

Xabier Pikaza

ÉSTE  
ES  
EL HOMBRE

Manual de cristología



Algunas obras más significativas,  
publicadas por el **Secretariado Trinitario**  
sobre el misterio adorable de la Santísima Trinidad, sobre Jesucristo  
y sobre el Espíritu Santo.

- **Diccionario Teológico. El Dios cristiano**  
*(Pikaza-Silanes, eds.)*
- **Tratado de Dios uno y Trino** (4.ª ed.)  
*Josep Maria Rovira Bellosó*
- **La humanidad de Dios**  
Aproximación a la esencia del cristianismo  
*Josep Maria Rovira Bellosó*
- **Dios Uno y Trino**  
Revelación, experiencia y teología del Dios cristiano  
*Piero Coda*
- **La Trinidad en el Nuevo Testamento**  
*A. W. Wainwright*
- **Jesús y el Espíritu**  
Un estudio de la experiencia religiosa y carismática de Jesús  
y de los primeros cristianos, tal como aparece en el NT  
*J. G. Dunn*
- **Inhabitación trinitaria y gracia**  
*G. Philips*
- **Dios como Espíritu y persona**  
Razón humana y Misterio Trinitario  
*Xabier Pikaza*
- **Jesucristo, Único Mediador**  
(Vols. I-II)  
*B. Sesboüé*
- **Cristo, Redentor del hombre**  
*Varios*
- **Conocer a Jesús**  
Cristología de la no-violencia  
*H. Alison*
- **La entraña del cristianismo**  
*Olegario González de Cardedal*
- **El Espíritu Santo en la Iglesia**  
*H. Mühlen*
- **Introducción a la pneumatología**  
*Ch. Schütz*

# ÉSTE ES EL HOMBRE

## Manual de cristología

Jesús ha sido amigo común,  
 a veces escondido, siempre actuante  
 para muchos de nosotros,  
 en comunidad y familia, en trabajo y descanso.  
 A ellos, en especial a Iñaki,  
 testigo de la Vida, tras fuerte dolencia,  
 quiero dedicarlo.

INTRODUCCIÓN. ¿QUÉ ES CRISTOLOGÍA? .....	17
<b>I. JESÚS DE NAZARET. HISTORIA MESIÁNICA .....</b>	<b>29</b>
1. <b>Historia de Jesús. Vida y conciencia .....</b>	<b>31</b>
1. Biografía fundante. Breve decálogo .....	31
2. Identidad y conciencia .....	61
2. <b>Jesús crucificado. Pascua mesiánica .....</b>	<b>101</b>
1. Cruz de Jesús. Muerte del humano .....	101
2. Resurrección de Jesús, el mesianismo humano .....	126
3. <b>Jesús en la iglesia. Cristologías del NT .....</b>	<b>149</b>
1. Tradición narrativa. Evangelios y Hechos .....	155
2. Tradición expositiva. Escuela paulina, Hebreos, Apocalipsis .....	182
<b>II. DIOS EN PERSONA. BIOGRAFÍA TEOLÓGICA .....</b>	<b>209</b>
4. <b>Jesús, nombre de Dios. Títulos cristológicos .....</b>	<b>211</b>
5. <b>Misterios de Jesús. Biografía teológica .....</b>	<b>277</b>
1. Principio mesiánico. Origen del Cristo .....	279
2. Vida mesiánica. Mensaje y acciones del Cristo .....	328
3. Pascua mesiánica. Pasión y gloria del Cristo .....	372
6. <b>Cristo en el mundo. Diálogo de Dios .....</b>	<b>419</b>
1. Continuidad. Jesús, palabra de Dios .....	419
2. Apertura. Jesús, diálogo de religiones .....	462
<b>ÍNDICE .....</b>	<b>497</b>

© SECRETARIADO TRINITARIO 1997  
 F. Villalobos, 82  
 Tf.-Fax (923) 23 56 02  
 37007 - SALAMANCA (España)

ISBN: 84-88643-36-5  
 Depósito Legal: S. 1132-1997

Impresión y encuadernación:  
 GRÁFICAS CERVANTES, S.A.  
 Ronda Sancti-Spíritus, 9-11  
 37001 - SALAMANCA

Jesús pregunta todavía *¿quién decís que soy?* invitándonos, hoy como antaño, a recorrer su camino *¡si quieres puedes seguirme!* Para responder a su pregunta y ofrecer los elementos principales de su mesianismo he querido presentarle, diciendo *Ecce Homo, Éste es el Hombre*, el humano verdadero (Jn 19, 5).

Desde una tesis sobre *Trinidad y Cristología en la Escuela de San Victor* (1965/6), hasta una *Introducción y conclusiones* a la *Cristología del NT* de O. Cullmann (Salamanca 1997), he dedicado bastantes trabajos al tema (cf. *Reconocimiento final*) y he pensado que es momento de recopilarlos, construyendo una *Cristología* de tipo sistemático y escolar. No busque aquí el lector los últimos avances de cada especialidad (exégesis, historia, dogmática), pues ello resulta imposible en un *manual* de tipo introductorio como es éste. Busque y quizá pueda encontrar los rasgos principales de la figura y obra de Jesús, tal como han sido recogidos y evocados por el testimonio de la Biblia.

He querido escribir un trabajo unitario y multiforme. Han sido largos y ricos, azarosos y emocionados, sus años de gestación, muchos los diálogos evocados en sus páginas; por eso lo llamo multiforme. Pero lo he redactado al fin en unos meses de intensa concentración, entre el 1996 y 1997; por eso lo ofrezco a modo de compendio cristológico, como un libro unitario.

He escrito sobre los grandes problemas y misterios de Jesús, pero muchas de las cuestiones que planteo siguen abiertas, de modo que ofrezco más preguntas que respuestas. Ello se debe a la riqueza de los temas y a las mismas opciones académicas: la providencia de la vida me ha hecho profesor de Historia de las religiones y dentro de esa historia religiosa y mesiánica de la humanidad he querido situar la figura de Jesús, en ejercicio de diálogo abierto hacia el futuro de la comunicación entre todos los humanos. Por eso he dejado algo en penumbra ciertos temas de especulación dogmática pura, intracristiana.



El libro empieza con una breve *Introducción*, que sitúa la historia y figura de Jesús dentro de la investigación actual, y después contiene dos partes principales, dividida cada una en tres capítulos. La primera es una *Historia de Jesús* en cuanto mesías; desde ese fondo estudia su vida, la experiencia pascual de los discípulos y las diversas cristologías del NT. La segunda es una *Teología de Jesús*: empieza estudiando sus nombres, traza su biografía teológica y culmina con una visión de conjunto sobre el sentido y actualidad de su mensaje en este final del segundo milenio.

El libro podía haberse titulado *Dios con nosotros*, pues así ha empezado llamando a Jesús el NT (Mc 1, 23; cf. Hebr 1, 1-3). También podría titularse *Humanidad de Dios*, pues he querido destacar el valor teofánico de la realidad humana de Jesús, entendida como revelación plena de Dios en el mundo. Por eso llamo a Jesús *Dios en persona*, destacando así el aspecto dialógico del evangelio, vinculando en ese término (persona) el despliegue comunitario de Dios y el sentido de la vida y pascua de Jesús. Evidentemente, quien desee conocer mejor lo que ello implica (Jesús como persona hierofánica, mesianismo y despliegue de lo humano, gracia de Dios y liberación histórica) deberá leer el libro, diciendo ante Jesús: *Éste es el Hombre*.

He fechado mi trabajo en México, donde ha recibido su forma final (verano, 1997), y en Salamanca, donde he querido retocarlo (otoño, 1997). Ambas referencias (diálogo cultural de México y precisión académica de Salamanca) definen su estructura y contenido. En Isla, Cantabria, rodeado de mar y pradera, con el gozo fuerte de mi madre y tíos (Pikaza-Ibarrondo, Aldekoa-Ibarrondo, Garai-Ibarrondo) y el dolor esperanzado por la muerte de Iñaki Miren Aldekoa, he releído el manuscrito. A todos ellos, con Nereo Silanes, editor amigo a cuya insistencia se debe el que lo haya culminado, a Eliseo Tourón, adelantado en los caminos del reino y a David Ortega, "profesor" de informática, va especialmente dedicado.

Salamanca, 24 de septiembre 1997  
Fiesta de la Virgen de la Merced

Recojo la más utilizada, que en texto y notas aparece sólo con referencia al autor y la palabra primera o más significativa. Bibliografía más concreta al comienzo de cada capítulo o apartado. Utilizo donde es posible la traducción castellana, añadiendo de ordinario la editorial. Las siglas son las normales. Entre aquellas que pueden ofrecer alguna dificultad: ABD (*Anchor Bible Dictionary*, New York 1994), AEC (*Antes de Era Común* o Cristiana), DJG (*Dictionary of Jesus and Gospels*, Leicester, 1992), EC (*Era Común* o cristiana), KM (*Kerygma und Mythos*, Tübingen, 1953ss); MS (*Mysterium Salutis*, Madrid 1969ss), RGG (*Religion in der Geschichte und Gegenwart*, 1929ss), TDNT (*Th.Dic. of the NT*: traducción inglesa del TWNT). He procurado simplificar las notas, evitando el O. c. (=Obra citada) o el *Ibid* (Ibiden, en el mismo lugar).

### 1. Textos básicos. Cristología sistemática.

- Amato, A., *Gesù il signore. Saggio di Cristologia*, EDB, Bologna 1989.  
Auer, J., *Jesucristo, Salvador del mundo*, CTD, IV, 2, Herder, Barcelona 1990.  
Blázquez, R., *Jesús, el evangelio de Dios*, Marova, Madrid 1985.  
Boff, L., *Jesucristo liberador*, en Id., *Jesucristo y la liberación del hombre*, Cristiandad, Madrid 1981, 445-538; Id., *Jesucristo liberador. Lectura histórico-teológica de Jesús de Nazaret*, Trotta, Madrid 1991.  
Bordoni, M., *Gesù di Nazaret. Signore e Cristo* I-III, Herder-PUL, Roma 1986.  
Boulgakov, S., *Du Verbe Incarné*, Aubier, Paris 1943.  
Bouyer, L., *Le Fils éternel*, Cerf, Paris 1973.  
Dupuis, J., *Introducción a la Cristología*, EVD, Estella 1994.  
Duquoc, Ch., *Cristología, I-II*, Sígueme, Salamanca 1971.  
Espeja, J., *Jesucristo, palabra de libertad*, San Esteban, Salamanca 1979.  
Forte, B., *Jesús de Nazaret. Historia de Dios, Dios de la historia*, Paulinas, Madrid 1989.  
Gironés, G., *Cristología*, Fac. Teología, Valencia 1993.  
González, C. I., *Cristología. Tú eres nuestra salvación*, Celam, Bogotá 1988.  
González de Cardedal, O., *Jesús de Nazaret. Aproximación a la cristología*, BAC, Madrid 1975; Id., *La entraña del Cristianismo*, Sec. Trinitario, Salamanca 1997, 347-681.

- González Faus, J. I., *La Humanidad Nueva. Ensayo de Cristología*, Sal Terrae, Santander 1981.
- González Gil, M. M., *Cristo, misterio de Dios. Cristología y soteriología I-II*, BAC, Madrid 1976.
- Hünemann, P., *Cristología*, Herder, Barcelona 1997.
- Kasper, W., *Jesús, el Cristo*, Sígueme, Salamanca 1976.
- Lauret, B., *Cristología dogmática*, en *Iniciación a la práctica de la Teología. Dogmática I*, Cristiandad, Madrid 1984, 247-416.
- Moingt, J., *El hombre que venía de Dios I-II*, DDB, Bilbao 1995.
- Moioli, G., *Cristología. Proposta Sistemática*, Glossa, Milano 1989.
- Moltmann, J., *El Dios crucificado*, Sígueme, Salamanca 1975; Id., *El camino de Jesucristo*, Sígueme, Salamanca 1993; Id., *Jesucristo para nosotros hoy*, Trotta, Madrid 1997.
- Pannenberg, W., *Fundamentos de Cristología*, Sígueme, Salamanca 1974.
- Robinson, J. A. T., *The Human Face of God*, SCM, London 1973.
- Sayés, J. A., *Cristología fundamental*, Madrid 1985.
- Schillebeeckx, E., *Jesús. La historia de un viviente*, Cristiandad, Madrid 1981.
- Schmaus, M., *Teología dogmática III. Dios redentor*, Rialp, Madrid 1962.
- Serenthà, M., *Gesù Cristo ieri, oggi e sempre. Saggio di Cristologia*, EDC, Torino 1991.
- Sesboüé, B., *Jesucristo, el único mediador I-II*, Sec. Trinitario, Salamanca 1990/2; Id., *Pédagogie du Christ*, Cerf, Paris 1994.
- Sobrino, J., *Cristología desde América Latina*, CRT, México 1976; Id., *Jesucristo liberador I-II*, Trotta, Madrid 1993/8.
- Tillich, P., *Teología sistemática I-III*, Sígueme, Salamanca 1984.
- Wiederkehr, D., *Esbozo de Cristología sistemática*, en MS, III, I, 505-670.

## 2. Estudios históricos. Hacia una biografía de Jesús.

- Bartolomé, J. J., *El evangelio y Jesús de Nazaret*, CCS, Madrid 1995.
- Blank, J., *Jesús de Nazaret. Historia y mensaje*, Cristiandad, Madrid 1973.
- Borg, M., *Jesus in Contemporary Scholarship*, Trinity, Valley Forge, PENN 1994.
- Bornkamm, G., *Jesús de Nazaret*, Sígueme, Salamanca 1975 (1ª ed. 1956).
- Braun, H., *Jesús, el hombre de Nazaret y su tiempo*, Sígueme, Salamanca 1975.
- Brown, R. E., *The Death of the Messiah I-II*, Doubleday, New York 1994.
- Bultmann, R., *Jesús* (1926), Sur, Buenos Aires, 1968 (=Jesus, Siebenstern, München 197).
- Crossan, J. D., *Jesús. Vida de un campesino judío*, Crítica, Barcelona 1994.
- Dodd, C. H., *El fundador del cristianismo*, Herder, Barcelona 1977.
- Fabris, R., *Jesús de Nazaret. Historia e interpretación*, Sígueme, Salamanca 1985.
- Flusser, D., *Jesús en sus palabras y en su tiempo*, Cristiandad, Madrid 1975.
- Gnilka, J., *Jesús de Nazaret. Historia y mensaje*, Herder, Barcelona 1993.
- González F., J. I., *Acceso a Jesús*, Sígueme, Salamanca 1985.

- Hengel, M., *Seguimiento y carisma. La radicalidad de la llamada de Jesús*, Sal Terrae, Santander 1981; Id., *El Hijo de Dios. El origen de la Cristología y la historia de la religión judeo-helenista*, Sígueme, Salamanca 1978; Id., *Between Jesus and Paul*, SCM, London 1983.
- Horsley, R. A., *Jesus and the Spiral of Violence*, Harper, San Francisco 1987.
- Käsemann, E., *El problema del Jesús histórico*, en Id., *Ensayos Exegéticos*, Sígueme, Salamanca 1978, 159-190.
- Kaylor, R. D., *Jesus the Prophet: His vision on the Kingdom on Earth*, Knox, Louisville KY 1994.
- Klausner, J., *Jesús de Nazaret* (1906), Paidós, Buenos Aires 1971.
- Mack, B., *A Myth of Innocence: Mark and Christian Origins*, Fortress, Philadelphia 1988; Id., *El Evangelio perdido. El documento Q*, M. Roca, Barcelona 1994.
- Meier, J. P., *A Marginal Jew*, I-III, Doubleday, New York 1991/6 (=Jesús, un judío marginal, EVD, Estella 1998).
- Pagola, J. A., *Jesús de Nazaret. El hombre y su mensaje*, Idatz, San Sebastian 1981.
- Palacios, C., *Jesús Cristo. História e interpretação*, Loyola, São Paulo 1979.
- Perrot, Ch., *Jesús y la historia*, Cristiandad, Madrid 1982.
- Pikaza, X., *El Evangelio. Vida y pascua de Jesús*, BEB 70, Salamanca 1990.
- Robinson, J. A. T., *The Human Face of God*, SCM, London 1972.
- Sanders, E. P., *Jesus and Judaism*, SCM, London 1985; Id., *Gesù. La verità storica*, Mondadori, Milano 1995.
- Schürmann, H., *¿Cómo entendió y vivió Jesús su muerte?*, Sígueme, Salamanca 1982 (=Jesus ureigener Tod, Herder, Freiburg 1975).
- Schüssler Fiorenza, E., *Jesús: Miriam's Child, Sophia's Prophet*, Continuum, New York 1994.
- Schweitzer, A., *Investigación sobre la vida de Jesús* (sólo 1ª Parte), San Jerónimo, Valencia 1990 (=Geschichte der Leben Jesu Forschung I-II, Siebenstern, München 1966).
- Schweizer, E., *Jesús, parábola de Dios ¿Qué sabemos realmente sobre la vida de Jesús?*, Sígueme, Salamanca 1998.
- Smith, M., *Jesús el mago*, M. Roca, Barcelona 1988.
- Stuhlmacher, P., *Jesús de Nazaret. Cristo de la fe*, Sígueme, Salamanca 1996.
- Theissen, G. y Merz, A., *Der historische Jesus. Ein Lehrbuch*, Vandenhoeck, Göttingen 1996 (=Sígueme, Salamanca 1998).
- Trilling, W., *Jesús y los problemas de su historicidad*, Herder, Barcelona 1974.
- Trocmé, E., *Jesús de Nazaret visto por los testigos de su tiempo*, Herder, Barcelona 1974.
- Vermes, G., *Jesús, el judío*, Muchnik, Barcelona 1977.
- Witherington, B., *The Jesus Quest. The Third search for the Jew of Nazaret*, Paternoster, Carlisle 1995; Id., *Jesus the Sage. The Pilgrimage of Wisdom*, Fortress, Minneapolis 1994.
- Wright, N. T., *The NT and the Victory of the People of God I*, SPCK, London 1992; Id., *Jesus. And the victory of God II*, SPCK, London 1996.

## 3. Teologías (Cristologías) del NT:

- Aletti, J. N., *Jesucristo: Unidad del Nuevo Testamento*, Sec. Trinitario, Salamanca 1997.
- Balz, H. B., *Methodische Probleme der nt. Christologie*, Neukirchener V., Neukirchen 1967.
- Brown, R. E., *An Introduction to de NT Christology*, Paulist, New York 1994.
- Bultmann, R., *Teología del NT*, BEB 32, Sígueme, Salamanca 1981 (= *Theologie des NT*, Mohr, Tübingen 1968).
- Burger, Ch., *Jesus als Davidssohn*, Göttingen 1970.
- Caba, J., *El Jesús de los evangelios*, BAC, Madrid 1977; Id., *De los evangelios al Jesús histórico*, BAC, Madrid 1980.
- Conzelmann, H., *Grundriss der Theologie des NT*, Kaiser, München 1968.
- Cullmann, O., *Cristología del NT*, Sígueme, Salamanca 1997 (= *Christologie des NT*, Mohr, Tübingen 1966).
- Dunn, J. D. G., *Jesús y el Espíritu Santo*, Sec. Trinitario, Salamanca 1975; Id., *Christology in the Making. An Inquiry into the Origins of the Doctrine of the Incarnation*, SCM, London, 1980.
- Ernst, J., *Anfänge der Christologie*, KBW, Stuttgart 1972.
- Fuller, R. H., *Fundamentos de Cristología neotestamentaria*, Cristiandad, Madrid 1979 (= *Foundations of the NT Christology*, SCM, London 1965).
- Gnilka, J., *Jesus Christus nach frühen Zeugnissen des Glaubens*, Kösel, München 1970.
- Goppelt, L., *Theologie des NT I-II*, Vandenhoeck, Göttingen 1976.
- Guthrie, D., *NT Theology*, Inter-Varsity P., Leicester 1981, 219-341.
- Hahn, F., *Christologische Hoheitstitel. Ihre Geschichte im frühen Christentum*, FRLANT, 83, Göttingen 1962.
- Hamerton-Kelly, R. G., *Pre-existence, wisdom and the son of Man*, Cambridge UP 1973.
- Jeremias, J., *Teología del NT I*, Sígueme, Salamanca 1974.
- Kramer, W., *Christos, Kyrios, Gottessohn*, ATANT 44, Zürich 1963.
- Kümmel, W. G., *Theologie des NT nach seinen Hauptzeugen*, Vandenhoeck, Göttingen 1969.
- Longenecker, R. N., *The Christology of Early Jewish Christianity*, SBTh 17, SCM, London 1970.
- Marshall, I. H., *The Origins of New Testament Christology*, Apollos, Leicester 1990.
- Mateos J. y Camacho, F., *El Hijo del Hombre. Hacia la plenitud humana*, Almendro, Córdoba 1995.
- Moule, C. F. D., *The Origin of Christology*, Cambridge UP 1977.
- Penna, R., *I ritratti originali di Gesù il Cristo I*, San Paolo, Milano 1996, 134-143.
- Sabourin, L., *Los nombres y títulos de Cristo*, San Esteban, Salamanca 1965.
- Schekle, K. H., *Teología del NT II*, Herder, Barcelona 1977 (= *Theologie des NT II: Gott war in Christus*, Patmos, Düsseldorf 1973).
- Schnackenburg, R., *Cristología del NT*, en MS III, 245- 414

- Schweizer, E., *Erniedrigung und Erhöhung, bei Jesus und seinen Nachfolgern*, ATANT 28, Zürich.
- Segalla, G., *La Cristología del Nuevo Testamento*, Paideia, Grescia 1985.
- Strobel, A., *Kerygma und Apokalyphtik. Eine religionsgeschichtlicher und theologischer Beitrag zur Christusfrage*, Vandenhoeck, Göttingen 1967, 53-84.
- Taylor, V., *La personne du Christ dans le NT*, Cerf, Paris 1969.
- Tödt, H. E., *Der Menschensohn in der synoptischen Ueberlieferung*, Mohn, Gütersloh 1959.
- Tühsing, R., *Erhöhungsvorstellung und Parusierwartung in der ältesten nachösterlichen Christologie: BZ 11 (1967) 95-108 y 205-222; 12 (1968) 54-80 y 223-240.*

## 4. Otros estudios: exégesis, historia, ecumenismo.

- Alison, J., *Cristología de la no violencia*, Sec. Trinitario, Salamanca 1994.
- Baillie, D. M., *Dios estaba en Cristo*, Aurora, Buenos Aires 1960 (= *God Was in Christ*, London 1960).
- Balthasar, H. U. von, *El misterio pascual*, en MS III, 2, 143-336; Id., *Teodramática IV. La Acción*, Encuentro, Madrid 1995.
- Barth, K., *Dogmatique* (Sobre todo IV, 1-2), Labor et Fides, Genève, 1953ss.
- Bonhöffer, D., *Quién es y quién fue Jesucristo? Su historia y su misterio*, Ariel, Barcelona 1971.
- Bousset, W., *Kyrios Christos. Geschichte des Christusglaubens von den Anfängen des Christentums bis Ireneus*, Vandenhoeck, Göttingen 1913.
- Bultmann, R., *Geschichte der synoptischen Traditon*, Vandenhoeck, Göttingen 1970.
- Coda, P., *Acontecimiento pascual. Trinidad e Historia*, Sec. Trinitario, Salamanca 1994.
- Dembowski, H., *Grundfragen der Christologie*, Kaiser, München 1969.
- Dibelius, M., *La historia de las formas evangélicas*, San Jerónimo, Valencia 1984 (= *Die Formgeschichte des Evangeliums*, Mohr, Tübingen 1966).
- Dupuis, J., *Jesús al encuentro de las religiones*, Paulinas, Madrid 1991.
- Durrwell, F. X., *La resurrección de Jesús, misterio de salvación*, Herder, Barcelona 1962.
- Ebeling, G., *Dogmatik des christlichen Glaubens II*, Mohr, Tübingen 1979.
- Grelot, P., *Los evangelios y la historia; Id., Las palabras de Jesucristo*, Herder, Barcelona 1986 y 1988.
- González de C., O. (ed.), *Salvador del mundo. Historia y actualidad de Jesucristo*, Sec. Trinitario, Salamanca 1997.
- Grillmeier, A., *Gesù Cristo nella fede della Chiesa I-II*, Paideia, Brescia 1982 (= *Jesucristo en la fe de la iglesia*, Sígueme, Salamanca 1998).
- Jüngel, E., *El Misterio de nuestro mundo*, Sígueme, Salamanca 1985.
- Käsemann, E., *Ensayos exegeticos*, Sígueme, Salamanca 1978, 159-190 (traducción parcial de *Exegetische Versuche und Besinnungen*, Vandenhoeck, Göttingen 1970).

- Kelly, J. N. D., *Primitivos credos cristianos*, SecTrin, Salamanca 1980, Id., *Early Christian doctrines*, Black, London 1973.
- Küing, H., *Ser cristiano*, Cristiandad, Madrid 1981 (=Trotta, Madrid 1996).
- Léon-Dufour, X., *Los evangelios y la historia de Jesús*, Estela, Barcelona 1967.
- Lubac, H. de, *La fe cristiana*, Sec. Trinitario, Salamanca 1988.
- Macquarrie, J., *Jesus Christ in Modern Thought*, SCM, London 1990.
- Manson, T. W., *The Teaching of Jesus*, Cambridge UP 1967; Id., *The Sayings of Jesus*, SCM, London 1971.
- Pannenberg, W., *Systematische Theologie* I-III, Vandenhoeck, Göttingen 1988ss (= *Teología sistemática*, Comillas, Madrid 1994ss).
- Parrinder, G., *Avatara y encarnación*, Paidós, Barcelona 1992.
- Pelikan, J., *Jesús a través de los siglos*, Herder, Barcelona 1989.
- Pieris, A., *El Rostro Asiático de Cristo*, Sígueme, Salamanca 1991.
- Pikaza, X., *Dios como Espíritu y Persona*, Sec. Trinitario 1989; Id., *Antropología Bíblica*, BEB 75, Salamanca 1993.
- Pikaza, X. y Silanes, N. (eds.), *El Dios cristiano. Diccionario Teológico*, Sec. Trinitario, Salamanca 1992.
- Rahner, K., *Escritos de teología*, Taurus, Madrid 1963/5; Id., *Curso fundamental sobre la fe*, Herder, Barcelona 1987.
- Rahner, K y Tühsing, W., *Cristología, estudio teológico y exegetico*, Cristiandad, Madrid 1975.
- Ristow, H. y Matthiae, K. (eds.), *Der historische Jesus und der kerygmatischer Christus*, Töpelmann, Berlin 1960.
- Roux, J.-P., *Jesús de Nazaret*, Espasa, Madrid 1993.
- Schoonenberg, P., *Un Dios de los hombres*, Herder, Barcelona 1972.
- Schwager, R., *Jesus in Heilsdrama. Entwurf einer biblischen Erlösungslehre*, Tyrolia, Innsbruck 1990.
- Segundo, J. L., *La historia perdida y recuperada de Jesús de Nazaret*, Sal Terrae, Santander 1991.
- Sesboüe, B. y Wolinski, J. (eds.), *Historia de los dogmas I. El Dios de la salvación*, Sec. Trinitario, Salamanca 1995.
- Tilliette, X., *La Christologie idealiste*, Paris 1986; Id., *Le Christ de la Philosophie*, Cerf, Paris 1990 (= *El Cristo de la filosofía*, Sal Terrae, Santander 1994).
- Torres Queiruga, A., *Repensar la cristología*, EVD, Estella 1996.
- Vielhauer, Ph., *Aufsätze zum NT*, Kaiser, München 1965.

## ¿Qué es cristología?

### 1. *Cristología, relato mesiánico: Cristo y los cristos*

La palabra *cristo-logía* significa estudio o tratado (=logos) del mesías (=cristo) y se utiliza ordinariamente en sentido confesional, en relación con Jesús de Nazaret, a quien los cristianos confiesan *Cristo* por excelencia. También otras personas pueden compararse a Jesús: hombres o mujeres que realizan una tarea redentora (liberadora) en favor de los demás, en línea hierofánica o de presencia del misterio:

– *Magos* son hombres/mujeres que conocen y de algún modo manejan los poderes sagrados, especialmente en aquellas religiones que se llaman *de la naturaleza*, por hallarse vinculadas a procesos sacrales del mundo y la vida. Conciben lo divino como poder que debe utilizarse para servicio de lo humano: un orden superior de fuerzas supra-rationales que nos determinan y dominan, a no ser que nosotros las sepamos domar y manejar para nuestro provecho.

Muchos racionalistas modernos identifican religión y magia: el mismo Jesús habría sido mago bueno, conocedor de conjuros, experto en espíritus amistosos y malignos, exorcista diestro. Por eso, la *cristo-logía* seguiría siendo un tipo de *magolo-gía* y los representantes más cercanos de Jesús serían los viejos o nuevos magos de la iglesia. Nosotros, en cambio, veremos a Jesús como *Cristo* y no *mago*: ciertamente, ha poseído un poder grande, ha curado y animado a muchos enfermos de su tiempo; pero no lo ha hecho manipulando a Dios sino abriendo un camino de fe y situando a los humanos ante el misterio de la gracia.

– *Sacerdotes* son hombres y/o mujeres que suscitan experiencia de sacralidad, poniendo a los humanos en relación con lo divino, especialmente con gestos de tipo sacrificial. Pertenecen básicamente al nivel de las *religiones cósmicas*, pero no quieren manejar a Dios sino que *“le” sacrifican*: expresan lo sagrado (hacen presente a Dios) en los dones del mundo y de forma especial en el don por excelencia que es la vida consagrada de las víctimas humanas y/o animales. Parece muy probable que al principio

de la historia haya existido un sacrificio humano (del padre, hermano o sustitutivo/s de los otros), dirigido a canalizar la violencia y a mantener unido, bajo signos de terror y sangre, al grupo entero, siendo sustituido después por sacrificios animales. Los sacerdotes judíos del tiempo de Jesús eran diestros sacrificadores: mantenían la paz e imploraban perdón sobre el pueblo con la sangre de animales muertos.

Algunos teólogos han querido entender a Jesús en esa línea: más que *cristo*, promotor de nueva humanidad, habría sido un *nuevo sacerdote*, entregado a Dios en oblación perfecta, para aplacar su cólera sagrada (=maligna) y darle gracias por los dones de la vida, en nombre de todos los humanos. La *cristo-logía* se convertiría así en *hierología* o tratado sacerdotal. En Cap 4º reasumimos críticamente esta postura desde Hebreos: el nuevo sacerdocio de Jesús sólo se entiende en línea de *cristo-logía*, es decir, de liberación y gratuidad mesiánica.

– *Los místicos* son, en general, testigos de la interioridad sagrada y aparecen, sobre todo, en las religiones de oriente. Dios no es para ellos poder que se debe manejar o aplacar con sacrificios, sino hondura sacral del espíritu (alma interior) que se libera del mundo y penetra (o asciende) en gesto de concentración recreadora hacia las fuentes de toda realidad. Así lo muestran, de un modo especial, hinduismo, budismo y taoísmo chino. Sus fieles no necesitan mediadores o expertos en magia, ni tampoco sacrificios, pues suponen que el encuentro con Dios y/o lo divino lo realiza cada uno, recorriendo su camino de sacralidad, en ejercicio de concentración mental intransferible, para alcanzar así la purificación interior, en el vacío de la mente, más allá de los deseos e imágenes del mundo.

Algunos han querido interpretar a Jesús como místico ejemplar, testigo de la interioridad más alta definida como Padre Dios. En esa línea, más que de una *cristo-logía* (tratado del Cristo redentor) deberíamos hablar de una *místico-logía*: camino de concentración o interiorización sagrada. Pues bien, Jesús de Nazaret no ha sido un místico (maestro de yoga, experto en meditación transcendental), sino profeta: ha proclamado e iniciado un proyecto de “reino” o transformación humana, desde los marginados de la tierra.

– *Los sabios* estudian el sentido profundo de la realidad, enseñan a los demás a situarse ante ella y actúan en todos los pueblos de la tierra, y de forma especial (en occidente) entre los griegos, empeñados en el conocimiento luminoso de los seres humanos y las cosas. Buscan la verdad del cosmos, pero no en plano de magia (dominio de poderes sacrales) o sacrificio (expiación religiosa), sino de razonamiento y apertura metódica hacia el sentido de la realidad, identificando a Dios o lo divino con la sabiduría que está en el fondo de ella. El sabio por excelencia tiene un rasgo religioso: conoce por dentro la verdad, haciendo que los hombres y mujeres puedan ajustarse a ella.

Lógicamente, desde el fondo sapiencial de Israel (cf. Job y el Qoh, Cant y Prov, Sir y Sab), Jesús puede interpretarse como sabio (cf. Lc 11, 31), y su estudio como *sofo-logía*, es decir, un tratado de la vida sabia, en la línea de otras filosofías de la vida y religiones (de chinos o hindúes, de cínicos o estoicos griegos). Pues bien, en contra de eso, veremos que él ha sido creador social más que sabio, fundador de utopía, más que teórico de la humanidad armoniosa en sí misma.

– *Los profetas* son los personajes religiosos fundamentales de la tradición israelita (y, en cierto sentido, del cristianismo e islam). Los sacerdotes de Israel desaparecieron tras el 70 EC, de manera que en el judaísmo sólo quedan como representantes de Dios los profetas (condensados en Moisés, el primero y mayor de todos; cf. Dt 18, 15), sustituidos luego por rabinos que tematizan y aplican su mensaje. Los profetas proclaman la palabra del Dios trascendente, único y personal, dentro de la historia. De esa forma se distinguen de magos y sacerdotes, místicos y sabios: no sacralizan lo que existe sino que anuncian y preparan lo que debe existir, abriendo así un espacio de responsabilidad ética y encuentro personal de los humanos con Dios.

Como iremos viendo en lo que sigue, Jesús asume y cumple elementos de la tradición profética, de manera que su estudio puede entenderse como *profeto-logía*. Pero, en sentido estricto, él ha sido más que profeta: no se ha limitado a proclamar una palabra que le llega de fuera (de Dios), sino que la expresa y encarna de manera personal (cf. Hebr 1, 1-3). Por eso le llamamos *Cristo*, enviado mesiánico de Dios.

– *Los reyes y/o señores*, portadores del poder, han sido tomados como representantes de Dios en la mayor parte de las religiones. Es posible que aparezcan ya como sagrados al comienzo de la historia, expresando así la dualidad religiosa: son culpables (signo de violencia incontrolada), siendo, por otra parte, salvadores (controlan la violencia, poniéndola al servicio de un orden social). El poder (o señorío) se encuentra vinculado de manera intensa al mesianismo, de manera que en gran parte de la tradición profética, el mesías es el *rey final o pleno*.

Es muy significativo que a Jesús le llamen *rey de los judíos* (cf. Mc 15, 26 par) y más aún el hecho de que aparezca como *Kyrios* o Señor, título divino (mesiánico) que estudiaremos con cuidado. En esa línea deberíamos haber elaborado una *kyrio-logía*, un tratado del señorío o poder real de Jesús sobre la tierra, como a veces ha hecho la teología. A pesar de ello pensamos que el título más significativo de Jesús es el de *Cristo*; por eso hemos escrito una *cristo-logía*, estudiando su poder mesiánico.

La figura de Jesús puede situarse, según eso, en el contexto más extenso de una mago-logía, hierología, místico-logía, sofo-logía, profeto-logía o kyrio-logía; pero, conforme a la tradición eclesial, la estudiamos en clave de *cristo-logía*, partiendo de la tradición israelita. Por eso, Jesús no es sim-

plemente un *cristo* más, entre los ungidos redentores de la historia, sino que le entendemos como *el Cristo*.

En un sentido extenso situaremos la cristología en el transfondo de la búsqueda religiosa de la humanidad, identificando al Cristo con el verdadero *ser humano*, revelador de Dios (=Dios y hombre verdadero). Por eso, al fin de la cristología desaparece el mismo término de Cristo y queda Jesús como humano y divino (cf. Conc. de Calcedonia, año 451).

La palabra griega *cristo* (en hebreo *mashiah-mesías*, en castellano *ungido*) ha recibido su sentido religioso y/o social más concreto en Israel, en la tradición davídica (cf. 2 Sam 7), profética y política judía. Nosotros, los cristianos, entendemos esa tradición como *Primer Testamento* (=AT), anuncio y camino de aquello que culmina y se cumple en Jesús de Nazaret, a quien llamamos por excelencia el Cristo.

Por esto, situándonos en el transfondo universal de los *cristos* (magos y sacerdotes, sabios y profetas, reyes y místicos), nos iremos centrando en la historia profética y social del pueblo israelita, reflejada en Ley y Profetas, Apocalípticos y/o Sabios: de formas distintas, casi todos los judíos esperaban la llegada de un *mesías*, ungido de Dios, que ofrecerá plenitud y salvación a sus elegidos. En ese fondo situamos la historia de Jesús, asumiendo y superando (universalizando) la esperanza mesiánica de su pueblo. Las restantes figuras (magos y sacerdotes, místicos y sabios...) servirán sólo de contexto: desde el camino de Israel entenderemos a Jesús como el *Cristo, ungido de Dios*, humano verdadero.

Escribimos pues una *cristo-logía cristiana*, recuperando a partir de ella los restantes aspectos mesiánicos y/o religiosos de la historia humana, sean de tipo sacral (sacerdotes), político (reyes), sapiencial y profético. De esa forma estudiamos y recreamos la aportación de la Escritura específicamente cristiana o *Segundo Testamento* (=NT), sin detenernos apenas en la historia de las interpretaciones posteriores de tipo dogmático y/o teológico (tradición patrística, concilios cristológicos del siglo IV-V, elaboración escolástica, aportaciones protestantes etc). Nuestro *Manual* se distingue, por tanto, de otros más o menos semejantes.

– *No hemos escrito una cristología general* (situando a Jesús entre los “cristos” de la humanidad), *ni una cristología judía* (estudiando a Jesús entre los “cristos” esperados, fracasados y/o nuevamente buscados de la tradición israelita), sino una *cristología cristiana*, centrada en Jesús de Nazaret a quien no vemos como un “cristo” más, sino como el Cristo: aquel en quien culmina y se cumple la esperanza de reconciliación y plenitud humana.

– *Tampoco escribimos una hysología o tratado sobre el Hijo eterno de Dios*, situándonos ya en perspectiva dogmática cristiana (trinitaria), para pro-

yectarla después sobre la historia de Jesús. No partimos de la eternidad del Hijo de Dios, encarnado en Jesús, sino de la historia de Jesús de Galilea, a quien interpretamos en fe como *humano verdadero y creador de humanidad*. Ciertamente, aceptamos el carácter divino de Jesús (como han ratificado Nicea y Calcedonia), pero no tomamos su visión dogmática como base para estudiar después el NT; al contrario, partimos del mesianismo histórico de Jesús para alcanzar así su realidad divina.

