida el reflejo de la santidad de Cristo, bien por los estigmas del dolor, por la ejemplaridad de la vida, por el servicio al prójimo, por los carismas del Espíritu de que están dotados, o por la esperanza escatológica de la que viven. *Orantes, pobres y santos* son las tres figuras privilegiadas que toma Cristo para encontrarse con nosotros y para que nosotros nos encontremos con él. Como don o como exigencia, en ellos revive Cristo cada día en el mundo y por medio de ellos estará con nosotros hasta el fin de los siglos.

Los santos en la Iglesia participan y expresan la santidad de Cristo, reflejada en las diversas formas de humanidad que en unos casos rehace, en otros completa y en otros innova radicalmente. *Los santos son los «santificados»*. Hay una precedencia de la gracia, que hace posible, invita y suscita una respuesta. La Iglesia oriental ha subrayado esta dimensión teológica y misteriosa de los santos, como presencia y gracia de Dios en un hombre o mujer, que pueden coexistir y se manifiestan con mayor claridad cuando coexisten con una pobreza humana o debilidad psicológica. La Iglesia occidental, en cambio, ha acentuado el aspecto moral y ascético, hasta considerar la «virtud heroica» como signo de

santidad. Es necesario volver a comprender la santidad y a los santos como el signo concreto de la absoluta novedad de Cristo respecto de todo lo que el mundo es y produce, a la vez que de su potencia transformadora de la humanidad desde dentro¹⁴⁵.

¹⁴⁵ Cf. G. L. MULLER, *Gemeinschaft und Verehrung der Heiligen* (Friburgo 1986). AA.VV., «Saints», en *DSp* XIV, 196-230; Y. CONGAR, «Propiedades esenciales de la Iglesia. La Iglesia es santæ», en *MS* IV/1 472-491; AA.VV., «Heiligkeit», en *TRE* XIV, 695-712; «Heilige/Heiligenverehrung», en *TRE* XIV, 641-672. El Concilio Vaticano II dedico el cap.V de la *Lumen gentium* a la «Vocación universal a la santidad en la Iglesia», pero todavía con un cierto sesgo polémico, para mostrarla como don, patrimonio y tarea comun a todos los creyentes, no solo a los religiosos y sacerdotes, pero no penso la santidad en toda su densidad teologica, cristologica y eclesiológica.

CAPÍTULO XVI

CRISTOLOGÍA CONSUMADA O LA EFICACIA ESCATOLOGICA DE LA PERSONA Y OBRA DE CRISTO

1. Introducción: Cristo como presencia y futuro

En el semestre de verano de 1933, Bonhoeffer dedicaba su curso en Berlín a la cristología. No queda el manuscrito personal, pero a la luz de varias copias de alumnos se ha podido reconstruir el contenido. La materia estaba dividida en tres partes: El Cristo presente - El «*pro me*» (primera parte); el Cristo histórico (segunda parte); el Cristo eterno (tercera parte). Esta última parte no llegó a exponerla por la interrupción del semestre y de ella no queda ningún resto ni entre sus papeles ni entre las notas de los alumnos¹. ¿Qué habría ofrecido bajo este título «el Cristo eterno»? Aquí se enuncia la cuestión que tenemos que tratar en este capítulo final. Cristo es el Hijo hecho hombre y los hombres somos tiempo, pero él viene de más allá de nosotros (ser de Dios: preexistencia) y va más allá de nosotros (eternidad de Dios: postexistencia). Viene de su origen y sigue el camino de su misión hasta Jerusalén (Lc 4,30), afectado por la historia y afectando a la historia, hasta retornar al Padre². El origen, la medida y la meta de Cristo son el origen, la medida y la meta de la historia y no a la inversa. En este sentido hablamos con razón de un Cristo eterno, que no es lo contrario del Cristo

¹ Cf. D. BONHOEFFER, en *Gesammelte Schriften*. Ed. por E. Bethge, III (Múnich 1961). Publicado en volumen aparte: *Wer ist und wer war Jesus Christus? Seine Geschichte und sein Geheimnis* (Hamburgo 1962). Trad. cast.: *¿Quién es y quien fue Jesucristo?...*, o.c.

² Tanto el sujeto cristológico (αὐτός) como el verbo teológico (πορευεσθαι) manifiestan la decisión y la claridad con que Jesús se dirige a Jerusalén, meta de su destino, que en San Juan es el Padre. «Lo esencial para Lucas es mostrar a Jesús siguiendo su camino, que no puede acabarse nada más que en Jerusalén» (TOB).

temporal y menos es un Cristo doceta paseándose como un fantasma por el mundo, sino su forma de existencia propia en cuanto Hijo y en cuanto encarnado, haciendo a Dios solidario del destino del mundo y al mundo solidario del destino de Dios, creando una conciencia divina en temporalidad y una conciencia humana en eternidad³.

Desde la experiencia de Cristo en la Iglesia en su triple figura (como Palabra, Sacramento y comunidad)⁴, y desde los hechos históricos, tal como nos han sido fijados por escrito en los testimonios del origen, tenemos acceso al Cristo glorificado en Dios y, a partir de lo que éste ha revelado, significado y hecho posible por el Espíritu Santo, tenemos acceso al Verbo preexistente, al que Dios había destinado desde siempre a la encarnación y que por ello siempre ha sido en cierta manera un *Logos ensarkeos*, un *Verbum incarnandum*⁵. Desde él, manifestado como Hijo a la vez que constituido Hijo en su expresión de humanidad por la resurrección (Rom 1,1-4), la Iglesia le ha elevado al reconocimiento del Hijo eterno. Resurrección y encarnación son los dos puntos de partida para hablar de Cristo en el presente y, a partir de ahí, hablar de Cristo en el futuro. El hombre sólo existe en la medida en que está configurado por su triple dimensión temporal: pasado, presente y futuro. Cristo debe mostrar su relación con la humanidad en esos tres ámbitos, en los que se acompasó a nuestro destino de seres mortales y finitos, necesitados de redención, y sólo en un segundo momento acompasó nuestro destino al suyo de Hijo, encarnado y redentor.

La cuestión de las relaciones entre cristología y escatología supone tratar la relación de Cristo con el tiempo, en la medida en que Cristo está en el tiempo y trasmuta su sentido, al otorgarle un contenido nuevo, asignarle una meta y llevarlo hasta ella, y en la medida en que perdura encarnado para toda la eter-

³ «Le mystere du temps ne prendra toute sa dimension, toute sa plénitude, toute sa signification, que quand il sera porte, en sa totalite, dans une conscience humaine; et c'est precisement ce que Dieu realise en Jesus Christ» (J. MOUROUX, *Le Mystere du temps...*, o.c., 8). Cf. «La conscience du Christ et le temps», en *ibid.*, 100-120.

⁴ Cf. D. BONHOEFFER, *¿Quién es y quién fue Jesucristo?...*, o.c., parte I cap.1, 1-3.

⁵ Cf. J. MOUROUX, «Le Christ et le temps d'avant l'incarnation», en *Le Mystere du temps...*, o.c., 156-162.

nidad, cumpliendo la función de ser en su humanidad el mediador del encuentro definitivo de los hombres con Dios.

2. El problema escatológico en nuestro siglo

a) *La Escolástica o la escatología como física del otro mundo* (Y. Congar)

Pocas nociones hay tan imprecisas, diluidas y devaluadas hoy como la de «escatología» y «escatológico»⁶. Tras haber pensado durante siglos las realidades que están por delante de nosotros, el «porvenir» que cada día nos está adviniendo, casi con las mismas categorías físicas con las que pensábamos y nos relacionábamos con las realidades de este mundo, hemos descubierto que se trata de un universo nuevo y distinto de este en el que ahora vivimos, condicionados por el tiempo, el lugar, la memoria, la anticipación, el deseo⁷. Todo esto es la estructura de nuestra existencia en su forma actual y cesa justamente cuando, incidiendo sobre nosotros la muerte, somos transferidos a otro orden de realidad, que no podemos juzgar ni menos imaginar a partir de las cosas conocidas, de los modos usuales de pensar y sentir, del discurrir temporal. El tratado clásico que explicaba estas realidades últimas y escatológicas tenía un título admirable: *De novissimis* = *Sobre las realidades absolutamente nuevas*⁸.

⁶ Cf. una visión panorámica de todas sus perspectivas en «Eschatologie», en *TRE* X, 250-363.

La imposibilidad en que vive el hombre de pensar sin la ayuda de imágenes y símbolos, y por tanto no solo desde la inteligencia, sino también desde la imaginación proyectiva que opera con lo que toma del mundo de la experiencia, ha llevado a crear una geografía y a poblar de realidades casi físicas el universo escatológico, convirtiéndolo en un *lugar-tiempo* y no solo *estado*, posteriores pero cualitativamente iguales a los nuestros.

Y. Congar, en el Coloquio de Vanves de 1949, desenmascara «esa física y ontología de las realidades últimas, pensadas más desde la física y ontología general que desde la relación del fin ofrecido por Dios con los acontecimientos salvíficos de Jesucristo». Cf. Y. CONGAR, «Le purgatoire», en *Le mystere de la mort et sa célébration* (Paris 1951) 279-336. Para el estudio de esa «geografía», construcción imaginaria e «infernalización» sucesiva del purgatorio, cf. J. I.B. GOFF, *La naissance du Purgatoire* (Paris 1981).

⁸ El origen está en el texto de Eclo 7,40: «In omnibus operibus tuis memorare novissima tua et in aeternum non peccabis». El texto de los LXX de Eclo 7,38 uti-

La buena teología siempre fue consciente de que el final acaba lo anterior, pero no consumiéndolo, sino consumándolo, y al transformarlo así inicia un nuevo orden de existencia, que solo podemos aguardar con esperanza teológica. La creación y la historia viven una forma de existencia caduca y vulnerable, que es transitoria, pero están llamadas a pasar a otra forma de existencia perenne e invulnerable, determinada por la participación en la misma vida de Dios. A ese proceso de pasión y de tránsito, de sufrimiento y de adentramiento salvador en Dios, la tradición patrística, sobre todo la litúrgica, la llamó *pascua*. El término ha abarcado siempre los dos aspectos: paso por la muerte y entrada en la vida, ambos constitutivos de la salvación. El destino de Jesús, que abarca inseparablemente viernes santo y domingo de gloria, debe encontrar su réplica en nosotros, y en ella mostrar su eficacia. Su Pascua tiene que ser nuestra pascua⁹. La realidad escatológica, iniciada y consumada ya en Cristo, está destinada a nosotros. *El tratado de escatología tiene como tarea explicar la repercusión y aplicación al hombre del destino de Cristo, en cuanto consumidor del designio de Dios, del sentido de la historia y del destino de los humanos.*

A comienzos de siglo nos encontramos ante dos grandes formas de comprender teológicamente las realidades escatológicas. La primera, propia de la teología escolástica, según la fórmula de Congar, las trataba como un capítulo más de física: «Se veía en las postrimerías no tanto un fin y consumación del orden total cuanto un amontonamiento de “cosas”, que se hallan en alguna parte tras la cortina de la muerte y que pueden estudiarse de la misma manera que las “cosas” de la tierra... Se preguntaban los manuales: *Quid sit ignis purgatorius? Utrum visio Dei sit per speciem?*, como se pregunta en física sobre la naturaleza del fuego, o en la teoría del conocimiento, sobre el conocer por especies. En una palabra, se cultivaba una especie de física de las postrimerías»¹⁰.

liza la palabra «εσχάτων». El original hebreo dice: «En todas tus acciones ten presente tu fin». La BJ comenta: «Puede existir algún progreso entre el hebreo y la traducción griega: el hebreo dice simplemente: “en todas tus acciones acuerdate del fin”; es decir, ten en cuenta las consecuencias de tus actos. El griego, precisando “tu fin”, evoca claramente las postrimerías».

⁹ Cf. M. BENZERATH y otros, *La Pâque du Christ Mystère de Salut...*, o.c.

¹⁰ Cf. Y. CONGAR, «Bulletin de théologie dogmatique»: RSPbTb 33 (1949) 456-464, cita en 463.

b) *Harnack, Schweitzer, Unamuno, Teilhard de Chardin. Olvido y eclosión del sentimiento escatológico*

Si esta era la situación en la escolástica católica, en la teología protestante la escatología había desaparecido del horizonte, ya que el protestantismo liberal (Harnack, Herrmann, Troeltsch, etcétera) habían concentrado la significación del cristianismo en su eficacia para la vida presente, en la medida en que el evangelio puede inspirar la relación religiosa con Dios, transformando la vida moral, cultural y política de la sociedad¹¹. Frente a esta desecación escatológica a finales del siglo XIX y el primer decenio de este siglo tuvo lugar el redescubrimiento de las perspectivas de futuro en la predicación de Jesús y los elementos apocalípticos que la determinan.

F. C. Overbeck, J. Weiss, A. Schweitzer y M. Werner invirtieron los planteamientos de la teología liberal y, al reconocer esos elementos, fueron al extremo: toda la predicación de Jesús estaría determinada por una radical actitud ascética y la espera de la parusía; ahora bien, como esta no llegó, Jesús fue un ilusionado defraudado; el cristianismo se funda sobre un engaño, que busca sus compensaciones y realiza unas trasvaloraciones de su origen para rehacerse de su fracaso nativo y perdurar en el mundo¹². El

¹¹ Harnack define así el evangelio: «Es el conocimiento y reconocimiento de Dios como Padre, la seguridad de la redención, la humildad y la alegría en Dios, la acción y el amor fraterno». Y después de añadir que tras la Reforma del siglo XVI no hemos alcanzado ningún grado superior en el desarrollo del cristianismo, concluye: «Bien es verdad que a lo largo del paso que ha hecho la historia se nos ha abierto un ancho campo, dentro del cual el sentido fraterno del cristianismo tiene que acreditarse todavía de una manera totalmente distinta de la forma en la que lo ha reconocido y realizado en siglos anteriores: *lo social*. Aquí estamos ante una inmensa tarea, y en la medida en que la realicemos, podremos responder gozosamente a la pregunta más profunda: *la pregunta por el sentido de la vida*» (*Das Wesen des Christentums*, o.c., 176s). Las preguntas por el *ultimo sentido* (futuro, gracia, pecado, Dios, perdón, santificación, reconciliación, consumación del universo, perduración personal, posibilidad dramática de logro o de malogro) están fuera del horizonte. Esta ausencia de lo dramáticamente personal es lo que suscita la reacción de Unamuno. Tras leer y releer a Harnack en su libro *Del sentimiento trágico de la vida* (1912), quiere recuperar esas cuestiones ausentes en la teología derivada del kantismo y la Ilustración, adelantándose así a Barth y a la teología dialéctica.

¹² Cf. F. C. OVERBECK, *Über die Christlichkeit unserer heutigen Theologie* (Leipzig 18732); J. WEISS, *Die Predigt vom Reiche Gottes* (1892-1900); A. SCHWEITZER, *Von Reimarus zu Wrede* (1906) y a partir de 1913 con el título *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*. M. WERNER, *Die Entstehung des christlichen Dogmas* (1941-1959), hizo de la

resultado final fue el mismo que en la teología liberal que combatían: un cristianismo de acentos morales y sociales sin dogmas, sacramentos ni escatología. El pacifismo, la ética de la misericordia y la cultura, como instrumento de dignificación del hombre, fueron los ideales nuevos. A. Schweitzer (1875- 1965), dejando la teología y construyendo en Lambarene un hospital, se convirtió en el gran símbolo. La salvación era ante todo la salud¹³.

c) *Barth, Bultmann, Cullmann, Rahner, Balthasar, Pannenberg, Moltmann, G. Gutiérrez*

La experiencia de la primera guerra mundial en un sentido y el centenario de la Reforma de Lutero en otro provocaron la crisis de la teología liberal y un retorno a las fuentes bíblicas, a la vez que a las experiencias originarias del protestantismo. A raíz de este cambio, dos figuras serán determinantes para la teología en el siglo XX: Barth y Bultmann. Barth lleva a cabo una escatologización programática de toda la teología: Cristo es el último y lo último, en el que se nos ha dicho y dado Dios de una vez para siempre y a partir de ahí no hay más Dios que el de Cristo y no hay más Cristo que el Resucitado, que es ya Señor de la Iglesia, de la historia, del cosmos, que vendrá a juzgar a vivos y muertos. El futuro de la historia, anticipado y sellado en Cristo, es ya la única clave de comprensión de toda la realidad. En su *Comentario a la carta a los Romanos* de 1922 hace esta afirmación programática: «Un cristianismo que no es total, radical y exhaustivamente escatología, no tiene total, radical y exhaustivamente nada que ver con Cristo»¹⁴. La

escatología consecuente el principio de interpretación del dogma cristiano: este sería la sustitución teórico-conceptual de una esperanza histórica fallida. El dogma sucede y sustituye a la escatología no realizada. Para estos autores no hay continuidad histórica entre Jesús y la Iglesia primitiva, entre su mensaje y el cristianismo posterior.

¹³ Cf. sus autobiografías sucesivas: *Aus meiner Kindheit und Jugendzeit* (1924); *Aus meinem Leben und Denken* (1931); *Afrikanisches Tagebuch 1939-1945* (1946) además de los libros que le han sido dedicados. Cf. H. W. BÄHRER (ed.), *Albert Schweitzer. Sein Denken und sein Weg* (Tubinga 1962); H. CLARK, *The Ethical Mysticism of Albert Schweitzer* (Boston 1962 - Londres 1964); A. GOETTSMANN (ed.), *L'Évangile de la miséricorde. Hommage au Dr. Schweitzer* (1965).

¹⁴ «Christentum das nicht ganz und gar und restlos Eschatologie ist, hat mit

maduración de su postura originaria flexibilizará también esta actitud radical en los decenios siguientes.

Bultmann lleva a cabo también un proceso de escatologización de la realidad, pero no en línea teológico-cristológica, sino antropológica. Comienza por una desmitologización de los *eschata* y toda la fe queda concentrada en la significación de la muerte de Cristo para el creyente en cuanto que en ella tenemos el signo de la soberanía de Dios, que llama a mi libertad, y de su justificación, que me provoca a romper la esclavitud del pecado y a vivir en servicio a la justicia. La escatología radica no en la historia universal futura, sino en la vida personal presente¹⁵. Bultmann prolonga la actitud de la escuela liberal modificada por la *Religionsgeschichtliche Schule*; deja en silencio el misterio de la encarnación y preexistencia de Cristo; introduce el existencialismo de Heidegger que escinde en dos mitades la realidad: los hechos externos, o el tiempo impersonal del que da razón la historia positiva, y su significado, al que el hombre tiene que responder con la interpretación existencial y con la decisión personal; finalmente lleva el luteranismo a sus últimas consecuencias y deja la fe en el límite absoluto del instante. Los hechos de la vida de Jesús no fundan la fe, ya que ello significaría que ésta se apoya en obras, es decir, en razones; ni hay mediaciones objetivas, derivadas de Cristo, que normativa y eficazmente nos acerquen a su

Christus ganz und gar und restlos nichts zu tun» (K. BARTH, *Der Römerbrief* [Zürich 1922-1940] 298); trad. cast: *Carta a los Romanos* (Madrid 1998). Cf. la matización futura en KD II/1, 716.

¹⁵ «La pregunta por el sentido de la historia no puede ser respondida como pregunta por el sentido de la historia total, porque nosotros no estamos fuera de la historia, para poder verla como totalidad. El sentido de la historia, por el contrario, radica siempre en el presente. En la medida en que el hombre asume la responsabilidad, en medio de la que esta implantado, descubre el sentido de la historia. Esto no significa algo así como la atomización de la marcha de la historia, ya que la responsabilidad del presente, en el fondo, es siempre responsabilidad para la herencia del pasado ante el futuro. Así crece la unidad de la historia, precisamente a partir de la responsabilidad asumida en cada momento» (R. BULTMANN, «Das Verständnis der Geschichte im Griechentum und im Christentum», en *Glauben und Verstehen* [Tubinga 1967] 103); ID., «Jesus Christus und die Mythologie», en *ibid.*, 141-189 esp.148-156 (*Die Auslegung der mythologischen Eschatologie*). «No busques alrededor de ti en la historia universal; por el contrario, tu debes buscar en tu historia personal [...] en cada instante la posibilidad de que sea un instante escatológico. Tú debes arrancarle ese instante a ese sueño» (R. BULTMANN, *Geschichte und Eschatologie* [Tubinga 1958] 181). Cf. el título significativo de E. BRUNNER, *Das Ewige als Zukunft und Gegenwart* (Zurich 1953 - Munich 1965).

palabra y persona con autoridad (Iglesia, sacramento). Sólo queda la fe ante el kerigma, como forma de abrir la comprensión del ser humano y corresponder al mensaje cristiano. Kierkegaard y Heidegger tienen la palabra decisiva.

A partir de los años 40 ha habido aportaciones decisivas para recuperar la escatología en su contenido y fundamentos cristológicos. Un gran impulso de fondo vino del libro programático de O. Cullmann, *Cristo y el tiempo* (1946), que lanzó el péndulo del reloj teológico al extremo opuesto de Bultmann. En el ámbito católico hay aportaciones innovadoras de Y. Congar, J. Daniélou, J. Mouroux¹⁶, Rahner, con sus artículos clásicos sobre la significación eterna de la humanidad de Cristo para nuestro encuentro con Dios y sobre la hermenéutica de los enunciados escatológicos¹⁷. Balthasar hizo su tesis doctoral en filosofía (1930) sobre: *Historia del problema escatológico en la literatura alemana moderna* (Einsiedeln 1998), y publicó después su obra inmensa: *Apocalipsis del alma alemana. Estudio para una doctrina sobre las actitudes últimas*. I. *El idealismo alemán* (1937). II. *Bajo el signo de Nietzsche*. III. *Divinización de la muerte* (1939) (Einsiedeln 1996). Luego, con su estudio programático, hace una concentración cristológica de la escatología y desde ella ilumina el resto de las cuestiones.

«*Ipse Deus post hanc vitam sit locus noster*» (San Agustín). Dios es la «postrimería» de la criatura. Lo es como cielo ganado, como infierno perdido, como juez que juzga, como purgatorio purificador. Dios es aquel en el que lo mortal muere y por el cual y para el cual resucita. Pero es todo esto en la manera en la que se dirige al mundo, a saber en su hijo *Jesucristo*, que es la revelación de Dios y, por consiguiente, el resumen de las postrimerías. La escatología es así en su totalidad, acaso más que ningún otro *locus theologicus*, la doctrina de la verdad redentora»¹⁸.

¹⁶ Cf. J. DANIELOU, «Christologie et eschatologie», en A. GRILLMEIER - H. BACHT (eds.), *Das Konzil von Chalcedon. Geschichte und Gegenwart*, III (Würzburg 1954) 269-286, recogido sin notas en J. DANIELOU, «Cristología e historia», en *El misterio de la historia* (Paris 1953 - San Sebastian 1955) 239-265. Cf. las referencias de Congar *supra*, n.8 y n.11, y de Mouroux en n.3.

¹⁷ Cf. K. RAHNER, «Eterna significación de la humanidad de Jesús para nuestra relación con Dios», en *ET* III, 47-60; *Id.*, «Cuestiones dogmáticas en torno a la piedad pascual», en *ET* IV, 159-176; *Id.*, «Principios teológicos de la hermenéutica de las declaraciones escatológicas», en *ET* IV, 411-440.

¹⁸ Cf. H. U. VON BALTHASAR, «Escatología», en P. J. FEINER - J. TRUTSCH - J.

A la vez ha tenido lugar un redescubrimiento de lo que la escatología significa para la teología de la gracia y de la historia. Lubac fue el primero que mostró el significado de una gracia, que nos ordena a nuestra consumación en Dios, conocido no sólo en cuanto causa de nuestro ser y meta de nuestro dinamismo intelectual y volitivo, sino en su mismo misterio personal comunicado. La escatología consume lo que la gracia ya está operando en nosotros, trayendo y atrayendo la historia hacia adelante. Este dinamismo de la gracia constituye el fondo iluminador y alentador de todo hombre¹⁹. Primero E. Brunner y luego Pannenberg y Moltmann, en la secuencia de Marx y de Bloch, han mostrado como el futuro pertenece a la entraña de la vida humana y cómo en la vida de Jesucristo, de manera especial en su resurrección, tenemos una anticipación de ese futuro, que se convierte en luz y estímulo tanto para la inteligencia de la historia universal (Pannenberg) como de la acción y política humanas (Moltmann). Dios no es sólo el que, impávido e impasible, está por encima de la historia (*der ganz Andere* = el totalmente otro), sino el que desde dentro de ella la padece y el que esta por delante llamándonos a la transformación de este mundo para llegar hasta él (*der ganz Andernde* = el totalmente alterador). Ese futuro de Dios, prometido a los hombres, se convierte en fermento crítico frente a todas las absolutizaciones que los sistemas filosóficos o ideológicos quieran llevar a cabo dejando al hombre cerrado en el presente del mundo, y en imperativo tanto frente a todas las nostalgias que se instalan en el pasado como frente a las perezas que se resignan al mal en el mundo²⁰.

BOCKLE, *Panorama de la teología actual* (Madrid 1961) 499-520, cita en 332, reasumido en *Verbum caro. Ensayos Teológicos*, I (Madrid 1964) 325-354. La cita latina es una síntesis de textos de S. AGUSTIN: *Enarr. in Ps.*, 30, 1,8 (BAC XIX, p.338-339); *En. In Ps.* 70, 5 (BAC XX, p.824-826). *Id.*, «Eschatologie im Umriss», en *Pneuma und Institution. Skizzen zur Theologie*, IV (Einsiedeln 1974) 410-455, además de su *Teodramática* IV: *La Acción* (Madrid 1995); V: *El último acto* (Madrid 1997).

¹⁹ Cf. H. DE LUBAC, *Surnaturel. Etudes historiques* (Paris 1946); *Id.*, *Le mystère du surnaturel* (Paris 1965); *Id.*, *Augustinisme et théologie moderne* (Paris 1965); *Id.*, *Petite catéchèse sur nature et grâce* (Paris 1980); *Id.*, *Mémoire sur l'occasion de mes écrits* (Namur 1989). Cf. H. U. VON BALTHASAR - G. CHANTRAINE, *Le Cardinal Henri de Lubac. L'homme et son oeuvre* (Paris 1983); A. RUSSO, *Henri de Lubac* (Paris 1994).

²⁰ Cf. W. PANNENBERG, *Fundamentos de cristología*, o.c.; J. MOLTSMANN, *Teología de la esperanza* (Salamanca 1969).

La historia tiene un exceso sobre sí misma y lo definitivo o escatológico queda bajo divina reserva sustraído a toda inteligencia o poder humanos.

En este contexto teológico Rahner elabora su afirmación: «Dios es el futuro absoluto»²¹. Con ella sustrae al marxismo los presupuestos a partir de los cuales absolutiza el proyecto intramundano, que transfiere las categorías teológicas, soteriológicas y eclesiológicas del cristianismo al proletariado, a la sociedad sin clases y al hombre nuevo. El hombre tiene como tarea humanizar el mundo, pero es necesaria siempre una reserva escatológica, dejando abierta nuestra obra para que la consume, algo o alguien que escapen a nuestro poder. Por definición, la libertad finita no es capaz de consumarse a sí misma y su grandeza consiste en su capacidad para recibir. Con estas perspectivas elabora Metz su proyecto de teología política²². La teología de la liberación se pregunta cuáles son los procesos que median, significan y anticipan las promesas de vida, justicia y esperanza incluidas en el Reino de Dios, tal como lo predicó Jesús y tal como inicialmente se realizó en la resurrección para él mismo y en el envío del Espíritu Santo para todos los hombres. En continuidad de preocupaciones y en diferencia de contextos, G. Gutiérrez inicia una reflexión sobre el evangelio y las mediaciones históricas que hagan creíble el mensaje cristiano de liberación²³.

²¹ Cf. K. RAHNER, «Christentum als Religion der absoluten Zukunft», en E. KELLNER (ed.), *Christentum und Marxismus heute. Gespräche der Paulus Gesellschaft Salzburg 1965* (Viena 1966) 202-212, resumido en ETVI, 76-88, con el título «Utopía marxista y futuro cristiano del hombre».

²² J. B. Metz, partiendo de la teología trascendental de Rahner, se orienta luego cada vez más hacia una teología política, después de haber formulado la propuesta de «Una metafísica política» (Conversaciones de la Paulus-Gesellschaft, Barcelona, marzo 1966). Comienza en su artículo: «Welt. Systematisch», en *LITAK* X, 1491-1494; edita luego una colección de trabajos: J. B. METZ (ed.), *Weltverstan im Glauben* (Maguncia 1965), y sistematiza sus reflexiones en perspectiva de teología fundamental en la obra *La fe en la historia y la sociedad* (Maguncia 1977 - Madrid 1979).

²³ Cf. G. GUTIÉRREZ, *Teología de la liberación* (Salamanca 1971).

d) *El Reino de Dios: causas y caminos para su venida*

A la luz de estas preocupaciones, que determinaron la conciencia humana y la teología durante los decenios 1960-1990, podemos tipificar las respuestas que se ofrecen a la pregunta fundamental: ¿Cómo y por qué vías llegará la realización de ese reino futuro de la libertad, plenitud y propuesta por Cristo y esperada por los hombres? ¿De qué es resultado ese mundo futuro?

1) La primera respuesta es la Teilhard de Chardin, que, preocupado por la insensibilidad de la teología para integrarla en la materia, el cosmos y los procesos naturales, intenta redescubrir la comprensión crítica de la realidad, estableciendo conexión entre la función creadora y la función consumidora de Cristo a la luz sobre todo de la carta a los Colosenses. Cristo es el alfa y omega de la realidad. Ésta lleva en su seno un dinamismo tendente a una plenitud adivinable desde dentro y situada fuera de sí. El dinamismo se llama evolución y el punto de tracción y de consumación es Cristo omega. Al final de la cosmogénesis, biogénesis y noogénesis, tiene lugar la cristogénesis. El Reino futuro es, por tanto, resultado de un desarrollo natural o evolución impulsada por Cristo que, inherente ya al cosmos, es su impulso iniciador y será después su final consumidor²⁴.

2) La segunda respuesta afirma que la llegada de esa plenitud final (Reino de Dios) es resultado de una trasvaloración de los contenidos religiosos de la predicación de Jesús en un proyecto moral. El Reino no es la realidad de Dios que como el relám-

²⁴ Cf. P. TEILHARD DE CHARDIN, *Le Phénomène humain* (Paris 1955); *Id.*, *Le milieu humain* (Paris 1957); *Id.*, *L'avenir de l'homme* (Paris 1959); *Id.*, *L'énergie humaine* (Paris 1962); *Id.*, *Science et Christ* (Paris 1965); *Id.*, *Le cœur de la matière* (Paris 1976); *Id.*, *Le Christ évolutif* (Paris 1965). Cf. C. E. MOONEY, *Teilhard de Chardin et le Mystère du Christ* (Paris 1968); P. SCHELLENBAUM, «Die Christologie des Teilhard de Chardin», en *Theologische Berichte*, II (Einsiedeln 1973) 223-274; G. MARTELLET, *L'évolution et création. I. Sens ou non sens de l'homme dans la nature* (Paris 1998); J. A. LYONS, *The Cosmic Christ in Origin and Teilhard de Chardin* (Oxford Theological Monographs, 1982). La editorial Taurus publicó en España todas las obras de Teilhard de Chardin y varias monografías sobre él, como C. TREMONTANT, *Introducción al pensamiento de Teilhard de Chardin* (Madrid 1968) y H. DE LUBAC, *El pensamiento religioso del Padre Teilhard de Chardin* (Madrid 1968). Cf. O. GONZÁLEZ DE CARDEDAI, «Un capítulo de la teología en España», en A. LAGO (ed.), *Taurus. 50 años de una editorial 1954-2004* (Madrid 2004), 107-197.

pago llega cuando menos lo esperamos y alumbramos al hombre para que se oriente en este mundo hasta que aparezca la luz definitiva, sino que es el fruto de un esfuerzo de los hombres para tomar la historia en propia mano, la política en propia mano y la emancipación en propia mano. La Ilustración, en rasgos generales, soñó con que el Reino de Dios viene, o que el Reino futuro es resultado de un proyecto moral, de la maduración intelectual, de la reforma política y de la transformación social²⁵.

3) La tercera respuesta es prolongación de la anterior, pero piensa ese proyecto con categorías políticas sobre todo y con métodos revolucionarios. Donde Kant pone Ilustración, Marx pone revolución e inversión de las estructuras sociales y políticas. El reino futuro viene por la sustitución de la actual sociedad de clases, alienadora del hombre y condicionada por las estructuras económicas; en una palabra, la plenitud final viene por la revolución²⁶.

²⁵ La actitud de Kant mismo es más sutil. Él quiere superar una actitud pasiva ante el mundo, desencadenar los dinamismos morales que obligan a ejercer individual y políticamente tanto la inteligencia como la libertad. Esto es una responsabilidad inexorable y en ese sentido la Ilustración es el primer paso. Él distingue lo que es una comunidad ética, una comunidad política y una comunidad religiosa. Al hombre toca realizar las dos primeras, y la tercera tiene que realizarla Dios mismo, porque el hombre es un palo demasiado torcido como para lograr hacer de él algo derecho (*Krummes Holz-völlig Gerades*). «Pero ¿cómo puede esperarse que de un leno tan doblado se pueda labrar algo derecho? Instituir un pueblo moral de Dios es, por tanto, una obra cuya ejecución no puede esperarse de los hombres, sino solo de Dios mismo. Con todo, no está permitido al hombre estar inactivo respecto a este negocio y dejar que actúe la Providencia, como si cada uno estuviese autorizado a perseguir solo su interés moral privado, dejando a una sabiduría superior el todo del interés del género humano (según su determinación moral). Mas bien *ha de proceder como si todo dependiese de él y solo bajo esta condición puede esperar que una sabiduría superior concederá a sus bienaventurados esfuerzos la consumación*» (I. KANT, *La religión dentro de los límites de la mera razón*, en *Kant Werke* VII, 760; trad. esp. o.c., 10). La fórmula «el hombre: palo torcido-curso derecho» ha servido de título a la obra de H. GOLAWITZER, *Krummes Holz-aufrechter Gang. Zur Frage nach dem Sinn des Lebens* (Berlín 1970) y de I. BERLIN, *El fuste torcido de la humanidad* (Londres 1990 = Barcelona 1992).

²⁶ De ahí su crítica del pensamiento anterior, que para él se encarna en Hegel y Feuerbach. Para Marx, estos consideran como suprema actitud humana la teórica, mientras que minusvaloran la actitud práctico-crítica y la actuación revolucionaria. La tarea suprema no es tanto de naturaleza intelectual cuanto moral: no entender el mundo en clave de verdad, sino trasformarlo en clave de justicia. Sus *Tesis sobre Feuerbach* (1845) se proponen la liquidación de la historia anterior y la programación de la historia futura. Cf. K. MARX, *Die Frühschriften* (Stuttgart 1968) 339-341 y K. MARX - F. ENGELS, *Sobre la Religión* (Salamanca 1974) 159-162.

4) La cuarta respuesta no es alternativa directa a las anteriores, a las que reconoce aspectos de verdad dignos de ser integrados, pero afirma que el hombre tanto individual como colectivamente no es capaz de planificarse de tal forma que por sí solo se consume en el bien; que la libertad tiene un fondo de absoluto que reclama una presencia, compañía y plenitud que trascienden sus propias posibilidades; que tales vacíos nos han sido dados y hemos sido hechos conscientes de ellos como condición previa para que podamos sospechar, anhelar y reconocer la Plenitud equivalente cuando ésta aparezca en la historia. El Reino de Dios es, por consiguiente, resultado de una plenificación divina, que no tiene lugar por las leyes o dinamismos de la naturaleza, sino en el ámbito donde la libertad se expresa mejor: la historia y la persona. El Reino de Dios se ha anticipado, ha aparecido y se ha consumado inicialmente en Cristo, como principio de la nueva humanidad a la vez que como causa de consumación del reino del hombre, del que no es alternativa. El hombre tiene que allegar, acrecentar y preparar la materia de la consumación, pero ésta viene de más allá de él mismo²⁷. El Reino es Dios mismo viniendo en libertad; hay que esperarle y suplicarle: «Venga a nosotros tu Reino»²⁸. La madera de nuestra historia permanece húmeda y sin capacidad de arder por sí misma hasta que un Fuego divino la seque, encienda y queme hasta convertirla en pura luz y llama ardiente.

²⁷ El concilio Vaticano II distingue claramente el «reino del hombre», el «Reino de Dios» y el «Reino de Cristo» (cf. GS 10, 38, 39). Sitúa el sentido tanto de la existencia humana como de la historia universal en la luz del Verbo creador, encarnado y consumidor: «El Verbo de Dios, por quien fueron hechas todas las cosas, hecho él mismo carne y habitando en la tierra, entró como hombre perfecto en la historia del mundo, asumiéndola y recapitulándola en sí mismo» (GS 38; cf. 10, 22, 32).

El concilio tiene sumo empeño en diferenciar a la vez que integrar el esfuerzo de los hombres con el correspondiente progreso de la historia en lo que es el Reino de Dios. Aunque hay que distinguir cuidadosamente progreso temporal y crecimiento del Reino de Cristo, sin embargo, el primero, en cuanto puede contribuir a ordenar mejor la sociedad humana, interesa en gran medida al Reino de Dios» (GS 39).

²⁸ «La venida del Reino de Dios significará el total cumplimiento de todas las promesas hechas en el AT. Significará el fin de toda la actuación salvífica de Dios [...] El Reino de Dios no es el último don divino, antes del cual habría otras muchas cosas que pedir para el aquí y ahora. Nada de eso, sino que la oración de Jesús supone una verdadera revolución copernicana: lo último se ha convertido en lo primero y —en cierto sentido— en lo único» (H. SCHURMANN, *Padre Nuestro* [Salamanca 1982] 67s). Cf. J. P. MIEBER, *Un judío marginal*, o.c., II/1, 355-368.

e) *Hermenéutica de las afirmaciones escatológicas*

Otras dos grandes cuestiones han determinado la reflexión escatológica en estos decenios: la hermenéutica de las afirmaciones escatológicas y el contexto de realización de la escatología.

1) Rahner, el primero²⁹, y tras él otros han planteado la cuestión del sentido y hermenéutica de las afirmaciones escatológicas: ¿cómo podemos hablar con nuestro lenguaje de tiempo y mundo sobre realidades que los trascienden? ¿Cómo debemos interpretar las afirmaciones escatológicas del NT? ¿Cómo superar la «reificación», por un lado, y la «historificación», por otro, de lo definitivo y último, que lo adecuan a lo conocido mundano? Los enunciados cristológicos se refieren, ante todo, a las promesas de Dios y a la esperanza del hombre respecto del fin de la creación, que desde el origen Dios pensó para él. *No son predicciones isomórficas del futuro, tal como la apocalíptica las ofrecía, sino indicaciones proféticas de la soberanía y fidelidad de Dios, que ya se nos ha otorgado como «Amén»-«Sí» en Cristo* (2 Cor 1,20). Él es la encarnación del Dios fiel (Is 65,16)³⁰, y al que por tanto tenemos que vivir abiertos, sin apoderarnos de ese futuro y sin olvidar que está «pendiente» sobre nuestras cabezas y no «dependiente» de nosotros, respecto del cual sólo podemos estar alerta y prepararnos para acogerlo cuando llegue. Es significativo que Schleiermacher ya propone todo lo relativo a la escatología (venida de Cristo, resurrección de la carne, juicio final, bienaventuranza eterna) bajo esta categoría de «profecía», razón por la cual agrupa esas materias como capítulos proféticos (*prophetische Lehrstücke*)³¹.

²⁹ Cf. *supra*, n.17 de este capítulo.

³⁰ «El Dios-Amén» (BJ, CI). «El Dios fiel» (NC). «El Dios veraz» (NBE). «El Dios verdadero-veraz» (LXX).

³¹ A partir de él se comienza a generalizar la denominación «escatología» para designar el tratado sobre las realidades últimas o postrimerias, antes llamado *De novissimis*. Él acepta la palabra y la teme: tiene algo extraño (*Befremdendes*), ya que inclina a pensar que se trataría de realidades fuera y por delante de nuestra conciencia, que es la única de la que se ocupa la teología: «la expresión amenaza con sacar estas realidades fuera del ambito de nuestra vida interior, que es con el único con el que nosotros nos las tenemos que ver» (*Der christliche Glaube...*, o.c. II, par.159, 1, p. 417). En los par.160-163 expone lo que llama «capítulos proféticos»: parusia de Cristo, resurrección de la carne, juicio final, bienaventuranza eterna. En estos textos está el verdadero origen de la nueva hermenéutica de los enunciados escatológicos.

2) Todos los contenidos escatológicos de la esperanza teológica, cristianamente fundada, tienen en realidad un *solo contenido: Dios, tal como él se nos ha dado en Cristo*. Por ello esos enunciados deben ser interpretados en clave personal y religiosa, no local u objetiva. El futuro es prolongación o ampliación de la vida en Cristo que ya vivimos; no es un lugar nuevo, sino una forma de existencia y relación nuevas con Dios, resultantes del encuentro actual con Cristo. Ya hemos citado el texto de Baltasar donde Dios lo es todo: cielo en persona, purgatorio como santidad que nos alumbrá y purifica, infierno como reverso de nuestro rechazo de su don. Por ello el misterio de Dios, sus designios y sus acciones, que nos trascienden siempre, nos obligan a pensar el futuro más con una teología negativa y apofática que con una teología positiva. Sabemos «que será» porque Dios es fiel, pero no sabemos «cómo será» porque nos trasciende. Él es nuestro fin y nuestra consumación, y ésta no es otra cosa que un ser Dios para nosotros y un ser nosotros hombres para Dios, en una forma en la que nuestra libertad ha adquirido su perfección como afinamiento definitivo e instalación imperdurable en el bien (1 Jn 3,2).

3) El futuro escatológico es despliegue de un presente salvífico, que ya poseemos en Cristo por la acción del Espíritu y la inserción en la Iglesia. Los enunciados escatológicos no son reportajes de futuro, sino «transposiciones» del presente, en cuanto afirmamos que el futuro prolongará, purificará y consumará la salvación iniciada sin que se pueda decir, en el otro extremo, que son mera proyección del hombre como decía Feuerbach de todas las afirmaciones religiosas³². Tenemos, por tanto, una tensión en la experiencia cristiana que vive así un doble juego necesario, y que constituye lo que podríamos llamar la agonía escatológica: de extrapolación porque la consumación se refiere a una creación, a una historia, a un amor y salvación de Dios ofrecidos a su creatura, que ya lleva las marcas y llagas de ese amor transformador. Pero sólo como anticipación en fragmento y en

³² «Es el factor *continuidad* lo que impide que el factor *novedad* sea mera proyección, como es el factor *novedad* lo que impide que languidezca y se marchite el factor *continuidad*» (J. L. RUIZ DE LA PEÑA, *La Pascua de la creación. Escatología* [Madrid 1996] 221).

enigma (1 Cor 13,12) porque la promesa de Dios contiene una novedad absoluta. Dios nos ha dado las arras del porvenir, que nos dan derecho a participar y que podremos canjear con aquella realidad. La resurrección de Cristo y el Espíritu Santo son ese don-garantía (*ἀπαρχή καὶ ἀρραβών*), primicia y prenda del futuro (Rom 8,23; 1 Cor 15,20; Rom 11,16)³³.

4) Esta extrapolación a partir de la realidad final, ya anticipada al presente con la doble misión trinitaria y con la experiencia de la gracia en la vida de la Iglesia, va a tener tres expresiones paradigmáticas. Para Schleiermacher, la escatología es una *eclesiología consumada*; para Rahner, una *antropología consumada*, y para Balthasar, una *crisología consumada*. Para este último autor todos los enunciados escatológicos se refieren primordialmente a Cristo, actor y consumidor de la salvación en su humanidad, como modelo y fuente de nuestra consumación en la medida en que Cristo es esencial referencia al Padre y al Espíritu³⁴. El previve las postrimerías, él las sufre y las goza. Él las realiza en sí mismo; desde él son reales y las realiza para nosotros. Rahner, en cambio, ve la escatología como una antropología consumada, afirmando también que ella encuentra en Cristo su punto de partida y su condensación suprema. El *eschaton* realiza lo que está dado ya en la experiencia de la gracia, en la medida en que ésta arrastra consigo todo el misterio divino acercándolo al ser y a la conciencia del hombre. El final es, por tanto, un correr el velo de lo que vivimos sin conocerlo del todo, y un abrirse el paraíso absolutamente inimaginable. Continuidad e innovación son los dos polos de la existencia cristiana, que en ese sentido es escatológica³⁵.

³³ «Ha depositado las arras del Espíritu en nuestros corazones» (2 Cor 1,22). «Fuisteis sellados con el sello del Espíritu Santo prometido, prenda de nuestra herencia» (Ef 1,14). «Es Dios quien así nos ha ordenado para esto mismo, dándonos las arras de su Espíritu» (2 Cor 5,5). «El don del Espíritu es una prenda y un pre-gusto de la gloria celeste» (TOB a 2 Cor 1,22).

³⁴ «Los *eschaton* han de entenderse de un modo totalmente cristológico, y esto quiere decir, si se piensa a fondo, de un modo trinitario. Así es como han de entenderse el juicio, el purgatorio, el infierno y el *sheol* (que no es por cierto en la Biblia el "preinfierno" inocuo que se ha hecho de él). Solo entonces lograremos descosmologizar suficientemente la escatología. Esta no contendrá ya residuos mal elaborados (o, como dice Scheeben, no "transfigurados") de una filosofía infracristiana, y su objeto se convertirá en una parte integrante de la obediencia personal de fe a Jesucristo» (H. U. VON BALTHASAR, «Escatología», a.c., 344).

³⁵ «Las afirmaciones escatológicas del NT son consecuencias necesarias de la

f) *Contexto de realización de la escatología*

¿Cuál es el contexto de realización de la escatología? El fin prometido por Dios afecta a la creación y a la humanidad integrando a ambas en la consumación. Esa consumación, por tanto, se refiere al universo, a la historia, a la sociedad, al hombre en su complejidad corpórea, psíquica y pneumática. Esos cuatro órdenes (cosmos, sociedad, historia y persona) han existido interrelacionados y constituyéndose en reciprocidad. No es pensable, por tanto, una consumación aislada de uno de ellos respecto de los otros: ni del individuo sin la sociedad, ni de la persona sin el cosmos, ni del alma sin el cuerpo, ni de un individuo particular para el que no significase nada la resurrección general. La consumación se refiere a toda la historia vivida y por ello a todo lo que la ha determinado: al bien y al mal, a la gracia y al pecado. Esto significa que tiene que tener lugar una acreditación o patentización de lo que el tiempo encubría, de lo que la historia humana ha configurado para bien o para mal. El final no es la trivialización de todo, equiparando verdad y mentira, servicio y esclavización, amor y odio. Hablar de juicio es hablar de verdad, de patentización de lo que la propia libertad había realizado en el mundo, de reconocimiento por parte de otro del valor positivo o negativo de nuestra vida. Nada sería más negador del hombre que una vida vivida que no mereciera la mirada acogedora y crítica de alguien. *La dignidad del hombre nace de dentro en la afirmación propia, y de fuera en el reconocimiento del otro*. El desdoro supremo del hombre tendría lugar si su vida no mereciera la aprobación o la crítica, la pena o el gozo a nadie; no tener nombre para nadie o no merecer el juicio de nadie es ser «ninguno», «nadie». Eso es ya la suprema soledad, la condenación. En este sentido nada necesita el hombre más que la verdad y ésta se da en el juicio.

experiencia del presente cristiano. Sabemos sobre la escatología cristiana lo que sabemos sobre el actual estado histórico-salvífico del hombre. No es que proyectemos algo en el presente desde un futuro, sino que proyectamos hacia su futuro nuestro presente cristiano en la experiencia del hombre consigo y con Dios en la gracia y en Cristo [...] Solo sabemos de los novísimos lo que sabemos del hombre, del redimido, del asumido por Cristo, del que se halla en la gracia de Dios» (*Cursa*, 496, 498).

El infierno es el resultado de la elección real que cada hombre ha ido haciendo cuando ha preferido su diminuta plenitud a la infinita plenitud de Dios revelada en Cristo y para la que ha sido creado. No es el resultado de un decreto judicial de Dios, sino la consecuencia inmanente de la libertad del hombre y de sus propios actos. El infierno no es creación de Dios, sino creación del hombre³⁶. Un riesgo real para toda libertad creada, una trágica posibilidad de su libertad, lo ha llamado Sesboué³⁷. La fe cristiana mantiene su posibilidad no como amenaza de Dios, sino como salvaguarda de la libertad del hombre, ya que si existe un hombre libre, puede existir el pecado, y si existe el pecado, se da el rechazo o alejamiento de Dios. La teología, por tanto, reclama la posibilidad fundamental del infierno, pero no exige la facticidad de los condenados. No la exige porque la justicia divina no necesita castigar para afirmarse a sí misma ni para restaurar el orden violado. Es verdad que el crimen no puede quedar impune y que los verdugos no pueden ser igualados con las víctimas. Por ello el teólogo tiene que mantenerse enhiesto al borde de dos abismos que le tientan. Una tentación es negar el infierno reclamando la restauración o apocatástasis universal, como expresión de la prevalencia de la misericordia y amor divinos; otra es afirmar el infierno como necesidad absoluta de la libertad humana y de la justicia divina. Ambos aspectos remiten a una verdad cuyas dimensiones objetivas no percibimos como se concilian entre sí. Pero, una vez reconocido que ambas verdades están explícita o implícitamente incluidas en la revelación divina, no elevamos a categoría absoluta nuestra capacidad humana de interpretación, que sería puro racionalismo, sino que mantenemos en alto dos realidades sagradas: el carácter absoluto de la libertad humana, que no se agota en el tiempo, y la omnipotente misericordia divina, que para ellos envió a su Hijo y con ellos fue hasta la muerte y el infierno para superarlos. Ahí se funda el deber de orar por todos y la posibilidad de esperar para todos. ¿No bajó Cristo al «lugar de los

³⁶ Es una fórmula repetida por casi todos los autores hoy día. El último es J. L. RUIZ DE LA PEÑA, *La Pascua de la creación*, o.c., 235-239.

³⁷ Cf. B. SESBOUÉ, *La Résurrection et la vie. Petite catéchèse sur les choses de la fin* (Paris 1990) 149-164.

muertos» (*sheol*, infiernos múltiples) para verlo y vivirlo, superarlo y agotarlo?³⁸.

La escatología se realiza en el ámbito de la sociedad humana y de la comunidad eclesial: por ello, mientras viven, los hombres son solidarios de todos sus hermanos muertos y vivos. Los creyentes son especialmente solidarios de todos los creyentes, muertos y vivos (Gál 6, 10). Aquí se fundamenta la oración por los difuntos, que es un hecho primordial y punto de partida en toda antropología cristiana, heredado a su vez del AT, que religa el destino de los muertos a las oraciones y ofrendas de los vivos (2 Mac 7,9.14; 12,38-46). En este sentido la historia está abierta, ya que el hombre hasta el final es guardián de su hermano. Nadie le puede prohibir a Caín el ejercicio de su libertad, pero nadie puede derogar la suprema ley de su ser, que es velar por su hermano (Gén 4,9-10). La sangre de Abel, el inocente, no clama venganza, sino piedad para su hermano; por ello Abel ha sido percibido en la tradición de la Iglesia como una figura mediadora, un anticipo de Cristo, de cuya sangre dice la carta a los Hebreos que «habla mejor que la de Abel» (Mt 23,35; 1 Jn 3,12. Heb 11,4; 12,24)³⁹.

Finalmente, la escatología se realiza en el juego de presente y de futuro, de acción humana y de consumación divina, de memoria y de anticipación, de utopía del reino futuro y de atenuamiento a las posibilidades de hacerlo germinar a partir de las situaciones presentes. El milenarismo y las utopías socialistas o los anhelos de Joaquín de Fiore, purificados de sus aspectos prometeicos o de la relativización que puedan suponer de la significación última y definitiva de Cristo, nos recuerdan que la historia está ordenada a una consumación, que nos espera y nos desborda, y a la vez que tenemos que prepararla, sabiendo que mientras peregrinamos no somos capaces de consumir nuestra libertad, de superar el pecado, de eliminar la injusticia y de realizar la santidad. En este sentido, el Vaticano II ha redescubierto la condición escatológica de la Iglesia a la vez que ha discernido

³⁸ A. TORNOS, *Escatología*, II (Madrid 1991) 203-234; A. TORRES QUEIRUGA, *¿Qué queremos decir cuando decimos «infierno»?* (Santander 1995); G. MOIOLI, *L'Escatologico cristiano* (Milán 1994) 39-59.

³⁹ Cf. J. DANIELOU, *Los santos paganos del AT* (Paris 1955 - Buenos Aires 1960) 27-35.

el esfuerzo humano por el progreso y su significación para el advenimiento del Reino de Dios⁴⁰. Con ello ha exorcizado la doble tentación perenne de la Iglesia que es reflejo de la tentación que cada uno sufrimos siempre ante Cristo: negar su humanidad real en su expresión judaica o negar su divinidad en su expresión redentora; confiarnos exclusivamente a él para que el sin nosotros sea nuestra salvación, o querer salvarnos por nosotros mismos sin él. La confesión de fe abarca la humanidad y la divinidad en unidad de persona. La confesión de fe escatológica abarca el necesario trabajo del hombre y la prometida gracia consumadora de Dios. Por ello la definición de Calcedonia, afirmando la dualidad de naturalezas y la unidad de persona en Cristo, confiere también el fundamento a una cristología comprendida como escatología: en él se han unido en persona Dios y el hombre, la gracia divina y la cooperación humana, la espera de abajo y el cumplimiento de arriba.