– *Según eso, no escribimos un “de Verbo incarnato”*, en la línea de los textos católicos previos al Vaticano II. Ciertamente, confesamos a Jesús como Verbo o Palabra de Dios (y así lo destacaremos en Cap 4, 7), pero no partimos de su eternidad, sino del tiempo de su historia, enraizada en la experiencia mesiánica de Israel: Jesús es Palabra de Dios porque resuelve las contradicciones de la historia humana, en línea de comunicación universal. No estudiamos los temas ontológicos de la cristología clásica sobre la encarnación y el modo de relacionarse el Verbo-Hijo con sus naturalezas (divina y humana), sino la historia mesiánica de Jesús.<sup>1</sup>

No hemos escrito este manual desde la *historia de las religiones* ni desde los *mesianismos* actuales, pero religión y mesianismo están al fondo de todo lo que sigue. De Israel hemos recibido cristianos y gentiles la experiencia y esperanza mesiánica más honda. Pero ahora esa esperanza ha quedado parcialmente secularizada y universalizada; por eso debemos situar a Jesús en el transfondo de la antropología secular y de la búsqueda universal de las religiones.

Nuestro libro se encuadra, pues, en el contexto de experiencias y esperanzas de la modernidad, vinculando la Escritura antigua (nos movemos a nivel de exégesis bíblica) con la humanidad actual. Así elaboramos, valga la redundancia, una *cristología mesiánica*, destacando la figura de Jesús como *Dios con nosotros*. Escribimos al mismo tiempo una *cristología antropológica*, centrada en el valor del ser humano; por eso hemos querido definir a Jesús como *Dios en persona*, presencia insuperable (total) de lo divino en una vida humana abierta en gracia a todos los humanos.

Escribir así la cristología significa trazar la historia de nuestra propia identidad como personas que realizan su existencia a la luz de lo divino: Jesús es *logos* o palabra de comunicación, de forma que sólo podemos contar su historia en la medida en que contamos y realizamos la nuestra. Convertir el mesianismo en palabra (hacer de Cristo el Logos): ésta es la tarea de fondo de la cristología. Por eso destacamos el título de *Logos* (cf.

1. En Cap 6 esbozamos el tema cristológico a partir de esos dos últimos niveles, desde la perspectiva de la religión y pensamiento actual. Hemos ofrecido una visión sistemática del tema, en clave de cristología trinitaria, en *Dios*, 15-187.

Cap. 4, 7): Jesús es el mesías de la comunicación, palabra de diálogo abierta a todos los humanos.

## 2. Cristología. Estudio actual

Queremos situar nuestro trabajo en el fondo de la investigación actual sobre Jesús, para que el lector conozca mejor su contexto. Dividimos la temática en tres campos: Jesús histórico, Cristo de la fe, actualidad mesiánica.

### 1. El Jesús de la historia

Además de estudios históricos (*Bibliografía general 2*), cf.: Aguirre, R., *Aproximación actual al Jesús de la historia*, Univ. Deusto, Bilbao 1996; Braun, H., *Jesús, el hombre de Nazaret y su tiempo*, Sígueme, Salamanca 1975; Charlesworth, J. J., *Gesù nel Giudaismo del suo tempo*, Claudiana, Torino 1994; Crossan, J. D., *Jesús. Biografía revolucionaria*, Grijalbo, Barcelona 1996; Kähler, M., *Der sogenannte historische Jesus und der geschichtliche, biblische Christus* (1982), ThB, München 1961; Mack, B. L., *El Evangelio perdido. El documento Q*, M. Roca, Barcelona 1994; Neusner, J., *Judaism in the Matrix of Christianity*, Fortress, Philadelphia 1986; Segalla, G., *La "terza" ricerca del Gesù storico*, StudPatavina 40 (1993) 463-517; Theissen, G., *Estudios de sociología del cristianismo primitivo*, Sígueme, Salamanca 1985.

Esta cristología (especialmente su primera parte) quiere ser fiel al *Jesús de la historia*. Por eso debemos fundarnos en la investigación básica sobre el tema. Han pasado casi cien años desde que A. Schweitzer publicó su *Investigación* (1906), demostrando que los grandes "científicos" del XIX habían proyectado sobre Jesús sus presupuestos culturales, sociales y religiosos. Durante un largo período (entre 1900 y 1950) los exegetas (sobre todo protestantes) renunciaron a escribir la historia de Jesús, pensando que era imposible, tanto por el carácter teológico de los textos cristianos como por su origen tardío. Por eso se limitaban a ofrecer semblanzas teológicas de su figura: pensaban, además, que lo valioso es el *Cristo de la fe* siempre actual (M. Kähler), no el *Jesús de la historia* cambiante. Más que un hombre verdadero del pasado, Jesús parecía una "idea", un signo profundo de lo humano. Así le vieron entre otros R. Bultmann y H. Braun.

Esa situación fue cambiando desde que E. Käsemann publicó un trabajo sobre *El Jesús histórico* (1953), mostrando la necesidad teológica y exegética de volver a los hechos de Jesús, redescubriendo su figura y mensaje. Partiendo de su impulso volvieron a escribirse nuevas semblanzas de

Jesús (cf. Bornkamm, 1956). Además, las mismas exigencias sociales y teológicas (diálogo con la política, teología de la liberación) suscitaron un fuerte interés por su contexto y vida.

Ese interés ha desembocado en lo que suele llamarse la *tercera fase* de la búsqueda del Jesús histórico, protagonizada, especialmente, por teólogos norteamericanos (cf. trabajos Aguirre, Borg, Segalla y Witherington). Los descubrimientos de Qumrán, los textos de F. Josefo y del rabinismo antiguo nos permiten conocer bastante bien el entorno de Jesús, de tal modo que podemos situarle con cierta precisión en su ambiente cultural y religioso. También nos ayuda la investigación sociológica, que ha desembocado en una más precisa *antropología cultural*. Estamos en un momento privilegiado: ninguna época anterior había dedicado tanto tiempo y lucidez al tema. No es de extrañar que en los últimos años hayan surgido monografías sorprendentes sobre la vida de Jesús:

– J. D. Crossan y B. L. Mack piensan que fue un *cínico itinerante*, filósofo de la vida, más griego que judío, autor de sentencias paradójicas sobre la banalidad de fondo de los grandes poderes del entorno social. Le importaba la verdad y mesa compartida. No buscó la redención mesiánica, ni la salvación del mundo, sino el despliegue sincero, honrado, paradójico de los hombres y mujeres de su entorno. No se puede redimir a los demás, no hay cristología estricta. Lo único que pueden hacer los verdaderos sabios es vivir con autenticidad, en clave de reino ya venido, en medio de esta tierra conflictiva, mentirosa, perversa.

– G. Vermes y M. Smith piensan que Jesús fue un carismático, en línea de heterodoxia judía o de magia casi pagana. Vermes (como otros judíos anteriores y posteriores, desde J. Klausner a J. Neusner) le ha tomado como judío ingenuo, más amigo de la libertad que del orden, de la emoción que de la ley: se ha movido en los márgenes del pueblo establecido, realizando unos signos legalmente ambiguos; por eso, en nombre del eterno Israel debieron rechazarle los buenos maestros judíos y deben hacerlo ahora los defensores de la ley y el pueblo. M. Smith ha visto más bien a Jesús como carismático cercano al paganismo: experto en espíritus y curaciones, ingenuo en su visión de la vida. No quiso crear una iglesia, ni reformar el mundo de manera mesiánica; eso lo hicieron los discípulos tras su muerte.

– Otros toman a Jesús como *profeta escatológico y/o mesías* que anuncia la llegada del reino y quiere ofrecer unos signos que expresan la cercanía de Dios. Así le ha visto E. P. Sanders, esforzándose por hacerle comprensible en el contexto del judaísmo de su tiempo: fracasó externamente su proyecto; murió en la cruz, pero sus discípulos afirman haberle hallado vivo tras su muerte en experiencia pascual que recrea su vida y mensaje.

En línea convergente, *G. Theissen* ha querido descubrir el transfondo social del mesianismo de Jesús y de la iglesia primitiva.<sup>2</sup>

Las divisiones y esquemas se pueden multiplicar. Es significativo el hecho de que al lado de posturas minimalistas está surgiendo un tipo de retorno crítico a la visión tradicional de Jesús, como muestran las obras *Gnilka, Brown, Meier y Wright*. Ellas vuelven a interpretarle como *pretendiente mesiánico*, desde el fondo de los ideales de culminación del judaísmo.

## 2. El Cristo de la fe. Problemas fundamentales

Además de textos básicos y cristologías del NT (*Bibliografía general 1 y 3*), cf: Cullmann, O., *Cristo y el tiempo*, Estela, Barcelona 1967; Gibellini, R., *La teología del XX secolo*, Paideia, Brescia 1992; González de C. y otros, *Jesucristo, salvador del mundo*, Sec. Trinitario 1997; Guitton, J., *Jesús*, FAX, Madrid 1965; Schultz, H. J., *Tendencias de la teología en el siglo XX*, Studium, Madrid 1970; Vilanova, E., *Historia de la Teología cristiana III*, Herder, Barcelona 1992; Vorgrimler, H. (ed.), *La teología en el siglo XX*, I-III, BAC, Madrid 1973/4; Winling, R., *La teología del siglo XX (1495-1980)*, Sígueme, Salamanca 1987.

El mismo Jesús de la historia aparece para los creyentes como el Cristo y así queremos estudiarlo, elaborando una cristología. Para ello debemos situar nuestro trabajo en el trasfondo de la interpretación creyente y de la investigación teológica de los últimos decenios, influida no sólo por el más hondo estudio de la Biblia sino también por la nueva antropología. En esa línea ofreceremos un breve panorama de sus cambios principales, en perspectiva hispánica.

Hasta los años cincuenta, la cristología de lengua castellana seguía centrada en planteamientos y respuestas de tipo neoescolástico: formulaba la filiación eterna de Jesús en términos de carácter ontológico; exponía después el sentido de la encarnación, describiendo en abstracto sus naturalezas y persona. Daba la impresión de que el Verbo de Dios se introducía

2. Estamos asistiendo a una especie de cambio de paradigma en el campo de los estudios sociales. Ha perdido fuerza el *método materialista*, más vinculado al marxismo, y se está imponiendo una *antropología cultural*, interesada en el estudio de las estructuras familiares, económicas y espirituales de un grupo humano como aquel en el que ha surgido Jesús y la iglesia primitiva. En esta línea: cf. R. Aguirre, *Del movimiento de Jesús a la iglesia cristiana*, DDB, Bilbao 1987 (=EVD, Estella 1998); B. Malina y R. Rohrbaugh, *Social-Science Commentary on the Synoptic Gospels*, Fortress, Minneapolis 1992 (=Los evangelios sinópticos y la cultura mediterránea del siglo I, EVD, Estella 1966). Información bibliográfica en C. Osiek, *What are they saying about the social setting of the NT?*, Paulist, New York 1992.

en este mundo desde fuera, resolviendo sus problemas por arriba, sin asumir de verdad nuestra historia. Aquella situación se ha superado desde un perspectiva teológica, existencial y social:

– *Fue importante en los años sesenta el descubrimiento de la “nouvelle théologie”*, de origen francés (de Lubac, Congar...), con el retorno a la tradición patristica y el deseo de vincular cristología con eclesiología y vida espiritual. En línea convergente influyó el programa de la historia de la salvación (Cullmann) y las visiones de los grandes pensadores germanos (Rahner, von Balthasar), deseosos de trazar la conexión entre el misterio de Jesús y el sentido de la vida humana, en línea existencial e histórica; el tema de Jesús vino a integrarse en la tradición clásica y la filosofía contemporánea.

– *La década de los setenta estuvo marcada por la visión existencial de Bultmann*, con Jesús como Palabra que libera al ser humano del pecado (angustia de muerte), para abrirle hacia el futuro de su propia libertad. Fue importante el descubrimiento del valor de la resurrección y la escatología, en la línea de Pannenberg y Moltmann, que vincularon a Jesús con el despliegue y cumplimiento de la vida humana. Influyó también la *teología de la liberación*, empeñada en descubrir el misterio de Jesús desde la perspectiva de los pobres en América Latina y en otros lugares de opresión del mundo. Fueron años de intensa creatividad soteriológica: hubo que fijar el sentido de términos como salvación y redención, en perspectiva histórica, teórica y práctica, sentando las bases de la reflexión posterior. De lo que se pensó en aquellos años seguimos viviendo todavía.

– *Finalmente, a partir de los ochenta ha comenzado un momento de reajuste*, abierto por un lado a la nostalgia (retorno a los viejos tiempos, a la autoridad sacral y teológica de los años preconcliales) y por otro a una creatividad más honda, sobre todo en línea hermenéutica. Parece que faltan las figuras clave, o no logramos encontrarlas, valorarlas. Por eso seguimos leyendo los libros de los años setenta, buscando en ellos más hondas perspectivas y caminos. No se han logrado imponer con autoridad tendencias nuevas. Quizá la novedad más significativa consista en acentuar el relato de la historia y vida de Jesús en claves de narratología y no de filosofía (cf. Aletti, Moingt y, en cierto sentido, Sesboué).

En ese fondo situó mi libro, tanto en perspectiva externa (influjo de los autores citados) como interna: la historia de esos años es mi historia, que ahora quiero reflejar en este libro.<sup>3</sup>

## 3. Cristo en la frontera. Diálogo con cultura y religiones

Cf: Macquarrie, *Jesús*; Parrinder, *Avatara*; Pelikan, *Jesús*; Pieris, *Rostro*; Tilliette, *Cristo*. Además: Casper, R., *Para una visión cristiana del Islam*,

3. Autores como *Lubac, Rahner, Balthasar, Bultmann y Cullmann* están al fondo de mis primeros trabajos de cristología y/o teología, que recojo al final de este libro.



Sal Terrae, Santander 1995; Eliade, M., *Historia de las creencias y de las ideas religiosas* II, Cristiandad, Madrid 1979; Guzzetti, Ch. M., *Cristo e Allah*, EDC, Torino 1983; Küng, H., *El cristianismo y las grandes religiones*, Europa, Madrid 1987; Martín V., J., *El encuentro con Dios*, Cristiandad, Madrid 1976 (= Caparrós, Madrid 1995); Id., *Jesús de Nazaret, fundador del cristianismo, y los fundadores de otras religiones*, en Varios, *Salvador del mundo*, Sec. Trinitario, Salamanca 1997, 215-250; Nguyen Van Tot, P., *Le Bouddha et le Christ*, Urbaniana, Roma 1987; Panikkar, R., *Le Christ et l'Hinduismo*, Centurion, Paris 1972; Rizzardi, G., *Il Problema della Cristologia coranica*, PPL, Milano 1982; Id., *El Fascino di Cristo nell' Islam*, PPPL, Milano 1989; Widengren, G., *Fenomenología de la religión*, Cristiandad, Madrid 1975; Zaehner, R. C., *Inde, Israël, Islam*, DDB, Bruges 1965.

Como acabo de indicar, este manual quiere ser histórico y teológico, bíblico y sistemático, situándose en perspectiva *contextual*, es decir, en el transcurso de la nueva experiencia y búsqueda humana. En otro tiempo se pudo hablar de Cristo por aislado; el teólogo aceptaba los principios de la fe eclesial en una determinada tradición o escuela intelectual, para construir desde ella su sistema, como si el mundo externo no importara. En estos últimos años, de un modo especial desde el Vaticano II y la *Ecclesiam Suam* de Pablo VI (1964), los católicos sabemos que la cristología ha de elaborarse dialogando con la cultura y problemática del tiempo.

Ese diálogo había sido ya esbozado en las secciones anteriores, tanto de *exégesis* como de *dogmática*; pero ahora, al fin de este milenio, se ha vuelto más intenso y exigente. Por su mismo carácter mesiánico, la *cristo-logía* ha de elevar su palabra en la frontera de la marginación, en el lugar donde se escuchan los miedos y esperanzas del humano. Ella es por esencia un lenguaje que brota de la crisis, desde el lugar donde las certezas de la vida corren el riesgo de romperse y perderse, en la marea de la dura realidad humana.

Se situó Jesús en otro tiempo en esa frontera, para ofrecer mensaje de reconciliación, en palabras y gestos de fuerte crítica social y poder evocador. Por eso le mataron. Para volver a la frontera de Jesús y responder por dentro a los problemas que implica su mensaje, la cristología debe situarse en la línea de crisis de lo humano, pensando y ofreciendo desde allí su mesianismo hecho palabra salvadora para aquellos que se encuentran expulsados y perdidos sobre el mundo. En esta perspectiva se sitúan algunas de las aportaciones más significativas de la cristología de los últimos decenios, enriquecidas desde la nueva situación cultural, social y religiosa (cf. como documentos pontificios, cf. *Biblia y Cristología*, 1984; *La interpretación de la Biblia en la Iglesia*, 1993):

– *Literaria y arte*. El estudio de Jesús se encuentra vinculado a la *filología*: para conocerle bien debemos recorrer los textos que dan testimonio de su vida y obra, en línea histórica (origen, despliegue) y hermenéutica (sentido). Entender a Jesús significa escuchar y recrear los relatos que la iglesia antigua ha descubierto y/o formulado en torno a su persona. Por eso es bueno que nos acerquemos al Jesús de novelistas y poetas, directores de cine y pintores, para recoger y asumir desde su palabra la palabra de Jesús de Galilea.<sup>4</sup>

– *Psicología*. Maestros como Freud, Jung, E. Fromm han estudiado, al menos de manera indirecta, el mensaje y movimiento de Jesús. Parecen superados algunos de sus presupuestos, pero debemos mantenernos en diálogo con ellos, no con aire demostrativo (como si tuviéramos una verdad inmunizada) sino de colaboración y búsqueda sincera. Ciertamente, Jesús habla de Dios en símbolos de tipo religioso, pero ellos nos sitúan en el centro de la vida humana, hecha de amor y odio, violencia y superación de la violencia... El redescubrimiento psicológico del evangelio resulta necesario, a no ser que dejemos ese campo en manos de sectas y magia, curanderos de diverso tipo o puros resentidos.<sup>5</sup>

– *Antropología cultural (social)*. Ha sido aplicada sistemáticamente al estudio del NT (y de la figura de Jesús) por autores como G. Theissen y/o B. J. Malina. Los antiguos supuestos doctrinales del marxismo, que influyeron en la cristología de los setenta, han quedado en gran parte superados, pero la exigencia de un estudio social de Jesús y su movimiento no sólo permanece sino que está creciendo con los años. Así resulta, a mi juicio, necesario el diálogo con los teóricos de la sociología y antropología de la violencia y la comunicación (cf. R. Girard, J. Habermas). El tema mesiánico estricto (político, utópico) sigue abierto. No puede haber cristo-logía si renunciamos a la reconciliación de la humanidad, a la utopía de la historia.

– *Finalmente, es necesario el diálogo con las grandes religiones*, como muestran los representantes de la historia y fenomenología de lo sagrado (cf. R. C. Zaehner o G. Parrinder, G. Widengren o J. Martín Velasco). De un modo u otro, ellos han estudiado la figura humana de Jesús, para vincularlo con otros *fundadores* de

4. Cf. J.-N. Aletti, *El arte de contar a Jesucristo. Lectura narrativa del evangelio de Lucas*, Sígueme, Salamanca 1992. Sigue siendo importante la obra de L. Alonso Schökel, recogida en los tres volúmenes de *Hermenéutica de la palabra* (1 y 2 en Cristiandad, Madrid 1986 y 1987; el 3 en Ega, Bilbao 1991). Cf. también: R. Barthes y P. Beauchamp, *Exégesis y hermenéutica*, Cristiandad, Madrid 1976; C. Chabrol y L. Marín, *Semiótica narrativa: relatos bíblicos*, Narcea, Madrid 1975; A. Grabner-Haider, *Semiótica y teología*, Verbo divino, Estella 1976.

5. Cf. E. Drewermann, *Strukturen des Bösen. Die jahwistische Urgeschichte I-III*, Schöningh, Paderborn 1977/86; M. Navarro, *Barro y aliento. Exégesis y antropología teológica de Génesis 2-3*, Paulinas, Madrid 1993; Id., *Acercamiento feminista a Gen 22*, en Varios, *Biblia, literatura e Iglesia*, UPS, Salamanca 1995, 83-99; Id., *Psicología y narraciones bíblicas. Perspectivas metodológicas*, en *Temas de Psicología. Homen. A. Vázquez*, UPS, Salamanca 1997, 317-344; G. Theissen, *Psychological Aspects of Pauline Theology*, Clark, Edinburgh 1987.

religiones, divididos en *maestros* (Buda, Confucio, Lao-tse) o *profetas* (Zaratrustra, Moisés, Mani, Mahoma). Entre esos últimos debemos entenderle. Sólo así puede aparecer, en clave ya cristiana, como *hierofanía personal* de Dios.

En esa frontera donde emerge la psicología y el arte, donde la urgencia social dice su voz y las religiones extienden su palabra queremos situarnos, descubriendo allí a Jesús. Éste es el lugar, este el *humus* donde crece y recibe su sentido la cristología, como *logos* que emerge del *mestas galileo*. Desplegar su mesianismo en forma de palabra, dentro de nuestro tiempo, en continuidad con el pasado, en ámbito de iglesia, eso es la cristología, como indicaremos sobre todo en el Cap. 6 nuestro libro.

Es evidente que no podemos desarrollar de una forma temática todos los aspectos anteriores. Por formación y estudio personal nos situamos en la línea que avanza, desde Bultmann y la exégesis de tipo existencial, hacia la nueva crítica de la historia de Jesús, vinculando lectura del NT con reflexión filosófico/social. No hemos intentado escribir una cristología novísima sino una *cristología nueva* donde se pueden descubrirse las huellas de la exégesis y filosofía de los tres (o cuatro) últimos decenios. Por eso hemos querido respetar, al menos en parte, las notas y referencias de autores antiguos, es decir, de los años sesenta y setenta.

## PRIMERA PARTE: JESÚS DE NAZARET HISTORIA MESIÁNICA

Conforme a lo indicado, este libro consta de dos partes: la primera estudia *la figura de Jesús* a quien tomamos como historia mesiánica de Dios; la segunda profundiza en su sentido y le define como *Dios en Persona*, elaborando así una *Teología mesiánica*, fundada en Jesús. Esta primera se divide a su vez en tres capítulos, cada uno con su tema y metodología:

– *Jesús de Nazaret. Vida y conciencia*. Expone los momentos básicos de la *vida* de Jesús, a nivel de historia, para elaborar desde ella la cristología, no como despliegue general de lo divino o del valor de lo sagrado, sino como experiencia del sentido de Jesús, en su trayectoria humana y su conciencia.

– *Humano crucificado. Pascua mesiánica.* La identidad e historia de Jesús quedan fijadas por su pasión y resurrección. Jesús ha muerto ajusticiado por los poderes de este mundo; pero sus discípulos confiesan que Dios le ha resucitado, ratificando de esa forma su vida y compromiso mesiánico.

– *Reflexión eclesial. Cristología del NT.* La iglesia vuelve sobre la vida y pascua de Jesús, para descubrir su sentido, en reflexión donde se incluyen perspectivas de tipo experiencial y teológico, unas de tipo más narrativo (sinópticos, incluso Juan), otras más retóricas y argumentativas (escuela paulina, Hebreos, Ap).

Frente a quienes quieren encerrarse en el Jesús de la historia (vida) o destacar únicamente la experiencia de la pascua o las diversas cristologías de la iglesia (del NT), hemos unificado ambos momentos, sabiendo que Jesús es el Cristo porque es el *humano verdadero*; el mismo despliegue del libro mostrará la validez de esta opción hermenéutica. Para la segunda parte quedan los títulos cristológicos y la biografía mesiánica de Jesús, actualizada al comienzo del tercer milenio cristiano.

# 1 Historia de Jesús. Vida y conciencia

Este capítulo se divide en dos apartados. El primero (*Biografía*) evoca las notas distintivas de la vida y mensaje de Jesús. El segundo (*Identidad y conciencia*) estudia tres rasgos de su experiencia personal, en relación consigo mismo, con Dios y con los otros.<sup>6</sup>

## 1. BIOGRAFÍA FUNDANTE. BREVE DECÁLOGO

Cf. bibliografía general: Borg, *Jesus*; Crossan, *Campesino*; Gnllka, *Jesús*; González C., *Entraña*, 347-462; Meier, *Jesus*; Sanders, *Jesus*; Segalla, *Terza*; Stuhlmacher, *Jesús*; Theissen-Merz, *Jesus*; Witherington, *Quest*; Wright, *People*. En perspectiva metodológica: Bultmann, *Geschichte*; Caba, J., *De los evangelios al Jesús histórico*, BAC, Madrid 1971; Delorme, J., *De los evangelios a Jesús*, Mensajero, Bilbao 1973; Dibelius, *Historia*; Grelot, *Evangelios*; Id., *Palabras*; Léon-Dufour, X., *Evangelios*.

He querido recoger en diez rasgos los elementos fundamentales de la historia de Jesús. No todos se encuentran igualmente atestiguados, pero forman un conjunto coherente, siendo evocados por gran parte de los investigadores de esta *tercera búsqueda del Jesús histórico*. Están relacionados entre sí, de tal forma que aunque pueden y deben estudiarse uno por uno, han de entenderse de un modo conjunto, pasando del primero (*profeta*) hasta los últimos (*muerte, pascua, iglesia*), conforme a los criterios antes señalados de *continuidad* (Jesús sigue siendo judío), *ruptura* (ha suscitado un movimiento mesiánico distinto) y

6. Utilizo, como es normal, los criterios básicos de *semejanza* (Jesús está enraizado en la vida y cultura judía de su tiempo), *ruptura* (aporta algo nuevo y distintivo respecto a su contexto) y *coherencia interna* (los diversos elementos de la vida y obra de Jesús se encuentran internamente vinculados, de manera que forman un conjunto lleno de sentido).

*coherencia* (los diversos momentos se implican y escalonan, formando un conjunto).<sup>7</sup>

Ofrezco así un *esbozo básico* de la vida y obra de Jesús, un *breve decálogo biográfico* que deberá completarse desde su conciencia y pas-cua. Por ahora me sitúo en una línea *no confesional*: no apelo a la fe de la iglesia, ni quiero definirme sobre el valor o fracaso del proyecto y movimiento de Jesús. Debo recordar, sin embargo, que los elementos principales de su historia (anuncio del reino, muerte, experiencia pas-cual...) constituyen un elemento imprescindible de la confesión cristiana. El mismo Jesús histórico es centro y contenido de la cristología.

– Para los cristianos, Jesús no es *avatara* de tipo oriental, como Krisna o Rama y los diversos Bodisatvas (manifestaciones de lo búdico): una figura que proviene de la imaginación religiosa, expresando los eternos valores sagrados de lo humano (de la interioridad sagrada), sin que sea (haya sido) necesaria su existencia.

– Jesús no es tampoco una *figura mesiánico-apocalíptica* de tipo simbólico, como el humano (Hijo del Hombre) de 1 Hen, Dan 7, 4 Es 14 o los diversos *ángeles* o *vivientes superiores* de otros textos judíos del tiempo (*Noé* o *Melquisedec*, *Metatron* o *Miguel*).

Avataras orientales y figuras apocalípticas son importantes para situar a Jesús en el contexto de búsqueda y experiencia religiosa de la humanidad, dentro del “rumor angélico” que sigue resonando en nuestra tierra. Pero no puede haber fe cristiana si Jesús no ha existido ni ha sido básicamente como indicaremos. Por eso, los rasgos y gestos que ofrecemos, siendo objeto de *historia concreta* (analizables a nivel no creyente), constituyen el principio y fundamento de la fe cristiana: si Jesús no hubiera anunciado el reino, muriendo por su causa, la fe de los cristianos hubiera sido vana (cf. 1 Cor 15, 12-13); si Jesús no hubiera existido el evangelio se volvería *gnosis*, *idealismo simbólico sagrado* (avatara) o *idealismo apocalíptico* (figura mesiánica extrahumana).

7. Además de obras citadas en bibliografía cf.: Duquoc, Ch., *Jesús, hombre libre*, Sígueme, Salamanca 1975; Mateos, H. y Camacho, F., *El horizonte humano. La propuesta de Jesús*, Almendro, Córdoba 1989. Estudio de conjunto en Aguirre, R., *Aproximación actual al Jesús de la historia*, Univ. Deusto, Bilbao 1996. Cf. además Chilton, B. y Evans, C. A. (eds.), *Studying the Historical Jesus. Evaluation of the State of Current Research*, Leyden 1994. El lector atento advertirá que disintimos de la interpretación celotista y agresiva de G. Puente Ojea, *Ideología e historia. La formación del cristianismo como fenómeno ideológico*, Siglo XXI, Madrid 1974; Id., *El evangelio de Marcos. Del Cristo de la fe al Jesús de la historia*, Siglo XXI, Madrid 1992.

Ciertamente, no todos los rasgos ofrecen igual importancia. Es posible que se pueda y deba discutir en particular alguno de ellos. Pienso, sin embargo, que al unirse ofrecen una visión ajustada y segura de su persona: son los momentos del *Jesús de la historia* que pueden y deben ser recuperados por el *Cristo de la fe*, como indicarán las partes posteriores del libro.<sup>8</sup>

### 1. Profeta escatológico, mensajero de Dios

Introducción al tema en E. Cothenet, *Prophétisme*. DBS 8, 1222-1337; H. Kramer, R. Rendtorff, R. Meyer y G. Freidrich, *προφητης*: TWNT 6, 833-863; C. H. Preisker, *Profeta*: DTNT 3, 413-420; G. F. Hawthorne, *Prophets*: DJG 636-642; J.H. Charlesworth, *Jesus within Judaism*, Doubleday, New York 1988; H. Stegemann, *Los esenios, Qumrán, Juan Bautista y Jesús*, Trotta, Madrid 1996. Destacan el aspecto profético de Jesús: Cullmann, *Cristología*; Dunn, *Christology*; Gnllka, *Jesús*; Kaylor, *Jesús*; Meier, *Marginal*; Penna, *Ritratti*; Perrot, *Jesús*; Pikaza, *Evangelio*; Sanders, *Jesús*; Id., *Gesù*; Theisen-Merz, *Jesús* 221-255; Wright, *Jesús*. Cf. además: Aune, D. E., *Prophecy in Early Christianity and the Ancient Mediterranean World*, Eerdmanns, Grand Rapids MI 1983, 81-246; Casey, M., *From Jewish Prophet to Gentile God: The Origins and Development of NT Christology*, J. Knox, Louisville KY 1991; Espinel, J. L., *La poesía de Jesús*, San Esteban, Salamanca 1986; Id., *Profetismo cristiano*, San Esteban, Salamanca 1989; Hill, D., *NT Prophecy*, J. Knox, Atlanta 1979; Lupieri, E., *Giovanni Battista nelle tradizioni sinottiche*; Id., *Giovanni Battista fra storia e leggenda*, Paideia, Brescia 1988; Segalla, G., *Gesù, profeta escatologico della restaurazione di Israele?*, StudPatavina 40 (1993) 84-102.

*Profeta* es un hombre o mujer que recoge la tradición israelita de historia y promesa del pueblo y anticipa el futuro de la intervención de Dios, que va a manifestarse cumpliendo la esperanza antigua. De la vida y acción de los profetas escatológicos trató Flavio Josefo en sus dos obras (BJ y AJ), de manera que conocemos con cierta precisión lo que hacían y pensaban:

– Los profetas escatológicos (en contra de sacerdotes, escribas y celotas) anuncian la intervención inminente, de Dios. No sacralizan con su

8. Seremos muy breves, casi telegráficos, pues estamos escribiendo un *manual de cristología*, no una investigación histórica y/o exegética sobre la vida de Jesús. Los capítulos posteriores, y en especial el 5º (*Biografía teológica/mesiánica*), volverán sobre esta base de manera que podremos completar lo que ahora decimos en esquema.

gesto o doctrina el orden religioso ya existente (contra los sacerdotes). Aceptan la ley, pero sitúan por encima de ella o en su meta la acción transformadora de Dios que interviene en la historia (contra los puros escribas). Quieren la liberación nacional, pero no luchan con armas por ella; no son guerreros en la línea de los viejos macabeos o los nuevos celotas, sino testigos y promotores de la inminente acción liberadora de Dios. Entre ellos se sitúan Juan Bautista y Jesús.

– *La nota distintiva de Juan Bautista* es el mensaje de *conversión*, para perdón de los pecados, y el signo del bautismo en el Jordán, río que separa el desierto (lugar de exilio) y la tierra prometida. Estrictamente hablando, él fue un *profeta del juicio* (anuncia la llegada de Dios, el más fuerte, para pedir cuentas a su pueblo), pero, al mismo tiempo, actuaba como *mensajero de salvación* (su signo bautismal es garantía de perdón y acogida divina para aquellos que lo aceptan). Como testigos de esa conversión, juicio y salvación de Dios siguieron actuando los discípulos de Juan, aún después que Herodes Antipas le matara, por juzgarle peligroso para el frágil equilibrio de su reino (cf. Mc 1, 1-15; 6, 14-29; 11, 30-33 par; Lc 1, 80; 16, 16; Hech 1, 15; 18, 24-28; 19, 1-17; F. Josefo, AJ 18, 116-119).

– *En un primer momento, Jesús aparece en calidad de discípulo de Juan, dejándose bautizar por él* (cf. Mc 1, 9-11), como la tradición de los cristianos ha debido confesar, a pesar de los problemas que ello implicaba (Jesús habría sido dependiente del Bautista). Pero después se ha independizado, iniciando un camino profético distinto que definirá su vida y obra dentro del contexto israelita.

A partir de aquí han de entenderse los signos proféticos de Jesús, aquellos que definen su figura y le distinguen de los restantes personajes religiosos y sociales de su tiempo: como mesías y/o Hijo de Dios ha seguido siendo un profeta especial y paradójico:

– *Ha dejado la orilla no israelita del Jordán para ofrecer su mensaje en Galilea* (cf. Mc 1, 14 par): no espera una intervención especial y externa de Dios para atravesar el río y entrar en la tierra prometida, como había hecho Jesús/Josué (Jos 1-4) y hará después Teudas (cf. Josefo, AJ 20, 167-172). A su juicio, Dios ha empezado ya a actuar y por eso viene a Galilea, anunciando allí el *reino*. No bautiza para conversión y esperanza de juicio (para que se divida el Jordán), como el Bautista, sino que ofrece los signos del reino dentro de la misma tierra: no en Judea/Jerusalén (lugar de sacerdotes), sino en Galilea, entre las gentes normales de su pueblo.

– *Este nuevo profetismo de Jesús vincula de manera paradójica, hasta ahora insospechada, el presente del reino (curaciones, comida compartida) y el futuro de la irrupción apocalíptica de Dios*. Todos los intentos de introducir una lógica reductiva y puramente lineal en el proyecto y

vida de Jesús (sería sólo un mensajero del fin o sólo un testigo de la salvación actual de Dios entre los humanos) han resultado vanos. La presencia de Dios y su reino (el “ya” de las curaciones y la vida compartida) resulta inseparable de la esperanza futura de transformación de la realidad, reflejada de manera extrema en textos como Mc 9, 1 par).

Todas las notas que siguen, las palabras de sabiduría y los signos peculiares del reino, expresan y expanden este profetismo especial de Jesús. La *escatología* (experiencia de la llegada de Dios) es para Jesús *principio de renovación actual*: vivir desde el futuro, como si Dios ya estuviera presente: tal el principio de su obra.

## 2. Sabio en el mundo, experto en humanidad

Cf. Borg, *Jesus*; Crossan, *Jesús*; Dunn, *Christology* 163-212; Mack, *Myth*; Id., *Evangelio*; Meier, *Marginal*; Pikaza, *Antropología*; Schüssler F., *Jesus*; Witherington, *Quest*; Wright, *Jesus*. Además: Allison, J., *Cristología de la no violencia*, Sec. Trinitario, Salamanca 1993; Bonnard, P., *La Sagesse en Personne, annoncée et venue: Jésus Christ*, LD 44, Cerf, Paris 1966; Funk, R. (ed.), *The Five Gospels*, Macmillan, New York 1993; Girard, R., *El misterio de nuestro mundo*, Sígueme, Salamanca 1982; Schüssler F., *En memoria de Ella*, DDB, Bilbao 1989, 145-204; Scott, B. B., *Hear Then the Parable*, Fortress, Augsburg 1989; Sider, J. W., *Interpretar las parábolas*, San Pablo, Madrid 1997.

La tradición interpreta a Jesús como poderoso en obras y palabras (Hech 2, 22; cf. F. Josefo, AJ 18, 3, 3). El mismo evangelio le compara a Salomón, *sabio* por excelencia (Lc 11,31 par), vinculándole, al mismo tiempo, a Jonás, el profeta. En contra de lo que ha podido suceder más tarde, el judaísmo de aquel tiempo vinculaba profetismo (y apocalíptico) con sabiduría, como indican los libros y figuras de Daniel y Henoc, ambos profetas apocalípticos sabios.

Se ha pensado a veces que la *tensión apocalíptica* hace inútil o destruye la *sabiduría*, como si la llegada de Dios o la cercanía del final privara al ser humano de su capacidad de equilibrio y/o pensamiento. Pues bien, es todo lo contrario: la cercanía de Dios y de su reino libera precisamente al ser humano de las tensiones mundanas y sociales que le tienen sometido, capacitándole para descubrir y expresar con claridad el sentido más hondo de la vida.

Es como si al antiguo ser humano le cegara el miedo de las cosas, la dureza de la historia; es como si tuviera que andar con trampas para

seguir sobreviviendo. En contra de eso, la presencia de Dios es *claridad*: el ser humano puede mirar cara a cara hacia las cosas, descubriendo la mentira de las instituciones de violencia, las esclavitudes del miedo. Desde ese fondo debe interpretarse el gesto de Jesús:

– Jesús es portador de la Sabiduría de Dios porque desenmascara la *violencia organizada* de sacerdotes y jerarcas político-sociales. La violencia se funda en la mentira instituida, que culpabiliza (sacrifica) al otro, haciéndole chivo emisario, y convierte al mismo Dios en signo y garante de su fuerza. En contra de eso, desde la certeza de que el poder de violencia (el mundo viejo) ha terminado, Jesús puede presentarse y se presenta como portador de una sabiduría no violenta que proviene de Dios, haciendo que hombres y mujeres puedan entenderse y acogerse, sin imposición de unos sobre otros.<sup>9</sup>

– Siendo portador de la Sabiduría de Dios, Jesús supera el *patriarcalismo ambiental*. El judaísmo ha tendido a ser *androcentrico*, lo mismo que la iglesia instituida de tiempos posteriores. Pues bien, el retorno al origen de la creación (motivado por la plenitud del tiempo) y el despliegue de la gratuidad, permiten a Jesús interpretar la vida humana en claves de igualdad de sexos: supera el estilo patriarcal del matrimonio (cf. Mc 12, 16-27 par), lo mismo que el poder masculino del divorcio (Mc 10, 2-9 par) o la estructura jerárquica y cerrada de la familia (cf. Lc 12, 51-53 par; 14, 26; Mc 3, 31-35).<sup>10</sup>

– Esta visión sapiencial de Jesús nos permite entender de manera más profunda las parábolas. Ciertamente, al fondo de ellas está la certeza de que ha llegado el fin: nos hallamos ante (en) el Reino de Dios, más allá de las seguridades legales y las opresiones (distinciones) que establece el judaísmo instituido. Ya no se oponen letrados contra analfabetos, ni sacerdotes frente a laicos, ni judíos frente a gentiles, ni varones frente a mujeres, sino que se desvela, para todos por igual, la verdad del ser humano. Después de haber pensado que sabemos las cosas, las parábolas muestran que ignoramos lo más hondo; así nos hablan desde el otro lado, desde el fondo de la gratuidad divina y la extrañeza de la vida, con sus figuras “ejemplares”: samaritano, publicano, pródigo, mendigo... Ellas no ofrecen ni siquiera una inversión, pues la inversión sigue buscando seguridad, aunque de otra forma, en línea de protesta. Por encima de versión e inversión, las parábolas nos van lle-

9. Así lo he mostrado en *Antropología* 255-442, con argumentos de R. Girard.

10. Desde textos como Lc 7, 35 par, Schüssler F. presenta a Jesús como *profeta de la Sabiduría*. Frente al Dios Abba (Padre), que tiende a mostrarse patriarcal, ella interpreta al Dios de Jesús en formas femeninas o suprasexuales, como Sabiduría que inspira y acoge, fecunda y dirige en amor no violento la existencia. Posiblemente haya aspectos unilaterales en esta perspectiva (en la posición de *Abba* y Sabiduría), pero la intuición de fondo es buena.

vando al lugar de la verdad original donde habita lo divino, más allá de imposiciones y certezas de la historia establecida.<sup>11</sup>

Al destacar este plano sapiencial de su mensaje, fundándose en Q y Ev. Tomás, algunos exegetas (cf. Crossan, Mack y Funk: *Jesus Seminar*), han tendido a rechazar el aspecto apocalíptico y teológico de Jesús: habría sido un sabio cínico, poco israelita, diestro en paradojas y experiencias contraculturales. No habría querido entregar su vida por el reino, ni anunciar la venida de Dios, ni transformar mesiánicamente a los humanos, sino iluminar la experiencia existencial, criticando desde su misma sabiduría los poderes opresores de la tierra.

Sin rechazar del todo esa postura, pensamos que Jesús ha sido *sabio*, pero en la línea israelita. Ciertamente, puede compararse a otros sabios de tendencia contracultural (Sócrates, Diógenes, Buda o el autor del Tao), apareciendo como representante de la sabiduría universal, más allá de las normas que imponía el judaísmo (o cierta iglesia actual). Pero en la raíz de su mensaje está latiendo el aliento poderoso de la profecía de Israel y la búsqueda mesiánica del reino.

### 3. Poderoso en obras: sanador y/o carismático

Cf. Borg, *Jesus*; Crossan, *Jesús*; Dunn, *Jesús* 123-160; González F., *Humanidad*; Meier, *Jesus*; Pikaza, *Evangelio*; Sanders, *Jesus*; Smith, *Mago*; Vermes, *Jesús*; Wright, *Jesús*. Además: Borg, M., *Conflict, Holiness and Politics in the Teaching of Jesus*, Mellen, Lewiston NY 1984; Crossan, J. D., *Jesús: biografía revolucionaria*, Grijalbo, Barcelona 1996; Hull, M., *Hellenistic Magic and the Synoptic Tradition* (SBT 28), SCM, London 1974; Kee, H. C., *Medicina, milagro y magia en tiempos del NT*, Almendro, Córdoba 1992; Peláez del R., J., *Los milagros de Jesús en los evangelios sinópticos* San Jerónimo, Valencia 1984; Schierling, M. J. S., *Woman, Cult, and Miracle Recital. A Redactional Critical Investigation on Mark 5, 24-34*, Bucknell UP, Lewisburg 1990; Tagawa, K., *Miracles et Evangile. La pensée personnelle de l'évangéliste Marc* (EHPhR 62), Paris 1966; Theissen, G., *Miracle Stories of the Early Christian Tradition*, Clark, Edinburgh 1983; Trautmann, M., *Zeichenhafte Handlungen Jesu*, FB 37, Würzburg 1980.

11. En ese contexto se iluminan las parábolas ambiguas (paradójicas) y ricas de la mostaza y levadura (Mt 13, 31-33 par): tendemos a pensar que el reino es grandeza exterior, que somos buen fermento, portadores de Dios sobre la tierra; pues bien, ellas nos hacen descubrir a Dios más allá de la lógica de triunfo y ventaja del mundo.

El mensaje escatológico de Jesús no se expresa solamente por la sabiduría (gratuidad, nueva relación con Dios y los humanos) sino también por la certeza de que él puede curar o transformar a los enfermos. De esa forma se sitúa entre magos y/o carismáticos. Gran parte de la tradición evangélica, de Mc a Jn, recoge y elabora ese recuerdo. Éste es un rasgo controvertido y poderoso, acentuado otrora por aquellos que entendían los milagros como prueba de fe, combatido hoy por muchos que los toman como signo de magia o de falta de fe. Tracemos las posturas:

– *Riesgo de magia. Un Jesús no judío.* M. Smith, *Jesús*, ha interpretado a Jesús como galileo paganizado, pero buen exorcista, que se creyó hijo de Dios por su capacidad de hacer milagros. Devaluó la “ley”, no le importó el “sistema” de sacralidad que vinculaba orden social y templo. Descubrió que tenía “poderes”, como otros “magos” y/o antiguos, siempre, y los ejerció para bien de una humanidad angustiada y sufriente, que le buscó y siguió por ello. Se sintió enviado por la divinidad y, confiado ingenuamente en sus milagros y en la bondad del pueblo, subió a Jerusalén para presentar su obra, siendo condenado por la autoridad sacral del Templo. Triunfó así la “razón oficial” de los sacerdotes sobre la “magia incontrolada” de un buen carismático, a quien sus discípulos acabaron divinizando (como a un dios sanador del entorno). Al presentar así a Jesús, Smith es representante típico de una exégesis agnóstica (no legalista, ni política) que interpreta a Jesús en línea de magia pre-racional.

– *Riesgo de disolución del sistema. Judaísmo ortodoxo.* Algunos judíos actuales como Vermes han situado a Jesús entre aquellos galileos carismáticos (Honi y Hannina), que los rabinos posteriores citaron con recelo y marginaron en su tradición, pues ponían en riesgo la seguridad legal y ortodoxa del pueblo. Ciertamente, Jesús pudo realizar milagros exteriores, curando a unos posesos, oprimidos por enfermedades psicósomáticas, pero al hacerlo, como saben los escribas de Mc 3, 22-30, debilitó la verdad y sacralidad legal del judaísmo, con riesgo de heterodoxia. La ortodoxia es ley, seguridad del pueblo; una buena sociedad no puede fundarse en “milagros” como Jesús, hombres y mujeres que se sitúan en el margen de la sociedad establecida, utilizando pretendidos poderes al servicio de su causa personal, destruyendo así el sistema.

– *Milagro y superación del orden israelita de pureza.* M. Borg, *Conflict*, destaca la ruptura que los milagros de Jesús implican (expresan) en clave de pureza, oponiéndose así a la visión anterior: *Vermes* defendía el sistema frente al milagro; *Borg* defiende el milagro sobre el sistema. El judaísmo ha sentido la necesidad de defenderse en su pureza e identidad como pueblo, expulsando al leproso y hemorroisa, al

loco (endemoniado) e impedido (cojo, manco, ciego...). Pues bien, Jesús ha protestado en contra de eso, rompiendo con su actitud y sus obras un tipo de judaísmo exclusivista. Más que la materialidad externa de los milagros importa su mensaje universal. Por encima de la ley nacional y/o la pureza del sistema socio-religioso que tienden a imponerse expulsando a los posibles peligrosos, convirtiéndolos en chivo expiatorio del orden establecido, ha venido a elevarse Jesús pos sus milagros.

– *Curar el mal, no la afección.* En la línea de Borg avanza Crossan (cf. *Biografía*), distinguiendo de manera racionalista entre *afección* (enfermedad externa), que no puede curarse por medios psicológico/religiosos y *mal*, que es la opresión o ruptura social. El cuerpo humano es un *microcosmos*, de manera que las enfermedades han de interpretarse como signos de violencia y/o ruptura interhumana; en este nivel se sitúa Jesús: no limpia externamente al leproso o soriásico, sino que le acoge en su propia comunión de “liberados del reino”; no detiene el flujo de sangre de la hemorroisa, pero la recibe en su grupo etc. De esa forma, frente al judaísmo “ortodoxo” que expulsa por ley a los impuros, edifica Jesús provocativamente un tipo de comunidad donde cesan las barreras de pureza, de manera que todos pueden vincularse en fraternidad gozosa. Éste es su milagro, su novedad permanente frente al viejo judaísmo y a un nuevo cristianismo que sigue elevando barreras para defender el poder y prestigio de los puros.

Aceptamos básicamente las dos últimas posturas, superando a partir de ellas la interpretación mágica pagana de Smith y la carismática judía de Vermes. Pero queremos añadir que los milagros han de interpretarse desde la experiencia profética y sapiencial. Somos racionales, pero no queremos volvernos racionalistas al viejo estilo de Crossan, dictando de antemano lo que puede suceder y confinando los “milagros” al plano de la simbolización social. Preferimos dejar esos milagros (relativos a las curaciones) en un plano de rica paradoja personal y social, mesiánica y eclesial. Ignoramos los límites y poderes del ser humano, sus capacidades de transformación, allí donde acontece un verdadero encuentro teológico como aquel que Jesús ha suscitado entre los hombres y mujeres marginadas de su pueblo.

– *Los milagros de Jesús son un signo profético*, en la línea de los profetas de Israel (Elías y Eliseo: Lc 4, 16-30), no un signo *militar*, como quería la tradición escatológica (división de aguas del Jordán, caída de muros de Jericó- Jerusalén), o *celeste*, como parecían buscar los escribas y “falsos profetas” (cf. Mt 12, 28 par; 16, 1 par; Mc 13, 22 par). La señal de Dios es que los pobres y enfermos se animen y vivan (cf. Mt 11, 2-6 par). Para ayudarles ha venido Jesús. Este es su milagro.

– *Los milagros son un signo mesiánico de universalidad*: Jesús supera por ellos la barrera que separa a varones y mujeres, puros e impuros, poderosos y desgraciados... Más aún, los milagros nos conducen al lugar donde la fuerza de Dios (del mesianismo) se expresa en la misma debilidad humana, ofreciendo camino y espacio de vida a los antes marginados, suscitando así una iglesia o comunidad donde, por encima de la ley, se acoge a todos los marginados.

– *Los milagros son signo de fe y libertad humana*, de manera que se oponen a la ley (que protege a los puros) y al templo (que sanciona el poder de sacerdotes). Por eso, ellos resultan peligrosos (cf. Vermes), pero no en la línea de un difuso paganismo (como pensaba Smith), sino en clave de fe personal: no intentan manejar a Dios, creen en su gracia, destacando así el poder de su presencia en nuestra vida. La fe que actúa en los milagros (*¡ te ha salvado!*) no se entiende en clave de sometimiento a principios o dogmas, sino de encuentro personal con Dios.

Ciertamente, los milagros eran y siguen siendo peligrosos en cuanto rompen un tipo de orden social fundado en el dominio legalista de los “buenos”. Pero también son peligrosos si quedan a merced de la simple fantasía o deseo de evasión humana. Jesús ha sido un carismático, como saben Smith y Vermes: ha llegado hasta la hondura sufriente de varones y mujeres de su tiempo, pero no para domarles o someterles a la buena razón leal del pueblo santo, sino para ponerles en contacto con la fuerza creadora más profunda de su vida. Jesús no ha separado los milagros del resto de su vida: no ha sido un teórico, sabio de doctrinas abstractas, sino un *hombre de acción*, alguien que ha puesto en marcha un movimiento de reino, entusiasmando a muchos pobres y enfermos de su entorno. Precisamente ellos, los que parecían expulsados de todos los sistemas sacrales y sociales, han sentido su fuerza, han asumido su camino, pero no para perderse en la pura irracionalidad o fantasía individual sino para buscar juntos el “reino”, en experiencia de fraternidad de reino.<sup>12</sup>

#### 4. Servidor de la mesa común. Pan compartido

Cf. Aguirre, R., *La mesa compartida. Estudios del NT desde las ciencias sociales*, Sal Terrae, Santander 1994; Douglas, M., *Pureza y peligro*,

12. Los milagros no se entienden en la línea de la facilidad maravillosa sino en la perspectiva de la búsqueda del reino. Por eso han de mirarse a la luz de todo lo que sigue, como expresión de una experiencia integral (alma y cuerpo) y social (búsqueda y disfrute compartido del reino, en clave de pan compartido).

Siglo XXI, Madrid 1991; Id.,  *Símbolos naturales*, Alianza, Madrid, 1988; Gesteira, M., *La Eucaristía, misterio de comunión*, Sígueme, Salamanca 1993; Lebeau, P., *Le vin nouveau du royaume. Étude exégétique et patristique sur la Parole eschatologique de Jésus à la Cène*, DDB, Paris-Bruges 1966; Léon-Dufour, X., *La fracción del pan. Culto y existencia en el NT*, Cristandad, Madrid 1983; Malina, B., *El mundo del NT. Perspectivas desde la antropología cultural*, EVD, Estella 1995; Tourón del P., E., *Comer con Jesús. Su significación escatológica y eucarística I-II*, RET 55 (1995) 285-329; 429-486.

En contra de otros profetas carismáticos y pretendientes mesiánicos, Jesús ha situado en el centro de su movimiento el signo de la mesa compartida. Éste es el más significativo de su “milagros”, en un mundo donde comer y beber constituían el principio más hondo de identidad y separación grupal, como muestran dos textos de la tradición marcana. El primero dice:

... y llamó a los doce y comenzó a enviarlos de dos en dos, dándoles poder sobre los espíritus impuros. 8 Les ordenó que no tomaran nada para el camino, excepto un bastón. Ni pan, ni alforja, ni dinero en la faja. 9 Que calzaran sandalias, pero que no llevaran dos túnicas. Y les dijo: Cuando entréis en una casa, quedaos en ella hasta que os marchéis de aquel lugar (Mc 6, 7-10; cf. Mt 10, 5-15; Lc 9, 1-6).<sup>13</sup>

Este pasaje alude a una praxis misionera que se funda en la conducta de Jesús: escoge a unos discípulos y *los envía de dos en dos* (6, 7a). No son filósofos cínicos o marginados asociales, obligados a vivir en soledad. El mismo Jesús les ha unido y en pareja (quizá de varón y mujer), expresan su mensaje, conforme a un proyecto que se centra en estos rasgos:

– *No han de llevar pan, ni alforja, ni dinero, ni dos túnicas* (6, 8-9). Ciertamente, van calzados, para caminar; pero no llevan vestido de repuesto. No actúan así por austeridad o espíritu de pobreza, ni por rechazo social (comen y beben, no ayunan: Mc 2, 18-22), sino por confianza escatológica. Ha llegado el momento en que todo puede y debe compartirse: tienen el “poder” de Jesús, son capaces de curar a los enfermos, de expulsar a los demonios y así van por los pueblos, como mensajeros de una nueva fuerza salvadora. Quieren y deben

13. Estudio el tema en *Pan, casa y palabra. La iglesia de Marcos*, Sígueme, Salamanca 1998. Cf. Cerfaux, L., *La section des pains*, en *Festschr. A. Wikenhauser*, München 1954, 472-385 (= *Recueil Cerfaux I*, Gembloux 1954, 472-485); Fowler, R. M., *Loaves and Fishes: The Function of the Feeding Stories in the Gospel of Mark*, Scholars P, Chico CA 1981; Id., *Let the Reader Understand. Reader-Response Criticism and the Gospel of Mark*, Fortress, Minneapolis 1991.



ofrecer lo que tienen, compartiendo con hombres y mujeres de la tierra, el proyecto de Jesús. No necesitan ir asegurados (con dinero y/o ropa de repuesto), pues tienen un poder más alto: la confianza en que serán recibidos y alimentados.

– *Cuando entréis en una casa, quedaos allí...* (6, 10). No lleva nada propio (dinero, ropa, comida), porque esperan recibirlo todo. No piden como mendigos, no exigen como asalariados, pues no son “dependientes” de los otros, ni tampoco sus señores. Son simplemente hermanos: por eso ofrecen, esperan, reciben, comparten. Su misión no se realiza en forma escolar, a modo de enseñanza, ni tampoco de un modo sacral-sacramental, en signos separados, pues su misma vida es misión: ofrecer salud a los enfermos, compartir la mesa.

El movimiento y obra de Jesús se define y expresa a nivel del compartir. Sus enviados no son *hombres o mujeres de nueva teoría*, posibles rabinos, ni filósofos que escapan de este mundo, como los cínicos del tiempo, sino todo lo contrario: *hermanos universales*, promotores y testigos de una humanidad donde se comparte todo, más allá del comprar y vender, el imponer o someterse. Así expresan la gratuidad del reino: dando lo que tienen, agradeciendo lo que reciben. Especialistas en vida común, a nivel de cuerpo y alma, pan y curación: eso son estos discípulos del profeta sabio.<sup>14</sup>

Dar y recibir: ese es su estilo, esta su tarea. No venden nada, nada compran: regalan lo que tienen y reciben la comida (mesa) de aquellos que quieran responderles en solidaridad humana. Así inauguran un nuevo *orden mesiánico*, creando un *espacio* de participación gratuita donde pierde su sentido la vieja diferencia del judío y no judío. Todo es humano, todo universal, en este gesto profético, abierto por Jesús, desde Jesús, a los confines de la tierra.

Mc ha vuelto a recoger en otra perspectiva el mismo tema del pan compartido, cuando relata la primera multiplicación de panes. Está Jesús con sus discípulos, viene la gente; deben ofrecerles su comida, aunque sólo sean cinco panes y dos peces:

Y les mandó que se reclinaran todos por grupos de comida sobre la hierba verde, y se sentaron en corros de cien y de cincuenta. Él

14. Por eso, no habitan en templo, ni estudian en una sinagoga, sino que *tienen por lugar propio la casa de aquellos que quieran recibirles*. No quieren transformar la sociedad en general, ni el pueblo “santo” en especial, ni los mercados o plazas, sino que realizan una *misión doméstica* que se expresa en la estructura social y familiar. Son expertos en casa (cf. *oikia*: 6, 10) y convivencia mesiánica: así ofrecen en intimidad abierta lo que tienen, el proyecto de Jesús (su sabiduría y curaciones), recibiendo aquello que los otros quieran ofrecerles.

tomó entonces los cinco panes y los dos peces, levantó los ojos al cielo, pronunció la bendición, partió los panes y se los fue dando a los discípulos para que los distribuyeran. Y también repartió los dos peces para todos. Comieron todos hasta quedar saciados... (Mc 6, 39-42 par).<sup>15</sup>

Éste es Jesús, profeta galileo de la sabiduría de Dios y de su reino: alguien que sabe acoger a los enfermos y *comer con ellos*, superando tabúes y leyes de comida separada que distinguen a limpios (judíos buenos) y manchados, varones y mujeres, ricos y pobres. Para él desaparecen tales diferencias, de manera que todos (cf. Mc 8, 9) y no sólo los varones de Mc 6, 44, pueden compartir a campo abierto panes y peces. Más que la posible comunión de dogmas importa para Jesús el signo y realidad de la mesa compartida. Antes (cf. Mc 6, 6b-13) recibían comida y casa sus discípulos. Ahora son ellos quienes deben empezar a compartir, ofreciendo panes y peces de solidaridad a quienes llegan, a campo abierto, sobre la mesa de la extensa tierra.

– *Éste es un banquete integral*, de panes/peces y palabra. Sobre la *casa* del mundo abre Jesús un espacio de comunicación para todos los humanos, no sólo de comida material, sino (y sobre todo) de solidaridad humana. Ésta no es *comida monetaria*, que se compra y vende, separando así a ricos y pobres (cf. Mc 6, 36-37), ni *comida pura*, preparada sólo para “manos limpias” (cf. Mc 7, 1-23), mientras los demás, vulgares “perros”, comen fuera (cf. Mc 7, 24-30) o pasan hambre, sino *mesa gratuita*, que vincula en esperanza y gozo a todos los humanos.

– *Es comida histórica (recuerdo de la vida de Jesús) y celebración pascual, en el comienzo de la iglesia*: signo supremo del profeta y sabio galileo, según la tradición de Mc (cf. 8, 14-21; 14, 22-26). Ésta es posiblemente la primera “eucaristía” de la iglesia, su signo distintivo, en gesto *de abundancia* marcada por la *saciedad de los presentes y la cantidad de sobras* (Mc 6, 42-43; 8, 8).

La tradición posterior recreará ese gesto en forma milagrosa, indicando así el poder de Jesús que sacia a la muchedumbre con pocos panes y peces, aplicándolo en forma pascual y eucarística (en línea de nueva sacralización del mesianismo profético de Jesús). Pero en la base de este gesto siguen estando las comidas históricas de Jesús. Nadie en

15. Esta escena, reelaborada por 8,1-10 en perspectiva pascual y misionera (como he mostrado en *Camino de Pascua*, Sígueme, Salamanca 1996), conserva un recuerdo histórico. Los enemigos de Jesús le acusan de *comedor y bebedor* (Mt 11, 19 par), en insulto que no puede haber sido inventado por la iglesia. No ayuna como Juan, ni vive en penitencia, sino en gesto de mesa compartida (cf. Mc 2, 18-19).

la iglesia posterior hubiera inventado este gesto de profeta sabio de los panes y peces compartidos, a pleno campo, pues la iglesia avanzará precisamente en línea inversa (reservando de nuevo el "banquete eucarístico", entendido de forma sacral, para sus fieles). Nadie en el judaísmo legalista de aquel tiempo (representado por los jueces Jesús: cf. Mc 7, 1-23) hubiera presentado un banquete de ese tipo como signo de su movimiento social o religioso.

Aquí, en este relato de las multiplicaciones, leído a la luz del intercambio de acción curadora y comidas (cf. Mc 6, 6-13) y a partir de los pasajes donde Jesús aparece comiendo y bebiendo de manera universal y gozosa (con pecadores y expulsados del pueblo), descubrimos el signo más intenso de su movimiento profético, su sabiduría más honda.

##### 5. Creador de familia: discipulado y comunión

Cf. Hengel, *Seguimiento*; Meier, *Jesús*; Pikaza, *Evangelio* 108-117; Sanders, *Jesús* 91-122; Wright, *Jesús*. Además: Aguirre, R., *Del movimiento de Jesús a la iglesia cristiana*, DDB, Bilbao 1987, 19-44 (=EVD, Estella, 1998); Lohfink, G., *La Iglesia que Jesús quería*, DDB, Bilbao 1986; Roloff, J., *Die Kirche im NT*, GNT 10, Vandenhoeck, Göttingen 1993, 9-85; Barton, S. C., *Discipleship and family ties in Mark and Matthew* (SNTS MonSer 80), Cambridge UP 1994; Theissen, G., *Estudios de sociología del cristianismo primitivo*, Sígueme, Salamanca 1985; Id., *Sociología del movimiento de Jesús*, Sal Terrae, Santander 1979.

Resulta anacrónico afirmar o negar que Jesús ha fundado una iglesia en el sentido posterior de la palabra o sentenciar, con doble intención, *que anunció el reino, pero que después vino la iglesia*. Como acabamos de indicar, él ha puesto en marcha un movimiento profético, de tipo mesiánico, reuniendo a un grupo significativo de personas.

Ciertamente, fue innovador, pero siguiendo la tradición judía: los rabinos reunían discípulos, los celotas soldados de liberación, los profetas seguidores escatológicos. Entre estos últimos recuerda F. Josefo a Juan Bautista, Teudas y el judío egipcio, todos ellos perseguidos por los procuradores de Roma o sus reyes vasallos a causa del riesgo social que suponían sus grupos.

Pues bien, en esa línea debemos citar a Jesús. Tuvo algo personal e intransferible y por eso le mataron a él sólo (como a Juan), en vez de perseguir y aniquilar a todo su grupo y movimiento. Es como si los demás dependieran de él; por eso le mataron como a líder de grupo,

creador, al menos potencial, de un movimiento subversivo. Desde ese fondo, de manera esquemática, queremos recoger los rasgos principales de su obra como fundador carismático de un grupo que después se estratifica o instituye en formas eclesiales tras la pascua:<sup>16</sup>

– *Jesús llama a todos*. No es maestro elitista que sólo enseña a ociosos sabios. No es siquiera un profeta de conversión, como Juan Bautista (y quizá Teudas y el Egipcio) que ofrece su mensaje a quienes vienen a buscarle en el desierto. La tradición evangélica le recuerda anunciando el reino a campo abierto, en pueblos y aldeas de su tierra galilea (cf. Mc 1, 14 par). Un día se sintió llamado a proclamar su palabra y reino ante los jerarcas de Jerusalén, culminando lo que había hecho con los pobres (enfermos, excluidos) de su tierra.

– *Su movimiento ofrece salud y mesa compartida*. Es profeta de cumplimiento: de reunión y curación (comunión) del antiguo pueblo de Israel, conforme a un tema que aparece repetido en muchas profecías nacionales (cf. Bar 4-5; Sir 36; Sal 17; 1QM etc). Pero reunir de nuevo al pueblo en Doce tribus no significa sacralizar el orden existente, sino abrir y compartir su programa de reino y comunión a todos.

– *Sus discípulos se vuelven carismáticos ambulantes*. Al servicio de ese nuevo surgimiento israelita (centrado en los pobres y expulsados) estarán sus discípulos estrictos, llamados para acompañarle en su lucha contra lo diabólico, es decir, contra aquello que oprime a los humanos. Por eso, los discípulos primeros de Jesús, a diferencia de lo que sucederá muy pronto en la historia de la iglesia (en la misión paulina) serán exorcistas y/o carismáticos ambulantes (cf. Mc 3, 15 par; 6, 6-13 par). Más que una ortodoxia nueva (doctrina sobre Dios) y más que una nueva organización social, ellos propagan y extienden una forma de vida compartida, en plano de acogida mutua (salud) y mesa común.

– *Sólo en ese contexto se entiende su llamada de fuerte ruptura familiar y social (¡tú sígueme y deja que los muertos entierren a sus muertos!; Mt 8, 22; Lc 9, 69)*. Quien quiera seguir a Jesús y secundar su movi-

16. Seguimos básicamente el esquema de Mc, elaborado en *Para vivir el evangelio. Lectura de Mc*, EVD, Estella 1995; cf. también Best, E., *Following Jesus. Discipleship in the Gospel of Mark* (JSNT Sup 4), Sheffield 1981; Kingsbury, J. D., *Conflicto en Marcos. Jesús, autoridades, discípulos*, Almendro, Córdoba 1991; Mateos, J., *Los Doce y otros seguidores de Jesús en el evangelio de Marcos*, Cristiandad, Madrid 1982; Schmahl, G., *Die Zwölf im Markusevangelium* (TTS 30), Trier 1974; Cwiekowski, F. J., *The Beginnings of the Church*, Paulist, New York 1988; Stock, K., *Boten aus dem Mithm-Sein* (AnBib 70), Roma 1975; Tannehill, R., *The Disciples in Mark: The Function of a Narrative Role*: JourRel 57 (1977) 286-405.

miento (salud y vida compartida) ha de romper los antiguos esquemas sociales de sometimiento patriarcal y jerarquía que en el fondo llevan a la muerte (cf. Mc 2, 21-22). Sus discípulos comparten la suerte y tarea de Jesús (cf. Mt 8, 18-22 par): por eso superan y abandonan los sistemas sacrales centrados en el padre (con lo que ese símbolo implica: ley social, templo), haciéndose principio y germen de existencia compartida, desde los más pobres.

– *El discipulado de Jesús rompe y recrea los vínculos familiares.* El judaísmo era ante todo *religión de hermandad social*, vinculada a la estructura sagrada del propio grupo, fundado en vínculos jerárquicos de ley económica y social, centrados en el padre y/o varón. Pues bien, en contra de eso, Jesús viene a presentarse como *creador de humanidad*, fundador de un “grupo” o comunión en el que todos (varones y mujeres, padres e hijos, sacerdotes y laicos, letrados e iletrados, libres y esclavos...) se igualan en amor, salud y vida compartida. Sin esta fuerte *ruptura o crisis familiar* no se comprende el evangelio.<sup>17</sup>

– *En este fondo se sitúa la llamada de Jesús al discipulado* (*¡seguidme!*), *recogida de forma paradigmática en Mc 2, 16-20 par.* Jesús habla como alguien que tiene autoridad, que quiere y puede romper unos lazos establecidos de tipo social (trabajo, barca) y familiar (padres), para iniciar así con sus seguidores un proyecto de nueva comunidad. Su camino resulta inseparable de este grupo de discípulos. No es que les llame para realizar con ellos otra obra, haciéndoles intermediarios de una causa ajena a sus personas. Al contrario, ellos mismos son *germen profético*: forman la verdad de su mensaje hecho familia fundante, fermento de reino.

– *En el centro de su discipulado se encuentra, la elección y mensaje de los Doce.* La esperanza de Israel se hallaba vinculada a la esperanza de Doce Tribus, plenitud del pueblo. Pues bien, como signo de ella ha escogido Jesús Doce discípulos que serán sus compañeros en la tarea de juzgar (restaurar, liberar, discernir) las doce tribus de Israel, como recuerda Mt 19, 28 (cf. Lc 22, 30). En el principio de la iglesia pospascual, como expresión de la utopía de Jesús, siguen estando ellos (cf. 1 Cor 15, 5), a pesar de los problemas que el número implicaba por la traición de Judas, “uno de los Doce” (cf. Mc 14,10 par). La iglesia posterior tuvo dificultad en descubrir y mantener la función de los Doce, que aparecen de algún modo fracasados (Mc) o que han sido

17. Así lo ha mostrado S. C. Barton, analizando Mc 3, 31-36; 6, 1-6a; 10, 28-31; 13, 9-13; Mt 10, 16-23.34-38; 19, 10-12. La actitud y proyecto de Jesús ha suscitado el rechazo de la familia y sociedad establecida. La iglesia posterior ha procurado (y logrado) espiritualizar o desvirtuar ese dato, retornando, al menos por estrategia, al orden patriarcal de la familia, como atestiguan los códigos domésticos deuteropaulinos (cf. Col 3, 18-4, 1; 1 Ped 2, 11-3, 12, Ef 5, 21-33).

después sustituidos por el conjunto de apóstoles (Pablo). Ese dato prueba mejor la importancia que tuvieron en Jesús, que los escogió para simbolizar e iniciar la culminación de las tribus de Israel (y de la humanidad entera).

Los discípulos forman parte de la cristología de Jesús: expresan de manera ejemplar su mesianismo, son fermento de la nueva humanidad, signo y principio del reino. Otros buscaron soldados (los líderes celotas) o reunieron en su entorno a los bien bautizados/convertidos (Juan Bautista). Jesús se rodeó de unos discípulos, para iniciar con ellos la tarea de la recreación israelita (simbolizada por los Doce), avanzando así en la línea de una comunión universal, hecha de curación y pan compartido. Como han mostrado los evangelios (y especialmente Mc), los discípulos quedan integrados en la crisis del camino mesiánico de Jesús, centrado en muerte y pascua: son, por una parte, seguidores de la historia del profeta galileo; son por otra testigos de la pascua, después del fracaso del Calvario. Pero de todo esto tendremos que hablar todavía.

## 6. Testigo de Dios. El Padre de Jesús

Panorama general en mi *Bibliografía trinitaria del NT*, EstTrin 11(1977) 135-305; 25 (1991) 7-158. Además: Coppens, L. (ed), *La notion biblique de Dieu. Le Dieu de la Bible et le Dieu des Philosophes*, BETL 41, Leuven 1976 (con bibliografía en págs 478-493); Durrwell, F. X., *Nuestro Padre. Dios en su misterio*, Sígueme, Salamanca 1990; Hamerton-Kelly, R., *Theology and Patriarchy in the teaching of Jesus*, Fortress, Philadelphia 1979; Jeremias, J., *Abba. El mensaje central del NT*, Sígueme, Salamanca 1981; Mackey, J. P., *The Christian Experience of God as Trinity*, SCM, London 1983; Marchel, W., *Abba, Père! La prière du Christ et des chrétiens*, AnBib 19a, Roma 1971; Pikaza, X., *Dios judío, Dios cristiano*, EVD, Estella 1996; Id. y Silanes, N., (eds), *El Dios cristiano. Diccionario teológico*, SecTrinitario, Salamanca 1992; Schillebeeckx, Jesús 105-245; Schlosser, J., *El Dios de Jesús. Estudio Exegético*, Sígueme, Salamanca 1995; Silanes, N., *El Padre*, Sec. Trinitario, Salamanca 1997; Theissen, G., *Biblical Faith. An Evolutionary Approach*, SCM, London 1984, 43-82, 112-128; Vives, J., *Exploración cristiana del misterio de Dios*, Sal Terrae, Santander 1988; Wainwright, A. W., *La Trinidad en el NT*, Sec. Trinitario, Salamanca 1976.

Estudiaremos el tema al ocuparnos de la *conciencia* de Jesús. Ahora lo exponemos de forma introductoria, destacando la continuidad y novedad de Jesús en este campo. *Él ha sido, sin duda, un buen judío* y

como tal ha venerado al Dios de sus padres, Señor que dirige la historia y que ahora quiere culminarla. Por otra parte, es indudable que *ha invocado a su Dios especialmente como Padre (Abba)*, aunque resulta aventurado fundar en ese término su novedad, como si los judíos creyeran en un Dios que es juez de ley, mientras él le venerara en tierno amor, como Padre de gracia. Sea como fuere, Jesús no ha sido sólo un profeta sabio de milagros, creador de comunión interhumana, sino un creyente que ha situado a sus discípulos ante la gracia y exigencia de Dios.

– *Su Dios no es principio de ley, ni fuente de sometimiento.* Posiblemente no lo fuera para muchos judíos de aquel tiempo, pero Jesús ha destacado la gratuidad de Dios, como reconoce la misma tradición judía (de Klausner a Vermes). Según el judaísmo normal (ortodoxo), Dios era bueno por ley, mostrando su amor por medio de ella. Pues bien, según Jesús esa mediación de la ley pierde su fuerza: no es que sea buena ni mala, ha terminado, ha cumplido su función, y ahora los humanos dialogan directamente con Dios, como en el principio (y meta) de la creación. Dios emerge así por encima de la ley como fundador de libertad, principio y fuente de ser para las personas.

– *El poder de Dios se expresa por la fe, como fuente de curación.* Dios no existe para sancionar su autoridad por ley, ni para mostrarse superior, de manera que debamos acatarle en obediencia. Al contrario, en este mundo de miseria él aparece como *principio y poder de curación para los enfermos*: la fe es lugar donde se expresa ese poder, fuente de existencia liberada. Dios se desvela, al mismo tiempo, como *impulsor de comunión*, creador de vida compartida; no es aquel que reúne a un pueblo (Israel) en contra de los otros, sino el que convoca y vincula en amor a los enfermos y expulsados de la sociedad. Así lo muestra Jesús con su vida y no con simples palabras de mensaje, expandiendo y compartiendo su experiencia teológica. No es dueño de secretos exclusivos, como iniciado que se aviene a revelar por gracia algún conocimiento a sus subordinados, sino amigo que invoca y presenta a su Dios como don para los enfermos, a quienes dice: *¡tu fe (=tu Dios) te ha salvado!*

– *Dios sigue siendo para Jesús el Rey que viene,* como indica de manera velada pero irrefutable su mensaje (cf. Mc 1, 15 par: *¡llega el reino de Dios!*) y oración (Lc 11, 2 par: *¡venga tu reino!*). El judaísmo sabe que Dios es rey, pero Jesús insiste en que ese reino viene, ya ha llegado, y se despliega de manera poderosa por su obra. Dios actúa como *Rey* invirtiendo, con su más alto poder de gratuidad creadora, los poderes de violencia animalesca que dominan nuestra historia, conforme al signo de Dan 7. Sin esta inversión del poder (Dios-Rey) carece de sentido el evangelio o se convierte en vulgar palabrería.

Antes triunfaban los fuertes, como si Dios fuera Diablo de violencia, sacralización del dominio biológico, social o militar; ahora, como dice el sermón de la montaña (Lc 6, 20-45 par), Dios actúa y triunfa (es Rey) por la debilidad del mundo, ofreciendo vida a los pobres y expulsados del sistema. Ésta es su prueba: la salvación de los marginados, la gratuidad y comunión interhumana.

– *Dios es ante todo Padre (Madre),* como sabe también el judaísmo, pero Jesús lo ha destacado de manera sorprendente. Padre es, ante todo, palabra de *promesa*: transforma nuestra pequeñez en signo de esperanza, pues Él (Dios) cuida de nosotros y nos garantiza amor, futuro, crecimiento. En este contexto han de entenderse los textos donde Jesús ha comparado nuestra vida a la vida de los niños (cf. Mc 9, 33-37; 10, 13-16). Para el judaísmo el modelo del humano religioso en el *varón que sabe y cumple*, que conoce y realiza la ley. Pues bien, Jesús, partiendo del Dios Padre/Madre, ha elevado como modelo al *niño*: alguien que busca y confía, que se deja amar, poniéndose en las manos de aquel que le ama.<sup>18</sup>

– *Dios es Padre universal, pero se expresa de modo peculiar en la vida de Jesús,* que interpretamos como *parábola del hijo*. Muy posiblemente, las palabras programáticas de Mt 11, 25-27 (*¡Gracias te doy, Padre, porque has escondido estas cosas a los sabios y entendidos, y las has revelado a los pequeños/niños!... Nadie conoce al Hijo sino el Padre y nadie conoce al Padre sino el Hijo, y aquel a quien el Hijo se lo quiera revelar*) han sido recreadas por la iglesia. Pero ellas reflejan la experiencia de Jesús, que ha descubierto al Padre Dios, por encima de la sabiduría religiosa de la ley israelita. Dentro de esta *parábola de amor y/o de conocimiento mutuo* (Padre e Hijo son como esposos que se dan la vida uno al otro) se entiende la vida de Jesús, abierta por revelación a los que quieran acogerle y escucharle. La experiencia de Jesús, recogida en el *¡Abba, aparta de mí este cáliz!* (Mc 14, 36) y en el *¡Dios mío, Dios mío! ¿por qué me has abandonado?* (Mc 15, 34), que después evocaremos, forma parte de la misma revelación de Dios.