3. Cristo, el Último (Ἔσχατος) y lo último (ἔσχατον)

Nuestra afirmación central es ésta: Cristo es la escatología, ya que en él se realiza el designio salvífico de Dios para el hombre y el hombre llega por él al destino último para el que ha sido creado por Dios. Intentamos explicar esta afirmación comenzando por definir el sentido exacto de los términos escatología y escatológico.

a) *Noción de escatología: cronología (πέρας) y teleología (τέλος)*

Escatológico literalmente significa el último o lo último. Escatología designa el tratado sobre las cosas últimas, los fines últimos, el sentido último de la historia general y de la existencia personal. Ante todo hay que distinguir lo último como realidad cronológica de lo último como realidad teleológica. Último es lo que está al final de un trayecto, de un decurso, de una espera,

de una acción. En griego tenemos la palabra *peras* y en alemán *Ende* para designar este final cronológico, cuantitativo, material de algo que se agota, acaba o llega su término. El tiempo cronológico y las realidades materiales se agotan, consumen (*enden*); la vida biográfica, el tiempo de salvación hay que llevarlo a plenitud, consumarlo (*vollenden*)⁴¹. Pero último puede significar también la meta que desde el final llama y que atrayendo hacia sí consumará la realidad, la realización de un proyecto, el logro del sentido último de la vida. El blanco dirige la mirada del arquero y orienta la flecha; no sólo está al final de su trayecto, sino que la orienta a lo largo del trayecto. Fijando la flecha, confiere sentido a la intención, a la decisión y al esfuerzo de quien la disparó. Por ello el blanco no está sólo al final del trayecto de la flecha, sino que en realidad está al comienzo. Las cosas que se consiguen las últimas son, sin embargo, las primeras que actúan, movilizándolo y dinamizando la existencia personal. En griego tenemos la palabra *telos* y en alemán la palabra *Ziel* para caracterizar esa ultimidad o *éschaton*. «Escatológico» es aquello que confiere sentido a la historia, que consuma la creación, que otorga finalidad a la libertad humana y la radica definitivamente en su meta. Esa consumación sólo se puede lograr cuando hayan sido superados los límites del tiempo y los peligros del mundo. El hombre percibe que la perfección definitiva de su persona y de la historia de la humanidad no se puede lograr dentro de la fragilidad, caducidad y pobreza de este mundo, que no sólo está recortado por sus límites ontológicos, sino sobre todo amenazado por algo mucho más profundo: la mortalidad y la caducidad, la culpa (orden moral) y el pecado (orden religioso).

Lo «escatológico», en una palabra la salvación, supone la consumación de este mundo y la aparición de un mundo nuevo. No es éste el lugar para explicar cómo el espíritu humano, con su inteligencia y libertad, se orienta hacia una transformación innovadora y nada sería más trágico que la perduración temporal de la actual existencia biológica. *El ser finito no anhela ante todo perdurar, sino sobre todo ser transformado*. Un tiempo prolongado,

⁴⁰ Cf. LG 48-51 (Índole escatológica de la Iglesia peregrinante y su unión con la Iglesia celestial); GS 21-22, 33-39, 42-45.

⁴¹ Cf. R. GUARDINI, «Anfang und Ende», en *Nähe des Herrn* (Würzburg 1962) 64-71.

sin término y sin trascendimiento, sería la expresión misma del aburrimiento supremo, sería la condenación. El hombre está hecho para ser trascendido hacia una realidad suprahumana, no hacia un superhombre que fuera sólo un incremento de su humanidad, en el que reaparecerían todos los problemas de ésta, sino hacia la plenitud de la visión y fruición de Dios, en las que, siendo él mismo y permaneciendo con él toda su entera biografía, pueda crecer en forma no sólo extensiva sino también intensiva. La paradoja de la existencia humana es que necesita ser trascendida y que no es capaz de trascenderse por sí misma; es pasión absoluta de vida a la vez que avanza hacia la muerte; es necesidad de amor incondicional, pero cuanto amor encuentra cada hombre en este mundo está amenazado por la misma fragilidad y miedo que amenazan al que él ofrece a su prójimo. El amor, en los seres que tienen conciencia del tiempo, exige eternidad y sólo la eternidad ab-suelve y consagra el amor⁴². La visión beatífica que el hombre tendrá de Dios no es la fijación estática de un órgano en un objeto, sino la apertura del entero hombre como ser espiritual e imagen al misterio infinito de Dios, y por ello el adentramiento inacabable en el Inacabable. Frente al estatismo de ciertas comprensiones hay que reclamar para ella el dinamismo propio de la actividad personal, de la comunicación relacional y del crecimiento perenne, como constituyentes de la consumación eterna de la vida humana⁴³.

⁴² Esa eternidad no puede ser el eterno retorno de lo mismo que sería la condenación al reencuentro con la propia finitud insuficiente para el propio anhelo. Todo amor supone así ruptura hacia el Absoluto divino. Solo ese «sí» y «amen» a lo que nos trasciende y nos es suficiente abre el hombre a la eternidad; cualquier otro lo cierra en sí mismo y eso es su condenación. Por ello el infierno no son los otros (J.-P. SARTRE: en *Huis-Clos*: «L'enfer, c'est les autres»), sino cada hombre que se absolutiza y no ama (G. BERNANOS, en *Journal d'un curé de campagne*: «L'enfer, Madame, c'est de ne plus aimer») y sobre todo no acepta o no responde al amor ofrecido. Cf. el capítulo de F. NIETZSCHE en *Así hablo Zaratustra*, que concluye repitiendo: «Pues yo te amo, oh eternidad», pero identificándola con el «anillo del retorno». Cf. «Los siete sellos, o La canción "Sí y Amen"» (ibíd., III, 16).

⁴³ El papa Benedicto XII, para clarificar la discusión abierta por su predecesor Juan XXII, que afirmaba que los cristianos muertos en gracia no veían la esencia divina hasta el día del juicio, publicó el 29 de enero de 1336 la Constitución apostólica *Benedictus Deus* (DS 1000-1002), en la que afirma que los muertos en gracia y plenamente purificados de sus pecados «ven la esencia divina con visión intuitiva y facial, sin que se interponga ninguna creatura en razón de objeto visto, sino que la propia divina esencia se les muestra desnuda, clara y abiertamente, y que al verla

Escatológico es, por tanto, lo que es último en cuanto consumidor, lo que es definitivo e irrevocable, lo necesario e imprescindible, lo supremamente valioso y fundante (que, por consiguiente, tiene que estar tanto al principio como al final), la tensión resultante en la historia misma, la esperanza que anima la realidad y la existencia humana, dinamizándolas hacia esa meta consumadora. Teológicamente la escatología designa tres realidades fundamentales: 1) La presencia de Dios encarnado en Jesucristo como hecho cualitativamente supremo de la historia, que culmina en su muerte y resurrección. 2) El acontecimiento de su vida o aparición gloriosa al final del tiempo, que implica una intervención divina y lleva consigo un cambio radical de las condiciones humanas y cósmicas, a la vez que de la relación entre Dios y los hombres. 3) La relación que une al tiempo actual con el tiempo futuro, al que abre y del que pende, al que prepara y en el que se manifestará lo que éste ha dado de sí. J. Mouroux ha sintetizado con claridad estas tres dimensiones de la escatología: «El tiempo escatológico abierto por Jesucristo se define por la implicación existencial de las tres realidades siguientes: la presencia del Cristo resucitado, en quien está definitivamente fundado el tiempo de la salvación; la promesa del retorno, en el que la salvación está definitivamente consumada, y, entre estos dos acontecimientos, la apertura definitiva del tiempo de la salvación»⁴⁴.

b) *La ultimidad, soteriológica de Cristo en el NT*

¿En qué sentido Cristo es «el Último» y «lo último»? Jesús aparece en la historia humana como el «último» de los enviados de Dios a Israel. La parábola de los viñadores escenifica el

así gozan de ella. Como resultado de tal visión y fruición, las almas de los que ya han muerto son verdaderamente bienaventuradas, teniendo vida y descanso eternos».

La cuestión de un crecimiento intensivo no fue incluida en la definición, pero él personalmente mantuvo esta opinión antes y después. Una es la cuestión del crecimiento intensivo en comparación con la visión anterior al juicio final, y otra la del crecimiento intensivo eterno. Cf. F. WETTER, *Die Lehre Benedikts XII vom intensiven Wachstum der Gottesebau* (Roma 1958).

⁴⁴ J. MOUROUX, *Le mystère du temps...*, o.c., 162.

decurso de los tiempos y la relación de Dios con su pueblo bajo la imagen de la viña y los arrendatarios (Mc 12,1-12; cf. Is 5,1-7). El Señor del mundo ha suscitado una historia de relación con los hombres: les ha entregado la creación para que la cuiden y les ha ofrecido una revelación para que se orienten por ella. A su tiempo envía sus mensajeros a la viña para percibir de los arrendatarios los frutos. Tras mandar a unos y a otros, finalmente envía como el último a quien tiene más autoridad y que es para él infinitamente máspreciado: su hijo amado. Esta expresión nos remite tanto a los cantos de Siervo de Yahvé como al relato en que Yahvé se dirige a Abrahán, padre de Isaac, con palabras similares: «Toma a tu hijo, a tu unigénito, a quien tanto amas» (Gén 22,2). El texto es equivalente del evangelio: «Le quedaba todavía uno, un hijo amado, y se lo envió también el último, diciéndose: A mi hijo lo respetarán» (Mc 12,6; cf. Gén 22,2; Is 42,1). La conclusión de la parábola hace patente cómo los oyentes perciben que Jesús está describiendo la historia de Dios con Israel y la relación de Israel con Dios (Mc 12,12). Matar y arrojar a Jesús fuera de la ciudad era quebrar toda posibilidad de salvación, porque éste era el último. En el sentido primario la parábola describe la misión de Jesús para Israel y, tras rechazar éstos al último, está sugiriendo el tránsito del evangelio a los paganos. Objetivamente establece la conexión entre Jesús, el Hijo y el Último. Esta *ultimidad cronológica*, que en forma de secuencia temporal nos ofrece Marcos, la encontramos en otros autores del NT expresada con otras categorías, de ultimidad teleológica, teológica y salvífica.

— Los profetas y el Hijo como el último enviado

El prólogo de Heb 1,1-4 sitúa a Jesús en la continuidad de la revelación de Dios a los padres por medio de los profetas y habla de los «últimos días»⁴⁵, es decir, de los tiempos anunciados por los profetas: «Estos días que son los nuestros», evidentemente los refiere al mismo tiempo a los que están siendo contemporáneos del autor, los que fueron contemporáneos de

⁴⁵ La expresión designa en los LXX los tiempos mesiánicos (Num 24,14; Jer 23,20; Dan 10,4).

Jesús y los lectores de la carta. El tiempo de Jesús, y tras él el tiempo de los apóstoles, es el tiempo mesiánico y con ello la consumación y superación de todo profetismo. El cristianismo surge precisamente de esta convicción: los días de Jesús, por ser el Mesías, son cualitativamente los últimos. La razón de esta ultimidad es que Cristo está en continuidad pero a la vez en superación de los profetas, por medio de los cuales Dios habló en otros tiempos a los padres. Se puede hablar de correspondencia, distinción y superioridad respecto de los anteriores portadores de la revelación divina, pero la razón fundante de su condición escatológica es que él es el Hijo (Heb 1,2). Esa filiación es caracterizada por tres afirmaciones que fundan la distancia a todo lo anterior y dan la razón de por qué los días de Jesús son los últimos. Jesús es el Hijo: esplendor de la gloria de Dios (*ἀπαύγασμα τῆς δόξης*), e imagen de su sustancia (*χαρακτήρ τῆς ὑποστάσεως αὐτοῦ*); él es por quien Dios hizo el mundo; el que tras haber hecho la purificación de los pecados es constituido Kyrios y heredero de todas las cosas (Heb 1,2s). Éstos son los fundamentos de la condición escatológica de Jesús: Él es Hijo, mediador en la creación, destino del mundo y sanador-santificador de la humanidad. *Cristo existe en relación al ser mismo de Dios, a la constitución del mundo, a su situación histórica y a su meta final*. Son los cuatro puntos cardinales por los que se tiene que orientar el hombre para entenderse a sí mismo y para entender a Cristo: Dios, mundo, su propio ser, el futuro. Quien los toque o alumbré está tocando o alumbrando la realidad y el destino del hombre; él es su quicio de giro y su clave de inteligibilidad; es lo primero y lo último para el hombre. Eso es Jesús y por ello es el Ἔσχατος.

— El Hijo enviado en la plenitud de los tiempos

Esa ultimidad de Jesús es vista por otros autores del NT en la perspectiva siguiente: la de los tramos y fases sucesivas del plan de Dios. Éste ha creado el mundo, suscitado la humanidad, elegido un pueblo y mantenido un resto mediante el cual quiere ofrecer su salvación a toda la humanidad en un proceso de extensión correspondiente al proceso de concentración que

había tenido lugar antes. Para designar el lugar y misión de Cristo en ese plan divino hablan de «cumplimiento o plenitud de los tiempos». Cuando ésta llega, Dios envía a su Hijo naciendo bajo la ley, es decir, inserto en las condiciones de un pueblo particular, naciendo de mujer y compartiendo las condiciones de toda la humanidad, para hacer posible a unos y a otros la filiación divina respecto del Padre, a la vez que transmitir el Espíritu Santo (Gal 4,4; Ef 1,10). En páginas anteriores hemos referido la doble interpretación posible de la expresión: hay una plenitud del tiempo que es necesaria para que Cristo llegue, y hay una llegada de Cristo que es necesaria para que el tiempo alcance su perfección. La interacción entre acción divina y colaboración humana es una ley que encontramos en toda la historia salvífica, que no es reducible ni trascendible: *Dios y el hombre son coautores siempre y no son alternativa nunca*. Cuando esto surge y el hombre percibe a Dios como su antagonista es que ha prevalecido el pecado, que es justamente la reclamación que el hombre hace de ser solo y por sí autor del mundo, de su historia y de su consumación.

El término «plenitud» (πλήρωμα), además del sentido temporal (períodos de tiempo agotados) que hemos visto en Gal y Ef, adquiere un sentido objetivo teológico-cristológico. La plenitud, que es Dios o la que él ofrece al mundo, se ha dignado habitar en Cristo y desde él plenificar al mundo mediante la Iglesia:

«Porque ése ha sido el beneplácito del Padre: hacer habitar en él toda la plenitud y reconciliar todas las cosas por medio de él y hacia él, haciendo la paz por medio de la sangre de su cruz» (Col 1,19).

«Porque en él habita toda la plenitud de la divinidad corporalmente y vosotros estáis plenificados en él, que es la cabeza de todo principado y potestad» (Col 2,9).

«Dios le sometió todas las cosas bajo sus pies y le dio por cabeza a la Iglesia en bien de todas las cosas, a ella que es su cuerpo, la plenitud de aquel a quien Dios llena (o que él llena) todo en todas las cosas» (Ef 1,23).

Aquí se añaden nuevas dimensiones de esa plenitud de Cristo: en él pasa la plenitud de Dios al mundo, personalizando su humanidad, plenificando a la Iglesia y desde ella reconciliando

al mundo. La plenitud de Dios en sí mismo, su inhabitación personalizadora en Cristo y la acción plenificadora de la Iglesia respecto del mundo desde Cristo y hacia Cristo, si no son simplemente identificables por designio suyo, sin embargo son ya inseparables.

Los tiempos son «escatológicos» porque en ellos ha tenido lugar la revelación de lo originario y de lo consumidor: Cristo pensado antes de la creación del mundo, resucitado por Dios de entre los muertos, fundando la humanidad nueva, ofreciendo en ella un futuro reconciliador al mundo y fundando así la posibilidad de la esperanza.

«Habéis sido rescatados de vuestro vano vivir según la tradición de vuestros padres no con plata u oro, sino con la sangre preciosa de Cristo como cordero sin defecto ni mancha, ya conocido antes de la fundación del mundo y manifestado al fin de los tiempos por vosotros, los que por medio de él creéis en Dios que le resucitó de entre los muertos y le dio gloria, de manera que nuestra fe y esperanza pueden ser puestas en Dios» (1 Pe 1,20).

— El Adán escatológico y la nueva humanidad

Hay otro texto clave a la luz del cual es evidente que el tiempo final se halla determinado por la muerte y la resurrección de Cristo. En 1 Cor 15, después de exponer el kerigma común a todos los apóstoles, San Pablo establece la conexión entre resurrección de Cristo y resurrección de los cristianos, partiendo del presupuesto común a los grupos de Corinto y al apóstol: la solidaridad de destino entre Cristo y los hombres. Solidaridad en el pecado de éstos que repercuten sobre aquél y en la muerte de aquél que repercute sobre éstos en la vida: por ello, si no hay resurrección de los muertos, es que Cristo no resucitó (1 Cor 15,13-19). El Apóstol explicita las consecuencias de la acción que Dios ha realizado con Cristo en doble perspectiva: con la resurrección ha sido vencido *el último enemigo (la muerte)* y en la resurrección *ha aparecido el último Adán, espíritu vivificante*, hombre celestial cuya imagen llevaremos como antes habíamos llevado la imagen del terreno (1 Cor 15,25-28; 45-49). Dios ha puesto en manos del pionero de la vida todas las cosas: él deberá reinar sobre ellas, reducir a servidumbre todos sus enemigos y entre-

gar el mundo al Padre. La anulación de la muerte en la propia persona de Cristo es manifestada en la resurrección; la anulación de la muerte de todos los demás está por venir, pero está ya asegurada en su propia victoria. La humanidad está soldada a dos polos de sentido: en su inicio a Adán y en su final a Cristo. Ambos eran personas a cuyo destino de libertad va unida la naturaleza, en la medida en que crean una nueva situación real de pecado y de gracia, que afecta a todo el orden del ser y a todos los hombres, ya que todos participamos y somos resultado de sus acciones históricas que determinan nuestra libertad. El primer Adán participó de la vida de Dios: «Fue hecho alma viviente», mientras que «el último Adán fue hecho espíritu vivificante» (1 Cor 15,45). En Cristo actúa el Espíritu creador del origen que ahora se muestra como recreador y santificador a la vez que como vencedor de la muerte. Con Cristo tenemos identificado el sentido y contenido del futuro porque en su resurrección aparece como victorioso el principio de la vida, el Espíritu Santo, y desaparece el supremo principio negador del hombre: el pecado con la muerte. En él está dado todo como en raíz y en nosotros irá apareciendo todo como sus frutos en el tiempo propio. «Pablo entiende a Cristo resucitado y creador de vida como prototipo escatológico de la nueva humanidad de Dios, lo cual equivale a decir que, según comprensión paulina, con la resurrección de Jesús ha comenzado ya el tiempo escatológico»⁴⁶.

— El Primero y el Último. El Alfa y la Omega

El Ap lleva al límite esta comprensión escatológica de Cristo, en cuanto que refiere a él afirmaciones y predicados que los profetas aplicaban directamente a Dios. Allí el último es Dios, aquí el último es Jesús porque en él actúa y está Dios definitivamente. Lo que en el orden del ser, de la soberanía y de la santidad allí se dice de Dios, se dice aquí de Cristo referido a la nueva creación. El es por su resurrección el vencedor de la muerte y de todos los poderes del mal.

⁴⁶ H. G. LINK, «ἔσχατος», en *TWNT* III, 78.

«No temas: yo soy el primero y el último, el viviente, el que fui muerto y ahora vivo por todos los siglos de los siglos y tengo las llaves del infierno y de la muerte» (Ap 1,17s).

El sentido de la historia es desvelado por quien es capaz de abrir el libro y soltar sus sellos (cap.5) y el fin de la historia es alcanzado victoriosamente por el que es «el Amén de Dios, el testigo veraz, el principio de la creación del mundo» (Ap 3,14). Los títulos cristológicos con los que se abren cada una de las cartas a las Iglesias y sobre todo aquellos otros títulos propios de Dios, como «principio y fin», «alfa y omega», ponen a Jesús en la esfera de poder y de ser, propia de Dios. La historia ha alcanzado su meta. El entretiem po entre la resurrección de Cristo, el final del mundo y el retorno de Cristo son vistos en unidad de sentido, sin que merezca la pena calcular plazos ni atender a los cálculos de quienes predicen fechas y lugares. La cercanía del Señor al mundo está por viniendo y es personal, ya santificadora y salvadora:

«He aquí que vengo presto y conmigo mi recompensa para dar fruto a cada uno según sus obras. Yo soy el Alfa y la Omega, el Primero y el Último, el Principio y el Fin» (Ap 22,13)⁴⁷.

Este texto nos permite establecer la conexión con los oráculos proféticos sobre el final de los días⁴⁸, que son fundamentalmente anuncios de la salvación de Dios: Dios hará posible a su pueblo la conversión (Os 3,5) y aniquilará a sus enemigos (Jer 23,20; 30,24). Desde aquí también es posible descubrir el sentido de las expresiones el «último día», «los últimos días», «últimos tiempos», «la hora», «el instante». San Juan recoge esta expresión de «día de Jesús», como equivalente del día de Yahvé en los profetas, para indicar que se trata de la resurrección de los muertos. Lo que en ambos casos aparece en primer plano es la salvación como gesta pendiente y consumadora de Jesús con los justos, al abrirles a la nueva creación y otorgarles el Reino de su Padre. Los inicuos quedan fuera del horizonte activo de

⁴⁷ «La trasf erencia de estos predicados divinos a Cristo exaltado afirma que Cristo es elevado a una categoría igual a Dios y que ha sido colocado para realizar las funciones de creador y consumador» (H. G. LINK, *ibíd.*, 79).

⁴⁸ Hch 2,17; 2 Tim 3,1; Sant 5,3; 2 Pe 3,3.

Jesús en el final; para San Juan, ellos mismos han realizado ya su juicio, al cerrarse a la luz y no amar la verdad (Jn 3,18-21). Cristo ha venido a este mundo y vendrá al final, para salvar y no para condenar, porque en él se revela y entrega el amor del Padre (Jn 3,16). Él no hace sino ejecutar el mandato de su Padre. San Agustín ha interpretado el tenor de fondo de estos textos joánicos en estos términos: «Para esto ha venido sobre todo Cristo, para que el hombre conociera cuánto le ama Dios, y de tal forma lo conociera, que se enardeciese en el amor de aquel que le había amado primero, y amara al prójimo conforme al mandato y ejemplo de aquel que haciéndose próximo ha amado al que no estaba próximo sino que vagaba lejos»⁴⁹. Ahora bien, quien ha rechazado su oferta ha rechazado la vida:

«No he venido a juzgar al mundo sino a salvar al mundo. El que me rechaza y no recibe mis palabras, tiene ya quien le juzgue; la palabra que yo he hablado, esa le juzgará en el último día» (Jn 12,47).

Como autor y actor a la vez del drama de la historia, implicando a Dios en el hombre y al hombre en Dios, Cristo resume en sí todo el dramatismo pensable. Como autor sabe del final del drama, pero sólo en intención. Así es el Alfa de la historia, iniciadora y finalizadora, pero debe realizarla como conjugación de voluntades sobre las que él repercute y que repercuten sobre él. Sólo así es Omega. La libertad y la historia son forjadas por el Padre; él tiene que pasar por ellas y en ese paso le traspasan hasta herirle de morir, aun cuando la muerte no tenga definitivo poder sobre él.

«La persona de Cristo, en cuanto "último Adán" y dador de sentido a toda la representación, contiene en su persona y en su misión todo el dramatismo de la humanidad en la relación que esta tiene consigo misma y con Dios, y esto del tal modo que él no sólo en su destino personal (a través de la cruz y de la resurrección) llega a ser lo que desde siempre era, sino que, a lo largo de toda la representación mundana, llega a ser la omega que era ya desde

⁴⁹ «Si ergo maxime propterea Christus advenit ut recognosceret homo quantum eum diligat Deus, et ideo cognosceret, ut in eius dilectionem a quo prior dilectus (1 Io 4,10-19) est inardesceret, proximumque illo iubente et demonstrante diligeret, qui non proximum sed longe peregrinantem (Lc 15,13; 10,36) diligendo faceret est proximus» (S. AGUSTÍN, *De catechizandis rudibus* IV, 8 [BAC XXXIX, p.459]).

siempre en cuanto alfa. Solamente cuando haya sido vencido el último enemigo (la muerte) estará en condiciones, como quien ha cumplido su misión sin excepción alguna, de poner a los pies del Padre el Reino que ha ganado para que este pueda ser todo en todas las cosas» (1 Cor 15,24ss)⁵⁰.

c) *La ultimidad metafísica de Cristo*

¿Cómo podríamos fundamentar las afirmaciones bíblicas que en clave de historia nos hablan del carácter escatológico de la persona y del tiempo de Cristo? Los textos tienen un horizonte temporal y no traspasan las categorías de la historia de la salvación: se refieren a la obra de Dios con un pueblo en un tiempo. ¿Podríamos ir más allá y fundamentar en categorías ontológicas lo que aquí está expresado en términos funcionales, histórico-salvíficos? Han sido necesarios siglos para elaborar una reflexión que estando en continuidad con los enunciados bíblicos sea capaz de decir desde otro horizonte cultural esa ultimidad y definitividad de Cristo. Los últimos textos del NT nos ponen ya en esa línea y la Patrística la llevará hasta el final⁵¹. Al decaer el interés por las preocupaciones temporales relativas a Jesús (parusía próxima) y al crecer el interés por las cuestiones metafísicas (ser, devenir, acción)⁵², ciertas preguntas se hacían inexorables. Cristo vino como el último enviado de Dios al mundo, pero ¿es el realmente el último? ¿No podría Dios enviarnos otro después de él y superior a él? ¿Por qué no es posible que venga otro y por qué es el ontológicamente último?

⁵⁰ Cf. H. U. VON BALTHASAR, «El puesto de Cristo en el drama», en *Teodramática* III, 29-60.

⁵¹ Ya aludimos al texto de Rahner «sobre la estrecha conexión que existe entre la "cristología tardía del NT" y la cristología clásica de la Iglesia, lo cual nos permite en nuestra actual problemática considerar la cristología "tardía" del NT como implícita en la exposición cristológica de la Iglesia» (K. RAHNER - W. THÜSING, *Cristología...*, o.c., 55).

⁵² Cf. B. STUDER, *Gott und unsere Erlösung im Glauben der alten Kirche* (Düsseldorf 1985) 29-37, 159-171. Este proceso se manifiesta, entre otras cosas, en que los misterios de la vida de Jesús dejan de estar en el centro y pasan a estarlo las cuestiones metafísicas: así la encarnación desplaza al bautismo de Jesús, que fue el punto de partida de la reflexión cristológica en los dos primeros siglos. Cf. R. CANTALAMESSA, *Dal Cristo del NT...*, o.c., 144-155.

— Del tiempo al fin y al ser. Fundación y consumación

Ha habido tres fases en la historia de la reflexión cristiana sobre esa ultimidad de Cristo. La primera le piensa como el *término cronológico de la historia* e identifica su parusía con el fin del mundo, situándolo en un período próximo de tiempo; la segunda le piensa como *fin finalizador de la anterior historia salvífica y de toda realidad*, en la medida en que ha sido el revelador supremo de Dios y ha anticipado en la resurrección el destino de toda la humanidad; la tercera le piensa como el Hijo eterno encarnado, relevando el ser mismo de Dios a la vez que su designio de salvación para el hombre, llevando así a su expresión suprema el sentido de la creación. Éste consiste en que Dios se dé del todo a su creatura en el Hijo para que existiera humanado concluyendo así su realización divina, con lo cual la historia de Cristo no es sólo un capítulo de la historia del mundo, sino *un capítulo de la naturaleza, historia y destino de Dios*. Estos tres momentos son diferenciables pero no separables. Es evidente la espera de la parusía en la primitiva Iglesia y la intensidad de la percepción de su presencia en la celebración. Ello la llevó a despreocuparse por el tiempo presente que desaparecería con la venida del Señor a punto de aparecer. La parusía no llegó y el cristianismo no se hundió, sino que resituó su orientación, al comprobar que es pensable que la historia esté decidida de parte de Dios, y en este sentido hayamos llegado al final, y que, sin embargo, los tiempos sigan. Se diferenció el *final cronológico del fin teleológico*. Cristo ha tomado posesión del futuro y nada podrá acontecer que contradiga su palabra y que niegue su victoria sobre el pecado y la muerte, tal como aquella ha tenido lugar en la resurrección. El afincamiento en la realidad objetiva de Cristo permitió a la primera Iglesia superar este desfase. A partir de ahora aparecen claramente diferenciados los *cuatro tiempos de Cristo*: el de *su historia terrestre* (cuya historia se narra), el de *su presencia actual en la Iglesia* (cuya eficacia ella experimenta en la celebración litúrgica), el de la *venida futura* (que hay que acreditar con la fidelidad-paciencia en el mundo, a la vez que con la esperanza), el de *su preexistencia eterna* en el Padre⁵³.

⁵³ Cf. B. STUDER, «El misterio de Cristo en la oración y en la parénesis», en *El salvador en los Padres de la Iglesia* (Salamanca 1993) 45-58.

— Cristo, realizador de la doble promesa del AT

El segundo momento comprendió la ultimidad de Cristo por referencia a las disposiciones y acciones de Dios en el AT. Cristo había desbordado todo lo anterior en cuanto palabra reveladora y en cuanto acción salvadora. Era el último profeta, el Mesías, el Siervo de Yahvé, el Hijo del hombre. Pero era necesario precisar la diferencia: ¿estábamos sólo ante un acrecimiento y perfección de lo propio del AT o estábamos ante una novedad absoluta? El cristianismo, ¿es sólo, la purificación, consumación y universalización del judaísmo, como han querido ciertos teólogos y filósofos judíos del siglo xx? ¿Qué razón hubo entonces para la separación entre el judaísmo y el cristianismo naciente? En la vida misma de Jesús ya apareció su carácter alternativo a todo el judaísmo. Su autoridad, su pretensión y su identificación con la acción salvífica de Dios llevaron a los judíos a excluirlo del pueblo. Él se convirtió en una *resolución* del judaísmo, concentrando toda la espera del pueblo en su persona y toda la promesa divina en su misión. Para muchos ésta no era una *solución*, sino la *disolución* del judaísmo; y ésa fue la razón de su muerte. Jesús y los apóstoles ofrecieron signos divinos que acreditaban la pretensión cristiana a la vez que reclamaron confianza para su testimonio así acreditado. Ahora bien, después de narrar tales hechos, signos y testimonios particulares, la teología tiene que ofrecer razones universales.

La única respuesta definitivamente válida a la pretensión de Cristo, que explica su condición escatológica y que funda la fe en él como equivalente de la fe en Dios, es la afirmación de la encarnación, en cuanto acto y en cuanto hecho permanente de un Dios que asume por suya la condición humana, vive en ella y se la apropia para toda la eternidad, en una unidad tal que es totalmente divina por ser suya, pero a la vez es totalmente nuestra por ser humana. Tal es la afirmación del concilio de Calcedonia. El estudio ya citado de J. Daniélou⁵⁴ constituye una exposición magistral de cómo el dogma de la encarnación, tal como ha sido definida en Nicea y Calcedonia, ofrece el fundamento último de por qué *la cristología es la real escatología* y de cómo sólo desde Cristo el tiempo se ha

⁵⁴ Cf. artículo citado *supra*, en n.16 de este capítulo.

convertido en historia, porque le ha asignado su meta definitiva y ha esclarecido el fundamento de la posibilidad de lograrla, a la vez que nos ha dado en la figura histórica de Cristo el anticipo de lo que es una humanidad nueva. Daniélou ha mostrado con toda claridad que en Cristo convergen las dos líneas contenidas en la promesa y profecía del AT. Una habla de que Dios cumplirá la promesa a Abrahán, él mismo vendrá, realizará al final de los tiempos obras admirables (Is 40,3; 65,17; 4,5; 2,3) y salvará a su pueblo; la otra habla de cómo Yahvé suscitará de en medio de su pueblo un profeta mayor que Moisés, que confirmará a su vez las promesas hechas a David (Gén 12,3; Dt 18,15.18; 2 Sam 7,16).

Una de esas líneas es la expresión de la escatología trascendente que culmina en los apocalipsis, esperando la aparición de Dios mismo en la historia; la otra, en cambio, es la del mesianismo temporal, cuya expresión suprema son los profetas. Ya en el mismo AT aparece un esbozo de conciliación entre ambas al proponer un reino mesiánico terrestre al que seguirán la venida de Yahvé y con ella la consumación del mundo. Ahora bien, el NT afirma expresamente la conjunción de ambas líneas en Jesús, al ver en él lo profetizado por el Deuterocanónico: la venida de Yahvé por el desierto que anuncia la buena nueva a su pueblo y al nuevo Moisés que conduce al pueblo por el desierto del nuevo éxodo; o él es la nueva ley sobre el monte de las Bienaventuranzas, el profeta, el Χριστός Κύριος. La dimensión trascendente divina y la dimensión profética humana convergen⁵⁵. Toda la polémica teológica entre Alejandría y Antioquía gira en torno a la aceptación o exclusión de ambas dimensiones como constitutivas del único Jesús. La definición de Calcedonia afirma que la unión de las dos naturalezas humana y divina en la única persona de Cristo es lo único que hace justicia a lo que los profetas, apóstoles y el mismo Cristo habían dicho. De esta forma han dado una base ontológica para pensar a Cristo como la escatología realizada. En él no tenemos sólo una promesa divi-

⁵⁵ «Or c'est l'essentiel du NT de nous annoncer que ces deux lignes convergent en Jésus. Il est remarquable en effet qu'il lui applique aussi bien les prophéties relatives à la venue de Yahwéh que celles qui sont relatives à la venue du Messie» (J. DANIELOU, a.c., 273).

na y una esperanza humana conjugadas, sino a alguien que es a la vez hombre verdadero y Dios verdadero. El solo es de verdad el último, porque la unión de Dios y el hombre, en unidad personal, sin confusión ni superposición, es lo máximo ontológicamente pensable⁵⁶.

— Cristo, realizador de los dos fines del plan salvífico: deificación del hombre-glorificación de Dios

Daniélou ofrece una segunda perspectiva para fundar la escatología en la encarnación. Con ésta se ha logrado la realización de los dos objetivos de la creación: la divinización del hombre y la glorificación de Dios. La encarnación es la realización suprema pensable de Dios yendo más allá de sí mismo, siendo él mismo en lo otro. El hombre, al ser imagen de Dios, por su conciencia y libertad, tiene proporción intrínseca para conocer, expresar y agradecer a Dios. En Cristo, suprema expresión humana de Dios, cada hombre se reconoce expresado a sí mismo, descubre el camino y la fuerza para retornar a Dios. Un texto de San Hilario, transmitido por Teodoreto de Ciro y que formaba parte de las antologías patrísticas de cristología, afirma cómo la encarnación es la suprema promoción del hombre. Ella constituye la cumbre máxima a la que puede aspirar el hombre, porque es la forma máxima de autodonación de Dios:

«El Hijo único de Dios ha nacido hombre de la Virgen María, para realizar en sí mismo la promoción (προκοπή) del hombre a Dios en la plenitud de los tiempos»⁵⁷.

⁵⁶ «C'est ici que le dogme de Chalcedoine nous apparaît comme la réponse à la question posée par l'eschatologie à la christologie. Parce qu'il est à la foi Dieu parfait et homme parfait, le Christ réalise dans sa personne aussi bien les prophéties concernat la venue eschatologique de Yahwéh que celles qui sont relatives à la venue du Messie» (ibid., 273).

⁵⁷ THEODORETO, *Eranistes* II: PG 83,205D. La idea de προκοπή (profectus, progreso, perfección, promotio, dirá más tarde Santo Tomás) es capital en el pensamiento de San Hilario. El fin de la encarnación es la promoción del hombre; ella no es una pérdida de Dios a favor del hombre ni una pérdida de la propia personalidad del hombre en Jesús, sino una ganancia y un progreso. «Verbum Deus caro factum est, ut per Deum Verbum carnem factum caro proficeret in Deum Verbum» (S. HILARIO, *De Trinitate* I, 11 [BAC 481, p.41]). «Ut non defectio Dei ad hominem sit sed hominis profectus ad Deum sit» (ibid., X, 7 [p.522]). «Quodsi Deus Verbum homo Christus Jesus Deus Verbum esse non destitit» (ibid., XI, 16 [p.606]). «Hanc

Al asumir todo lo humano (naturaleza, potencias, libertad, conciencia, etc.), Cristo lo ha sanado y perfeccionado todo. Ha asumido la humanidad en su entera integridad y de alguna forma ha integrado a todos en su propio misterio, de forma que compartan su filiación divina y su perfección humana. Ese logro inicial tiene que ser descubierto, apropiado y correspondido por cada hombre. No hay una encarnación universal, ni una redención física en el sentido de una comunicación automática de la gracia divina y del perdón redentor a todos los hombres, por el hecho de haberse hecho Dios hombre en Jesús. Todo lo humano debe pasar por la conciencia y voluntad, por el saber y el querer: también el don salvífico de Dios ⁵⁸.

De esta forma se realiza el segundo gran fin de la encarnación: que el hombre sea partícipe de la gloria de Dios manifestada en Cristo, sea alumbrado, transformado y arrastrado por ella hasta desbordarse agradecido en alabanza y glorificación de Dios ⁵⁹. El hombre es así destinatario, receptor y fruto de la gloria de Dios comunicada y sujeto actor de la gloria de Dios proclamada. Éste es el orden: gracia y gloria objetiva de Dios, que fundan la glorificación y agradecimiento objetivos del hombre por Dios a los que corresponden como forma de ser y comprenderse la gratitud y agradecimiento del hombre a Dios. De esta forma Dios es glorificado. *In laudem gloriae eius*, dice la carta

itaque divini sacramenti doctrinam mens laeta susceperit, in deum proficiens per carnem» (ibid., I, 12 [p.42]). Sobre el sentido de los términos *proficere*, *profectus* en San Hilario, cf. A. FIERRO, *Sobre la gloria en San Hilario. Una síntesis doctrinal sobre la noción bíblica de «doxa»* (Roma 1964); L. LADARIA, *La cristología de Hilario de Poitiers*, o.c.

⁵⁸ «El Verbo en los últimos tiempos, habiéndose unido a la humildad de nuestra naturaleza, se ha hecho carne por amor del hombre y, habiéndose unido al hombre, ha tomado toda nuestra naturaleza, a fin de que, por la mezcla con la divina, la naturaleza humana fuese divinizada con él (συνυποθεωσθη), tras haber sido santificada toda la masa humana por estas primicias» (GREGORIO DE NISA, *Adv. Apoli.* 15. PG 54,1152C). Entre la humanidad de Cristo y la humanidad de cada hombre hay mucho más que mera unión moral o sólo jurídica; mucho menos y a la vez mucho más que ciega unión física. Él, como primogénito a cuya imagen estamos hechos los hombres, ha atraído a sí para reformarlos en sí a todos los hombres. A partir de su encarnación ha cambiado la situación humana: un poder de realidad y de gracia (existencial-sobrenatural?) determina la vida humana. Cf. GS 22; J. DOIGNO, «“Erat in Jesu Christo homo totus” (HILARII DE POITIERS, In Matthaeum 2,5). Pour une saine interprétation de la formule»: *Revue des Études Augustiniennes* 28 (1978) 201-207.

⁵⁹ Cf. J. DANIELOU, o.c., 275-280.

a los Efesios y tras ella, en sentido primero teológico-descendente y luego antropológico-ascendente, se han identificado los santos «para la mayor gloria de Dios» (Ef 1,6; 1,12) ⁶⁰.

La Biblia y la Patrística, sobre todo a partir de San Juan (15,8; 17), ven la gloria de Dios como realidad objetiva que precede y santifica al hombre, asociándole en un movimiento responsivo de gratitud y glorificación. Es Dios quien da su gloria al hombre, le glorifica y se manifiesta en él. Dios no necesita del hombre, sino es el hombre el que necesita de Dios. A partir de finales de la Edad Media se inicia un movimiento que invierte los términos, se da una cierta «desteologización» y se impone el proceso de moralización del cristianismo, haciendo a Dios destinatario de la gloria del hombre como si él la necesitase. En la visión patrística Dios da gloria al hombre; en la visión del siglo XVI el hombre da gloria a Dios; en aquella Dios es una plenitud que desborda, en ésta es el Señor que reclama el honor de sus súbditos. De San Ireneo a San Ignacio de Loyola media un abismo de sensibilidad. Comentando textos de San Ireneo escribe el P. Orbe: «La gloria del hombre, como la de Jonás, está en que resplandezca Dios en él; en que revista las propiedades de Dios, y pase a ser inmortal e incorruptible y eterno como Dios. A esa gloria miraba Dios cuando le salvó inesperadamente. *Gloria enim hominis Deus*. No que el hombre haya de glorificar a Dios, sino al revés: Dios ha de ser glorificado en el hombre. El hombre no glorifica a Dios. Al contrario, es glorificado por Dios. Considera sin duda el obispo de Lyon, entre otras razones, la omniperección y riqueza y no indigencia de Dios» ⁶¹.

La glorificación de Dios incluye la entrega de la propia libertad y la ofrenda de la vida dispuesta a hacer la voluntad de Dios. La carta a los Hebreos nos describe a Cristo al entrar en el mundo haciéndose solidario de los hombres y ofreciéndose a Dios para hacer su voluntad. El Hijo se hace hermano y sacerdote para ofrecerse por todos los hombres como ofrenda viva para su

⁶⁰ Cf. ISABEL DE LA TRINIDAD, *Obras completas*. Ed. de C. de Meester (Madrid 1986) 118, 120, y *Cartas* 250 con n.4 y 5; N. MARTINEZ-GAYOL, *Gloria de Dios en San Ignacio de Loyola* (Barcelona 2005).

⁶¹ Cf. A. ORBE, «El signo de Jonás según San Ireneo»: *Gr* 4 (1996) 637-657; Id., «Gloria Dei homo vivens». Análisis de IRENEO, *Adv. Haer.* IV, 20,1-7»: *Gr* 73 (1992) 205-268.

gloria. De esta forma se realizan en Cristo como en primicias la divinización del hombre y la glorificación de Dios, que son las dos finalidades capitales del designio divino⁶². De esa gloria del Padre por el Hijo en el Espíritu deriva toda la acción creadora, redentora y santificadora; a la gloria de esa Trinidad en sentido inverso (en el Espíritu por el Hijo hasta el Padre) se elevan la oración de la Iglesia, la teología y la vida del cristiano⁶³.

— Cristo, recapitulador de todas las cosas

Podríamos explicitar esta dimensión escatológica de Cristo desde otra perspectiva: la recapitulación de todo bajo él como cabeza, devolviendo la vida a todo lo creado que se había alejado de él, recogiendo en él como Hijo toda la plenitud del mundo y, uniéndola a su amor y a su alabanza, entregarla al Padre. Él, que es el Principio originador, es también el Medio reformador y el Fin consumidor. Él ha dado no sólo sentido al ser en su proyecto originario, sino también le ha devuelto la vida en su caída histórica (Ef 1,10; Col 1,12-20). Todas las fórmulas soteriológicas que encontramos en el NT y que la teología posterior ha incrementado con inmensa profusión no son otra cosa que: 1) Explicitación de lo que fueron el don de Dios por un lado, y por otro la conciencia y libertad de Jesús, en cuyo corazón convergieron la plenitud del amor del Padre y la plenitud de la existencia humana, experimentadas en sus cumbres de grandeza y en sus abismos de maldad o degradación. 2) Explicitación de la eficacia sobre nosotros, de esa plenitud del Espíritu, de la gracia y de la verdad que él recibió; explicitación en perspectiva negativa como perdón, pacificación, reconstrucción y reparación de lo perdido (ἄφεσις τῶν παραπτωμάτων, καταλλαγὴ, λύτρωσις, εἰρήνη), positivamente como conformación con el propio ser de Cristo, como introducción a la propia plenitud de Dios (σωτηρία, χάρις, υἰοθεσία...).

⁶² Heb 10,1-10; cf. Sal 40,7-9; Ef 5,2,26.

⁶³ Cf. JUAN PABLO II, *Tertio millennio adveniente* 55 (Glorificación de la Trinidad); R. FERRARA, «Epílogo: Glorificar la Trinidad», en *El misterio de Dios: correspondencias y paradojas* (Salamanca 2005) 635-640.

— La conciencia de Cristo como lugar de encuentro y conjugación de Dios y del hombre

La encarnación no puede ser vista sólo como hecho puntual en perspectiva metafísica (unión de Dios con el hombre), sino como un proceso en la vida y conciencia de Jesús, iniciado con su gestación en las entrañas de María y consumado con la muerte y resurrección. Esa forja de divinidad encarnada y de humanidad personalizada por Dios es el corazón de la historia y la suprema expresión del ser al que tenemos que referirnos todos. Esa realidad, en cuanto acto y en cuanto proceso, escapa a nuestra comprensión racional. Sólo puede ser percibida en sus íntimas consonancias cuando la contemplamos amorosamente, y cuando intentamos revivirla en nuestra vida, ofreciéndonos a Cristo como humanidades complementarias para reflejar su misterio en el mundo⁶⁴.

Después de describir la encarnación como *eclosión*, para subrayar así la continuidad con un mundo abierto a Dios, y como *irrupción*, para mostrar la innovación creadora que ella supone más allá de las fuerzas y esperanzas de la humanidad, J. Mouroux define la encarnación como punto de *atracción*, en cuanto centro de todo el orden salvífico. Toda la realidad divina y humana, la anterior historia de Dios y la posterior historia de los hombres, coinciden en una conciencia y son afirmadas por una libertad: la conciencia y libertad de Jesús⁶⁵. Por ella han pasado la conciencia y el amor de Dios a cada hombre y en ella han sido anticipados el ser y destino de cada hombre. Ella ha portado, anticipado y vivido en su conciencia cada una de nuestras conciencias. El «me amó y se entregó por mí» de Pablo y el «he pensado en ti en mi agonía» de Pascal son la traducción de este hecho histórico (Gal 2,20)⁶⁶. No podemos imaginarlo ni

⁶⁴ Cf. Sor Isabel de la Trinidad en su elevación: «Oh Dios mío, Trinidad a quien adoro», desde donde esta expresión se extiende a amplios sectores de la Iglesia. Cf. *Obras completas*, o.c., 281-286. Con buen sentido se ha desechado otra traducción anterior («humanidad suplementaria») menos exacta.

⁶⁵ Cf. E. MERSCH, «La conscience humaine du Christ et la conscience des chrétiens», en *Le Christ, l'homme et l'Univers*, o.c., 105-147.

⁶⁶ *Pen.*, 553. «L'existence, la signification, le salut du monde passent par l'humanité, exactement par la conscience de Jésus [...] La réalité du temps se trouve située au coeur d'un Être et d'une conscience au noeud personnel de l'Éternel et d'un

explicarlo, pero nuestra imaginación e inteligencia no son la medida del poder y del amor de Dios; tanto Dios como Cristo Hijo sólo son cognoscibles en cuanto tales si ellos se revelan (Sab 9,17; Mt 11,27; Flp 4,7). Que Dios haya creado a cada hombre en libertad y amado a cada uno en su destino diferenciado desde toda la eternidad nos pone en el camino para pensar que también el Encarnado puede pensar en cada hombre y amar a cada hombre⁶⁷. El sentido de la encarnación no es una acrobacia metafísica, sino un designio salvífico para cada hombre en su concreta situación. La eternidad no es una manera elevada del tiempo, sino la forma misma de la existencia de Dios, que puede coincidir con nuestra existencia temporal:

«La encarnación hace aparecer cómo este entrecruce de la eternidad y del devenir se realiza en el misterio de un Existente a la vez divino y humano: a través de este “Mismo”, que es conjuntamente hombre y Dios, la realidad del tiempo se encuentra situada en el corazón de un Ser y de una conciencia, en el nudo personal del Eterno y de un movimiento existencial humano. Por ello, el tiempo de todas las conciencias puede ser llevado y vivido (*porté*) en la única conciencia de Cristo»⁶⁸.

Pero ese inicio de acercamiento absoluto de lo humano a lo divino por atracción, que ha tenido lugar en la encarnación y ha sido expresado por la conciencia de Jesús, tiene que ser completado por la muerte y resurrección. En la muerte Jesús realiza con todos y por todos la suprema afirmación de la libertad, que consiste en la devolución agradecida al que nos la dio; hace

mouvement existentiel humain. Et c'est pourquoi le temps de toutes les consciences humaines peut être porté dans l'unique conscience de Jésus-Christ» (J. MOUROUX, *Le mystère du temps...*, o.c., 94).

⁶⁷ «Se trata de cualquier hombre, ya que cada uno está comprendido en el misterio de la redención y por este misterio Cristo se ha unido con el para siempre» (JUAN PABLO II, *Redemptor hominis*, 13). La Cti une esta universalidad del amor de Cristo a cada hombre con la capacidad de compromiso y de amor al prójimo. «La conciencia que tiene Cristo de ser enviado por el Padre para la salvación del mundo y para la convocación de todos los hombres en el pueblo de Dios implica, misteriosamente, el amor de todos los hombres, de manera que todos podemos decir que “el Hijo de Dios me ha amado y se ha entregado por mí”» (*Documentos*, [prop.4]). Y concluye el comentario: «Por haber conocido este amor personal de Cristo a cada uno, tantos cristianos se han comprometido en el amor por los demás pobres sin discriminación, y continúan dando testimonio de este amor que sabe ver a Jesús en cada uno “de estos hermanos míos pequeñísimos”» (p.39).

⁶⁸ Cf. J. MOUROUX, *Le mystère du temps...*, o.c., 94.

memoria de todos los hijos de Dios dispersos por el mundo; intercede por todos los injustos y pecadores; pone el poder de su vida de Hijo donde estaba el poder del pecado y de la muerte. Esa muerte ha realizado desde esta ladera del mundo y ante Dios la libertad humana en la perfección y proexistencia máxima pensables. En ese sentido significa la santificación, perdón y salvación de los hombres. La historia está consumada desde abajo, desde el hombre. Pero ese acto así ascendente, ¿ha llegado a su meta? ¿Lo ha acogido Dios? ¿Ha respondido a él con un amor equivalente y un acto de poder proporcional? La resurrección afirma que la respuesta de Dios ha sido equivalente a la ofrenda y súplica del Hijo. Ella, en cuanto aceptación del «sacrificio», ha revelado su eficacia; la glorificación de Dios y la promoción suprema del hombre, en la ejercitación de su finitud y libertad entregadas a su origen, han coincidido. Ésta es la meta de la historia. Por eso cristología y escatología coinciden (Heb 7,11)⁶⁹.

— La encarnación, en cuanto unión personal de Dios y el hombre, fundamento de la escatología

Jesús es el ἔσχατος, porque en él, por la encarnación, se ha unido lo primero con lo último y lo último con lo primero por la resurrección. Todo lo que queda por delante en la conclusión del tiempo y en la irrupción de la eternidad y la eternidad misma no son sino explicitaciones de esta existencia de Jesús, en cuanto realización consumada de la unión Dios-hombre y con-

⁶⁹ La carta a los Hebreos ve la obra de Jesús como τελειωσις, perfeccionamiento de todo lo anterior: de la ley, del sacerdocio y del culto. Sólo una libertad como la de Jesús, plenificada por el Espíritu, podía dar a la ley su última meta. Solo ella es la «ley perfecta de la libertad» (Sant 1,25). «Ni Moisés ni Aarón tenían la gracia de la τελειωσις, reservada a Cristo (12,2), por ello también se puede dar aquí a τελειωσις un matiz escatológico: el sacerdocio levítico no podía llevar a los creyentes hasta el τέλος, fin, el descanso celeste (11; 12,23). El en verdad permitía acercarse, pero no era nada más que una etapa. Era necesario que otra institución permitiese acercarse al término y a la consumación. Finalmente τελειωσις puede tener la misma acepción que Lc 1,34 (cf. Jdt 10,9): cumplimiento de las promesas divinas. El sacerdocio primero, por no ser la “realización” integral del plan divino de salvación del mundo, debía ceder su lugar a una economía mejor. Dios había decidido que ser perfecto (τέλειος) no se podía llegar a ser nada más que en ἐν Χριστῷ» (C. SPICQ, *L'Épître aux Hébreux*, II [París 1953] 188s).

sumadora de Dios y de los hombres. El tiempo tiene la novedad necesaria para que la libertad, con ignorancia y tiento, vaya llegando a sí misma desde ese encuentro con el mundo y retorno a sí, conozca a Cristo y responda a Dios. Los caminos quedan todos abiertos y los hombre libres en su capacidad de corresponder a Dios como Dios o de erguirse a sí mismos en soberanos, pero la meta está decidida. El mundo no está abierto en igualdad de posibilidades para el mal lo mismo que para el bien. En Cristo, Dios ha inclinado el mundo al bien y la gracia prevalece sobre el pecado. Sin embargo, al resplandecer más la luz, más intensas se vuelven las tinieblas, y al afirmarse más la Verdad, más rechazo provoca. Por eso los anticristos tienen la medida del Cristo al que se oponen⁷⁰. La negación de un dios cualquiera, de un principio metafísico, de un ideal moral o de un proyecto histórico son proporcionales a la capacidad de apelación personal y de conmoción de entrañas que provocan. Ahora bien, como no son de naturaleza personal, son siempre percibidos como inferiores al hombre, cuando no mero producto del hombre. No han muerto por nosotros y no reclaman que nosotros muramos por ellos. *La persona de Cristo, en cambio, como voz del Dios humilde y crucificado, provoca un amor único pero a la vez un odio único. El hombre pecador no puede resistirlo, ya que le revela a la vez su vocación divina y su situación pecadora.* Es el odio subsiguiente al amor reconocido y no correspondido. Que Jesús haya sido escarnecido, crucificado y despreciado, es la humillación personal y existencial necesaria para que su exigencia absoluta fuera entonces y siga siendo percibida hoy no como expresión de poder o imposición, sino como humilde invitación a la verdad y al amor.