– *Finalmente, la paternidad/maternidad de Dios culmina y se realiza por la pascua.* Ha muerto Jesús preguntando por Dios. Los cristianos confiesan que Dios le ha respondido, resucitándole de entre los muertos (cf. Rom 4, 24). Por eso, la visión teológica (= de Dios) resulta inseparable de la vida de Jesús. La cristología se integra así en la más honda y verdadera teología (y viceversa).

18. Algunos autores/as como E. Schüssler F. han desconfiado, con cierta razón, de esta imagen de Dios (Abba, Padre), tomándola como patriarcalista. Aquí queremos ampliarla (es Padre/Madre), dándole una fuerza *paradójica*: Dios es Rey y Padre manifestándose precisamente como “madre” que acoge y educa, que acuna y protege al ser humano interpretado como niño (alguien a quien se ofrece amor, en forma creadora).

Una cristología sin Dios (un Jesús sin Padre/Madre) resulta exegéticamente imposible, como indicaremos al tratar de la conciencia de Jesús y de su pascua. Ciertamente, Dios no es un agente interno de la historia, como pueden ser otros agentes de tipo político o social, pero sin su influjo y presencia no puede entenderse la historia de Jesús.

### 7. Superador de la ley. El desafío de la gracia.

Cf. obras citadas en Núm 2 (Jesús sabio). Nos apoyamos en Jeremias, *Teología*; Klausner, *Jesús*; Meier, *Jesús*; Sanders, *Jesús*; Pikaza, *Antropología*; Schüssler, *Jesús*; Vermes, *Judío*; Wright, *Jesús*. Además: Banks, R., *Jesús and the Law in the Synoptic Tradition*, SNTSMS 28, Cambridge 1975; Berger, K., *Die Gesetzesauslegung Jesu*, WMANT 40, Neukirchen 1972; Davies, W. D., *The Setting of the Sermon on the Mount*, Cambridge UP 1966; Derret, J. D. M., *Law in the NT*, Darton, London 1970; Fiedler, P., *Jesús and die Sünder*, Frankfurt 1976; Meier, J. P., *Law and History in Matthew's Gospel*, AnBib 71, Roma 1975; Mussner, F., *Tratado sobre los judíos*, Sígueme, Salamanca 1983, 161-194; Neusner, J., *From Testament to Torah. An Introduction to Judaism in its Formative Age*, Chicago UP, 1980; Sanders, E. P., *Judaism: Practice and Belief 63BCE - 66 CE*, SCM, London 1992.

La actitud de Jesús ante la ley divide a judíos y cristianos. Más aún, los mismos cristianos disienten sobre el tema. Pueden escucharse todavía opiniones simplistas y falsas: los judíos (a veces se añade *rabinicos*) habrían sido duros, defensores de un Dios impositivo, faltos de misericordia (y por eso condenaron a Jesús); por el contrario, Jesús sería misericordioso, testigo y defensor de un Dios de amor.

Esta visión resulta históricamente equivocada y cristianamente falsa. Conforme al evangelio, Jesús no ha muerto por la maldad especial de los judíos sino por el pecado universal del mundo (de la humanidad) y la misericordia salvadora del mismo Dios de los judíos, Padre de Jesús. Por otra parte, históricamente, los judíos de aquel tiempo no eran en conjunto legalistas, pues el mismo Jesús formaba parte de ellos, aunque podamos y debamos añadir que el judaísmo ortodoxo posterior (representado ya por los rabinos de entonces) ha destacado el *nomismo pactual*.

Desde esta perspectiva ofreceremos un resumen de la actitud de Jesús frente a ley, recordando que ella constituye un capítulo interior de la historia del mismo judaísmo. Jesús no ha venido de fuera, sino que ha recogido elementos de la tradición israelita, de manera que ha puesto en riesgo la identidad sacral del pueblo. Desde este fondo debe-

mos precisar la identidad de los pecadores y marginados a los que Jesús ha ofrecido en (sobre) Israel comida, casa, salud y esperanza.

– *Los pecadores* a quienes Jesús perdona/acoge aparecen a veces como los *pobres y sencillos*, hombres y mujeres de la tierra (*am ha aretz*), incapaces de cumplir la ley por falta de tiempo, riquezas o conocimiento (cf. J. Jeremias). Esta visión resulta parcialmente exacta, pero debe precisarse: junto a los *pobres* en general (plano económico) y los *ritualmente manchados* (leprosos, mujeres con flujo de sangre), sometidos a la separación cúltica, estaban los *pecadores estrictamente dichos*, es decir, los que habían roto la alianza de Dios a través de su conducta contraria a la ley, y entre ellos de un modo especial los publicanos y las prostitutas, a quienes Jesús ha ofrecido su solidaridad en nombre de Dios.

– *Judaísmo ortodoxo (nomismo pactual)*. Ha triunfado más tarde (con la Misna), aunque su influjo se deja ya sentir en tiempos de Jesús. Ciertamente, ese judaísmo *marginaba a los pobres-sencillos (am ha aretz)*, porque no pueden cumplir toda la ley, pero no les condena. También *marginaba a los ritualmente manchados*, separándolos de la comunidad, pero tampoco los condena en sentido religioso, pues sabe que (al menos en general) no son culpables. Sólo condena a los judíos que son directamente pecadores, es decir, a los que han roto voluntariamente la alianza de su Dios, separándose del pueblo.

– *Perdón judío. Reconciliación legal*. El judaísmo perdona, recibiendo de nuevo en el seno del pueblo de Dios, a quienes cumplen la ley, según ritual determinado para el templo (sacrificios...) o aplicado por la tradición rabinica. Es simple el camino: los *pobres* han de cumplir la ley, los *ritualmente manchados* limpiar su mancha, los *pecadores* estrictos dejar el pecado y volver a la alianza de Dios, cumpliendo su ritual de penitencia, en gesto de conversión. Éste es el único camino: hay una ley que condena al pecador, abriendo al mismo tiempo un camino de perdón, si se convierte y vuelve al seno de aquellos que la cumplen, siendo así fieles al pacto.

– *Jesús no necesita distinguir con esa precisión a los pobres, manchados y pecadores estrictamente dichos*, sino que los mira a todos como necesitados, ofreciéndoles gracia de Dios por encima de la ley del pacto. Parece que, en principio, no se ha dedicado a discutir sobre el alcance o valor (cumplimiento más o menos estricto) de las leyes, como hacían los rabinos, sino que ha planteado, desde el fondo del mismo judaísmo, una especie de *enmienda a la totalidad*, como diciendo que el tiempo de la ley ya se ha cumplido y atreviéndose a reunir a los humanos (pobres, manchados, pecadores) en la comunión abierta de la mesa compartida. Por eso, frente al *nomismo legal*, que edifica un

pueblo religioso, centrado en sus propias tradiciones y valores sacrales, ha ofrecido, en nombre de Dios, *la gracia escatológica*.

– *Esa gracia puede suscitar y ha suscitado conflictos con la ley judía*, aunque resulta difícil separar los que provienen del tiempo de Jesús y aquellos que han surgido en tiempos posteriores. Como hemos indicado al hablar de los milagros, parece evidente que Jesús ha recibido en su grupo de mesa y comunión fraterna, a leprosos y mujeres con flujo irregular de sangre (manchados), a publicanos y prostitutas (pecadores), lo mismo que a los pobres de la tierra (poco cumplidores de la ley), ofreciéndoles perdón y/o espacio de reconciliación. De esa forma, al menos en la práctica, ha hecho inútil una ley de purezas y pecados. También ha relegado el templo, pues sus sacrificios y purificaciones son innecesarios para el perdón y pureza del pueblo. Los discípulos oficiales de Jesús tardarán un tiempo en sacar las consecuencias de esa innovación radical de su maestro, como muestran Mt (pervivencia de la ley) y Lc-Hech (se sigue aceptando por un tiempo la sacralidad del templo).

– *Algunos judíos modernos (Klausner, Vermes, Neusner) han actualizado esta paradoja*. Por un lado miran a Jesús como lo mejor del pueblo: alguien que lleva hasta su límite principios de gracia escatológica que son patrimonio espiritual de la tradición israelita. Por otro lado le juzgan peligroso: al acoger y perdonar de esa manera a pobres-manchados-pecadores, estableciendo una comunidad donde no existe ya defensa propia (¡pon la otra mejilla!), ni instituciones normativas de tipo legal (¡no juzgues!), económico (¡perdona las deudas, no exijas lo prestado!) o estatal (¡no respondas al mal con el mal...!), Jesús ha puesto en riesgo la identidad del propio judaísmo como pueblo (cf. Lc 6, 20-45 par).

Ésta es la *disputa de fondo* entre Jesús y el judaísmo. Lo que está en juego no son pequeñas discusiones sobre leyes particulares o rituales concretos. Jesús no quiere sustituir un tipo de sacralidad por otra, dentro de un marco de referencia común, sino que ha suscitado, desde el mismo centro de Israel, una *comunidad mesiánica y/o escatológica*, fundada en los principios de la gratuidad total de Dios. Eso significa que no ha sido *profeta de conversión y ley*, en el sentido normal de la palabra: no ha pedido a los humanos (pobres, manchados, pecadores) que hagan penitencia y cambien, para recibir después (sobre ese cambio) el perdón de Dios, sino que ha ofrecido *comunión mesiánica*, es decir, perdón de Dios precisamente a los que, conforme a las normas judías, siguen siendo pecadores o manchados, sin pedirles aquella conversión normal que pide el judaísmo de su tiempo.

Ésta es la paradoja, la *novedad mesiánica* de Jesús que la iglesia posterior ha logrado mantener a duras penas, volviendo a un *legalismo cristiano* (de iglesia universal y no de pueblo particular) muy parecido al *legalismo nacional* que sanciona el judaísmo posterior en la Misna. Ésta es la *novedad cristiana*, aquella que sitúa la gracia de Dios (la nueva humanidad) por encima de una ley de pacto y juicio, propia del buen judaísmo “misericordioso” de aquel tiempo (cf. Mt 7, 1-2).<sup>19</sup>

## 8. *Mártir en Jerusalén. Muerte de Jesús*

Cf. Crossan, *Jesús*; Cullmann, *Cristología*; Dunn, *Christology*; Duquoc, *Cristología*; Fuller, *Fundamentos*; Guthrie, *Theology*; Hahn, *Hoheitsstütel*; Kramer, *Christos*; Longenecker, *Christology*; Marshall, *Origins*; Meier, *Maginal*; Moule, *Origin*; Penna, *Ritratti*; Sabourin, *Nombres*; Sanders, *Jesus*; Schüssler, *Jesus*; Theissen-Merz, *Jesus* 462-470; Wright, *Jesus*. Cf. además: Bockmuehl, M., *This Jesus: Martyr, Lord, Messiah*, Clark, Edinburgh 1994; Cazelles, H., *El Mesías en la Biblia. Cristología del AT*, Herder, Barcelona 1981; Charlesworth, J. D., (ed.), *The Messiah*, Fortress, Minneapolis 1992; de Jonge, M., *Christ*, ABD, I, 914-921; Díez Macho, A., *El Mesías anunciado y esperado. Perfil humano de Jesús*, Fe Católica, Madrid 1976; Dunn, J. D. G., *Christology. NT*, ABD I, 979-99; Grundmann, W., de Jonge, M. y van der Woude, A.S., *Χριστός*, TDNT 9, 493-581; Légasse, S., *El proceso de Jesús. I: La historia; II: La Pasión en los cuatro evangelios*, DDB, Bilbao, 1995/6; K. H. Rengstorf, *Jesucristo*, DTNT, 2, 377-389; Sabugal, S., *Khrístós. Investigación exegetica sobre la cristología joánica*, Herder, Barcelona 1972; Schürer, E., *Historia del Pueblo Judío en Tiempos de Jesús. 175 a.C. – 135 d.C.*, Cristiandad, Madrid 1985, II, 631-715; Sicre, J. L., *De David al Mesías. Textos básicos de la esperanza mesiánica*, EVD, Estella 1995

Culminan aquí y se iluminan los momentos anteriores: Jesús actúa como pretendiente mesiánico, llevando a su meta los momentos ante-

19. Esta disputa entre *judaísmo pactual* y *mesianismo escatológico* de Jesús no puede resolverse en teoría. Carece de sentido el afirmar en general que un camino es mejor que el otro, pues sólo la práctica puede mostrar cuál produce más frutos de humanidad (cf. Mt 7, 15-20). *El judaísmo pactual* ha logrado expresarse en un pueblo ejemplar, capaz de mantenerse por siglos, pero corre el riesgo de escindir-se del conjunto de lo humano. *El mesianismo escatológico* de los seguidores de Jesús, aparentemente liberados del yugo de una ley nacional, ha ofrecido frutos de universalidad, pero tiende a crear nuevos y a veces peores legalismos: no parece que la iglesia actual se encuentre muy dispuesta a seguir el camino de Jesús, ofreciendo espacio de comunión (presencia de Dios y reino) a los pobres, manchados y pecadores de la tierra.

riores de su vida. Algunos pensaban (cf. Bultmann) y piensan (cf. Crossan, Mack, Schüssler F.) que Jesús no quiso actuar como mesías: fue profeta, sabio, carismático, portador de la palabra de Dios, no pretendiente mesiánico o “rey” en línea escatológica. Esa postura, válida en parte, debe matizarse con cuidado, pues muchos investigadores actuales (cf. Cullmann, Moule, Meier, Dunn, Wright, de Jonge, Bockmuehl, Penna, Witherington...), afirman que Jesús actuó como profeta o pretendiente mesiánico, suscitando una esperanza de cambio final entre los humanos.

El sentido de su *mesianismo* se explicita desde lo anterior y lo que sigue (muerte y pascua) y no debe fijarse de antemano: no podemos partir de unas ideas preconcebidas, definiendo *a priori* lo que debe hacer Jesús, que lo iremos descubriendo a lo largo de su vida y obra. Así lo haremos, destacando cuatro momentos de la tradición evangélica (de Mc), tratados de manera sistemática en la segunda parte de este libro (cap. 4 y 5):

– *¡Tú eres el Cristo! Confesión de Pedro (Mc 8, 29)*. La escena (8, 27-9, 1), estratégicamente construida por Mc, marca el paso de la primera parte de su libro (mensaje en Galilea: 1, 1-8, 26) a la segunda (subida a Jerusalén y muerte: 8, 27-16, 8) y es muy posible que conserve un recuerdo histórico. Sea como fuere, Pedro ha entendido bien el mensaje y obra de Jesús al decirle *¡eres el Cristo!* Ésta es la conclusión de todo lo anterior (curaciones y enseñanza, pan compartido y llamada al seguimiento). Por eso, Jesús (el Jesús de Mc) no puede rechazar esta confesión, pero la sitúa en otro plano, reformulándola a la luz de la entrega/muerte del Hijo del humano (Mc 8, 30-34), desde el centro de su evangelio, entendido como reinterpretación del mesianismo.

– *¡Bendito el reino que viene de nuestro padre David! Subida a Jerusalén (Mc 11, 10)*. Las palabras de este canto (tomadas del Sal 118, 25-26) parecen creadas por Mc (o la iglesia), pero expresan muy bien el sentido de la escena histórica: Jesús sube a Jerusalén con sus discípulos, como pretendiente mesiánico, para ofrecer allí el mensaje de su vida. Sube como rey, en gesto profético de fuerte simbolismo: invierte la violencia militar, entra sin armas. No exige conversión, como el Bautista, no espera que el Jordán parta sus aguas o que caigan las murallas de la fuerte ciudad (como quisieron Teudas y el Egipto). Su signo es el mensaje y proyecto de su vida (curación y mesa compartida). De esa forma viene, rodeado de discípulos, poniéndose en manos de Dios, mientras se queda bajo el poder de las autoridades judías y romanas. Es normal que, en palabra indirecta de fuerte simbolismo, el texto le presente como portador del *reino de David que llega*.

– *¿Eres tú el Cristo, el Hijo del Bendito? Pregunta del Sumo Sacerdote (Mc 14, 61)*. Ha quedado en manos de la autoridad judía que, de forma al menos indirecta, le condena. El conjunto de la escena (Mc 14, 53-72) y de un modo especial el juicio del sanedrín ha sido construido por la iglesia y adaptado por Mc, pero en su fondo late una fuerte certeza de historia. Jesús ha rechazado el poder sacral del templo, declarándolo caduco; por eso ha realizado un claro gesto de condena y destrucción (cf. Mc 11, 15-19 par). Lógicamente, los *sacerdotes* de la sacralidad oficial, vinculados a la ley de sacrificios y al poder económico-social le interrogan y condenan. La solución parece clara: o *los sacerdotes* renuncian a la fuente y fuerza de su sacralidad, disolviéndose como estamento separado (privilegiado), abandonando así su pretensión de poderío, o condenan al *profeta* que, apelando falsamente a Dios, ha tenido el atrevimiento de anunciar y simbolizar el fin del templo. Jesús se mantiene (14, 62); es evidente que le condenarán a muerte.

– *¡El rey de los judíos! Título de la cruz (Mc 15, 26)*. La escena del juicio ante el Sanedrín puede haber sido recreada por la iglesia, lo mismo que el proceso ante Pilato (15, 1-21); pero la causa de la condena, expresada en el título (*¡rey de los judíos!*: Mc 15, 26) y la forma de suplicio (crucifixión) es claramente histórica. El procurador romano ha visto a Jesús como pretendiente mesiánico, capaz de causar alboroto en el pueblo y no ha dudado en condenarle a muerte. Resulta significativo el hecho de que no haya perseguido a sus discípulos (en contra de lo que harán con Teudas y el Egipto): a su juicio, bastaría matar a Jesús, para que las aguas vuelvan a su cauce de normalidad. Es muy posible que procurador y sacerdote, colaboradores en largos años de mandato,<sup>20</sup> se pusieran de acuerdo para asesinar a Jesús por razón de estado, por bien del judaísmo.

La cruz eleva así su fuerte paradoja sobre el arco de la historia. Por un lado es signo de fidelidad (Jesús ha mantenido su pretensión, por ella ha muerto). Por otro es signo de fracaso, como muestran los discípulos que huyen y el mismo grito final de Jesús: *¡Dios mío, Dios mío! ¿por qué me has abandonado?* Sólo esta fidelidad y este fracaso ha podido conducir a los creyentes hasta el fondo de la experiencia mesiánica, expresada en clave pascual. Si hubiera alguna duda, se ha resuelto en el Calvario: como pretendiente mesiánico, Jesús ha sido ajusticiado. Todo debía terminar allí (como otras veces), pero aquí siguió algo inesperadamente esperado: hubo una pascua.

20. Ambos fueron depuestos a la vez por Roma. Pilato gobernó entre 26 y el 36 EC, Caifás entre el 18 y 36 EC.

9. *Dios le ha resucitado. Pascua cristiana*

Interpretaciones divergentes en J. Crossan, *Jesús: biografía revolucionaria*, Grijalbo, Barcelona 1996; Pannenberg, *Cristología*; Dunn, *Jesús* 161-256; Sanders, *Jesus*. Además: Berger, K., *Die Auferstehung des Propheten und die Erhöhung des Menschensohnes*, SUNT 13, Göttingen 1976; Boismard, M.-É., *¿Es necesario aún hablar de resurrección?*, DDB, Bilbao 1996; Fuller, R. H., *The formation of the Resurrection Narratives*, SPCK, London 1972; Kessler, H., *Resurrección de Jesús*, Sígueme, Salamanca 1989; Léon-Dufour, X., *Resurrección de Jesús y mensaje pascual*, Sígueme, Salamanca 1973; Marxsen, X., *La resurrección de Jesús como problema histórico y teológico*, Sígueme, Salamanca 1979; Mussner, F., *La resurrección de Jesús*, Sal Terrae, Santander 1971; Nickelsburg, G. W. E., *Resurrection, Immortality and Eternal Life in Intertestamental Judaism*, HTS 26, Cambridge 1972; Perkins, Ph., *Resurrection. NT witness and contemporary reflection*, Chapman, London 1985; Puech, É., *La croyance des esseniens en la vie future: immortalité, résurrection, vie éternelle?* I-II, EB, Paris 1993/4; Schlier, H., *De la resurrección de Jesucristo*, DDB, Bilbao 1970; Surgy, P. de, *La resurrección de Cristo y la exégesis moderna*, Studium, Madrid 1974; Vidal, S., *La resurrección de Jesús en las cartas de Pablo*, Sígueme, Salamanca 1982; Wilckens, U., *La resurrección de Jesús*, Sígueme, Salamanca 1981.

La pascua forma parte de la historia del mesianismo de Jesús. Pero, si es fácil afirmar el carácter histórico de la experiencia de los discípulos, es muy difícil, por no decir imposible (en contra de Pannenberg, *Cristología*), fijar el sentido histórico de la resurrección en sí, en cuanto acontecimiento cristológico.

Hay unos datos claros: Jesús ha subido de Galilea a Jerusalén, siendo condenado a muerte como pretendiente mesiánico; pues bien, después de algún tiempo, a pesar (quizá en razón) de su muerte, sus discípulos han seguido anunciando su mensaje, no sólo en Galilea, sino en la misma Jerusalén, donde algunos de ellos parecen haberse establecido, para aguardar la llegada final del mismo Jesús, como mesías escatológico. Este cambio se debe a que algunos (quizá en principio todos) han tenido una experiencia de Jesús que han interpretado en forma escatológica, como expresión de que Dios le ha resucitado, de modo que vendrá (volverá) pronto a culminar la historia humana. A partir de esa experiencia han reelaborado su forma de entender a Jesús, reiniciando su movimiento mesiánico.

Los textos actuales que proclaman y transmiten el testimonio de la pascua cristiana, en el centro y final de los evangelios y en las cartas de

Pablo, son sencillos.<sup>21</sup> Lo difícil es fijar los modelos de experiencia y conocimiento que aparecen al fondo de ellos. Dejamos a un lado, por carentes de base crítica (aunque se sigan defendiendo en ciertos medios poco rigurosos), los esquemas de *reanimación* (Jesús no habría muerto en la cruz, sólo se habría desvanecido, para ser curado y marchar predicando después, quizá hasta Cachemira) y *rapto mentiroso* (los discípulos habrían robado el cadáver, diciendo que había resucitado). Presuponemos que Jesús murió y que los discípulos no robaron su cuerpo mintiendo. Quedan así dos modelos para entender la pascua:

– *Modelo de simbolización eclesial progresiva*. No habría experiencia pascual desencadenante sino descubrimiento gradual del sentido de Jesús. Los cristianos habrían llegado a la certeza de la resurrección poco a poco, tras años de vivencia del mensaje y proyecto de Jesús en Galilea: siguieron creyendo en él tras verle muerto, continuaron realizando sus gestos tras saber que había sido crucificado, reelaborando en forma nueva su figura, en proceso de simbolización *racionalista*, defendido desde el siglo pasado por investigadores liberales y recreado entre otros por J. D. Crossan.<sup>22</sup>

– *Modelo de experiencia desencadenante*. Algunos discípulos de Jesús afirmaron haberle descubierto vivo tras la muerte. Ésta es, a mi juicio, la mejor (quizá única) explicación del surgimiento eclesial. No es fácil hoy fijar los lugares, personas y datos más antiguos: se habla de experiencia pascual en Galilea y/o Jerusalén, de Magdalena y Pedro, de mujeres y discípulos, de visiones y tumba vacía etc. No todos esos aspectos resultan igualmente seguros, en plano histórico y simbólico, y deben ser cuidadosamente evaluados. Pero, a mi juicio, resulta indudable que, por revelación de Dios y/o por imaginación humana, algunos discípulos vieron a Jesús tras su muerte, descubriéndole vivo y recreando su mensaje.<sup>23</sup>

21. Así lo he mostrado en *Camino de pascua*, Sígueme, Salamanca 1996. Supongo conocido el testimonio de Mc 16, Mt 28, Lc 25, Hech 1 y Jn 20-21 y los textos básicos de la tradición paulina, estudiados con precisión por S. Vidal, *Resurrección*.

22. Resulta inquietante la obsesión de Crossan por los perros y animales carroñeros que habrían devorado el cadáver de Jesús, abandonado sobre el leño de la cruz o apenas enterrado. Toda la historia de la tumba, con el santo entierro y el descubrimiento posterior de su apertura habría sido pura invención. No hubo experiencia pascual, sino expansión del mensaje histórico de Jesús, que se siguió propagando en Galilea, y reflexión inventiva de los nuevos creyentes o discípulos "letrados" de Jerusalén, que crearon partiendo de modelos bíblicos una historia de la muerte y pascua mesiánica de Jesús. La invención duró largos años; al final surgió la iglesia.

23. Conforme a una venerable datación de tipo bíblico, se ha dicho que esa experiencia ha comenzado "al tercer día" (tiempo de culminación de la obra de Dios) y es muy posible que esa fecha no deba tomarse al pie de la letra; pero todo nos permite



Pensamos que hubo una *experiencia desencadenante*, reflejada por los textos. En torno a la tumba de Jesús hay sin duda, un misterio o, si se prefiere, un enigma, que no puede resolverse sin más acudiendo, como Crossan, a los perros carroñeros. La historia cristiana se encuentra vinculada a una *tumba vacía*, es decir, a la imposibilidad de venerar un cadáver, conservando en ella la memoria de un muerto, sea cual fuere la manera en que se explique el hecho, por resurrección (Mc 16, 1-8), robo intencionado de los discípulos (Mt 28, 15) o ignorancia invencible a nivel de este mundo (Jn 20, 13). Pero la prueba de la pascua no es el vacío de la tumba *sino el encuentro pleno con Jesús*, como 1 Cor 15, 3ss atestigua, partiendo de Pedro y de los Doce (o de María Magdalena: cf. Mc 16, 9).

– *Hubo visiones*. La certeza pascual del *encuentro con Jesús tras la muerte* ha sido básicamente expresada en términos de *visión* (cf. *ôphthê*: fue visto, 1 Cor 15, 5-7; *opsesthe*, le veréis, Mc 16, 7 par; Lc 24, 34 etc). A mi juicio, es indudable que al principio de la iglesia hubo *visiones*: algunos discípulos de Jesús le descubrieron vivo tras la muerte, con tal fuerza que ello cambió su existencia.

– *¿Hubo apariciones?* La *visión* es un fenómeno subjetivo, propio de la capacidad visual más honda de algunos sujetos que, sin duda alguna, vieron a Jesús. Pero ¿hubo apariciones? ¿vino Jesús vivo (y resucitado), desde su propia dimensión de gloria, para mostrarse y hablar a sus discípulos? Ésta es una pregunta a la que sólo en fe puede responderse.

Así pasamos al *sentido* de la experiencia pascual. Es evidente que los discípulos han visto. Pero ¿qué hay al fondo de sus visiones? Las respuestas han sido y pueden ser variadas. Dejamos ahora a un lado la pura fantasía fabuladora y suponemos que en el fondo de la visión se ha revelado algo nuevo, conforme a la palabra de los mismos discípulos. ¿Qué ha pasado? No es fácil responder, pues lo que ellos vieron era y sigue siendo algo nuevo, algo que nunca había sucedido. Por eso, a pesar de las anticipaciones de la historia israelita (estudiadas con muchísimo cuidado por Berger y Puech, entre otros), resultaba difícil precisar lo sucedido. Las explicaciones fundamentales son tres:

suponer que la experiencia pascual se ha realizado y ha extendido pronto, tras la muerte de Jesús. Más aún, ella no se explica como expansión progresiva (modelo evolutivo), sino como explosión fundante (modelo revolucionario): los discípulos han visto y sentido de pronto algo nuevo, aunque tardarán un tiempo en precisar, desarrollar, explicitar su sentido.

– *Jesús había sido raptado por Dios y llevado al cielo* (cf. K. Berger), como fueron otrora Henoch, Elías y algunos otros personajes de la historia antigua. Según eso, Dios ha vindicado (vengado) a su profeta asesinado, acogiéndole a su lado y manteniéndole preparado para su manifestación final. En esta línea (quizá evocada en Lc 24 y Hech 1-3) se mantiene gran parte de la tradición musulmana. Siendo valioso, este esquema ofrece una gran dificultad: los personajes raptados de otro tiempo no habían muerto, sino que habían sido rescatados (liberados) por Dios mientras vivían, de manera que su vuelta se tomaba como continuación de la obra antigua (como el Islam supone de Jesús). En contra de eso, para los cristianos Jesús ha resucitado *de entre los muertos*.

– *Jesús había sido elevado* (cf. Léon-Dufour, Boismard), de manera que Dios le ha concedido su gloria, como parecen evocar, desde un fondo israelita, los grandes himnos pascales (cf. Flp 2, 6-11). Éste es un buen esquema, y así lo mostraremos en los desarrollos posteriores, pero en sí mismo resulta insuficiente: la experiencia primera de la pascua no es el triunfo o elevación del mesías crucificado, sino su resurrección. Este modelo de elevación o triunfo resulta demasiado general para un crucificado.

– *Por eso, con la experiencia bíblica y la tradición eclesial, mantengamos el esquema y signo de la resurrección, que iremos explicitando en lo que sigue*. Ciertamente, la resurrección en sí no es un hecho del mundo (hecho es la experiencia pascual de los discípulos), pero es su mejor explicación. Todo el NT está construido sobre la certeza de que *Dios ha resucitado a Jesús*, avalando y culminando su valor como persona y ratificando su obra. La pascua es la experiencia de que *la causa de Jesús sigue adelante* (su obra mesiánica ha sido sancionada por el mismo Dios); pero, sobre todo, es la experiencia de que *Jesús ha sido y es mesías verdadero*, siendo auténtico profeta y sabio, enviado escatológico de Dios.

## 10. Dios con nosotros. El Cristo de la iglesia

Cf. bibliografía a núm. 5 (sobre discípulos), especialmente los trabajos de: Aguirre, *Movimiento*; Bultmann, *Teología* 73-108; Crossan, *Jesús*; Cwiekowski, *Beginnings*; Lohfink, *Iglesia*; Roloff, *Kirche*; Theissen, *Estudios*. Además: Delorme, J. (ed.), *El ministerio y los ministerios según el NT*, Cristiandad, Madrid 1975; Grelot, P, *Tradition apostolique. Règle de foi et de vie de l'Église*, Cerf, Paris 1995; Kasting, H., *Anfänge der urchristlichen Mission*, Kaiser, München 1969; Küng, H., *La Iglesia*, Herder, Barcelona 1984; Pikaza, X., *Trinidad y comunidad cristiana*, Sec. Trinitario, Salamanca 1990, 45-80; Theissen, G., *Histoire sociale du christianisme primitif. Jésus - Paul - Jean*, MB 33,

..... Labor et Fides, Genève 1996; Id., *Colorido local y contexto histórico de los evangelios*, BEB 95, Salamanca 1997, 189-225.

En sí misma, la experiencia pascual podía haber quedado aislada, perdida en el pasado, como elemento de la historia terminada de los discípulos de un pretendiente mesiánico galileo, ajusticiado en Jerusalén. Pues bien, ella ha conseguido reunificar y vigorizar el grupo de Jesús, que ahora viene a interpretarse como *ekklesia*, comunidad escatológica. La figura de Jesús ha sido reasumida y expandida por una comunidad con *vocación universal*, que le llama *Mesías y Señor*, como iremos mostrando y precisando en lo que sigue. A modo de resumen, recogemos tres motivos:<sup>24</sup>

– *Jesús está vivo, su causa continúa.* Ésta es la primera nota de la pascua: el mensaje y proyecto mesiánico (de reino) sigue, pues ha sido ratificado por el mismo Dios. Ciertamente, hay una novedad (Jesús vive y actúa de un modo diferente); pero ella avala y confirma la misión del Jesús histórico en Galilea, como Mc 16, 1-8 par han visto con enorme claridad. En este fondo se entiende la necesidad de conservar (transmitir y recrear) las palabras y gestos de Jesús. La cristología no ha nacido por lujo teórico, ni afán intelectual, sino por necesidad de mantener y expandir el proyecto de Jesús, primeramente en Galilea.

– *La cristología surge por la necesidad de interpretar la muerte de Jesús.* Si Dios le ha resucitado es que su muerte tenía sentido. Sin duda, había precedentes y atisbos en la experiencia y literatura previa (el Siervo del 2º Is, los salmos de abandono del orante, el justo sufriente de Sab 2), pero el caso de Jesús situaba a sus creyentes ante un dato absolutamente nuevo, como muestra no sólo el mensaje de Pablo sino la misma tradición sinóptica. Es evidente que su muerte se relató en perspectiva teológica de cumplimiento mesiánico de las profecías, pero no porque faltaran absolutamente los datos y porque hubiera que inventarlos de un modo casi arbitrario (como supone Crossan), sino al contrario: para lograr que ellos pudieran volverse significativos, dentro de una comunidad misionera enfrentada ante el enigma de la muerte del mesías (cf. G. Theissen).

– *La Cristología se encuentra vinculada a la experiencia de Pentecostés* (cf. Dunn, Pikaza). La experiencia carismática o del Espíritu santo se encuentra vinculada a la historia de Jesús, como sabe la tradición sinóptica: *¡si expulso a los demonios con la fuerza del Espíritu (dedo) de*

*Dios...!* (Mt 12, 28). Pues bien, esa irrupción del Espíritu, entendido como poder de Dios y cumplimiento escatológico, resulta inseparable de la pascua y define el surgimiento de la iglesia, como ha mostrado Lucas (cf. Hech 1-5). Por eso, la cristología aparece vinculada al estudio y experiencia carismática, de forma que las relaciones entre Jesús y el Espíritu de Dios forman parte esencial del sentido del Cristo, como indicará lo que sigue. Dentro de la teología cristiana, la cristología forma parte de la pneumatología y viceversa: Jesús sólo se despliega como Cristo y la Iglesia como comunión mesiánica allí donde ella recibe la presencia del Espíritu.

– *Finalmente, la iglesia surge en plenitud allí donde Jesús aparece como Mesías de las gentes*, de manera que su mensaje se extiende de forma universal. En otras palabras, la experiencia pascual sólo culmina y Jesús sólo se expresa en forma radical, como representante de Dios, allí donde su mensaje se extiende a todos los pueblos, conforme a un camino atestiguado en Pablo, Hech y los evangelios. Históricamente, parece que la apertura a los gentiles ha sido iniciada por los helenistas (cf. Hech 6-10). Pero, en la línea de lo ya indicado, ese camino se hallaba latente en el mismo mensaje y obra de Jesús en Galilea, de manera que no es innovación radical sino cumplimiento de algo que se hallaba anunciado. Eso significa que la cristología de la iglesia no es invención, sino despliegue pascual de aquello que en ese Jesús se encontraba ya implicado.

La cristología forma parte de ese despliegue pascual y/o personal de Jesús. Más que profeta o sabio, más que cristo o portador de Dios, Jesús viene a desvelarse en su verdad radical como *persona*: ser que recibe la vida de Dios y que, entregándola a los otros, se expresa y realiza a sí mismo, al ponerla en la manos del Dios que se la ha dado. Jesús es Cristo haciéndose Cristo, es Hijo de Dios en el proceso de su realización personal, en gesto de receptividad (nacimiento), realización en libertad (donación de sí mismo) y culminación (encuentro pascual). Pero todo esto nos sitúa ante una nueva temática. Aquí sólo hemos querido destacar diez elementos o momentos de la vida y mensaje de Jesús, trazando de su figura humana y mesiánica. Ellos seguirán al fondo de todo lo que sigue.

## 2. IDENTIDAD Y CONCIENCIA

Hemos esbozado la figura de Jesús. Ahora, asumiendo los aspectos principales de su historia, queremos precisar su identidad en plano de conciencia. Le hemos definido como *hierofanía personal* (revelación

24. Sobre el origen y sentido de la iglesia, cf. Antón, A., *La Iglesia de Cristo. La Iglesia de la Vieja y Nueva Alianza*, BAC, Madrid 1977; Mondin, G. B., *La Chiesa, primizia del regno*, CTS 7, Dehoniane, Bologna 1986; Tillard, J.-M., *L'église locale. Eclésiologie de communion et catholicité*, CE, Cerf, Paris 1995.

humana de Dios) y en ese plano queremos mantenernos, pero trazando las líneas que definen la conciencia de Jesús, en forma reflexiva (se conoce) y activa (se realiza a sí mismo). Desde ese fondo definimos su persona como relación fundante, en apertura a Dios y hacia los otros.

El estudio de la *conciencia/persona* de Jesús resulta moderno. Los antiguos se ocupaban más de su *ciencia* (eterna, infusa o adquirida) y *substancia* (naturalezas y posible subsistencia). Los modernos se han abierto hacia el Jesús concreto, estudiando su manera de entenderse y realizarse a sí mismo. En este paso de la ciencia-substancia a la conciencia podemos distinguir tres momentos:

– *La cristología clásica*, fundada en el ideal griego, ha estudiado la ciencia: pensaba que Jesús era perfecto y que perfección es plenitud de conocimiento; por eso, ella le atribuía todas las posibles ciencias (adquirida, infusa, beatífica), como si él conociera desde fuera o desde arriba todo lo sabible.<sup>25</sup>

– *Hegel* identifica saber y saberse, conciencia y auto-conciencia. Por eso, los elementos del saber humano se identifican con los de su conciencia. Según eso, la cristología ha de estudiar la forma en que Jesús se conocía a sí mismo, descubriéndose divino (siendo revelación del ser supremo de Dios, de la idea absoluta).<sup>26</sup>

– *Schleiermacher* afirma que el humano se descubre y conoce a sí mismo (autoconciencia) al volverse consciente de Dios de quien depende (teoconciencia). Autoconciencia y teoconciencia se iluminan y completan mutuamente. Por eso, siendo plenamente consciente de Dios, Jesús ha podido conocerse y realizarse a sí mismo de un modo perfecto.<sup>27</sup>

Dejo a un lado el tema del *conocimiento objetivo* (de la cristología clásica), para centrarme en la *conciencia* de Jesús, en perspectiva teológica (se conoce desde Dios) y de interiorización personal, vinculando de algún modo los caminos de Hegel y Schleiermacher. Pero, conforme a todo lo ya dicho, la conciencia de Dios y de sí mismo resulta en Jesús inseparable de la forma de entender a los demás (o de entenderse y realizarse a partir de ellos).

Desde este fondo destacamos las tres formas de conciencia de Jesús: se ha encontrado consigo mismo, como individuo personal, *desde Dios* (teoconciencia) y desde/para los humanos (antropoconciencia). Sólo par-

25. Tomás de Aquino, S. Th. III, q. 9-12; J. Aldama (ed.), *Sacrae Theologiae Summa*, III, BAC, Madrid 1950, 115-127.

26. Cf. A. Escotado, *La conciencia infeliz. Ensayo sobre la filosofía de la religión en Hegel*, Madrid 1972; M. Álvarez-Gómez, *Experiencia y sistema. Introducción al pensamiento de Hegel*, UPS, Salamanca 1978, 40s, 111s.

27. F. Schleiermacher, *The Christian Faith*, Clark, Edinburg 1968, 131-193.

tiendo de esos dos momentos puede hablarse de la conciencia que Jesús ha tenido de sí mismo, es decir, de su autoconciencia:

– *Conciencia de profundidad o teoconciencia*. El ser humano es aquel que se conoce a sí mismo desde un Dios a quien concibe no como idea filosófica o postulado moral, sino como hondura fundante de su ser: Padre/Madre que le dice *¡tú!*, haciéndole persona, amor que le funda, voluntad que le impulsa, futuro que le acoge y culmina por la muerte. En nombre de ese Dios habla Jesús, con su poder actúa, a su amor se entrega. Porque ha descubierto su presencia creadora y sabe que el don de Dios ha de expandirse, ha proclamado Jesús su mensaje. No razona por libros, no arguye con leyes, sino que actúa desde el Dios de gracia: él es vida, no puede encerrarla en su seno.

– *Conciencia de reciprocidad*. El ser humano se conoce a sí mismo desde, con y para los demás: ellos, los humanos, son la fuente de su vida. De ellos recibe la existencia, a ellos la ofrece. Desde esta perspectiva estudiaremos a Jesús que desde su propia pequeñez llena de Dios quiere y puede ayudar con poderío a los hombres y mujeres de su entorno: les anuncia el reino, les ofrece la alegría y exigencia de su vida, hecha perdón, casa y comida compartida. Ésta es su paradoja: asume de manera radical la pequeñez de todos y a todos regala la más alta gracia de la vida: se acerca hasta los últimos del mundo y les anuncia el reino pleno, el amor más poderoso. Con ellos, para ellos, realiza su existencia.<sup>28</sup>

– *Autoconciencia*. Desde el don de Dios, en apertura hacia los otros, el ser humano puede conocerse y realizarse de manera personal, como dueño de sí mismo, responsable de su propia vida.<sup>29</sup> Así lo vemos en Jesús que emerge desde los dos centros anteriores (Dios y los demás) como *Dios en persona*, es decir, en radicalidad y cercanía. Avanzando en esta línea podemos afirmar que Jesús es persona *haciéndose persona*, en gesto de total gratuidad, al recibir la vida y regalarla, al compartir lo que tiene con todos los otros. La cristología clásica, a la luz de Calcedonia, ha trazado bien los límites formales de Jesús (dos naturalezas, una persona). Desde ese fondo, releyendo el NT, descubriremos a Jesús como *Dios en persona* (Hijo de Dios), en su gesto de apertura a Dios y a los humanos, en temática que seguirá influyendo en todo este libro, especialmente en su último capítulo.<sup>30</sup>

28. Desde perspectiva judía, cf. Klausner, *Jesus*. Destacan el don y gracia de Jesús, J. Jeremias, *Palabras de Jesús*, FAX, Madrid 1968, 23-100; H. Braun, *Jesús, el hombre de Nazaret y su tiempo*, Sígueme, Salamanca 1975, 75-83.

29. Cf. K. Rahner, *Espíritu en el mundo*, Barcelona 1963; M. Nedoncelle, *La reciprocidad des consciences*, París 1942.

30. Adelantando las conclusiones de Cap 6, podemos afirmar que *persona es pro-cedencia* (Jesús es Hijo del Padre, naciendo de la historia humana), *creatividad* (Jesús

## 1. CONCIENCIA DE DIOS: JESÚS Y EL PADRE

Cf. cap. 1, 1, 6 (trabajos de Coppens, Jeremias; Marchel, Schlosser...). Además: Alfaro, J., *Cristo glorioso, revelador del Padre*, en *Cristología y antropología*, Cristiandad, Madrid 1973, 141-182; Bouyer, L., *Gnosis. La connaissance de Dieu dans l'Écriture*, Cerf, Paris 1988; Id., *Connaissance de Dieu I-III*, Cerf, Paris 1973/1980; Cullmann, O., *La oración en el NT*, Sígueme, Salamanca 1998; Duquoc, Ch., *Dios diferente*, Sígueme, Salamanca 1979; González C., *Entraña*, 619-692; Grant, R. M., *Le Dieu des premiers chrétiens*, Seuil, Paris 1971; Guillou, M. J., *Le mystère du Père. Foi des Apôtres*, Fayard, Paris 1973; Kelly, *Credos*; Lebreton, J., *Histoire du dogme de la Trinité I: Les origines*, Beauchesne, Paris 1927; Moltmann, J., *Trinidad y Reino de Dios. La doctrina sobre Dios*, Sígueme, Salamanca 1983; Rahner, K., *Theos en el NT*, en Id., *Escritos I*; Rey, B., *De la fe en Yahvéh a la fe en la Trinidad*, FAX, Madrid 1973; Rovira, J. M., *Tratado de Dios Uno y Trino, Revelación de Dios, salvación del Hombre*, Sec Trinitario, Salamanca 1994; Taylor, *Personne*, 155-186; Torres Q., A., *Creo en Dios Padre*, Sal Terrae, Santander 1986.

## 1. Introducción ¿Jesús sin Dios?

Se supone a veces que conocemos ya a Dios antes de hablar de Jesús. Este planteamiento, siendo en parte válido (Jesús cree en el Dios de Israel), es sin embargo deficiente (Jn 1, 18 supone que sólo conocemos a Dios por Jesús). Desde este fondo planteamos las reflexiones que siguen:

— *El Dios de Jesús no es sin más el de las religiones*, pues ellas le vinculan al culto sagrado y tienden a verle como poder de violencia que debemos aplacar con sumisión y sacrificio. Por el contrario, el Dios de Jesús es principio de liberación: no lleva a los humanos al sometimiento, sino al cultivo de la libertad en gracia compartida.<sup>31</sup>

— *El Dios de Jesús no es la unidad cósmica, garantía de la razón o la moralidad judicial de los filósofos*, sino gracia: Padre/Madre que ama a los humanos, haciéndoles capaces de amarse mutuamente. Así pode-

asume y realiza su vida desde y para los demás) y comunión que vence a la muerte (Jesús pone su vida en manos de Dios Padre/Madre), dándola a los mismos humanos que le matan.

31. He planteado el problema en *El Señor de los ejércitos*, PPC, Madrid 1997. En otra perspectiva cf. J. M. Díez- Alegría, *¡Creo en la esperanza...!*, DDB, Bilbao, 1972, 60-67.

mos llamarle fuente y don del amor interhumano (cf. Jn 3, 33; 8, 26).<sup>32</sup>

Pero eso no implica que, superando religiones y/o filosofía, debemos defender, con H. Braun y otros, una *crístología atea*, como si Jesús acabara en sí mismo, sin apertura de gracia a lo divino<sup>33</sup>. La presencia personal y fundante de Dios (Padre/Madre) pertenece a la entraña del mensaje y vida de Jesús. Es bueno destacar el valor humano de su mensaje, aun para aquellos que no creen en Dios. Pero, dicho eso, añadimos que el Dios de gracia (no del rito y ontología violenta) pertenece a la entraña del mensaje y vida de Jesús.

## 2. El Dios de Jesús Principios

La conciencia de Jesús es *teo-conciencia*: antes que saberse, sabe a Dios; antes que buscarse invoca y busca al Padre. No es un místico oriental: no explora su verdad en una experiencia interior en la que Dios se entiende como hondura del alma, no retorna al útero materno desde un mundo malo y pervertido, sino que ha desplegado su conciencia de Dios en perspectiva de encuentro: ha recibido la vida por amor y en amor ha dialogado con Aquel que le implanta, impulsa y enriquece:

El Dios de Jesús no es algo sino Alguien; no es principio de ser, es Persona concreta que ama, impulsa, perdona... Si Dios desaparece, la figura de Jesús pierde toda su consistencia... El Jesús del NT... ora, obedece, se esfuerza dolorosamente para responder en plena fidelidad a la voluntad del Padre...<sup>34</sup>

32. "A diferencia de todos los otros dioses, al Dios de la Biblia se le conoce únicamente en el imperativo del amor al prójimo": J. P. Miranda, *El ser y el mestas*, Sígueme, Salamanca, 1973, 135.

33. *Jesús, el hombre de Nazaret y su tiempo*, Sígueme, Salamanca 1975, 146-68 (= *Jesús*, Stuttgart 1969, 145-170). A su juicio, podemos seguir utilizando el símbolo "dios", pero sin mitos ni teologías, como expresión de verdad humana: decir dios supone sólo decir *gracia* (apoyarnos unos en los otros) y *exigencia* (sostener unos a los otros), humanidad perfecta. Cf. Id., *Die Problematik einer Theologie des NT*, en H. Braun, *Gesammelte Studien zum NT*, Mohr, Tübingen 1962, 335ss.; H. Gollwitzer y H. Braun, *Post Bultmann Locutum*, Reich V., Hamburg, 1965. En contra de eso, los cristianos por el socialismo de los años 70 buscaron la "fuerza liberadora del Dios... que rechaza la injusticia y quiere que el pueblo se libere, superando el ateísmo cristológico.

34. F. Sebastián, *Antropología y teología de la fe cristiana*, Sígueme, Salamanca 21975, 104. Heb. 12, 2 llama a Jesús iniciador y consumidor de la fe. Cf. Marchel, *Abba*, 99s; Urs von Balthasar, *La foi du Christ*, Paris 1968, 13-79.

Jesús es un creyente que vive desde, con y para el Padre/Madre Dios. Esta experiencia fundante define su manera de entender a los demás y de actuar como profeta. Siendo un israelita, fiel a la memoria y promesas de su pueblo, Jesús vive en diálogo de fidelidad amorosa con un Dios a quien conoce por su propia experiencia y no por lectura de leyes o textos, descubriéndole en su mismo compromiso de profeta. Por eso, cuando ofrece su palabra y anuncia su mensaje, Jesús habla desde la verdad radical de lo divino.<sup>35</sup>

– *Dios es ante todo gracia fundadora*, como Madre que regala vida sin pedir a cambio cosa alguna. En sus manos se siente y se sabe Jesús “Hijo querido” (cf. Mc 1, 9-11 par). Creer en Dios significa acoger su amor, por encima de toda imposición, ley o pecado. Sólo a partir de eso se entiende su gesto de perdón. El ser humano puede casi todo menos perdonar de forma gratuita y verdadera, superando el plano de la ley, la justicia de las obras, la violencia sagrada que exige y justifica el sacrificio (muerte) de los otros. Pues bien, desde el centro de su vida, en nombre de Dios (y en gesto propio), Jesús ha perdonado, generando un conflicto con el dogma sacral de los jerarcas de Jerusalén y de aquellos que apelaban a sus propios privilegios religiosos, perdonando sólo a partir de sus ventajas y poderes sacrales (cf. Mc 2, 1-12).

En contra de aquellos que utilizan “su” perdón para oprimir de manera más intensa a los demás, Jesús ha ofrecido el perdón de Dios en gesto de plena gratuidad: no “perdona” sacramentalmente, desde arriba, dominando así a los demás, sino que lo hace amándoles, superando las barreras de dominio de unos sobre otros. Los sistemas sociales no perdonan así, por pura gracia, ni lo hacen los programas de tipo social o filosófico, ni las religiones de los sacrificios, todas sometidas al principio del talión. Dios, en cambio, perdona porque ama de manera gratuita (cf. Mt 5, 43-48; 7, 1-3 par). Gracia original todopoderosa,

35. Cf. Jeremias, *Abba* 37-74; Id., *El mensaje central del NT*, Sígueme, Salamanca 1966, 24-29; Hahn, *Hobeistitel*, 320s; W. Pannenberg, *Teología y reino de Dios*, Sígueme, Salamanca 1974, 11-40. Sobre el Dios de Jesús, además de bibliografía anterior: J. Becker, *Das Gottesbild Jesu und die Aelteste Auslegung von Ostern*, en *Jesus Christus in Historie und Theologie. Festschr. Conzelmann*, Tübingen 1975, 105-126; K. Holl, *Urchristentum und Religionsgeschichte*, Berlin 1924; W. G. Kümmel, *Die Gottesverkündigung Jesu und der Gottesgedanke des Spätjudentums*, en Id., *Heilsgeschehen und Geschichte*, Marburg 1965, 117-125; E. Lohmeyer, *Das Vater-Unser*, Zürich 1952; U. Luz, *Erwägungen zur Auslegung Gottes in der ethischen Verkündigung Jesu* (EKK, Vorarb. 2), Einsiedeln 1970, 119-130; Manson, *Teaching* 89-115; H. Schürmann, *Das hermeneutische Hauptproblem der Verkündigung Jesu*, en *Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zu den syn. Evangelien*, Patmos, Düsseldorf 1968, 13-35.

Padre/Madre que funda la vida, ese es su Nombre; así ama, regala y restaura la existencia (cf. Lc 15, 11s; Mt 6, 12).

– *El Dios de Jesús es fuerza creadora* y así impulsa a los humanos a vivir en creatividad y autonomía. Dios es verdad del mesianismo: poder que nos hace poderosos, amante personal que nos capacita para amar, desde los pobres y excluidos, a todos los humanos. Cierta judaísmo antiguo (y mucho cristianismo moderno) parece domesticar a Dios, introduciéndole en esquemas de ley, para sancionar con su figura la figura actual del mundo. En contra de eso, el Dios de Jesús es ante todo creador mesiánico que invita a los humanos a buscar y recibir, a cultivar y compartir ya el reino.

Siendo profeta de reino futuro (esperado), Jesús es mensajero de una Sabiduría de gracia, por encima de las leyes usuales de pureza e impureza, de separación y violencia. Su Dios es fuente creadora de vida, *supra-ley de gracia*, si esta palabra puede utilizarse. Así le descubrimos en Jesús como amor que nos hace capaces de amar a los demás, abriendo para todos, unos y otros, un camino de realización que lleva a la concordia y vida compartida (Mt 6, 14-15.33; Mc 11, 25)

– *Dios es finalmente promesa escatológica*. En tiempo antiguo parecía velado: su figura se escondía en los poderes y violencias de una historia destructora. Ahora se desvela revelando en Jesús su propio rostro creador: se ha adelantado el reino, de manera que podemos decir que habitamos al interior de su mismo ser divino. Por eso, escatología y teología, plenitud del tiempo y manifestación salvadora de Dios constituyen las dos caras de un mismo mensaje: creer en Dios significa creer en su futuro de gracia salvadora.

El Dios de Jesús aparece así como *promesa de existencia y paz, reconciliación y justicia salvadora* para los humanos, de manera que allí donde culmina el camino de la vida (y no sólo en su principio), podemos llamarle Padre/Madre: nos ha dado la vida (engendramiento, implantación), nos ha impulsado hacia su reino (exigencia de realización), para acogernos, finalmente, en el seno gozoso de su misericordia, regalándonos su gracia (cf. Mt 7, 9-11; Lc 12, 32).<sup>36</sup>

La *radicalidad* de este Dios de Jesús emerge de manera ejemplar en las parábolas. Le han acusado de comer con manchados, perdonar a los pecadores, acoger a los que vagan fuera del círculo sagrado de los justos... Él se ha defendido apelando al comportamiento de Dios que perdona a los pecadores (Lc 15, 11-32; 18, 2ss), se alegra recibiendo en

36. Cf. P. Ricoeur, *La paternité: du fantôme au symbole*, en *Le conflit des interprétations*, Paris 1969, 458-485. El mismo Dios del amor/perdón fundante se presenta así como exigencia y promesa de futuro. Hemos desarrollado esta temática, en perspectiva fenomenológica, en *El fenómeno religioso*, Trotta, Madrid 1998.

casa a los perdidos (Lc 15,4 s) y ofrece plenitud a los pequeños (Lc 18, 2s). Así aparece Dios como Padre/Madre que acoge y vivifica a los humanos. Éste es el Dios de la conciencia de Jesús, el que le permite realizarse como Hijo.

### 3. *Notas fundantes*

Desde esa conciencia del Dios Padre/Madre que le llama a la vida en amor, dándole fuerza para amar a los demás, se entienden sus notas: gracia, acción creadora, experiencia de encuentro.<sup>37</sup>

1. *Dios, Padre de Gracia.* El reino de Jesús no es efecto de la evolución del cosmos, ni conquista de la historia, sino don del Padre que ofrece su vida a los humanos. En este contexto descubrimos a su Dios como persona que nos ama y en amor nos llama a la existencia. Frente a todos los que quieren entenderle como Absoluto cósmico, Sentido inmanente de la historia o Nueva Era de la humanidad que forja por sí misma su grandeza, afirmamos con Jesús que Dios es Gracia creadora y Transcendente, fundando así nuestra existencia:

– *Protestantes liberales y modernistas católicos de principios del XX* corrían el riesgo de entender a Dios como pura interioridad (sentimiento) de la vida humana o de la historia. Por eso es buena la respuesta *ortodoxa de protestantes y católicos*: el Dios de Jesús vale en sí mismo, es más que simple hondura humana<sup>38</sup>.

– *Ahora, al final del siglo XX*, corremos el riesgo de identificarle con un tipo de vida social o progreso. Pues bien, en contra de eso, Jesús lo muestra como voluntad personal creadora que actúa en amor, dialogando con nosotros, como Padre/Madre a quien podemos conocer (escuchar y responder) por encontrarnos fundados en su vida<sup>39</sup>.

Siendo lejano (transcendente), Dios se muestra a la vez muy cercano: principio creador, Padre-Madre, fuente de cariño, gracia donde se arraiga toda vida. De su fuente nacemos, en su amor crecemos, en su plenitud culminamos. Así le identifica Jesús con la raíz del evangelio. Los movimientos judíos le solían ver más alejado, en el pasado o

37. Cf. J. Jeremias, *Die Gleichnisse Jesu*, Zürich 1952, 102-103, 108s, 111ss (= *Parábolas de Jesús*, EVD, Estella 1991); C. H. Dodd, *The parables of the kingdom*, London 1965, 57-59 (= *Parábolas del reino*, Cristiandad, Madrid 1974).

38. R. Bultmann, *Creer y comprender*, I, Studium, Madrid, 1974, 7. Cf. K. Barth, *Römerbrief*, EVZ V., Zürich, 1940, VIss, 4ss. Para lo que sigue, Bornkamm, *Jesús* 130-131; Fuller, *Fundamentos*, 107-146.

39. Cf. R. Bultmann, *Jesus*, Siebenstern, München, 1967, 104 (= *Jesús*, Sur, Buenos Aires 1968).

futuro de la historia. Jesús ha descubierto y proclamado su presencia actual como Reino, buena nueva, para los humanos.

Tal es la noticia que Jesús ha proclamado: el milagro de la vida que brota del amor, la fuerza original del Evangelio. Dios es más que ley sacral del templo, más que el orden legal del judaísmo, más que la fuerza escatológica o guerrera de algunos militares o profetas de su pueblo. Su Dios es ante todo gracia: en su Amor nos funda, en su Vida sostiene nuestra vida; creer en él implica cultivar el gozo, alegría, salud y esperanza de lo humano.

Al Padre/Madre se le pide antes que nada vida y gracia (perdón), como muestran de forma convergente Mc 11, 25 (“cuando estéis orando perdonad...”) y Mt 6, 8: (“cuando oréis no habléis mucho, pues ya sabe vuestro Padre lo que necesitáis antes de pedirlo”). Esta confianza nos permite vivir como personas (cf. Mt 6, 32-24; Lc 12, 29-31): así crecemos en la gracia (el seno materno) del Dios que nos ama, queriendo que nazcamos de verdad, pues nuestra vida no se encuentra terminada; no estamos hechos, fijados, acabados; seguimos naciendo del seno de Dios, en amor que nos hace ser y perdonarnos.

Vivir desde el seno de Dios, sabiendo que ni un solo cabello de nuestra cabeza se pierde sin que él lo sepa y considere (cf. Mt 10, 29): ésta es la raíz teológica del evangelio. Así podemos como niños confiar, seguir naciendo, en amor y esperanza radicales, porque aquí se asienta y reside el verdadero reino (cf. Mc 9, 33-37; 10, 13-16 par). El mundo no es lugar donde domina el Diablo, ni la historia camino donde sólo brota y crece (nos ahoga) la angustia escatológica, el cálculo de horas y momentos, bajo una ley que nos vigila desde arriba. Mundo e historia son casa de Dios, hogar donde es posible nacer, crecer y morir en confianza amorosa, compartiendo mesa y palabra, porque en todo y sobre todo se está manifestando el Padre.

Confiar en Dios, nacer desde su seno de amor: ésta es la verdad del evangelio, su novedad primera y duradera; todo lo demás es consecuencia. Por eso hemos definido a Jesús como creyente: ha confiado radicalmente, en fe contagiosa, abierta a todos los humanos, y así reinterpreta la naturaleza, supera el pecado y vence incluso a la muerte. Éste es el axioma cristiano, la verdad por excelencia: sólo Dios es fuente y sentido de la vida, Dios mismo es la verdad y realidad del reino.

2. *Dios, acción humanizante, “ley” de reino.* Suele entenderse al humano como praxis, poder creador, fuerza de transformación social: no está condenado a ser lo que era, sino que por su propia acción, suscitando medios económicos, consigue producir su realidad como per-

sona. Para algunos, empeñados en la praxis del consumo, la actividad específicamente religiosa carece de valor, es sólo ideología. Pues bien, en contra de eso, pensamos que *la acción del humano* ha de entenderse de manera integral: más que puro trabajador, es sujeto de encuentro personal, alguien que vive en gesto de gracia que acoge y regala, en confianza interhumana. *Dios* se define así como aquel que nos capacita para amar en gratuidad y realizarnos de esa forma como humanos:

– *Sólo porque es amado, el humano puede amar*; por descubrirse agraciado, puede hacerse gratuidad. Frente a un tipo de gracia barata (amor inoperante), el evangelio ha destacado *la exigencia de la acción gratuita*: la fe se vuelve compromiso por los otros. Si Dios es Padre-Madre, serán hijos suyos los que en amor maduren.

– *El mismo amor se vuelve fuente de creatividad*. Obrar no es salir de sí y perderse, sino ser haciéndose a sí mismo, en *acción inmanente* (autocreadora) y *transeunte* (creadora de los otros). Dios se define así como *el que obra*, haciéndonos obrar dentro de la historia. Por eso, la fe en Dios se hace camino de creatividad escatológica.<sup>40</sup>

La vida específicamente humana no proviene de la evolución de la materia, sino de la llamada personal de Dios que nos ha elegido, invitándonos a colaborar en su obra, al servicio de los más necesitados. Siendo misericordia y gracia, Dios se define como *fuentes de vida* que mana en nuestra propia vida, por medio de la *acción mesiánica de Jesús* (cf. Jn 5, 17; 9, 4), en apertura hacia todos los humanos.

– *La acción de Dios* supera el orden de una ley que garantiza y sanciona el orden que ahora existe. Dios ofrece vida por Jesús a quienes parecían aplastados por las fuerzas negadoras de la vida, desplegando así su proyecto creador. No conquista el reino por las armas, ni controla el templo por la fuerza, ni destruye en batalla a los perversos. Su acción es ofrecer vida a los humanos.

– *Esta acción* supera los principios de una ley y sociedad israelita, que pretende mantener su orden por la fuerza. Reasumiendo el principio de la creación (Gén 1-2), Jesús se ha situado ante su muerte, afirmando con su vida y gesto de ayuda/curación a los necesitados (enfermos, expulsados...) que *el tiempo se ha cumplido y ha llegado el*

40. Sobre *La Acción* escribió bellamente Blondel. Siguiendo de algún modo su inspiración queremos ir trazando un evangelio de acción cristiana, en la línea de los milagros de Jesús, entendidos como principio de humanización. En perspectiva psicológica, cf. A. Vergote, *Psicología religiosa*, Taurus, Madrid 1973, 191-216. Lectura hermenéutica en G. Theissen, *Biblical Faith*, SCM, London 1984, 112-128 y Schillebeeckx, *Jesús* 209-245. Desarrollo el tema en *Trinidad y Comunidad Cristiana*, Sec. Trinitario, Salamanca 1990, 19-44 y de un modo especial en *Antropología*, 255-338.

*reino* (Mc 1, 15); por eso ha de luchar contra la imposición social y/o nacional del orden establecido.

Quizá podamos definir a Jesús como *praxis de reino*, encarnación del *Dios que actúa* de manera salvadora. Su novedad mayor no se encuentra en la teoría (en un conocimiento separado de su ser) sino en su acción, en la manera de expresar su mesianismo. Precisamente aquí podemos y debemos confesarle *Cristo: mestas* de la acción liberadora de Dios en medio de una tierra que parece condenada a la violencia mentirosa y destructora. También podemos llamarle *voluntad de amor* (cf. Mt 6, 10; Mc 12, 28 par; Jn 10, 18; 13, 43 etc): no es ley o exigencia que brota desde fuera, ni imperativo abstracto de la razón, sino persona que brota de la misma voluntad de amor del Padre, experiencia de vida que se expande, creadora, a través de nuestra vida:

– *La voluntad del Padre/Madre es búsqueda de reino*, que debemos expresar y expandir en nuestra vida, sabiendo que las restantes cosas se nos darán por añadidura (cf. Mt 6, 10.33; Lc 12, 31). Son muchos los humanos que buscan solo comida y vestido, poder, placer y prestigio, y por ellos se matan, en lucha infinita, que acaba destruyendo a los pequeños. Pues bien, en contra de eso, desbordando el nivel del deseo impositivo y la violencia, la voluntad del Padre/Madre se encarna y realiza a través de nuestra vida filial, como búsqueda gratuita del reino, esto es, de casa, mesa y palabra compartida (cf. Mt 6, 25-34).

– *La voluntad del Padre/Madre se vuelve fuente de perdón incondicional* que se funda en la gracia amorosa que él mismo nos ha dado (cf. Mt 6, 12 par): no impone el perdón como exigencia, ley externa, sino que lo regala en gracia, como amor que nos hace amar, regalo que nos hace ser regalo, dándonos fuerza para expandirlo en nuestra vida. Su gesto de perdón no se traduce en forma de derrota o victimismo, sino todo lo contrario: en gratuidad universal y creadora, en gozo desbordante y amor compartido que vence todos los odios del mundo.

– *La misma voluntad del Padre/Madre se vuelve así misericordia* (cf. Lc 6, 36). Podemos imitar a Dios en la medida en que encarnamos su gracia, reproduciendo en el mundo su figura, como el mismo Jesús hizo. De esta forma, el signo de Dios deja de ser algo externo, que puede existir o ocultarse, sin que nada cambie en nuestra vida. Al contrario, el Padre/Madre de Jesús se vuelve voluntad de amor (misericordia, perdón) al interior de nuestra propia vida. Creer en Dios significa descubrirnos capaces de amar con él, superando la violencia y ley impositiva de la tierra.

Dios Padre/Madre es principio y verdad del evangelio. No es algo que se pueda discutir, tomar o dejar, como si fuera un añadido, pues

el programa de Jesús sólo se entiende *en Dios y desde Dios*, expresando su poder de amor en nuestra propia vida. Dios no es simplemente aquel que habita en nosotros, haciéndonos nacer/vivir, sino aquel que actúa por nosotros, haciéndonos capaces de amar en gesto de perdón creador y gozoso, abierto a todos los humanos.

3. *Dios, promesa de existencia, gozo pleno.* De la fuente de *Gracia* de Dios (Padre/Madre), a través de su *Acción actual* (presencia creadora), pasamos a su experiencia y esperanza de Futuro, que se expresa como Resurrección y Reino. Algunos teólogos han destacado de tal forma la gracia trascendente de Dios que han podido olvidar su cercanía (K. Barth) o la explicitan de un modo individualista (R. Bultmann), renunciando de algún modo a su experiencia histórica y social (transformación de reino). En contra de eso, pienso que los aspectos anteriores (gracia y acción) desembocan en un futuro gozoso y perfecto de reconciliación y recreación del ser humano.

– *Dios es promesa de vida, principio de transformación y comunión para los humanos.* Así le definimos como principio y garantía de *encuentro gratuito* entre personas que se unen y gozan siendo diferentes: sólo los seres personales y distintos pueden entrar en contacto, desde el gozo del Dios que es comunión. Del Dios Padre/Madre creador y Agente de liberación pasamos al Dios Amigo y Compañero, que se expresa en la esperanza de futuro, anticipada en el pan y palabra compartida.

– *Dios aparece así Aquel que acoge nuestras palabras, haciéndonos capaces de desarrollar nuestra vida y realizarnos de un modo personal.* Ante ese Dios nos sentimos confiados, sabiendo que el futuro se halla abierto a nuestros deseos más profundos: “Pedid y se os dará, buscad y encontraréis... Pues si vosotros, siendo malos, sabéis dar a vuestros hijos cosas buenas ¡cuánto más lo hará vuestro Padre de los cielos!” (Mt 7, 7.9-11; Lc 11, 9-13). Eso significa que el deseo del humano es bueno. La experiencia de Dios no es negación, vacío, indiferencia, sino todo lo contrario: apertura infinita del deseo, promesa de existencia colmada, gozo perfecto.

Siglos de ascetismo de oriente y occidente han cegado esta experiencia, interpretando a Dios como negación de los placeres. Pues bien, en contra de eso, la fe en el Dios del evangelio (Padre/Madre, principio de acción) culmina allí donde se ensanchan hasta el infinito los deseos: *no temas, pequeño rebaño, porque ha placido a vuestro Padre concederos el reino* (Lc 12, 32). Quienes afirman que ese reino es puramente espiritual (contraponiéndose al “materialismo” de los deseos

mesiánicos judíos) desvirtúan el evangelio, interpretándolo en categorías espiritualizantes que pueden ser griegas, pero no cristianas.

Este deseo y placer de Dios ha de entenderse en su sentido integral, abarcando alma y/o cuerpo, vida individual y/o social, todo el humano. En el fondo del programa de Jesús está el *placer de la vida*, expresado en las bienaventuranzas (Lc 6, 20-21) que más tarde estudiaremos (cf. Cap. 5, 8). Este es el placer del deseo que se sabe bueno, abierto por Dios desde la misma complejidad de este mundo. Por mantener y expandir ese placer de reino (esperanza de futuro y Padre/Madre para los humanos, especialmente los pobres) ha muerto Jesús, revelando de esa forma el rostro y gozo más profundo del Dios bueno.

– *Dios es Padre/Madre que engendra y da vida*, como sabían muchas religiones de oriente y occidente, que corrían el riesgo de quedarse en un nivel de parentesco natural, biológico, con Dios. Por eso, los libros centrales del AT han evitado ese símbolo de Padre/Madre, presentando a Dios como el que libera a los oprimidos, establece con los suyos una alianza y les promete futuro de asistencia. Pero, superado ese riesgo, Jesús retoma la figura del Padre como fuente de existencia, en claves de perdón y gratuidad (cf. Mc 2, 10-11; 11, 25; Lc 6, 36; Lc 12, 32; 15, 11-32; Mt 5, 46; 6, 9; 6, 33; 7, 9-11 etc).

– *Dios es Padre/Madre que sostiene e impulsa por Jesús nuestra tarea.* No está fuera, sino dentro de nosotros, como *Madre engendradora*, fuente interna de ser que nos hace creadores, responsables de la vida de los otros, *Padre universal* que nos invita a dar la vida por los más necesitados. Rompe así Dios las fronteras que en su nombre se han trazado entre limpios y manchados, buenos y malos, judíos y gentiles, viniendo a presentarse como fundamento de transformación humana solidaria.

– *Dios es Padre/Madre se vuelve Amigo, Comunión en el Espíritu, Promesa de placer cumplido:* da sentido positivo a nuestra vida, nos compromete en favor de la justicia y con su misma realidad de amor nos introduce desde ahora en el gozo del reino. Este es el Dios de la *Esperanza* que nos lleva hacia el placer final, la bienaventuranza realizada, como supone Gal 5, 22 cuando presenta los frutos del Espíritu: *amor, gozo, paz*. El mismo Amor, convertido en fuente de *Gozo*, conduce a los humanos a la *Paz* de Dios ya culminada.<sup>41</sup>

41. Para una visión más extensa del tema, además de obras citadas de Jeremias, Marchel, Schlosser, cf. González C., *Jesús*, 97-104, cf. H. Merklein, *Die Gottes Herrschaft als Handlungsprinzip*, FB, Würzburg 1981, 207ss.



#### 4. Conclusión. El Padre de Jesús.

En esa última línea queremos interpretar a Jesús como Evangelio hecho persona, buena noticia del Dios Padre/Madre que sustenta, impulsa y libera a los humanos, para conducirles a la plena Comunión o Cielo, que es placer de vida compartida, como ha proclamado la oración: "Padre nuestro que está en los Cielos" (Mt 6, 9):

– *El Padre/Madre puede vincularse con los Cielos cósmicos*, realidad perfectamente estable, plenitud del Ser, como buscaron las antiguas religiones, sustentando el misterio y gracia de la vida en la altura celeste del cosmos. Pero, conforme al mensaje y vida de Jesús, Dios es más que eso: alienta y sostiene la existencia personal de los humanos, como Padre/Madre que les hace estar naciendo.

– *El Padre/Madre de los Cielos puede entenderse en línea espiritualista*, como han visto las religiones orientales (hinduismo, budismo): es vida interna, vacío fundante que sostiene y pacifica nuestra vida, calma de Nirvana, más allá de los deseos que destruyen la existencia. Pero, conforme a lo indicado, Dios es más que ese vacío: es impulso y fuente de vida total, de cuerpo y alma, individuo y sociedad, placer intenso de vida compartida.

– *El Padre/Madre del Cielo es experiencia y esperanza de futuro*. Está al principio y final: venimos de su amor (es Madre), pero seguimos caminando hacia su plenitud superior (¡ni el ojo vio, ni el oído oyó...!: 1 Cor 2, 9). Por eso, los creyentes recorren gozosos la vida preparando, ensayando, el nuevo nacimiento de la dicha en que Dios será todo en todos (cf. 1 Cor 15, 28).

– *El Dios Padre/Madre de los cielos es "nuestro"*, misterio de amor compartido. Más que altura cósmica, interioridad tenebrosa o final histórico, Dios es gozo de vida compartida. Los humanos parecemos seres dislocados, divididos: huérfanos de amor, solitarios sin cariño, llenos de miedo y violencia social (en vida hecha batalla). Pues bien, en contra de eso, el Cielo de Dios Padre/Madre es el *nosotros* más gozoso de la vida compartida.<sup>42</sup>

Esta es la paradoja del Dios de Jesús: siendo principio (creador), es meta universal (culmen de la historia); siendo altura cósmica, es honra humana y, siendo realidad personal (mío), es comunión, vida

42. Además de obras citadas en bibliografía, cf. S. Sabugal, *Abba. La oración de Jesús*, BAC, Madrid 1985 y sobre todo H. Schürmann, *Padre nuestro*. Sec. Trinitario, Salamanca 1992. El Padrenuestro recupera desde el Dios de Comunión (Padre/Madre nuestro), el valor del *Cosmos perfecto* (altura estrellada de paz y armonía de las antiguas religiones), *la Vida interior reconciliada* (luz que nace y brilla en la raíz del alma, como saben en oriente) y la *Promesa de futuro* (cumplimiento de todo lo esperado).

compartida. Así le definimos como verdad de Evangelio: nacemos de su amor y en su fuerza caminamos, haciéndonos humanos, en solidaridad liberadora, buscando comunión gozosa, encuentro enamorado entre los hombres y mujeres de la historia. La teología se vuelve así escatología: *placer de Dios*, existencia liberada del miedo y la violencia de la muerte. Así podemos afirmar que Dios es *trascendencia activa* siendo *inmanencia radiante de la vida*. Por eso le llamamos Reino: encuentro de amor que nunca cesa de ser placentero, resurrección compartida<sup>43</sup>.

Esto lo sabemos y podemos afirmarlo porque el mismo Jesús lo ha vivido, viniendo a presentarse en su persona (nacimiento y vida hasta la muerte) como Hijo de ese Padre/Madre. No estamos pues ante una teoría más o menos discutible, sino ante la experiencia fundadora de Jesús. Al hablarnos de su Padre/Madre nos revela su misma vida como Hijo, en gesto abierto a los hermanos, su familia: la más honda vivencia de Dios (misterio inexpresable) se ha expresado en su gesto de acción liberadora: ha querido que todos los humanos, especialmente los pobres y expulsados, los enfermos y pecadores se sientan y vivan como hijos de ese Padre/Madre, pues

nadie conoce al Hijo sino el Padre,  
y nadie conoce al Padre sino el Hijo  
y aquellos a quienes el Hijo se lo quiera revelar.

Posiblemente, esta palabra de Mt 11, 27 sea postpascual, pero ella expresa la experiencia de Jesús en su conjunto: se ha sentido conocido (amado) por Dios Padre/Madre, ha expandido esa experiencia a los humanos, viniendo a presentarse de esa forma como "*el Hijo*", es decir, como aquel que ha conocido y revelado aquello que hasta entonces nadie había descubierto. Por eso le hemos definido como *teoconciencia*: aquel que se conoce a sí mismo desde Dios. Pero, siendo desde Dios, Jesús se muestra vinculado a los humanos, ofreciéndoles su vida y experiencia.<sup>44</sup>

43. Siendo trascendencia fundante, Dios se muestra al fin como inmanencia, vida compartida: es Padre (donación), Hijo (acogida y entrega), Espíritu Santo (comunión de gozo). Por eso, lo divino ya no es sólo fuente, meta y ley de vida, sino encuentro de Dios y Jesucristo en el Espíritu (comunión de amor para todos los humanos).

44. Sobre las relaciones entre Dios como Padre de Jesús y Padre de los humanos en obras citadas de Jeremías, 52-62 y Merklein, 207-209. Cf. también R. E. Brown, *Jesús, Dios y Hombre*, Sal Terrae, Santander 1973, 122-124.

## 2. CONCIENCIA Y RECIPROCIDAD. JESÚS Y LOS OTROS

He desarrollado el tema en *Antropología* 255-338. Cf. además: Alison, *Conocer*; Barbaglio, G., *Dios ¿violento?*, EVD, Estella 1992; Berger, K., *Die Gesetzesauslegung Jesu I*, BibS, Neukirchen 1972, 56-257; Bornkamm, G., *El doble mandamiento del amor*, Id., *Estudios sobre el NT*, Sígueme, Salamanca 1983, 171-180; Furnish, V.P., *The love command in the NT*, SCM, London 1973, 22-90; Grelot, *Palabras* 239-252; Hoffmann, P. y Eid, V., *Jesus von Nazareth und eine christliche Moral*, QD 66, Herder, Freiburg 1975, 147-185; Hruby, K., *L'amour du prochain dans la pensée juive*, NRTh 91 (1969) 493-516; Lohfink, G., *El sermón de la montaña*, Herder, Barcelona 1988; Merklein, H., *Gottesherrschaft als Handlungsprinzip*, FB 34, Würzburg 1981, 100-104; Nissen, A., *Gott und die Nächste im antiken Judentum*, WUNT 15, Tübingen 1974; Nygren, A., *Erôs et apagê I-II*, Aubier, Paris 1952/62; Perkins, Ph., *Love Commands in the NT*, New York 1982; Piper, J., *'Love your enemies'*, SNTS MonSer 38, Cambridge UP 1979; Schnackenburg, R., *Mensaje moral del NT*, Herder, Barcelona 1989, 100-113; Schrage, W., *Ética del NT*, Sígueme, Salamanca 1987, 8-112; Theissen, G., *La renuncia a la violencia y el amor al enemigo (Mt 5,38-48 / Lc 6,27-38) y su trasfondo histórico-social*, en Id., *Estudios de sociología del cristianismo primitivo*, Sígueme, Salamanca 1985, 103-147; Spicq, C., *Agape en el NT*, Cares, Madrid 1977; Weder, H., *Die Gleichnisse Jesu als Metaphern*, FRLANT 120, Göttingen 1978, 252-262.