⁷⁰ Anticristo es aquel que niega a Cristo. Su personalización surge y existe ya por contraste con la figura, la doctrina y la persona de Cristo. Por ello, si bien el término literalmente sólo aparece en las cartas de San Juan (1 Jn 2,18-22; 4,3; 2 Jn 7,7), la idea de fondo está en otros muchos textos. 2 Tes 2,3 lo describe así: «[...] El hombre de la iniquidad, el hijo de la perdición, que se opone y se alza contra todo lo que se dice Dios o es adorado, hasta sentarse en el templo de Dios y proclamar se Dios a sí mismo». Cf. Ap 13,1-9.11-19; 11,7; 12; 20,2. El anticristo es contemporáneo con Cristo, su manifestación es paralela y la oposición a él será máxima al final, porque entonces será la manifestación definitiva de la gracia, poder y victoria de Cristo.

El amor y la verdad son siempre humildes; la verdad y el amor absolutos son siempre absolutamente humildes. En este sentido repetía Pascal: «Un Dios humillado hasta la cruz». «Era necesario que Cristo sufriera. Un Dios humillado» (*Pen.*, 679, 683). El Inocente absoluto, que se hace Palabra y servicio sin exigir nada, se convierte en revelación de la santidad de Dios y del pecado del hombre. Así se explica que ante el Crucificado, que no abrió la boca en todo su proceso y que entregó su vida al Padre perdonando a los hombres, éstos hayan encontrado la revelación suprema de la santidad y del amor de Dios y la revelación suprema del hombre como pecador, pese a todo, amado; que, por ello, hayan percibido el perdón no como lo que humilla, sino como el resultado de un amor previo que dignifica infinitamente. *El Inocente absoluto es la revelación y el perdón del Absoluto. El silencio de Jesús, Verdad humillada y condenada, es la Palabra suprema*⁷¹. Su aparente locura resultó ser la suprema sensatez, y muchos llamados o considerados «locos por Cristo» la han revivido en la historia del cristianismo⁷². Así aparece también el carácter escatológico de Jesús en el orden existencial y moral. También en este orden, porque fue tenido por el último de este mundo, se manifestó como el Primero y el Último para este mundo.

Hay una línea en el evangelio que apenas ha sido desarrollada en la historia de Occidente: la revelación de Dios en la paradoja, pobreza, locura, inocencia, utopía, en lo que quiebra la pasión obsesiva de este mundo por afirmarse en la razón, placer, poder y poseer absolutos. Más que los filósofos y teólogos, han sido sensibles a ella los escritores desde Cervantes a Dosto-

⁷¹ «El silencio de Jesús, que casi siempre se describe con la negación de ἀποκρίνομαι (Mc 14,61; 15,5 y paral.; Mt 27,12-14; Lc 23,9) y de ἀπόκρισις (Jn 19,9), le hace aparecer como el Justo sufriente (cf. Is 53,7; Sal 37,14-16: 38, 9 LXX)». W. RADI, «σιωπία, callar, enmudecer», en *DENT II*, 1415. «Nuestro Señor y Salvador Jesucristo calló cuando se le levantaban falsos testimonios y nada respondió cuando era acusado, pues estaba persuadido de que su vida entera y cuanto hiciera entre los judíos eran más fuertes que toda palabra para refutar el falso testimonio, más eficaz que todo discurso para defenderse de las acusaciones» (ORIGENES, *Contra Celso*, prol. 1. [BAC, 1967] 35). Cf. CH. DUQUOC, «Le silence de Jésus et le secret messianique»: *VS* 727 (1998) 211-218.

⁷² «Quelle part a-t-il donc à cet éclat? Jamais homme n'a eu tant d'éclat, jamais homme n'a eu plus d'ignominie. Tout cet éclat n'a servi qu'à nous, pour nous le rendre reconnaissable; et il n'en a rien eu pour lui» (*Pen.*, 792).

yevski, los pintores desde Grünewald a Rouault, los novelistas desde Bloy a Bernanos, hasta incluso el cine (*La Strada, Celui qui doit mourir, Andreï Roublév, Los Clowns*), las obras de Bernanos llevadas a la pantalla: *El cura rural, Mouchette, Bajo el sol de Satán*, la tradición rusa de los «locos por Cristo», la afirmación de Lutero sobre cómo Dios se revela «bajo la especie contraria» a lo que este mundo espera, la vida de los jesuitas franceses Surin, Lallement, J. P. de Caussade, la afirmación que va desde San Ignacio de Antioquía al Venerable Palafox, para quienes el Poder supremo está abatido en el polvo y el supremo Amor está crucificado. Todos ellos son exponentes de esa «locura» y «sabiduría» propias del cristianismo, que explicitó San Pablo en 1 Cor 1⁷³.

4. Cristo y su función consumadora del hombre y de la historia

El NT ve la persona y la obra de Jesús a partir de la resurrección y desde ella comprende tanto su dimensión escatológica como su universalidad salvífica. El credo las expresa por medio de una serie de artículos añadidos a la muerte y a la resurrección, que pueden parecerse a acontecimientos seguidos como nuevos tramos históricos, cuando en realidad son explicaciones y consecuencias de la eficacia y universalidad de la salvación que Cristo ha logrado para los hombres. Que Jesús haya sido constituido Mesías y Señor por la resurrección, supone que el misterio entero de Dios inhabita *humanidad* y que desde ella irradia en el mundo, proyectándolo a Dios y atrayendo todo hacia ella. De esta forma ella es la salvación, es decir, realiza el mesianismo. Que Jesús ha sido constituido Señor a la vez que Mesías, significa que el poder y la soberanía de Dios le han sido comunicados. Ahora la majestad divina se nos acerca en su humanidad y la autoridad divina se nos comunica en la relación con él, mediante sus apóstoles, su Espíritu, su evangelio y su comunidad.

⁷³ Cf. M. J. LE GUILLOU, *Celui qui vient d'ailleurs. L'Innocent* (París 1971); P. EVDOKIMOV, *L'amour fou de Dieu* (París 1973); J. SAWARD, *Dieu à la folie. Histoire de saints fous pour le Christ* (París 1983); T. ŠPIDLIK - F. VANDENBROUCKI, «Fous pour le Christ», en *DSp* V, 752-761 («En Orient»); 761-770 («En Occident»).

a) *La resurrección y la universalidad salvífica de Cristo*

El NT explicita la universalidad salvífica de Jesús, implicada en su resurrección, con distintas categorías: consume la historia acercándola a su meta (*universalidad teleológica*), revela al hombre la fuente de su existencia, la raíz de su amor y las posibilidades de su consumación (*universalidad antropológica*), extiende su poder por todos los ámbitos de la realidad, tanto temporal (*universalidad cronológica*) como local (*universalidad topográfica*), de forma que no queda nada en la realidad que no haya sido afectado y trasmutado por la soberanía de Cristo. Cristo es una plenitud que viene de más allá y avanza más allá de él. Plenitud plenificada por Dios, quien es el *pléroma* originario y plenitud plenificadora de la Iglesia, que es la plenitud participada. La carta a los Efesios ve a Cristo inhabitado por la divinidad que conforma su corporeidad, a la vez que ve a la Iglesia prolongando esa divina plenitud en el mundo. Dios llena todos los ámbitos del ser de Cristo, constituyéndolo su Hijo; y éste llena todos los ámbitos de la Iglesia, constituyéndola su cuerpo. «Dios ha puesto todas las cosas bajo sus pies y le dio por cabeza sobre todas las cosas a la Iglesia, que es su cuerpo, la plenitud del que a su vez está plenificado por Dios en todo orden» (Ef 1,23; Col 1,19; 2,9).

Esta experiencia de la resurrección como constitución de Jesús en Mesías (salvación universal) y en Kyrios (soberanía y poder universales) es la matriz de la cristología. Al afirmar absolutamente a Jesús, su persona y su destino, Dios le revela como el Hijo eterno, y al mostrarle como el heredero universal revela que él estaba en el origen de la realidad, como su *forma, fundamento y futuro*. Desde la escatología se hace un salto a la protología: Cristo sólo puede consumir la realidad si es el mismo quien la ha fundado, ya que sólo reforma quien previamente ha formado y sólo lleva algo a su término quien lo ha puesto en la existencia. Cristo aparece así en el comienzo del mundo, como su creador en cuanto imagen conforme a la cual todo ha sido hecho y, por tanto, a la que tenemos que conformarnos. Su aparición histórica y su realización personal en el mundo dan la

forma concreta y anticipan la perfección consumada, a cuya imitación y participación estamos llamados⁷⁴.

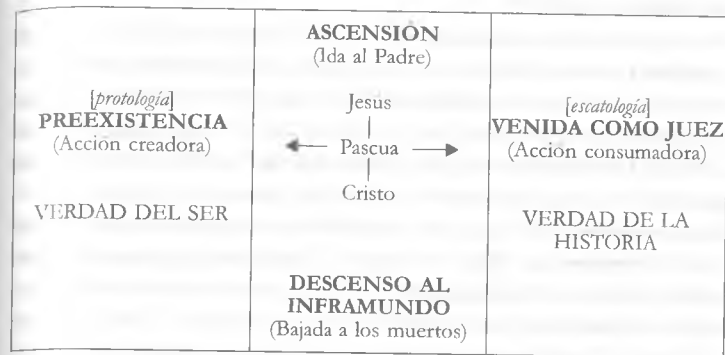
La afirmación de que Cristo encarnado ha sido pre-conocido y predestinado antes de la constitución del mundo indica la continuidad del plan de Dios, que no es el resultado de la acción humana, sino de la previsión y predilección divinas (1 Pe 1,19-20; cf. Jn 17,24; Ef 1,4). El que haya intervenido el pecado en la historia supondrá que ese Cordero sea visto «como degollado» (Ap 5,6.12; 13,8; cf. 5,9), pero su entrega al mundo como Don del Padre es anterior y superior a lo que la acción salvífica en su forma redentora implica (Jn 3,16)⁷⁵. Dios conecta el origen con el fin de la historia en su Hijo, en quien ve surgir todo como expresión de su eterna realidad paterna, y en quien ve consumarse todo, tras haber existido en forma de siervo. El es así paradigma de nuestra existencia y pionero hacia la meta definitiva asignada al hombre: el corazón del Padre (Rom 8,29; 1 Cor 8,6; Heb 12,2; 10,10; Jn 17,3-26).

El NT expresa la universalidad salvífica de Cristo con categorías locales, refiriéndole al arriba (ascensión) y al abajo (descenso a los infiernos); con categorías temporales, refiriéndole a lo que está por detrás de nosotros en el origen (preexistencia de Cristo y acción creadora) y a lo que está por delante de nosotros en el futuro (venida como juez para juzgar y consumir el mundo en la nueva creación). Estos cuatro artículos del credo abarcan toda la obra de Cristo, expresando así su condición escatológica en relación con los hombres. Es el consumidor del tiempo, del hombre y del mundo, en la medida en que lleva a cabo el plan de Dios: conducir todos los hombres al Padre,

⁷⁴ «Quid est autem animus tuus? Attende, ne forte contemnens animum tuum et putans nescio quid esse vile et abjectum, viliora quaeras quibus beatificetur animus tuus. In animo tuo est imago Dei, mens hominis capit eam. Accipit eam et inclinando se ad peccatum decoloravit eam. Ipse ad eam venit reformator, qui erat eius ante formator; quia per Verbum facta sunt omnia et per Verbum impressa est haec imago. Venit ipsum Verbum, ut audiremus ab apostolo: Reformamini in novitate mentis vestrae (Rom 12,2)» (S. AGUSTIN, *Enarr. in Ps. 32*, II,16 [BAC XIX p.457]).

⁷⁵ Cf. Ef 1,4 (el fin de la creación es la constitución en hijos y la participación en el amor y santidad de Dios); Ef 1,7 (la redención y la remisión de los pecados es fruto de la gracia que hizo sobreabundar en nosotros en toda sabiduría y prudencia).

constituirlos por injerto en su propia filiación en hijos del Altísimo y en cuanto tales dioses (Jn 15,1-8; 10,33-39; cf. Sal 82,6).



b) *Función de Cristo en la eternidad*

¿Cuál es la función de Cristo en la eternidad? ¿Es él mera función de la historia de la salvación, que surge con ella y con ella se acaba, de forma que, una vez concluida, él desaparece y quedamos los hombres solos, cara a cara con Dios?

— De la creación a la consumación

Antes de contestar directamente a estas preguntas es necesaria una reflexión previa sobre la relación de Dios con las creaturas que ha creado. Toda afirmación sobre el fin debe comenzar con una reflexión sobre el principio, ya que principio y fin, lo mismo que subir y bajar, son movimientos que se incluyen, se interaccionan y se otorgan inteligibilidad recíproca. *La encarnación del Hijo es la consumación de una historia de amor que Dios inició con los hombres en la creación.* Esta tiene sus capítulos sucesivos en la conformación con él como sus imágenes, en la responsabilidad con el universo, en la elección de un pueblo, en la alianza, en la encarnación, en la resurrección, en el envío del Espíritu Santo, en la compañía perenne del Resucitado a su Iglesia hasta el final de los tiempos. Es radical y fundamentalmente una historia de amor, que él despliega en fases sucesivas como

historia de revelación y donación de sí mismo, de redención del pecado del hombre, de conducción de la historia hacia la meta y de salvación final ⁷⁶.

La creación es emisión para la vida desde un amor creador para un amor concreador. La creación presupone una existencia personal, que desde su plenitud se da en generosidad y gratuidad absoluta. El cristianismo ha afirmado la comprensión trinitaria de Dios y desde ella ha comprendido la creación como un acto de reflexión personal y no de azar natural, como una decisión de amor y no de necesidad; el Padre ha creado en su Verbo y en el Espíritu, en *lógos* y en amor ⁷⁷. La plenitud personal, interrelacional e intercomunicativa de Dios en sí mismo está asegurada con anterioridad a la creación y a la historia. Dios es vida en plenitud personal; no necesita de nada y nada de lo que le adviene desde las creaturas le es necesario para su divina plenitud, aun cuando el desamor del hombre, su compañero de alianza, le entristezca mientras que su respuesta laudativa y agradecida acrecienta su gozo de Creador, padre y amigo del hombre. En este sentido la creación es un acto de vital gratuidad y de mortal seriedad. Lo creado es un absoluto en su relatividad y un destino eterno en medio de su temporalidad constitutiva. El libro de la Sabiduría lo ha afirmado con nítida claridad: en el origen de la creación está el amor y Dios no hubiera creado nada si no lo hubiera amado (Sab 11,24-26; 2,23). Ahora bien, el amor toma absolutamente en serio la realidad y la persona amada. Las emite para sí mismas, las afirma a sí mismas y no las destruye. El amor es eternidad y la eternidad es

⁷⁶ La teología inglesa ha expresado esta amorosa apertura creadora y redentora de Dios uniendo tres categorías: «the transcendent immanence or immanent transcendence of God expresses itself as God's love for his creatures. This love is self-gift, self-limitation, self-realization: all three, in a dialectical process» (G. WAINRIGHT, *Doxology...*, o.c., 351). Y en consecuencia se ven la creación, encarnación y crucifixión como formas sucesivas de autodonación de Dios en *kenosis*. Cf. J. MACQUARRIE, *Principles of Christian Theology*, o.c., 277, 356.

⁷⁷ «Deus Pater operatus est creaturam per suum Verbum, quod est Filius et per suum Amorem, qui est Spiritus Sanctus. Et secundum hoc processionem personarum sunt rationes productionis creaturarum, in quantum includunt essentialia attributa, quae sunt scientia et voluntas» (*STh. I q.45 a.6 in contra*). «Processiones divinarum personarum sunt causa creationis rerum» (ibid., ad 1). Cf. G. EMERY, *La Trinité créatrice. Trinité et création dans les Commentaires aux Sentences de Thomas d'Aquin et de ses prédécesseurs Albert le Grand et Bonaventure* (París 1995); Id.: *RSPbTh* 79 (1995) 371-398.

amor. La idea de una aniquilación de los hombres y del propio mundo, está en contradicción con la entera revelación bíblica (Sab 11,24-26; 1 Jn 4,16; Jn 3,16) ⁷⁸. Hay un proceso de salida de las creaturas procediendo de Dios y de retorno volviendo a Dios (*exitus-reditus*); pero no es una vuelta a la nada, al silencio o a la inconsciencia originarios; no es tampoco un eterno retorno de lo mismo a lo mismo, sino realidades y libertades únicas llamadas a consumarse participando en la vida inagotable de Dios.

La consumación es, por consiguiente, la creación que por la redención y resurrección de Cristo ha llegado a su término, una historia que ha encontrado su meta, una libertad que se ha acercado en inmediatez a su origen, un hombre que se ha reconocido en Dios y un Dios que se ha reconocido en hombre. Esto tendrá lugar cuando todas las creaturas hayan sido liberadas de la servidumbre de la corrupción, participando en la gloriosa libertad de los hijos de Dios, y éstos hayan sido conformados con el Hijo, quien así se presentará ante Dios, unido a toda la humanidad constituida en su cuerpo, cuerpo de Dios encarnado. El proyecto de Dios no tiene una primera parte que sería un acercamiento a la finitud, tiempo y cosmos, para luego en un segundo momento distanciarse de ellos, negarlos y anegarlos en la nada, como formas inadecuadas para expresarse y autocomunicarse eternamente. El acercamiento progresivo de Dios al mundo, como materia, carne y tiempo, ha tenido su punto cumbre en la encarnación del Hijo y en la comunicación del Santo Espíritu. La encarnación se consume por parte de Dios en la resurrección y por parte del hombre cuando la humanidad entera llegue a ser cuerpo del Hijo, lugar temporal donde el Verbo eterno exprese su propia realidad filial, y en la que se den y expresen con él el Padre y el Espíritu Santo ⁷⁹. La historia cum-

⁷⁸ Dios otorga valor y dignidad absoluta al hombre, su compañero de alianza y de destino: pensar que él quisiera destruirlo equivaldría a negar la última validez de la revelación y de la creación. De Génesis a Apocalipsis, la Biblia narra una historia dramática. Donde hay libertad viva y activa, hay siempre drama porque el amor es necesario, pero no evidente. Sin embargo, esa historia nunca es trágica: hay paso por la muerte, mas la muerte no es la última palabra. Sab 11,27 define a Dios como: «amigo de la vida», «amigo de los hombres», «Señor de la vida», «Soberano sobre la muerte».

⁷⁹ Balthasar concluye así su esbozo de escatología: «Una vez más se confirma que en el cristianismo —y únicamente en él—, sobre el fundamento de la resu-

ple su destino cuando se puede decir: «Templum hominis fit Deus, templum Dei fit homo»⁸⁰.

Negativamente podemos decir que el retorno a Dios no significa descreación, desfiguración, *anéantissement*, retorno al silencio primordial, pérdida en el abismo de lo originario. Es la consumación de la nueva creación, que ha comenzado en Cristo: su resurrección continúa la existencia anterior aun cuando sea incomensurable con ella⁸¹. Frente al platonismo, plotinismo, budismo y gnosticismo, la fe cristiana no afirma ni propone un retorno más atrás de la materia, de la historia, de la conciencia, como si en el fondo la finitud fuera una caída y degradación de algo originario resultado de una culpa divina o angélica anterior al mundo, o como si el hombre fuera una creatura de segundo reemplazo, creada para sustituir a los ángeles caídos⁸². Los dos

rección corporal de Cristo, existe una correspondencia entre creación y redención, entre tierra y cielo, entre mundo humano y mundo divino, entre antiguo y nuevo eón, porque de antemano las obras de Dios trino son planeadas y realizadas según su propia vitalidad trinitaria, propia e indivisible, a la vez que según su divino amor. H. U. VON BALTHASAR, «Eschatologie im Umriss», a.c., 454-455.

⁸⁰ S. PEDRO DAMIANO, *Ep.* II, 5: PL 144,265. Cf. Y. M. CONGAR, *Le Mystère du temple ou l'économie de la présence de Dieu à sa creature du Genèse à l'Apocalypse* (Paris 1963) 269.

⁸¹ «Porque así como los cielos nuevos y la tierra nueva que yo hago, permanecen en mi presencia, oráculo de Yahvé, así permanecerá vuestra raza y vuestro nombre» (Is 66,22). Cf. Is 43,19; Ap 21,5; 2 Cor 5,17 («Vive alguien en Cristo, entonces es una nueva creatura; lo antiguo ha pasado y he aquí: Han surgido cosas nuevas»); Gal 6,15; 2 Cor 5,17; LG 7. Cf. H. U. VON BALTHASAR, «Eschatologie im Umriss», a.c., 444-452; J. AUER, *Siehe ich mache alles neu* (Ratisbona 1984); B. RIB, *Créés dans le Christ Jésus. La création nouvelle selon saint Paul* (Paris 1996).

⁸² En los albores del siglo XII un mismo autor se plantea dos cuestiones paralelas: una cristológica (el porque de la encarnación: *Cur Deus homo?*) y otra antropológica (el porque de la creación del hombre: *Cur homo?*). La cuestión de fondo entonces era la siguiente: El hombre ¿ha sido creado por sí mismo en una primera intención de Dios o es el sustituto del ángel caído? La respuesta era que el hombre sucede al ángel en la plaza dejada vacía por aquél tras su caída. De aquí la antigüedad cristiana dedujo que el hombre debía vivir como el ángel, que su lugar originario y por tanto de obligado retorno era el «paraiso». La vida monástica fue comprendida desde esa concepción protológica y escatológica. ¿Un resto no digerido de platonismo o un vislumbre de la vida futura? (Mc 12,25). «Deum constat proposuisse, ut de humana natura quam fecit sine peccato, numerum angelorum qui ceciderant restitueret» (S. ANSELMO, *Cur Deus homo* I, 16, en *Obras completas*, I [BAC, 1953] 786). Cf. M. D. CHENU, «Cur homo? Le sous-sol d'une controverse», en *La Théologie au douzième siècle* (Paris 1976) 52-61. «Pour toute l'antiquité chrétienne, l'homme est essentiellement, en vertu même du dessin le plus primitif de sa création, un ange de remplacement. L'appeler à la vie angélique, ce n'est donc pas du tout l'appeler à une mutilation; c'est au contraire lui rappeler sa vocation intégrale, la

pilares del cristianismo son dos prólogos: el del Génesis, que describe la creación de Dios, y el del evangelio de San Juan, que describe la encarnación del Verbo. En esa aventura misteriosa que Dios corrió creando ángeles y hombres libres está incluido el riesgo de una negación y de un rechazo. Tal rechazo no le ha cogido a Dios por sorpresa y menos todavía le ha llevado a desear o programar otro mundo sin materia y sin libertad, porque habrían sido las causantes del rechazo y del pecado. El adentramiento de Dios en la creación se reafirma con la encarnación, que es el sello definitivo de Dios al hombre que había creado, al de carne y tiempo; más aún, le había creado tal para poder ser él mismo tal hombre⁸³. La forma dolorosa y redentora que toma el acercamiento encarnativo de Dios al mundo es resultado del pecado del hombre. La respuesta de Dios no es la anulación de la creación, ni el desistimiento de su proyecto originario de divinizar al hombre. Dios prosigue su propósito en aceptación de la libertad ajena y en afirmación de su libertad propia. El don del Hijo y el envío del Espíritu son irrevocables; son las arras de la integración del hombre a la autorrealización trinitaria de Dios.

— El encuentro con Cristo en sus tres formas pensables:

- La vida aun no conformada del todo por la gracia (purgatorio)
- El rechazo libre del amor de Dios (infierno)
- La identificación plena con el destino de Cristo (vida eterna)

La consumación es, después de la creación y la encarnación-resurrección, la tercera parte de esa historia dramática de amor entre Dios y el hombre. Ella es la consumación de lo iniciado en la creación y encarnación. La parusía de Cristo realiza el fin de la historia y el comienzo de la vida eterna. En el encuentro con él se constituyen el purgatorio, la vida eterna y la pérdida del destino final, como resultado de haber perdido el tino en la vida. Purgatorio, infierno y gloria son las tres formas

seule qui lui permette de s'achever entièrement» (L. BOUYER, *Le sens de la vie monastique* [Turnhout-Paris 1950] 49). Cf. G. M. COLOMBAS, *Paraiso y vida angélica. Sentido escatológico de la vocación cristiana* (Montserrat 1958).

⁸³ «Desde Abraham, Moisés y los profetas, Dios se encuentra impulsado en un único movimiento unitario para ser hombre (in einem einzigartigen einheitlichen Aufbruch zum Menschen) que se consuma en la encarnación de su Palabra» (H. U. VON BALTHASAR, «Eschatologie im Umriss», a.c., 417).

de encuentro con Cristo al final, expresivas de lo que la propia realidad personal había sido respecto de él⁸⁴. El Ap ha descrito ese encuentro con los ojos de Cristo como llamas y con sus pies como fuego, como torrentes de agua, como espadas que cortan y disciernen. En ese encuentro se decide el destino final: el fuego alumbra, quema, purifica y madura a quienes, habiendo vivido fundamentalmente adheridos a él, sin embargo no habían conformado plenamente su entero ser desde el amor y la gracia (purgatorio). El fuego y la espada disciernen a quienes están en contradicción con Cristo por haber rechazado su oferta, negado la adhesión, elegido los propios caminos (infierno), a la vez que confortan a quienes le han seguido en fidelidad, han vivido del poder de su sangre, se han mantenido como fieles testigos y mártires de su verdad en la tribulación (vida eterna)⁸⁵.

«Me volví para hablar al que hablaba conmigo y, vuelto, vi a uno semejante a un hijo de hombre vestido con una túnica talar [...] Sus ojos como llamas de fuego, sus pies semejantes al azófar, como azófar incandescente en el horno y su voz como la voz de muchas aguas. Tenía en su diestra siete estrellas y de su boca salía una espada aguda de dos filos y su aspecto era como el sol cuando resplandece en toda su fuerza. Así que le vi caer a sus pies como muerto; pero el puso su diestra sobre mí diciendo: "No temas, yo soy el primero y el último, el viviente, que fue muerto y ahora vivo por los siglos y tengo las llaves de la muerte y del infierno"» (Ap 1,13-18)⁸⁶.

El Ap prolonga los anuncios proféticos de salvación, afirma la permanencia de los cielos nuevos y la tierra nueva que Dios ha creado, al conformarnos a la gloria de Cristo. Hay una transformación del mundo, no una conflagración o ἐκπύρωσις (la destrucción del mundo por el fuego, según los estoicos) de la

⁸⁴ «En la Biblia, tanto en el AT como en el Nuevo, hay sólo un juicio, al igual que hay sólo un día de Yahvé o de Cristo [...] Esto significa que en la totalidad de la Biblia, que conoce sólo un juicio único, el juicio universal ("todos los pueblos serán congregados ante él" [Mt 25,32]), será a la vez un juicio absolutamente personal y particular [...] Como resultado más importante de los datos bíblicos hay que constatar que un juicio sobre todos y cada uno puede tener lugar sólo "al final" [...] Los grandes padres griegos gustan de describir el juicio final como estrictamente personal [...] más que Cristo son nuestras obras las que nos condenan» (Teodramática V, 339-344).

⁸⁵ Cf. E. PETERSON, «Testigos de la verdad. Los mártires y la Iglesia», en *Tratados teológicos* (Madrid 1966) 71-102.

⁸⁶ Cf. *Teodramática* V, 187-362.

materia, como si ésta fuera mala, opuesta o incapaz de Dios; todo lo contrario, ella por la encarnación ha sido sanada, perfeccionada e integrada en el cuerpo del Hijo y en él permanece ya para toda la eternidad en Dios⁸⁷. Hay una correspondencia entre creación y redención, entre cielo y tierra, entre el mundo que el hombre ha creado y el mundo que Dios hace bajar de arriba. Los muros de la ciudad nueva se construyen sobre los fundamentos de la ciudad vieja. Las murallas y sus puertas corresponden tanto a las doce tribus de Israel como a los doce apóstoles de la Iglesia. A ella son llevados los tesoros de los reyes, cual expresión de cómo la cultura e historia creadas por el hombre son integradas en la ciudad definitiva. El cordero preside en el mismo trono que Dios. En el final se da también la correspondencia dinámica y la misma correlación salvífica entre el Padre y el Hijo. Cristo no es una alternativa a Dios, ni la redención es una alternativa a la creación. La cristología del NT no es ni atea ni antiteológica como propone Bloch⁸⁸. Cristo es siempre el Hijo, y no hay Hijo sin Padre. A su vez, la categoría de «fraternidad» es subsiguiente a la de «filiación», y cuando ésta pierde su último fundamento (el único Padre, Creador y Señor), aquélla corre el peligro de desvanecerse.

«Pero templo no vi en la ciudad, pues el Señor Dios todopoderoso con el Cordero era su templo. La ciudad no había menester de sol ni de luna que la iluminasen, porque la gloria de Dios la iluminaba y su lumbrera era el Cordero» (Ap 21,22-23).

Por consiguiente, las únicas salidas posibles para el hombre en la venida final de Cristo son: el encuentro reconociente con él (vida eterna); el encuentro reconociente de quien todavía no

⁸⁷ «El mundo puede estar en un estado de separación de Dios, pero en cuanto tal no es caída respecto de Dios. El mundo, para volverse a Dios no necesita ser "superado" (*aufgehoben*) [...] La frase "lo que seremos" orienta hacia una transformación que nos hará participar en la infinitud de Dios sin la eliminación de la creaturidad y de sus límites» (H. U. VON BALTHASAR, «Eschatologie im Umriß», a.c., 417, 425). Cf. Rom 8,10.

⁸⁸ E. BLOCH, *El ateísmo en el cristianismo. La religión del Éxodo y del Reino* (Madrid 1983). Cf. J. L. RUIZ DE LA PEÑA, «Ernst Bloch: un modelo de cristología antiteísta»: *Com RCI* 4 (1979) 66-77; M. ECKERT, *Transzendieren und immanente Transzendenz* (Würzburg 1981); M. URJINA PASTOR, *Ernst Bloch. ¿Un futuro sin Dios?* (Madrid 1985); J. MOLTSMANN, *Ernst Blochs Christologie*, en *EvTh* 64 (2004) 5-19, que subraya hasta el extremo su posible fecundidad provocativa.

ha adecuado su entero ser personal al don y gracia de Dios (purgatorio); la lejanía de él con la pérdida de la vida que nos ofrece (infierno). ¿Qué contenido concreto otorgan los textos del NT a esa radicación definitiva del hombre en Dios, sustraido definitivamente a la caducidad y a la muerte? Responder a esta cuestión compete al tratado de escatología. Sólo enumeramos las tres dimensiones fundamentales. Es *vida* participada de la de Dios y por ello *eterna*; esto define la forma en que ese final repercute sobre el hombre, en cuanto le otorga el futuro mismo de Dios. Es *visión de Dios*, conocimiento e intercambio de conciencia; el hombre no conquista a Dios como el cazador la presa. Dios se da a ver; la visión define esa misma realidad en cuanto es don y autootorgamiento gracioso de Dios, sin poner el acento sólo en el aspecto intelectual, como ha querido cierta tradición tomista, ni en el fruitivo, como ha querido cierta tradición franciscana. *Visión que es audición y tacto, olfato y gusto, porque don del amor es oír con la mirada y ver con el oído*. Si ya en todo amor profundo: «to hear with eyes belongs to love's fine wit» (W. SHAKESPEARE, *Soneto XXIII*), cuánto más lo será en el amor de Dios. Él se nos da del todo a todos nuestros sentidos y potencias que se acrecen en influencia recíproca.

Ambos términos (*visio, fruitio*) son símbolos para describir el encuentro personal y la comunión inmediata de vida entre el hombre y Dios. Es *ser con Cristo y ser como Cristo*. En esto consiste la divinización del hombre. Cristo no es un objeto que nos retiene en sí ni un mero medio que nos desborda más allá de sí, sino un sujeto personal, quien, en la medida en que nos abrimos a su propia realidad filial, nos abre a su origen eterno (el Padre) y nos comunica su amor constituyente (el Espíritu Santo). Cristo no es la alternativa a Dios; lo mismo que la esencia divina no es alternativa al misterio trinitario. Por eso podemos formular el contenido de la consumación humana en relación a cada una de esas expresiones, sabiendo que no hay una esencia al margen de las personas. Vida eterna y visión de Dios aquí implican el conocimiento y participación en el misterio trinitario de Dios⁸⁹.

⁸⁹ El concilio de Florencia (ecuménico XVIII) afirma que las «almas purificadas inmediatamente son recibidas en el cielo y ven claramente al mismo Dios trino y uno (*et intueri clare ipsum Deum trinum et unum*)» (DS 1306).

Para nosotros no hay otro misterio trinitario que el que se refleja en la vida de Jesús, constituye su ser, se hace patencia intelectual y amorosa en su conciencia y se nos entrega al entregárganos en los signos de su cuerpo-sangre a la vez que en el don de su Espíritu. Ahora bien, Cristo es permanente, no es trascendible hacia un Dios infinito «en vacío» y Dios existe en referencia eterna a su historia y no es trascendible hacia otra ulterior Plenitud o Abismo. Nada hay más allá de él: querer trascenderle es anegarse en la nada o demonizarse en la autodivinización. La tentación del hombre, alimentada hoy por paganismos y ciertas místicas, o bien es no allegarse a Dios, quedando por debajo de él, que es nuestra medida y meta, o bien trascender a Dios para llegar a otra realidad todavía superior (¡la deidad!) para en ella absolutizar al propio hombre. En ambos casos éste equivoca su destino⁹⁰.

Cristo en el NT es «por nosotros» para siempre, está siempre delante de nosotros, al que nos asimilamos y con el que nos consumamos. Alcanzar a Cristo, llegar a Cristo, conformarnos a su muerte, participar del poder de su resurrección y estar con el Señor son fórmulas que expresan la correspondencia, cuando no identidad, entre cristología y escatología realizada. Él es el último en nuestra consumación, porque es el primero en nuestra formación, el que en medio de la historia ha desvelado nuestro origen divino y nos ha rehecho de la destrucción por el pecado. La escatología es la consumación de «nuestra conformación con la imagen del Hijo» (Rom 8,29). «Hijos míos, a los que en el dolor doy a luz de nuevo hasta que *Cristo sea formado en vosotros*» (Gál 4,19). He aquí algunas de las expresiones del NT que ponen a Cristo en nuestro fin o como nuestro fin:

«Estando siempre con el Señor» (1 Tes 4,8).

«Deseo morir para estar con Cristo» (Flp 1,23).

«Mas quisiéramos partir del cuerpo y estar presentes al Señor» (2 Cor 5,8).

⁹⁰ «Bonorum summa, Deus nobis est. Deus est nobis summum bonum. Neque *infra* remanendum nobis est, neque *ultra* quaerendum: alterum enim *periculosum*, alterum *nullum* est» (S. AGUSTIN, *De moribus Ecclesiae catholicae* I,8,13 [BAC IV, p.242]). «Summum bonum omnino et quo esse aut cogitari melius nihil possit aut intelligendus aut credendus Deus est» (ibid., II, 11,24 [p.333]).

«Esperamos un salvador, el Señor Jesucristo, que reformará el cuerpo de nuestra vileza, conformado a su cuerpo glorioso, en virtud del poder que tiene para someter a sí todas las cosas» (Flp 3,20s).

«Dios quiso dar a conocer cuál es la riqueza de la gloria de este misterio, que es el mismo Cristo en medio de vosotros, la esperanza de la gloria» (Col 2,7).

«Cuando se manifieste Cristo, nuestra vida, también os manifestareis gloriosos con Él» (Col 3,4).

Estos textos fijan nuestra relación salvadora con Cristo en el final, porque la presuponen ya operativa y definitiva en el presente. La muerte, en realidad, no supone una descreación y la resurrección de los muertos no es algo superpuesto a la existencia cristiana actual, sino que es su desembocadura normal. Quien ha compartido ya el destino de Cristo en el presente, lo compartirá también en el futuro. «[...] Para conocerle a él y el poder de su resurrección y la participación en sus padecimientos, conformándome a él en la muerte, por si logro alcanzar la resurrección de los muertos» (Flp 3,10s)⁹¹. La participación en el destino de Cristo, iniciada en el bautismo, nos asemeja a él sobre todo en la muerte. La vida del cristiano es un con-morir, un com-padecer, un com-partir sus tribulaciones en espera y confianza de poder con-resucitar, con-vivir con él y ser con-glorificados por el Padre como él⁹². El destino del cristiano es ser *σύμμορφος τῆς εἰκόνης τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ* (Rom 8,29). «En el futuro seremos hechos semejantes a la imagen de Cristo resucitado en su *δόξα*, así como ahora estamos ya unidos con la

⁹¹ Cf. V. KÖRPERSKI, «The Knowledge of Jesus Christ the Lord», en *The Knowledge of Christ Jesus...*, o.c., 287-342.

⁹² En la muerte y resurrección de Cristo está «decidido» nuestro destino: «Si uno murió por todos, todos han muerto» (2 Cor 5,14). Esa muerte y resurrección fundan una posibilidad nueva de existencia: «Murió por todos para que los que viven no vivan ya para sí, sino para aquel que por ellos murió y resucitó» (5,15). El bautismo es el acontecimiento por el que somos insertados e injertados en ese misterio pascual de Jesús (Rom 6,1-11). La vida cristiana es el despliegue de esa existencia y pertenencia, conformación y codestinyación con Cristo. San Pablo la describe con cuatro preposiciones: 1) Ser *de* Cristo Jesús. 2) Ser *para* Cristo Jesús o para el Señor. 3) Existir *en* Cristo o en el Señor. 4) Vivir, morir, padecer, resucitar *con* Cristo, o con el Señor. Cristo como Hijo nos abre al Padre y nos da el Espiritual es el fundamento de la existencia cristiana o si se quiere de la «mística» de San Pablo. Cf. H. SCHLIER, «Drei zusammenfassenden Formeln», en *Grundzüge einer paulinischen Theologie*, o.c., 173-177; A. WIKENHAUSER, *Die Christumystik des Apostels Paulus* (Friburgo 1956); M. BOUTTIER, *En Christ* (París 1962); J. GNIEKA, «En Cristo, en el Señor», en *Pablo de Tarso. Apóstol y testigo* (Barcelona 1998) 246-251.

semejanza de su muerte (*συμμορφιζόμενοι*: cf. Flp 3,10)). Puesto que el contexto global de Rom 8,13-30 aborda el tema de la gloria futura, muchas cosas sugieren que Pablo espera para el futuro lo de llegar a ser semejantes a la imagen de Cristo en su *δόξα*. En la *parusia*, Cristo transformará el cuerpo terreno de los cristianos para que llegue a ser semejante (*σύμμορφος*) a su cuerpo celestial de gloria (*μετασχηματίζω*: v.21)⁹³.

— La integración en el proceso de realización trinitaria de Dios

Pero Cristo no es sólo objeto de conocimiento o mediación para el conocimiento de Dios. Es Hijo en procedencia del Padre y en emisión del Espíritu; por eso la integración a Cristo implica nuestra integración con él a la vida trinitaria. La Trinidad es la intrahistoria y entraña de Cristo; ahora bien, esto no debe ser comprendido en el sentido de que el misterio trinitario sea el objeto frente al que estuvo Jesús en su vida —el era siempre el Hijo unido al Padre e inseparable del Espíritu— y frente al que estaremos nosotros, el abismo en que nos hundamos, o la realidad que nos apropiemos, sino que ha de entenderse como el proceso personalizador divino en el que nos integramos. Dios no es un ser que está, sino una vida que se realiza, una autocomunicación que eternamente se engendra y constituye. Ser no es estar, sino existir, llegar a ser, realizarse, plenificarse, vivir; Cristo nos integra al vivir de Dios, a su plenitud y novedad inacabables, a su crecimiento eterno. Más allá de la visión está la vida, y como meollo de la vida está el dinamismo creador⁹⁴. San Juan de la Cruz se ha atrevido a pensar esta integración del hombre en las

⁹³ W. PÖHLMANN, «σύμμορφος», en *DENT II*, 1538.

⁹⁴ En el sentido de una visión dinámica, abierta y creciente de Dios, tiene razón Hegel y hay que entender la *Process Theology* (teología procesual) de los teólogos anglosajones: A. N. WHITEHEAD, C. HARTSHORNE, J. B. COBB, S. M. OGDEN, W. N. PITTINGER. Sus obras básicas en realidad son cosmologías antes que teologías y, por ello, como ocurre con las de Teilhard de Chardin, difícilmente situables en perspectiva teológica: A. N. WHITEHEAD, *Religion in the Making*, o.c.; *Process and Reality* (Londres 1929); *Id., Adventures of Ideas* (Cambridge 1933); C. HARTSHORNE, *Man's Vision of God and the Logic of Theism* (Nueva York 1941); *Id., The divine Relativity* (New Haven [CON] 1948). Cf. una lectura crítica en I. TRETHOWAN, *Process Theology and the christian Tradition* (Still Rive, MA 1985).

procesiones trinitarias, como la forma concreta que nosotros tendremos de ser Dios por participación. «El alma se hace deiforme y Dios por participación»⁹⁵. «Las almas esos mismos bienes poseen por participación que él por naturaleza»⁹⁶.

«Este *aspirar del aire* es una habilidad que el alma dice que le dará Dios allí en la comunicación del Espíritu Santo, el cual a manera de *aspirar*, con aquella su *aspiración* divina muy subidamente levanta el alma y la informa y habilita para que ella *aspire* en Dios la misma *aspiración* de amor que el Padre *aspira* en el Hijo y el Hijo en el Padre, que es el mismo Espíritu Santo que a ella la *aspira* en el Padre y el Hijo en la dicha transformación, para unirla consigo. Porque no sería verdadera y total transformación si no se transformase el alma en las tres personas de la Santísima Trinidad en revelado y manifiesto grado»⁹⁷.

De estos textos de San Juan de la Cruz hay que volver a los del evangelio de San Juan. Los del santo de Fontiveros no quieren ser otra cosa que expresión vivida de lo que en los del evangelista es enunciado y promesa. «Esta es la vida eterna, que te conozcan a ti y a tu enviado Jesucristo». «En aquel día conoceréis que yo estoy en mi Padre y vosotros en mí y yo en vosotros. El que recibe mis preceptos y los guarda, ése es el que me ama; el que me ama a mí será amado de mi Padre y yo le amaré y me manifestaré a él [...] mi Padre le amará y vendremos a él y en él haremos morada» (Jn 17,3; 14,20-23).

— De la anticipación del futuro (resurrección de Cristo y don del Espíritu) al gozo completo en la fe y esperanza

Los místicos han sido los mejores intérpretes de la cristología y de la escatología. Nadie ha hablado del encuentro con Dios en Cristo como ellos y de la desnudación purificadora que exige a lo largo de toda la vida hasta configurarnos a su santidad (purgatorio)⁹⁸; del gozo de la comunión en el amor perso-

⁹⁵ *Cantico* 39, 4, en *Obras completas* (Madrid 1988) 746.

⁹⁶ *Cantico* 39, 6, en *ibid.*, 747.

⁹⁷ *Cantico* 39, 3, en *ibid.*, 745. Cf. H. U. VON BAITHASAR, «En la vida trinitaria», en *Teodramatica* V, 413-472.

⁹⁸ «Alors Dieu jetera le feu dans nos os et nous serons éclairés para sa lumière, purifiés par son ardeur» (J. J. SURIN, *Correspondance* [Paris 1966] 1483). Este texto puede describir tanto la purificación presente como la futura (purgatorio).

nal (vida eterna), de la angustia de perder a Dios y de la infinita soledad de la existencia sin él (infierno). Ellos no han hecho otra cosa que vivir y expresar desde su experiencia personal lo que significa que la Vida se haya manifestado. Los grandes santos han comparado las purificaciones y noches del alma a la situación de las almas en el purgatorio, y han escrito tratados en los que nos hacen pensar en la continuidad entre unas y otras pruebas. La ruptura con lo viejo y el encuentro con lo nuevo se da ya aquí en el encuentro con Cristo por la participación en su pascua (pasión-glorificación). La purificación y unión no sabemos cuándo acaban. Por eso se ha podido decir que místicos son quienes viven en purgatorio y que en el purgatorio todos seremos místicos. Han subrayado esta conexión entre pruebas actuales y el purgatorio futuro: Santa Catalina de Génova, Santa Teresa, San Juan de la Cruz, Santa Verónica Giuliani, Santa Teresa de Lisieux, etc. Con sus experiencias y exposiciones han purificado la imagen vulgar y popular del purgatorio. Este debe ser comprendido también como escuela del deseo, tiempo de la alabanza divina y espera de la consumación humana⁹⁹.

La revelación encarnativa en Cristo es la afirmación absoluta del hombre, ordenado a instaurar comunión con aquél. Esa comunión de Dios con el hombre en Cristo y por el Espíritu Santo funda la comunión universal con toda la realidad creada y la esperanza de toda la humanidad.

«Lo que hemos visto y oído os lo anunciamos a fin de que viváis también en comunión con nosotros. Y esta comunión nuestra es con el Padre y con su Hijo Jesucristo. Os escribimos esto para que vuestro gozo sea completo» (1 Jn 1,3-4).

La cristología tiene como misión establecer coherencia entre: 1) La misión histórica de Jesús y de quienes convivieron con él; 2) la reflexión metafísica de los grandes pensadores; 3) la experiencia mística de los santos, y 4) la esperanza escatológica de todo hombre. Desde la historia fundadora en el origen se entienden la mística y la escatología; desde la escatología se esclarecen a su vez la historia y la mística. La metafísica es el

⁹⁹ Cf. M. STARKIY-GREGG, *The divine crucible of Purgatory* (Londres 1940 - Paris 1950); P. MIQUEL, «Purgatoire», en *Dsp* XII/2, 2652-2666 con bibliografía.

invitado que tiene que velar para que la historia no anticipe la escatología y para que la escatología no olvide la historia. La mística es el testimonio personal en el que se nos ofrecen signos de vida para que no desfallezcamos en el entretiem po de historia ya pasada y de escatología todavía pendiente. Los místicos nos muestran con su misma existencia que la vida eterna se ha anticipado ya para vida del mundo y que la reconocen los que la aman (Sab 6,12s; Prov 8,17; Eclo 6,36).

SÍNTESIS CONCLUSIVA

LA HISTORIA DE JESÚS Y EL SER DE DIOS

1. La historia de Cristo como punto de partida y la encarnación de Dios como punto de llegada

Cuando la encarnación no es el punto de partida de la cristología, entonces tiene que ser el punto de llegada.

«Para una justificación de la fe cristiana, naturalmente, el punto de partida fundamental y decisivo está dado en un encuentro con el Jesús histórico (*geschichtlicher*) de Nazaret, o sea en una “cristología ascendente”. En este sentido la palabra “encarnación de Dios”, la “encarnación del Logos eterno”, es el final y no el punto de partida de todas las reflexiones cristológicas. De todos modos esa cristología ascendente no tiene que alzarse con la pretensión de ser la única dirección posible. Pero si de hecho Jesús como el Cristo ya le ha salido a uno al encuentro, la idea de un Dios-hombre, de una venida de Dios a nuestra historia, o sea una cristología descendente, tiene también su propia significación y fuerza» (*Curso*, 215s) ¹.

Cada generación en un sentido y cada cristiano en otro tienen que revivir el camino de la fe seguido por los primeros discípulos hacia Cristo ²: oyéndole, siguiéndole en su vivir y en su pensar, confiriendo como María sus palabras y exigencias en el corazón (Lc 2,19; 2,51) ³, acompañándole hasta el final, viendo lo que ocurrió no sólo de lejos sino de cerca (Mt 27,55; Mc

¹ «Es verdad que todas las ponderaciones cristológicas orientan hacia la idea de la encarnación; pero esta idea solamente puede constituir la conclusión de la cristología» (W. PANNENBERG, *Fundamentos de cristología*, o.c., 346).

² Cf. J. GUILLET, *Connaissance du Christ et genèse de la foi* (Paris 1968); ID., *Jésus dans la foi des premiers disciples...*, o.c.

³ Por eso María ha quedado en la conciencia de la Iglesia, a la vez que como madre del Verbo encarnado, como el prototipo de discípulo de Jesús, de oyente del Espíritu, de lector de la Escritura, al llevar las palabras desde el oído (audiencia) al corazón (ruminación amorosa) y a la acción histórica (obediencia). Cf. A. SERRA, *Sapienza e contemplazione di Maria secondo Luca 2,19.51b* (Roma 1982); Y. M. CONGAR,

15,40: «mirándole de lejos en la cruz»), comprobando su muerte y verificando que la muerte no había podido sobre él, que estaba vivo y se había aparecido a Pedro, a las mujeres camino del sepulcro y a otros discípulos. La historia, conocida y convivida de Jesús, y nuestra historia personal, guiada por su palabra, vivida en su luz y a su sombra (Mt 8,8: «sólo con la palabra»; Hch 5,15: «al menos su sombra los cubriese»), son el punto de partida necesario para la cristología. Pero esa historia, siendo capítulo necesario, puede no ser el capítulo primero en el camino hacia su conocimiento. En el origen de nuestra fe, o de nuestro camino hacia ella, puede estar el testimonio de otro discípulo o la manifestación de él, como Hijo y glorificado, dada por Dios mismo a cada uno de nosotros, como le fue dada a Pablo camino de Damasco. A partir de este encuentro y reconocimiento miramos a su historia pasada. Su realidad, percibida personalmente, y la convivencia con otros creyentes nos llevan a reconocer y a saber quién es de verdad Jesús, el Salvador, el Mesías, el Señor (Lc 2,11; Hch 9,1-19; 22, 4-21; 26,9-18).

El NT ofrece muchos caminos para pensar a Cristo, para vivir desde él y para llegar a Dios como él y con él. Genéticamente los primeros fueron el acompañamiento, adhesión y compartición de su destino en la fase prepascual; luego siguió la reunificación de los dispersos con la constitución de los apóstoles —una vez completado el número doce tras la defección de Judas⁴— y discípulos en comunidad como resultado de la experiencia de la resurrección y de la efusión del Espíritu sobre los primeros miembros suscitando la Iglesia universal, políglota

«Incidences ecclesiologiques d'un theme de devotion mariale»: *Mélanges de Science religieuse* 7 (1950) 277-291 (la tradición afirma que María fue la única que mantuvo entera la fe durante los tres días que estuvo Jesús en el sepulcro; tiempo en el que, por tanto, toda la fe de la humanidad residía en María; anticipo de situaciones en las que toda la fe de la Iglesia puede estar sustentada en la fidelidad de un alma), J. LICHTERQ, «Marie et la lecture du Christ», en *Regards monastiques sur le Christ au Moyen Age* (París 1993) 41-45.

⁴ «Convience que de todos los varones que nos han acompañado todo el tiempo en que vivió entre nosotros el Señor Jesús, a partir del bautismo de Juan, hasta el día en que fue tomado de entre nosotros, uno de ellos sea testigo con nosotros de su resurrección» (Hch 1,22). Solo ellos pueden ser testigos cualificados de su resurrección, porque el testimonio tiene como contenido intencional afirmar la identidad entre el que predicó el Reino de Dios y el que fue resucitado por Dios de entre los muertos (Hch 2,22).

y misionera ya en Pentecostés. Cuando se pone en marcha el pensamiento, la primera pregunta, esencial e inevitable, es: ¿quién era el que hemos conocido en Galilea y Jerusalén y quién es este que se nos da a conocer en la Iglesia, sobre todo al partirnos el pan? (Lc 24,30s). No hay ninguna afirmación cristológica del NT isócrona ni isomórfica con los hechos; todo está expuesto desde el recuerdo, con el consiguiente aditamento de interpretación⁵. Los autores saben que la historia narrada es ya desde el origen la historia del resucitado, glorificado y emisor del Espíritu.

2. Textos narrativos y textos doxológicos (ᾠμος, ὁμολογία, ὁμιλία)

Los textos genéticamente primeros del NT no son los que narran la historia pasada de Jesús, sino los confesantes, doxológicos⁶ e himnicos, que cantan su realidad presente como Mesías, Hijo, Kyrios⁷. Están dirigidos al que, existiendo en la forma de Dios, tomó la forma de esclavo; al que, siendo Hijo de Dios y naciendo de la estirpe de David, recibió en su humana filiación una nueva gloria por la resurrección; al Logos que siendo Dios se hizo carne y habitó entre nosotros; al que los príncipes de este mundo no hubieran dado muerte si le hubieran reconocido como Señor de la gloria; al que se ha manifestado como el testigo veraz y fiel defensor de los que ponen la vida por él⁸. Estas con-

⁵ Cf. Jn 2,22; 12,16: («Esto no lo entendieron los discípulos, pero cuando Jesús fue glorificado, entonces recordaron que estas cosas estaban escritas de Él, y que esas mismas eran las que ellos le habían hecho»); 13,7; 14,20 («En aquel día conoceréis que yo estoy en mi Padre, y vosotros en mí y yo en vosotros»).