## 1. Introducción. Momentos principales.

La misma conciencia de Padre/Padre que funda su vida se vuelve en Jesús *conciencia de los otros*, fraternidad y/o sororidad abierta a los hombres y mujeres del entorno. Ciertamente, Jesús se conoce: es consciente de sí, lúcido y claro. Pero su misma conciencia le vincula a los humanos: de ellos recibe identidad, en favor de ellos realiza su existencia.

Esta *conciencia de reciprocidad* resulta inseparable de la *teoconciencia*: el mismo Dios Padre/Madre se expresa a través de los humanos: de ellos nace Jesús, con ellos vive, por ellos muere, precisamente allí donde le matan. Así lo destacamos según los tres momentos ya indicados de *gracia* (acogida), *creatividad* (acción) y *encuentro* (vida compartida).

1. *Gracia*. Jesús nace por gracia, de la vida que le ofrece la humanidad, por medio de Israel y de María. Por eso, su existencia no será conquista prometéica ni retorno violento o angustioso hacia una patria

perdida, sino *signo humano de la gracia de Dios*. "Quien me ha visto ha visto al Padre" (Jn 14, 9). De esa forma es (ofrece) gracia de Dios a los más pequeños, oprimidos y expulsados del mundo.

Jesús sabe que su vida ha brotado de la gracia de Dios; por eso la ofrece a los demás. No idealiza a los marginados como inocentes, ni a los expulsados como buenos, ayudándoles porque tienen un mérito previo, sino que les ama por gracia del Dios que ofrece vida a los humanos más amenazados, como indican los pasajes acerca de los *niños* (Mc 9, 36; 10, 13-16 par). Es difícil encontrar una palabra más hiriente, más contraria al rabinismo legalista, antiguo o moderno: precisamente aquel que nada puede y sabe, el niño que depende de la ayuda de los otros, es imagen radical del reino: el *adulto* podría suponer que lo merece por ley; el *niño* debe recibirlo como gracia.<sup>45</sup>

Sobre un mundo donde todo se regula en estructuras de honor y prestigio, seguridad y familia, Jesús es signo de un Dios/Gracia que ama a los necesitados en cuanto tales, rompiendo el orden establecido de mérito y poder, honor o fuerza. Jesús no invierte simplemente las funciones sociales (en la línea profética de Lc 1, 46-55), sino que supera la misma inversión. No es que asciendan los pequeños y descendan los antes elevados, sino que cesa toda jerarquía. Las normas de seguridad que ha trazado la ley y que asume la política pierden su sentido: no hay para Jesús justos e injustos, buenos y malos, honrados y sin honra... Su Dios ha roto ese "mapa antropológico".

Ésta es la "revolución suprema" de su mesianismo. Es lógico que protesten los defensores del orden establecido y que la misma iglesia tarde en aceptarlo o invierta ese camino, queriendo recuperar un "mapa legal" donde cada uno ocupe su lugar en el conjunto (buenos con buenos, iniciados con iniciados...), dejando otra vez fuera a los "perdidos" (impuros, impotentes, desclasados), como destinatarios de una ayuda que se les ofrece desde arriba, sin compartir con y para ellos la nueva humanidad del reino. Así definimos a Jesús como *conciencia de gracia*, vida que se vuelve don universal, como si la misma gracia de Dios se difundiera y realizara en su apertura a los humanos.<sup>46</sup>

45. Jesús no ama a los niños y asociados (*mikroi, paidia*) por inocentes sino por necesitados. Cf. S. Légasse, *Jésus et l'enfant*, Paris 1969, 54-119; Id., *La Révélation aux Népou: RevBib* 67 (1960), 321-348; E. Neuhäusler, *Anspruch und Antwort Gottes*, Patmos, Düsseldorf 1962, 134-140.

46. En este contexto se sitúan las bienaventuranzas, Lc 6, 20-21 par, que estudiaremos en Cap. 5, 8: Jesús ofrece el reino a los últimos del mundo, reasumiendo la tradición profética, como he mostrado en *Hermanos de Jesús y servidores de los más pequeños*, Mt 25,31-46, Sígueme, Salamanca 1984.

2. *Acción liberadora.* Universal es la gracia que Jesús ha recibido; fuerte ha de ser su servicio de gracia. Así aparece como *portador de acción*, iniciador de un camino de reino que ofrece a los humanos. Quien recibe el don de Dios ha de volverse don para los otros, vinculando amor a Dios y al prójimo (cf. Mc 12, 28-34 par). La unión de esos amores aparece atestiguada en numerosos textos precristianos, pero Jesús la ha interpretado y recreado en radicalidad. No se trata, pues, de una defensa del orden (judío o romano), ni del surgimiento de una comunión mejor donde las funciones de los diferentes grupos estén más organizadas, sino de una vida más allá de honor y ley del mundo:

– *La acción de Jesús tiene un sentido escatológico.* No ha venido a sancionar lo que existe, sino a expresar y realizar el fin del tiempo. Los humanos han sacralizado desde Dios formas de seguridad social impositiva. Para Jesús, eso ha terminado: él ofrece un mismo perdón de Dios a todos, acogiéndoles en su comunidad mesiánica (cf. Lc 19, 1-9; Mc 2, 15s), y así deben perdonarse y acogerse todos los humanos.<sup>47</sup>

– *Sólo escatológicamente ella resulta verdadera.* A nivel de historia tienen razón sus adversarios, defensores de un orden que parece fundado en la armonía jerárquica del cosmos o en el mismo poder de Dios, que ha distinguido puros e impuros, integrados y excluidos. Pues bien, Jesús sólo ha podido superar esos esquemas si el viejo mundo ha terminado y Dios se ha desvelado de una manera nueva y ya definitiva.

Sólo a partir de un Dios que trasciende la ley (que es gratuidad, perdón fundante), el ser humano puede y debe superar por gracia el plano de la ley impositiva. A nivel de fuerza (imperio romano, sacerdocio judío, etc) seguirán funcionando *las leyes* (políticas y económicas, sociales y raciales). Pero, en perspectiva cristiana (mesiánica), ellas pierden su función fundante, quedando sustituidas por la *gracia*, con-

47. Cf. Burchard, Ch., *Das doppelte Liebesgebot in der frühen christlichen Ueberlieferung*, en *Fests. J. Jeremias*, Vandenhoeck, Göttingen 1970, 409-432; Espinel, J. L., *El pacifismo en el NT*, San Esteban, Salamanca 1992, 61-150; Fuller, R.H., *Das Doppelgebot der Liebe*, en *Fests. H. Conzelmann*, Mohr, Tübingen 1975, 317-329; D. Lührmann, *Liebet eure Feinde (Lk 6, 27-36; Mt 5, 39-48)*: ZTK 69 (1972), 412-438; Nygren, 57-107; J. T. Sanders, *Ethics in the NT*, Philadelphia 1975, 1-46; L. Schottroff, *Gewaltverzicht und Feindesliebe in Historie und Theologie*, en *Festschrift H. Conzelmann*, Tübingen 1975, 197-221; H. Schürmann, *Eschatologie und Liebedienst in der Verkündigung Jesu*, en *Ursprung und Gestalt*, Patmos, Düsseldorf 1970, 279-289; O. J. F. Seitz, *Love your enemies*: NTS 16 (1968-1970) 39-54.

forme a la palabra inicial del evangelio que ofrece y pide a los humanos conversión, “pues se acerca el reino de Dios” (Mc 1, 15; Mt 4, 17).

Jesús no pide un cambio moral (que los humanos empiecen a cumplir mejor la ley) sino mesiánico: dejar que el don de Dios les transfigure, volviéndose fuente de gracia creadora para los demás. *Convertirse* significa “hacerse reino”, manantial de gracia. No es volverse mejores, sino vivir en gratuidad, superando el “juicio” moral/legal que definía la existencia al interior de un ambiente judío (cf. Mt 7, 1 par), no por impotencia o retorno a la lucha de todos contra todos, sino por transcendencia de amor.

Hemos llamado a Jesús conciencia de gracia. Ahora podemos definirle *conciencia de reino*: se sabe a sí mismo y descubre su verdad en la medida en que se entrega en favor de los demás. La misma gracia se vuelve así acción, regalo de vida: Jesús sólo conoce como propio aquello que ofrece a los demás y sólo se conoce y posee en la medida en que se pierde, dándose a los otros. De esa forma viene a presentarse como signo mesiánico supremo: ser para los otros.

3. *Promesa de amor, plenitud de reino.* Para mantener el orden bastaba la ley, no hacía falta gracia. Por eso, las iglesias cristianas, dejando el mesianismo para el fin, han buscado en este mundo nuevas normas, entendiendo el evangelio como legalismo. Pues bien, destacando la fuerza creadora de la gratuidad mesiánica, el evangelio impide ese retorno a la ley:

– *Jesús ha situado a los humanos ante un juicio que paradójicamente supera todo juicio*: su reino será revelación definitiva de la paternidad de Dios, *triumfo de la gracia* que acoge, plenifica y salva a los pequeños de la tierra. Por eso, *ofrece “conversión”*, recordando que aquellos que no acogen la gracia quedan en riesgo de muerte.

– *Ese juicio es fuente de consuelo.* Los humanos parecían *aplastados* por su impotencia, *amenazados* por la destrucción, *necesitados* de ayuda. Ahora, desbordando ese nivel, Dios se muestra como fuente de gracia: *esperanza de redención* (librará a los pobres de la tierra) y *gozo perdurable* para los humillados de la tierra.

– *El mismo juicio de Dios (que supera todo juicio) es fuente de transformación social.* Los seguidores de Jesús no pueden juzgar, porque la vida es gracia, ya desde este mundo. Humanamente (desde los principios de la vieja ley del mundo) es imposible mantenerse a ese nivel de pura no violencia. Pero la gracia mesiánica (¡ha llegado el reino!) hace que ello se vuelve posible para los creyentes.

De esta forma, la gracia de Dios, hecha principio de amor hacia los otros, se vuelve fuente de vida compartida y de placer gozoso para los

cristianos. Los seguidores de Jesús se atreven a expresar en este mundo los principios de la libertad fundante de Jesús y de su comunión gratuita, superando así la ley impositiva de imperio o sacerdocio. Ésta es la apuesta mesiánica: el surgimiento de una comunión de liberados que viven, desde y con Jesús, conforme a los principios de su reino.

Dios se expresa así en la vida y mensaje de Jesús como fuente y gozo *de existencia compartida*. No hay gozo más grande que el amor de los hermanos, la unión de los amigos, el encuentro enamorado. Así vino a expresarlo y potenciarlo Jesús al presentarse como iniciador de amor (de reino). En esta línea del *placer mesiánico* (de comunión interhumana o “cuerpo” del mesías: cf. 1 Cor 12, 12ss par) queremos situarnos. Jesús es la *experiencia/conciencia gozosa de vida que se expande a todos los humanos*. Más tarde (cf. I Cor 12; Rom 12, 4-5) Pablo le presentará como *cuerpo*, vinculación interhumana. Pues bien, esa conciencia corporal estaba ya presente en el tiempo de su vida, definiendo su ser más profundo: él ha sido búsqueda y prueba suprema de comunión interhumana.<sup>48</sup>

## 2. Praxis mesiánica I: ¿compromiso político?

De la conciencia pasamos a la vida, entendida como *praxis*, proceso de realización individual y social. Destacamos primero, por la importancia que ha tenido en los últimos decenios, el aspecto político del tema, después su aspecto humanista (integral), en favor de los necesitados.

1. *¿Celotismo? Política del tiempo*. No están aún resueltos los problemas que plantea el movimiento político de resistencia e independencia nacional (mesiánica) de los judíos en tiempo de Jesús. La bibliografía es inmensa y ha sido evaluada de nuevo por varios autores citados en la bibliografía general (cf. Borg, Horsley, Kaylor, Meier, Sanders, Wright). Así puede resumirse:

Los fundadores del movimiento celota... crearon una ideología religiosa, altamente eficaz, de lucha escatológica por la liberación... Sus axiomas fundamentales eran una ardiente espera del reino de Dios y un celo fanático por la ley. Ellos consideraron una blasfemia llamar al César *rey y señor*. Dado que el César se hacía venerar como Dios en

48. *Schleiermacher* le presentaba como conciencia perfecta de relación con Dios. Nosotros le llamamos *conciencia perfecta de comunión interhumana*: es el hombre en quien ha resonado la voz (gozo, sufrimiento y esperanza) de todos los humanos, que se integran en su proyecto mesiánico.

todo el oriente helenístico, se puede interpretar aquella demanda como un agudizamiento del primer mandamiento: *No tendréis más Dios que a mí...* El pago de impuestos al César debía aparecer, en consecuencia, como idolatría y apostasía, cuyo resultado era la esclavitud...

La llegada del reino de Dios dependía, pues, de la propia *acción revolucionaria*, y no había que esperarla de modo pasivo y quietista. Sólo se realizaría mediante la colaboración activa con Dios..., a través de una *guerra santa* que debía ser estructurada en forma de guerrillas (como en los comienzos del levantamiento macabeo) ... La meta final era provocar un levantamiento general contra Roma, que era la condición previa para la intervención de Dios. El reino de Dios... se identificaba con el dominio del pueblo de Dios y estaba ligado al ideal de libertad política... Otro componente constitutivo era la justicia social, que exigía la supresión de la usura..., la eliminación del latifundio y la emancipación de los esclavos. El movimiento celota era, pues, un movimiento social revolucionario con base religiosa.<sup>49</sup>

“La resistencia frente a la ocupación romana era el problema de fondo de la nación judía”.<sup>50</sup> Quisieran o no, todos estaban enfrentados con el tema. Cuando a Jesús le anuncian que Pilatos ha sofocado con sangre una revuelta de celosos galileos sobre el templo (Lc 13, 1-2), no condena a los celotas ni a los romanos en cuanto tales, pero pide a todos que cambien de conducta.

Es posible que Simón, celota o cananeo (de *kana*, celo de Dios: cf. Mc 3, 18; Mt 10, 4; Lc 6, 15; Hech 1, 13), tuviera tendencias celotas y que Iscariote signifique *hombre de sica* o guerrillero. Puede pensarse que Simón, llamado Pedro, y los Zebedeos fueran hombres de violencia. Jesús ha suscitado entre ellos una esperanza de liberación nacional. De manera sorprendente, los mismos evangelios conservan el recuerdo de que sus discípulos pensaban (deseaban) conseguir un reino nacional, quizá con armas (cf. Mc 8, 27-33; Lc 24, 21; Hech 1, 6). Rodeado de personas que planean un triunfo militar, en contexto de amargura y revueltas sociales, sostenido por los viejos ideales de justi-

49. M. Hengel, *Jesús y la violencia revolucionaria*, Sígueme, Salamanca, 1973, 70-73. Cf. Id., *Die Zeloten*, Leiden, 1961, págs. 78-93. Perspectivas diversas en G. Baumbach, *Zeloten und Sikarier*: ThLZ 90 (1965) 727-40; Id., *Die Zeloten. Ihre Geschichte und religionspolitische Bedeutung*: BibLit 41 (1968) 2-25; S. G. F. Brandon, *Jesus and the Zealots*, Manchester UP, 1967; O. Cullmann, *El Estado en el Nuevo Testamento* (1961), Taurus, Madrid 1966; Id., *Jesús y los revolucionarios de su tiempo*, Studium, Madrid 1973; M. Smith, *Zealots and Sicarii, their Origins and Relation*: HarThR. 64 (1971) 1-19. Visión sintética y popular en J. R. Scheifler, *La muerte de Jesús a la luz de la historia*: Sal Terrae 64 (1976) 163-78.

50. J. M. Casciaro, *Jesucristo y la sociedad política*, Palabra, Madrid, 1973, 52ss.

cia y libertad de los profetas, Jesús debió sentir la tentación del celotismo (cf. Mt 4, 7-10). Como a rebelde le mataron los romanos, llamándole *Rey de los judíos*. Pues bien, a pesar de ello, Jesús fue “sólo” un profeta mesiánico.<sup>51</sup>

2. *Jesús no fue celota*. Ha recibido en su grupo a publicanos, colaboradores del poder romano o herodiano (Mc 2, 15). No ha buscado soldados, ni ha levantado a las masas en armas, ni ha preparado a sus discípulos para la batalla. En contra de eso, ha centrado su atención en los pequeños y perdidos de su pueblo: enfermos y pecadores, leprosos y prostitutas, hambrientos y niños. Es evidente que con ellos no se puede hacer la guerra. Más aún, su programa está centrado en la exigencia de amor al enemigo: es necesario el encuentro (entendimiento) entre todos (incluidos judíos y romanos), sin imposición de unos sobre otros, superando los prejuicios imperiales y/o tribales, avalados por sus dioses respectivos. Por eso es normal que en el momento de su juicio, los judíos hayan preferido (al menos simbólicamente) a Barrabás el guerrillero (Mc 15, 6-15).<sup>52</sup>

– *Jesús no supera el celotismo por la transcendencia “religiosa” de su mensaje*, como suele decirse, separando *religión* (plano espiritual, interioridad sagrada) y *política* (plano social, exterioridad laica): “No es el Mesías-Rey nacionalista que tantos judíos esperan, ni el Mesías político que Satanás quiere, sino el humillado y trascendente Mesías-Hijo de Dios, que salva por otros caminos bien distintos de los humanos y diabólicos”.<sup>53</sup> Esta afirmación, parcialmente verdadera, resulta anacrónica, pues sólo tras la ilustración del XVIII se han distinguido esos niveles de interioridad espiritual y exterioridad política. Más aún, llevada a su extremo, esa distinción es anticristiana: Jesús ha iniciado un camino esencialmente “político”, promoviendo relaciones sociales de unión y concordia entre los humanos; no es maestro de sabiduría interior, cínico ambulante, desinteresado de la historia, sino mensajero mesiánico. Por eso, su proyecto de reino resulta inseparable de la política.<sup>54</sup>

51. En contra de J. Carmichael, *The Death of Jesus*, New York, 1962; R. Eisler, *Jesus Basileus ou basileusas*, Heidelberg, 1929-1930; K. Kautsky, *Los orígenes y fundamentos del cristianismo*, Sígueme, Salamanca, 1974.

52. No presuponemos la historicidad del episodio de Barrabás, sino su simbolismo. Para el tema histórico de fondo cf. G. Theissen, *Colorido local y contexto histórico en los evangelios*, BEB 95, Sígueme, Salamanca 1997, 189-223.

53. Casciaro, 59.

54. Cf. Moltmann, *Dios* 197-206; Wright, *Jesus* 466ss.

– *Jesús supera el celotismo porque busca una política más radical (profética, mesiánica)*: no quiere el reino por sometimiento; no doblega a los demás por fuerza (Lc 6, 27-36), sino que llama a la conciencia y piensa que los humanos pueden convertirse, superando el odio y la violencia. Sabe que *la liberación comienza con la libertad interior*, en dimensión de fe y entrega personal hacia los otros, sin que baste el cambio externo de estructuras políticas, sociales, militares. No se logra el reino matando o subyugando al enemigo, sino con el amor gratuito y exigente, abierto a todos los humanos, a partir de los más pobres. El proyecto político de Jesús no condena un imperio particular (romano o judío), sino todo imperio impuesto con armas y violencia.

– *La política mesiánica de Jesús implica un cambio de estructuras personales y comunitarias y no sólo una nueva forma de conciencia subjetiva*. Jesús no acepta la separación moderna de política exterior y religión interna, pues ambas se vinculan en la misma raíz de su mensaje. Ciertamente, sabe que su reino no “proviene” de este mundo (cf. Jn 18, 36), no se logra con ejércitos y luchas militares, pero sabe también que es reino “poderoso”, pues transforma al mismo ser humano, ofreciéndole curación y libertad, en comunicación universal. Según eso, concluimos que Jesús ha superado el celotismo, pero no por desinterés político, sino porque ha buscado una política más alta y humana, no centrada en la conquista violenta del poder, sino en la transformación del ser humano, en claves de gratuidad y comunión universal.<sup>55</sup>

Ciertamente, esa actitud de Jesús no es negativa. No dice que debemos permitir que mate el asesino, que subyugue el tirano, que dominen por fuerza los perversos, sacralizando así el poder establecido. A través de un mimetismo pagano (o de un retorno malo al AT), en contra del evangelio, muchos cristianos han sacralizado el poder de sus naciones (haciendo del rey signo de Dios). Por eso debemos recordar que *Jesús ha criticado el poder impositivo*, buscando la más fuerte libertad y comunión del ser humano. Más de una vez se ha utilizado la “no violencia activa” de Jesús en forma reaccionaria, como apoyo a los poderes establecidos, ignorando que él ha buscado el cambio radical, en línea de mesianismo profético, abierto a la más honda de las revoluciones.

Ellos, los *celotas* suponían que el reino es herencia israelita que se logra venciendo a los paganos. *Jesús*, en cambio, quiere suscitar una

55. Empezó a verlo Hengel, 31-34; 84-89, aunque su pensamiento sigue siendo demasiado idealista. Cf. A. Urban, *El origen divino del poder. Estudio filológico e historia de Jn 19, 11a.*, Almendro, Córdoba 1989.

comunidad gratuita, abierta a todos los humanos. *Los celotas* pretendían restaurar la nación israelita: más que el mundo nuevo de todos buscaban el reino para los buenos judíos. Pues bien, reasumiendo la más honda raíz utópica y no violenta del profetismo, Jesús ha querido romper esas barreras, superando la sociedad clasista (de buenos y malos, puros e impuros, varones y mujeres, judíos y romanos) y buscando un reino de justa gratuidad, de casa y mesa compartida, para todos los humanos. Lógicamente no es celota.

La razón última de la falta de identidad celota de Jesús debe buscarse... en lo que hemos dicho del carácter utópico de su pretensión, o en la situación última y escatológica desde la que habla.<sup>56</sup>

Jesús es realista, busca el cambio de lo humano, pero sabe que no puede utilizar medios violentos (militares) para conseguirlo. Su mismo proyecto exige otra estrategia, de donación mutua y gracia esperanzada: "buscad primero el reino de Dios..." (Mt 6, 33). No quiere un parche de nueva organización sobre la antigua "camisa de fuerza" de la tierra, sino un manto nuevo: casa, mesa y palabra compartida. Él puede hacerlo porque sabe que le asiste el amor y voluntad del Padre. "No temas, pequeño rebaño, porque al Padre le ha placido haceros donación del reino" (Lc 13, 32).<sup>57</sup>

3. *¿Es lícito pagar tributo al César?* (Mc 12, 14). La pregunta está en el centro de la problemática celota: el tributo es signo de sumisión política; Israel, pueblo de Dios, debería negarse a pagarlo. Jesús sanciona (*devolved al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios*. Mc 12, 17), en palabra de disputa (cf. Mc 12, 12-34 par) que puede entenderse al menos de tres formas:

- *Sentencia irónica*: ¡si la moneda e inscripción son del César, devolvérsela a su dueño!
- *Repreñión contra* aquellos que utilizan la moneda del César: ¡que paguen sus tributos!
- *Distinción de reinos*: a nivel de fe interna somos de Dios, a nivel externo súbditos de Roma.

56. González F, *Humanidad*, 113. Cf. F. Belo, *Lectura materialista de Marcos*, EVD, Estella 1977, 307, 396. Cf. M. Machovec, *Jesús para ateos*, Sígueme, Salamanca, 1975, 117-22; O. de Spinetti, *La política de Cristo*, en *El compromiso social y político de los grupos pequeños*, Sígueme, Salamanca, 1974, 101-02.

57. G. Gutiérrez, *Teología de la liberación*, Sígueme, Salamanca, 1972, 308. He desarrollado extensamente el tema, desde un punto de vista evangélico y político en *El Señor de los Ejércitos*, PPC, Madrid 1997.

En la línea de las dos últimas opiniones (favorables al pago del tributo) suele decirse que *Jesús se ha opuesto al error del mesianismo político y de la ingerencia del estado... en la esfera de la religión*<sup>58</sup>. A veces se añade que *el estado tiene el derecho de exigir aquello que necesita para su existencia, pero no más, pues su soberanía sobre el ser humano es limitada*.<sup>59</sup> A mi juicio, estas respuestas resultan inexactas, pues proyectan sobre el tiempo de Jesús una división moderna (intimista, ilustrada) de interioridad y mundo externo, convirtiendo la religión en asunto privado, cuestión de conciencia. Ciertamente, Jesús no actúa con métodos políticos de guerra y lucha económica, pero su reino se sitúa en un camino de "política" más honda, hecha de pan y casa compartida para todos los humanos. Por eso, no aprueba ni condena el tributo (no defiende a celotas ni a imperiales), sino que sitúa su respuesta a otro nivel.

Jesús no defiende la legalidad del estado (romano) .... Si fuera así, su respuesta sería "sí, pagad el impuesto" ...; de esa forma, habría caído en la trampa, condenando el celotismo... Pero no ha caído en la trampa<sup>60</sup>.

Jesús no defiende el derecho al tributo (desacreditándose ante el pueblo), ni lo niega (oponiéndose el imperio), sino que se eleva sobre la disputa de romanos y rebeldes pues ambos se mueven en un mismo plano de violencia (más grande o más pequeña). No se trata de pagar o no pagar, de apoyar un modelo de estado o el otro, del sacralizar ejército o guerrilla. Superando ese nivel, Jesús proclama: "dad a Dios lo que es de Dios", es decir, *buscad su reino* (cf. Mt 6, 33) y así podréis plantear de una manera nueva las cuestiones de economía y/o política. Todo lo que existe sobre el mundo debe recrearse desde el reino.

- *El texto es evasivo* para aquellos que buscan una respuesta inmediata, a favor de romanos o celotas, imperio o guerrilla. Jesús no ha querido pronunciarse a ese nivel.

- *El texto es claro en su hondura*, pues sitúa economía y política en ámbito de reino: "dar a Dios lo de Dios" significa asumir el programa de curación casa y mesa mesiánica de Jesús.<sup>61</sup>

58. Casciaro, 36-37. Para situar el texto, cf. Bultmann, *Geschichte*, 25.

59. Cf. P. Bonnard, L., *El evangelio según san Mateo*, Cristiandad, Madrid 1976 y O. Cullmann, *Estado*.

60. Cf. Belo, 284.

61. Cf. E. Lohmeyer, *Das Evangelium des Markus*, Göttingen, 1967, 253-54 y Bornkamm, *Jesús*, 125-28. Visión de conjunto en Wright, *Jesús* 502-507. He replanteado el tema en *Guta de la Biblia. Apocalipsis*, EVD, Estella 1998. Leído así, el texto resulta limitado. No se puede juzgar a Jesús por esta respuesta sino por todo su men-

Romanos y celotas, imperiales y guerrilleros, quedan invitados a recorrer el camino de Jesús, que no ha querido caer en la trampa de unos u otros. *Un cristiano más imperial* (de cultura romana) se sentirá inclinado a justificar el tributo. *Un cristiano más celota* (de cultura revolucionaria) pensará que no debe pagarse el tributo. Jesús invita a unos y otros a su reino: más allá de acción y reacción del mundo está el camino de la gratuidad expresado en pan y casa compartida.

### 3. Praxis mesiánica II. Humanidad integral

De la política partidista pasamos al mesianismo total de Jesús, que desborda el nivel de los viejos estados de este mundo, apoyados en lo que suele llamarse *monopolio racional o revolucionario de la violencia*, para ofrecer un camino de vida compartida en libertad a todos los humanos. Jesús desborda la política clasista y violenta, iniciando un proyecto integral y universal de humanización, a partir de los más pobres. Lo importante no es la toma del estado político y el mando, sino la transformación del ser humano, convirtiendo *la violencia del poder* que esclaviza a los demás, como sabe y dice el Diablo (Lc 4, 6-7), en *poder de humanización* que se despliega en palabra y vida compartida, en forma misionera (cf. Mt. 28, 16-20). De esa forma ha vivido Jesús su conciencia de unión con los humanos, como indicaremos destacando su solidaridad con los necesitados y sus milagros mesiánicos (cf. también Cap 1, 1, 3-5; 4,5; 5, 5-9-12).

1. *Solidaridad con los marginados*. Jesús no supera la política estatal (imperial o celota) para refugiarse en un espiritualismo separado del mundo, sino para introducirse de manera más intensa en el proceso y compromiso de la vida social. Así despliega su *conciencia de reciprocidad*: es persona, mesías verdadero, en la medida en que recibe su existencia de los otros y de tal forma la agradece que devuelve a los demás su vida entera, abriendo para ellos un camino de existencia compartida. Este *ser desde y para los demás* constituye la más honda identidad de Jesús en camino de gracia (acogida), acción (creatividad) y comunión (encuentro mutuo, que culmina con la muerte):

– Jesús no es puro sabio de doctrina nueva, maestro de un pequeño grupo de eruditos (escribas, abogados, sacerdotes) que emplean su

saje y proyecto de amor y vida compartida, en camino donde pueden integrarse, por gracia y acción liberadora, todos los humanos. Su camino desborda el nivel de la política imperial (tributo del César) y celota (guerrilla nacionalista), no en línea de interioridad espiritualista o sacral, sino de comunicación gratuita y búsqueda de reino.

conocimiento como forma de dominio sobre los menos dotados o educados de su entorno, sino *promotor de un movimiento mesiánico*, destinado a expulsar a los “demonios”, esto es, a cambiar la forma de ser de la misma sociedad (cf. Mc 1, 27).

– Jesús no es puro profeta escatológico, como otros de su tiempo, cansados del mal y deseosos de que Dios se impusiera sobre la historia. Ciertamente, esperaba el fin, la llegada de Dios y la liberación de los oprimidos de este mundo (cf. Lc 4,18-19), pero él quería mostrar que Dios se expresa en claves de gratuidad, perdón y cambio social entre los humanos (cf. Mc 1,14-15).

Por eso inició un *camino integral de liberación*, empezando por los últimos del pueblo. Así le descubrimos ofreciendo palabra y abriendo camino de reino para los expulsados de su tiempo. *Acogió en su grupo a los pecadores “oficiales”*, varones y mujeres que la tradición israelita tomaba como impuros: indignos de participar en el buen pueblo de la alianza. *De modo intenso buscó a los enfermos de diverso tipo y más en particular a los leprosos y endemoniados*, “expulsados” y/o malditos de la sociedad. Con ellos, pecadores, enfermos y pobres, inició un camino de *bienaventuranza* (Lc 6, 20 par) o humanización integral.

Buscó a los marginales, pero no quiso ser un marginal en el sentido purista del término: enseñó en las sinagogas, predicó en las plazas, recorrió los caminos, conversó con todo tipo de personas... hasta que subió a Jerusalén, ofreciendo allí su reino y siendo asesinado. No fue un marginal o separado, sino un hombre mesiánico, que inició un camino de reino universal desde los lugares de opresión del mundo.

Más que una *religión* en el sentido espiritualista o jerarquizado (oficial) de ese término, vino a fundar un *movimiento liberador*, desde los más pobres (oprimidos, marginados, hambrientos), invirtiendo los caminos y técnicas sociales de los imperios y guerrillas de este mundo. Es evidente que fue *experto en opresiones*. No era violento ni pasivo: no creó una guerrilla para arrebatar el poder a los opresores; pero tampoco quiso que el pueblo siguiera como estaba, impotente, resignado, derribado. Precisamente con (entre) aquellos que se hallaban despojados y arrojados, como ovejas sin pastor, a merced de los leones y lobos fieros de la historia de violencia de la tierra (cf. Mt 9,36), inició su camino, ofreciéndoles palabra y curaciones:

– *Trató a los marginados con toda dignidad*, como a personas capaces de acoger los misterios del reino, seres maduros, responsables, dueños del destino (futuro) de su vida.

– *Les ofreció un camino de vida solidaria*. No se resignó a dejarles como estaban, no pactó con la miseria y opresión del mundo. Desde

el subsuelo de opresión trazó un movimiento de fe sanadora, humanizante.

En el centro de la praxis de Jesús se sitúan sus *milagros de Jesús*, no como acciones contrarias a las leyes naturales (entendidas en sentido físico, científico), sino como signos poderosos de fe y liberación para los humanos: fue curando a los que estaban oprimidos por diversas “especies” de demonios (cf. Mc 9, 29), bajo una opresión social y religiosa que les impedía pensar y realizarse en libertad; habló con ellos, llegó a su corazón, les ofreció su ayuda personal, haciéndoles capaces de vivir en libertad en la nueva sociedad del reino.

2. *Milagros. Solidaridad sanadora.* Sus milagros *no deben entenderse en plano esotérico*, como si Jesús tuviera una sabiduría especial (propia de iniciados elitistas), no fueron actuación de *magia*, argumento de una nueva edad sagrada, propia de entendidos y sabios del mundo, sino expresión de la llegada del reino de Dios que se abre hacia los últimos del mundo. Éste es el milagro de Jesús: *su conciencia* poderosa de reciprocidad, en apertura hacia todos los hombres y mujeres de su tiempo; *el amor* que capacita a los demás para asumir la vida en libertad, en diálogo humanizante, que supera por dentro las viejas barreras violentas de política del mundo.<sup>62</sup>

Curanderos, exorcistas, magos ya existían entonces, como ahora. En medio de ellos se presenta Jesús como mensajero del reino, profeta de la nueva libertad de Dios, signo de la *fuerza creadora de Dios y de su capacidad de transformación del ser humano*, desde el margen de la sociedad israelita. Por eso, su programa es radicalmente político: allí donde parece que no puede cambiar nada, que el enfermo o poseo, el publicano o pobre, el exilado o esclavo, han de vivir por siempre sometidos (excluidos) bajo la ley imperial de Roma y/o religiosa de Israel, Jesús les ofrece verdadera libertad, para aceptarse a sí mismos y amar a los demás. Éste es el milagro, su gesto político más hondo:

– *Jesús no ha querido imponer cosa ninguna*, convencer a los demás por fuerza. Sus *milagros* sólo son posibles allí donde el humano, encadenado por el Diablo o por la sociedad clasista, supera su opresión y asume su propia libertad personal y social, conforme al proyecto y programa de reino.

62. Las reflexiones que siguen asumen en parte mi libro sobre *La figura de Jesús*, Verbo Divino, Estella 1992. Cf. H. C. Kee, *Medicina, milagro y magia en tiempos del NT*, Almedro, Córdoba 1992.

– *Los escribas de Israel condenaron sus milagros, tomándolos como un gesto diabólico*: Jesús libera parcialmente a unos enfermos para separarles de Israel y someterles al dictado de su propia voluntad satánica (cf. Mc 3, 20-30 par). En contra de eso, Jesús los interpreta y realiza como principio de una nueva comunión para los humanos.

Está en juego el orden social. Los escribas (y romanos) prefieren que haya endemoniados (particulares) para que el sistema social se mantenga así bajo su dictado legal y religioso. Les interesa el orden propio (gloria de Israel, imperio de Roma) más que la vida de los pobres. Por el contrario, Jesús opta por esos pobres, iniciando desde ellos un camino de *liberación completa, universal*. No tiene miedo a la libertad. No cree que a los hombres y mujeres se le salva con nuevas opresiones. Cree en el reino de Dios y desde el reino, con la fuerza de su Padre creador, ofrece libertad a los humanos oprimidos: *Si expulso a los demonios con la fuerza del Espíritu de Dios es que el reino de Dios ha llegado a vosotros* (Mt 12, 28-29 par).

Como emisario del reino y profeta escatológico de la libertad de Dios, él ha venido a *romper la cárcel de opresión interhumana*, liberando a los que estaban sometidos al poder de lo diabólico, expresado por la ley judía y el imperio de Roma. Por eso, su programa es radicalmente político: los “buenos” escribas (de entonces y ahora) dominan el mundo, manteniendo al margen (en la cárcel de su locura, pobreza y opresión) a los poseos; Jesús, en cambio, inicia un movimiento de reino, abierto en libertad y comunión a todos los humanos, empezando por los más pequeños.

No está en juego una teoría, un programa de bondad intimista o misterio, sino la posibilidad de comunión en igualdad (en gratuidad) entre todos los humanos. Pues bien, ese es un tema y proyecto conflictivo. Curando *a los poseos*, Jesús se eleva en contra de una sociedad que se mantiene a sí misma oprimiéndolos. Evidentemente, son *muchos* los que prefieren que no se ocupe de ellos, que todo siga como estaba. *Jesús*, en cambio, asume el riesgo, iniciando un movimiento de transformación social abierto a todos los humanos, como indican Mt 11, 4-6 par y Lc 4, 18ss (cf. Is 35, 5-6; 42, 18).

De esa forma *ha interpretado la llegada del reino como liberación integral del ser humano*, sanación de los individuos y transformación de la sociedad. Sus curaciones forman parte de una misión liberadora y polémica: desde el momento en que los *enfermos* son privilegiados de Dios, ha de cambiar la visión de los *sanos*, que no pueden encerrarse ya en sus posibles ventajas (salud, libertad o dinero), sino que han de



compartir la vida en gratuidad (no en pura ley) con los antiguos enfermos y oprimidos. Éste es el milagro verdadero.

Según Jesús, el humano es más que un esclavo de poderes destructores de tipo social y/o religioso. Por encima de eso que podemos llamar *el talión de nuestra historia*, por encima de la ley de acción y reacción donde todos están encadenados a la misma rueda de violencia y donde algunos (los más pobres y enfermos) quedan expulsados, como chivos expiatorios de los otros, Jesús ha iniciado con su vida el camino de la libertad y gracia de Dios. Éste es su milagro, esta la aportación que ha ofrecido para siempre dentro de la historia:

– *Los milagros son signo de gracia.* Jesús no ha querido manipular a Dios o utilizarle a su provecho. En su acción y/u oración ha dejado que Dios sea divino, como Padre que todo lo dispone con amor para los humanos. Por eso, ellos deben expresarse y compartir la vida en gracia, superando los sistemas político-sociales de opresión del mundo.

– *Los milagros son signo y explosión de libertad individual y social.* Quien recibe su gracia y responde, vinculándose a Jesús, ya no permite que nadie ni nada le esclavice. *La ley estatal o eclesial* no necesita milagros: ella es orden, talión que a cada uno asegura en lo que tiene. Por el contrario, *la gracia es siempre milagro*: misterio de vida compartida, revolución de libertad abierta a todos los humanos, como Jesús ha mostrado.

*Religión verdadera* y creadora es para Jesús de Nazaret aquella que se expresa como amor a los necesitados (cf. Sant 1, 27; Mt 25, 31-36). Ésta es su verdad: la fuerza de su fe que *mueve montañas* (cf. Mc 11,23), liberando a los humanos del miedo en el que estaban aplastados. Jesús pudo expandir salud porque creía en el Dios que salva a los necesitados. Lógicamente, la tradición evangélica vincula sus milagros con el gesto de su entrega hasta la muerte: Jesús no prometió signos materiales como hicieron otros profetas de aquel tiempo (*Teudas* y un *Egipcio*), pues su señal fue la entrega generosa de su vida al servicio de la libertad de los demás. Por eso subió a Jerusalén como rey de paz, dejándose matar antes que imponer su programa por la fuerza.

Éste es el milagro de Jesús: su conciencia de amor abierta a todos los humanos, en gesto poderoso de comunicación no violenta, ratificado por su misma muerte. Un inmortal no podría amar del todo en este mundo, ni dar su vida por los otros (como sucede al *Superman*). Pero Jesús no es superman, ni mago con poderes ocultos, sino un humano que expande la más honda comunión de amor. Significativamente, le han matado por el riesgo que implican sus milagros: porque

desestabilizan el orden opresor de los sacerdotes de Jerusalén y los soldados de Roma.

Éste es el milagro de Jesús: su *conciencia solidaria* abierta a todos los humanos y de un modo especial a los necesitados. Él se ha pensado a sí mismo desde y para los demás, de tal manera que en el centro de su conciencia (desde Dios y con Dios) han estado siempre ellos. De esa forma, como *ser para los otros*, en amor creador e impotente (no puede imponerse con violencia) ha expresado su verdad como persona. Nada tiene para sí, nada ha reservado, buscando su poder (cf. Mr 10, 45), sino que todo lo ha entregado a los demás, en camino gratuito de búsqueda de reino.

Doctrina y vida de Jesús son según eso inseparables: anuncio de reino y amor transformante (milagro) se unen: su misma experiencia de Dios (de reino) le ha hecho solidario de los pobres y enfermos, en gesto de fuerte gratuidad. Por eso, la tradición posterior podrá llamarle *redentor* o *logos* (palabra), *amigo/novio* de todos los necesitados de amor. La existencia humana se movía antes en líneas de imposición y/o violencia, de forma que Dios mismo parecía sacralizar el poder. En contra de eso, fundándose en la gracia del Dios Padre/Madre, Jesús se ha presentado como fuente de gratuidad interhumana. Así lo mostrará su autoconciencia y camino de entrega (muerte y pascua).

### 3. AUTOCONCIENCIA. ¿HIJO DEL HUMANO?

Cf. bibliografía: *textos básicos* (Duquoc, González C., González F., Schillebeeckx), *estudios históricos* (Bornkamm, Klausner, Meier, Schürmann, Schweitzer) y *teologías del NT* (Bultmann, Cullmann, Fuller, Hahn, Mateos-Camacho, Schweizer, Tödt, Strobel). Cf. además: Borsch, F. H., *The son of Man in Myth and History*, SCM, London 1967; Colpe, C., *Ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου*: TDNT: 8, 400-478; Käsemann, E., *Ensayos exegeticos*, (BEB 20) Sígueme, Salamanca 1978; Lindars, B., *Jesus, Son of Man*, SPCK, London 1983; Manson, *Teaching*; Id., *Sayings*; Moiola, *Cristologia*, 211-237; Thompson, W. M., *Jesus Lord and Savior*, Paulist, New York 1980.

Siendo desde Dios (teo-conciencia) y desde/para los demás (antropo-conciencia), Jesús se encuentra radicalmente centrado en sí mismo: cuanto más cercano a Dios y a los humanos, más profundamente vive su propia autonomía. Podría decirse que tiene *dos naturalezas* (apertura a Dios y a los humanos) *en una misma experiencia personal*: allí

donde confluyen ambas relaciones se expresa la unidad de Jesús, su autoconciencia, que aparece en su mensaje y signos:

- *Es conciencia de Hijo*: se sabe y conoce desde el Padre, que le envía y acoge
- *Es conciencia mesiánica*: se sabe al entregarse por los otros
- *Es conciencia mediada por la muerte*: se sabe (se tiene) entregando su vida (cf. Mc 8, 34-35)

Aquí planteamos el tema en general, desde el signo de *Hijo del humano* (que nos acerca mejor a la historia de Jesús), para desarrollarlo después, a lo largo de este libro, desde diversas perspectivas: pascua, teologías del NT, títulos, biografía mesiánica... Lo haremos de un modo erudito, evocando las diversas posturas (clásica, crítica y nueva) que se han ido defendiendo sobre el tema, para mostrar al fondo de ellas la conciencia que Jesús tenía de sí mismo.<sup>63</sup>

### 1. Postura clásica (protestantismo ortodoxo)

Los autores de tipo más tradicional piensan que, llamándose Hijo de humano, Jesús ha unido en su persona dos elementos complementarios: evoca su venida gloriosa (como humanidad ya culminada, en la línea de Dan 7) y anuncia la entrega de su vida (como Siervo del 2º Isaías).

- *Jesús, humanidad definitiva* (T. W. Manson). Es Hijo del humano aquel que con su entrega hace posible la llegada del reino (humanidad definitiva) de Dan 7. Para preparar ese reino, Jesús debió asumir el sufrimiento, en la línea de Is 40-56, sacrificándose por los otros, como "resto bueno" de Israel, y suscitando el pueblo de los santos, el Hijo glorioso del humano. Por eso, cuando invita a sus discípulos, diciendo que le sigan, les anima a compartir su suerte: el camino de entrega y gloria futura del Hijo de humano. Jesús y los suyos cumplen

63. El título *Hijo del humano* es importante en la apocalíptica judía (Dan 7; 1 En 37-41; 4 Es 13) y en la conciencia de Jesús. Además de obras citadas en bibliografía, cf. A. J. B. Higgins, *Son of Man-Forschung since "The teaching of Jesus"*, en *NT Essays (In memory of T. W. Manson)*, Manchester 1959, 119-135; G. Lindeskog, *Das Rätsel des Menschensohnes*: StudThOslo 22 (1968) 149-175. J. Y. Campbell, *The origin and meaning of the term Son of Man*, en *Three NT Studies*, Leiden 1965 (seguido después por otros muchos: cf. Vermes, *Jesús*), afirma *Hijo de humano* es sólo un modo indirecto de referirse a sí mismo. H. M. Teeple, *The origin of the Son of Man Christology*: JBL 84 (1965) 213-250 y W. M. O. Walker, Jr., *The origin of the Son of Man concept applied to Jesus*: JBL 91 (1972) 482-490, postulan un origen helenista para el símbolo.

así juntos el destino de Dan 7, preparando sobre el mundo la venida del Hijo del humano ya glorificado.

Oponiéndose a las identificaciones políticas de quienes empleaban la violencia, Jesús quiso fundar el nuevo pueblo de Dios con su propio sufrimiento, en camino compartido con sus seguidores. Así se expresa su más honda conciencia, su identidad mesiánica: se toma a sí mismo como Hijo de humano, humanidad que debe construirse a través del sufrimiento de la tierra; es hombre concreto, siendo a la vez signo del reino que engloba a todos aquellos que le siguen.<sup>64</sup>

- *Hijo del humano, Siervo sufriente* (O. Cullmann). Jesús ha vinculado en su conciencia la figura de Hijo de humano con el Siervo de Yahvé, concibiéndose a sí mismo como encarnación (anticipación) terrena del Hombre futuro que viene a culminar la historia. Vive según eso en pequeñez, debe cargar en dolor con los pecados de su pueblo y los humanos (cf. Mc 8, 31; 9, 31; 10, 32-34 par), muriendo rechazado, pero después se mostrará glorioso, desplegando así el poder de Dios sobre la historia.

Los dos símbolos (Hijo de humano y Siervo de Yahvé) estaban antes separados; Jesús los ha unido, enriqueciendo el uno desde el otro. Cuando alude al tiempo de su vida emplea el esquema del Siervo; cuando anuncia su venida gloriosa, en juicio y victoria, habla del Hijo de humano.<sup>65</sup>

Manson había destacado la gloria futura del Hijo del humano. Por el contrario, Cullmann piensa que Jesús se ha visto antes que nada como Siervo: debe entregarse en redención sacrificial, para convertirse así en Hijo del humano. Muchos autores "clásicos" (del protestantismo ortodoxo) han entendido en este línea la conciencia de Jesús: no

64. Manson piensa que Hijo del humano reúne en sí las figuras de "resto" de Isaías, del Siervo de Yahvé, del "yo" de muchos salmos y del Hijo de humano de Daniel: cf. *Teaching* 214, 225-232; *Sayings* 249-252; *The Son of Man in Daniel, Enoch and the gospels*, en *Studies in the gospels and epistles*, Manchester 1962, 143-145. Dentro del NT, distingue dos grupos de textos: unos referidos a la parusía (representados en todos los estratos de la tradición: Mt 8, 38; 16, 36, y 14, 62 par), otros referidos a la pasión y centrados en Mc (8, 31; 9, 9.12.31; 10, 33.45; 14, 21.41). Todos culminan en Mt 25, 31-46: al llegar la parusía, Jesús se manifestará como Hijo de humano individual y colectivo (incorporando en su gloria a quienes sufrieron con él).

65. Cullmann, *Cristología*, acentúa el aspecto individual del Hijo de humano, fundándose en los textos donde Jesús alude a la venida del Hijo de humano (Lc 17, 22 s; Mt 24, 27; Mc 8, 38), con quien se identifica, asumiendo así un poder escatológico que, según el AT, pertenece exclusivamente a Dios (aunque 1 Hen lo había unido ya con el Hijo de humano). Su visión culmina también en Mt 25, 31-46, donde Jesús, Hijo del humano, realiza la función gloriosa y judicial de Dan 7 y 1 Hen 13, apareciendo al mismo tiempo como Siervo de Yahvé que ha sufrido en todos los necesarios del mundo.

pudo presentarse a sí mismo como Mesías glorioso, respondiendo a la esperanza política de Israel, pues su obra era de tipo reparador: Dios le había enviado para realizar el sacrificio de la redención, entregando su vida en dolor y reuniendo con su entrega a los humanos. Sólo a través de esa función de Siervo de Yahvé, en sacrificio expiatorio, Jesús ha podido convertirse en mesías transcendente, Hijo del humano:

– *Se ha entendido como víctima ante Dios.* Así ha tenido que asumir el pecado y sufrimiento de la historia, muriendo con (y por) los humanos. Pudo pensar al principio que Dios le llamaba a realizar el reino (conforme a los principios del mesianismo nacional israelita). Pero en un momento dado, a partir de la confesión de Cesarea de Filipo (cf. Mc 8, 27ss), descubrió que ser mesías implicaba dar la vida por los otros, realizando así la función del Siervo de Yahvé y muriendo como víctima.

– *Jesús ha sido Siervo para poder convertirse en Hijo del humano.* Hombre glorioso que vendrá al final en las nubes del cielo, ofreciendo salvación a sus seguidores, conforme a la visión de Dan 7. Quien ha sabido entregarse como víctima se volverá Juez glorioso de todos los humanos. Eso significa que la transformación mesiánica será obra de Dios, efecto de su gracia, en el futuro de los tiempos.

Ésta es la visión más honda del protestantismo ortodoxo, en la línea de A. Schweitzer (cf. Cap. 2, 2): Jesús mismo habría vinculado en su conciencia estos momentos (siervo e hijo del humano) en una historia personal de entrega (culminada en la cruz) y confianza futura (esperanza escatológica). Así se vuelve *salvador*: alguien que vendrá en gloria futura. Entre la cruz actual y la gloria esperada discurre la historia, definida para los creyentes por la fidelidad y el sacrificio. Esta visión resulta significativa y verdadera, pero ella parece omitir la experiencia del mesianismo histórico de Jesús.<sup>66</sup>

## 2. Postura crítica (protestantismo liberal).

Muchos estudiosos de la “historia de las formas”, sobre todo en su vertiente bultmanniana, critican la visión anterior, pensando que Jesús

66. Cf. R. Maddox, *The function of the Son of Man according to the synoptic gospels*: NTS 15 (1968-1969) 45-74; I. H. Marshall, *The synoptic Son of Man Sayings in recent Discussions*: NTS 12 (1965-1966) 327-351; R. T. France, *The Servant of the Lord in the teaching of Jesus*: Tyndale Bulletin 19 (1968) 26-52. Para una visión “católica” cf. A. Feuillet, *Les Fils de l'homme de Daniel et la tradition biblique*: RevBib 60 (1953) 170-203; 321-346; P. Benoit, *Jésus et le Serviteur de Dieu*: en J. Dupont (ed.), *Jésus aux origines de la christologie*, Gembloux 1975, 111-140. He desarrollado el tema en *Hermanos de Jesús y servidores de los más pequeños (Mt 25, 31-46)*, Sígueme, Salamanca 1984, 89-127.

no ha tenido conciencia mesiánica clara y entendiendo los textos que así lo suponen como reflexión teológica de la comunidad cristiana. La misión de Jesús habría sido proclamar el reino y suscitar la paz entre los humanos, no identificarse con la figura mitológico-teológica del Hijo de humano (cosa que hará la comunidad postpascual). En esta línea distinguimos dos vertientes: la *derecha*, fiel a Bultmann, sostiene que Jesús, anunció con el reino la venida de un Hijo de humano distinto de sí mismo (Bornkamm, Tödt, Hahn, Fuller); la *izquierda* avanza sobre Bultmann y piensa que Jesús sólo ha proclamado el reino, sin prometer la venida del Hijo de humano (Vielhauer, Käsemann, Conzelmann, Perrin).

1. La “*derecha bultmanniana*” piensa que Jesús ha anunciado la llegada de un Hijo de hombre futuro distinto de sí mismo. La tradición posterior amplió las funciones de esta figura: 1) viene en el futuro o parusía (Mc 8, 39; 9, 9; 13, 26; 14, 62; Mt 12, 40 y par; 24, 27 y par; 24,44 y par); 2) es perseguido y da la vida (Mc 8, 31; 9, 12.31; 10, 33.45; 12, 21.42 par); 3) tiene poder de perdonar y/o superar el sábado en la tierra (Mc 2, 10.28; Mt 8, 20; 11, 19; 12, 32). El tercer grupo sería una traducción defectuosa del original: “hijo de humano” significa en arameo “un ser humano”, no es un título. Tampoco serían originales los textos del segundo grupo: simples profecías creadas *a posteriori* (después que los hechos sucedieron), para explicar la muerte del mesías. *Sólo son auténticos los textos del primer grupo*, pero en ellos, hablando en tercera persona, Jesús se limita a anunciar la llegada de un Hijo de humano, que vendrá en el futuro, según la apocalíptica judía.<sup>67</sup> Esta visión ha venido a convertirse en una especie de “dogma” para muchos investigadores posteriores, que rechazan la conciencia mesiánica de Jesús:

– Bornkamm (pág. 221-222) le entiende como un profeta escatológico que anuncia, en tercera persona, la llegada de un Hijo de humano celeste distinto de sí mismo.

– Tödt (págs. 46-62; 265-266) insiste en que el Hijo de humano confesará (salvará) en su parusía a quienes hubieren confesado a Jesús sobre la tierra (cf. Mt 8, 38), ratificando de esa forma su misión de reino.<sup>68</sup>

67. Cf. Bultmann, *Teología* 68-69; Lideskog, 155; R. H. Fuller, *The mission and achievement of Jesus*, SCM, London 1963, 96-97.

68 Cf. también Hahn, *Hoheistitel* 40ss y Fuller, *Fundamentos* ad locum.

En esta perspectiva, Jesús aparece como mensajero de Dios (anuncia la llegada de su reino) y precursor de la nueva humanidad (simbolizada por el Hijo del humano). Habla y actúa con autoridad, prometiendo salvación a quienes le reciban, pero no se entiende como salvador escatológico; sólo la iglesia, tras la pascua, le hará Hijo del humano. Estrictamente hablando, Jesús no ha tenido conciencia mesiánica, no se ha tomado como mesías final, sino como profeta y precursor de la obra de Dios, simbolizada por el Hijo del humano.

2. *La izquierda bultmanniana* avanza en la línea anterior, pero añadiendo que Jesús, centrado en reino de Dios y plenitud existencial del ser humano, no ha podido incluir en su mensaje un elemento mitológico como el Hijo de humano. Su representante más significativo es Ph. Vielhauer, que ha entendido el mensaje de Jesús en categorías existenciales de reino y plenitud humana. A su juicio, un mensajero de reino tan “moderno” y poco mitológico como Jesús no pudo aludir a una figura de mito como el Hijo de humano. La tradición sinóptica ha mantenido también separados esos temas: la visión del reino (existencial, profunda) pertenece a Jesús; la del Hijo de humano (mítica, objetiva, apocalíptica) es propia de la tradición eclesial apoyada de nuevo en Dan 7, 1 En 37-71 y 4 Es 13. Retomando la figura del Hijo del humano, la iglesia ha corrido el riesgo de mitificar y destruir la hondura espiritual del mensaje de Jesús.<sup>69</sup>

– *Derecho sagrado, origen de la iglesia.* Como portavoz del Espíritu de Dios, Jesús ha superado el legalismo, anunciando la aurora del reino, el cambio de los siglos; por eso no ha podido referirse a un personaje apocalíptico ¡*Lo que viene es el reino y no el Hijo de humano!* Las sentencias más antiguas sobre el Hijo de humano (Mc 8, 38 y par) son creación del derecho apocalíptico o sentencias de jurisprudencia sagrada (*Sätze heiligen Rechtes*) que la comunidad emplea para sancionar la relación que los humanos han tenido en la tierra con Jesús: él habló de Dios y de su reino, la iglesia le vincula con el Hijo del humano.<sup>70</sup>

69. Ph. Vielhauer, *Gottesreich un Menschensohn in der Verkündigung Jesu*, en *Aufsätze*, 56-91. Cf. K. Koch, *The Rediscovery of Apocalyptic*, SCM, London 1972, 68-69.

70. E. Käsemann, *Das Problem der historischen Jesus*: ZTK 51 (1954) 145-151 (= *Ensayos*, 159-189). Esas sentencias se habrían convertido en principio de la teología postpascual: Id., *Die Anfänge christlichen Theologie*, en *Exegetische Versuche und Besinnungen II*, 1970 (= *Ensayos*, 247s). Käsemann ha contribuido a extender la postura de Vielhauer. Cf. también Conzelmann, *Grundriss*, 151-156; Id., *Das Selbstbewusstsein Jesu*, en *Aufsätze zum NT*, Kaiser, München 1974, 30-41; Id., *Jesus Christus*: RGG 3 (1959) 619-653; a su juicio, todos los textos del NT sobre el Hijo

– *Conciencia de Jesús.* Fue maestro de sabiduría divina, portador del reino de Dios, promotor de humanidad, profeta donde viene a culminar el conocimiento de la historia. Su misión de reino le ha ocupado de manera que no ha tenido tiempo ni lugar psicológico para definir su identidad personal. Le han llenado Dios y los humanos, no ha podido ni querido tratar de signos mitológicos. Éste es Jesús, el primer “ilustrado existencial” de la historia de occidente, promotor de una sabiduría perfecta, centrada en el misterio de Dios y la libertad humana. Él desaparece en su misión y mensaje, para que emerjan Dios y los humanos.

Conforme a esta visión, Jesús ha sido sólo un mensajero del reino, voz que anuncia el don de Dios sobre la tierra. No se ha ocupado de sí, no se identifica con ninguna tradición escatológica judía, sino que ha sido simplemente un ser humano que ha puesto su palabra y vida al servicio del reino de Dios.

Esta visión resulta sugerente, pero no estamos seguros de sus presupuestos: nos parece que Jesús ha podido ser y ha sido, al mismo tiempo, maestro de sabiduría y profeta escatológico, vinculando en su mensaje misterio del reino e Hijo del humano. Por otro lado, el hecho de centrarse en Dios y los humanos no impide que él se haya ocupado de sí mismo, sino todo lo contrario; parece lógico que haya interpretado su función a la luz del don de Dios para los humanos. Así pasamos a la tercera perspectiva.

### 3. *Búsqueda nueva (protestante y católica).*

En contra de la línea crítica anterior se viene elevando en los últimos años una corriente donde convergen diversos factores que de algún modo nos aproximan a la primera perspectiva (de Manson o Cullmann). Como hemos indicado en cap. 1, 1, ha surgido un *third quest*, tercer cuestionamiento o estudio de la historia de Jesús, y con su ayuda superamos el escepticismo histórico de la izquierda bultmanniana, interpretando de forma distinta los textos del evangelio, como indicaremos.<sup>71</sup> Desde este fondo evocamos aquellos elementos más significativos de lo que ha sido a nuestro juicio la conciencia de Jesús:

– *Jesús, humano escatológico.* Como profeta final, Jesús ha vinculado anuncio del reino y figura de un Hijo de humano bien relacionado a su persona. Más que la posible diferencia entre Jesús y ese Hijo

de humano provienen de la iglesia; N. Perrin, *Rediscovering the Teaching of Jesus*, SCM, London 1967, 185-191.

71. Valoración de esta *nueva búsqueda* de la identidad de Jesús en Whitherington, *Quest*; despliegue sistemático en Wright, *Jesus*; Meier, *Jesus*.

de humano importa su vinculación paradójica: a través de su mensaje y vida, Jesús ha ido suscitando sobre el mundo un camino de reino, de manera que aquel que le confiese (asuma su camino) podrá ya conseguirlo. Por eso, su palabra sobre el Hijo de humano es como un catalizador o punto de referencia donde se vinculan los diversos aspectos de su vida y mensaje: poder mesiánico (cf. Mc 2, 10.28), entrega hasta la muerte (cf. Mc 9, 30-31; Lc 22, 27), relación con sus discípulos (Mt 10, 32-33; Lc 22, 28-30).

Ciertamente, Jesús no ha dicho *yo soy el Hijo del humano!*, pero su vida y obra suponen que él se ha identificado con esa figura, en camino de revelación de Dios y apertura al reino. Así va apareciendo como portador escatológico de la nueva y definitiva humanidad.<sup>72</sup>

– *Jesús, servidor del reino.* Las visiones de Manson y Cullmann resultaban unilaterales, influidas por la dogmática protestante. Pero el tema que planteaban pertenece a la más honda historia de Jesús, expresada en su entrega y fidelidad hasta la muerte. Jesús no ha sido victimista, no ha sacralizado el sufrimiento, ni ha visto a Dios como un Molok o Uitchlipotchli que necesita sangre expiatoria para vivir y aplacarse. Pero, tras eso, debemos añadir que, en gesto paradójico, el mismo Jesús de la vida (bienaventuranza del reino) ha venido a ponerse a sí mismo en manos de Dios, para bien de los humanos.

En el centro de la vida y mensaje de Jesús emergen así representaciones fundamentales de la tradición israelita (Siervo de Yahvé, justo y sabio de Sab 2-5) que vinculan entrega personal y mesianismo. Parece que la “ortodoxia” judía ignoraba la función estricta de un mesías sufriente, pero Jesús la ha encarnado de hecho en su propia vida; en esa línea ha sido fundamental la figura simbólica del Hijo del humano, pues ella ha expresado la experiencia de su entrega. El sufrimiento, entendido como don de sí en favor del reino, no es algo que se añade al mensaje y vida de Jesús, sino un rasgo esencial de su propio camino mesiánico en favor de los oprimidos del pueblo.<sup>73</sup>

72. Cf. U. Wilckens, *Das Offenbarungsverständnis in der Geschichte des Urchristentums*, en W. Pannenberg (ed.), *Offenbarung als Geschichte*, Göttingen 1965, 57 (= *La revelación como historia*, Sígueme, Salamanca 1977, 73-74). E. Jüngel, *Paulus und Jesus*, Tübingen 1967, 250-262, esp. 261, ha mostrado, en contra de Vielhauer, la vinculación entre Hijo de humano (que avala el mensaje de Jesús) y reino. Cf. también O. Michel, *Der Menschensohn*: ThZ 27 (1971) 81-104; B. Lindars, *Re-enter the apocalyptic Son of Man*: NTS 22 (1975/6) 52-72.

73. Cf. Schweizer, *Erniedrigung* 33-52; Id., *Der Menschensohn y The Son of Man again*, en *Neotestamentica*, Zürich 1963, 56-84 y 85-93. Según Strobel, *Kerygma* 53-84, desde su situación histórica de pequeñez, Jesús esperaba la gloria y justicia del Hijo del humano. R. Pesch, *Die Passion des Menschensohnes*, en *Jesus und der Menschensohn. Festsch. A. Vögtle*, Freiburg 1975, 166-195 (cf. también L. Ruppert,

– *Jesús, función del reino (de Dios y los humanos).* Las reflexiones anteriores nos sitúan en el centro de la controversia cristológica actual: algunos hablan de un *Jesús sin sufrimiento* (predicador sapiencial, cínico ambulante), que presenta el reino de Dios como separado de su vida; otros le miran como *función de reino*, alguien que entrega su existencia en favor de los demás. En esa última línea queremos situarnos, con gran parte de la cristología actual. Ciertamente nos importan los *títulos* (mesías, Hijo del humano, Hijo de Dios), como veremos luego, pero nos importa más el propio despliegue del mensaje y vida de Jesús. Eso significa que su identidad y/o conciencia se encuentra *abierta* y sólo puede explicitarse y concretarse en perspectiva dialogal. Por eso hemos hablado de Jesús y Dios, Jesús y los humanos, para ocuparnos después de su conciencia.

Jesús ha realizado su vida a la luz de lo divino (en relación al Dios a quien concibe como Padre: teoconciencia) y en apertura a los humanos (ellos le dan vida, por ellos la ha entregado). Desde ese fondo se ha entendido a sí mismo: por Dios y los humanos ha iniciado y realizado su camino. Lógicamente, su identidad queda pendiente de la respuesta de rechazo/acogida de Dios y los humanos, tal como el evangelio lo ha expresado en el relato de su muerte y pascua.

Eso significa que el tema de la conciencia histórica no constituye la última palabra. Dentro de la misma conciencia de Jesús se incluye un “más allá relacional”, vinculado a Dios y a los humanos, pues desde ellos y por ellos se conoce a sí mismo, para ellos realiza su existencia. Lógicamente, esta pregunta por la identidad (conciencia) de Jesús sigue abierta. Ella depende de todo lo anterior (de lo que él piensa de Dios y los humanos) y de todo lo siguiente: del despliegue de su vida (de su muerte), de la forma en que le acojan y respondan Dios y los humanos.

Por ahora, a modo de conclusión provisional, podemos afirmar que *Jesús es signo fuerte de Dios* (sólo puede interpretarse a la luz de lo divino) y *signo de lo humano*, vida entregada al servicio de los otros, precisamente allí donde se mantiene viva la esperanza de la nueva humanidad (reino, Hijo del humano). En el lugar donde se cruzan y fecundan revelación de Dios y plenitud humana se interpreta y entiende Jesús, como irán mostrando los capítulos siguientes, que sirven para entender y reinterpretar lo anterior.<sup>74</sup>

*Jesus als der leidende Gerechte?*, Stuttgart 1972, 58-71) ha vinculado la experiencia de Jesús Hijo de humano y la tradición del judaísmo tardío sobre el justo sufriente.

74. *Jesús es función del Padre* (de quien recibe identidad y conciencia), siendo a la vez *función del reino* (de la nueva humanidad reconciliada). Así aparece en su radicalidad individual como persona que debe realizarse a sí misma, sabiendo que Dios y los humanos le definen y realizan.

## Jesús crucificado. Pascua mesiánica

El primer capítulo ha estudiado la historia y conciencia de Jesús, dejando abiertas algunas preguntas fundamentales que sólo pueden responderse desde su muerte y desde aquello que viene a revelarse al fondo de ella (la *pascua* o paso creador de Dios). De esa muerte y pascua trata este capítulo, reasumiendo temas ya evocados (I,1,8 y I,1,9), a nivel de comprensión creyente de Jesús:

– *Tratamos primero de la muerte* como acontecimiento histórico-biológico (le han ajusticiado) y revelación del misterio: *Jesús* ha entregado su vida en manos de Dios para culminar su mensaje de reino; *Dios* le ha recibido en el silencio duro del Calvario. Esa muerte expresa la fidelidad suprema (de Jesús) y el pecado original/final de nuestra historia, presentándose a la vez como revelación de Dios para aquellos que le aman.

– *Tratamos después de la pascua*, leída también como *acontecimiento histórico* (experiencia de los discípulos) y *revelación suprema* del Dios cristiano, que se muestra como Padre y creador de reino, resucitando a Jesús de entre los muertos. En este contexto culmina el despliegue total de la persona de Jesús, cuyos momentos principales (origen, libertad y entrega) iremos estudiando a lo largo del libro.

Éste es el centro de la cristología, el relato de la muerte de Jesús (cruz) y el surgimiento de la fe de sus discípulos (pascua), revelación de Dios en medio de la historia, que Cap. 5 retoma como *biografía mesiánica* (teológica y/o humana). Expresamente unimos la *acción de Dios* (acontecimiento salvador) y el *despliegue* de Jesús, a quien estamos presentando como *Dios en persona*, es decir, como teofanía escatológica, plenitud de Dios de quien decimos: *Éste es el Hombre*.

### 1. CRUZ DE JESÚS, MUERTE DEL HUMANO

Bibliografía en Cap. I, 1, 8, En especial: Brown, *Death*; González C., *Entraña*, 523-618; González F., *Humanidad*; Jünger, *Misterio*; Meier, *Maginal*; Moltmann, *Dios*; Pikaza, *Jesús*; Id., *Antropología*;

Schürmann, *Muerte*; von Balthasar, *Misterio*. Cf. además: Bammel, E. (ed.), *The Trial of Jesus. In Hon. C. F. D. Moule*, StBT 2, London 1970; Benoit, P., *Pasión y resurrección del Señor*, FAX, Madrid 1971; Blackwell, J., *The Passion as Story. The Plot of Mark*, Fortress, Philadelphia 1986; Blinzer, J., *El proceso de Jesús*, Litur.Esp., Barcelona 1959; Cousin, H., *Los textos evangélicos de la pasión*, EVD, Estella 1991; Donahue, J. R., *Are You the Christ? The Trial Narrative in the Gospel of Mark* (SBL Diss. S.), Missoula MO 1973; Guillet, J., *Jésus devant sa mort*, Aubier, Paris 1971; Kertelge, K. (ed.), *Der Tod Jesu. Deutungen im NT*, QD 74, Freiburg 1982; Légasse, S., *El proceso de Jesús. I: La historia. II. La Pasión en los Cuatro Evangelios*, DDB, Bilbao, 1995/6; Léon-Dufour, X., *Jesús y Pablo ante la muerte*, Cristiandad, Madrid 1982; Moiola, *Cristología 151-210*; Moltmann, J. y otros, *Sulla Teologia della Croce*, Queriniana, Brescia 1974; Rodríguez Garrapuchó, F., *La Cruz de Jesús y el ser de Dios. La teología del Crucificado en E. Jünger*, Pontificia, Salamanca 1992; Schenke, L., *Studien zur Passionsgeschichte des Markus*, (FB 4), Würzburg 1971; Senior, D., *The Passion of Jesus in the Gospel of Mark*, Glazier, Wilmington 1984; Winter, P., *El proceso a Jesús*, Muchnik, Barcelona 1983.

El capítulo anterior era más histórico. Éste será más teológico. Suponemos conocidos los datos fundamentales de Jesús y su proceso ante el sanedrín judío y el procurador romano (cf. últimos estudios de Brown, Légasse y Meier). Por eso no los volvemos a estudiar, sino que hemos querido centrarnos en las *razones de fondo* de su muerte, ofreciendo una interpretación social y teológica de ella. Elaboramos así una especie de antropología teológica fundamental, de tipo casi catequético, a partir de los mismos evangelios (Mc 15 par, que suponemos conocidos). En Cap 5 elaboramos una visión biográfico/teológica de los textos.

#### 1. INTRODUCCIÓN: MUERTE SAGRADA, MUERTE POR LA CAUSA

La muerte humana es expresión de *finitud*: por ser finito, Jesús tiene que morir, culminando así su encarnación. Pero ella es también producto de *violencia* (Jesús no ha muerto, le han matado) y signo de *misterio*: momento en que emergen con más fuerza las preguntas de la vida. Llamando a Dios ha muerto Jesús. Ante la muerte han planteado su pregunta las grandes religiones. Será bueno que lo recordemos.

– *Las religiones de la naturaleza* conciben lo divino como totalidad sagrada: Dios es principio de nacimiento, pero igualmente divino es

el abismo de la muerte. Divinos son los señores de la vida (Baal o Zeus) y los señores de la muerte (Mot, Hades). El humano está inmerso en una “danza” cósmica de generación y corrupción; no hay permanencia personal por encima de la muerte.

– *Las religiones místicas* interpretan la existencia sobre el mundo como muerte (rueda de reencarnaciones), pero sitúan por encima de ella al ser humano que, encontrando su verdad divina alcanza así su eternidad, la gracia y gloria del nirvana. Cada humano ha de escoger la forma de su vida, en la naturaleza (rueda de reencarnaciones, muerte cósmica sin fin) o en el plano de lo eterno (Brahman, Nirvana).

– *La religión israelita* no ha divinizado la rueda cósmica de vida y muerte, ni ha buscado a un Dios (eternidad) extramundano. Yahvé domina sobre cielo y tierra, pero en un principio carece de poder sobre la muerte (cf. Sal 33, 13 s; 47, 8; 104, 3 s). Sólo a través de un largo proceso de profundización religiosa y/o social, los israelitas han descubierto el poder de Dios que acoge a los humanos en la muerte, superándola por dentro (cf. Sal 49, 16; 73, 23-29), resucitando a los difuntos o acogidos en su reino mesiánico (cf. Dan 12, 1-2; 2 Mac 7, 28s).<sup>1</sup>

Superando el plano cósmico de las religiones de la naturaleza y enraizándose en la experiencia de Israel (distinguiéndose, por tanto, de las religiones místicas), el cristianismo afirma que la revelación máxima de Dios y el despliegue más hondo de la vida humana se vincula con la muerte de Jesús. Por eso tenemos que estudiarla a partir de su historia y conciencia (cf. Cap. 1), recordando lo que ha dicho la teología sobre el tema. A modo de introducción, para enfocar mejor nuestro trabajo, presentamos una interpretación sacral y otra social de esa muerte.

1. *Muerte sacral. Perspectiva victimista*. Partiendo de razones que suelen atribuirse a San Anselmo (siglo XII), algunos protestantes y católicos han defendido una visión reparadora y victimista de la muerte de Jesús, ya evocada en el capítulo anterior (al tratar del Siervo que entrega su vida como expiación). Jesús ha muerto, según ella, por *maldad humana* (hemos ofendido a Dios) y por *necesidad de reparación*:

1. Cf. O. Kaiser y E. Lohse, *Tod und Leben*, Stuttgart 1977, 48ss; J. L. Ruíz de la P., *El hombre y su muerte*, Aldecoa, Burgos 1972; Id., *La otra dimensión*, Eapsa, Madrid 1975; Id., *La pascua de la nueva creación*, BAC, Madrid 1996. Esquema de religiones en X. Pikaza, *Hombre y mujer en las religiones*, EVD, Estella 1996.

– *Por maldad humana.* Como a Dueño y Señor natural, debemos obediencia a Dios, pues hemos sido creados por él para servirle. Pero hemos pecado con soberbia y por castigo tenemos que morir, quedando así encerrados en nuestra finitud: hemos negado a Dios nuestro respeto, ofendiéndole de un modo infinito, pues infinito es su derecho sobre nosotros. Por eso, al encarnarse en una humanidad como la nuestra Jesús tiene que morir.

– *Por necesidad de reparación.* Para alcanzar la paz con Dios debemos reparar la ofensa, pero eso es imposible porque Dios, el ofendido, es infinito y todo lo que nosotros le podemos ofrecer finito: somos incapaces de darle una satisfacción proporcional, y así quedamos condenados a la rueda de la violencia indefinida, de la muerte y el pecado que no puede nunca repararse... a no ser que actúe por nosotros un ser infinito, como Cristo.

El pecado es caída irreparable para los humanos: no podemos retornar a Dios, ni lograr que nuestra historia vuelva a ser auténtica. Pero, aquello que nosotros no podíamos lo pudo y quiso Dios en Cristo, su Hijo, que se ha encarnado para reparar la ofensa, asumiendo nuestra historia de pecado, y entregándose ante Dios como víctima que expía por nosotros, ofreciendo así satisfacción completa, pues él es infinito.

La satisfacción debe ser *obra humana*, porque humano ha sido el pecador, y *tener valor infinito*, pues infinito es Dios, el ofendido. Ambas condiciones se han cumplido por Jesús que, como miembro de la humanidad, poniéndose en el lugar de los culpables, ofrece a Dios (como Hijo suyo) un don de valor infinito, reparando así por el pecado de Adán y los humanos. Dios queda satisfecho en su honor, perdonando con justicia a los humanos.

Tal ha sido a grandes rasgos una visión muy extendida de la muerte de Jesús entre los cristianos protestantes (y también católicos). Ella tiene la ventaja de situar la ofrenda de la muerte de Jesús en el centro de la historia, viéndola como reparación (ante Dios) y como principio de justicia religiosa para los humanos. Tiene, sin embargo, inconvenientes:

– *Interpreta a Dios como juez airado más que como Padre; le ve como Señor a quien preocupa su honor manchado más que como amigo de sus hijos.* Por eso, valora el pecado en clave teológica (de ruptura de honra divina) más que humana (destrucción de los hijos de Dios, violencia social).

– *Entiende la obra de Jesús como reparación sacral.* La violencia de Dios domina sobre los humanos y, para superarla, ellos deben encontrar un chivo expiatorio que le aplaque. En lugar de los sacrificios ani-

males, ineficaces y ciegos, se eleva el sacrificio de Jesús, Hijo de Dios, que limpia la mancha y satisface al Dios airado.

– *Acentúa el elemento victimista:* Dios quiere víctimas (su propio Hijo que sustituye a los culpables, expiando por ellos, en drama de sangre) para quedar satisfecho. Ciertamente, este Dios que necesita que le aplaquen es un tipo de Molok violento y egoísta, no es el Padre de Jesús.<sup>2</sup>

Para superar esta visión victimista y violenta de la muerte de Cristo pueden recorrerse varios caminos: descubrir el misterio de *Dios como Padre* que no quiere sangre de sus hijos humanos, sino su vida gozosa; realizar una *lectura más fiel de los evangelios*, cultivar *una experiencia espiritual más honda de la Cruz* como misterio de amor... Aquí destacamos la lectura del NT, para descubrir así mejor al Padre de Jesús, en clave cristológica.