⁶ Encontramos fórmulas parecidas a las doxologías en Rom 1,25b; 9,5b; 11,36b; 16,25-27; Ef 3,28s; Flp 4,20; 1 Tim 1,17; Jds 24,25.

⁷ Cf. VV.AA., «Liturgische Formeln», en TRE XI, 252-271; VV.AA., «Glaubensbekenntnisse», en TRE XIII, 384-446; A. STUBER, «Doxologie», en RAC IV, 210-226; H. ZIMMERMANN, «Formen und Gattungen im NT», en J. SCHREINER (ed.), *Einführung in die Methoden der biblischen Exegese* (Würzburg 1971) 232-260; K. BERGER, *Formgeschichte des NT* (Heidelberg 1984).

⁸ Flp 2,6-11; Rom 1,1-4; 1 Cor 2,8; Jn 1,1-18; Ap 1,5; 1 Tim 1,15; 3,14-16. Los textos paulinos son manifiestamente anteriores a los evangelios, y tanto aquellos como Ap y las cartas pastorales pueden recoger en sus himnos fragmentos litúrgicos o sapienciales usados en la Iglesia anteriormente. La confesión es anterior al relato, y la alabanza anterior a la narración historiográfica; ésta nace del interés que

fesiones de fe e himnos litúrgicos contienen las afirmaciones máximas sobre Jesús.

Los evangelistas narran la historia cotidiana y las acciones mesiánicas de quien ya saben que es el Hijo de Dios, eterno como él y enviado por él. Incluso la narran para excluir de antemano una comprensión del Logos y del Hijo como mera aparición-apariencia en este mundo, que consiguientemente negaba su verdadera realidad corpórea y su existencia carnal. *En el orden de los hechos, la primera evidencia del cristianismo es el hombre Jesús; en cambio, en el orden de la confesión, lo primero es el Hijo, el Logos, el Señor.* De no haber sido así, el cristianismo no habría significado novedad radical; habría sido sólo una rama más en el tronco del judaísmo, que conoció en su historia tan diversas floraciones proféticas, sapienciales y apocalípticas. Ahora bien, porque Jesús era reconocido como el Hijo, el Logos y el Señor, expresiones que comprometían el monoteísmo, la trascendencia y la santidad divinas, tal como eran comprendidas tanto por el judaísmo como por el helenismo, surgió el cristianismo, que se autocomprende y propone justamente a partir de esa identificación de Cristo, mostrando a la vez que el verdadero monoteísmo no es el que comprende a Dios como unidad monolítica y cerrada, sola y muda en sí misma, sino como relacionalidad y comunidad, palabra y amor. Y frente al helenismo muestra que la verdadera trascendencia de Dios no se acredita por la distancia que rechaza y la lejanía envidiosa o inmisericorde, sino por su capacidad de acercamiento absoluto a lo otro, de amar sin degradarse y de hacerse solidario sin perder su propia divinidad, sino integrando a los demás en ella ⁹.

la fe y el amor tienen a la persona viva de Cristo, desde la cual resulta su historia pasada infinitamente valiosa.

⁹ Cf. M. STRIET (ed.), *Monothéismus Israels...*, o.c. De las grandes objeciones de los griegos contra el cristianismo (la metafísica, la ética, la religiosa, la histórica), la fundamental es la metafísica, que en el fondo coincide con la religiosa de los judíos: ambos, desde un concepto distinto de trascendencia y de historia, rechazan la encarnación. Cf. *Aproximación*, 511-517; C. ANDERSEN, *Logos und Nomos. Die Förmik des Kelsoz nider das Christentum* (Berlín 1955); R. CANTALAMESSA, «Las objeciones contra la divinidad de Cristo en el contexto helénico»: *Estudios trinitarios* 8 (1974) 73-95.

3. La idea de encarnación en el texto clave: Jn 1,14 (λόγος-σάρξ)

La idea de encarnación aparece en las fases finales del NT y se convertirá en la era patrística en la fórmula máxima para expresar la identidad de Cristo en sí mismo y en relación con Dios, a la vez que en el fundamento de la diferencia cualitativa y teológica, no sólo cuantitativa y moral, del cristianismo respecto de otras religiones. Esa idea implica la afirmación de que el sujeto último de los hechos acontecidos en Jesús no es sólo alguien de este mundo (profeta, sabio, rey, místico, santo), sino alguien que trasciende a este mundo, que el valor de sus acciones se apoya en otro fundamento y que, por tanto, su naturaleza no es inteligible solamente por comparación con otras acciones humanas. Todo lo acontecido en Jesús tiene por último sujeto al Logos, que era Dios; y al Hijo, que fue enviado por el Padre a este mundo, por protagonista. Jesús era el Hijo del Padre en equivalencia de acción reveladora, santificadora y enjuiciadora con él. Y todo ello ha sido de parte de Dios para nuestra salvación: ὑπὲρ ἡμῶν. El símbolo de la fe, establecido por el primer concilio ecuménico (Nicea a.325), sintetiza esta intuición sustentadora de todo el NT, afirmando que todo eso fue *propter nos homines et propter nostram salutem* (DS 125). El cristianismo no es una cosmología, sino una soteriología, que implica tanto una antropología como una teología.

Esta afirmación de la encarnación, reiterada en los concilios posteriores, responde a la confesión diaria de la Iglesia, en la que funda su esperanza, y proclama la salvación recibida de Dios en Cristo y actualizada por el Espíritu. El hombre no puede saltar sobre sí mismo, ni redimirse por las fuerzas de su finitud, ni llegar por sí solo al Infinito, que es su secreto anhelo y su deseada plenitud. La salvación, anhelada por todo hombre y anunciada como hecho histórico por la Iglesia, sólo puede ser Dios; y para que sea definitivamente verdadera y humana tiene que estar vivida en carne y tiempo. La salvación tiene que ser encarnada, en el doble sentido del término: de Dios venido en carne y de alguien que en carne ha llegado definitivamente a Dios. La encarnación, como afirmación de Dios existiendo humanado y de una humanidad definitivamente afirmada en Dios por Dios mismo, es ya el

fundamento y la forma concreta de la salvación de los hombres. Ella constituye el núcleo de la vida, del mensaje y de la misión de la Iglesia: Dios se ha hecho hombre para que los hombres lleguemos a Dios. El Hijo, Santo y Justo, por su encarnación ha asumido nuestros pecados e injusticias para que nosotros compartamos con él la justicia y santidad de Dios. Este es el punto de partida y el contenido de la fe cristiana, que luego se ha expresado en múltiples variantes literarias. La *Carta a Diogneto* primero y luego la liturgia romana la definieron como «dulce trueque», *mirabile commercium*, admirable intercambio¹⁰.

¿Cuál es el contenido real de esta afirmación? El texto punto de partida y de referencia permanente es Jn 1,14. Sería necesario analizar con rigor su género literario, los contextos de procedencia, la posible existencia de un himno anterior, su

¹⁰ Estas convicciones se convirtieron en el faro que guió la reflexión cristológica, al poner el fundamento de nuestra salvación en la real condición divina a la vez que en la real historia humana de Jesús. La divinización del hombre es resultado de la humanización de Dios. «¡Oh dulce trueque (ὦ πῆς γλυκείας ἀνταλλαγῆς), oh obra insondable, oh beneficios inesperados! ¡Que la iniquidad de muchos quedara oculta en un solo Justo y la justicia en uno solo justificara a muchos!» (*Carta a Diogneto* 9,5, en *Padres Apostólicos* [BAC, 1950] 856). «Solum autem firmum et verum magistrum sequens, Verbum Dei, Iesum Christum Dominum nostrum, qui propter immensam suam dilectionem, factus est quod sumus nos, uti nos perficeret esse quod ipse est» (S. IRENEO, *Adv. Haer.* V, prol.). «El Verbo mismo de Dios se ha hecho hombre para que nosotros seamos divinizados, y se ha hecho el mismo visible por medio de un cuerpo para que nosotros tengamos un conocimiento del Padre invisible; y el soportó los ultrajes de los hombres para que nosotros tengamos parte en su incorruptibilidad» (S. ATANASIO, *De Incarnatione* 54,3 [Sch 199; p.459]). «El hombre no habría sido divinizado, si no hubiera sido el Verbo, natural, propio y verdadero del Padre, el que se ha hecho carne. La salvación y la divinización están aseguradas, porque se ha operado el contacto entre la verdadera naturaleza de la divinidad y la verdadera naturaleza de la humanidad» (S. ATANASIO, *Contra Arianos* 1,70: PG 26,295-296). «Nostrae consors dignatus est esse naturae ut nos suae immortalitatis faceret esse participes» (*Profesión de fe del Papa Vigilio*: DS 413). El eco de esta tradición teológica, que comprende la salvación como divinización, llega hasta Santo Tomás —«Unigenitus Dei Filius, suae divinitatis volens nos esse participes, naturam nostram assumpsit, ut homines deos faceret factus homo» (*Op. 57 in festo corporis Christi* 1)— e incluso hasta Lutero. Cf. los textos patristicos que exponen esta idea en A. SPINDELER, *Cur Verbum caro factum? Das Motiv der Menschwerdung Gottes in den christologischen Glaubenskämpfen des 4. und 5. Jahrhunderts* (Paderborn 1938); Y. CONGAR, «La deification dans la tradition spirituelle d'Occident», en *Chrétiens en dialogue* (Paris 1964) 257-272; J. GROSS, *La divinisation du chrétien d'après les Pères grecs* (Paris 1938); Varios autores: «Divinisation», en *DSp* III, 1370-1459; M. LOT-BORODINE, *La deification de l'homme selon la doctrine...*, o.c.; T. MANNERMAA, *Der im Glaube gegenwärtige Christus...*, o.c.

remodelación por el autor del evangelio, la definitiva formulación cuando este escrito fue asumido por la Iglesia y considerado texto canónico. Habría que tener en cuenta, sobre todo, si el término Logos remite a lo que el AT dice sobre la Palabra, la Sabiduría y la *Shekiná* en sus aproximaciones sucesivas a la historia o si, también, remite a un contexto filosófico estoico o platónico, en sentido general, en los que el *lógos* es principio de constitución, de permanencia y de inteligibilidad de lo real. Pero una vez hechas todas esas indagaciones (género literario, procedencia de los términos, lugar en el evangelio, estructura sincrónica del texto, contexto eclesial de uso), queda la cuestión inesquivable: su *sentido*, el *contenido* de revelación querido por Dios para nosotros, su específica *verdad* y *normatividad*¹¹.

El prólogo de San Juan tiene tres pilares sustentadores: que el Logos era Dios (1c); que ese Logos se hizo carne, habitó entre nosotros y hemos visto su gloria (1,14); que ha traído la gracia de la verdad y por él hemos conocido a Dios (1,17-18). *El Logos y su gesta en el mundo*:

— 1,1-4: *Existencia en el principio*. Presencia a Dios. Divinidad. Preexistencia. Principio creador y vivificador de todo.

— 1,14: *Encarnación*. Morada entre los hombres. Manifestación de su gloria, como la gloria del Unigénito en plenitud de gracia y verdad.

— 1,18: *El que estaba en el seno del Padre lo ha revelado*. Sólo él lo ha visto y por eso su revelación es la única que le da a conocer. Es revelador porque es Dios unigénito y nos da la posibilidad de llegar a ser hijos porque él es el Hijo.

El término Logos sólo aparece en 1,1 y 1,14. En el primer texto se dice que él era en el principio (lo que el Génesis entiende por tal) y que termina siendo el origen eterno mismo, que es Dios (v.1a); que estaba en Dios, recogido en él y vuelto hacia él (1b); y que ese Logos era Dios (1c). No se le identifica con Dios,

¹¹ Remitimos a la bibliografía ya anteriormente citada —los grandes comentarios (Lagrange, Bultmann, Wikenhauser, Barret, Schnackenburg, Brown)— y a M. E. BOISMARD, *Le prologue de Saint Jean* (Paris 1953); A. FEUILLET, *Le prologue du quatrième évangile* (Paris 1968); R. SCHNACKENBURG, «La cristología paulina y la cristología joánica: ensayo de comparación», en *El Evangelio según San Juan*, IV (Barcelona 1987) 108-126; ID., «Y la Palabra se hizo carne»: *Com RCI* 4 (1979) 20-28; M. THEOBALD, *Die Fleischwerdung des Logos...*, o.c.

tal como Dios ha sido expresado en 1b, sino que se añade esta afirmación como pensando: el Logos es Dios como también lo es Dios (el Padre). Es de ese Logos del que el texto dice que se ha hecho carne y hemos podido contemplarlo con nuestros ojos, ver su gloria, la propia del Unigénito, porque él ha puesto su tienda entre nosotros haciéndose presente a todo el mundo, como Dios se hizo presente a su pueblo primero en la tienda del encuentro en el desierto y luego en el templo. De ese Logos —y dado que también es Dios, es eternidad, estabilidad, vida— se dice que se ha hecho carne —y carne es la realidad del hombre en cuanto caducidad, labilidad, muerte—; que ha tenido una historia común con los hombres. Se trata de un acontecimiento: «el que era» Logos, «se hizo carne». Entre un mero *aparecer* como en carne y un *transformarse* en carne, hay una tercera posibilidad: *ser* carne sin dejar de ser Logos. Tenemos la religación más absoluta, sin confusión ninguna del universo del espíritu y del sentido (Dios, Logos, ser, etc.) al universo del tiempo, de la caducidad y de la puntualidad (carne, sufrimiento, mundo).

El *corpus johannicum* se concentra en esta afirmación como esencial e irrenunciable en el cristianismo: el Verbo se ha hecho carne, ha sido desgarrado en la cruz y entregado en la eucaristía de tal forma que negar esa carne es excluirse a sí mismo de la salvación de Dios: «Todo espíritu que no confiesa a Jesucristo venido en carne, no es de Dios» (1 Jn 4,2s; 2 Jn 7). A la vez se rechaza toda espiritualización, moralización o desmitologización anticipadas de quienes dicen que ha venido con el agua pero no con la sangre (1 Jn 4,2; 5,6). El Verbo se convertirá en «carne para la vida del mundo»; su carne y sangre son la comida y bebida que permiten superar la muerte y tener vida eterna (Jn 6,51-56). *Encarnación, eucaristía, Iglesia, vida eterna y salvación del hombre son inseparables en el evangelio de San Juan*. Para el resto del NT esa carne, en sus tres formas (cuerpo nacido de María, desgarrado, en la cruz, entregado en la eucaristía para formar la Iglesia), constituye el cuerpo personal de Cristo entregado «por todos», «por los pecados», «por mí»¹². El cristianismo pasa del

¹² Cf. S. SPICQ, «σάρξ», en *Lexique théologique du NT* (Friburgo-París 1991) 1366-1377; A. SAND, «σάρξ», en *DENT*, II, 1363-1373; E. SCHWITZER, «σῶμα», en *DENT* II, 1641-1552.

silencio a la palabra (contra todo mito del silencio primordial), de la palabra al sentido (contra todo positivismo y fundamentalismo), del sentido a la salvación, que sólo es real para el hombre si afecta a su carne, a su historia y a su muerte (contra todo platonismo, gnosticismo, maniqueísmo). La encarnación del Logos, la resurrección del Encarnado y el cuerpo eucarístico del muerto y resucitado para la vida de quienes somos cuerpo, tiempo y muerte, forman el triángulo en el que se sostiene el cristianismo. Éste es el real *articulus stantis et cadentis christianismi*. Si es verdad que el texto literario del prólogo de San Juan preexistía sólo como canto a la Palabra eterna y que el autor lo utiliza cambiando su sentido originario y aplicándolo a Cristo, que es el real Logos y sólo es real en carne¹³; si por otra parte comprendemos el «nosotros» del verso 14 y 16 como signo de que se trataba de un himno de la comunidad, proclamado en el bautismo o eucaristía, entonces tendríamos una expresión clara de cómo fe e institución (evangelio e Iglesia) se identifican a sí mismas desde la confesión del Logos encarnado¹⁴.

Dicho ahora con otros términos: el Logos, al que el resto del evangelio presupone identificado con el Hijo, se ha hecho hombre y el que era eterno ha compartido el destino temporal de los mortales, existiendo en unidad de sujeto con Jesús de Nazaret, quien en su apariencia externa parecía ser sólo un judío. En él Dios mismo se dio a los hombres como expresión de su eterna voluntad de autoentregarse plenamente a su creatura para ser su plenitud y constituir su futuro después de recrear su historia, degradada por el pecado, y llevándola a una plenitud anhelada aunque no sospechable por ella en sus contenidos concretos. La encarnación designa, por tanto, en adelante: a) el acto de la asunción de la naturaleza humana por parte del Verbo; b) la permanencia eterna de esa unión de Dios mismo con el hombre en su Hijo; c) la forma de unión, que no es una anulación de Dios o del hombre, por desdivinización del uno o deshumanización del otro para sucumbir ambos a una tercera realidad transdivina o transhumana, sino por una forma

¹³ Ésta es la tesis de R. Schnackenburg en su comentario.

¹⁴ Cf. YU IBUKI, «Lobhymnus und Fleischwerdung. Studie über den johanneischen Prolog». *Annual of the Japanese Biblical Institute* 3 (1977) 132-156.

suprema de unión que lleva consigo la radicalización suprema de ser Dios y la expresión suprema de ser hombre (unión hipostática).

4. Otros textos con otras categorías (filiación, envío, *kénosis*, preexistencia creadora, estancia en el Padre)

La encarnación no designa sólo un hecho puntual de un pasado agotado, sino una realidad perdurante, que se ha convertido en la garantía de nuestro futuro absoluto comprendido como reconciliación de los hombres con Dios y entre sí. El Encarnado es el revelador y el anticipo de ese Futuro absoluto¹⁵. El fundamento de la encarnación en el NT no es sólo el texto de Jn 1,14. Una misma realidad puede ser designada desde distintas perspectivas y con categorías diversas. El hecho de que Dios se acerque absolutamente a su creatura y allegue a esa creatura absolutamente a sí, sin transmutar su constitución finita y su situación histórica, puede ser descrito con las categorías siguientes: *a)* como *kénosis*, anonadamiento o toma de la forma de esclavo por aquel que antes existía en la forma de Dios; *b)* como *envío* del Hijo al mundo por el Padre para otorgar la filiación a los hombres, para rescatar a los que estaban bajo la ley y para dar, por su muerte, muerte al pecado; *c)* como *genesis* o *constitución* humana del Hijo de Dios sometido a las condiciones del mundo, naciendo de la descendencia de David y llegando a ser glorificado en esa constitución humana por la resurrección (Flp 2,6-11; Rom 8,3; Gál 4,4; Jn 3,16; Rom 1,1-4).

¹⁵ «Lo que se llama *encarnación del Logos* divino en Jesucristo no dice otra cosa sino que objetivamente en el y para nosotros esa autocomunicación de Dios en cuanto futuro absoluto del mundo se manifiesta históricamente; que es creíble en cuanto dada, irreversible y captada por la experiencia categorial de la humanidad. Con Dios, definitiva inmediatead para con él, gracia y Jesucristo, queda abarcada la totalidad de la realidad salvadora que confiesa la fe cristiana. Pero todas esas palabras dicen solamente una cosa, a saber, que el mundo posee un futuro *absoluto* cuyo llegar a ser tiene su meta en el Dios absoluto. Por eso es justificado afirmar que el cristianismo es la religión del futuro absoluto» (K. RAHNER, «Utopía marxista y futuro cristiano del hombre», en ET VI, 80s); *Id.*, *Para la teología de la encarnación*, en ET IV, 139-158; *Id.*, *Encarnación*, en JM V, 758-776.

Esos textos van unidos a afirmaciones colaterales que las completan: revelación de Cristo en carne, preexistencia del Hijo antes de la creación del mundo, filiación única con Dios y que, para diferenciarla de otras formas de filiación divina (física, creatural, moral, jurídica), se la ha designado posteriormente «*filiación metafísica*». Todo este conjunto de afirmaciones se convierte en apoyatura para la afirmación cumbre de la encarnación, una vez que se le ha reconocido al Logos condición divina e igualdad con Dios. Del texto de los sinópticos, que afirman una equivalencia dinámica entre el hacer, revelar, conocer y juzgar de Cristo con el propio Dios (ὁμο-λόγος, ὁμο-ἀγάπη, ὁμο-γνώσις, ὁμο-κρίσις), se pasa a San Juan, que define el Logos como Dios, al afirmar que lo que Dios es en cuanto Padre, eso también lo era el Logos en cuanto Hijo (Jn 1,1c)¹⁶. La fórmula cumbre se logra en los concilios de Nicea y Calcedonia, convirtiéndose sus definiciones en la piedra angular de la teología: Dios se hizo hombre-Cristo es consustancial con Dios (ὁμο-ούσιος; DS 125)¹⁷. *El cristianismo es la religión de Dios hecho hombre y del hombre que ha llegado a ser Dios como resultado de la kénosis de Dios*. Esa filiación hay que entenderla en sentido metafísico, no físico-biológico y no sólo moral o jurídico. Igualmente, la encarnación debe ser comprendida con un contenido real e histórico, no ideal o simbólico; la salvación como redención de la ignorancia y del pecado, pero también como divinización del ser que Dios mismo había creado. Es por tanto sanación y afirmación de la carne, no negación de la carne o rescate del alma o *noûs*, devolviéndolos a su mundo originario del que habrían caído, como pretendían cierto platonismo y origenismo¹⁸. El cris-

¹⁶ «Jesús es Dios, precisamente en cuanto Hijo de Dios. Este nivel de filiación, que adecua el nivel de la paternidad que Dios proyecta sobre él, y al que hace eco todo su ser, viene explicitado en el NT cuando nos habla de lo que podríamos llamar equivalencia de acción, igualdad de conocimiento y reciprocidad de amor con el Padre. Hablar, por ende, de la filiación divina de Jesús es evocar la fórmula humana máxima posible para expresar a un tiempo la mayor dependencia personal junto con la mayor libertad, la total relación a la vez que la total autonomía» (*Aproximación*, 510).

¹⁷ «Consustancial con el Padre según la divinidad y consubstancial con nosotros según la humanidad» (DS 451). «Por nosotros los hombres y por nuestra salvación bajo del cielo y hecho carne por el Espíritu Santo de María Virgen y humano» (DS 150).

¹⁸ Este fondo platónico, que ve el mundo actual de la carne, tiempo y muerte

tianismo no es religión de interpretación de conceptos o de explicitación de palabras; es recepción de realidad divina otorgada y de conversión humana exigida como paso para una plenificación, que es fruto conjunto de la gracia divina y de la libertad humana. El aspecto real, referido a Dios, y el relacional, referido al hombre, encarnación y revelación, manifestación de Dios y divinización del hombre, van unidos en el NT. En este sentido es inseparable el contenido teológico o metafísico de las afirmaciones del NT (intención referida al ser de Dios en sí mismo), de su valencia soteriológica o funcional (intención referida a su eficacia salvífica para el hombre).

«Ningún escrito del NT ha entendido la especial filiación divina de Jesús en ningún otro sentido que no fuera el sentido metafísico. Hijo de Dios es Jesús como aquel que según Flp 2,6 era de naturaleza divina y por ella igual a Dios, y según San Juan el mismo era Dios. En estas afirmaciones el interés radica en la función de Imagen de Dios, bien en el sentido general del revelador incomparable, bien en el sentido especial de mediador de la creación primera o de la creación escatológica»¹⁹.

como segundo, derivado o caído del mundo primero que sería la patria propia del hombre, también del alma de Cristo y por ello el que nos permitiría conocer su verdadera identidad, es el que lastro la recepción de Orígenes en autores como Evagrio el Pónico y Leoncio de Bizancio. En la crisis origenista del siglo VI, se muestra la incompatibilidad interna del evangelio con el helenismo. «Los griegos no pueden concebir que la liberación pueda resultar de un acto divino realizado en la historia temporal. La liberación reside para ellos en el hecho de que pasemos de nuestra existencia de aquí abajo, ligada al ciclo temporal, al más allá, sustraído al tiempo y siempre accesible» (J. MEYENDORF, *Le Christ dans la théologie byzantine*, o.c., 59-90, cita en 73). La respuesta a este problema es una aportación fundamental del segundo concilio de Constantinopla (553).

¹⁹ E. KASEMANN, *An die Römer* (Tubinga 1973) 8. «Se podrá decir que la metafísica griega es especulación y que no es consubstancial a la fe. De acuerdo. Pero lo que no se podrá nunca es negar que para hacer una cristología auténtica sea preciso reemplazar esa metafísica por otra y no eludir el problema. La unidad del problema está dada precisamente en que el *Yo de Cristo es el tema formal de los evangelios y no simplemente la función reveladora que ha cumplido en la tierra*» (X. ZUBIRI, *El problema teológico del hombre...*, o.c., 271. Las páginas 263-283 de esta obra son antológicas; ningún exegeta ni teólogo pueden desconocerlas).

5. El AT como horizonte histórico-cognoscitivo de la encarnación

La encarnación de Dios hay que comprenderla dentro del horizonte mental y de la experiencia religiosa propios del AT. Es insensato y lleva a consecuencias aberrantes querer comprenderla desde las cosmogonías griegas, babilónicas o egipcias, desde las ideas orientales de las metamorfosis sucesivas de la divinidad (*avatars*), desde la idea occidental de Dios expresada en el deísmo, o desde los presupuestos teológicos operantes en los defensores de la llamada teología pluralista de las religiones como Hick, en quien aparece con evidencia la interacción entre estas tres ideas: Dios, encarnación, salvación²⁰. Para la mayoría de esos sistemas la encarnación de Dios es un paralogismo o una locura. ¿Lo es también en la lógica del AT? Ésta es nuestra tesis: *La encarnación no está afirmada ni se deduce necesariamente del AT, por ello es pensable una lectura de él tal como los judíos la siguen haciendo, pero es coherente con él y lleva a su realización extrema propiedades y comportamientos, que Dios manifiesta en él para con su pueblo y que en el NT alcanzan su punto cumbre.*

Exegetas como J. Hempel y C. Westermann, a la vez que teólogos como U. Mauser, han mostrado con toda seriedad cómo los antropomorfismos del AT son los anticipos de un Dios que no es extraño a los hombres, sino que muestra su lado humano en la historia de los hombres y, a la vez, que el hombre por su parte tiene un parentesco y forma divinos. La realidad designada con el término *incarnatio* no es sino la traducción literal de lo que el NT afirma al decir que Cristo, existiendo en forma de Dios (ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων) y en igualdad con Dios (τὸ εἶναι ἴσα θεῷ), se hizo hombre tomando forma de esclavo (μορφῇ δούλου: Flp 2,6-11)²¹. Las aproximaciones antropomór-

²⁰ Un ejemplo es la obra de G. MOREL, *Questions d'homme. III: Jésus dans la théorie chrétienne* (París 1977). Se puede verificar la conexión entre estas tres cuestiones (Dios-Cristo-salvación), y como una arrastra a las otras, leyendo comparativamente en secuencia cronológica las obras de J. HICK (ed.), *The Myth of God Incarnate* (Londres 1977); J. HICK - P. F. KNITTER (eds.), *The Myth of Christian Uniqueness* (Nueva York 1987); J. HICK, *The Metaphor of God Incarnate* (Londres 1993).

²¹ El término *incarnatio*, aclimatado en la liturgia y en la teología a partir del siglo III, es traducción directa del griego *sarkosis*, que encontramos en S. Ignacio

ficas de Dios a los hombres en el AT son la prefiguración de su plena humanidad futura y de su definitiva solidaridad con los hombres. A la vez, el hombre del AT, que se entiende como imagen de Dios, compañero de alianza y llamado a participar de su vida, es el precursor que anticipa lo que será Jesús, el hombre definitivamente constituido por Dios y conformado a él. Mauser concluye su libro con estas palabras:

«El Dios que llegó a ser historia de los hombres, es el Dios de Israel. Por ello el NT es la plenificación del AT porque en la vida humana de Jesucristo se ha realizado histórica y definitivamente la antropomorfía de Dios y la teoanthropía de los hombres»²².

Esta antropomorfía divina se ha manifestado en las costumbres de Dios (*mores Dei*) con su pueblo, de tal forma que cuando los hombres contemplaron las acciones salvadoras de Jesús constataron que actuaba como Dios había actuado y desde ahí pudieron llegar a pensar primero y a confesar después que era Hijo de Dios. El *Deus salutis* del AT se prolonga y traspone en el *Jesus Salvator-Christus Soter* del NT. La historia de Dios en el AT no es sólo el presupuesto para entender las gestas de Jesús en su historia, sino para pensarle como Hijo de Dios y en él pensar a Dios mismo encarnado. El AT deja sospechar la continuidad entre el comportamiento de Dios con su pueblo y la encarnación. El relato de aquellas actitudes es el presupuesto gnoseológico para nuestro reconocimiento de ésta.

(*Ad Eph.* VII, 2), S. Justino (*Apol.* I, 66,2) y en S. Ireneo (*Adv. Haer.* III, 18,3 con ref. a 1 Cor 15,12), poniendo la encarnación como fundamento para la resurrección, y ésta como victoria sobre la muerte, en lo que se resume el sentido de la obra de Cristo. Sobre el uso del término y otros cercanos (*henosis, eanthropéisis, synapheia*, etc.), cf. L. ORIJA, «Terminología patristica de la encarnación»: *Helmantica* 2 (1951) 129-160; H. J. SIEBEN, *Voces. Eine Bibliographie zu Worten und Begriffen aus der Patristik (1918-1978)* (Berlín-Nueva York 1980); G. W. H. LAMPI, *A Patristic Greek Lexikon*, V (1968) 1224.

²² U. MAUSER, *Gottesbild und Menschwerdung* (Tubinga 1971) 190; 1-17. «Die Immanuel-Formel zeigt die Theologie im Matthäusevangelium, bzw. umgekehrt die theologische Dimension matthäischer Christologie [...] Jesus ist im Matthäusevangelium die neue und definitive Gestalt von Gottesgegenwart bei seinem Volk». U. LUZ, «Eine thetische Skizze der matthäischen Christologie», en C. BRUYTENBACH-H. PAUSEN (eds.), *Anfänge der Christologie*. FS F. Hahn (Göttinga 1991) 221-235, cita en 223.

«La experiencia de Dios-Salvador es el presupuesto del relato del acto divino de salvación en Cristo en el NT. En otros términos, el anuncio de Jesucristo como salvador, como mediador de salvación en el NT, no presenta ninguna novedad. Este anuncio de Jesucristo, en cuanto salvador y mediador de la salvación, se funda sobre la experiencia de Dios, salvador de su pueblo, que fue el fundamento de la historia del pueblo de Dios y que la determinó hasta el fin»²³.

La historia del dolor, del exilio y de la destrucción como pueblo desencadenó una reflexión más profunda sobre el Yahvé que los había liberado de Egipto, acompañado y defendido frente a los enemigos. Dios es Dios de su pueblo, no un ídolo; se ha identificado con su misión en el mundo, pero esto no puede servir de disculpa o yelmo contra sus desmanes, pecados e injusticias. Dios se suscita un pueblo, proyectándolo hacia su propia libertad y responsabilidad históricas, a la vez que se sirve de él para realizar la alianza y la santificación. El pueblo reconocerá en el sufrimiento al Dios justo y santo, que con el castigo prueba y juzga llamando a la conversión y salvación. Dios no suplente al hombre en su responsabilidad ni le abandona en su debilidad. Los salmos, los profetas y luego la literatura rabínica cantan cómo Dios no abandona a su pueblo, sino que lo acompaña en la esclavitud, en el exilio e incluso compartiendo las consecuencias del pecado. Donde está el pueblo, allí está la *Shekiná*, y el destino del pueblo lo padece también la *Shekiná*²⁴. Es la lógica de la alianza. Ésta es la razón del gozo y asombro para el salmista. El cristianismo ve en el abajamiento de Dios hasta donde está el hombre el motivo supremo para su agradecimiento, a la vez que la forma suprema de revelación y de autodonación de Dios. Desde aquí sólo queda un paso, si bien abismal, hasta la encarnación.

²³ C. WESTERMANN, *El AT y Jesucristo*, o.c., 102.

²⁴ Cf. P. KUHN, *Gottes Selbsterniedrigung in der Theologie der Rabbinen* (München 1968); M. PEREZ, «El Dios solidario. Apuntes de teología rabínica»: *EB* 48 (1990) 303-316, y el comentario del mismo a una parábola rabínica, elaborada a partir de como Dios acompaña a su pueblo *hasta el límite*, de acuerdo a Ex 14,20-21: «[...] *al borde del desierto*. Yahvé iba al frente de ellos, de día en la columna de nube para guiarlos por el camino, y de noche en la columna de fuego para alumbrarlos, de modo que pudiesen marchar de día y de noche». M. PEREZ, «Tres parábolas de alende los mares (*medinat ha-yam*) en los maestros tannaítas», en A. BORRILL (ed.), *La Biblia y el Mediterráneo*, I (Montserrat 1997) 327-343.

«Este gozo sobrecogido de ver a Dios inclinarse hasta el abismo del sufrimiento y del pecado humanos es el motivo guía en todos los salmos de alabanza de Israel. Esto es precisamente lo que explica la forma en que ve el NT la misión y la venida de Jesucristo: Dios en su misericordia se ha vuelto hacia su pueblo: «Bendito sea el Señor, Dios de Israel, porque ha visitado y redimido a su pueblo (Lc 1,68)» [...] En el misterio de Dios hecho hombre, en la encarnación, la gesta de Dios, que se inclina de su altura hasta nuestro abismo, alcanza su objetivo cumbre»²⁵.

La condescendencia divina ha tenido expresiones diversas. Primero se hizo cercanía y pasión de Yahvé con su pueblo; luego se expresó en la compasión y la curación, la compañía y los milagros de Jesús. Si ya en el AT hay figuras (Oseas, Jeremías, en otro sentido el propio Job y muchos salmistas)²⁶ que son parábolas vivientes del amor, inocencia, compasión y perdón de Dios para con los hombres, esa visibilización del rostro de Dios, como justicia a la vez que como misericordia, santidad y perdón, alcanza en Cristo su forma más trasparente, inocente y misericordiosa. Sus milagros son gestos de sanación personal resultantes de su compasión. El Dios compadeciente del AT se ha manifestado como misericordia entrañable en las sanaciones, reconstrucciones personales e integraciones sociales de Cristo²⁷. La lógica profunda de la cristología avanza desde la condescendencia de Dios hasta la compasión de Jesús y la consolación del Espíritu Santo, que no quedan tras la de Dios en el AT, sino que la incluyen y desbordan, porque la compasión de Jesús derramando el amor de Dios en nuestros corazones es la compasión misma de Dios hecho hombre para los hombres y con los hombres. La encarnación del Hijo es, por tanto, la revelación suprema y la donación irreversible de Dios a los hombres tal como él las había iniciado en el AT. Éste es el libro que hay que escrutar para comprender la encarnación de Dios en Cristo, y a la luz de ese libro la han comprendido los autores del NT²⁸. No hay, por tanto, que indagar en otras

²⁵ C. WESTERMANN, *El AT y Jesucristo*, o.c., 114.

²⁶ Cf. U. MAUSER, *Gottesbild und Menschwerdung*, o.c., 189.

²⁷ Cf. O. GONZÁLEZ DE CARDENAL, «Las entrañas de nuestro Dios», en *La entraña*, 43-58; «Las entrañas de Cristo Jesús», en *ibid.*, 59-73.

²⁸ «El NT ha sido, en su textura esencial, una lectura del acontecimiento de Jesucristo a la luz de los escritos del Primer Testamento y una relectura de estos a la luz de este acontecimiento, comprendido como acontecimiento escatológico»

filosofías para encontrar el entronque de las afirmaciones conciliares y de los artículos del credo en el NT. Unas y otras no son textos de teoría, sino de afirmación religiosa: exhortación parenetica, celebración litúrgica, predicación misionera. En este contexto San Pablo formula la encarnación en clave teológica y soteriológica al mismo tiempo.

«Ya conocéis la gracia de nuestro Señor Jesucristo, quien, siendo rico, se hizo pobre por amor vuestro, para que vosotros fueseis ricos por su pobreza» (2 Cor 8,9)²⁹.

6. El Dios de la creación y de la alianza como fundamento teológico de la encarnación

La relación de Dios con su pueblo en el AT establece la preparación histórica necesaria para que los hombres, cuando llegue el momento, puedan pensar y acoger su encarnación en Jesucristo. ¿Qué hacer para descubrir cuál es el fundamento último de la encarnación? Pensar a Dios; pensar la relación que él tuvo previamente en la historia sagrada que la precede; pensar la existencia humana misma desde esa encarnación de Dios; pensar la realidad entera como creación del Dios que al crear pensaba encarnarse y suscitaba con la creación el presupuesto externo de la encarnación, que es a su vez el presupuesto interno de aquella³⁰. Entre la creación y la cristología está la alianza;

(M. DUMAS, «Sens d l'Écriture. Réexamen a la lumière de l'hermeneutique philosophique et des approches littéraires récentes»: *NTS* 45 (1999) 310-331 cita en 326).

²⁹ Este texto ha sido decisivo para la elaboración de la cristología, la soteriología y la ética cristiana en la Patrística. Cf. P. ANGSTENBERGER, *Der reiche und der arme Christus...*, o.c.

³⁰ K. Barth caracteriza así la relación entre creación y alianza en la tesis del par.41 de su *KD*: «La creación es la primera en la serie de las obras del Dios trino y con ello el comienzo de todas las cosas distintas de Dios. En la medida en que incluye en sí el comienzo del tiempo, su realidad histórica (*geschichtliche*) escapa a toda observación y relato históricos y en los relatos bíblicos de la creación solo puede ser expuesta como una tradición mitopoética (*Sage*). La intención y, por tanto, el sentido de la creación es, según este testimonio, la posibilitación de la historia de la alianza de Dios con los hombres, que tiene en Jesucristo su comienzo, su centro y su fin. La historia de esta alianza es, por tanto, la meta de la creación, lo mismo que la creación a su vez es el comienzo de esta historia» (*KD* III/1, 44.105). De aquí derivan sus dos formulaciones clásicas: La creación como fundamento externo de la alianza-La alian-

está la realidad mesiánica preliminar, que se remite al polo originario (Dios creador-orden del ser) y al polo consumidor (Dios encarnado-orden del amor). Ambos polos y ambos órdenes del ser forman una unidad en la diferencia³¹. La encarnación tiene que ser situada dentro de esa experiencia de Dios en relación con el mundo y el hombre, dentro de la historia de amor que ha iniciado libremente en sus creaturas dándose a ellas y diciéndose en ellas; y como consecuencia tiene que dejar de ser contemplada en el vacío como un puro enigma metafísico o en continuidad directa con el ser de Dios al margen de su previa relación con la historia. En el primer caso estamos abocados al fundamentalismo puro; en el segundo, al panteísmo puro. El teólogo tiene que partir de un principio: en Dios nada hay arbitrario, ni violento, ni necesario, tal como la necesidad es sentida en los seres finitos. Es verdad que, en Dios, necesidad y libertad son lo mismo; y en esto coinciden Santo Tomás y Spinoza. Por ello se puede utilizar un doble lenguaje y hablar de la absoluta libertad divina para encarnarse, a la vez que de unas razones necesarias de la encarnación, tal como las entendieron los grandes escolásticos, es decir, como supremo sentido y coherencia entre el ser de Dios, por un lado, y, por otro, la acción creadora junto con la acción encarnativa de Dios en Jesucristo.

Santo Tomás ve esa conveniencia en la continuidad entre creación y encarnación, en cuanto que la primera es revelación de Dios, ya que todo el mundo visible tiende a manifestar al Dios invisible (Rom 1,20)³² y la visibilización máxima del Dios personal la ha realizado una vida personal³³. La segunda razón es la continuidad entre la comunicación de su bondad en el acto creador y su comunicación como misericordia en el acto redentor-divinizador. Aquí suma dos perspectivas, la bíblica (Dios creador en amorosa libertad) y la neoplatónica (Dios, cuya na-

za como fundamento interno de la creación. Cf. H. BOUILLARD, «La creación presupuesta y anticipación de la alianza», en *Karl Barth*, II (París 1957) 188-196.

³¹ Cf. Y. LACOSTE, «La création come alliance», en *Note sur le temps...*, o.c., 80s. ³² «Videtur esse convenientissimum ut per visibilia monstrentur invisibilia Dei: ad hoc enim totus mundus factus est» (STb. III q.1 a.1 in c.).

³³ El prefacio de Navidad en la liturgia romana, atribuido a San Gregorio el Grande, refleja admirablemente este hecho: «Quia per incarnati Verbi mysterium nova mentis nostrae oculis lux tuae claritatis infulsit, ut dum visibiliter Deum cognoscimus, per hunc in invisibilium amorem rapiamur».

turalidad es la misma bondad y se comunica, porque el Bien es de por sí difusivo y el Bien sumo debe ser sumamente difusivo)³⁴. La encarnación es, por tanto, la expresión «normal», «más conveniente» (y en este sentido necesaria) de un Dios que es bondad, libertad y amor. Por eso Sto. Tomás puede concluir: «A la realidad del Bien sumo pertenece que se comunique a la creatura de manera suprema»³⁵. No está racionalizando la encarnación, es decir, deduciéndola de una idea previa del ser o de Dios, sino sumando la luz de dos espejos: por un lado, el hecho de la encarnación confesado en el símbolo de la fe cristiana, y, por otro, la idea de Dios Sumo Bien, común a la filosofía de su tiempo. Ésta, a su vez, es releída desde los datos evangélicos y desde éstos es incluso rechazada una comprensión de Dios que considerase inconveniente que el Ser máximo, que excede todo, se dejara contener en lo mínimo, que es la creatura³⁶. Suma así la idea de la gloria o majestad de Dios con la idea de la humillación de Dios. Cristo como expresión del *Deus humilis* frente al *superbus homo* está en el fondo de la conversión y de toda la teología de San Agustín³⁷.

³⁴ Cf. DIONISIO AREOPAGITA, *De divinis nominibus* 1,5: PG 3,593.

³⁵ STb. III q.1 a.1. Cf. W. MOSTERT, *Menschwerdung...*, o.c.

³⁶ Ésta es la eterna objeción de una filosofía que concibe la trascendencia de Dios en forma de distancia a la creatura y no de immanencia: «Inconveniens est ut qui excedit magna, contineatur in minimo» (STb. III q.1 a.1. obj.4). El cristianismo invertirá la perspectiva: lo propio del Ser máximo es no retenerse, sino darse en lo mínimo. Todas las meditaciones sobre Cristo en el seno de María, en la cuna y en la cruz, se centran en la contemplación del Verbo de Dios que, siendo el irreductible máximo, al encarnarse se «reduce» y «concentra» en ese punto mínimo.

³⁷ La cristología de San Agustín se centra en torno a cuatro capítulos: Cristo maestro, ejemplo, sacramento y persona de la verdad. El elemento común a todas ellas es el *Deus humilis* dándose al hombre para abrirles el camino. «Pero yo, que no era humilde, no tenía a Jesús humilde por mi Dios, ni sabía de que cosa pudiera ser maestra su flaqueza. Porque tu Verbo, verdad eterna, trascendiendo las partes superiores de tu creación, levanta hacia sí a las que le están ya sometidas, al mismo tiempo que en las partes inferiores se edificó para sí una casa humilde de nuestro barro, por cuyo medio abatiera en sí mismo a los que había de someterse y los atrajese a sí, sanándoles el tumor y fomentándoles el amor, no sea que, fiados en sí, se fuesen más lejos, sino, por el contrario, se hagan débiles viendo ante sus pies deblir a su divinidad por haber participado de nuestra túnica pelícea, y, cansados, se arrojen en ella, para que, al levantarse, ésta los eleve» (Conf. VII, 18,24). A. VON HARNACK, «Das ist die Christologie Augustins in ihrem letzten Kern», en *I ebrbuch der Dogmengeschichte*, o.c., III, 132.

La encarnación es pensable cuando Dios es comprendido como amor, libertad y generosidad absoluta, a la luz de la experiencia bíblica de la creación y de la alianza. La encarnación de Cristo y su muerte por nosotros son la realización límite de esa creación y alianza. Schleiermacher y Rahner han subrayado esta continuidad profunda entre la creación y la encarnación. Quien ha pensado hasta el fondo la primera, no puede por menos de aceptar como posible la segunda. San Atanasio inauguró una reflexión que funda la encarnación en la bondad y filantropía del Padre, llevando a cabo en el Hijo la renovación de la creación, ya que en él había sido creado todo en el origen. El comienzo (creación) y el fin (encarnación) tienen que ser pensados conjuntamente, ya que desde uno se ilumina el otro³⁸. Schleiermacher hace esta afirmación tajante: «La aparición de Cristo y la fundación de esta vida total implicada en la redención hay que considerarla como *la creación de la naturaleza humana llegada a su consumación*»³⁹. Ahora bien, si consideramos que la creación tiene su centro y alcanza su fin en el hombre, podemos establecer la afirmación siguiente: La encarnación es la consumación del hombre, como resultado de la consumación simultánea del proyecto de Dios y de la vocación del mundo⁴⁰. Nuestra respuesta nace, por tanto, de una reflexión desde la perspectiva bíblica sobre quien es Dios en cuanto Dios, la creatura en su creaturidad y el hombre libre en su vocación última. Infinito, creatividad, libertad: esas son las verdaderas cuestiones.

Dios es Dios, y en cuanto tal es capaz de alteridad: ser sí mismo en lo otro y en el otro. *Dios es amor*, y por ello capaz de suscitar una alteridad equivalente a su propio ser y un dialogante equivalente para su palabra y acción. *Dios es libertad* amorosa, y por ello capaz de un don y de una renuncia de sí mismo, que hagan posible que la creatura se encuentre con él dentro de un ámbito que le sea connatural y en el que ella se realice a su vez connaturalmente. *Dios es el capaz de estar en cuanto Absoluto conteni-*

³⁸ Cf. S. ATANASIO, *Sobre la encarnación* I, 34 (Sch 199; p.262).

³⁹ F. SCHLEIERMACHER, *Der christliche Glaube...*, o.c. II, par.89, p.23.

⁴⁰ «L'incarnation n'est pas ce que Dieu a voulu qu'elle fut, ni ce qu'il l'a faite, et on ne considère pas le lien qu'elle a où veut réaliser avec la création dans son ensemble, et singulièrement avec l'homme, qui en est le résumé et la pointe (microcosme)» (Y. CONGAR, *Jesus-Christ. Notre Médiateur...*, o.c., 14.

do en lo mínimo y el que, por ser absoluto, no necesita retenerse ni mantenerse siempre en la forma de su absolutéz. *La dóxa que le manifiesta es una posible figura de Dios y la kénosis que le oculta es otra posible figura de Dios*. La plenitud de la felicidad y la posibilidad de sufrimiento, como resultado de su amor que comparte el destino del hombre, su compañero de alianza, son posibilidades igualmente divinas. La encarnación, por consiguiente, explícita hasta el límite la idea de un Dios relacional con sus consecuencias, las que le son propias en cuanto Dios de la creación y de la alianza.

Ese Dios, por ser tal, puede suscitar una creatura que sea expresión de él y a la vez tenga una máxima consistencia en sí misma. Recordemos que, en la Biblia, la lógica, que sostiene la palabra y la acción divina narradas en ella, es el amor. El amor es creador y sólo es creador el amor. El amor realiza la autodominación del que ama a la vez que suscita la autonomía del ser amado. El amor absoluto es creador de una autonomía que, por ser fruto de amor, puede y necesita ella misma vivirse en relación. El amor absoluto suscita una unidad absoluta entre los que se aman, a la vez que consolida la diferencia entre ellos. Con estas afirmaciones no hacemos otra cosa que parafrasear el relato de la creación que, redactado a la luz del final de la trayectoria bíblica, comprende la acción de Dios creador en un horizonte universal como una historia de amor para con todos los hombres. La encarnación es el último capítulo de esa historia del Dios que por amor y para amar acompaña a su creatura en la vida y en la muerte, descendiendo a visitarla en todos sus infiernos⁴¹.

Desde esta penetración en la lógica que anima la historia de la salvación en el AT, en la que Dios es presentado como Dios de la creación, elección, alianza, fidelidad y promesa para con su pueblo, los autores del NT releen los *textos*, contemplan los hechos y repensan los *personajes*, que dirigen esa historia desde

⁴¹ DS 16 (en torno al a.404). Este artículo del credo es la última consecuencia de la solidaridad de destino entre Cristo y los hombres, de su oferta universal de salvación a todos, a la vez que de una misteriosa participación en esa negatividad infernal para vencerla. Es la provocación suprema al hombre para que prefiera el amor de Dios al poder del pecado. Cf. S. ATANASIO, *De Syn.* 8: PG 26,692ss, en el año 359.

dentro de ella, como reyes u orantes, como profetas, sabios, pobres de Yahvé o figuras misteriosas que parecen anticipar el futuro. Y en todas ellas verán, a la vez que la personalización de la misericordia, santidad y solidaridad de Yahvé con su pueblo, el anticipo de una realización futura en la que él mismo en persona se manifestará y dará como gracia, paz y perdón. Ya en el AT los motivos del pasado son releídos a la luz de las nuevas experiencias y de las esperanzas para el futuro. La reflexión y la relectura de la promesa divina van perfilando una esperanza absoluta: que Dios mismo venga en persona y sea la salvación. Dios, que ha hecho a su pueblo, lo portará sobre sus espaldas como un padre a su hijo, y le será fiel hasta el final. Isaías, el profeta de la trascendencia y santidad de Dios, ha sido el que con más fuerza ha subrayado esa solidaridad personal de Dios con su pueblo, portándolo, soportándolo y viniendo a salvarlo:

«Yo mismo hasta la vejez y hasta las canas os portaré.
Yo os he hecho, y llevaré y os portaré y os salvaré.
Yo haré que se os acerque mi justicia;
ya no está lejos y no tardará mi salvación.
Yo pondré en Sión la salvación
y en Israel estableceré mi Gloria» (Is 46,4.13)

A la vez que esa concentración en Yahvé aparecen figuras que, siendo sus mensajeros, son trasposición y transparencia de él, de forma que a veces los textos no permiten saber si las afirmaciones se refieren a Yahvé o a su enviado. Figuras donde él asume en propia mano y sufre en propia carne el destino de su pueblo, para anularlo en lo que tiene de pecado por el poder de su propia vida (que eso significa expiarlo), para reconducirlo a la verdad y a la paz, para sufrirlo sin más con ellos cuando la superación intrahistórica no puede realizarse sin violencia. La figura del Siervo de Yahvé en Isaías (52,13-53,12) y la del personaje columbrado por Zacarías (12,10) son la expresión suprema de un Dios que llega hasta el dolor de la carne, hasta la «encarnación» con su pueblo. El texto de Zacarías permite una doble traducción: una que refiere las heridas y muerte a un personaje futuro y otra al propio Yahvé traspasado.

«Derramaré sobre la dinastía y sobre los habitantes de Jerusalén un espíritu de gracia y de clemencia.

Me mirarán a mí, a quien traspasaron,
harán llanto como llanto por el hijo único,
y llorarán como se llora al Unigénito» (Zac 12,9s [NBE])

Otras traducciones refieren exclusivamente esas afirmaciones al personaje futuro. «Me mirarán a mí. En cuanto a aquel a quien traspasaron, harán lamentación por él como lamentación por el hijo único y llorarán amargamente como se llora a un primogénito» (12,10 BJ). En la realización de la salvación está implicado Dios, por sí mismo o por un mensajero suyo. Las mediaciones salvíficas son el sufrimiento y la muerte, no la venganza y el exterminio. ¿Cómo no iban a ver los autores del NT en estos textos una profecía de la pasión de Cristo? Explícitamente lo hace San Juan: «Y otra Escritura dice también: “Mirarán al que traspasaron”» (19,37). ¿No es esta lógica de la solidaridad en el destino por parte de Dios en el AT el anticipo de lo que luego con categorías teóricas la Iglesia, siguiendo a San Juan, llama la encarnación del Logos y la posterior teología encarnación de Dios?

En la lógica de la Biblia, la encarnación es la consumación de la creación y de la alianza de Dios con cada hombre. De todo ello es parábola y anticipo el pueblo de Israel, aun cuando sea en sombras de pecado y de muerte. El problema teórico de la encarnación hay que resolverlo, por tanto, ante todo no desde su formulación lógica como proposición⁴², sino desde la historia vivida del pueblo de Israel, y que es donde está incluido el problema radical: la libertad de Dios, que por amor suscita creaturas y por amor se hace solidario en la vida y muerte del destino de aquellos con quienes ha hecho alianza. ¿Cómo puede Dios segregarse de sí mismo y hacer consistir a lo otro como otro, a la vez que eso otro sólo puede existir y persistir en sí mismo por la presencia divina en ello? Desde San Agustín, San Buenaventura y Santo Tomás hasta Barth, Rahner y Balthasar, la respuesta ha sido ésta: Son posibles los unos en el orden creatural, como término de la producción divina hacia fuera, porque son reales los otros, el Hijo y el Espíritu Santo, en el

⁴² Cf. T. V. MORRIS, *The Logic of God Incarnate* (Ithaca-Londres 1987); ID., «The Metaphysics of God Incarnate», en R. J. FIENSTRA - C. PLANTIGA (eds.), *Trinity, Incarnation and Atonement* (Notre Dame, IN 1989) 110-127.

orden intratrinitario. La autodistinción personal de Dios en la Trinidad funda su autodistinción respecto de las creaturas, con lo cual aparece la constitución crística y pneumática de éstas: son porque participan y prolongan el ser eterno de Dios en su Hijo y en su Espíritu. La encarnación desvela el fundamento y estructura trinitaria de las creaturas⁴³. ¿Cómo puede Dios crear seres libres, que sólo pueden ser por él y a la vez se pueden afirmar frente a él e incluso decidiéndose a ser contra él, sin que él a su vez los niegue ni anegue en su nada originaria, sino que, por el contrario, los siga sosteniendo para existir, pese a que esa acción que niega el propio fundamento tendería a la autodestrucción? Descartes vio que esos son los tres prodigios de Dios que merecen y reclaman ser pensados, que van juntos y tienen un mismo fundamento: la creación, la libertad, el hombre-Dios⁴⁴. Quien es capaz de pensar hasta el fondo las dos primeras, en la lógica en la que las describe la Biblia, ése no tendrá dificultad para pensar una creatura libre donde Creador y creatura se afirman en un acto único, donde don y recepción coinciden en autoacrecentamiento de las dos libertades; no tendrá, por tanto, dificultad para pensar la encarnación.

Desde esta perspectiva, creación y encarnación se iluminan recíprocamente. Ambas son autodonación de Dios, no donación de algo. La encarnación de Dios es el momento intrínseco del don, porque no se trata de donación de una cosa, sino de la donación que Dios hace de sí mismo a una creatura de forma suprema e irreversible. Ella consiste en el acto mediante el cual Dios, dándose, suscita un ser, en el que la recepción de Dios es la constitución de sí mismo. Dios suscita como propia una realidad nueva, que en su ascensión creadora (*ipsa assumptione creatur-ipsa creatione assumitur*) sea constituida como autónoma por la máxima cercanía personalizadora de Dios. La encarnación como historia temporal y el Encarnado como sujeto concreto

⁴³ «En la compatibilidad de la relación creacional a Dios y de la relación intratrinitaria del Hijo al Padre reside, por tanto, la posibilidad fundamental, descubierta a posteriori, de la unión hipostática» (E. BRITO, *La christologie de Hegel. Verbum crucis* [París 1983] 573).

⁴⁴ «Tria mirabilia fecit Dominus: res ex nihilo, liberum arbitrium et Hominem-Deum» (R. DESCARTES, *Cogitationes privatae. Opusculum* 1616-1621, en *Oeuvres de Descartes*. Ed. de Ch. Adam y P. Tannery, X [París 1966] 218).

son el Don en persona, Dios mismo en hombre, estando del lado de acá, ligado y limitado por el destino humano. Tal don implica la aceptación de la forma histórica en que la creatura existe, la implicación en la negatividad y el sometimiento al juicio en que vive la humanidad pecadora. Encarnación, muerte y resurrección de Cristo están en la lógica del Dios que suscita realidad, la mantiene, la renueva y la consume. Es el Dios que otorga vida y llama a la vida. La lógica de la creación y de la alianza, es decir, de la libertad absoluta y del amor solidario hasta el extremo, hace inteligible la encarnación de un Dios al que el NT define como Amor (*ἀγάπη*). Esta palabra encuentra en el *Cantar de los Cantares* su fórmula más bella, cantando el lado gozoso del amor entre Dios y el hombre; y en los profetas del exilio, su formulación dramática, cantando su lado doloroso. Ambas dicen que Dios ama a la humanidad como un esposo fiel a su esposa; fuere ésta como fuere, la acompaña siempre, vive para ella y por ella muere⁴⁵. La definición de Dios como Amor es consiguiente a la historia de Cristo (1 Jn 4,8,16). Sólo a la luz de su solidaridad, intercesión y redención de los hombres en la cruz, acreditada en la resurrección como reconciliación y santificación del hombre, es creíble que el Absoluto sea absoluta relación amorosa con su creatura. Un Absoluto otorgado al hombre como Perdón, en solidaridad y promoción de su creatura independientemente de su calidad moral, es creíble como Amor. Esta palabra es el puente que une otras dos: Dios-Encarnación. Ésta es pensable si Dios es amor. Y si Dios es amor en extremo, ¿no es ella necesaria?

La encarnación hay que entenderla no desde el pensamiento que se piensa a sí mismo (Aristóteles), ni sólo desde el Bien necesariamente difusivo (Platón), ni desde el Uno que segrega de sí expresiones diferidas (Plotino), ni desde otras formas de pensar a Dios ofrecidas por la filosofía, sino desde el Dios creador, amigo del hombre y fiel a su alianza, que describe la Biblia. La palabra (la Sabiduría) de Dios se va acercando cada vez más

⁴⁵ De ahí que la relación Dios-pueblo de Israel sea presentada con la metáfora esponsal (Jer 2,2,32; 2 Sam 17,3; Ez 16; Os 1-3; Is 62,5) y lo mismo la relación Cristo-Iglesia (2 Cor 11,2; Ef 4,24-31; Ap 22,17; 21,9).

a los hombres, conversando con ellos y apareciendo entre ellos: «Dios enseñó la Sabiduría a su siervo Jacob y a Israel su amado. Después apareció ella en la tierra y convivió entre los hombres» (Bar 3,38; cf. Eclo 24,8; Prov 8,31; Sab 9,10). La encarnación es el punto final de ese proceso de acercamiento de Dios al hombre que se consuma cuando Dios es hombre y puede decir: «El que os hablaba en los profetas, soy yo: aquí estoy». «Ego ipse qui loquebar, ecce adsum»⁴⁶.

Partiendo de estos datos bíblicos, que muestran a un Dios y hombre abiertos en relación de reciprocidad e integrando otras intuiciones del pensamiento trascendental contemporáneo, Welte, Rahner, Malmberg, Balthasar y otros han mostrado cómo es pensable la unión en el límite entre creatura y Creador (encarnación) y cómo esta forma de aproximación de Dios al hombre lleva consigo la suprema autonomía personal y libertad moral del hombre. Unas y otras se revelan y se dan en Cristo. Él es «el» hombre porque en él Dios es hombre⁴⁷.

«El acto por el cual el Absoluto refiere a sí es aquel por el cual comunica el ser, la vida, la felicidad. No hay oposición, sino identidad en él entre referir a sí y hacer feliz. De ahí nace la verdad profunda de la frase de San Ireneo: “Gloria Dei vivens homo. Vita autem hominis, visio Dei”. El Absoluto es Amor y el Amor es Don, comunicación. El Absoluto es generosidad»⁴⁸.

La reflexión teórica sobre la encarnación ha tenido cuatro expresiones máximas que aquí sólo podemos enumerar.

1) La primera es la comprensión histórico-salvífica de *San Ireneo*, quien frente al gnosticismo, docetismo y ebionismo establece la unidad-unión entre carne y Dios, entre la preparación

⁴⁶ El texto primero es, según S. Epifanio, un *agraphon* de Cristo. El segundo es la traducción Vg de Is 52,6 («Propter hoc sciet populus meus nomen meum in die illa: Quia ego ipse qui loquebar ecce adsum»), que la liturgia de Navidad aplica a la encarnación.

⁴⁷ Cf. B. WELTE, «Homoousios hemin. Gedanken zum Verständnis und zur theologischen Problematik der Kategorien von Chalkedon», en A. GRILLMEIER - H. BACHT (eds.), *Das Konzil von Chalkedon. Geschichte und Gegenwart*, III (Würzburg 1954) 51-80; K. RAHNER, «Problemas actuales de cristología», en *ET* I, 167-222. ID., «Para una teología de la encarnación», en *ET* IV, 139-158; *Curso*, 253-270. ID., «Encarnación», a.c., 549-567; F. MALMBERG, *Über den Gottmenschen*, o.c.; *Teología* II, 211-348.

⁴⁸ Y. CONGAR, *Jesus-Christ...*, o.c., 34s. Cf. S. IRENEO, *Adv. Haer.* IV, 20,7; O. GONZÁLEZ DE CATEDAL, *La gloria del hombre* (Madrid 1985).

salvífica en el AT y la consumación en el NT, entre el cuerpo personal de Cristo y su cuerpo eclesial mediante la eucaristía. San Agustín, a la vez que abre una reflexión, fecunda en el futuro, lleva a su plenitud esta perspectiva frente al neoplatonismo, al mostrar cómo el Dios sublime y trascendente es más Dios y más sublime cuando más humilde se hace en la encarnación, se convierte en compañero del hombre bajo las consecuencias del pecado, se hace «médico» de sus heridas y cura sus enfermedades.

2) La segunda es la comprensión metafísica que lleva a cabo *Santo Tomás* en perspectiva apologética, con larguísimo análisis en la *Summa contra gentes* de las objeciones presentadas por judíos y árabes; y en perspectiva sistemática para los propios creyentes en la *Summa Theologiae*. No se propone demostrar ni la encarnación ni la Trinidad, que son los dos misterios impugnados y conexos entre sí, sino mostrar que una comprensión de Dios, tal como se deriva del AT y del NT, logra su expresión suprema en la encarnación. Ésta revela la Trinidad y nos permite pensar la real libertad de las creaturas (porque Dios no las necesita para su propia plenitud) y son fruto no de indigencia o necesidad, sino de la real plenitud de Dios en amor y libertad. Él, como Trinidad, posee en sí mismo toda la comunión y reciprocidad, que tendría que recibir de las creaturas si su esencia fuera una, sin alteridad ni interpersonalidad. De esta forma muestra que la encarnación no es imposible, a la vez que enumera múltiples motivos de conveniencia, hasta pensarla como la «necesaria» expresión de un Dios creador por amor y revelador por amor.

3) La tercera expresión teórica de la teología de la encarnación es la realizada por *Rahner*, desde una comprensión del Dios abierto al hombre y del hombre abierto a Dios; del Dios que inicia en la creación una comunicación que es anticipo y presupuesto de la autodonación absoluta e irreversible en su Hijo; de un hombre que está desde su raíz ordenado a esa recepción y construido para ser expresión de Dios en el mundo. Por ello, cuando aparece Cristo y el hombre «do piensa», descubre que Cristo realiza, en unicidad de destino y de persona irrepetibles, lo que él está destinado a ser y necesita ser. La encar-

nación es la realización suprema de la creación y la cristología es una antropología consumada, mientras que la antropología es una cristología deficiente.

4) La cuarta gran expresión teórica de la teología de la encarnación la ha ofrecido *Balthasar* como conclusión de su trilogía: Teoestética, Teodramática, Teológica. Primero presenta a Cristo como figura de la revelación (expresión de la Gloria-Belleza de Dios); luego como acción de la libertad divina sumada con la libertad humana (expresión de su Bondad-Amor); finalmente como la Palabra divina en palabra humana (expresión de su Logos-Verdad eterna). Cristo expresa en el mundo la autodonación que el Padre hace de sí mismo al Hijo en la eternidad, a la vez que la obediencia, dependencia y ordenación del Hijo engendrado al que lo engendra. La *kénosis* temporal refleja la dependencia y donación eternas. La *kénosis* se realiza en su forma extrema cuando el Hijo comparte el destino de los hombres, en cuanto esclavos y pecadores. La encarnación, por consiguiente, hay que verla a la luz del amor originario del Padre y del pecado histórico de los hombres. Éste determina las condiciones concretas en las que la encarnación tiene lugar, ya que ella no es una construcción metafísica elaborada por Dios, sino su respuesta histórica a los hombres.

Si Rahner se centró en su artículo clásico «Para una teología de la encarnación», y luego en su *Curso fundamental sobre la fe* en el análisis de las tres palabras de Jn 1,14: *Lógos, sárx, egéneto*, mostrando la conciliabilidad de las tres y la convergencia del Dios eterno con el movimiento finito, y de su libertad soberana con los límites de la humanidad, Balthasar, en cambio, se centra en la consideración de la forma histórica en que está la carne bajo el poder del pecado y sus estructuras: *Verbum factum est caro peccati*. La cruz es el fin y la clave de la encarnación; ella revela tanto el misterio de Jesús Hijo, que expresa su radical dependencia y obediencia al Padre en el límite, como las consecuencias del pecado del hombre, que afectan no sólo al orden moral jurídico de las relaciones con Dios, sino al orden del ser, de la persona, de Dios mismo. Por ello el pecado no puede ser trivializado por el simple perdón o declaración de inexistencia, sino que tiene que quedar destruido, a la vez que rehecho el hombre de sus

destrozos y recreado de nuevo como persona. La encarnación tiende a la restauración del proyecto original de Dios para el hombre, deshecho por la libertad de éste en la historia, y no sólo a la consumación de un dinamismo humano, al que se referiría como si estuviera intacto igual que el día de la creación, esperando que alguien lo lanzase a su plenitud añorada e incapaz de realizar por sí mismo. Si en la cristología de Rahner, pensada a partir de una comprensión evolutiva de la realidad y trascendental del hombre, el dinamismo de la materia y el anhelo absoluto del hombre son las claves para acceder al misterio de la encarnación, mientras que el pecado y la cruz son los enigmas, para Balthasar la historia de la alianza (AT), la cruz y la Trinidad son las tres claves desde donde se entiende y se hace manifiesto el misterio de la encarnación.

Si Rahner acentúa los aspectos ascendentes (analíticos y analógicos), que nos hacen pensable desde el hombre la plenificación de lo humano por Dios, Balthasar, por el contrario, acentúa los aspectos descendentes (catalogicos y dialécticos). La cruz y el pecado son el centro de su reflexión en la *secuela* de San Agustín y Lutero, después de haber pensado la figura y el drama de Jesús. La figura en su belleza suprema es el desfigurado en la cruz, y la libertad adquiere su plenitud cuando se hace ofrenda y proexistencia por los demás. Si Rahner se ayuda de Kant, Fichte y Schelling para descubrir la lógica de la encarnación, Balthasar mira a San Agustín, Lutero y Hegel. Aquél tiene en su punto de mira, como luz que ilumina y meta a conquistar reflejamente, al hombre en su apertura trascendental y al Dios creador, mientras que Balthasar tiene en su punto de mira a la Trinidad y al hombre bajo el pecado.

7. La encarnación como misterio salvífico y como problema metafísico

La reflexión dogmático-sistemática sobre Cristo tiene tres referencias: la revelación divina contenida en el NT (kerigma), las definiciones conciliares de la Iglesia (dogma), la conceptualización de la teología (*lógos*). Acoger la revelación de Dios entendiéndola, confesarla en la Iglesia y pensarla en el mundo, he ahí

las tres tareas sagradas de toda teología y en nuestro caso de la cristología. Estos tres actos no son separables, ya que cada uno determina a los otros dos y está implicado en ellos. No hay kerigma sin un *lógos* elemental, ni evangelio sin una teología incipiente⁴⁹; a su vez, las definiciones dogmáticas se remiten al evangelio transmitido por tradición oral y escrita, al tiempo que ya son fruto de una reflexión culturalmente situada. La teología se degrada en filosofía o política si pierde la conexión con la revelación originaria y con la conciencia viva de la Iglesia.

a) *La escisión entre la experiencia sobre Cristo y el «lógos» de Cristo en la Iglesia*

Las fases de la cristología en las que los tres elementos (kerigma evangélico, dogma eclesial y *lógos* sistemático) han ido juntos han sido teológica y espiritualmente fecundas, mientras que han sido estériles aquellas que han perdido la conexión con el origen fundante y la tradición viva de la Iglesia (que abarca liturgia, pensamiento, acción y testimonio), concentrándose en una reflexión, determinada exclusiva o primordialmente por un pensamiento filosófico o sistema de escuela. A finales de la Escolástica prevaleció el conceptualismo en unos casos y el positivismo en otros, con su forma radical en Ockham y el nominalismo, que provocó reacciones extremas. Una fue la de la llamada *devotio moderna*, que lleva a cabo una concentración piadosa y moralista de la experiencia cristiana. No le interesa tanto el conocimiento de la realidad cuanto la salvación del alma; reclama que no ha de preocuparnos tanto el saber explicar la constitución metafísica de Cristo cuanto conformar nuestra vida con la suya; porque no es agradable a la Trinidad el que expliquemos las relaciones eternas entre las personas divinas, sino que imitemos su humildad histórica. El exponente máximo

⁴⁹ «El acto del simple escuchar y aceptar, y el acto de la reflexión, no son ni mucho menos actos y fases de un proceso espiritual de entendimiento, que se puedan distinguir adecuadamente y disponer por completo en el tiempo uno detrás de otro. La teología comienza, por tanto, como condición del simple oír en el primer instante del oír mismo. Y no puede entonces hacer otra cosa que seguir adelante y desarrollarse» (K. RAHNER, «Teología en el NT», en *ITT* V, 33-53, cita en 38).

de esta corriente de espiritualidad es la *Imitación de Cristo*, de Tomás Hemerken von Kempen (1380-1471)⁵⁰, que en un sentido es expresión y en otro es reacción a la vía moderna del nominalismo. Prevalecen aquí la experiencia, afectividad y formación de la voluntad para el dominio de la vida moral. Este libro se abre con unas afirmaciones sobre Cristo y la Trinidad que, de lejos y evidentemente en otro contexto, nos hacen pensar en las de Kant cuando decía que de ellas no se puede sacar nada práctico. Gerard Groote, el iniciador del movimiento, y tras él todos sus seguidores hasta San Ignacio de Loyola y el resto de espirituales, quieren ir más allá de la mera confesión de fe y de la racional explicación filosófica, para convertir los dogmas en principio de vida y en criterio de acción. La vida y la acción acreditan la verdad de la reflexión y sin ellas ésta no sería cristiana ni salvífica. He aquí cinco afirmaciones características, con las que se abre el libro primero:

«6. Quien quiere entender plena y sabrosamente las palabras de Cristo, conviene que se esfuerce en conformar toda su vida con él.

7. ¿Qué te aprovecha disputar altísimas cosas de la Trinidad si careces de la humildad, por lo cual desagradas a la Trinidad?

8. Las palabras subidas no hacen santo ni justo; en cambio, la vida virtuosa hace a uno agradable a Dios.

9. Más prefiero sentir la compunción que saber definirla.

10. Si supieras toda la Biblia a la letra y todas las sentencias de los filósofos, ¿que te aprovecharía todo sin la caridad y gracia de Dios» (lib.I cap.1,6-10)⁵¹.

Aquí se afirma de manera excesiva una cristología moral, para la cual Cristo es ante todo modelo de comportamiento, ejemplo

⁵⁰ Cf. E. ISERLOH, *Thomas von Kempen und die Devotio moderna* (Bonn 1976); H. JANOWSKI, *Geert Groote, Thomas von Kempen und die Devotio moderna* (Olten-Friburgo 1978). Sobre la cuestión de si es realmente el autor de la *Imitación de Cristo* —entre nosotros llamada sin más *Kempis*— hoy parece opinión aceptada: «Generalmente es considerado como el redactor de los cuatro libros, que él ha compuesto a partir de sus propios escritos y de la herencia primitiva del movimiento devocional» (R. TH. M. VAN DIJK, en *LTbK* IX, 1531).

⁵¹ Cf. F. VANDENBROUCKE, «Le divorce entre la théologie et la mystique»: *NRT* 82 (1950) 372-389; ÍD., *Histoire de la Spiritualité chrétienne. II: La Spiritualité du Moyen Âge* (Paris 1961) 512-525; P. POURRAT, «La Spiritualité de l'Imitation du Christ», en *La Spiritualité Catholique* (Paris 1953) 139-152; E. ISERLOH, «La "devotio moderna"», en H. JUDIN (ed.), *Manual de Historia de la Iglesia*, IV (Barcelona 1973) 665-691.

de virtudes y, entre éstas, sobre todo las que acentúan la dimensión ascética: humildad, renuncia, acción histórica, con una inclinación no sólo antiteórica, sino antimística, en distancia positiva a autores como Eckardt, Suso, Tauler, Ruysbroeck, cuyas teorías quieren ellos traducir al plano moral y práctico. Cristo es comprendido más como Modelo (*Vorbild*) que como arquetipo (*Urbild*), más como ejemplo que como sacramento. Ahora bien, Cristo es modelo porque es arquetipo y él no es sólo modelo a imitar, sino potencia (*dynamis*) que nos atrae, fascinándonos y haciéndonos gozosamente posible seguirle. Pero sobre todo es revelador del Padre y donador del Espíritu a los hombres. Por eso nuestra relación con él no es sólo de seguimiento e imitación, sino sobre todo de conformación y consiliación, de fe y amor⁵². De manera sutil y con intención de piedad aquí comienza el proceso de reducción antropológica de la cristología.

La otra reacción, ya más tardía, frente a la escolástica decadente y a la concentración lógica y metafísica de la teología escolástica de los nominalistas (no de los grandes como Santo Tomás, San Buenaventura, San Anselmo, incluso los místicos alemanes que le quedan ya lejos y sólo tardíamente intentará recuperar), es la de Lutero y el protestantismo, que se manifiesta relegando las cuestiones relativas al ser de Cristo, para preocuparse de él únicamente en la medida en que es «mi» salvador. Es la absolutización del principio *pro me*, que ha desencadenado el funcionalismo protestante. Otra ha sido la del catolicismo

⁵² Rom 8,29 (Cristo arquetipo para nuestra filiación); Heb 1,1-4 (Cristo arquetipo y actor de revelación); 2 Cor 8,9; Flp 2,6-11 (Cristo modelo en su gesta encarnativa); Rom 14,13-19; 1 Cor 8,11; Jn 13,15; 1 Pe 2,21; Rom 15,2-3 (Cristo modelo en su acción histórica). Comentando Rom 15,2-3, escribe E. KÄSEMANN: «La exhortación es para Pablo tan importante, que él la deduce cristológicamente. Cristo es propuesto, igual que en Flp 2,6-11, como modelo, pero a la vez hay que considerar por otro lado que, según Rom 8,29, este modelo permanece a la vez el arquetipo. Lo que fue válido para él, tiene que serlo igualmente para sus discípulos, incluso a partir de que él comienza a ser para ellos necesario y posible». *An die Römer...*, o.c., 365.

«Uno de los grandes principios del cristianismo consiste en que todo lo que le ha pasado a Jesucristo debe pasar en el alma y en el cuerpo a cada cristiano; que lo mismo que Jesucristo sufrió durante su vida mortal, murió a esta vida mortal, resucitó a una nueva vida, subió al cielo y está sentado a la diestra del Padre, el cuerpo y el alma deben sufrir, morir, resucitar, subir al cielo y sentarse a la diestra» (B. PASCAL, *Carta a M. et Mme. Périer*, en *Obras* [Alfaguara, Madrid 1983] 315).

posterior, escindido entre una cristología escolástica, preocupada casi exclusivamente por la explicación de la unión hipostática en sus presupuestos y consecuencias metafísicas, y una mística, preocupada sobre todo por vivir de Cristo y para Cristo⁵³. Hágase la prueba comparando lo que escribieron sobre Cristo autores que vivieron en Salamanca a lo largo de un siglo: por un lado los espirituales (Ignacio de Loyola, Teresa de Jesús, Fray Luis de León, Juan de la Cruz) y por otro los teólogos profesionales (Bañez, Suárez, los Salmanticenses). Otra reacción posterior son el deísmo y la Ilustración, preocupados por sacar de Cristo algo práctico para la acción y la moral, al margen del dogma y de la Iglesia⁵⁴. Ahora bien, en el NT y en la tradición viva de la Iglesia la encarnación está presentada como misterio de salvación, ofrecida por Dios a la entera persona antes que como un problema propuesto a su inteligencia. Es una oferta de vida nueva al hombre como sujeto total, que abarca el pensar, amar, actuar, esperar, recordar, desear, anticipar. Dios no se da sólo como *Logos* al mundo, sino también como *Pneuma*; y el hombre le acoge y responde no sólo por razonar con la inteligencia, sino también y sobre todo por amar con la voluntad, el corazón y la acción⁵⁵.

⁵³ Ya vimos cómo tanto Lutero como Juan de la Cruz rompen con la teología vigente en la universidad para volverse a la Biblia y la poesía. La Reforma de uno y la mística de otro tienen en común el rechazo de la escolástica y no por razones científicas sino religiosas. San Juan de la Cruz diferencia la teología escolástica (con la que se entienden las verdades divinas) de la mística (en la que se sabe por amor, en que las verdades divinas no sólo se saben, mas juntamente se gustan). Cf. *Cántico espiritual* pról. 3.

⁵⁴ «De la doctrina de la Trinidad, tomada a la letra, no se puede sacar absolutamente nada para la vida práctica, si se la quiere entender directamente, pero todavía menos si no se percató de que ella trasciende todos nuestros conceptos [...] Lo mismo ocurre con la doctrina de la encarnación de una persona de la divinidad. Pues si pensamos a este Dios hombre no como la idea de la humanidad existiendo desde toda la eternidad en Dios en una perfección moral completa agradable a él, sino como la divinidad «viviendo corporalmente» en un hombre real y operando en él como una segunda naturaleza, entonces no es posible deducir nada práctico de este misterio» (I. KANT, *Der Streit der Fakultäten. Erster Abschnitt* II/2, en *Kant Werke*, III/9 [Darmstadt 1968] 303s; trad. esp.: *El conflicto de las Facultades*, o.c., 95s).

⁵⁵ «L'incarnation a pour sens la constitution d'un homme nouveau que nous avons à devenir, nous aussi, en nous inserant dans le Christ [...] L'Incarnation comme inséparable de toute la geste salvifique et du terme qu'elle vise, le salut ou la divinisation de l'homme» (Y. CONGAR, *Jesús-Christ...*, o.c., 14, 19).

Una vez acogido Cristo como salvador en su calidad de Mesías, Hijo de Dios y Señor, comienza el camino del pensamiento preguntando: ¿Quién es él para poder ser confesado como salvador? ¿Cuál es su relación con Dios y con la humanidad? Con estas preguntas tiene lugar el despegue desde la experiencia soteriológica hasta el análisis ontológico. Desde los orígenes hasta hoy hay dos tipos de respuesta: unas que acentúan la procedencia, condición y significación divinas de Cristo (lo que es de parte de Dios, en nombre de Dios, en igualdad dinámica y óptica con Dios) y otras que acentúan su procedencia, condición y significación humanas (lo que él es visto desde los hombres y en igualdad de destino con ellos)⁵⁶. Esas dos acentuaciones conviven como anverso y reverso necesarios del único Jesucristo, al que todos los textos del NT y de los concilios confiesan hijo de María e Hijo de Dios. ¿Cómo es posible que sea las dos cosas al tiempo y cuál es su específica constitución para que siendo igual a nosotros sea, sin embargo, único en cuanto Hijo de Dios y mediador universal de la salvación? Éstos son los dos problemas que centraron la cristología en el segundo milenio: la muerte de Cristo como satisfacción por nuestros pecados y su constitución personal. Estos dos polos dinámicos se sostienen el uno al otro: su valencia salvífica universal y su constitución metafísica particular.

b) *Las dos lecturas cristológicas en el NT y en la Patrística: Lógos-Sárx y Lógos-ánthropos*

El NT puede ser leído a partir de dos tipos de textos y desde ellos comprender a Cristo. Unos narran su historia con su procedencia de David, nacimiento de María y acción pública, culminando en la muerte y la resurrección que le acreditaron como Mesías e Hijo de Dios (evangelios, Hch, Rom 3b-4). Otros, en cambio, ponen en primer plano el envío por el Padre, su preexistencia en forma de Dios, su acción creadora del mundo, su estancia en Dios, su encarnación (Rom 1,3a; Jn, Pablo,

⁵⁶ «En este despliegue neotestamentario hay seguramente una forma primera, primitiva y arcaica del *lógos* de Cristo. Tiene dos pasajes que la expresan: Hch 2,22-36 y Rom 1,3-4» (X. ZUBIRI, *El problema teológico del hombre...*, o.c., 238).

Heb). Unos y otros forman el NT y constituyen el retrato polimorfo de Cristo. La unidad de Cristo funda la unidad del canon y la unidad de la Iglesia. La consistencia y permanencia de ésta derivan de esa unidad de Cristo confesado y de esa unidad del canon neotestamentario mantenido. Esto supone que no es posible aislar una interpretación cristológica de la otra, ni que una lectura absolutice algunas de tal manera que no deje margen para las afirmaciones cristológicas de otros libros.

Esa dualidad de síntesis cristológicas, que encontramos ya en el NT, se prolonga en la Patrística y dará después origen a dos interpretaciones sistemáticas. Ellas derivan de dos sensibilidades antropológicas, que encuentran apoyo y se alimentan de aquellas acentuaciones de Cristo que responden mejor a sus necesidades y aspiraciones. No decimos con esto que la constante en la interpretación de Cristo sea la antropología y la variable la cristología (H. Braun), pero sí reconocemos la interacción entre experiencia antropológica en espera de la salvación por un lado, y por otro las sucesivas relecturas cristológicas del NT. Así surgirán las dos comprensiones fundamentales. Una comienza viendo a Cristo como Verbo hecho carne y pone el acento en el Verbo eterno con su influjo dinámico en nuestra existencia. Él, solidarizándose con ella, convierte nuestra carne en lugar y medio de salvación, de forma que la carne de Cristo formada de María y luego su cuerpo eucarístico son la expresión concreta de la gracia en el mundo. Es la cristología sostenida por la escuela de Alejandría y caracterizada como cristología del *Lógos-sárx*. Frente a ella está la cristología, luego llamada antioquena, que parte de la historia concreta de Cristo, sus acciones, su libertad ejercitada ante los demás, su entrega al Padre y su muerte con nosotros. Esta cristología ve a Cristo como el hombre en el que Dios habita, por medio del cual obra y al que hace instrumento de su salvación. Es designada como cristología del *Lógos-ánthropos*⁵⁷. Otras designaciones, en parte

⁵⁷ A. Grillmeier propuso estas categorías en su colaboración al volumen centenario de Calcedonia para exponer la «cristología de la unión» y la «cristología de la separación». Han sido generalmente aceptadas tras introducir matices. Cf. A. GRILLMEIER, «Die theologische und sprachliche Vorbereitung der christologischen Formel von Chalkedon», en A. GRILLMEIER - H. BACHT (eds.), *Das Konzil von Chalcedon. Geschichte und Gegenwart*, I (Würzburg 1951) 5-202; que concluye con esta

equivalentes, son las que comprenden a Cristo como *Verbum incarnatum* o como *assumptus homo*⁵⁸.

En la cristología de corte alejandrino funcionan como sujeto siempre las siguientes palabras: el Logos, el Hijo, el Encarnado, el Eterno, Dios haciéndose hombre, uno de la Trinidad, Dios-hombre. Lo humano e histórico adviene al sustantivo como cualificador y es adjetivado. En la antioquena, en cambio, la palabra que funciona siempre como sujeto es: hombre, el hombre Jesús al que se le añadirán múltiples cualificaciones como «hombre teóforo», «hombre real», «hombre señorial (*homo dominicus*)», *homo deificus*, «Hombre-Dios»⁵⁹. En un caso la evidencia recae sobre la divinidad de Cristo y desde ella se intenta integrar la humanidad, mientras que en el segundo caso sucede lo contrario: lo evidente es la realidad humana de Cristo y el problema consistirá en ver cómo se integra la condición divina. Tales actitudes corresponden a dos pulsiones primarias de la vida humana: para una, si Dios es real y existe encarnado como nosotros, el hombre está a

formula: «La doctrina de la Iglesia sólo podía ser una síntesis de ambas que, edificada sobre el esquema “Logos-Hombre”, integrará a la vez la idea de una unidad substancial, del orden del ser, tal como ella había encontrado su expresión en el esquema “Logos-Sarx» (p.201). La tercera edición de aquel texto como libro es *Cristo en la tradición cristiana* (Salamanca 1997).

⁵⁸ «Ita quippe Verbum caro factum est, a divinitate carne suscepta, non in carnem divinitate mutata. Carnem porro hic hominem debemus accipere, a parte totum significante locutione, sicut dictum est: “Quoniam ex operibus legis non iustificabitur omnis caro” (Rom 3,20), id est *omnis homo*. Nam nihil naturae humanae in illa susceptione fas est dicere defuisse» (S. AGUSTIN, *Enchiridion* X, 34). Cf. A. GAUDIL, «“Assumptus homo”. Nota complementaria», en *Oeuvres de S. Augustin*, IX: *Exposés généraux de la foi* (Paris 1947) 359-362; G. L. MULLER, «Assumptus-Homo-Christologie», en *LTbK*³ I, 1092-1094.

⁵⁹ Todas estas expresiones pueden tener un sentido legítimo y otro que las hace inconciliables con la fe. Así, la expresión *homo assumptus* fue rechazada por Pío XII en la medida en que implique la afirmación de dos sujetos: el Verbo eterno y el hombre Jesús: «At Chalcedonense Concilium, Ephesino prorsus congruens, lucide asseruit utramque Redemptoris nostri naturam “in unam personam atque subsistentiam” convenire, vetatque duo in Christo poni individua, ita ut aliquis “homo assumptus”, integrae autonomiae compos, penes Verbum collocetur» (Pío XII, Encíclica *Sempiternus Rex* a.1951: DS 3905). Lo mismo ocurre con las expresiones «homo deificus et Deus humanatus» en las disputas del adopcionismo del siglo VIII, cuando son usadas para rechazar la unión personal, manteniendo dos sujetos: «Mansit vero persona Filii in sancta Trinitate, cui personae humana accessit natura, ut esset una persona, Deus et homo, *non homo deificus* et humanatus Deus, sed Deus homo et homo Deus: propter unitatem personae unus Dei Filius, et idem hominis Filius, perfectus Deus, perfectus homo» (Concilio de Fráncfort a.794: DS 613).

salvo, porque Dios es una evidencia superior y anterior a la propia existencia. Para la otra, en cambio, el hombre es lo primordialmente percibido como supremo y se salva a sí mismo desde el ejercicio de su inteligencia y libertad; Dios tendrá que acreditarse y verificarse por su eficacia para la vida del hombre. Las dos sensibilidades son dos constantes en la historia humana y en la cristiana: teocentrismo y antropocentrismo. La primera ha prevalecido en la cultura durante el primer milenio y en la Iglesia hasta nuestro siglo, en que el redescubrimiento de «Cristo nuestro hermano», la acentuación de la libertad y de la autoconciencia como constitutivos de la persona y el llamado giro antropológico han otorgado primacía a la cristología antioquena y puesto en primer plano al hombre Jesús, con su biografía personal, su inserción social, su ejemplaridad para las causas morales, sociales y políticas de la humanidad.

La historia de la cristología patristica tiene tres fases fundamentales: Una primera culmina en el concilio de Nicea, que afirma la *divinidad de Cristo*, consustancial con Dios, eterno como él, Dios de Dios, y en cuanto tal inmutable (contra el arrianismo). La segunda culmina en el concilio de Éfeso, que afirma la *unidad de sujeto* en Cristo en su doble procedencia y condición, pero es uno y mismo el que es a la vez Hijo de Dios en la eternidad e hijo de María en el tiempo (contra el nestorianismo). La tercera fase culmina en el concilio de Calcedonia. Éste afirma la verdadera *humanidad de Cristo*, su consustancialidad con nosotros, la perfección de su humanidad en una única persona (ἐν πρόσωπον-καὶ-μία-ὑπόστασις), sin confusión de ambas naturalezas ni transformación en una tercera, sin división como partes superpuestas ni separación ya en el futuro (ἀσυγχύτως, ἀτρέτως, ἀδιαιρέτως, ἀχωρίστως) (contra el monofisismo). Los concilios siguientes, prolongación o aplicación consecuente de Éfeso y de Calcedonia, excluyen una comprensión dualista de la persona de Jesús (antioquenismo extremo, condenado el a.551 en el concilio II de Constantinopla) y reclaman una comprensión plena de las naturalezas, potencias y acciones de Jesús. El concilio III de Constantinopla afirma la existencia de dos voluntades y dos operaciones naturales. Para establecer las relaciones entre ambas y el único sujeto utiliza, frente al

monotelismo o monoenergismo, los mismos términos que el concilio de Calcedonia utilizó frente al monofisismo de Eutiques.

«En el mismo Señor nuestro Jesucristo pregonamos que existen dos voluntades o voliciones y dos operaciones, que se unen entre sí sin mezcla, sin trasmutación, sin separación y sin superposición; y que estas voliciones no son contrarias entre sí [...] Glorificamos en el mismo Señor nuestro Jesucristo, por tanto, una operación divina y humana, según lo afirma con toda claridad la predicación del divino León Magno: “Cada forma actúa según lo que le es propio en conjunción con la otra; por consiguiente, el Verbo opera lo que es propio del Verbo y la carne realiza lo que es propio de la carne”» (DS 556.557) ⁶⁰.

La aportación occidental con el legado de San Agustín, hecha presente en los concilios anteriores sobre todo por San León Magno con su *Tomo a Flaviano* en el concilio de Calcedonia, establece un equilibrio entre las dos tendencias, alejandrina y antioquena, que se inclinan a subrayar, sobre todo, la unidad de sujeto, con peligro de afirmar que hay una sola naturaleza en Cristo (Apolinar, San Cirilo, Eutiques) o con peligro de afirmar que hay dos sujetos, dos *prósōpon*, dos personas, amenazando la unidad personal de Cristo y la salvación del hombre. En este orden, la lucha por las ideas fue una lucha por las palabras. La cristología se ha elaborado hasta hoy en torno a una veintena de términos: *Lōgos, ánthrōpos, morphē, eikon, kénosis, sárkosis, mesites, huiōs, Kyrios, Theōs, homoousios, physis, prósōpon, hypóstasis, hēnōsis, synaphēia, énergeia, theandrikōs, ousia, substantia*, subsistencia, unión hipostática, intercambio, *sōtēria, redemptio*, justificación, filiación, *hāgion pneūma*, divinización, vida eterna ⁶¹. Sin embargo, no podemos sucumbir a una estrategia verbal: las palabras terminan siendo indefinibles y su sentido no es fijable matemáticamente. Por ello hay que oír las de cada boca y en cada contexto, enten-

⁶⁰ Cf. en DS 294 el texto de SAN LEÓN, *Tomus Leonis ad Flavianum* (13-6-449) cap.4.

⁶¹ A propósito del «consustancial» de Nicea y del binomio naturaleza-persona en Calcedonia, afirma Zubiri: «En aquel momento lo que constituía la esencia de la revelación no podía expresarse más que utilizando el concepto de “consustancial” [...] en ese momento no podía mantenerse la realidad de Cristo como un solo quien y dos qués más que utilizando los conceptos filosóficos de naturaleza y de persona» (X. ZUBIRI, *El problema teológico del hombre: cristianismo*, o.c., 470s).

diéndolas desde el juego de la vida vivida para saber qué dicen y sobre todo qué intentan decir. Así San Cirilo, al repetir que en Cristo hay una *physis*, está queriendo mantener la unidad real del sujeto viviente y actuante, sin escisiones interiores ni dualismos, que lo convertirían en un ser fantasmagórico, artificial, violento. Los antioquenos, en cambio, quieren mantener el realismo de la historia evangélica con el hombre Jesús en el centro; mostrar que la salvación es fruto de una libertad, entrañas y manos humanas; que la encarnación del Verbo nada tiene que ver con las «apariciones» de la mitología griega; que la salvación es fruto de la gracia, pero no menos de la mediación redentora del hombre Jesús. Las palabras no logran siempre transmitir lo que sus autores quieren significar, acentuar, evitar. Hay que tomarlas más a la luz de su intención que de su literalidad. En cristología tenemos dos lecturas asintóticas del misterio de Cristo, que se encuentran convergiendo en lo que quieren decir, pero que no logran convergencia en el modo de decirlo ni en la primacía de los acentos. Tenemos aquí un caso de aplicación del principio hegeliano: «La verdad no se deja expresar en una sola proposición» ⁶². Nosotros diríamos: La verdad de Cristo no se deja expresar en una sola cristología.

c) *La perduración moderna de las dos cristologías patrísticas: del Verbum Incarnatum (Alejandría) y del Assumptus homo (Antioquía)*

Estas dos cristologías han perdurado en la Edad Media y llegado hasta nuestros días. Los nombres símbolo de una son el concilio de Éfeso, San Cirilo, San Juan Damasceno, Santo Tomás; y de la otra el concilio de Calcedonia, los teólogos antioquenos y Escoto. Si tuviéramos que poner nombres en nuestro siglo: del lado de Antioquía están Deodato de Basly, Seiller, Galtier, y en general jesuitas y franciscanos; del lado de Alejandría están Parente, Xiberta, Diepen y la teología mayoritaria entre dominicos y benedictinos ⁶³. Estos últimos inclinan a una

⁶² HEGEL, *Lecciones sobre filosofía de la religión*, o.c. III, 6.

⁶³ Enumeramos sólo algunas obras de tres autores representativos de cada orientación. Línea antioquena del *assumptus homo*: L. SEILLER, *La psychologie humaine*

comprensión más unificadora de las dos dimensiones de Cristo, lo humano y lo divino, en su persona⁶⁴. Su punto de partida que consideran intocable es la unidad personal del Verbo y del hombre nacido de María, junto con la función hegemónica conformadora de su humanidad, hasta hacerla connatural con el sujeto que la constituye y la misión que tiene que realizar para los hombres. La afirmación de la maternidad de María en sentido estricto les es evidente, ya que ella engendra al único sujeto que existe, que es Hijo de Dios, y en cuanto tal Dios (sin que ello signifique evidentemente que ella engendre a Dios: engendra al Hijo de Dios encarnado). María es sin más *Θεοτόκος*, *Deigenitrix*, Madre de Dios. La unión hipostática es pensada a partir de la iniciativa, penetración ontológica y reverberación dinámica del Verbo sobre todo el ser de Cristo; influye en el ser, en el obrar, en el parecer y aparecer de Cristo. Su historia es la historia del Verbo encarnado y, en cuanto tal, historia de Dios. Cristo es Dios-hombre. Se da, por tanto, un influjo activo del Verbo en el ser, en la conciencia, la acción, las propiedades, las operaciones y las relaciones de Cristo. No sólo se da *unión* en sentido activo dinámico, sino *unidad* como forma de realidad resultante. La «comunicación de propiedades» (*communicatio idiomatum*) es

du Christ..., o.c., esta obra fue puesta en el Índice el 12-7-1951; P. GALTIER, *L'unité du Christ...*, o.c.; P. GLORIEUX, «Le Christ adorateur du Père»: *RSR* 13 (1949) 245-269. Línea alejandrina: P. PARENTE, *Lo di Cristo*, o.c.; H. DIEPEN, *La théologie de l'Emmanuel...*, o.c.; B. XIBERTA, *El Yo de Jesucristo...*, o.c. Cf. E. GUTWENGER, *Bewusstsein und Wissen Christi...*, o.c.; *Id.*, «Boletín bibliográfico sobre: La ciencia de Cristo»: *Conc* 2 (1966) 95-107; L. JAMMARRONI, *L'unità psicologica in Cristo* (Roma 1962); *Id.*, «Lo psicológico de Cristo secondo la dottrina di Duns Scotto e di Teilhard de Chardin», en COMMISSIO SCOTISTICA, *De doctrina Joannis Duns Scoti*. III. *Problemata Theologica* (1968) 291-316; H. RIEDLINGER, *Geschichtlichkeit und Völlendung...*, o.c., con referencia a una afirmación luminosa de Santo Tomás: «Scientia in Christo fuit semper perfecta secundum tempus» (*STb.* III q.2 a.2 ad 2). En la misma línea se sitúan Balthasar, al pensar los problemas de la conciencia de Cristo en función de la misión-situación, e Y. Congar al escribir: «Pas plus dans le cas de l'Église que dans celui du Christ, il ne faut séparer l'ontologie de la mission» (*Jésus-Christ...*, o.c., 19).

⁶⁴ Las obras de Gutwenger, Riedlinger y Xiberta ofrecen la historia completa del problema desde el comienzo de siglo hasta mediados, en que se apaga la controversia. Xiberta hace una disección finísima de los problemas de fondo, orientando hacia la línea de San Cirilo y Santo Tomás. A partir del decenio 50-60, los problemas se plantean de manera distinta: a la luz de una reflexión teórica nueva (Rahner, Welte, Riedlinger, Gutwenger, Balthasar) y de la exégesis, con las aportaciones decisivas de Vögtle y Schürmann.

tomada absolutamente en serio en sentido físico, y desde ahí se explica la pasión de Jesús como pasión de Dios. Permanecen las dos naturalezas, la perfecta divinidad y la perfecta humanidad, pero formando un único Cristo, Hijo y Señor⁶⁵.

La escuela antioquena, con su fórmula identificadora del *assumptus homo*, comprende la unión de la divinidad y de la humanidad de forma extrínseca, como conjunción de dos realidades que mantienen cada una su autonomía⁶⁶. Mientras que los alejandrinos interpretan la unión hipostática como penetración ontológica de lo divino en lo humano, los segundos la interpretan como convergencia, conjunción y actuación conjunta, hasta el punto de afirmar que hay dos principios completos en sí mismos, de los que no dicen que sean personas (eso sería nestorianismo puro), pero llegan a firmar que son dos «alguien» (*quelqu'un*)⁶⁷. Si la primera lectura quiere acentuar la

⁶⁵ Cf. una exposición completa y sutil de esta perspectiva en B. XIBERTA, «Christi constitutio illustrata ex activo Verbi influxu in personae unitatem constituendam et in naturam humanam perfectionibus adornandam», en *Tractatus de Verbo Incarnato*, o.c., I, 165-220. Luego va exponiendo el influjo activo del Verbo en la constitución de la unidad de la persona (p.166), en las perfecciones (p.175), en las propiedades (p.188), en los actos de voluntad y en las operaciones (p.194), en sus relaciones con Dios (p.208-220).

⁶⁶ Escoto, al que se han remitido muchos en nuestro siglo, nunca utilizó la fórmula *assumptus homo*, que luego se convirtió en santo y seña de la teología escotista hasta nuestros días, como exponente auténtico de la cristología antioquena y que hoy se designa como «cristología desde abajo o ascendente». Cf. CRISÓSTOMO DE PAMPLONA, *De christologia Duns Scoti. Investigatio critico-historica* (Barcelona 1969); J. REY ESCAPA, «Cristología del "Assumptus homo"», en *La libertad de Cristo según el Beato Juan Duns Escoto* (Roma 1996) 29-58.

⁶⁷ «Le sujet complexe: L'homme Verbe, ne signifiait rien de plus qu'un homme subjoint au Verbe» (D. DE BASLY, en *La Christiade française*, I: *L'Assumptus homo; La France franciscaine* 2 [1928] 282). «Homme-Dieu signifie donc l'individu humain, le composé substantiel de corps et d'âme uni, par l'efficence de Dieu Trinite, à Dieu le Verbe» (L. SEILLER, *L'activité humaine du Christ selon Duns Scot* [Paris 1944] 5 nota 4). El P. L. Seiller se convirtió en adalid de las ideas escotistas en la versión del P. Deodat de Basly con las obras siguientes: *Un théologien scotiste: le R. P. Deodat de Basly 1862-1937* (Paris 1938); *La psychologie humaine du Christ...*, o.c.; *Quelques réflexions sur l'Assumptus homo et la christologie traditionnelle* (Rennes 1951); *La notion de personne selon Scot et ses principales applications en christologie* (Paris 1937-1952). Sorprendió comprobar la fascinación que suscitó esta radicalización de la autonomía humana del hombre Jesús en autores del área francesa tan significativos como Galtier, Masure, Glorieux. Sin duda la saturación de «cristocentrismo» y de espiritualidad del Verbo encarnado, derivada de la escuela de Bérulle, Olier, Condren, San Vicente de Paul, llevó a esa acentuación del hombre Jesús, que en un sentido es un salto al límite y en otro prolonga sus deficiencias (el lugar excesivo que ocupa la idea de adoración de Jesús al Padre y del *anéantissement*, etc.).

presencia divina en la historia y con ello garantizar una salvación que sólo puede tener a Dios como agente y contenido, sin quedar amenazada por la debilidad, fragilidad moral o impotencia del hombre Jesús, la segunda en cambio quiere garantizar que Dios no anula a este hombre, que garantiza su autonomía, que la salvación de la humanidad, para ser digna de ella, tiene que ser fruto de un miembro suyo con todas las consecuencias. Si para los autores anteriores las fórmulas sagradas son: «Unus idemque est Deus et homo», «Unus de Trinitate passus est»; para éstos en cambio son: «El todo que es Cristo es en parte un hombre y es en parte el Verbo». La fórmula «Unus idemque est Deus et homo» la interpretan diciendo que en Jesucristo hay el Verbo y un hombre.

Si la línea alejandrina tiene el peligro de identificar a Cristo con el Verbo ambulante por el mundo —revestido de su humanidad, como un hombre con su abrigo de invierno que llegado el verano puede quitárselo, repetía Rahner simplificando—⁶⁸, olvidando la consistencia del hombre Jesús (su historia, naturaleza creada, voluntad y libertad finitas), la línea antioquena, en cambio, está tentada a escindir el sujeto Cristo en dos realidades superpuestas. Esta diversidad de orientación fundamental y de acentos se refleja sobre todo a la hora de pensar la relación de Cristo con Dios y su autoconciencia. En este sentido hay que reconocer que la escuela alejandrina, que parte del Hijo, está más cercana al NT. Éste ve siempre a Cristo como el Hijo que vive en relación con el Padre; nunca se habla en él de un hombre Jesús que no sea el Hijo ni se predica de él una relación con Dios que no sea su relación con el Padre. La oración, la obediencia y la vida entera de Jesús constituyen esa relación filial. Pensar que haya un hombre Jesús, inconsciente o ajeno al Hijo, que ora a Dios como mera creatura; que, aterrada en su desvalimiento, se dirige a la Trinidad para adorarla desde la distancia, o que se enfrenta con el Verbo como a un otro que él mismo, etc., es la negación absoluta de todo el nervio cristológico del NT.

⁶⁸ Cf. K. RAHNER, «Problemas actuales de cristología», en *ET I*, 167-222; *Id.*, «Para la teología de la encarnación», en *ET IV*, 139-158.

d) *La lejanía al NT y la absolutización del concepto en vacío de historia y de experiencia*

Ofrecemos el texto siguiente como ejemplo de la pérdida del tino que puede sufrir la cristología, al alejarse del núcleo fundante del NT y sucumbir a una exigencia provocativa de la conciencia ambiental. Ésta se ha concentrado en la necesaria humanidad de todo lo que aparezca en el mundo y, por consiguiente, ha reclamado la absoluta igualdad de Cristo con los hombres. Ahora bien, decir que Cristo es verdadero hombre no significa decir que es exactamente igual que nosotros en su relación con Dios, consigo mismo y con el mundo. Él es hombre, el Adán escatológico, el redentor y el Hijo, la verdadera imagen de Dios, y por ello la medida de lo humano. Su humanidad es real, pero no incipiente y deficiente como la nuestra; está medida y conformada por su origen (filiación eterna del Padre y constitución por el Espíritu Santo) y por su misión (redención de los hombres). Jesús se ha conformado a nuestra condición y situación humanas, pero nuestra humanidad y filialidad no son rasero para limitar las suyas. Éstas, en cambio, son la medida-meta y la expresión-límite hacia las que deben tender y desde donde se deben comprender las nuestras. Las experiencias humanas de Cristo son semejantes a las nuestras, pero hasta cierto punto; no sólo por ser él quien es y por ser diferentes su origen y su misión, sino porque las experiencias fundantes de cada hombre son irreductibles y apenas universalizables.

El texto siguiente, suelta el ancla de la experiencia bíblica originaria, hace girar la reflexión en vacío, convirtiendo a Cristo en un sujeto escindido de su raíz personal (ser Hijo) y situándolo en un abismo de soledad, al sentirse como las demás creaturas ante Dios, cuando en realidad él es distinto (es el Hijo) y tiene una misión distinta (es el Mesías).

«Mi Padre y vuestro Padre: mi Dios y vuestro Dios. Aquí no son evocadas las relaciones de la segunda persona a la primera, sino más bien las del *assumptus homo* a la divinidad que lo ha elegido. Y esto es así como regla general. Evidentemente puede ser que Jesús, quien por la visión conoce el misterio del que él es objeto y sabe perfectamente que es la segunda persona de la Santísima Tri-

nidad, haga alusión a estas realidades sublimes. Esto no obstante será sólo la excepción»⁶⁹.

«Al amor infinito que le es testimoniado por el Padre celeste, por las Tres personas divinas, Jesús responde con el amor sin reserva que sube de su corazón humano, de su alma enriquecida por la gracia, subyugada por la visión. Tal es el drama admirable de Jesús adorador del Padre: poniendo en presencia al hombre con su iniciativa, con su espontaneidad, su libertad verdaderas y los Tres, que él adora y a los que sirve con igual amor. El P. Deodato de Basly traduce esto en su lenguaje tan personal, hablando de dos Amadores que se responden o se confrontan en un duelo de amor; que en la escena del Bautismo como en la del Tabor, se devuelven las palabras de ternura, los testimonios, las obras de dilección. ¿Quiénes son ellos? ¿Quiénes son esas dos individualidades? ¿La una invisible y creadora; la otra visible y creada, la primera de las creaturas? La individualidad invisible nos es mostrada colmando a la otra con su amor. De las tres fórmulas cristológicas que se nos presentan, la una más general: Dios y el Cristo de Dios; las otras dos más precisas: Dios Padre y el Verbo encarnado, o Dios trino y el *assumptus homo*, el P. D. de Basly se adhiere a la segunda porque es la única que tiene en cuenta la dualidad de las voluntades como autonomías que se afirman. Por tanto, cuando Jesús habla de su Padre, si no se trata de una excepción, hay que entender en sus declaraciones al Dios trino, y en esta perspectiva hay que leer los textos de San Juan. Abandonemos sin temor la preocupación por las demostraciones trinitarias, aseguradas ya en otros lugares, lo mismo que las relativas a las misiones divinas y a la circuncincción. Todo lo que teología ha precisado a este propósito sigue siendo verdadero; pero su punto de aplicación no debería concernir a estos textos»⁷⁰.

«Lejos de todo monofisismo más o menos confesado, que quería extender al orden de la acción la unidad realizada en el orden del ser, importa reconocer al hombre Jesús su plena iniciativa, su real autonomía. El no es un testafarro, ni un revestimiento, ni un instrumento demasiado dócil por ser inerte. Es hombre en plenitud, nada menos y nada más que un hombre (*tant homme que rien plus*), como diría San Francisco de Sales. La piedad no tiene miedo de perderse por este camino. Por el contrario, ¿no podría reprocharse haber sido muchas veces demasiado tímida en seguirlo?»⁷¹

La extremosidad de este texto es evidente. Su obsesión es la defensa de la autonomía y de la libertad del hombre Jesús, pen-

sando que éstas son tanto mayores cuanto mayor es la distancia a Dios y menor la influencia del Verbo sobre la humanidad que ha asumido, hasta el punto de pensar esa asunción como mera conexión externa sin interacción recíproca. Rahner ha superado esta alternativa, que lastraba la cristología, mostrando cómo la libertad y autonomía del hombre crecen en proporción directa a la cercanía e influencia del origen sobre ellas y, consiguientemente, que Jesús es más hombre por ser mayor y más inmediata la presencia de Dios en él, realizada como personalización por el Hijo⁷². Balthasar ha dedicado el segundo volumen de su *Teodramática* a mostrar la relación existente entre libertad finita y libertad infinita y cómo se encuentran coafirmando recíprocamente ambas en el corazón de Cristo, Hijo encarnado y hombre verdadero⁷³.

e) *De la persona de Cristo al Yo de Cristo*

El texto citado distorsiona no sólo las afirmaciones del NT, sino también la experiencia cristológica presupuesta en la liturgia y la vida cristiana. Es la negación de todo lo que hemos establecido en este libro partiendo de una cristología relacional, que

⁷² Además de los textos citados en notas anteriores, cf. *Curso*, 103s, 109. «Porque en la encarnación el Logos crea la realidad humana, en cuanto la asume, y la asume en cuanto *el mismo* se aliena, en consecuencia tiene vigencia también aquí —y por cierto en la forma más radical, específicamente singular— el axioma que vale para toda relación entre Dios y la criatura, a saber: que la *cercanía* y la *lejanía*, la *dependencia* y el *poder propio* de la criatura no crecen en medida inversa, sino en la misma medida. Por ello Cristo es hombre de la manera más radical y su humanidad es la más dotada de poder propio, la más libre, no a pesar de ser la asumida, sino porque es la asumida, la que esta puesta como la propia manifestación de Dios» (ibíd., 268).

⁷³ La expresión «cristología dramática» (duelo entre Cristo y la Trinidad) fue usada por P. Deodato de Basly. Cf. sus obras: *La Christiade française*, I-II (París 1927); *Scotus docens ou Duns Scotus enseignant la philosophie, la théologie, la mystique* (París 1934). Cf. artículos cristológicos en *La France franciscaine* 11 (1928) 265-313; 12 (1929) 125-160; 325-352; 17 (1934) 919-973; 18 (1935) 33-104; 20 (1937) 5-40; 315-343; 21 (1938) 5-31. El propio P. Galtier utiliza la extraña expresión «duelo de amor entre Cristo y la Trinidad»: «Notre attitude envers Dieu, envers la Trinité tout entière, peut très exactement se modeler sur la sienne. Dans ce dialogue, dans cet *duel de amour entre lui et la Trinité*, auquel on a très justement dit que pouvait se ramener tout l'Évangile, nous nous trouvons de son côté, à côté de lui, unis a lui» (P. GALTIER, «La religion du Fils»: *Gr* 19 [1938] 371). Se refiera a D. DE BASLY, «Le Moi de Jesus Christ»: *La France franciscaine* 12 (1929) 130s.

⁶⁹ P. GLORIBUX, «Le Christ adorateur du Pere»: *RSR* 23 (1949) 245-269, cita en 263s.

⁷⁰ Ibid., 266s.

⁷¹ Ibid., 269.

tiene en el 'abba, la oración y obediencia filiales su punto de partida y de llegada. Desde aquí tenemos que enfocar el tema de la autoconciencia, del YO de Jesucristo⁷⁴. En esta cuestión reviven las dos cristologías. Para una el influjo dinámico, la redundancia o reverberación de que hablaba Santo Tomás, permiten comprender la lenta y profunda percepción que Jesús tenía de su identidad, sin aceptar una conciencia humana paralela, a la que luego desde fuera vendrían a subvenir una ciencia infusa o visión beatífica como realidades externas a su propia constitución y dinamismo personal. No tiene ningún sentido pensar la percepción de la identidad o persona divina por Jesús como un objeto externo a sí, como realidad situada fuera de sí, ni por una iluminación divina ni como implicada en la visión intuitiva de Dios. En el hombre el ser es espíritu; ese espíritu radica en el ser y hacia él revierte. La autoconciencia de Jesús es coextensiva a su propia realidad ontológica, tiene la misma historia que ella y se va constituyendo por la vida interior, la relación exterior, la apertura al Padre, el aprendizaje de los hombres, los sobresaltos de la historia y la esperanza del futuro. Jesús va siendo el Hijo encarnado y va percibiéndose como tal, con un saber que no es anterior a su historia vivida, que no es exterior a su realización personal, que no es separable de su conciencia de Hijo, que incluye por tanto temporalidad, descubrimiento y crecimiento respecto de algo que es siempre, y que va poseyendo en explicitación al ritmo de su crecimiento ontológico y de su despliegue histórico. El ritmo del ser es el ritmo del espíritu en el tiempo y de la misión en el mundo. Jesús es siempre el Hijo y siempre se sabe tal con el nivel de explicitud correspondiente a su edad fisiológica, psicológica y biográfica (Lc 1,80; 2,40). La verdad del hombre es histórica y la encarnación del Verbo también. Jesús va llegando a la plena conciencia de sí mismo, a la vez que

⁷⁴ Además de la bibliografía citada anteriormente, cf. cuatro textos clave: K. RAHNER, «Ponderaciones dogmáticas sobre el saber de Cristo y su conciencia de sí mismo», en *ET V*, 221-246; R. GUARDINI, *La realidad humana del Señor. Aportación a una psicología de Jesús*, en *Obras Selectas*, III (Madrid 1981); H. U. VON BALTHASAR, «La conciencia de Cristo», en *Puntos centrales de la fe* (Madrid 1985) 135-144; CFI, *La conciencia que Jesús tenía de sí mismo y de su misión* (1985), en *Documentos*, 377-392. Este texto es revelador de la diferente manera como planteó el problema la teología escolástica, por un lado, y como lo plantea la teología reciente determinada por la exégesis y antropología modernas, por otro.

va llegando a la realización de su persona; y llega definitivamente a ésta cuando en la muerte consume su misión. «En la muerte de Jesús se encuentra el punto cumbre de su encarnación»⁷⁵.

«El hombre se sabe precisamente persona, dotado de una suidad, en el ejercicio físico de su me, de su mí, de su Yo. Es un saber precisamente vivido. Es la vida misma en la que consiste la ejecución de la verdad real del acto segundo. De ahí que deba interpretarse desde el punto de vista de lo que es justamente el origen y el fundamento de que el Hijo de María, dotado de una suidad divina, se sepa perfectamente Hijo de Dios. Se sabe Hijo de Dios sencillamente porque lo es; porque en su realidad interna e intrínseca esta ejecutando y, por consiguiente, viviendo en forma intrínseca, ese carácter de me, de mí, de YO»⁷⁶.

f) *La historicidad del ser y de la conciencia*

La alternativa aparentemente tan obvia y radical (o se sabe a sí mismo Hijo de Dios o no se sabe; es consciente de su identidad mesiánica universal o la desconoce) olvida la historicidad del hombre, la diferencia de los saberes por razón de su objeto (cosas, prójimo, yo, Dios, madre, origen, misión, vida, muerte) y su conexión con la persona. Tanto la fórmula clásica: «Jesús conocía perfectamente todo desde el principio porque tenía la visión intuitiva de Dios», como la fórmula modernista: «Jesús sólo era un hombre como los demás que se fue encontrando a sí mismo», tienen un concepto puntual de la encarnación, y siguen comprendiendo el saber de sí como el saber de un objeto y el conocerse a sí mismo en Dios de la misma forma que el conocerse en relación con otra realidad humana.

Si Cristo es el Hijo encarnado, tiene que serle inherente un saber de su origen y filiación divina. Un sujeto al que tal saber le es adveniente y secundario, no es el Hijo de Dios. Ese saber es coextensivo y cointemporal con su propia existencia, tiene que nacer de ella misma y no puede advenirle como un saber objetivo, ni descubrirse a sí mismo desde fuera de sí. Éste ha sido el

⁷⁵ H. U. VON BALTHASAR, *Teodramática* III, 57. «La muerte de Jesús es el misterio de la encarnación en su profundidad última» (F. X. DURRWILL, *L'Esprit Saint de Dieu* [Paris 1983] 56).

⁷⁶ X. ZUBIRI, *El problema teológico del hombre...*, o.c., 284.

error de la llamada «ciencia de visión» o «visión beatífica», cuando han sido pensadas como un saber que el hombre Jesús adquiere sobre sí al contemplar a Dios como un objeto lejano y distinto de sí. La autoconciencia de Jesús es simultáneamente percepción de su humanidad, de su misión y de su filiación; la percepción de su realidad humana y la percepción de su proveniencia y filiación divinas son el mismo acto⁷⁷. Los evangelios no permiten una dualidad o triplicidad de sujeto en Cristo (el hombre, el Hijo, el Mesías). Él mismo, anclado en el mundo, vive referido al Padre siempre como Hijo y al servicio de una misión mesiánica universal. La acción del Padre y del Espíritu Santo en la conciencia de Jesús, por un lado, y, por otro, su oración en soledad y su obediencia en la acción son los dos ámbitos o principios constitutivos de la autoconciencia de Jesús hombre e Hijo. Pero esas influencias se fundan en un mismo acto de autopercepción, autoposesión y autoproyección. Conocerse acontece en el mismo acto de ser y de vivir en el mundo, en una suma de saberes e influencias que el sujeto espiritual integra, tejiendo su personalidad⁷⁸. La encarnación lleva tiempo y, tanto en el orden del ser como en el orden de la conciencia, se consuma con la muerte y la resurrección. A partir de ese momento, el Hijo eterno es definitiva y eternamente hombre, sabe verdaderamente de nosotros. La historicidad de la vida humana repercute también sobre Cristo: sobre su ser y sobre su acción, sobre su naturaleza y sobre su conciencia. La *kenosis* en

⁷⁷ Este es el verdadero sentido de la ciencia de visión de Dios que Jesús tenía desde el principio, afirmada por la tradición y la teología contra los agnoetas y los modernistas: una ciencia proporcional a su ser divino en condición encarnativa y correspondiente a su misión salvífica. Cf. DS 474, 3009, 342-345, 3645, 3812.

⁷⁸ «No sabemos lo que aconteció en la intimidad de Cristo. Lo que sí es seguro es que, en su intimidad, Cristo como cualquier hombre, y más él que cualquier hombre, reflexionó sobre lo que acontecía en la tierra y lo que eran las cosas que le rodeaban. Estas causas segundas, que eran la voluntad de su Padre, fueron las que contribuyeron, y no en escasa medida, a lo que Cristo iba viendo a la luz de lo que él era como Hijo de Dios. En la intimidad de Cristo se conjugan de una manera unitaria, como en su propia personalidad de Verbo encarnado, lo que viene de Dios y lo que viene de la reflexión humana realizada dentro de las luces que vienen de Dios. Como quiera que sea, en esta intimidad es en la que Cristo va viendo, con explicitud cada vez mayor, la riqueza en que consiste, en acto segundo, el ser la verdad real de lo que en acto primero es como encarnación del Verbo: Cristo, religación subsistente y revelación subsistente» (X. ZUBIRI, *El problema teológico del hombre...*, o.c., 311).

el orden de la conciencia es la prolongación del acto iniciador de su propia exteriorización o enajenación al asumir una naturaleza humana, constituyéndola en «su» naturaleza. La última razón de esta posibilidad divina y la forma concreta de esta conciencia humana del Verbo se nos escapan. Son dos formas de un único misterio: la encarnación como hecho puntual y como realización diferida en el tiempo. «La encarnación del Logos en nuestra historia es el milagro absoluto» (*Curso*, 248)⁷⁹.

g) *El motivo de la encarnación y el modo de la unión hipostática como supremas cuestiones de la cristología católica en la era moderna*

Mientras que en Santo Tomás aún encontramos una articulación sistemática de todas las cuestiones cristológicas (el misterio de la encarnación y los misterios de la redención, los aspectos metafísicos y los histórico-salvíficos), la cristología posterior se concentró casi exclusivamente en dos problemas: el motivo de la encarnación y la razón de la unión hipostática. La fórmula patristica de carácter asertivo en su forma interrogativa: *Cur Verbum Dei incarnatum fuit*, se convierte ahora en esta otra fórmula hipotética: «¿Se habría encarnado Dios, caso de que el hombre no hubiera pecado?»⁸⁰. Comienza así la teología de hipótesis, que quiere encontrar en la Biblia respuestas a preguntas que no entran dentro de su horizonte, sino que hay que eruir las de sus presupuestos o descubrirlas implicadas en otras afirmaciones.

Ha habido dos respuestas vigentes durante siglos: 1) La encarnación está en función del pecado del hombre y de la redención (Santo Tomás). 2) Es independiente del pecado y está prevista por Dios en función de su valor objetivo y de los

⁷⁹ Los concilios y Padres repiten que la unión personal del Verbo, asumiendo una carne y alma racional, es «inexplicable e incomprensible» (*Carta II de San Cirilo a Nestorio*. Concilio de Efezo [DS 250]); la concepción virginal de Jesús, de María por obra del Espíritu Santo, es «admirable y admirablemente singular» (S. LEON MAGNO, *Tomo a Flaviano* [DS 292]). La teología ha afirmado siempre que la encarnación de Dios o unión hipostática es un misterio en sentido estricto (cf. DS 2528, 1669).

⁸⁰ «Utrum si homo non peccasset, nihilominus Deus incarnatus fuisset» (*STh*. III q.1 a.1 ad 3).

finés que con ella se logran (Escoto). La alternativa fuerza la lógica de la historia de la salvación obligándola a dar una respuesta, que en ambos casos la excede, a la vez que reduce a silencio y separa perspectivas que van unidas. San Buenaventura las conjuga en la de un amor de Dios que ordena al hombre a su divina plenitud en Cristo y que restaura lo que le ha desviado de su fin, deshaciéndole por el pecado. «Lo que forzó al Hijo de Dios a hacerse hombre no fue nuestra maldad, sino el amor sobremanera misericordioso de Dios [...] No está Cristo en última instancia ordenado a nosotros, sino nosotros en última instancia a él; la cabeza no existe por los miembros, sino los miembros por la cabeza»⁸¹. El NT narra hechos y en ese orden la encarnación es para la redención de los pecados; una encarnación que no fuera redentora también sería impensable, pero eso no excluye un horizonte mayor de realidad. *Cristo ha venido al mundo a realizar la expresión trinitaria de Dios fuera de sí; a consumir la creación y la alianza; a realizar la plenitud de sí como Hijo, siendo hombre, y la plenitud del hombre haciéndole posible participar en su filiación divina, ser Dios como el Hijo; a revelar el amor del Padre y a destruir el poder del pecado con sus exacciones sobre el mundo; a recrear la creación primera recapitulándola en él como su cabeza; a acompañar a los hombres en su historia de gracia y de pecado.*

Dios piensa la historia unificada y no sucesivamente. En su proyecto va incluida la libertad del hombre, capaz de negar a su Creador y pecar; por ello no es pensable una encarnación que prescindiera de eso, pero tampoco se la puede centrar exclusivamente en eso⁸². Forzar una absolutización del pecado o un primado de Cristo al margen de la complejidad de las realidades conexas con la libertad humana es hacer una teología-ficción, que no es verdadera ni falsa. Sencillamente no es. Los verdaderamente grandes (San Agustín, Santo Tomás, etc.) no sucumbie-

⁸¹ S. BUENAVENTURA, *In Sent.* III d.1 a.2 ad 6 (III 27a; 70b); *Teologica* II, 225s.

⁸² Cf. L. BOUYER, «Vers une vision renouvelée du motif de l'incarnation», en *Le Fils éternel...*, o.c., 497-499; G. MARTELET, «Sur le problème du motif de l'incarnation», en H. BOUESSE - J. J. LATOUR, *Problèmes actuels de christologie* (Paris 1965) 35-80. La cristología escotista se ha centrado en torno a esta cuestión y las conexas con ella. Cf. una bibliografía completa en J. REY ESCAPA, «Cristología escotista», en *La libertad de Cristo según el Beato Juan Duns Escoto*, o.c., 118s; «Sobre el primado de Cristo», en *ibíd.*, 119-122; «El concepto de persona», en 128-130; «El "assumptus homo"», en *ibíd.*, 131-133.

ron a esa parcialidad. El propio Santo Tomás se atiene por un lado a las afirmaciones explícitas del NT: «Cristo Jesús vino al mundo para salvar a los pecadores», pero en las razones de conveniencia que da, tanto de parte de Dios como de parte del hombre para la encarnación, incorpora todos los aspectos positivos de la otra tesis (1 Tim 1,15)⁸³: la que ve a Cristo como proyecto central en el plan de Dios y a partir del cual la creación, el hombre y la historia descubren su «cabeza» y el camino de su plenitud⁸⁴. En cambio, en Escoto y en la tradición que se inicia en el siglo XIV ya no perdura ese sentido de complejidad y de unidad que encontramos en el NT. La absolutización de una tesis y la voluntad decidida de que todo encaje en un sistema oscurecerán la visión orgánica de las realidades salvíficas. Con Escoto comienzan a prevalecer conceptos como la gloria de Dios y la adoración que el hombre debe tributar a Dios. Este planteamiento invierte la perspectiva tradicional. Para ésta Dios da su gloria al hombre y no necesita gloria del hombre. Dios agracia al hombre con su revelación en la historia manifestándose como Dios en su misterio irreductible, suscitando la adoración del hombre, como asombro agradecido ante su ser y su acción, pero eso no significa que necesite ni menos exija esa adoración. Comienzan a aparecer los esquemas jurídicos y las interpretaciones casi «comerciales» de la salvación y redención. Dios no necesita un adorador infinito fuera de sí por ser infinitamente adorable (Escoto, Bérulle, Malebranche); ni necesita un

⁸³ «Ea enim quae ex sola Dei voluntate proveniunt, supra omne debitum creaturae, nobis innotescere non possunt nisi quatenus in Sacra Scriptura traduntur, per quam divina voluntas innotescit. Unde cum in Sacra Scriptura ubique incarnationis ratio ex peccato primi hominis assignetur, convenientius dicitur incarnationis opus ordinatum esse a Deo in remedium peccati, ita quod peccato non existente, incarnatio non fuisset» (*STb.* III. q.1 a.3 in c.). Véase su bellissimo capítulo «Cual fue la causa de la encarnación del Hijo de Dios», donde comienza excluyendo lo que llama una «intelección perversa de su muerte», en *De rationibus fidei* 5, en *Opuscula Theologica*, I n.972-978 (Roma 1954) 256-258.

⁸⁴ Esta respuesta tiende dos limitaciones porque: 1) En la Escritura hay textos (Ef, Col, Jn) que orientan en una dirección más amplia. 2) El NT no concentra la obra de Cristo en el pecado del primer hombre, sino al servicio de la vida de todos los hombres, de su reconciliación con Dios, de la remisión de todos los pecados, de la filiación por Cristo y el Espíritu. El pecado ocupa un lugar en la obra de Cristo, pero no es el centro. El centro es Dios mismo y su Reino, otorgados a los hombres en la persona de Cristo y en el Espíritu.

reparador tras haber sido ofendido por el hombre, sino que es éste el que necesita ser reparado como un caldero roto. Son el amor de Dios, junto con la gracia, otorgada al ser, y las virtudes teológicas, otorgadas a sus potencias, los que restauran-reforman-recrean al hombre.

La historia de la cristología desde el siglo XIV ha estado tentada por otra parcialidad peligrosa. Su preocupación central fue excogitar una noción de persona que hiciera pensable cómo la humanidad de Cristo es completa pero por sí sola no es persona, aun cuando se reconozca que Cristo tiene una personalidad humana y sus acciones son plenamente personales. Comenzando por Escoto, Cayetano, Capreolo, Tifano, Suárez hasta llegar a nuestros días se han elaborado múltiples respuestas para explicitar cómo la naturaleza humana de Cristo es «tenida» por el Verbo y no es por sí misma persona. ¿Es la persona una realidad meramente negativa como independencia de otro o es algo nuevo y constituyente del sujeto? La propia experiencia humana es compleja, ya que sabemos quién somos, pronunciando un «Yo soy»; pero a la vez decimos que «tenemos» un cuerpo, con lo cual estamos diferenciando claramente la naturaleza de la persona, aquello a partir de lo que somos y quién somos, el algo y el alguien el llamado *principium quo* y el *principium quod*. Por ello desde los orígenes ha fascinado tanto la analogía de la comparación de la constitución humano-divina de Cristo con la constitución del hombre, uno en cuerpo y alma⁸⁵. ¿Sería Jesús así uno en humanidad y divinidad como nosotros somos uno en alma y cuerpo?⁸⁶.

⁸⁵ «Corpore et anima unus, homo per ipsam suam corporalem conditionem elementa mundi materialis in se colligit, ita ut, per ipsum, fastigium suum attingant et ad liberam Creatoris laudem vocem attolant» (GS 14).

⁸⁶ «Nam sicut anima rationalis et caro unus est homo, ita Deus et homo unus est Christus». Símbolo *Quicumque* (DS 76), procedente de la Galia meridional en torno al 430-500. Santo Tomás reconoce el valor y límites a esta analogía: «In omnibus autem rebus creatis nihil invenitur huic unioni tam simile sicut unio animae ad corpus» (*Contra Gent.* IV, 41 [n.3796]). Ante la objeción de que cuerpo y alma constituyen una sola naturaleza, lo que no ocurre en Cristo, responde: «Similitudo non attenditur quantum ad hoc quod ex anima et carne sit una hominis natura; sed quantum ad hoc quod utrobique constituitur una persona» (*De unione Verbi Incarnati*, en *Quaestiones disputatae* V, a.1 ad 1 [Roma 1942] 468-470). Él ve la analogía también en la función hegemónica que el alma ejerce respecto del cuerpo, que encuentra su equivalente en la que el Verbo ejerce respecto de la humanidad

No hay que pensar las naturalezas en abstracto, ni separadas entre sí, ni tampoco la persona del Verbo al margen de su propia realidad trinitaria. Hay que olvidar esas abstracciones y pensar en concreto: el Hijo eterno que, sin dejar de ser lo que era junto al Padre y con el Espíritu, asume una expresión humana y se realiza en ella, confiriendo a esa humanidad su máxima posibilidad. Frente al triángulo: naturaleza humana-naturaleza divina-persona del Verbo, hay que pensar un sujeto en su triple relacionalidad. El Hijo eterno, en la naturaleza humana connatural suscitada por el Espíritu, da una expresión humana a su filiación divina; se realiza como hombre ante el Padre bajo la permanente acción del Espíritu; existe así delante de Dios como Hijo y al servicio de los hombres como Primogénito de los muchos hermanos. Así se supera también otra alternativa que caracteriza a las dos cristologías: la antioquena piensa la acción de Dios en el mundo como propia de toda la Trinidad de acuerdo al principio: «Todas las operaciones de Dios *ad extra* son comunes a las tres personas». En cambio, la alejandrina se inclina a pensar las acciones salvíficas en relación a cada una de las personas de acuerdo al principio: «Acciones sunt suppositorum=Las acciones son de las personas». Aquí hay que mantener dos afirmaciones clave: Las personas existen siempre en relación, por lo cual no hay separación posible entre ellas: donde está una están las otras dos. Pero a la vez hay acciones cuyo término queda referido de manera especial a una y no a las otras: la encarnación al Hijo y la santificación al Espíritu Santo; pero aun dentro de cada misión propia hay también una participación de las otras personas⁸⁷. La reflexión metafísica tiene que partir de las relaciones divinas y de la correlación entre divini-

de Jesús y en la consiguiente función orgánico-expresiva del cuerpo respecto del alma. Cf. *De rationibus fidei* 6, en *Opuscula Theologica*, I n.980 (Roma 1975) 258.

⁸⁷ Así la encarnación es un acto trinitario en el que el Padre prolonga hacia una creatura su engendramiento del Hijo, en el que éste es constituido como sujeto de temporalidad y finitud, a la vez que del Espíritu, que a partir de las entrañas de María crea una humanidad connatural para quien es el Hijo y debe ser el Redentor: «Si nos atenemos a la idea de que la encarnación del Hijo es ya un acto de su obediencia económica personal, resulta imposible entender el cubrimiento de sombra de la Virgen como un acto común a las tres personas divinas. Ha de ser un acto que corresponda personalmente al Espíritu» (*Teologica* III, 50). Cf. H. M. DIEPEN, «Acciones sunt suppositorum», en *La Théologie de l'Emmanuel...*, o.c., 19-47.

dad y humanidad como posibilidad eterna de Dios y de la acción del Espíritu Santo en el hombre Jesús, antes que de unos sistemas filosóficos que si no tienen la lógica de la creación ni acogen la lógica de la alianza, propias de la revelación de Dios en el AT, excluirán la posibilidad de esa encarnación de Dios.

Ya hemos aludido a la *teoría del «éxtasis del ser»* de Garrigou-Lagrange, según la cual Cristo sería él mismo en la medida en que se desborda hacia el Verbo y recibe de él su existencia última; a la *teoría de la apropiación* de Diepen: El Verbo tiene humanidad con un tener que desemboca en un ser; a la *teoría de la actuación creada por un acto increado* de M. de la Taille: El Verbo, sin entrar en composición con esa realidad humana, la hace ser por sí misma; a la *teoría de la asunción* de un sujeto humano completo, de Seiller, quien la lleva hasta el extremo de afirmar dos «quien»; a la *teoría de la asunción y creación simultáneas* (Malmberg). Entre los extremos de una unión y apropiación meramente externos de un hombre por el Verbo (Antioquía-Nestorio), y la conjunción entre la divinidad y humanidad, hasta el punto de poder hablar, como repetía San Cirilo, de «una naturaleza del Verbo encarnado» (Alejandría-Eutiques), está la *teoría de la subsistencia*. No es una unión accidental ni una unión física, sino hipostática. Es la forma suprema de relación: aquella que funda realidad desde sí en el otro⁸⁸.

Para Santo Tomás, la encarnación es una unión por asunción en relación. En la misma medida en que las relaciones trinitarias fundan las personas, podríamos decir que la relación

La cristología del *Mysterium Salutis* está dividida en tres partes: «El acontecimiento de Cristo como obra del Padre» (cap.II, R. Schulte), «El acontecimiento de Cristo como obra del Hijo» (cap.III-XI), «El acontecimiento de Cristo como obra del Espíritu Santo» (cap.XII, H. Mühlen). La obra se completa con un cap.I de Introducción y un cap.XIII final: «La realidad de Cristo en el horizonte de nuestro mundo». Cf. *MS III/1-2* (Madrid 1971).

⁸⁸ Cf. *STh.* III q.2 a.6 (2 Cor 4,4; Col 1,15; 1 Cor 15,45-49). «Haec est quaedam unio singularis supra omnes modos unionis nobis notos. Sicut enim Deus est ipsa bonitas et suum esse, ita etiam est ipsa unitas per essentiam. Et ideo sicut virtus eius non est limitata ad istos modos bonitatis et esse qui sunt in creaturis soli potest facere novos modos bonitatis et esse nobis incognitos, ita etiam per infinitatem suae virtutis potuit facere novum modum unionis, ut humana natura uniretur Verbo personaliter, non tamen accidentaliter; quamvis ad hoc in creaturis nullum sufficiens exemplum inveniat» (STO. TOMÁS DE AQUINO, *Quaestio disputata de unione Verbi Incarnati* a.1, en *Quaestiones disputatae*, II [Roma 1942] 471).

que el Verbo instaura con una humanidad, suscitada en un mismo acto de creación-asunción, la constituye en su realidad personalizándola. El mismo Dios que hace ser a las cosas que no son, y confiere libertad verdadera a un hombre autónomo sin que ello minore su libertad divina ni le sea alternativa, así suscita una realidad hipostáticamente unida, que expresa en forma suprema la comunicación divina y la autonomía humana. Toda la reflexión cristológica tiene que purificarse y desembarazarse de un viejo prejuicio ateo, que en el fondo estaba operando en su quehacer: el presupuesto recibido de sus dialogantes paganos según el cual Dios y el hombre son magnitudes del mismo orden, pero opuestas e inconciliables, que se suman o restan como números iguales; que, por tanto, no pueden coexistir juntas. Ese es el error de principio. Así la libertad del hombre y la encarnación aparecían como dos hechos alternativos, ya que en ésta quedarían anuladas la soberanía divina o la autonomía humana.

Lo más decisivo en cristología no son las respuestas explícitas que se dan, sino los presupuestos implícitos desde los que se piensa. Muchas veces se ha pensado desde un Dios y hombre distintos del Dios y hombre, tal como ambos se reflejan y encuentran en Cristo. Este Dios es el Creador libre del hombre, emitiéndole para su libertad creadora. Ese mismo Dios se emite a sí mismo hasta constituir la donación máxima posible de sí, prolongando sus procesiones trinitarias en misiones temporales. El Hijo eterno se expresa en el tiempo, constituyendo una humanidad, que justamente así ejercita la máxima posibilidad que le es inherente como creatura: ser imagen de Dios. El Hijo encarnado es la Imagen equivalente de Dios y por ello es el hombre perfecto, el último Adán, la nueva humanidad (2 Cor 4,4; Col 1,15; 1 Cor 15,45-49). Cristo tiene que ser pensado desde el futuro al que Dios destina a la entera humanidad y no desde el pasado del hombre, tal como de hecho existe, oscurecido y degradado por el pecado. Éste es el dilema: ¿nos atrevemos a pensar desde la Gloria del Dios que vendrá y se nos anticipa en Cristo o preferimos atenernos sólo a lo que dan de sí la finitud y pecado actuales del hombre?

h) *El Espíritu Santo y su función en la constitución de la persona y de la autoconciencia de Cristo*

No se ha pensado todavía suficientemente en términos modernos (la cristología pneumática de la Patrística estaba movida por otras intenciones) lo que el Espíritu Santo supone tanto para la constitución personal de Cristo como para su autoconciencia de hombre Hijo de Dios. Para San Pablo, filiación divina y conducción por el Espíritu son una misma realidad. Si los que son movidos por el Espíritu Santo son hijos de Dios⁸⁹, ¿no deberíamos pensar que la humanidad de Jesús es formada en el origen y forjada en su devenir histórico por el Espíritu Santo de tal forma que la hace absolutamente filial, personal y connatural con el Verbo? *Y esto que decimos referido al orden del ser, deberíamos referirlo también al orden de su inteligencia y de su libertad.* Cuando el Amor llega al extremo, es extrema la unión de las personas que se aman a la vez que la conciencia de la propia autonomía. Por ello la humanidad de Jesús logra plena conciencia de sí y plena libertad cuando la animación por el Espíritu es máxima. Esto tiene lugar cuando el Espíritu ejerce respecto de ella la misma relacionalidad constituyente que ejerce respecto del Hijo en la Trinidad. En este sentido es perfectamente correcto definir a Jesús como el «hombre pneumatizado»⁹⁰. La resurrección es el momento en el que tiene lugar la plenificación de Cristo por el Espíritu, la filiación en plenitud y la suma conciencia de humanidad filial. La resurrección es el acto final en el que Cristo pasa de ser vivificado por el Espíritu a ser él mismo en su cuerpo-espíritu vivificador: «Que por eso

está escrito: el primer hombre, Adán, fue hecho alma viviente; el último Adán, espíritu vivificante» (1 Cor 15,45).

La cristología tiene en la encarnación su centro, pero ella no es inteligible al margen de la historia de Israel que la precede, de la vida de Jesús, de la experiencia del hombre habitado por el Espíritu y así abierto a la libertad. La experiencia veterotestamentaria del perdón del pecado y de la efusión del Espíritu lleva consigo ya la experiencia inicial de una libertad, que nos permite vislumbrar lo que serán la gracia, la libertad y la efusión del Espíritu cuando se realicen de forma suprema en Cristo. La expresión suprema del Espíritu divino en una creatura, atrayéndola hacia Dios y emitiéndola para sí misma, eso es la encarnación. Bien sea vista desde el Padre como extensión *extra Deum* de su acción generadora del Hijo a un término creado, bien como alienación-expresión de su propia persona en lo otro de sí por el Hijo, o bien como creación por el Espíritu Santo de una humanidad, conformándola a la persona del Hijo y cualificándola para la obra redentora, la encarnación sólo es fundamentable desde un Dios que ya es diferencia en sí, *λογος* y *αγαπη*, de forma personal. La encarnación tiene un fundamento y estructura trinitaria: es una posibilidad de Dios abierto al hombre, mientras que es también una posibilidad del hombre abierto a Dios pero que no puede realizar por sí solo. Para el hombre es una esperanza antes de acontecer y una gracia después de acontecida. Ahora bien, una vez acontecida se convierte en el quicio para comprender a Dios, a Cristo y al hombre. Ya no la podemos ignorar, ni pensar a Dios o al hombre sin ella. *Lo que como hecho acontece al final de la historia se convierte en su primer principio de inteligibilidad.*

Se es libre desde la afirmación y el amor del otro: una afirmación absoluta por el Otro, que es absolutamente amor, nos constituye en seres libres y personales en manera superior a la que nosotros nos hemos imaginado desde la angostura de la finitud y la angustia del pecado. Ser persona se puede ser en el cierre automático, es decir, la clausura en la suficiencia de la finitud; o en la abertura oblativo-receptiva. Persona implica realidad, individualidad, intelectualidad, conciencia y sobre todo relación. Cuando el que instaura la relación con el hombre es el

⁸⁹ Cf. Rom 8,14; Gal 4,7 (El Espíritu de su Hijo: conexión, pertenencia, origen del Espíritu en Jesús y a su vez acción del Espíritu sobre Jesús, constituyéndose Hijo a partir de su humanidad, que, por ser creada, tiene que ser acompañada a la persona increada).

⁹⁰ Sobre el sentido que la expresión «cristología pneumática» y las fórmulas *Pneuma-sárx* o *ánthrosos pneumatikós*, *ánthrosos penumatophoros* tienen en la Patrística, remitimos a las obras ya citadas, especialmente A. GRILLMEIER, *Cristo en la tradición cristiana*, o.c.; J. BARBIÉ, *Christos Angelos*, o.c.; M. SIMONETTI, «Note di cristologia pneumatologica», *Augustinianum* 12 (1972) 201-232, reasumido en *Studi sulla cristologia del II e III secolo* (Roma 1993) 22-51; A. ORBI, *Cristologia gnostica*, o.c.; H. J. JASCHKE, *Der heilige Geist im Bekenntnis der Kirche* (Münster 1976). Cf. nota 75 del capítulo 15.

Creador, y esa relación es la suprema pensable, entonces todo lo humano es reforzado y realizado también en la forma suprema. Desde aquí se entiende cómo Cristo es el hombre más personal y libre en la medida en que es más relacional: fruto de relación ofrecida y de relación correspondida.

8. El contenido real y las fórmulas de la encarnación en el NT y en los concilios

La encarnación de Dios, como autodonación de sí mismo y simultánea constitución en libertad y autonomía del hombre Jesús, es una afirmación límite. Es como la línea del horizonte que se recorta en el borde donde las dos laderas convergen. El horizonte pertenece a ambas y no es exclusivamente una de las dos. El cristianismo la ha afirmado no como resultado de una meditación metafísica sobre Dios, sino como reconocimiento agradecido de un hecho histórico. En el cristianismo toda reflexión teórica sobre la encarnación es subsiguiente al hecho confesado en el Símbolo de la fe. Es narración de una gesta de Dios, que alumbra y transforma al hombre, y que éste acoge con acción de gracias a la vez que se integra a lo que ella propone, ya que es anunciada no como un enigma del ser que haya que resolver, sino como designio de gracia (sentido del término «misterio» en el NT) al que uno puede asociarse y en el que puede participar. En este sentido es esencial identificar las afirmaciones sobre la encarnación que comparten las características fundamentales del lenguaje cristiano. *Son de naturaleza doxológica* (reconocen, alaban y adoran); *eucarística* (se remiten a una historia que recuerdan y agradecen); *performativa* (implican al sujeto que las profiere, dicen lo que es esa realidad para el y no adquieren coherencia final al margen del sujeto que se identifica desde ellas, considerándolas verdaderas en sí y fecundas para su existencia); *misionera* (invitan a creer y participar en ellas a quienes todavía no las comparten); *parenéticas* (llevan consigo la exigencia de que quienes creen y celebran dichas realidades conformen a ellas su vida). Es bien significativo que las máximas afirmaciones cristológicas del NT (2 Cor 8,9; Flp 2,6-11) esten hechas en un contexto de exhortación a la comunidad (1 Cor

8,11; Rom 14,15; 15,2s). No se comprenden, por tanto, a sí mismas como afirmaciones de naturaleza física, moral, cosmológica o metafísica en sentido directo; pero no por eso carecen de verdad real o se reducen a un sentido meramente funcional. Tal separación entre realidad y función, verdad y eficacia, sentido y utilidad, es desconocida tanto de los autores de la Biblia como de los textos conciliares.

El hecho de la encarnación así entendida es, por tanto, una Dóxa, en sentido bíblico: es la Gloria de Dios, dándose hasta el extremo máximo pensable, llegando incluso a aquella entrega deformadora y oscurecedora de su divinidad, que es la crucifixión. A ella responde el hombre con su alabanza agradecida (δόξα). La «bendición» o εὐλογία con que se abre la carta a los Efesios (1,3) muestra la lógica de la existencia cristiana: Dios nos ha bendecido, agraciado y hecho gratos en Cristo, su Hijo amado. La gloria del Primogénito es la gloria de los hermanos, que la acogen, agradecen y ensalzan «siendo para alabanza de su gloria» (1,6.12.14). En la encarnación, pasión y resurrección actúa la gloria de Dios débil y humillada, a la vez que poderosa y elevadora de los hombres. El *Magnificat* expone esta inversión de realidad y este admirable intercambio por el que la gloria de Dios asume la muerte del hombre y la muerte del hombre es trasformada por la gloria de Dios. Pero *el hecho de Dios encarnado, de Dios hombre, resulta también una Para-dóxa*, en doble sentido. Está más allá de la opinión y del saber establecidos en el mundo por el hombre desde sus ciencias y sabiduría. Pero está también más allá del pensamiento mismo: es fruto de una pasión previa de amor y de una libertad que antecede a toda acción. La paradoja, por consiguiente, no es lo que niega el pensamiento, sino lo que lo precede, sostiene y excede. *Ésa es la dialéctica de la realidad: no hay ágape sin eros, no hay amor sin pasión, no hay solidaridad sin sufrimiento*. El impulso originario del ser hacia adelante pone en movimiento el pensar. ¿Cómo podría surgir éste con su necesario atenuamiento a lo que es, si no hubiera algo previo que lo hiciera ser? En el origen de la creación y de la alianza están la libertad y el amor; y en el origen de la encarnación y de la muerte en cruz siguen estando ese amor y libertad. Amor y libertad que son Dios mismo. Tal es la plenitud y grandeza de Dios

frente a la mediocridad y miedo del hombre. Éste, acosado por su finitud y por su pecado, teme perderse si se entrega. Está movido y sostenido por la envidia del que retiene lo propio y quisiera apropiarse lo ajeno. Al hombre finito y pecador le es impensable el Don absoluto en la *kénosis* absoluta de un Dios que, vaciándose a sí mismo, rellena al hombre⁹¹.

9. Paradoja y evidencia de la encarnación: el Hijo encarnado, Dios-hombre

Kierkegaard ha sostenido, frente a Sócrates por un lado y frente a Hegel por otro, el escándalo y la paradoja de Dios hecho hombre. Hegel y él partían del Flp 2,6-11, que siendo lugar común a ambos se convirtió, sin embargo, en fundamento de una divergencia irreductible. Hegel lo comprendía como superación (*Aufhebung*) de la diferencia entre Dios y el hombre, mientras que Kierkegaard, por el contrario, lo comprendía como expresión de la *paradoja* suprema⁹². Cristo no es visto sólo como mediador, como el que establece el puente entre Dios y el hombre, al unir en su persona la naturaleza divina y humana, sino también como aquel que nos recuerda, mantiene y agudiza la distancia cualitativamente infinita que separa a Dios del hombre⁹³. A la paradoja de la encarnación no se responde con la filosofía de la mediación, sino con la fe, que supera el

⁹¹ «Ce mystère qui abaisse le Fils de Dieu et agrandit l'homme, agrandit la Vierge et l'état du Père éternel, et est vraiment un mystère de grandeurs cachées dans l'abaissement de la naissance et de l'enfance de Jésus» (P. DE BERULLE, *Discours de l'état et des grandeurs de Jésus*, XI, 3, en *Oeuvres Complètes*, 7 [París 1996] 434). «Cuanto más profundamente descendi Jesucristo en la participación de la miseria humana, tanto más alto asciende el hombre en la participación de la vida divina» (*Documentos*, 254).

⁹² Cf. *Obras y papeles de S. Kierkegaard*, I: *La ejercitación del cristianismo* (Madrid 1961) 179-210 esp.209s («El objeto de la fe es el Dios-hombre, cabalmente porque el Dios-hombre es posibilidad del escándalo»); ÍD., «La paradoja absoluta», en *Migajas filosóficas...*, o.c., 51-66. El superlativo *παράδοξοτατον* lo encontramos en Sab 16,17 LXX, traducido: *mirabile* (Vg), «lo más maravilloso» (NC, CI), «lo más extraño» (BJ), «lo más sorprendente» (NBE); Cf. H. FISCHER, *Die Christologie des Paradoxes: zur Herkunft und Bedeutung des Christusverständnisses Soren Kierkegaards* (Gotinga 1970).

⁹³ Cf. F. BOUSQUET, *Le Christ de Kierkegaard* (París 1990) 329-370; F. TORRALBA ROSSELLÓ, «Cristología de Kierkegaard»: *Revista Catalana de Teologia* (1995) 103-153.

escándalo, con la voluntad de contemporaneidad con Cristo, con la decisión de seguimiento, con la identificación en la cruz, con la pasión y la paciencia⁹⁴. Ésa es la gracia de la paradoja de la que, por tanto, hay que pensar bien y vivirla como recordatorio de libertad y de amor.

«Es necesario no pensar mal de la paradoja, porque paradoja es la pasión del pensamiento: el pensador sin paradoja es como el amante sin pasión: un mediocre modelo»⁹⁵.

La paradoja en la vida de Cristo es su «exceso» sobre toda forma de humanidad, tal como nosotros la experimentamos bajo la angustia de la finitud y el peso del pecado. Cristo es el Hijo; por eso es el único hombre plenamente libre y puede liberarnos a nosotros. Fidelidad y obediencia, libertad y filiación son las determinaciones constituyentes de su existencia. El NT no conoce otro Cristo que el que es Hijo y vive como Hijo ante el Padre a la vez que como Revelador y Redentor para los hombres, tras su muerte y resurrección. Esto no es una paradoja, sino la evidencia que está en el origen de la fe en Cristo. Ya vimos cómo el punto permanente de comprensión de Jesús es su existencia relacional al Padre. Ésta es una afirmación que ha ganado unanimidad en la cristología contemporánea. El ser de Jesús es visto como constitutivamente relacional, filial, misivo y, como consecuencia, realizado de manera orante, obediencial y servicial. «Esta constitución relacional (*Beziehung-Sein*) constituye desde dentro la persona de Jesús». «Su completa existencia es misión, es decir, relación», afirma Ratzinger⁹⁶. *Wiederkehr* explicita:

«La apertura relacional de Jesús a Dios (*relationale Gottbezogenheit*), en su misión y en su origen a partir de Dios, lo mismo que en

⁹⁴ «Tan inseparable de la fe es la posibilidad del escándalo, que si el Dios-hombre no fuese posibilidad del escándalo tampoco podría ser objeto de la fe. De esta manera la posibilidad del escándalo, al ser descubierta por la fe, asimilada por la fe, se convierte en el síntoma negativo del Dios-hombre. Pues de no darse la posibilidad del escándalo, en este caso, entonces se daría la cognoscibilidad directa y el Dios-hombre sería un ídolo; la cognoscibilidad directa es paganismo. Con esto se evidencia qué pequeño servicio se ha prestado al cristianismo al eliminar el escándalo, cómo se le ha convertido en un amable y sentimental paganismo» (S. KIERKEGAARD, *Ejercitación del cristianismo*, o.c., 209).

⁹⁵ ÍD., *Migajas filosóficas*, o.c., 51.

⁹⁶ J. RATZINGER, *Schauen auf den Durchbohrten...*, o.c., 20.

su ordenación y apertura hacia Dios, es y permanece el fundamento cognoscitivo para afirmar su filiación trascendente. La acuñación relacional de la existencia, de la historia de Jesús y luego también de su naturaleza humana, es no sólo un fundamento cognoscitivo pasajero, sino también el criterio y crisis (*Massstab*) para toda afirmación sobre la trascendencia de Jesús como Hijo de Dios. De esta relacionalidad y trascendencia de Jesús en ninguna manera puede ser deducida y separada una persona divina o una naturaleza sin relación, cerrada en sí misma, sino que hay que proveer a la completa realidad de Cristo con el vector lingüístico, relacional y existencial de la filiación. No podemos ni necesitamos insistir en una divinidad de Cristo absoluta (= separada, absuelta) y sin relación; con ella se postula más de lo que en principio es necesario o posible. La cristología no puede olvidar lo que dice en la doctrina trinitaria teóricamente, que origen, relación y ordenación no son opuestos a la absolutez de Dios, sino que pertenecen a su esencia propia⁹⁷.

Desde sus acciones y su forma de pasión compadeciente para con los hombres, que reflejan y prolongan la compasión de Dios en el AT, pasamos a pensar la encarnación del Hijo, en la cual Dios mismo se da al mundo como su salvación. Ahora ya nos es posible y necesaria una *relectura de esa historia de Jesús como propia historia de Dios*. Eso y no otra cosa es la llamada cristología desde arriba. Toda cristología, sea cual fuere el método que elige, debe atenerse a la historia de Jesús, a la experiencia de la Iglesia dentro de la cual cristaliza la fe en él, a la comprensión de Dios a partir de la cual el envío, la acción y la resurrección de Cristo fueron vividos y pensados. Cristo debe ser comprendido en estos tres horizontes: desde su permanente relación filial con el Padre ante el que vive en oración y obediencia; desde el final de su propia historia que da de sí al Espíritu Santo; desde lo que esa historia vivida descubre como el fundamento de su propia existencia y que el NT define como envío, filiación eterna, pre-existencia. Historia y Trinidad se tejen así de una manera tan esencial que ya es impensable la una sin la otra, porque cada una de ellas es principio o fundamento para pensar la otra. Jesús es hombre y viene de Dios como Hijo eterno encarnándose.

⁹⁷ D. WIEDERKIEHR, «Konfrontationen und Integrationen der Christologie», a.c., 97s.

San Juan expresa con el verbo *ex-erchomai* (ἐξέρχομαι) la relación que une a Jesús con Dios y expresa de esta forma su conciencia mesiánica y filial. Jesús no viene de sí mismo ni por sí mismo: es enviado: «Porque yo he salido y vengo de Dios; pues yo no he venido de mí mismo, antes bien es él quien me ha enviado» (8,42). Las fórmulas «salir de Dios» y «salir del Padre» aparecen equivalentes. El testimonio que da Jesús es su procedencia del Padre y hacia su reconocimiento se ordena su obra, que se consume cuando sus discípulos le reconocen tal: «Salí del Padre y vine al mundo; de nuevo dejo el mundo y me voy al Padre» [...] «Ahora sabemos que conoces todas las cosas y que no necesitas que nadie te pregunte; en esto creemos que has salido de Dios» (16,27-30). «Ahora tú, Padre, glorifícame cerca de ti mismo con la gloria que tuve cerca de ti antes de que el mundo existiese [...] porque yo les he comunicado las palabras que tú me diste y ellos ahora las recibieron y conocieron verdaderamente que yo salí de ti, y creyeron que tú me has enviado» (17,5.8). Salir del Padre-ser enviado por el Padre-glorificarle en el mundo-volver al Padre son las fases del itinerario personal de quien pertenece al Padre, en cuyo seno estuvo antes de la creación del mundo y al que vuelve una vez cumplida su voluntad y consumada la obra. *Esa pertenencia-misión-retorno al Padre funda la identidad personal del Hijo: en el Dios se da a los hombres en hombre y la humanidad se convierte en humanidad de Dios*. El «venir de Dios» no describe sólo la procedencia de un Jesús hombre enviado para cumplir una misión especial en el tiempo, sino también la procedencia eterna, que le constituye como Hijo, su pertenencia al ser de Dios, y la pertenencia del ser de Dios a su historia. Que los relatos fundadores de la fe en él sean el punto de partida de nuestra reflexión no significa que esa fe en él sea fundadora de su filiación y divinidad. El mecanismo de la constitución de la realidad (génesis real de Cristo) es uno y el camino del descubrimiento que los hombres hacemos de Cristo (cristología) es otro. En Dios coinciden pensar y crear, en los hombres no; por ello es necesario creer para poder pensar porque el ser nos antecede y excede. Descubrir no es crear realidad, sino desvelar, acoger y dar crédito⁹⁸.

⁹⁸ Por esta razón deja a muchos lectores perplejos, a unos con interrogaciones de fondo y a otros con explícito rechazo, el libro de J. MOINGT, *El hombre que venía*

10. Tres formas resultantes de cristología a la luz de Jesús, del Padre y del Espíritu (desde abajo, desde arriba y desde dentro)

Ahora ya podemos tipificar tres formas de construir la cristología.

1) *Cristología desde arriba*: en el doble sentido de la expresión, desde la anterioridad histórica de la manifestación de Dios en el AT y desde la anterioridad metafísica del Padre respecto del Hijo en la Trinidad y de su misión al mundo (cristología desde el Padre).

2) *Cristología desde abajo*: en el doble sentido también, partiendo de las experiencias de los hombres en busca de sentido para la vida y de salvación para la muerte, a la vez que partiendo de la existencia histórica de Jesús en su medio social, en su acción a favor de los hombres, en su muerte y resurrección (cristología desde Jesús).

3) *Cristología desde dentro*: de nuevo en dos sentidos. Uno, partiendo de la experiencia histórica de Pentecostés, desencadenadora del principio de vida y del proceso de pensamiento para la Iglesia primitiva, que comenzó necesitando preguntar quién era Cristo, del que derivaba todo lo que estaba experimentando. Pero cristología desde dentro también en el sentido de partir de la propia conciencia del encuentro en la Iglesia de cada cristiano con Cristo (conocimiento y celebración, misión y testimonio, experiencia y esperanza).

El evangelio de San Juan, con su teología del Paráclito (Jn 14,16-26; 15,26; 16,7; cf. 1 Jn 2,1)⁹⁹, presupone que en el principio Jesús no es conocido del todo; que sus palabras y persona desbordaron a sus contemporáneos, quienes no tenían capaci-

de Dios, o.c.; para una valoración definitiva hay que esperar a la conclusión de la obra. Entretanto ha aparecido: *Dieu qui vient à l'homme*, o.c., I. Cf. B. SIBOUÉ, «De la rumeur de Jésus à la génération du Verbe»; RSR 82/1 (1994) 87-102; B. RUY, «L'homme qui venait de Dieu. Un ouvrage du P. J. Moingt»; RSPbTh 78 (1994) 181-192; A. AMATO, «Encarnación de Cristo. Reflexiones dogmáticas», en *Estudios Trinitarios* 32 (1998) 357-385.

⁹⁹ «Durante la misión terrestre de Cristo la relación de los hombres al Espíritu Santo no se realiza nada más que por Cristo y en Cristo. Por el contrario, después de Pentecostés, la relación a Cristo no se opera más que por el Espíritu Santo y en el Espíritu Santo». P. EVDOKIMOV, *L'Esprit Saint dans la tradition orthodoxe* (París 1969) 90.

dad para percibir todo su fondo; que todas las generaciones posteriores están llamadas a compartir la revelación divina lo mismo que quienes fueron sus contemporáneos; que el Espíritu será el intérprete de esa palabra suya, cuya verdad hará así completa; que la verdad completa está por delante mientras ella viene a nosotros, en tanto que nosotros nos encaminamos hacia ella. La ulterior reflexión sobre Cristo, la explicitación de los ministerios en la Iglesia, la organización sacramental, el canon de las Sagradas Escrituras, las gestas heroicas de los grandes santos, la experiencia de los misioneros, místicos y teólogos, con otras muchas cosas, son el resultado de la acción del Espíritu Paráclito junto con apóstoles en la Iglesia¹⁰⁰. Este Espíritu actúa en su constitución permanente lo mismo que Jesús actuó en su institución originaria¹⁰¹. Él es el principio dinámico del conocimiento experiencial de la verdad, de la permanencia en la fidelidad y del cumplimiento de la misión.

El Espíritu Santo y la conciencia cristiana, operando desde dentro de la experiencia y la acción históricas, son así factores determinantes para ir sabiendo quién es Cristo y descubriendo quiénes somos nosotros cuando nos configuramos a su imagen de Hijo. Con los místicos del siglo XVI de manera personal y de una manera refleja con Schleiermacher se introduce en la teología sistemática la experiencia cristiana, con ella reaparecen la

¹⁰⁰ Balthasar expone su pneumatología a partir de estas perspectivas de San Juan sobre el Paráclito como el intérprete (*Ausleger*), actualizador, universalizador e interiorizador de Cristo. Cf. *Teológica III*.

¹⁰¹ La relación del Espíritu a la Iglesia y su conexión con la acción de Cristo ha sido interpretada de dos formas distintas en la teología reciente. Una esta representada por Y. CONGAR con la palabra «co-institución»: «El Espíritu Santo o el Cristo glorioso pneumatizado es co-instituyente actual de la Iglesia del Verbo encarnado». Y. CONGAR, *La Parole et le Souffle* (París 1984) 99. La otra está representada por I. D. ZIZIOULAS y la palabra «constitución». «Cristo instituye la Iglesia y el Espíritu la constituye. La diferencia entre estos dos prefijos *in* y *con* puede ser enorme eclesiológicamente. La «institución» es algo que se presenta en nosotros como un hecho, mas o menos como un «hecho consumado». En cuanto tal es una provocación a nuestra libertad. La «constitución» es algo que nos implica en su ser mismo, algo que aceptamos libremente, porque tenemos parte en su mismo surgimiento [...] Hay que actuar de suerte que la noción de comunión se aplique a la ontología misma de las instituciones eclesiales y no solamente a su dinamismo y eficacia» (J. ZIZIOULAS, «Christologie, pneumatologie et institutions ecclésiales», en G. ALBERIGO (ed.), *Les Églises après Vatican II* [París 1981] 147; trad. esp.: «Cristo, el Espíritu y la Iglesia», en *El ser eclesial* [Salamanca 2003] 154).

pneumatología y, consiguientemente, la llamada cristología de conciencia¹⁰². Esta cristología pneumática la podemos pensar hoy con mayor rigor y complejidad ayudándonos con categorías relacionales y personalistas: experiencia como encuentro personal con Cristo; reconocimiento en la celebración litúrgica y en la acción comunitaria; aprendizaje en testimonio, misión y diálogo con los otros (*cristología desde el Espíritu Santo*)¹⁰³.

11. El hombre y Cristo en relación: cuatro definiciones

La cristología que toma en serio la encarnación presupone en un sentido y gesta en otro *una nueva antropología*: el hombre es el ser capaz de Dios, hasta el punto de que alguien de nuestra carne y sangre pronuncia un «yo soy» divino, como resultado de que Dios tiene capacidad de ser hombre y la ha realizado. Dios ha sido y ya permanece para siempre hombre; el Infinito se ha unido y ha integrado a su destino al ser finito. Estas afirmaciones no sólo significan la suprema dignificación de la realidad humana y el enunciado de que Dios está afectado en cada hombre, salvaguarda a cada hombre y cada hombre se mide y dignifica por él, sino que nos obligan a hacer nuevas preguntas metafísicas. ¿Cómo es el hombre para que Dios pueda ser hombre? ¿Quién es el hombre para que Dios se revele a él, viva con él y muera con él? Estas preguntas ya no pueden ser respondidas como si Cristo no hubiera existido. Por ello, se ha podido decir que hay una destinación cristológica de la metafísica y una destinación metafísica de la cristología¹⁰⁴. Eso es lo que afirma

¹⁰² «¿Qué significa esta participación del hombre en la obra de Dios, esta colaboración libre y activa? Si todo se quedara en el dominio objetivo, sería desesperante. Ahora bien, hay también un elemento *subjetivo*, y el desarrollo de la subjetividad moderna, que comienza a mediados del siglo XVII y que Schleiermacher ha ordenado sistemáticamente, puede ser considerado como una tentativa de otorgar pleno valor a la verdad del tercer artículo del credo» (K. BARTH, *Esquisse d'une dogmatique* [Neuchâtel 1968] 222).

¹⁰³ Cf. O. GONZÁLEZ DE CARDENAL, «El Espíritu, Jesús y la Iglesia», en *La entrada*, 693-740.

¹⁰⁴ «El Cristo que confiesa la Iglesia no es un concepto filosófico. Interviene, sin embargo, en la historia de la filosofía, que intenta frecuentemente hacer una cristología filosófica. Queda por pensar en la destinación cristológica de toda filo-

explícitamente la carta a los Colosenses al decir que todas las cosas son por él, consisten en él y se ordenan hacia él. El prólogo del evangelio de Juan reconoce la presencia creadora y vivificadora del Verbo en las cosas: «Todo fue creado por él [...] Todo era vida en él»¹⁰⁵.

Cristo ha sido visto en esta perspectiva antropológica por los grandes filósofos de Occidente como la idea clave de la realidad y como principio de su inteligibilidad, como arquetipo de humanidad y sentido de la existencia. Ya hemos citado los libros de X. Tilliette que exponen la historia de las relaciones e implicaciones entre filosofía y cristología. Pascal la anunció en los albores de la modernidad: «Jesucristo es el objeto de todo y el centro al que todo tiende. Quien le conoce, conoce la razón de todas las cosas» (*Pen.*, 556). Jesucristo en este sentido no sólo es sujeto de filosofía (el *summus philosophus*, como lo definió Spinoza), sino objeto de la filosofía¹⁰⁶. Su ser es ya el objeto de máximo interés, porque en él están indivisiblemente unidos Dios, el hombre y el mundo. Citamos cuatro fórmulas clásicas que sitúan al hombre como cima de lo real y a Cristo como clave de comprensión y ejemplo de realización del hombre.

a) *Horizonte y confín del mundo y de Dios*. La fórmula está pensada primordialmente como definición del hombre, y en la terminología intelectualista del medievo como definición del alma intelectual, en cuanto que en ella confluyen las realidades corpóreas e incorpóreas, pues siendo incorpórea es, sin embargo, forma del cuerpo¹⁰⁷. Pero esa definición vale sobre todo

sofía» (X. TILLETTE, «Le Christ des philosophes et le problème de la christologie philosophique», en *Com IKZ 1* (1979) 54-65, cita en 54, 57).

¹⁰⁵ «La christologie philosophique est précisément à la suture de la métaphysique et de la Révélation; et ce n'est pas seulement pour le théologien, c'est aussi pour le philosophe, au moins au titre des questions, que valent les solennels énoncés: *In ipso omnia constant, et Instaurare omnia in Christo*. S'il y a une structure christologique de la totalité, alors il doit y avoir une portée philosophique de la christologie» (X. TILLETTE, «Le Christ des philosophes et le problème de la christologie philosophique», a.c., 57).

¹⁰⁶ Cf. X. TILLETTE, «Spinoza devant le Christ»: *Gr 2* (1997) 2-17; *Id.*, *Le Christ des philosophes. Du Maître de sagesse au divin Témoin* (Namur 1993) 44-57; J. LACROIX, «Le Christ selon Spinoza»: *Les Quatre Fleuves 4* (1975) 77-80; *Id.*, *Spinoza et le problème du salut* (Paris 1970); A. MATHERON, *Le Christ et le salut des ignorants* (Paris 1971); H. GOUHIER, *Bergson et le Christ des évangiles* (Paris 1961).

¹⁰⁷ Cf. STO. TOMÁS DE AQUINO, *Contra Gent. II*, 68 (n.1453); *IV*, 55 (n.3936). Cf. *Liber de Causis* prop.II (22); exp.(58,61); prop.IX (84); exp (220).

para Cristo. Es horizonte porque hacia él ascienden las dos laderas, la de Dios y la del hombre: en él finalizan y confinan, desde él podemos ver ambas; él está constituido por ambas y si no ascendemos hasta él, sólo veremos una y no podremos vislumbrar lo que queda en la otra ladera. Permanecer en él es permanecer en la cresta, al borde del abismo que amenaza a ambos lados. «Un abismo de luz», llamó Kafka a Cristo¹⁰⁸. Dios ve a los hombres desde él también, porque en él convergemos ambos.

b) *Nexus Dei et mundi*. La fórmula proviene de Hermes Trismegisto y la transmiten a la Edad Media Escoto Eriúgena y San Alberto, que la entienden en un primer sentido también del hombre, pero en el fondo están trasponiéndola a Cristo, porque le consideran el hombre perfecto, el único que ha realizado todas las posibilidades del ser humano. Suponen que en Cristo, por la unión hipostática, ha tenido lugar la unión entre el mundo divino de la luz y el mundo creado de la materia. Por el camino de esta iluminación intelectual accedemos al Logos y por la participación a él llegamos a la filiación divina. De esta forma los «hombres son transformados en dioses»¹⁰⁹.

c) *Vinculum cognitionis et actionis*. Blondel ha reasumido y explicitado en nuestro siglo la fórmula de Leibniz *vinculum substantiale*. Él es lo que une los extremos, la materia y el espíritu, el individuo y su prójimo, el hombre y Dios, asegurando así la continuidad de lo real y fundando la posibilidad del conocimiento, más allá de las apariencias, de las diversidades y de las rupturas. La idea surge a propósito de la eucaristía y Blondel la extiende a toda la creación. Su obra *La Acción* (1893) se cierra con este título del último capítulo: «El vínculo del conocimiento y de la acción en el ser»¹¹⁰. Sólo él puede acercarnos al Abso-

¹⁰⁸ «Ein lichterfüllter Abgrund» (G. JANOUCH, *Gespräche mit Kafka. Aufzeichnungen und Erinnerungen* [Frankfurt-Hamburgo 1961] 111).

¹⁰⁹ S. ALBERTO MAGNO, *Metaphysica* I, 1,1, en *Alberti Magni Opera Omnia*, XVI/1 (Münster 1960) 2. Cf. K. RUH, «Homo nexus est Dei et mundi», en *Geschichte der abendländischen Mystik*, III (Münich 1996) 124-126.

¹¹⁰ M. BLONDEL, *La Acción. Ensayo de una crítica de la vida y de una ciencia de la práctica* (1893) (Madrid 1996) 477-519. Después de afirmar que el hombre esta «llamado a ver todas las cosas en la unidad del plano divino mediante los ojos del Mediador» concluye con esta afirmación: «La acción mediadora hace la verdad y el ser de todo lo que existe, hasta el último detalle del último de los fenómenos imperceptibles.

luto que necesitamos, el Infinito finito, que no está en nuestra potestad limitada, y que él puede acomodar a nuestra pequeñez¹¹¹. Le preocupa el fundamento y la conexión real del conocimiento, su anclaje en la realidad ontológica, en medio de los fenómenos, hasta llegar a percibir lo que de verdad es. Para Blondel esa ligazón, que establece la continuidad entre realidad e inteligencia, entre ser y fenómenos, ese «lector» que liga y lee, ese «vector» que vincula y hace transparente en su entraña la realidad, que por ello es el único que la conoce desde dentro y entiende (*intus-legit*), es el Emmanuel. Él es mediador histórico porque es mediador ontológico; es testigo veraz en el orden del conocimiento porque es presencia real en el orden del ser. Él es así el fundamento de la objetividad de nuestro conocer porque es el fundamento de nuestra posibilidad para ser. Aquí resuenan los ecos de los apologistas al hablar del *logos* universal, como estructura tanto del ser como de nuestra inteligencia, que encuentra en el Logos encarnado su raíz y su destinación, y que hace posible el diálogo del cristianismo con las filosofías y otras formas de pensamiento.

«Nuestros conocimientos no son objetivos y el objetivo no es real nada más que por Emmanuel y si el Verbo se ha encarnado. Si no llegamos hasta allí, el problema de la objetividad me parece que es radicalmente insoluble»¹¹². «No tenemos que conocer distintamente el papel fundamental del Verbo encarnado para que, sin embargo, sea su luz la que esclarece nuestros actos»¹¹³.

Y, en efecto, sería extraño que se pudiera explicar cualquier cosa fuera de aquel sin el cual nada se ha hecho, sin quien todo lo que ha sido hecho vuelve a la nada».

¹¹¹ «Tenemos necesidad del *Infinito finito*; y no está en nuestras manos el limitarlo, pues de hacerlo así estaríamos reduciéndolo a nuestra propia medida. Solo a él le corresponde ponerse a nuestro alcance [...] la infinita grandeza puede adaptarse a nuestra infinita pequeñez» (ibid., 470).

¹¹² *Carta del 19 de diciembre de 1901*. Cf. M. BLONDEL - A. VALENSIN, *Correspondance 1899-1912*, I (París 1957) 43.

¹¹³ *Carta del 2 marzo 1902*, en ibid., 54. Cf. X. TILLETTE, «Maurice Blondel et la controverse christologique», en *Le Modernisme* (París 1980) 129-160; ID., «Die Vielfalt der christologischen Aspekte im Frühwerk Maurice Blondels»: *TbPh* 2 (1989) 199-209; ID., *Le Christ des philosophes...*, o.c., 323-348. Blondel ha tomado la siguiente frase de Bossuet: «Les choses sont parce que Dieu les voit», pero aplicándola a Cristo: «Las cosas son porque Cristo las ve» (M. BLONDEL, *Carnets intimes*, I [París 1983-1984] 61-63 y nota).

d) *Paradigma de la creación de toda esencia abierta*. X. Zubiri ha pensado con la categoría de «esencia abierta» a Dios y al hombre. Él distingue tres formas de presencia de Dios en la creación: la presencia fontanal, que hace que las cosas sean; la presencia por gracia en la vida de los hombres con los que tiene amistad (de manera especial en los santos); la presencia personalizadora en Cristo. Creación, gracia y encarnación son las tres formas de donación *ad extra* por parte de Dios. Esta última establece el arco entre la vida trinitaria en sí misma y la vida de las creaturas. Por la encarnación Dios se da a sí mismo, abriéndose hasta el límite, a la vez que atrae a sí una esencia cuya constitución primera es ser imagen suya. Cristo realiza de forma suprema esta condición de imagen de Dios y de primogénito en el mundo. Es la expresión temporal de la eterna filiación del Hijo a la vez que la realización máxima del hombre en cuanto imagen de Dios y llamado a ser semejante a él. Su autonomía, es decir, su ley y finalidad propias, es llegar a ser Hijo.

«Uno pudiera pensar que la persona de Cristo es una especie de gran excepción en la creación. Evidentemente lo es en el sentido de que sea única. Pero lo que en esa persona acontece es justamente la incorporación de Dios trino a la historia y a la creación entera. Y esta incorporación no es una irrupción. Es todo lo contrario de una irrupción, porque es precisamente la culminación misma de la plasmación *ad extra* de la vida trinitaria, haciendo entrar dentro de ella y de la procesión generante en que el Verbo radicalmente consiste, por vía de paternidad y de aspiración en el Espíritu Santo, a un individuo concreto, el cual entonces no solamente es la plasmación *ad extra* de la vida trinitaria, sino la plasmación *ad extra* de la propia realidad trinitaria divina. En este sentido, debe decirse que la encarnación hace de Cristo precisamente el paradigma de la creación de toda esencia abierta. Y justamente es como debe interpretarse la frase paulina de «primogénito de toda la creación» (Col 1,15). Primogénito, porque es precisamente el paradigma radical de lo que es la esencia abierta. Por esto podía decir también la epístola a los Colosenses que no solamente es el Primogénito de las criaturas, sino que es además «la imagen auténtica de Dios invisible» (Col 1,15). Evidentemente son dos vertientes de una sola

realidad. Precisamente por ser la imagen auténtica de Dios es el paradigma de toda esencia abierta»¹¹⁴.

12. De la gesta del Encarnado al sacrificio del Mediador

Comenzamos este capítulo afirmando que la encarnación es un necesario punto de llegada, aun cuando no tenga que ser el necesario punto de partida de una cristología. Los puntos de partida pueden ser muchos (la vida pública de Jesús con su acción y su doctrina, su preparación en el AT, la crucifixión, la resurrección, el Espíritu Santo, la experiencia cristológica de la Iglesia, la necesidad humana de redención universalmente sentida, las situaciones históricas de irredención, la relación de Cristo con el ser y con el hombre, la implicación de la cristología con la metafísica y la antropología), pero el obligado punto de llegada es siempre uno: la persona de Cristo, como Don del Padre y salvación de los hombres, algo que sólo es en verdad si él comparte naturaleza y destino con Dios (naturaleza divina, consustancialidad y eternidad con él) a la vez que comparte naturaleza y destino con los hombres (naturaleza humana, consustancialidad con nosotros, destino histórico).

Los últimos escritos del NT unen las diversas perspectivas cristológicas en la categoría de «mediador», que abarca la dimensión histórica de la vida de Cristo y se funda últimamente en su condición filial encarnativa. Ella añade a la categoría «encarnación» el contenido salvífico y la índole histórica de situación, que impiden hagamos de aquella sólo un problema ontológico, olvidando su esencial contenido soteriológico. No se trata sólo ni ante todo de una mediación jurídica, ya que no existen derechos comunes por ambos lados, el de Dios y del hombre; ni de una mediación moral, en la que ambos deciden aceptar la propuesta de un tercero que allane las divergencias, sino de una mediación con valor personal y consistencia metafísica para ambas partes. La carta a los Hebreos ve en Getsemaní y el Calvario los puntos cumbre de la acción mediadora, intercesora y consumadora de

¹¹⁴ X. ZUBIRI, *El problema teológico del hombre...*, o.c., 286.

Cristo en favor de los hombres. *Mediación descendente* de Hijo, que trae la revelación de Dios, la filiación y la herencia (1,1-4); *mediación ascendente* del «constituido Pontífice que penetró en los cielos, Jesús el Hijo de Dios» (3,14), que presenta la ofrenda de su libertad al Padre, concentrando en sí la súplica de todos los mortales pecadores, a la vez que los une a su amor de Hijo.

Esa ofrenda de su libertad en amor al Padre y en servicio a los hombres es la forma suprema de entrega intencional (palabra y oración) e histórica de su persona (servicio y sacrificio). Cristo consume el movimiento inherente a todos los sacrificios en la historia de las religiones: pasar de la cosa a la persona, del objeto al sujeto, de la sustitución en el don a la implicación insustituible del donador que ofrece en sacrificio a Dios lo que ha recibido de él, como signo de agradecimiento reconecedor. En el cristianismo se consume ese doble movimiento inherente a la historia religiosa: 1) Pasar de ofrecer algo (cosa) a ofrecerse a sí mismo (persona en libertad). 2) Pasar de comprender el sacrificio como algo que nosotros damos a Dios para comprenderlo como respuesta a sus dones previos (*Offerimus de tuis donis ac datis*)¹¹⁵. Cristo ofrece y se ofrece a Dios por todos, porque previamente él es el Don y el Sacrificio que el Padre ha ofrecido a todos. El amor con que amamos a Dios es el amor con que previamente Dios nos ama. La ofrenda agradable (Cristo nuestro hermano) con que obsequiamos a Dios es la misma con la que el Padre previamente nos ha obsequiado a los hombres (el Hijo unigénito). Este es el verdadero sentido cristiano del sacrificio y de la mediación¹¹⁶. Frente a las teorías propuestas por la antropología y sociología generales (H. Huber, M. Mauss, R. Girard, L. de Heusch, etc.), a la vez que frente que a la concepción masoquista del cristianismo por un lado y a la contestación sacrificial por otro (J. Pohier, J. Moingt, H. Küng, etc.), hay que recordar la noción cristiana exacta del sacrificio, que encontramos en Rom, Heb y Jn¹¹⁷.

Con la legítima intención de poner de relieve la novedad y ruptura que Cristo supuso, muchas veces se niega u oculta la continuidad que él supone en la única historia de salvación de Dios para la humanidad. Él no es un remiendo a un mundo roto, que Dios no hubiera previsto, sino una plenitud que consume reasumiendo e integrando también la previa gracia de Dios y la previa esperanza del hombre. Sobre ese fondo se ha realizado toda una serie de formulaciones (B. Duhm, A. Harnack y F. Heiler en un sentido, K. Barth, R. Bultmann y J. Moltmann en otro) en las que se da por supuesta una dimensión violenta o no cristiana de las intuiciones culturales y frente a ellas se instauran en contraposición otras nuevas. Así aparecen las oposiciones siguientes: culto-ética, sacerdocio-profetismo, religión-fe, metafísica-historia, pensamiento semítico-pensamiento griego, cristología descendente-cristología ascendente, cristología deductiva-cristología narrativa, relato evangélico-interpretación dogmática de la Iglesia, kerigma-sacramento, etc. En nuestro caso se presupone una comprensión mágica o degradada del culto, del sacerdocio, de la oración contemplativa y frente a ellas se propone como único camino cristiano la praxis de la vida, el antisacrificio, la oración activa, el profetismo. Pero ¿no han surgido de la experiencia cultural la mejor oración de los salmos y la máxima preocupación por la justicia? ¿No han sido los grandes profetas, ellos mismos sacerdotes o surgidos en el templo? Toda simplificación se venga y la necesaria purificación y reconducción al corazón del misterio cristológico no autoriza ninguna simplificación violenta. La historia de la salvación de Dios en Cristo tiene una prehistoria en el AT y una poshistoria en la Iglesia; ambas no son un elemento secundario superable, sino permanente; ambas forman la intrahistoria de Cristo, dentro de la cual y únicamente a partir de la cual es inteligible.

los dones; ella hace posible la entrega que de sí mismos hacen los hombres a Dios. «El sacrificio divino precede a todos los sacrificios humanos» (F. Heiler). Esta es la auténtica visión de la historia de las religiones, que dista mucho de la que una filosofía racionalista, ajena a la experiencia religiosa, ha impuesto y desde la cual la lectura bíblica y otros textos religiosos aparecen como «insensatos». Cf. H. BURKLE, «Die religionsphänomenologische Sicht des Opfers und ihre theologische Relevanz», en R. Schenk (ed.), *Zur Theorie des Opfers. Ein interdisziplinäres Gespräch* (Stuttgart-Bad Canstatt 1995) 153-189. De los once estudios que contiene este volumen colectivo, cinco están dedicados a la exposición y crítica de la teoría de Girard.

¹¹⁵ Cf. M. NEUSCH (ed.), *Le sacrifice dans les religions*, o.c.

¹¹⁶ «El sacrificio es, consiguientemente, por Cristo y en Cristo, mas un don de Dios al hombre que un don del hombre a Dios» (B. SIBODÉ, *Jesucristo el único mediador...*, o.c. I, 292).

¹¹⁷ La intención común a todas las formas culturales de sacrificio es la participación en la divinidad mediante la realización del sacrificio. Esta participación ha sido hecha posible por la entrega previa de Dios a los hombres, representada por

Para comprobar la recuperación de las realidades culturales y sacrificiales del AT basta comparar la lectura negativa, hasta la exclusión, que en 1935 haría de ellas L. Köhler en su *Theologie des AT*¹¹⁸, y la lectura positiva que hace a finales del siglo XX uno de los exegetas más cualificados: W. Brueggemann, *Theology of the OT*¹¹⁹.

Trascribimos, como expresión de una auténtica comprensión cristiana del sacrificio, críticamente diferenciadora respecto de otras actitudes o formas religiosas, algunos textos significativos de San Agustín:

«El verdadero sacrificio es toda obra hecha para unirnos a Dios en santa alianza, es decir, referida a la meta de aquel bien que puede hacernos de verdad felices».

«¿Quién puede ser tan necio que crea necesarias a Dios las cosas que se le ofrecen en los sacrificios? Tenemos testimonios en muchos lugares de la Escritura. Bastara recordar el salmo: “Yo digo al Señor: Tú eres mi bien y no necesitas de mis bienes” (15,2). Por consiguiente, hemos de estar convencidos de que Dios no solo no necesita del ganado ni de cualquier otra cosa corruptible o terrena, sino ni siquiera de la misma justicia del hombre. Y todo aquello con que se da culto a Dios cede en provecho del hombre, no de Dios. Como nadie pensará que se favorece a la fuente cuando alguien bebe o a la luz cuando se ve».

«Dijo Dios que no quería sacrificios, al modo que los necios piensan que los quiere para buscar satisfacción [...] No quiere el sacrificio del animal muerto, pero quiere el sacrificio del corazón contrito». «El sacrificio visible es, por tanto, el sacramento o signo sagrado del sacrificio invisible».

«En las palabras de este profeta (Miq 6,6-8) quedan distinguidas y bien separadas dos cosas: Dios no exige aquellos sacrificios por sí mismos y exige los sacrificios que significan (= defender el derecho, amar la lealtad). También en Heb se dice: “No os olvidéis de la solidaridad y de hacer el bien, que tales sacrificios son los que agradan a Dios” (13,16). Por eso aquel texto “quiero lealtad y no sacrificios” (Os 6,6) debe entenderse como la preferencia de un sacrificio sobre el otro, ya que lo que todos llaman sacrificio es el signo del verdadero sacrificio. Pero la misericordia es un verdadero sacrificio; por eso se dijo lo que cité poco ha: tales sacrificios son los que agradan a Dios. Por consiguiente, cuantas prescripciones divinas tan variadas se leen sobre los sacrificios en el ministerio del tabernáculo o del templo tienden a significar el amor de Dios y del

¹¹⁸ Tubinga 1935-1966.

¹¹⁹ Mineapolis 1997.

prójimo, como está escrito: “De estos dos mandamientos penden la Ley entera y los Profetas” (Mt 22,40)».

«Los verdaderos sacrificios son las obras de misericordia, sea para con nosotros mismos, sea para con el prójimo; obras de misericordia que no tienen otro fin que librarnos de la miseria y así ser felices; lo cual no se consigue sino con aquel bien del cual está escrito: “Para mí lo bueno es estar junto a Dios” (Sal 72,28). De aquí ciertamente se sigue que toda la ciudad redimida, o sea la congregación y sociedad de los santos, se ofrece a Dios como un sacrificio universal, por medio del gran sacerdote, que en forma de esclavo se ofreció a sí mismo por nosotros en su pasión, para que fuésemos miembros de tal cabeza; según ella es nuestro mediador, en ella es sacerdote, en ella es sacrificio».

Algunas fórmulas lapidarias en su original: «Unde ipse homo Dei nomine consecratus et Deo votus, in quantum mundo moritur ut Deo vivat sacrificium est» = «Sacrificio es el mismo hombre en cuanto consagrado por el nombre de Dios y por sí mismo ofrecido a Dios». Y dirigiéndose a Cristo, expresión suprema del hombre consagrado a Dios y servicial para los demás en un amor, que se expresa con la verdad suprema de la vida fiel y de la no violencia en la muerte, exclama: «Tu sacerdos, tu víctima; tu oblator, tu oblatio» = «Tú que eres el sacerdote, eres también la víctima; tú que eres el oferente, eres la ofrenda»¹²⁰.

Éste es el horizonte teológico, cristológico y espiritual en el que hay que comprender las afirmaciones cristianas sobre el sacrificio: como don que Dios hace de sí a los hombres a la vez que como agradecimiento nuestro a él por esos dones que nos ofrece y en los que se ofrece (en Cristo, forma máxima de auto-donación personal). Al devolvérselos en gozosa gratitud y celebrarlos en alegría participamos de su vida divina, a la que unimos la nuestra queriendo comunicar en su plenitud y recibir de ella la fuerza necesaria para servir al prójimo en justicia, amor y misericordia. ¿Qué degradación han padecido la teología y la vida cristiana para olvidarlo o qué ignorancia ha llevado a Girard a escribir: «Dios tiene necesidad de vengar su honor

¹²⁰ *La Ciudad de Dios* X, 5-6 (BAC XVI, p.606-611); *En. in Ps.* 64,6 (BAC XX, p.624). Cf G. LAFONT, «Le sacrifice de la Cité de Dieu. Commentaire de *De civitate Dei* X, 1-8»: *RJSR* 53 (1965) 177-219; G. MADIEU, «La sacrifice des chrétiens», en *La Patrie et la Voie...*, o.c., 98-113; M. NEUSCH, «Une conception chrétienne du sacrifice. Le modèle de Saint Augustin», en *Id.* (ed.), *Le sacrifice dans les religions*, o.c., 116-138; P. GIBET, «Du sacrifice», en *Foi et Vie* 4 (1984) 1-46.

comprometido por los pecados de la humanidad»? Ningún texto del NT, de concilio alguno o de teólogo serio ha comprendido a Jesús como chivo expiatorio condenado a ser destruido, sino como el Hijo amado y don de Dios revelador de su amor, reconciliador de los hombres, enajenados y degradados por el pecado ¹²¹. Cuando se parte de una noción pervertida de Dios, de Cristo, de la fe y del sacrificio; cuando se ha construido una caricatura, suplantando a la realidad, entonces no se puede responder a las objeciones. La única solución válida es restaurar la verdad de los hechos, de los conceptos y de las experiencias cristianas. El sacrificio no es la exigencia de un Dios irritado que reclama al hombre compensación y reparación de la ofensa sufrida. El sacrificio en régimen cristiano tampoco es la inconsciente descarga de la culpabilidad colectiva sobre un inocente, que con su castigo o condena aligera el peso de la sociedad. El sacrificio acontece siempre en el orden del signo y es la expresión externa, connatural con la naturaleza corporal y sensible del hombre, mediante la cual éste agradece a Dios sus dones, expresa su amor y anhela la comunión con él. El hombre acoge a Dios, se devuelve a sí mismo a Dios y le devuelve amor con amor. Esto lo hace en un doble plano: en la expresión cultural y en la realización existencial, en la celebración litúrgica y en la vida. En la primera se manifiesta toda la gratuidad y sentido confiado y libre del juego ante Dios. En la segunda se traspone a la vida la intención religiosa, creando vida y agraciando al prójimo. El cristianismo hereda la intencionalidad de los sacrificios del AT, en cuanto que éstos se dirigían al verdadero Dios; y rechaza los sacrificios paganos, en cuanto ignoraban a ese Dios o se dirigían a los demonios. Cristo opera una consumación y una subversión de los sacrificios de la antigua alianza: desvela lo que querían expresar y no lograban realizar, a la vez que resume y lleva consigo su intento. El hombre es necesidad de felicidad, y sabe que sólo la logra si llega a la comunión con el que es

¹²¹ Cf. R. GIRARD, *Des choses cachées depuis la fondation du monde* (París 1978); trad. esp.: *El misterio de nuestro mundo. Claves para una interpretación antropológica* (Salamanca 1982); ID., *Le bouc émissaire* (París 1982) = *El chivo expiatorio* (Barcelona 1990). Nos hemos referido a esta teoría y ofrecido bibliografía en «Jesucristo redentor del hombre. Esbozo de una soteriología crítica»: *Estudios Trinitarios* 20 (1986) 313-396; *La entraña*, 643; *Cristología*, 542.

la Bienaventuranza personal: Dios. Cristo hace de la libertad y de la vida, acogidas de Dios y devueltas a Dios, el corazón del sacrificio. Él es el Hijo encarnado y con todo su cuerpo se hace ante Dios respuesta e intercesión, amor y solidaridad con los hombres. La Iglesia prolonga en sus sacramentos esta dimensión encarnativa; con ellos hace memoria de su Señor, para comprender el don recibido y no sucumbir a su olvido. El sacrificio de la Iglesia tiene como objetivo recibir el Don de Dios que es Cristo y, por medio de su vida divina participada, configurar a los creyentes como miembros de su cuerpo.

Girard trabaja con un concepto no cristiano de sacrificio y lo proyecta sobre la persona de Jesús, la vida de la Iglesia y la experiencia cristiana, pervirtiendo justamente lo que la carta a los Hebreos ha intentado hacer: concentrar en el amor y la libertad del Hijo dado por Dios la esencia del sacrificio, abolir los sacrificios antiguos y mostrar que es en el cuerpo de Cristo donde Dios se entrega por amor a los hombres y donde los hombres se devuelven a él. Es Dios quien realiza primero el don sagrado (sacrificio) a los hombres, y quien así hace posible a éstos responderle y corresponderle con amor. No estamos en régimen de exigencia jurídica, sino de intercambio personal. Girard sigue pensando en categorías éticas y no ha llegado hasta el meollo de experiencia profunda que alienta en los textos cristianos. Pese a hablar continuamente de amor, la realidad cristiana que esta palabra designa está allí ausente.

Lo esencial para esos textos es la comunión entre Dios y los hombres. Para Girard el amor aparece como un imperativo, con la misma dureza y determinismo social que la justicia. Esta apelación al amor ha desorientado a muchos lectores cristianos, quienes, creyendo encontrar en él una recuperación de sus orígenes, no se percataron de que estaban sucumbiendo a la pervisión del concepto cristiano de Dios, de Cristo y del sacrificio. Extrañamente, lo que ocurre en muchos autores es que, accediendo al NT con unas categorías paganas en un sentido y liberales en otro, no llegan hasta el corazón de la existencia de Cristo y de la experiencia cristiana. San Agustín ha realizado la subversión de las categorías paganas del sacrificio y su recuperación cristiana, purificándolas y profundizándolas. Éstas han

permanecido transparentes hasta finales de la Edad Media, en que una concepción moralista y legalista sucumbieron no pocas veces a la tentación de releerlas en claves precristianas, meramente sociales o jurídicas, más en cercanía del paganismo del AT que del evangelio. ¡Y si Girard nos ayuda a percibir mejor esas degradaciones y perversiones del concepto, entonces deberíamos estarle agradecidos!

Cristo es el Unigénito del Padre, convertido en el Primogénito, el primero de *muchos hermanos*, el *pontífice* puesto en su favor, el autor de su salvación. La sangre de Cristo, como «poder de vida», dada por el Padre a los hombres para desplazar al poder del pecado que los retiene a la vez que como expresión de su vida ofrendada al Padre, es concebida como la sangre de la alianza. En este sentido es Cristo sacerdote y mediador de la nueva alianza. «Nuestro pontífice ha recibido un ministerio tanto mejor cuanto Él es mediador de una alianza más excelente, concertada sobre mejores promesas» (Heb 8,6). «Y por esto es mediador de una nueva alianza a fin de que, participando de nuestra muerte para redención de las transgresiones cometidas bajo la primera alianza, reciban los que han sido llamados las promesas de la redención eterna» (Heb 9,15).

La carta a Timoteo une la unicidad de Dios, su voluntad salvífica universal, y la obra histórica de Cristo mediante la categoría de mediación. La unidad de Dios, de la humanidad y de la historia fundan la unidad del mediador, el mismo en su forma eterna como *lógos ásarkos* y en su forma temporal como *lógos énsarkos*, como *lógos spermatikós* y *lógos hypostatikós*. Uno y el mismo es el anterior a la encarnación y el encarnado, el que, sembrado en su conciencia, alumbró a todo hombre y el que existe en persona como Jesús de Nazaret. Este último es el criterio definitivo para todas las demás presencias suyas, tanto las del AT como las efectivas en las religiones y en las filosofías, que ya no pueden pensarse al margen de él o sin ordenación a él. La tentación permanente de la filosofía ha sido separar al Cristo Logos o Sabiduría eterna de Jesús en su historia, al preexistente del que vino en carne, afirmando que la adhesión al primero es necesaria, mientras que la adhesión al segundo es discrecional. Sorprende comprobar la identidad de postura en mundos tan lejanos como el gnosticismo

del siglo I, la filosofía de Spinoza, que ha sido decisiva para la actitud moderna ante Cristo¹²², y la llamada teología pluralista de las religiones. La escisión entre Cristo como idea, paradigma, arquetipo, realización ideal del Reino de Dios o de la verdad y de la santidad del hombre, por un lado, y, por otro, el hecho particular de Jesús en la concreción con que lo relatan los evangelios, es característico de la filosofía moderna. *El poscristianismo comienza en el momento en que se utilizan los hechos, la persona de Cristo, las ideas y valores cristianos como cifra de una verdad universal, considerada anterior o superior e independiente de la figura histórica de Cristo.* El fundamento de esta actitud es la negación de que Jesús sea el Logos encarnado. Spinoza explicita así la conexión entre ambas afirmaciones: «Cuando ciertas Iglesias añaden que Dios ha tomado una forma humana, he advertido ya expresamente que no sé qué quieren decir con esto. A decir verdad, afirmar algo semejante me parece tan absurdo como decir que el cuadrado ha tomado la forma del círculo». «Yo afirmo que no es absolutamente necesario para la salvación conocer a Cristo según la carne, pero que, en cambio, es totalmente diferente por lo que se refiere al Hijo eterno de Dios, es decir, la Sabiduría eterna de Dios, que se ha manifestado en todas las cosas sobre todo en el espíritu humano, y más particularmente en Jesucristo»¹²³. *Esta secularización del cristianismo por universalización formal o reducción moral tiene en Kant su inicial y radical exponente.*

A esta luz aparece la novedad fascinadora y a la vez escandalosa del testimonio bíblico, que religa la universalidad de Dios y del hombre a la historia y pasión de Cristo, como fundamento de la salvación. El cristianismo comienza con el hombre Jesús, en el que reconoce al Hijo de Dios, Logos hecho carne, pero al que no reduce ni a cifra recambiable de lo humano, ni a instrumento o medio desechable una vez utilizado. El hombre Jesús, así entendido, es principio primero y fundamento último del cristianismo: «Porque uno es Dios, uno es también el mediador entre Dios y los hombres, el hombre Cristo Jesús, que se entregó a sí mismo

¹²² Cf. un ejemplo de esta influencia decisiva: J. W. VON GOETHE, *Poesía y Verdad*, III parte lib.14.

¹²³ *Carta 73 a H. Oldenburg*, en *Correspondencia*. Ed. de A. Domínguez (Madrid 1988) 387-389.

para redención de todos, testimonio dado en el tiempo debido» (1 Tim 2,5-6; cf. 6,13). Tenemos fundamento para afirmar que es el mediador de la alianza definitiva, el revelador escatológico y el portador absoluto de la salvación, porque en Jesús Dios mismo estaba identificándose con nuestro ser y destino, y esto tiene lugar sólo si él es el Hijo eterno que pertenece a la esencia de Dios y le arrastra consigo en su destino. La encarnación funda la universalidad de Cristo, su carácter como revelador escatológico y la definitividad a la vez que la concreción carnal de la salvación, que incluye afirmación de la carne y resurrección de los cuerpos, con lo que el cristianismo se diferencia cualitativamente de todo moralismo, legalismo y gnosticismo ¹²⁴. Cristo es el universal por la misma razón por la que es el Único ¹²⁵.

«Una acción absoluta (escatológica) de la salvación debe tener una relación realmente distinta con Dios que las demás acciones salvíficas de Dios en la historia todavía abierta de la salvación [...] No puede ser meramente la historia que, capacitada y dirigida por Dios, es desarrollada por nosotros solos; en el suceso absoluto de la salvación, Dios debe desarrollar la historia de este suceso como la suya propia. Y conservarla definitivamente como hecha con libertad, pues de otro modo esa historia no es vinculante y es transitoria para Dios. Solo si este suceso es la propia historia de Dios, que lo determina definitivamente a él mismo (como hecha con libertad divina y, naturalmente, también creada), y así se hace irrevocable, puede hablarse de un suceso absoluto (“escatológico”) de la salvación. La propia comunicación de Dios, que aparece en la historia, debe ser su propia realidad y en la condición creada de la misma (no sólo en su origen divino). Y precisamente esta realidad propia de Dios mismo, que él ya no puede abandonar como supe-
rada, ha de estar de nuestro lado como salvación real, más acá de la diferencia entre Dios y la criatura» (*Curso*, 351s).

Toda filosofía y todo pensamiento religioso que no acepten un panteísmo explícito o implícito, y que mantengan la ordenación del ser humano finito y mortal a una plenitud bienaventurada, se ven abocados a la pregunta por el mediador. El hombre se encuentra escindido entre la vocación a la felicidad y salvación,

¹²⁴ «Mit dem Gedanken der Inkarnation steht und fällt die konkrete Leibhaftigkeit des Heiles» (W. KASPER, «Christologie von unten?», en L. SCHEFFCZYK [ed.], *Grundfragen der Christologie* [Friburgo 1975] 164).

¹²⁵ Cf. S. COWDELL, *Is Jesus Unique? A Study of Recent Christology* (Nueva York 1996).

por un lado, y, por otro, su incapacidad para lograr por sí mismo la purificación de sus culpas y la plenificación de sus deseos. En consecuencia se ve ante la doble realidad: 1) Su vocación excede sus potencias: necesita ser feliz y no puede serlo por ser mortal. 2) La necesidad consiguiente de un mediador, que le permita realizar esa vocación compartiendo la suerte de los felices inmortales. Ahora bien, ¿existe ese mediador? Y si existe, ¿quién es y cuál es su naturaleza? San Agustín vio que éste era el punto que separaba la filosofía y religión paganas del cristianismo. Sólo Dios puede mediar la plenificación del hombre y esta mediación sólo puede tener lugar otorgándole aquél su propia felicidad. Esta mediación es máxima en cuanto tiene lugar por solidaridad con nuestro destino, y es victoriosa frente a los poderes del mal. De aquí derivan los principios que estructuran su pensamiento. El cap.XV del lib.IX de *La ciudad de Dios* ofrece la mejor síntesis de su teología y antropología en torno a Cristo mediador:

1) «Si todos los hombres mientras son mortales son necesariamente desdichados, habrá que buscar un intermedio (*medius*) que no sólo sea hombre, sino también Dios; así, con su intervención la mortalidad feliz de este intermedio conducirá a los hombres de la miseria mortal a la feliz inmortalidad. Era necesario que ese intermedio se hiciera mortal y no permaneciera mortal».

2) «El Verbo de Dios no es mediador por ser Verbo, pues como sumamente inmortal y sumamente feliz, el Verbo está tan lejos de los mortales. Es mediador en cuanto es hombre, manifestando con ello que no sólo para el bien feliz sino también para el bien beatificante es preciso no buscar otros mediadores, a través de los cuales pensamos que hemos de preparar los escalones de la llegada, ya que un Dios feliz y beatificante, al hacerse partícipe de nuestra humanidad, nos suministró el resumen de la participación de su divinidad (*beatus beatificus Deus factus particeps humanitatis nostrae compendium praebuit participandae divinitatis suae*)».

3) Es mediador porque existió en forma de Dios y en forma de esclavo, «haciéndose camino en el mundo de la realidad inferior el que es vida en el mundo de la realidad superior» ¹²⁶.

¹²⁶ *Ciudad de Dios* IX, 15 (BAC XVI, p.576-579). Cf. G. REMY, *Le Christ médiateur dans l'oeuvre de Saint Augustin*, o.c.

La cuestión del mediador es la piedra de toque para toda filosofía que afinke en la metafísica, más allá de la lógica, psicología, ética o filosofía de la historia. Es la pregunta fundamental de la teología a la filosofía moderna, en especial a Hegel, Marx, Nietzsche, Bloch. El hombre es realidad diferida, adveniente e incapaz de consumarse a sí mismo; el tiempo, la alteridad y la negatividad son constituyentes de su ser. ¿Cómo es y qué opera esa mediación desde el «sí mismo» conceptual y vacío al «sí mismo» real y pleno? ¿Somos nosotros capaces de trasladarnos desde la posición inicial del deseo a la posición final de la plenitud? El hombre es un comienzo y un desbordamiento hacia lo todavía no conocido. ¿Quién nos tiende el puente hacia esa otra ladera del «todavía no» que no somos pero que nos pertenece: la historia por su desarrollo interno, el propio hombre por su esfuerzo, el superhombre que surgirá cuando hayamos dado muerte a todo lo anterior o ese mismo Futuro Absoluto, adviniendo y anticipándose en nuestra historia y arrastrándonos con él? La fe cristiana confiesa que sólo nuestro Origen Absoluto y nuestro Futuro Absoluto, Dios encarnado, muerto con nosotros y resucitado para nosotros, es el mediador entre nuestro ser y su plenitud, nuestra historia y su destinación final ¹²⁷.

¹²⁷ La filosofía antigua concordaba con el cristianismo en la necesidad de mediación, pero difería de él al decir qué o quién era ese mediador entre el hombre y «lo divino» o «los dioses». En cambio, la filosofía moderna se caracteriza por la absolutización o el rechazo de toda mediación y la reclamación de la inmediatez del hombre respecto de sí mismo y de toda realidad. «L'idée de médiation a été pour Hegel le substitut remplissant le rôle d'un médiateur absent. Malheureusement, cet effort pour faire redescendre Dieu parmi nous n'aboutit finalement qu'à le tuer» (H. NIEZS, *De la médiation dans la philosophie de Hegel* [París 1945] 353). El ataque de Marx y de Nietzsche contra el cristianismo se dirige directamente contra su afirmación de la necesidad de «mediación» metafísica de Dios, para que el hombre llegue a ser o poseerse a sí mismo, y de la mediación histórica de Cristo para redimirse. «La religión es precisamente el reconocimiento del hombre por un rodeo. Por un mediador...» (K. MARX, *Zur Judenfrage*, en *Marx-Engels*. I: *Studienausgabe* [Frankfurt 1966] 31-60, cita en 37s). Nietzsche rechaza la pretensión de Dios de serle más interior que él mismo y, por tanto, el único que le puede reconciliar consigo mismo. Cf. E. BISER, «Nietzsches Kritik des christlichen Gottesbegriffes und ihre theologischen Konsequenzen»: *Philosophisches Jahrbuch* 78 (1971) 34-65, 295-305. J. SPLETT, «Der Mittler. Philosophische Vorüberlegungen zur christlichen Antwort auf die Herausforderung F. Nietzsches»: *ThPh* 50 (1975) 161-182.

13. La confesión del apóstol Tomás: «Señor mío y Dios mío»

La Patrística y la teología posterior han ido utilizando sucesivamente términos ajenos a la Biblia y procedentes de la filosofía, pero que en un momento concreto eran los necesarios para mantener la verdad de la revelación. Algunos fueron sancionados dogmáticamente y son ya de aceptación obligada; pero eso no significa que debamos quedarnos en ellos. La función de los términos, tanto bíblicos como no bíblicos, es lanzarnos a la realidad avistada, la persona de Cristo, que, por implicar a Dios y al hombre unidos en alianza indisoluble, excede nuestra capacidad intelectual. Podemos, sin embargo, atrevernos a pensarlo, confiándonos a nuestro deseo natural de ver a Dios, de verlo encarnado con nuestros ojos de carne y, sobre todo, confiándonos al Espíritu Santo, que escruta las profundidades de Dios y nos ha sido dado para conocer los dones recibidos. «Las cosas de Dios nadie las conoce sino el Espíritu de Dios. Y nosotros no hemos recibido el espíritu del mundo, sino el Espíritu de Dios, para que conozcamos los dones que Dios nos ha concedido» (2 Cor 2,11s).

La condición del hombre, creado a imagen de Dios y destinado a ser semejante a él, a la vez que el don histórico del Espíritu, para que conozcamos la gracia de Dios otorgada a la humanidad como sanación, luz y vida, nos hacen posible acceder al misterio no para dominarlo adueñándonos de él, sino para que él nos plenifique con su plenitud. El hombre no puede programar el milagro ni enseñorearse del misterio, porque entonces sucumbe a la autodivinización, que en tal caso es equivalente a una demonización. Lo luminoso se convierte entonces en lo luciferino. Pero esto no significa que el hombre no pueda encaminarse al misterio, contar con él y dejarse transir por él. Está pensado para él y sólo se conocerá a sí mismo del todo y llegará hasta su fondo cuando cuente con él y viva de él. El Dios encarnado es así el origen y el destino del hombre: a su imagen fuimos creados y conformándonos con él seremos consumados. Esta consumación abarca el ser y las potencias, el corazón y la inteligencia.

«Un misterio no es un mito ni un milagro, es decir, no puede entenderse ni predicarse como algo con lo que el hombre no debe

contar seriamente dentro del ámbito de su propia experiencia, siempre que el campo de esa experiencia no se reduzca con un espíritu racionalista y técnico al ámbito de lo verificable empíricamente. Esto significa que *en el hombre debe darse cierta posibilidad de pensar y de esperar este misterio*¹²⁸.

El Don supremo de Dios es su Hijo encarnado, que nos hace posible ser hijos y participar de su naturaleza divina (2 Pe 1,4; cf. 2,20; 3,18). Nos atrevemos a pensar a Cristo partiendo de nuestra condición de creaturas, creadas a imagen y semejanza de Dios (Gén 1,26s; 9,6; Sab 2,23; Eclo 17,3); y al hacerlo reconocemos en él nuestra primera y última verdad de hombres, porque él es la imagen perfecta y visible de Dios (2 Cor 4,4; Col 1,15) a cuya conformación hemos sido destinados (Rom 8,29). Nos atrevemos a pensarle sobre todo partiendo de los hechos de la historia, que se extienden desde Abraham a la vida actual de la Iglesia, y partiendo de la docilidad al Espíritu Santo, que nos recuerda las palabras de Cristo, nos acredita su persona y nos actualiza su salvación. El que es «Espíritu de la verdad» completa así la de Cristo como la verdad definitiva de Dios para el hombre (Jn 16,12-15; 1,14-17; 14,6; 17,19).

La cristología concluye como el evangelio de San Juan. Éste, después de narrar las obras y palabras, la muerte y resurrección de Jesús, describe primero la pregunta de Santo Tomás y luego su confesión de fe¹²⁹. Nos le deja así como ejemplo de una razón que interroga, pide signos para creer, piensa y cree, siendo así consciente tanto de su contenido como de su fundamento, a la vez que profiere una bienaventuranza para todos los que venidos después de Jesús, hemos creído en él por sus signos y sus testigos. Santo Tomás de Aquino ve en este apóstol al pri-

¹²⁸ K. RAHNER, «Encarnación», a.c., 558s.

¹²⁹ «El tercer motivo en la escena en la que Tomás figura de forma prominente (Jn 20,24-29) invita a la comparación con la serie de confesiones de fe que jalonan todo el relato. Esta comparación muestra que la confesión de Tomás va más allá que todas las otras y que enlaza con el comienzo del prólogo: “el Logos era Dios”. Así pues, la identidad de Jesús con el Logos encarnado es afirmada finalmente en el testimonio del discípulo que, habiéndole visto después de su resurrección, “fue no incrédulo, sino creyente”. Tenemos aquí inconfundiblemente una pieza de teología de Juan encarnada en un relato» (CH. H. DODD, *Interpretación del cuarto evangelio* [Madrid 1978] 430). Los comentaristas unen esta afirmación de San Juan con el testimonio de Plinio sobre los cristianos, que se reunían: «carmenque Christo quasi Deo dicere» (PLINIO, *Ep.X*, 96,7).

mer buen teólogo, porque confesó la humanidad y la divinidad de Cristo¹³⁰. Yo espero que este libro ayude al lector a confesar a Cristo lúcida y gozosamente, como lo hizo el apóstol: «Señor mío y Dios mío» (Jn 20,26-29; cf. Sal 35,23; Ap 4,11)¹³¹; como lo añoraba el poeta, reclamando un pensar que precede y acompaña a la fe, yendo al encuentro del Absoluto que llega como corazón a nuestra historia, para que con su divina plenitud rebose el corazón humano y alumbre el abismo.

«¡Oh fe del meditando!
¡Oh fe después del pensar!
Sólo si viene un corazón al mundo
rebosa el vaso humano y se hincha el mar»¹³².

Ésa es la fe cristiana en el Dios Emmanuel, que se llama Jesucristo (Mt 1,20-25; Lc 1,31; 2,21; Hch 4,12; cf. Is 7,14; 8,8-10 [LXX]).

¹³⁰ «Ponitur Thomae confessio, ubi apparet quod statim factus est Thomas bonus theologus, veram fidem confitendo: humanitatis Christi, cum dicit “Dominus meus” [...] Item divinitatis: quia “Deus meus”» (*In Evangelia S. Matthaei et S. Iohannis* [Turín 1925] 502).

¹³¹ «Sin duda ninguna en la intención de San Juan esta confesión de fe constituye el climax del evangelio; es su afirmación final. Puede estar tomada de un contexto litúrgico; incluso puede que todo el pasaje sea litúrgico en su origen [...] La visión de Jesús, cuyas heridas son aún visibles, le lleva a Tomás a culminar la confesión del evangelio: “Mi Señor y mi Dios”. Las últimas palabras de Jesús son una bendición (bienaventuranza) para aquellos que, a diferencia de Tomás, no le han visto, pero, al igual que Tomás, han creído» (C. K. BARRIET, *El evangelio según San Juan* [Madrid 2003] 865-878, cita en 865 y 874). «Ésta es, por consiguiente, la suprema afirmación cristológica del cuarto evangelio [...] Jesús es honrado como Dios en una profesión de fe» (R. E. BROWN, *El evangelio según San Juan*, II [Madrid 1979] 1365s).

¹³² A. MACHADO, *Poesía y prosa*, 1/2 (Madrid 1989) 176. El último verso debe decir «hinche» (de henchir, *implere*), no «hinchar» (de hinchar, *inflare*).

ÍNDICE DE AUTORES

- Abelardo, P. 552 695 698.
 Abellán, P. 227.
 Ackroyd, P. R. 233.
 Ackva, J. 609.
 Acosta, J. 466.
 Adam, A. LXIX 122 607.
 Adam, K. 217 221 325 691.
 Adorno, T. W. 317 318 392.
 Agenendt, A. LXIX 20.
 Aguirre, R. LXIX 138 417.
 Agustín de Hipona XXXVII LII
 LXIII LXIV 12 32 50 85 182
 191 214 215 216 243 247 258
 312 317 365 418 475 618 620
 635 638 645 649 659 681 688
 697 699 700 704 818 823 870
 886 895 919 923 929 936 938
 950 974 977 981.
 Alberigo, G. LXXXII 607 608 614
 615 616 617 621 622 626 632
 965.
 Alberto Magno 200 698 968.
 Albertz, M. 22 460.
 Aletti, J. N. LXIX LXXVIII 22 235
 248 506.
 Alfaro, J. LXIX 246 587.
 Alighieri, D. 511.
 Alonso de Orozco 632.
 Álvarez Turienzo, S. 16.
 Álvarez, M. 640 648 730.
 Amalorpavadass, D. S. 26.
 Amato, A. 964.
 Ambrosio de Milán 697.
 Amengual, G. 191 192.
 Andersen, C. LXIX 607 904.
 Andia, Y. de 779.
 Andres, M. 632 744.
 Angenendt, A. 639.
 Anglet, K. 328.
 Angstenberger, P. LXIX 917.
 Anselmo, san 193 194 635 636
 637 638 648 695 696 720 732
 890.
 Apolinar de Laodicea 616 678 679
 938.
 Araujo, M. 756.
 Argyriou, A. LXIX.
 Aristóteles 58 204 533 585 633
 635 755 925.
 Arnou, R. 183.
 Arrio 115 215 233 605 606 607
 677.
 Artola, A. M. 488.
 Atanasio Aprocrisario 468.
 Atanasio, san 175 258 461 541 572
 574 576 606 648 678 683 787
 906 920 921.
 Aubert, R. LXIX 35.
 Aubin, P. LXX 50.
 Audet, L. J. P. 448.
 Aulen, G. LXX 192 360 638.
 Ausejo, S. de 118.
 Aver, J. 619 890.
 Ávila, J. de 632.
 Axt-Piscalar, Ch. 344.
 Aznar, E. 186.
 Backhaus, K. 456.
 Bacon, F. 646.
 Bacq, P. LXX 12 580 676.
 Bacht, H. LXXIX 18 20 63 474
 556 625 634 926 935.
 Bahaus, K. 463.
 Bailer, W. LXX.
 Balsy, D. de 941.
 Baltensweiler, H. LXX 405 470.
 Balthasar, H. U. von X XLII
 XLIII XLVIII LIII LV LVII-
 LIX LXIII LXX 16 28 59 84 85

- 89 93 181 191 193 217 220 221
 222 236 243 244 248 258 293
 295 296 340 347 364 386 390
 418 433 445 489 536 540 638
 648 650 651 691 692 706 716
 717 718 719 720 721 722 723
 724 726 727 729 736 763 819
 846 848 855 856 871 889 890
 891 893 898 923 926 928 929
 940 945 946 947 965.
 Balz, H. R. LXX 19.
 Bãñez, D. 323 933.
 Barbel, J. LXX 956.
 Barbotin, E. LXX 386.
 Bardy, G. LXX 50.
 Barnes, M. LXX.
 Baroja, P. 214.
 Barr, J. 104 106 462.
 Barret, Ch. K. L LXXI 38 107 108
 214 246 297 375 450 667 907
 985.
 Barth, K. M. LXXI.
 Barth, K. XLII XLV LXXI 216 220
 221 236 258 372 444 600 614
 688 718 736 823 830 846 917
 918 923 966 973.
 Bartsch, W. H. 206 353 750.
 Basilio, san 628.
 Batlogg, A. R. LXXXVIII 706.
 Bauer, D. R. 80.
 Bäumer, R. 619.
 Becker, J. LXXI 96 330 413 451
 484 495 498 501.
 Beer, T. LXXI 193.
 Beierwaltes, W. LV 201.
 Beinert, W. LXXI 228 597.
 Beker, J. C. 501.
 Ben Chorim, S. LXXI.
 Ben Witherington III, LXXI 73
 140 398 407.
 Benedicto XII, 862.
 Benoît, P. LXXI 228 229 230 231
 237 270 274 275 278 282 286
 291 294 302 529 531 536 826.
 Benz, E. 641.
 Benzerath, M. LXXI.
 Berardino, A. di 233 601.

- Berger, K. LXXI 22 353 460 471
 481 903.
 Bergson, H. 513 525.
 Bernabè, A. 406.
 Bernanos, G. 318 884.
 Bernardo de Claraval 619 695.
 Bertrand, D. A. LXXI 54 57.
 Bérulle, P. de XLVIII LXXI 55
 129 584 639 941 951 960.
 Besnard, A. M. LXXI 469.
 Best, E. 291.
 Betz, J. LXXI 240.
 Beyschlag, K. LXXI 607 623 627.
 Biallowons, H. 364.
 Bieler, M. LXXI 186 367 726.
 Biser, E. LXXII 320 982.
 Blank, J. 513.
 Blázquez, R. LXXII 33.
 Blinzher, J. 504.
 Bloch, E. 356 409 849 893 982.
 Blondel, M. LVII LXXII 10 208
 217 218 219 303 585 968 969.
 Blun, G. G. 788.
 Bockmuehl, M. 140.
 Böcher, O. LXXII 337 357.
 Boecio 311.
 Bohnoffer, D. LXXII 600 637
 841.
 Bohring, M. E. 471.
 Boismard, M. E. LXXII 118 214
 513 907.
 Bonnard, P. LXXII 52 53 101 135
 228 235 302 332 474 511 794.
 Borg, M. LXXII 140 143.
 Borne, E. 220 310.
 Bornkamm, G. LV LXXII 65 397
 411 501.
 Boronitz, E. B. 318 319.
 Borrel, A. 915.
 Bouësse, H. LXXII 701 702.
 Bouillard, H. 390 585 918.
 Boularand, E. LXXII 608.
 Boularand, H. LXXII 122 677.
 Bourguine, M. 634.
 Bousquet, F. LXXII 960.
 Bousset, W. LXXII 136 395 402
 403 404 405 466 477 830.

- Bouttier, M. 896.
 Bouyer, L. LV LVI LXXII 513 638
 891 950.
 Bovon, F. 135 168 235 332 509.
 Brambilla, F. G. LXXII 178 444.
 Brasnett, B. 736.
 Braun, F. M. LXXII 111 115 214
 513 520.
 Braun, H. 22 762 935.
 Brecht, B. 318.
 Brennecke, H. Ch. 122.
 Breuning, W. LXXIII 761.
 Breytenbach, C. LXXIII 38 73 122
 914.
 Briend, J. LXXIII 15.
 Brito, E. LXXIII 924.
 Brodsky, J. 296.
 Brown, R. E. XXXVIII LXXIII 53
 73 80 108 111 115 118 140 214
 235 407 415 417 424 426 429 441
 455 456 466 467 474 504 513 514
 520 592 593 598 602 603 606 669
 716 907 985.
 Brox, N. 405 545.
 Brüeggemann, W. LXXIII 19 91
 209 743 974.
 Brunner, E. LXXIII 155 316 849
 Bsteh, A. LXXIII 193.
 Buber, M. 300 691.
 Büchner, G. 315 318.
 Buenaventura, san 200 698 719 728
 787 923 932 950.
 Bultmann, R. L I LXXIII 22 28
 96 110 143 148 193 206 214 238
 253 254 338 343 344 353 397
 398 411 460 462 464 466 491
 493 501 513 561 562 633 668
 669 718 749 750 753 754 788
 811 814 816 819 830 846 847
 848 907 973.
 Burkert, W. LVI LXXIII 406.
 Bürkle, H. 973.
 Burney, F. 231.
 Burridge, R. A. LXXIII 456.
 Cabada Castro, M. 309.
 Caird, G. B. 152 195 450 464.

- Caird, G. B. LXXIII.
 Calderón de la Barca, P. 370.
 Calvino, J. 802.
 Cambier, J. 266.
 Camelot, P. Th. 607 622.
 Campenhausen, H. von LXXIII
 19.
 Camus, A. 173 318.
 Cangh, J. M. van 498.
 Cantalamesa, R. LXXIII 440 871
 904.
 Capdevila, V. M. LXXIII 162.
 Carranza, B. 632.
 Carré, A. M. XLIII LXXIII.
 Casadesús, F. 406.
 Casel, O. XLII LXXIV 217 221
 258 440 819 820 823 824 840.
 Casey, M. 140.
 Castelli, E. LXXIV 104 386.
 Castro, S. LXXIV 744 824.
 Catalina de Génova 899.
 Caussade, J. P. 884.
 Cayetano 698 701 952.
 Cazalla, J. de 632.
 Cazelles, H. LXXIV 15 381 437.
 Celso 28 202.
 Ceresa Gastaldo, A. 627 628.
 Cerezo, P. 206.
 Cerfaux, L. LXXIV 341 381 398
 495 499 501 599.
 Cervantes, M. de 29.
 Ceuppens, F. 465.
 Chadwick, H. LXXIV.
 Chaine, J. 550.
 Charlesworth, J. H. LXXIV 477.
 Chenu, M. D. 247 890.
 Childs, B. S. XXXII L LXXIV 18
 19 209 429 475 485.
 Christ, F. LXXIV 482.
 Christen, E. LXXIV.
 Christof, G. LXXIV.
 Cicerón 469.
 Cipriano de Cartago 222 448.
 Cirilo de Alejandría 175 183 184
 617 618 620 621 626 678 683
 699 938 939 940 949 954.
 Claret, B. J. 353.

- Claudel, P. 318.
 Clemente de Alejandría 264 658.
 Clemente de Roma 440 599.
 Cobb, J. B. 897.
 Coenen, L. 386.
 Cohen, S. J. D. 105.
 Colombas, G. M. 891.
 Colpe, C. LXXIV 403.
 Comblin, J. LXXIV 237 347.
 Congar, Y. LXXIV 116 155 183
 193 205 217 222 258 369 613
 634 789 793 890 901 906 920
 926 933 940 965.
 Conzelmann, H. LXXV 22 88 91
 412 460 501.
 Coppens, J. LXXV 15 475 482 484.
 Corbin, M. 638 648.
 Cordovilla, A. LXXV 221 718.
 Costa, G. da 654.
 Coulot, C. 417.
 Courth, F. LXXV.
 Cowdell, S. LXXV 980.
 Crisostomo de Pamplona 941.
 Crossan, J. D. LXXV 140 144 481.
 Cuevas, C. 468.
 Cullmann, O. LXXV 22 71 73 80
 84 98 118 144 168 226 240 246
 346 351 371 405 426 452 466
 467 489 490 491 492 493 525
 578 579 592 593 599 601 602
 661 663 742 819 830 846 848.
 Cummings Neville, R. C. LXXV.
 Cura Elena, S. del 75 242 361 498
 553 609 731.
 Curtius, E. R. 468.
 Dahl, N. A. LXXV 407 429 483
 780.
 Dalmais, I. H. 628.
 Dalton, W. J. 540.
 Daly, R. J. 429.
 Daly-Danton, M. 599.
 Danielou, J. LXXV 17 18 20 63 64
 258 448 474 540 556 848 859
 873 874 876.
 Dartigues, A. LXXV 778 779.
 Dassmann, E. LXXV.
 Dautzenberg, G. 596.
 Davis, S. LXXV.
 Deichgraber, R. LXXV 453 599.
 Deissmann, A. 628.
 Delumeau, J. 564.
 Delling, G. 308 453 784.
 Demke, C. 91
 Deodato de Basly LII LIII 691
 703 704 939 941 944 945.
 Descamps, A. LXXVI 254 264.
 Descartes, R. LXIV 216 390 924.
 Dettloff, W. LXXVI.
 Deutz, R. de 547.
 Dibelius, M. 258 410 569.
 Diekamp, F. 468.
 Diepen, H. LXXVI 679 939 940
 953 954.
 Díez Macho, A. 549.
 Dijk, R. T. M. van 931.
 Dix, G. LXXVI.
 Dobschütz, E. 468.
 Dodd, Ch. LXXVI 42 46 107 111
 114 118 121 152 451 455 513
 754 984.
 Dohmen, Ch. LXXVI 459.
 Donne, J. 552.
 Doré, J. LXXVI 342 724.
 Dormeyer, D. LXXVI 456.
 Dostoyevski, F. M. 318 354 726.
 Downing, F. G. LXXVI 140 144.
 Drehsen, V. 462.
 Dreyfus, F. LXXVI 108 432.
 Drumm, J. LXXVI 600.
 Dubarle, D. 219.
 Duhm, B. 654 657 973.
 Dumais, M. LXXVI 770.
 Dumas, M. 917.
 Dumeige, G. 607 626.
 Dunn, J. D. G. XXXII XXXVIII
 LXXVI 80 140 485.
 Dupont, J. LXXVI 70 84 91 104
 135 296 398 419 423 513 516
 770.
 Dupuis, J. 26.
 Dupuy, B. D. 789.
 Duquocq, Ch. 691 883.
 Durr, L. 381.

- Durrwell, F. X. LXXVI 178 444
 947.
 Duval, Y. 659.
 Ebeling, G. 193 398 411 638 692.
 Ebner, M. XXXVIII LXXVI 68 91
 135.
 Eckardt 932.
 Eckert, M. 893.
 Egger, W. 763.
 Ehrlich, E. L. LXIX.
 Eichholz, G. 501.
 Eising, H. 543.
 Eisler, R. 144.
 Elze, M. 650.
 Emery, G. XXXVIII XLVI LXXVI
 888.
 Empédocles 533.
 Epicuro 311 315 320.
 Epifanio, san 630 926.
 Erasmo de Rotterdam 256.
 Ernst, J. LXXVI 84 407 479 493
 732.
 Escoto, J. D. 200 939 941 950 951
 952 968.
 Esquilo 526.
 Essen, G. 48.
 Eusebio de Cesarea 449 658.
 Eutiques 620 621 623 938 954.
 Eutralfo 765.
 Evagrio Pónico 912.
 Evans, C. F. 233.
 Evdokimov, P. 884 964.
 Evieux, P. 474.
 Fackenheim, E. L. LXXVII 318
 319.
 Feenstra, R. J. 923.
 Feine, P. 22.
 Ferdinand Laudet, M. 58.
 Fernández Sangrador, J. J. 168.
 Ferrara, R. 610 878.
 Ferraro, G. 784.
 Ferretti, G. 126.
 Festugiére, A. J. 622.
 Feuerbach, L. 320 633 654 711
 852 855.
 Feuillet, A. LXXVII 205 214 219
 226 228 229 232 268 279 495
 513 669 907.
 Fichte, J. G. 648 929.
 Fierro, A. 876.
 Filon de Alejandría 91 234 276.
 Fischer, H. 960.
 Fisichela, R. XCIV.
 Fitzmyer, J. A. 53 89 100 104 135
 168 298 332 385 423 466 495
 509 529 531.
 Flusser, D. LXXVII 143.
 Fohrer, G. 168.
 Forster, W. 168.
 Fossum, J. 80.
 Fraire, J. de LXXVII 291.
 Francisco de Asís 369 639.
 Francisco de Sales 944.
 Franco, C. A. 520.
 Frank, I. 672.
 Frankemölle, H. LXXVII 31 453
 723.
 Frankfort, H. H. 202.
 Frankowski, F. LXXVII.
 Franz, E. LXXVII 85.
 Freud, S. 165 173 320.
 Frickenschmidt, D. LXXVII 456.
 Friedrich, G. LXXVII 194 308.
 Fries, H. 261 619 726.
 Frossard, A. 356.
 Füglistner, N. LXXVII 17 440 474.
 Fuller, R. H. LXXVII 73 80 405
 407 457 466 467 493 494 592
 596 602.
 Gadamer, H. G. LXXVII 31 223
 377 690.
 Gagey, H. J. 775.
 Galonnier, A. 638.
 Galot, J. LXXVII 156 550 731 736
 756.
 Galtier, P. LIII LXXVII 181 182
 679 691 697 703 939 940 941
 945.
 Gamble, H. I. 459.

- Garrigou-Lagrange, R. 513 701 907 954.
 Gatti, M. L. 628.
 Gaudel, A. 936.
 Gauthier, R. 57.
 Gavrilynk, D. LXXVII 361.
 Gay, Ch. le 294.
 Geffré, C. 775.
 Gelin, A. 484.
 Gellinck, I. de 528.
 Gerdhardsson, B. 790.
 Gerl, H. B. 258.
 Gerlitz, P. LXIX 192 367.
 Gertler, A. LXXVII.
 Gertler, Th. LXXVII 180 222.
 Gervais, M. LXXXIV 625.
 Gesché, A. LXXVII 179 296 309 444.
 Gesse, H. LXXVII 381 475 519.
 Gesteira, M. 241 362 563.
 Gestrich, Ch. LXXVII 191 192 367.
 Gigon, O. 315.
 Gil, L. 488.
 Gilbert, M. 235.
 Gilg, A. LXXVIII 122.
 Gils, F. 592.
 Girard, R. 972 976 977 978.
 Gire, P. LXXVIII 640.
 Gisel, P. XXXVIII 975.
 Glason, T. F. 481.
 Glorieux, P. 940 941 944.
 Gnilka, J. XXXVIII LXXVIII 22 31 33 53 88 91 103 109 111 116 135 232 267 269 273 276 279 285 287 330 334 336 398 413 414 416 417 420 421 433 460 464 479 482 483 497 498 507 511 514 596 896.
 Goenaga, J. A. 85.
 Goethe, J. W. von 204 354 462 717 979.
 Gollwitzer, H. 852.
 Goma Lanzón, J. 389.
 Gonzalez de Cardedal, O. LVI LXIV LXV LXXVIII 15 26 58 59 92 135 168 186 223 244 255 292 296 309 325 331 337 342 354 391 392 401 414 419 437 486 553 583 634 657 671 793.
 Gonzalez Lamadrid, A. LXXVIII 273.
 Gonzalez, M. 127.
 Goppelt, L. LXXVIII 20 413 460 501.
 Gouhier, H. LXXVIII 513 967.
 Gourgues, M. 529 540.
 Gozier, A. LV.
 Grab, W. 724.
 Granados, C. LXXVIII 468.
 Granados, J. LXXVIII.
 Grappe, Ch. LXXVIII 330.
 Grass, H. LXXVIII 641.
 Grasser, E. 339.
 Gregorio de Nisa 183 184 876.
 Gregorio Magno LVII 550 918.
 Gregorio Nacianceno 183.
 Gregory, D. 821 824.
 Grelot, P. LXXVIII 18 46 57 58 65 81 94 97 98 99 100 101 104 114 116 136 201 275 288 339 381 450 475 594.
 Greshake, G. LXXIX 16 192 361 363 367 638 688 779.
 Gressmann, H. 381.
 Grillmeier, A. LXXIX XCIII 16 18 63 64 122 225 296 468 474 540 551 556 607 616 617 619 621 622 623 625 627 634 646 675 676 677 679 681 926 935 956.
 Grimm, W. 450.
 Groote, G. 931.
 Gross, J. 786 906
 Grundmann, W. LXXIX 144.
 Guardini, R. LXXIX 85 129 217 221 255 258 347 536 537 732 748 767 823 824 830 861 946.
 Guerout, M. 325.
 Guevara, H. LXXIX 91.
 Guijarro, S. LXXIX 105 107 137 337 417.
 Guilbert, M. LXXVIII.

- Guillet, J. LXXIX 16 33 85 92 126 254 293 379 396 433 436 478 510 692 771 901.
 Guillou, M. J. le 884.
 Guilluy, P. 310 316 370.
 Guitton, J. LXXX 46 386.
 Gunkel, H. 28.
 Gunton, C. E. LXXX.
 Guttersloh 633.
 Guthrie, W. K. C. XLI.
 Gutiérrez, G. 846 850.
 Gutwenger, E. LXXX 716 940.
 Haag, H. LXXX 353 440.
 Haas, A. M. LV 201 540.
 Habermas, J. 32.
 Haefffer, G. 390.
 Haenchen 531.
 Hahn, A. 528 553.
 Hahn, F. LXXX 17 19 22 70 73 74 80 91 97 143 194 290 337 346 398 405 460 464 466 467 469 481 495 501 514 520 521 592 656 664 914.
 Hahn, G. L. 528.
 Halleux, A. de 621 622.
 Hamerton Kelly, R. 105.
 Hanson, A. T. LXXX 18 475 537.
 Haring, H. LXXX 311.
 Harnack, A. von LXXX 15 28 90 184 216 256 257 344 397 402 455 490 528 610 632 633 748 753 845 919 973.
 Harris, J. R. LXXX 448 449.
 Hartel, W. 448.
 Haufe, G. 453.
 Hauschild, W. D. 122 315.
 Hausherr, I. LXXX 468.
 Hegel, G. W. F. XLII XLIII XLIV XLV XLVI XLVII LVIII LXII LXIV LXXX 47 322 525 640 648 650 747 851 897 929 939 960 982.
 Hegermann, H. 235.
 Heidegger, M. XLIV 126 165 209 232 633 650 651 765.
 Heiler, F. 28 823 848 973.
 Hempel, J. 913.
 Hengel, M. LXXX LXXXI 73 80 87 97 143 144 147 165 403 405 421 435 438 453 454 469 470 479 481 597 599 605 658 673 706 727.
 Henrix, H. H. 761.
 Henry, M. LXXXI 48 696.
 Heraclito 456.
 Hermes Trismegisto 968.
 Hernández Delgado, I. 609 610.
 Herrero, M. 406.
 Herwegen, I. 820 824.
 Herzog, M. LXXXI 540.
 Hesiodo 456 526.
 Heusch, L. de 972.
 Hick, J. 654 913.
 Hilario de Poitiers 53 54 115 183 184 875 876.
 Hilberath, B. J. 688 706 793.
 Hipolito de Roma 440 529 542.
 Hirsch, E. LXXXI 144.
 Hockel, A. LXXXI 228.
 Hoffmann, P. LXXXI XC 417 482 504.
 Hofius, O. LXXXI 453.
 Homero LII 165 456 526.
 Hooker, M. D. LXXXI 450.
 Hoping, H. LXXXI 165 688.
 Horkheimer, M. LXI 165 166 318 392.
 Horsley, R. A. LXXXI 140 143 144.
 Hossefelder, M. 315.
 Houssiau, A. LXXXI 676.
 Hubaut, M. LXXXI 103.
 Huber, H. 972.
 Hübner, H. LXXXI 6 232 288 339 448 460 495 501.
 Huby, J. 498.
 Hugo de San Victor 697.
 Hünermann, P. LXXXI 8 601 647 737.
 Hunt, A. LXXXI 444.
 Hurtado, L. W. LXXXI 87 395 403 404 477 599 658.
 Husserl, E. XLIV 748.

- Ibas de Edesa 678 699.
 Ibuki, Y. 909.
 Ide, P. LVII LXXXI.
 Ignacio de Antioquía 481 599 675
 686 732 884.
 Ignacio de Loyola 249 258 369 586
 639 675 686 693 913 933.
 Imhof, P. 364.
 Ireneo de Lyon LX 12 21 54 272
 297 321 462 474 481 552 580
 629 655 675 686 787 706 714
 726.
 Isabel de la Trinidad 294 877 879.
 Iserloh, E. 659 931.
 Isidoro de Sevilla 468.
 Iwand, H. J. LXXXI 379.
- Jacobsen, T. 202.
 Jaeger, H. 498.
 Jaeger, W. 778.
 Jammorrone, L. 940.
 Janouch, G. 507 968.
 Janowski, B. LXXXII 192.
 Janowski, H. 931.
 Jaschke, H. J. 956.
 Jaspers, K. LXXXII 693.
 Javierre, J. M. 789.
 Jedin, H. LXXXII 608 614 615 616
 617 621 622 626 632 659 931.
 Jeremias, J. LXXXII 38 62 81 101
 104 105 147 238 285 290 301
 330 334 413 423 425 426 431
 450 460 753 754 763 769 799.
 Jerónimo, san 6 552.
 Joaquim de Fiore 859.
 Jonas, H. 317.
 Jorge, M. de 140 514.
 Jossua, J. P. LXXXII 183 659.
 Journet, Ch. LXXXII 264.
 Juan Crisóstomo 678.
 Juan Damasceno 183 703 704 939.
 Juan de la Cruz LXVI 12 13 96 303
 305 554 586 639 686 743 823
 897 898 933.
 Juan Pablo II, 339 372 723 878 880.
 Juan XXIII, 862.
 Jüngel, E. XLII 223 376 727.
- Jungmann, J. A. 799 824 830.
 Justino, san 50 449 658 914.
- Kadl, W. 883.
 Kafka, F. 173 318 507 968.
 Kailor, R. D. 140.
 Kaiser, O. LXXXII 15 19 91 209
 437.
 Kaiser, Ph. LXXXII 703 732.
 Kant, I. XLIII XLIV LVII LXIV
 LXXXII 47 58 106 165 216 318
 327 328 390 395 633 648 706
 717 718 724 851 929 931 933
 979.
 Karpp, H. LXXXII.
 Karrer, M. LXXXII 80 407 438
 469 504.
 Käsemann, E. LXXXII 22 143
 148 308 411 461 462 469 764
 912 932.
 Kasper, W. XLII XLVIII LXXXII
 XC 155 168 217 223 310 353
 357 364 482 625 719 819 980.
 Kattenbusch, F. 528.
 Keel, O. 104.
 Kehl, M. XLIII 242 259 260 534
 540 553.
 Kehmann, K. LXXXII.
 Kelly, J. N. D. LXXXII 122 528
 539 542 556 574 581 607 697.
 Kempfen, T. H. de 256 931.
 Kendall, S. T. LXXV.
 Kereszty, R. A. LXXXII.
 Kern, W. 205 310.
 Kertelge, K. LXXXII 357 495 502
 789.
 Kessler, H. LXXXII 69 393 443
 444 445.
 Kierkegaard, S. LVIII LXXXII 34
 35 165 396 765 848 960 961.
 Kirchschräger, W. 349.
 Kirschhoff, R. 59 LXXXVI.
 Kitamori, K. 736.
 Klauck, H. J. LXXXII LVI 406
 609.
 Klausner, J. G. LXXXIII 203 381
 422.

- Klein, H. 460.
 Kljn, A. F. J. 601.
 Kloppenborg, J. S. XC 417.
 Kluxen, W. 365.
 Knitter, P. F. 654 913.
 Köber, B. W. 611.
 Köhler, L. 974.
 Kolakovski, L. LXXXIII 165 356.
 Kollmann, B. LXXXIII 337.
 Koncsik, I. LXXXIII.
 Korperski, V. LXXXIII 896.
 Körtner, U. H. J. LXXXIII 143.
 Kramer, W. LXXXIII 80 479 483.
 Kraus, H. J. 594.
 Kraus, W. 761.
 Kremer, J. 540 550.
 Krenski, T. R. 731.
 Kretschmar, G. 216.
 Kruck, G. LXXXIII 390.
 Krumenacker, Y. LXXXIII 640.
 Kuhn, P. LXXXIII 361 915.
 Kümmel, W. G. LXXXVIII LXXXIII
 22 413 460 462 501 569 641.
 Küng, H. 222 492 972.
 Künneth, W. 459.
 Kuschel, K. J. LXXXIII 596.
 Kuss, O. 194 501 520 524 664.
- La Potterie, I. de LXXXIII 53 115
 116 235 513 520.
 Labate, S. 126.
 Lacoste, J. Y. LXXXIII 59 89 311
 390 570 819 918.
 Lacroix, J. 967.
 Lachenschmid, R. LXXXIII 706.
 Ladaria, L. LXXXIII 54 115 127
 183 223 635 688 876.
 Ladd, G. E. 460.
 Ladrière, J. D. LXXXIV 690.
 Laercio, D. 456.
 Laflamme, R. LXXXIV 625.
 Lafont, G. 975.
 Laga, C. 628.
 Lage, F. 540 545.
 Lago, A. 851.
 Laín Entralgo, P. 765.
 Lamarche, P. LXXXIV 228 265.
- Lambrecht, J. 529 770.
 Lampe, G. W. H. 914.
 Lanne, E. 462.
 Larcher, C. 475.
 Latour, J. J. LXXII 702 706 950.
 Latourelle, R. LXXXIV XCIII
 XCIV 223 417 475.
 Laufen, R. LXXXIV 48 596.
 Leanza, S. 440.
 Lebreton, J. LXXXIV 677.
 Leclercq, J. 64 639 902.
 Legase, S. LXXXIV 764.
 Legrand, L. LXXXIV 15.
 Lehmann, H. LXXXIV 324 353
 357.
 Leibniz, G. W. 218 311 312 317
 773 968.
 Leipold, J. 149.
 Lémonon, J. P. 149.
 Lengsfeld, P. LXXXIV 181.
 Lentzen-Deiss, F. L. LXXXIV 53.
 León IX, 116.
 León Magno LXXXIV 64 621 659
 699 704 938 949.
 Léonard, A. LXXXIV 360 743
 745 752.
 Leoncio de Bizancio 912.
 Léon-Dufour, X. LXXXIV 386
 417 444.
 Lessing, G. E. LXXXIV 202 462.
 Lèthel, F. M. 136 627.
 Leuba, J. L. LXXXIV 172 175 193
 216 498.
 Lévinas, E. 10 191 765.
 Lévy-Strauss, C. 165 206.
 Lewis, C. S. 47 356.
 Liebaert, J. LXXXIV 607 616.
 Lienhard, M. LXXXIV 193 379.
 Lietzmann, H. 528 616.
 Lindars, B. LXXXIV 451.
 Link, H. G. 868 869.
 Lohfink, G. LXXXIV 253 256
 260 339 444 529 772 773.
 Lohfink, N. LXXXIV.
 Lohmeyer, E. 665.
 Loisy, A. 253 254 256.
 Lombardo, P. 696 698 736.

Lombardo-Radice, L. LXXXV 205.
 Longenecker, R. N. LXXXV 601.
 Löser, W. XLIII LV XCII 596.
 Lot-Borodine, M. LXXXV 183 906.
 Löwe, W. LXXXV.
 Löwenich, W. von 462.
 Lubac, H. de LVII LXXXV 183 217 219 258 272 476 656 687 711 849 851.
 Lubinska de Lenval, H. 126.
 Lüdemann, G. LXXXV.
 Luis de León 129 207 305 466 468 933.
 Lulio, R. XLII 200.
 Lutero, M. XLII 23 42 193 214 216 372 461 462 501 613 632 635 659 700 884 906 929 932.
 Luz, U. 53 135 332 461 462 463 511 914.
 Lyonnet, S. LXXXIII 116 583.
 Lyons, J. A. 851.
 Maas, W. 296 540.
 Maas-Ewerd, Th. 619.
 Mack, B. L. LXXXV 140 144.
 MacQuarrie, J. LXIX LXXXV 736 888.
 Machado, A. LXI 55 165 344 650 767 985.
 Machovec, M. LXXXV 205.
 Madec, G. LII LXXXV 975.
 Maine de Biran, P. 218.
 Malebranche, N. 32 951.
 Malevez, L. 183 670.
 Malina, B. J. XCII 105 138.
 Malmberg, F. LXXXV 619 704 705 926 954.
 Mann, P. 462.
 Mannermaa, T. LXXXV 193 906.
 Manson, T. W. LXXXV 425 513 763.
 Manteau-Bonamy, H. M. 696.
 Marcelo de Ancira 573 574 575 578.
 Marción 15 21.
 Marck, B. LXXXV 403.
 Marcos, J. R. 529 530 538.
 Marcuse, H. 165 166.
 Marchel, W. LXXXV 81 97 99 101.
 Marchesi, G. 719.
 Maréchal, L. 718.
 Marguerat, D. LXXXV 138 149 150 339.
 Marias, J. 377 392 756 773.
 Marion, J. L. XXVIII LXXXV 126 329.
 Marlé, R. LXXXV 254 625.
 Marshall, H. LXXXV 73 407 467 479 483.
 Martelet, G. 950.
 Martimort, A. G. 824.
 Martín Velasco, J. L. 391 498 672 824.
 Martinelli, P. 719.
 Martínez Fresneda, F. LXXXV 732.
 Marx, K. 165 320 323 711 849 851982.
 Marxen, W. LXXXV 84 477 493 750.
 Matera, F. J. LXXXV 73.
 Matheron, A. 967.
 Matthiae, K. XC 93 780 789.
 Mauriac, F. 726.
 Maurice, E. LXXXV 706.
 Mauser, U. LXXXV 187 189 475 562 913 914 916.
 Mauss, M. 972.
 Máximo de Turín 555.
 Máximo el Confesor 116 468 627.
 McGrinn, B. 639.
 McIntyre, J. LXXXV.
 McQuarrie, J. 641.
 Meadors, E. P. LXXXVI 417 504.
 Meier, J. P. XXXVIII LXXXVI 40 135 140 330 334 337 413 417 467 691 853.
 Melanchton, F. 632 633.
 Melitón de Sardes 440 448 622 658.
 Menenio Agripa 286.
 Menerlau-Ponty, M. 206.

Menke, K. H. LXXXVI 191 192 367 726.
 Mercenier, F. 619.
 Merklein, H. LXXXVI 330 596 789.
 Mersch, E. LXXXVI 183 217 221 258 712 879.
 Merz, A. XCIII 91 135 334 413 417 420 422 426.
 Metodio, san 183.
 Metz, J. B. 328 850.
 Meunier, B. LXXXVI XCII 115 608 678.
 Meyendorf, J. LXXXVI 912.
 Michaeli, F. 189.
 Michaelis, W. 66.
 Michel, O. 80 234 299 520 741.
 Miguens, M. 520.
 Milciades 658.
 Mildenberg, F. 460 788.
 Miquel, P. LXXXVI 390 899.
 Miranda, J. P. 514.
 Mirándola, P. de la 584.
 Miró, G. 547.
 Mohlberg 824
 Mohrmann, Ch. 440.
 Moingt, J. LXXXVI 963 964 972.
 Molina, L. de 323.
 Moltmann, J. II. LXXXVI 239 242 264 364 392 445 457 625 681 727 736 846 849 893 973.
 Moltmann-Wendel, E. 59 LXXXVI.
 Mongillo, D. 775.
 Monloubu, L. 759.
 Montcheuil, Y. de LXXXVI 195
 Montefiore, H. W. 494.
 Mooney, C. E. 851.
 Mooney, Ch. F. LXXXVI 219.
 Morel, G. 654 913.
 Morris, T. V. 923.
 Mostert, W. LXXXVI 919.
 Moule, C. F. D. LXXXVI 73 80 147 407 408 426 477 638.
 Mouroux, J. LXXXVI 59 89 390 570 583 585 586 587 588 737 819 848 873 880.
 Mowinckel, S. 381.
 Mühlen, K. H. zu LXIX 193 634 954.
 Müller, G. L. 936.
 Müller, P. G. L. LXXXVI 8 308 553 597.
 Muñoz León, D. 579 614.
 Murdoch, I. 32.
 Murphy, F. X. 607 626.
 Murphy-O'Connor, J. M. 711.
 Murray, J. C. 614.
 Mussner, F. LX LXXXVI 65 98 240 443 444 454 469 485 671 672 764 791.
 Narcise, G. 649.
 Nemo, Ph. LXXXVI 316.
 Neri, M. 386.
 Nestorio 620 621 623 681 954.
 Neufeld, V. H. LXXXVI 258 452 479 528.
 Neuhäusler, E. LXXXVII 91.
 Neuner, J. LXXXVII 484.
 Neurath, E. 59.
 Neusch, J. LXXXVII.
 Neusch, M. LXXXVII 972 975.
 Newman, C. C. LXXXVII 408 599.
 Newman, J. H. 461.
 Nicolás de Cusa XLII.
 Nichtweiss, N. 258 677.
 Niel, H. 982.
 Nietzsche, F. 320 498 654 711 848 872 982.
 Nock, A. D. LXXXVII 50.
 Novalis, F. L. XXVIII.
 O'Collins, G. LXXV LXXXVII XCIII 444 475.
 Ockham, G. de 930.
 Oduyoye, M. A. LXXXVII.
 Oeming, M. LXXXVI 459.
 Ogden, S. M. 897.
 Orbe, A. LXXXVII 54 320 676 877 956.
 Oreja, J. 914.
 Origenes 129 183 202 215 243 281 440 549 649 678 912.

- Ortiz de Urbina, I. 607 610 621.
 Osuna, F. de 632.
 Otto, R. XLII 414 823.
 Overbeck, F. 459 845.
- Panier, L. 165.
 Pannenberg, W. XLII XLVIII
 LXXXVII 33 203 209 223 224
 379 445 595 596 625 688 846
 849 901.
 Papandreou, D. 175.
 Parente, P. LXXXVII 679 939 940.
 Parsch, P. 824.
 Pascal, B. 12 20 129 165 182 214
 216 220 246 303 475 636 722
 883 932 967.
 Patfoort, A. LXXXVII 702.
 Paul, A. LXXXVII 138.
 Paulsen, H. LXXXIII 38 73 914.
 Pedro Damiano 890.
 Pedro de Antioquía 116.
 Péguy, Ch. 58 136 138 318 354.
 Pelikan, J. LXXXVII 641.
 Penna, R. LV LXXXVII 73 407
 499 510.
 Peña, J. de 632.
 Peperzak, A. T. LXXXVII.
 Pérez, M. 915.
 Perrot, Ch. XXXVIII LXXXVII
 239 510 540 545 553 554.
 Pesch, O. H. 75 390 444 507 635.
 Peterson, E. 328 677 892.
 Peukert, H. 8.
 Philipp, W. 641.
 Philips, G. LXXXVII 86 259 787.
 Philonenko, M. 438.
 Pié i Ninot, S. XCIV 386.
 Pikaza, X. 514 529.
 Pinto D'Oliveira, C. J. 649.
 Pio XII, 936.
 Pitágoras 456.
 Pittenger, W. N. 897.
 Plank, P. 540.
 Plantiga, C. 923.
 Platón 32 50 165 311 456 533 823
 925.
 Plinio 599 658 984.
- Plotino LII 50 925.
 Plutarco 286.
 Pohier, J. 972.
 Pohlmann, W. 897.
 Pokorný, P. LXXXVII 73 407
 479.
 Polanco, R. 676.
 Polanyi, M. LXXXVIII.
 Popper, K. 165 166 322.
 Porfirio 28.
 Porreta, G. de 697.
 Pottier, B. LXXXVIII 165.
 Pourrat, P. 931.
 Prades, J. 127.
 Press, M. 793.
 Prévot, J. 303.
 Prigent, P. LXXXVIII 448.
 Promseier, F. R. 448.
 Propper, T. LXXXVIII 48 193
 205 642.
 Prumm, K. LV LVI LXXXVIII.
 Przywara, E. LII.
 Pseudo Dionisio Areopagita 919.
 Puig XXXVIII LXXXVIII.
- Quesada, F. 529.
- Rad, G. von 19 209.
 Radl, W. 553.
 Rahner, H. LXXXVIII 258 357
 364 388 392.
 Rahner, K. X XLII XLV LIII LIV
 LVII LVIII LXXXVIII LXXXIX
 10 47 55 91 107 127 172 179 196
 200 204 210 217 220 223 243 246
 258 293 295 424 438 440 441 445
 488 531 536 537 540 546 553 560
 579 582 586 587 599 614 625 648
 650 651 653 681 682 683 687 688
 691 692 705 706 707 708 709 710
 711 714 715 716 718 719 723 724
 726 731 743 756 823 846 848 850
 854 856 871 910 920 923 927 928
 929 930 940 942 945 984.
 Räsänen, H. XXXI 460.
 Ramos Guerreira, J. LXXXIX.
 Ramsey, A. M. 736.

- Ran, E. LXXXIX 330.
 Ratzinger, J. XXX XXXIII XLII II.
 LIX LXXXIX 8 85 91 191 192
 217 223 241 353 463 531 536
 537 549 553 563 567 726 819
 961.
 Ravier, A. 498.
 Rebic, A. 529.
 Refoulé, R. 104.
 Reicke, B. LXX 405 470.
 Reiser, M. 461.
 Remy, G. LXXXIX 981.
 Renan, E. 569.
 Rendtorff, R. LXXXIX 19 91 209.
 Repgen, K. 659.
 Repges, W. 468.
 Rey Escapa, J. 941 950.
 Rey, B. LXXXIX 228 890 964.
 Ricoeur, P. LXXXIX 126 310.
 Richard, L. LXXXIX 195.
 Richert-Mittmann, H. U. LXXXIX
 89.
 Riedlinger, H. XC 732 940.
 Riesenfeld, H. XC 74 407 485.
 Riesner, R. XC 790.
 Rigaux, B. XC 443 444.
 Rissi, M. XLVI.
 Ristow, H. XC 93 780 789.
 Ritschl, A. XC 216 633.
 Ritter, A. M. 528 615.
 Roberts, C. H. 619.
 Robinson, A. T. 481 614.
 Robinson, J. M. XC 291 411 417.
 Roloff, J. 531 534 540 555 788.
 Romero Pose, E. 462.
 Rousseau, J. J. 407 747.
 Rousselot, P. XC 35 645 687.
 Roy, O. du LII.
 Ruckstuhl, E. XC 53.
 Rufino de Aquilea 541 546.
 Ruh, K. 200 639 968.
 Ruiz Bueno, D. 248.
 Ruiz de la Peña, J. L. 165 166 168
 215 223 246 271 310 322 370
 553 586 587 635 855 858 893.
 Rupp, G. XC.
 Ruppert, L. XC 594.
- Russel, J. 204.
 Russo, G. 440.
- Sabato, E. 318.
 Sabbe, M. 53.
 Sabourin, L. XC 73 80 465 466.
 Sabugal, S. XC 513 799.
 Sachot, M. 481.
 Sági-Buníc, T. 622 688.
 Sanchez Caro, J. M. 488 540 552
 580.
 Sanders, E. P. XXXVIII XC 91
 135 140 334.
 Santiago Otero, H. 698.
 Santos, A. de 541.
 Sarmiento, P. M. 706.
 Sartre, J. P. 862.
 Saward, J. 884.
 Scroggs, R. 670.
 Schäfer, R. XC 692.
 Scharbert, J. XC 17.
 Schärtl, Th. 75.
 Schatz, O. 356.
 Scheeben, J. M. LVI XC 8 803
 856.
 Scheffczyk, L. XC XCIII 98 444
 485 619 671 737 764 793 980.
 Scheierse, F. 555.
 Schelbert, G. 104.
 Schelke, K. H. 22 460 595.
 Schelle, U. 673.
 Schellenbaum, P. 219 851.
 Schelling, F. W. J. 47 378 648 929.
 Schenk, R. 973.
 Schenke, L. 481.
 Schenker, A. XC 97 104 177.
 Scherwood, P. 607 626.
 Schilson, A. XC 223.
 Schilson, O. XC.
 Schillebeeckx, E. XC 69 143 310
 444 482 492 493 585 592.
 Schlatter, A. 22.
 Schleiermacher, F. D. E. XCI 344
 353 633 854 856 920 965.
 Schlier, H. XCI 22 31 47 82 88
 142 147 203 232 258 260 264
 265 267 269 277 279 283 285

- 287 299 303 340 343 348 349
351 357 369 394 396 407 444
452 470 479 495 498 500 501
528 529 674 896.
Schlinck, E. XCI 600.
Schlosser, J. XXXVIII XCI 81 91
101 104 150 750.
Schmaus, M. XCIII 221.
Schmidt, K. L. 258 410 529.
Schnackenburg, R. XCI 73 107 108
109 111 116 118 214 264 303
407 414 455 470 481 482 485
504 505 513 520 594 664 669
670 768 770 772 907 909.
Schneemelcher, W. 481.
Schneider, G. 555 596.
Schokenhoff, E. XCI 75.
Scholem, G. 381.
Schönborn, Ch. XCI 626.
Schoonenberg, P. 618 625.
Schrage, W. 22 768.
Schreiner, J. XCI 20 407 903.
Schroer, H. LXIX.
Schulte, R. 954.
Schulz, M. 706.
Schürmann, H. XLVII XCI 61 67
93 95 143 147 293 294 350 413
463 509 715 759 789 799 940.
Schüssler- Fiorenza, E. 140.
Schütz, P. XCI 239 793.
Schwager, R. XCII 638.
Schwartz, E. 577 608 621.
Schweitzer, E. LXIX XCII 80 88
261 431 453 458 498 501 507
819 845 846 908.
Schwemer, A. M. LXXXI 73.
Sebastián, J. 553.
Seckler, M. XCII 75 172.
Segal, J. B. XCII 440.
Segalla, G. XCII 73 407 479.
Seiler, G. F. 187.
Seiller, L. LIII XCII 679 691 704
939 941 954.
Seller, M. 748.
Sellers, R. V. XCII 621 623.
Semmelroth, O. 265.
Sepinski, A. XCII 732.
- Serra, A. 901.
Sesbouë, B. XCII 115 122 150 155
159 183 191 192 193 225 239
553 607 608 622 625 626 627
628 631 638 642 706 779 783
785 786 858 964 972.
Seybold, M. XCIII.
Shakespeare, W. 894.
Shalom ben Chorin 143.
Sieben, H. J. LV XCII 914.
Silesius, A. 128.
Silva Taoruca, C. 621.
Simonetti, M. LXXXVII 233 608
956.
Simson, O. von LXIX.
Singer, P. 377.
Skarsaune, O. XCII 448.
Sobrinho, J. XCII 393.
Sócrates 488 960.
Soden, H. von 144.
Sófocles 526.
Salignac, A. LV XCII 57.
Sommer, A. U. 459.
Soto, D. de 632.
Spaemann, R. 377.
Sparn, W. LXIX.
Speyr, A. von 364.
Spicq, C. XCII 57 234 235 333
520 545 881.
Spicq, S. 661 908.
Spidlik, T. 884.
Spieckermann, H. 192 726.
Spindeler, A. 906.
Spinoza, B. XLIII 319 747 918
967 979.
Splett, J. 982.
Staats, R. 615.
Staerk, W. 381.
Starkey-Greig, M. 899.
Stegemann, E. W. XCII 91 459.
Stegemann, W. XCII 138 603.
Stein, E. 748.
Steiner, G. 165 318 389.
Stettler, Ch. XCII 228.
Stiernon, D. 607 626.
Stock, A. XCII.
Stolz, F. XXXI 258.

- Strecker, G. XCIII 22 451.
Striet, M. XCIII 609 904.
Studer, B. XCIII 85 123 193 607
621 659 871 872.
Stuhlmacher, P. XCIII 24 61 62 73
140 147 340 420 450 460 464
496 501.
Stuiber, A. 468 903.
Suárez F. 701 933 952.

Taciano 658.
Taille, M. de la 702 703 954.
Tanner, N. P. LXXXII 608 614 615
616 617 621 622 626 632.
Tannery, P. 325.
Taylor, V. XCIII 53 80 83 88 98
101 102 103 135 147 162 168
237 332 346 407 420 426 464
465 466 495 497 504 507 508
517 522 593 599.
Teilhard de Chardin, P. X XCIII
200 217 218 219 220 246 247
322 845.
Teodoro de Ciro 678 699 875.
Teodoro de Mopsuestia 678 699.
Teodoro de Tarso 678.
Teresa de Calcuta 369.
Teresa de Jesús 258 303 424 596
639 899 933.
Teresa de Lisieux 894.
Tertuliano 620 658 681 699.
Theissen, G. XXX XXXI XXXVIII
XCII XCIII 91 135 138 140 141
143 334 413 417 420 421 426 460
753.
Theobald, Ch. 459.
Theobald, M. XCIII 107 112 214
514 907.
Thomasius, G. 736.
Thuhlar, W. XCIV.
Thurian, M. XCIII 821.
Thüsing, W. XXXI XXXVIII
XLVIII LXXXIX XCIII 91 95
225 226 246 460 481 482 532
653 682 687 691 692 871.
Tilliette, X. XCIII 219 585 640 747
967 969.
Tito Livio 286.
Toit, D. S. du XCIV 456.
Tomás de Aquino X XLII XI.V
LIII 55 85 130 201 205 216 247
248 268 276 281 282 311 312
313 317 365 439 465 552 553
571 648 695 697 698 699 700
701 702 704 712 719 767 787
875 906 918 919 923 927 932
939 940 946 949 950 951 952
954 967 984.
Tornos, A. 859.
Torralba Roselló, F. 960.
Torrance, Th. XCIV.
Torrel, J. P. XCIV 85 247 390 649
702 704 732.
Torrente Ballester, G. 354.
Torres Queiruga, A. 310 312 364
859.
Tosaus, J. P. XCIV 273.
Tracy, D. LIX XCIV 309.
Tresmontant, C. 851.
Tretowan, I. 897.
Trevijano, R. XCIV 91 233 381
453 471 884.
Trilling, W. XCIV 290.
Trinité, P. de la XCIV 195.
Trisoglio, F. XCIV.
Trocmé, E. 481.
Troeltsch, E. XCIV 141 142 257
748 845.
Tschipke, T. 704.
Tucídides 456.
Tunberg, L. 628.
Turner, H. XCIV 192 360 779 783
786.
Turner, R. V. 550.
Twelftree, G. XCIV 140 337.

Unamuno, M. de 165 173 216 370
583 845.
Ureña Pastor, M. 893.

Valdés, J. de 632.
Valensin, A. 969.
Valensin, P. 218.
Vander Broucke, F. 884 931.

- Vander Gucht, R. LXXXIII 706.
 Vanhoye, A. 234 339 351 520 664.
 Vara, J. 315.
 Vergote, A. LVIII 532.
 Vermes, G. XCIV 91 104 140 143.
 Vermeylen, J. XCIV 15.
 Veronica Giuliani 899.
 Verweyen, H. 444 750.
 Vicente de Paul 369 941.
 Vidal, S. XCV 68.
 Vidles, R. A. 494.
 Vielhauer, Ph. 451.
 Virgilio 365.
 Virgoulay, R. XCV 218 219.
 Vogler, P. 223 377.
 Vögtle, A. XCV 240 401 715 940.
 Voltaire (F. M. Arouret) 317.
 Vorggrimmmler, H. LXXXIII XCV
 258 688 706 791.
 Wainright, G. XCV 600 888.
 Walter, P. XCI 75.
 Warnach, V. 22 820.
 Wasper, W. 323.
 Weber, E. H. XCV 85 227 773 775.
 Weil, S. 32.
 Weiser, A. 460 504.
 Weiss, B. 22 845.
 Welhausen, J. 257.
 Welte, B. XCV 74 75 82 163 164
 407 454 469 479 926 940.
 Welte, P. H. XCV 163.
 Wendland, H. D. 768.
 Wengst, K. XCV 451 453 514.
 Werner, M. 845.
 Westermann, C. XCV 18 475 913
 915 916.
 Wetter, F. 863.
 Whale, J. S. XCV 638.
 Whitehead, A. N. XCV 361 362
 897.
 Wickham, L. R. 678.
 Wiedenhofer, S. 165.
 Wikenhauser, A. 498 531 896 907.
 Wilderkehr, D. XLVIII XCV 962.
 Wildfeuer, A. G. 16.
 Wilson, J. A. 202.
 Williams, R. LXIX.
 Winklofer, A. 357.
 Wolf, H. W. XCV 450.
 Wolinski, J. XCII 122 225 607 608
 622 626 631 638.
 Wood, J. E. 429.
 Wrede, W. XXX.
 Wright, N. T. 140.
 Xiberta, B. M. XCV 293 574 679
 686 693 703 732 939 940 941.
 Zahn-Harnack, A. von 15.
 Zahrtnt, H. 258.
 Zedda, S. 398.
 Zenger, E. 168.
 Zimmerli, W. LXXXII 20 450.
 Zimmermann, H. 699 903.
 Zizioulas, I. D. 16 965.
 Zubiri, X. XCV 177 254 376 650
 713 723 912 934 938 947 948
 970 971.
 Zucal, S. XCV 640.
 Zumstein, J. LXXXV.
 Zwinglio, U. 461.

SE TERMINO DE IMPRIMIR ESTE VOLUMEN SEGUNDO DE
 «FUNDAMENTOS DE CRISTOLOGIA», DE LA BIBLIOTE-
 CA DE AUTORES CRISTIANOS, EL DIA 2 DE FEBRE-
 RO DE 2006, FESTIVIDAD DE LA PRESENTA-
 CION DEL SEÑOR, EN LOS TALLERES
 DE SOCIEDAD ANONIMA DE FO-
 Tocomposicion, TALI-
 SIO, 9. MADRID

LAUS DEO VIRGINIQUE MATRI