2. *Muerte social. Entregarse por los otros.* Jesús no muere para reparar el pecado y aplacar a un Dios airado sino porque es fiel a su proyecto de amor en favor de los demás y porque quiere revelar de esa manera el amor pleno de Dios Padre/Madre. No es víctima de un poder sediento de honor sino de la injusticia de los poderosos, que destruyen a los débiles y matan a quien pone en riesgo su poder. Por eso, su muerte es consecuencia de la violencia interhumana, siendo revelación suprema del amor de Dios. Así podemos descubrir en ella estos agentes:

– *Dios no mata a Jesús, sino que sufre con él en el Calvario.* No le mata, pero permite que le maten, para expresar su amor supremo en medio de la misma violencia de la historia, revelando así el camino de su reino, el misterio de su gracia.

– *Jesús fue testigo del amor de Dios*, fundador de un camino de nueva humanidad. Fue amoroso y fuerte. Liberó a los oprimidos..., suscitó el rechazo de los opresores. Por eso, lo mataron los violentos de la tierra.

– *La violencia humana se alzó contra el amor de Dios.* Como víctima de ella murió Jesús. Posiblemente, pudo haber seguido otra estrategia: pactar con los grandes (sacerdotes y romanos de su tiempo), imponer su movimiento por la fuerza. Pero mantuvo su mensaje poderoso de reino y le mataron.

2. Visión elemental en J. R. Scheifler, *La muerte de Jesús a la luz de la historia*. Sal Terrae 64 (1976) 163-78. Profundización antropológica en R. Girard, *La violencia y lo sagrado*, Anagrama, Barcelona 1995. En clave teológica ha dicho lo esencial Sesboüé, *Mediador*.



Según eso, la muerte de Jesús no ha sido fruto de un error de la política ni efecto de casualidad histórica, sino, al contrario, consecuencia de la lucha e injusticia de la tierra: como uno más en la gran lista de humanos que han buscado libertad y justicia, Jesús pareció peligroso y las leyes de opresión del mundo le mataron. No le ha condenado Dios, sino aquellos que querían ocupar su puesto con violencia. Antes y después han sido muchos, infinitos, los que siguieron el camino de la muerte de manera semejante.

Pero, aun estando vinculado a los millones de sacrificados de la historia, Jesús fue especial: era inocente; ofrecía reino de Dios y comunión de casa y pan a los humanos, proclamaba una palabra de absoluta gratuidad. Precisamente por defender esa palabra ha muerto; como testigo de la no violencia se ha dejado matar, como mensajero de un Padre/Madre universal ha sido asesinado. Sólo así ha podido revelar en su mensaje y persona la gracia más alta del Dios creador. Ésta es la paradoja de la Cruz:

– Como a enemigo del Dios de violencia que rige este mundo han matado a Jesús: por peligroso le han juzgado aquellos que ponen la ley sobre el amor, la violencia por encima de la gracia.

– Como testigo de la gracia de Dios ha muerto; por eso confiesan los creyentes que Dios mismo se revela como gracia y perdón en su destino de profeta asesinado y resucitado.

En un nivel decimos que *está solo*, es distinto de todos: el único inocente, aquel que ha roto la cadena de violencia, de acción y reacción destructora de la historia. Pero en otro sabemos que *ha muerto bien acompañado*, en manos de Dios, en favor de los humanos. Los creyentes han leído y entendido su destino a la luz del Siervo de Yahvé (Is 40-55) o del Justo sufriente (Sab 2-3) y así pueden hacerlo los mismos no creyentes:

La idea del ofrecimiento de la propia vida... aparece en todos los movimientos populares de contestación y de oposición, tanto revolucionarios como religiosos ... Así, pues, dentro de la lógica del anuncio escatológico, también Jesús dio fuerza a su mensaje con su vida y con su sufrimiento: es lo que siempre han hecho los grandes humanos, sobre todo los proféticos.<sup>3</sup>

Jesús no subió a Jerusalén para morir, sino para anunciar el fin del viejo templo nacional, ofrecer a los humanos un encuentro original con Dios, promover la llegada del reino. A fin de culminar y ratificar

3. M. Machovec, *Jesús para ateos*, Sígueme, Salamanca, 1975, 150-51.

su mensaje subió: con deseo de vivir, pero sin volverse atrás ante la muerte. Por eso, cuando le amenazó el poder establecido no ha escapado, sino que ha entregado su existencia defendiendo lo que cree. No es que el verdadero Dios quiera su muerte, sino al contrario (quiere Vida), pero en defensa de esa vida tuvo que entregar Jesús la suya: “todos los intentos de lucha por la liberación, tarde o temprano, llevan a “la praxis radical de morir por los otros” (o por la causa que defienden).<sup>4</sup>

## 2. RAZONES DE LA MUERTE. BASE BÍBLICA

Jesús ha muerto *por fidelidad personal* (por defender su mensaje), *por ley sacral* (condenado por los sacerdotes) y *por ley romana* (Pilatos le ha visto como peligroso).

### 1. *Ha muerto por fidelidad.*

Por mantener su mensaje, sin doblegarse ante imperio y/o sacerdocio. Ciertamente ha ofrecido el reino a todos, pero ha preferido a los pequeños y expulsados de su pueblo (prostitutas, publicanos, leprosos, enfermos...), suscitando un movimiento de esperanza no violenta en la espiral de violencia de su entorno. Supo afirmar que es necesario “poner la otra mejilla” y perdonar al enemigo, promoviendo ilusiones de reino. Sin duda alguna, su actitud pareció peligrosa.<sup>5</sup>

La muerte de Jesús no fue casualidad, sino resultado de una lógica histórica: chocó con los intereses (materiales y religiosos) de los poderosos; su Dios no era el dios que garantizaba tales intereses.<sup>6</sup>

Si se hubiera contentado con dulces palabras de consuelo, predicando perfección interior, nadie se hubiera preocupado por matarle. Si hubiera creado una pequeña secta de iniciados, quedando en Nazaret para repetir historias sobre Dios, nada hubiera sucedido. Pero quiso proclamar abiertamente el reino y subió a Jerusalén con pretensión de cumplimiento mesiánico, manteniendo su fidelidad ante el orden violento, sagrado del mundo:

4. H. Assmann, *Teología desde la praxis de la liberación*, Sígueme, Salamanca, 1973, 75-76. Cf. Belo, 245, 314, 345, 355.

5. La pascua se vincula con su muerte. Si Jesús no hubiera muerto por su evangelio no habría creído en él. Pero, si no hubiera resucitado, ese evangelio se hubiera apagado. La entrega personal (muerte) y la respuesta de Dios (resurrección) forman parte del mesianismo de Jesús, como iremos viendo en lo que sigue.

6. Cf. Ch. Duquoc, *Jesús, hombre libre*, Sígueme, Salamanca, 1975, 95.

– *Fidelidad de profeta* que anuncia sin acortamientos ni cortapisas la voluntad de Dios frente a la amenaza de los representantes del orden judío. Pudo volverse atrás y no lo hizo.

– *Fidelidad de enviado mesiánico* que promueve un “reino” que desborda la estructura nacional judía y el orden del imperio. Por mantener su pretensión mesiánica ha sido condenado.

– *Fidelidad de Hijo* que expresa sobre la tierra el amor creador de Dios, abierto en gratuidad a todos los humanos (cf. Mc 15, 29-32). Como a testigo falso de ese Dios le han ajusticiado.

Era realista, conocía el peligro (cf. Mc 6, 27). Los israelitas sabios decían de antiguo que todo profeta debía sellar con su sangre la verdad de su mensaje (cf. Lc 11, 49-50 par; 13, 33ss). Por formación religiosa y experiencia histórica, debía contar con su condena. No se ha retirado, de manera que él mismo parece provocador, causante de su muerte.<sup>7</sup>

– *Por encima de la ley sacral (templo) y nacional (pueblo) ha mantenido la fidelidad a Dios.* Ha pedido a los humanos que le obedezcan en libertad, buscando el Reino (Mt 6, 33) con riesgo de muerte: “Quien quiera salvar su vida la perderá...” (Mc 8, 35); “no temáis a aquellos que matan el cuerpo...” (Mt 10, 28). Esto lo sabían los celotas, dispuestos a morir por ley y templo, nación y pueblo, como habían hecho los macabeos (2 Mac).

Pero Jesús supera esa fidelidad nacionalista: no dice a los suyos que mueran por la ley, no les invita a entregarse por el pueblo santo (causa noble del noble judaísmo), sino que vivan y mueran por el reino universal, en no violencia activa, es decir, sin defenderse. Para los buenos judíos “nacionales” eso era blasfemo. El Dios del mensaje y vida de Jesús era peligroso; por fidelidad a los principios de Israel había que matarle.<sup>8</sup>

– *En fuerte clima de enfrentamientos y presagios, ha entrado Jesús desarmado en Jerusalén,* como “rey mesiánico”, en gesto profético de toma de la ciudad (cf. Mc 11, 1-10), anunciando el fin del templo (Mc 11, 15ss) y declarando que el tiempo de la sacralidad israelita (sacrificios expiatorios, separaciones sacrales y legales) ha terminado. Quien así actúa, quien se porta de una forma tan provocadora es simplemente loco o tiene la certeza de que su mensaje es de Dios y lo proclama con riesgo de morir.

7. Ha dicho lo esencial Schürmann, *Muerte*. Sobre la tradición de la muerte de los profetas, cf. O. H. Steck, *Israel und das gewaltsame Geschick der Propheten*, WMANT 23, Neukirchen 1967.

8. Cf. Klausner, *Jesús*, 381-397.

Amenazado de muerte, ha ofrecido a sus discípulos un banquete de amistad y despedida, explicitando su entrega en los signos del pan y vino compartidos, en nombre de Dios Padre. La Iglesia ha visto en ese gesto la señal de que su muerte es una “entrega salvadora”. No se han limitado a matarle los humanos; él mismo ha ofrecido su vida al servicio del reino, iniciando así el *pacto nuevo*, la alianza que surge allí donde uno ofrece sin violencia su vida, para superar toda violencia dentro de la historia<sup>9</sup>.

Por defender el reino y/o amor de Dios Padre/Madre ha muerto Jesús. Si se hubiera defendido con armas, si hubiera respondido con violencia no sería Hijo de ese Padre que crea y recrea en amor todas las cosas. Por eso, el evangelio no es teoría sobre vida y muerte, sino pascua del crucificado. A pesar de eso, debemos recordar que Jesús no fue predicador penitencial. Habló de Dios, Padre/Madre de gracia, habló del reino para todos los humanos. Su palabra no fue preparación de muerte sino terapia de vida, entrega mutua y esperanza. Más aún, en contra de lo que fueron y dijeron hombres como Juan Bautista, él no fue un profeta de conversión, sino mensajero de la gracia de vida<sup>10</sup>.

– *Se ha dicho a veces que la religión es “preparatio mortis”:* dispone a los humanos a morir, manteniendo y cultivando la memoria de su acabamiento, como muestra una piedad cristiana (*recuerda que eres polvo y al polvo has de tornar!*: Miércoles de Ceniza). El mismo existencialismo de mediados del siglo XX cultivó una altiva conciencia de libertad y angustia ante la muerte.

– *En contra de eso, el mensaje de Jesús ha sido “preparatio vitae”:* como testigo del amor de Dios, maestro y filósofo del gozo, ha ofrecido su *evangelio*, buena nueva de liberación para los humanos, ensayo y principio de existencia gozosa, compartida, en esperanza de reino. No recuerda a los humanos el destino de su muerte sino la gracia de su vida como hijos de un Dios Padre/Madre.<sup>11</sup>

Sólo el amor de ese Dios, manantial de nuevo nacimiento, ha sostenido a Jesús ante la muerte. No camina hacia ella como humano ya

9. El gesto de Jesús ha sido ratificado por la iglesia en forma eucarística. Cf. J. Jeremias, *La última cena. Palabras de Jesús*, Cristiandad, Madrid 1980; X. Léon-Dufour, *La fracción del pan*, Cristiandad, Madrid 1983; J. L. Espinel, *La Eucaristía en el NT*, San Esteban, Salamanca 1980.

10. Así lo hemos indicado ya en Cap 1, 1, 1-2, citando a Sanders, *Jesús*; Crossan, *Jesús* etc.

11. Sobre la muerte en la cultura y la filosofía, además de M. Heidegger (*Ser y tiempo*) y J. P. Sartre (*El ser y la nada*), cf. E. Jünger, *Tod*, Kaiser, Stuttgart 1973; K. Rahner, *Sobre el sentido teológico de la muerte*, Herder, Barcelona 1969; J. L. Ruiz de la Peña, *El hombre y su muerte. Antropología teológica actual*, Fac. Teología, Burgos 1971.

cansado, deseoso de echarse sobre el suelo y perecer en sueño eterno; no es enamorado de la tumba, profeta victimista de desgracias o desdichas, que padece con llanto la violencia del entorno, sino todo lo contrario, amigo de la vida, del amor del reino. Por eso, su misma palabra radical de *convertíos* (Mc 1, 15 par) ha de interpretarse como experiencia y servicio de vida: dejarse transformar por gracia. Sólo así, desde el más hondo misterio del Padre/Madre que le ha hecho portador de esperanza universal, entendemos su actitud ante la muerte.

– *Jesús integra la muerte en su proyecto de reino*: quien pretenda ganar o conquistar la vida para sí, en violencia, ése la pierde; quien la entrega por el reino ése la gana! (cf. Mt 10, 39; 16, 25; Lc 17, 33). Como servidor y mensajero de reino, ha desplegado Vida: ama y perdona, anima y transforma en amor a los humanos. Fiel a su misión, cuando se acerca el tiempo malo, ha sostenido su esperanza de reino hasta la muerte.

– *Pero, al mismo tiempo, ha padecido envuelto en llanto: en combate duro y tenso* (cf. Mc 15, 34). La tradición dirá que ha muerto en fidelidad a Dios y servicio a los humanos (Lc 23, 46; Jn 19, 30), sintiendo la angustia de su finitud, un tipo de fracaso mesiánico: las multitudes no han aceptado su propuesta de amor. Los poderes del mundo han rechazado su proyecto de vida; por eso ha debido mantenerlo con su muerte.

No quería morir sino vivir, compartir el reino, pero le han matado y se deja matar, esperando que el Padre/Madre le responda. Sólo de esa forma ha podido cumplir hasta el final su programa, regalando su existencia, en amor más fuerte que la muerte, de manera que al final, al fondo de ella, queda y triunfa, se expande y extiende, la Gracia. Este es el misterio, prueba teológica suprema: Dios se muestra Padre/Madre y da la vida allí donde los humanos quieren destruirle.

La misma muerte se vuelve así pascua, lugar donde, superando la violencia humana, se cruzan y fecundan la fidelidad paciente de Jesús y el amor creador de Dios que revela su gratuidad más honda y creadora. El amor ha culminado por la muerte: en ella ofrece Dios su respuesta paterna. Por eso, la salvación (pascua) no llega a pesar de la muerte sino a través de ella: donde alguien muere por amor, brota la Vida verdadera (resurrección). La muerte asumida en fidelidad, es lugar de Dios, salvación, para los humanos (cf. Mc 10, 45; Mt 26, 28 s).<sup>12</sup>

12. Sobre la muerte de Jesús, además de obras citadas en bibliografía, cf. J. L. Chordat, *Jésus devant sa mort dans l'évangile de Marc*, Paris 1970; J. Denney, *The death of Christ*, London 1973; H. Kessler, *Die theologische Bedeutung des Todes Jesu*, Düsseldorf 1970; E. Lohse, *Märtyrer und Gottesknecht. Untersuchungen zur urchristlichen*

## 2. *Conflicto con Israel.*

Fue buen judío, fiel a las más hondas tradiciones de su pueblo, pero sus palabras y exigencias le enfrentaron con cierto judaísmo, defendido por los *sacerdotes saduceos*, guardianes del orden sagrado y del valor del templo que Jesús ha condenado, y por los *escribas de la ley*, como indicará la tradición cristiana.

El Dios de Jesús no es el Dios de la religión oficial: o Jesús es un enviado de Dios (¿y cómo podría estar Dios en contradicción con la ley de Moisés?) o es un blasfemo, ya que, prescindiendo de la autoridad de Moisés y de la alianza, vuelve a trazar otro camino que lleve hasta Dios<sup>13</sup>.

Jesús pone en riesgo los fundamentos de ley (separación nacional, orden social...) que defienden los "buenos" cumplidores de su tiempo. Privados de esa ley quedan sin base. No tienen más opción que cambiar, convirtiéndose a Jesús o rechazarle, como han hecho:

– *El Dios de Israel es piadoso según ley*: se complace en perdonar a los culpables, recordando su alianza, pero es a la vez un Dios de ley, de manera que en su entorno los humanos se definen como buenos (elegidos) y culpables, separados unos de otros. Por piedad y para bien de todos Dios mantiene su derecho.

– *El Dios de Jesús es piadoso superando la ley nacional del judaísmo*: en su nombre acoge Jesús a los proscritos de la ley y ofrece comunión a los manchados, declarando inútil (malo y/o superado) el orden sacrificial/legal del templo. Más que principio de ley para un pueblo, Dios es Padre/Madre universal.

No es que discuta leyes especiales (como Hillel y Shammai); no es que se oponga a un calendario religioso de ritos sacrales (como hacían los esenios). De manera más sencilla y radical, sin necesidad de discusiones de detalle, Jesús declara superada la estructura antigua. No niega o reprueba algunas normas, pero afirma que la esperanza de Israel ya está cumplida, de manera que sus instituciones antiguas (ley ritual y templo) quedan sin función. En su lugar, como fuente de gratuidad para todos los humanos, se revela Dios Padre/Madre:

*chen Verkündigung vom Sühnetod Jesu Christi*, Göttingen 1963; L. Morris, *The Cross in the NT*, Exeter 1976; W. Popkes, *Christus traditus. Eine Untersuchung zum Begriff der Dahingabe im NT*, Zürich 1967; J. Roloff, *Anfänge der soteriologischen Deutung des Todes Jesu (Mk 10, 45 und Lk 22,27)*: NTS 19 (1972) 38-64.

13. Duquoc, *Jesús*, 68-69. Cf. además de Schürmann, *Muerte*, cf. Wright, *Jesús*; J. Moltmann, *Dios* 181-185.

– *Se ha cumplido el tiempo y Jesús puede llamar a los manchados y pecadores, en gesto que le enfrenta con los puros y justos* (cf. Mc 2, 17; Lc 15, 4-10; Mt 7, 36-47). Israel se había separado en plano social y religioso; por eso, los buenos judíos defendían su ley, para así mostrarse dignos de la elección de Dios; Jesús en cambio ofrece solidaridad mesiánica y promesa de reino, a los expulsados de la alianza. *Los de Qumran* habían reforzado la exigencia de pureza, separándose aún del conjunto de los israelitas, para mantener su elección; *Jesús* inicia, en cambio, un movimiento inverso: extiende la alianza de Dios y su llamada (curaciones, pan compartido) a los de fuera, enfrentándose así con los llamados justos.<sup>14</sup>

– *Jesús supera el viejo orden sacral*, de manera que las autoridades se han sentido obligadas a condenarle, para mantener la tradición e identidad del pueblo en el que Dios se expresa. *Jesús* defiende con su acción y palabra una experiencia universal de Dios como Padre/Madre creador a quien vincula, de manera mesiánica, con la liberación de los pobres y excluidos. Muchos judíos esperaban también esa liberación (vendrían al fin cojos y ciegos, enfermos y proscritos), pero será sólo cuando cambien las condiciones actuales de la historia. Jesús, en cambio, les acoge desde ahora, rompiendo así el orden actual del judaísmo, pues el “tiempo” se ha cumplido.

Jesús declara terminado, por revelación de Dios, el orden nacional de ley y templo. Lógicamente, los defensores de ese orden le han juzgado. Humanamente hablando, no había otra salida. Por eso, desde un punto de vista histórico, es injusto acusar de una maldad especial a los sacerdotes judíos, pues se limitaban a cumplir su ley: Jesús era un peligro para el pueblo; en nombre de su Dios le condenaron por blasfemo (Mc 14, 64), porque se arrogaba autoridad divina. El hecho de que (según Mc 14, 53-65 par) buscaran pretextos para acusarle se funda en la “novedad” de su causa: no había ley clara para condenarle y, sin embargo, conforme a la Ley debía ser condenado, pues amenazaba la identidad nacional israelita.

La acusación no fue calumnia mentirosa, su condena no fue una reacción de maldad perversa, como supone Hech 2, 23; 3, 13ss; 4, 10; 7, 52, sino exigencia de seguridad nacional. *Jesús* ha desafiado a la *autoridad de su pueblo*; lógicamente, la autoridad ha respondido, defendiendo su estructura sacral, expresada en leyes de comidas y purezas, de exclusiones y valores nacionales.

La autoridad sacerdotal habría comprendido y aceptado casi todo: un *asceta* duro, como Juan en el desierto, preparando el juicio; un

*vidente* apocalíptico, experto en destrucciones; un *esenio* separado, condenando el templo actual; un *celota* violento, luchador de la independencia del pueblo; un *político realista*, aliado a Roma... Pero no pudo aceptar a un *pretendiente mesiánico como Jesús*, que anunciaba y preparaba el reino rompiendo la estructura nacional israelita.

El conflicto de Jesús con Israel ha sido al mismo tiempo social (político) y religioso, pues los sacerdotes garantizan el orden sacral por los sacrificios, fundando, al mismo tiempo, el orden social en torno al templo. *Jesús* ha rechazado, desde Dios, varios aspectos de ese orden. Por ello le han condenado los sacerdotes, en juicio paradójico:

– *Jesús es hijo de Israel*, quizá el mejor de todos. Ha tomado en serio los libros de la Ley (volviendo al principio de la creación, al lugar donde se vinculan desde Dios todos los humanos: Gen 1-2); ha cumplido en su camino las más hondas promesas proféticas (perdón, acogida de los pobres y expulsados).

– *Pero, llevando hasta el final las exigencias de la Ley, Jesús ha puesto en riesgo la vida de su pueblo*. Por amor a un elemento de la Ley y los profetas, ha olvidado sus rasgos nacionales: normas de pureza, tradiciones familiares, exigencias rituales y/o jurídicas que la Misna codificará (siglos II-III), sentando las bases del “Israel eterno”.<sup>15</sup>

Ésta es la *paradoja de Jesús e Israel*, el enigma del mesianismo. Jesús puede tener razón, pero el problema está en saber si ella sostiene la nación: si un pueblo religioso puede regirse con principios de gratuidad y perdón universales. Algunos judíos de este siglo (J. Klausner, G. Vermes, J. Neusner) tienden a decir que Jesús era muy bueno, pero Israel no podía (ni puede) seguirle, porque su bondad suprallegal acaba destruyendo al pueblo:

– *Para un judío “eterno” el mesías no ha llegado, pues sigue habiendo enfermos y expulsados, oprimidos y condenados sobre el mundo; Jesús era un simple carismático ilusionado, maestro bueno pero peligroso. En el fondo es preferible que muera un hombre para que se salve el pueblo*” (cf. Jn 11, 50).

– *Los cristianos confiesan a Jesús como mesías de Dios: con él llega y puede realizarse el reino: Dios no es sólo el Padre de los cielos, Rey futuro, sino Padre/Madre que por medio de Jesús ofrece amor en*

14. Cf. Moltmann, *Dios*, 183-84; Pannenberg, *Cristología*, 312-13.

15. Cf. E. Schweizer, *Jesus Christus im vielfältigen Zeugnis des NT*, Hamburg 29-30; M. Dibelius, *Jesus*, Berlin 1966, 103-105. A Juan le había condenado Herodes, a Jesús los sacerdotes.

igualdad a todos (cf. Mt 5, 45-46). Lógicamente, los defensores del Israel sacral le han rechazado<sup>16</sup>.

### 3. *Conflicto con Roma*

En un pasaje discutido, sostuvo Bultmann que la ejecución de Jesús fue un error judicial de los romanos, no una consecuencia de su acción mesiánica, de modo que el evangelio puede separarse de la cruz.<sup>17</sup> En contra de eso, pensamos que a Jesús le mataron *sabiendo lo que hacían* (Lc 23, 34 ha de entenderse a otro nivel), de forma que la cruz está ligada a su evangelio:

Es posible que, en principio, Jesús no supusiera que sus gestos se podían entender como delito ante el Imperio. Sin embargo, toda su misión... hace verosímil que vengan a tomarle como peligroso. El ejemplo más cercano lo ofrece Juan Bautista: su llamada a conversión y su denuncia religiosa parecieron peligrosas y Herodes Antipas, rey-zuelo galileo sometido a Roma, no vaciló en ejecutarle. También Jesús se situó en la línea del Bautista y su anuncio del reino se tomó como peligro<sup>18</sup>.

Jesús fue ajusticiado por rebelde a Roma. La causa oficial... que pusieron en la cruz fue política: "rey de los judíos". Una acusación como esa no ha podido ser invento de cristianos... No se puede probar que la condena de Jesús por los romanos fuera una total arbitrariedad, ni un puro subjetivismo, ni siquiera un malentendido por parte del gobernador... Todo parece probar que Pilatos vio objetivamente en la conducta de Jesús algo que, desde su punto de vista puramente político... justificaba su sentencia.<sup>19</sup>

La tradición sinóptica supone que se esforzó por ocultar (o matizar) su condición mesiánica, para que no se entienda en clave nacionalista o militar (como vimos en cap 1, 1, 8). Sin embargo, subiendo a Jerusalén, Jesús ha mantenido su actitud, no ha vuelto atrás, no ha

16. Cf. Moltmann, 186-193. M. Hengel, *Jesús y la violencia revolucionaria*, Sígueme, Salamanca 1973, sigue separando religión y política: "la aparición de Jesús como predicador popular y ambulante pudo, desde el principio, ser entendida y malentendida como política.... La última consecuencia de este malentendido político fue que Jesús sufrió la denuncia de los dirigentes del pueblo y padeció la muerte de los criminales políticos, la cruz".

17. *Das Verhältnis der urchristlichen Christus botschaft zum historischen Jesús*, en *Exegetica*, Mohr, Tübingen, 1967, 453.

18. Cf. Schürmann, *Jesús*, 28-30.

19. J. R. Scheifler, *La muerte de Jesús a la luz de la historia*: Sal Terrae 64 (1976) 170-73.

negado las implicaciones "político-sociales" de su obra. Eran tiempos de expectación profético-política. *Muchos de sus compatriotas* (en especial hacia el 60 EC) vendrán a alzarse en guerra contra Roma (celotas). Jesús ofreció una respuesta diferente: *frente a la violencia de los soldados* que intentan dominar o matar a los contrarios ofreció un espacio de existencia para todos (incluso para los enemigos); *frente a la seguridad de los puros* que pretenden cumplir la ley, ser justos y alcanzar el triunfo despreciando a los otros (pecadores, colaboracionistas y herejes), extendió un programa de comunión universal. Lo hizo en medio de la conflictividad intensa del ambiente, en contra del proyecto de seguridad de unos y de otros, desestabilizando el sistema. Lógicamente, en nombre de ese sistema político-sacral tuvieron que condenarle.

No fue un soldado de Roma, ni un político de violencia externa (como los celotas), ni un reformador de la comunidad, en línea de pureza (como los fariseos), sino un hombre comprometido en la "política radical" de gratuidad y no violencia activa, superando los sistemas sacrales y sociales de violencia.

– *Su proyecto y camino (estrategia) de reino era contrario al de Roma en Palestina* y así criticó el orden de las instituciones políticas (sociales) como "dominio de unos sobre otros" (cf. Lc 22, 25-27; Mc 10, 42-45).

– *Su movimiento de reino, que acoge en gracia y libertad a los excluidos* (pobres, impuros, pecadores) pone en riesgo el frágil equilibrio político de Israel y Jerusalén. Los romanos, aliados a los sacerdotes, le han matado.

En el fondo hay un *problema teológico*. Para los romanos, Dios se expresa en la paz de su imperio basado en las armas. Para Jesús, Dios es Padre/Madre universal que vincula a los humanos en amor gratuito (mesa y casa compartida); su modelo resulta peligroso para Roma; su movimiento de bienaventuranza y comunión amenaza el equilibrio frágil de violencia sagrada del imperio en Palestina. Los romanos pensaron que matándole cortaban un foco de infección y lo hicieron. Así venció el imperio sobre la libertad mesiánica del profeta galileo. Desde un punto de vista humano tenían razón: el mismo Flavio Josefo dirá más tarde, comentando la guerra del 67-70 que "Dios había concedido su poder a Roma"; con ella pactaron los sacerdotes.<sup>20</sup>

20. Sobre el "dios" de Roma y sus implicaciones políticas cf. K. Wengst, *Pax Romana and the Peace of Jesus Christ*, SCM, London 1987. He tratado con cierta extensión el tema en *El Señor de los ejércitos*, PPC, Madrid 1997, 87-150 y en *Ap. Guía de Lectura*, EVD, Estella 1998; cf. además *Antropología* 339-442. Bibliografía básica sobre Josefo y Roma en J. Meier, *Entre los dos Testamentos*, BEB 89, Sígueme, Salamanca 1996, 89-91.

Roma era un poder "tolerante", pero estaba empeñada en mantener "su" paz, amenazada por Jesús durante aquellos días peligrosos de pascua (cf. Mc 14, 2). La posible inocencia de Jesús resultaba secundaria; importaba el orden de los dioses del imperio que pactaban con el "dios tribal" de los judíos. Así triunfó la paz militar, la legalidad violenta, sobre el ser humano:

– *Sobre un platillo de balanza estaban las realidades sagradas de la historia*: el programa religioso de *Israel*, con sus leyes y ritos, dignos de conservarse; en el mismo platillo se había colocado la paz política de *Roma*, con su organización, sus libertades imperiales, el orden sagrado de su imperio.

– *Sobre el otro platillo estaba simplemente un ser humano sin poder ni violencia de este mundo*, alguien que ha buscado sólo la verdad, en actitud de gracia. No quiere destruir con un poder más fuerte el poder de los romanos, sino suscitar un orden sin poder, fraternidad universal de casa y mesa compartida. No quiere conquistar el templo con armas, sino que lo declara innecesario.

Poder romano y sacral (Jerusalén) se completaban y Dios aparecía en ambos casos como garantía del sistema. Frente a ese Dios Orden, violencia organizada, ha elevado Jesús la visión y programa del Dios Padre/Madre, más fuerte que todos los intentos de reforma política o sacral del mundo. Jesús no quiere un simple cambio en el sistema, sino la conversión completa, pues el viejo reino (de Roma y/o Jerusalén) ha terminado.

Es evidente que los jefes judíos y romanos deben condenarle: se sienten indefensos ante su palabra y proyecto y quieren fundar su seguridad sobre un Dios Poder. Absolver a Jesús supondría aceptar su camino de gratuidad, sin violencia sacral, en libertad y perdón para todos los humanos.

– *Condenaron a Jesús con razón*. Las autoridades descubrieron nítidamente que su triunfo significaba la caída de sus estructuras e intereses de violencia: sobre el hueco del templo y del Imperio se alzaría la nueva comunión de Jesús, equivocada, incontrolada. Pensaron que ello resultaba peligroso y así le condenaron.

– *Y le siguen condenando los poderes que se ejercen con violencia*, los que oprimen al humano, los que ponen sus derechos por encima de la vida de los pobres, los que intentan sostener sus privilegios económico-sociales a costa de los otros, los que en función de cualquier tipo de razones condenan o subyugan al humano.

### 3. SENTIDO DE LA MUERTE. VISIÓN TEOLÓGICA

Jesús ha sido profeta de vida, no de muerte; pero, como sabe la tradición israelita, el reino de Dios sólo triunfa donde sus testigos son capaces de morir por su causa:

– *Los apocalípticos* hablaban de un combate final, con dolores de parto (cf. Ap 12, 1-5). En la aurora del nuevo nacimiento se situaría Jesús y su muerte sería un momento de la gran batalla de la vida.

– *La teología deuteronomista* habló de asesinato de los profetas (cf. Mc 12, 1-12 par). Así se entiende la muerte del Bautista y otros pregoneros mesiánicos, según Flavio Josefo.

– *Jesús ha previsto su muerte*. Las profecías de pasión (cf. Mc 8, 31; 9, 31; 10, 33-34 par) y el "logion" de la cena (*no beberé más del fruto de la vid...*: Mc 14, 25 par) remiten a su historia, como indicaremos.

#### 1. Gran enigma. El grito del crucificado (Mc 15, 34-37)

Parece que ninguno de sus partidarios varones le ha seguido hasta el final. Observan de lejos algunas mujeres, muere abandonado (cf. Mc 15, 33-41). Lógicamente, la comunidad pensó sobre el silencio y noche de esa muerte.

– *El Sócrates platónico* muere en paz, como héroe de filosofía: conoce la meta y sentido del alma. Por eso despide a los discípulos con un gesto triunfante: todo se ha cumplido conforme a lo previsto. Muere lleno de honor, penetrando en la inmortalidad. Jesús, en cambio, no cree en la inmortalidad del alma separada, sino en el reino que vendrá y parece que el Dios de ese reino le abandona, dejándole morir fracasado y en deshonra.<sup>21</sup>

– *El Jesús cristiano* ha soportado la muerte con dureza (cf. Hebr 5, 7; Mc 14, 34; 15, 34-37; Lc 12, 50), gritando desde la cruz su angustia (Mc 15, 34-37 par). Se ha dicho que la iglesia inventó ese grito, pues los asfixiados en cruz no gritan; su voz sería un signo apocalíptico, creado *a posteriori* para mostrar que con su muerte ha llegado el fin del mundo (cf. la voz de Mc 1, 11). Pues bien, en contra de eso, pensamos que la tradición lo ha conservado precisamente por su extrañeza.<sup>22</sup>

21. Cf. O. Cullmann, *¿Inmortalidad del alma o resurrección de los muertos?*, en *Del evangelio a la formación de la teología cristiana*, Sígueme, Salamanca 1972, 326s.

22. En contra de Bultmann, *Exegetica*, Tübingen 1967, 453; cf. Id., *Geschichte*, 342; E. Schweizer, *Das Ev. nach Markus*, Göttingen 1968, 203; H. Schützichel, *Der Todesschrei Jesu*: TriererTZ 83 (1974) 1-16. El grito es signo apocalíptico en Is 40, 9; 58, 1; Jer 31, 6; 1 Tes 4, 16; Ap 1, 10 etc.

El grito requiere aclaración: *algunos presentes afirman* que Jesús llama a Elías, para que venga y le libre (Mc 15, 35); *los cristianos escuchan* el comienzo de Sal 22: “¡Dios mío, Dios mío!”... (Mc 15, 34)<sup>23</sup>. Unos y otros suponen que Jesús ha dicho *eloi, eli o eliyah*.

– *La opinión ¡llama a Elías!* resulta plausible. Algunos le habían confundido con el viejo profeta que vuelve o avala su obra (cf. Mc 6, 15 y 8, 28): el que Jesús muera invocándole podría ser signo de *fracaso* (llama al profeta de justicia salvadora, que no acude a liberarle) o *deseo de venganza* (quiere que el profeta de la restauración y el fuego le rescate, vengándose/le de aquellos que le matan).<sup>24</sup>

– *Los seguidores de Jesús han pensado que él invoca al Padre*. La agonía de Jesús no es lucha con un Elías que no ha vuelto, sino llamada a Dios desde el misterio del dolor más hondo de su vida. Ciertamente, quedan pendientes otros temas: el abandono de sus discípulos, el juicio de sacerdotes y romanos... Pero Jesús entiende su camino y meta desde el Dios que le envió diciéndole (*¿tú eres mi Hijo querido, en ti me he complacido!*: Mc 1, 11), pero que ahora aparece lejano; por eso le invoca, confiado y dolido, desde la angustia de la cruz, diciendo con el Sal 22, 2: “¡Dios mío, Dios mío! ¿por qué me has abandonado?”.

No le abandona Elías sino Dios. Por eso le llama Jesús, haciendo suyo el grito de los creyentes de Sal 22, que invocan al Señor del pacto, a quien sienten cercano, en intimidad plena, descubriéndola a la vez, en paradoja sorprendente, como el más lejano: ha desviado el rostro y

23. Cf. E. Lohmeyer, *Das Ev. des Markus*, Göttingen 1967, 346. Partimos del grito como dato histórico (15, 37), que ha podido interpretarse como llamada a Elías vengador o invocación a Dios. Con Bultmann, *Geschichte*, 304, suponemos que, en su forma actual, Mc 15, 34 es obra de la iglesia que lee la pasión a la luz del Salmo 22.

24. Elías debía venir para preparar el juicio de Dios, avalando la misión profética de Jesús, en la línea iniciada por Juan Bautista. Th. Boman, *Das letzte Wort Jesu: StTheo 16* (1962) 103-119, ha querido reconstruir el proceso de esta tradición. La voz de Jesús no sería un grito inarticulado sino la confesión fundamental israelita del gran Hallel (Salmos 113-118), cantado ya en la última cena, donde se dice al Señor de la alianza: *Eli atta* (¿tú eres mi Dios!: Sal 118, 28). Así expresó Jesús desde la Cruz su grandeza y confianza. Los judíos más cercanos, pensando que hablaba en arameo y no en hebreo, entendieron sus palabras de otra forma, como si dijera *Elijja ta* (¿Elías, ven!). Los discípulos (mujeres) que habían escuchado desde lejos no las comprendieron y buscaron, dentro de su Biblia otras palabras semejantes, las del Sal 22, 11 (y 22, 2): *Eli, Eli, lama...* (Dios mío, Dios mío...). Esta interpretación sitúa bien el tema pero carece de una adecuada base histórico-crítica, montándose sobre una cadena de suposiciones poco inverosímiles. No era difícil relacionar a Elías (Eliya) con Dios (El, Eloí). Pensamos además que la diferencia entre *Eloi* (araméico: Mc 15, 34) y *Eli* (hebreo: Mt 27, 46) resulta secundaria: cf. E. Lohmeyer, 346. Sobre el transfondo de Sal 22, 2, cf. K. Stendahl, *The school of St. Matthew*, Lund, s/a, 2.<sup>a</sup> ed., 83-87.

abandona en dolor y soledad precisamente al mismo agonizante que le invoca. En esta dialéctica de ausencia y cercanía paradójica está la clave del salmo, que desemboca en un final de victoria y alabanza (Sal 22, 23-32).

Así interpreta Mc la muerte de Jesús, descubriendo en ella el más hondo misterio de alejamiento y cercanía de Dios, de dolor y confianza. Su grito vincula presencia de Dios y abandono, gracia suprema y muerte dolorosa. Porque Dios le sustenta con la gracia de su vida, Jesús le ha invocado. Porque le siente muy lejos y no acaba de encontrarle, le llama. Así alcanza Jesús su hondura humana y descubre definitivamente al Padre.<sup>25</sup>

## 2. Reflexión teológica. Muerte y pregunta por Dios.

Jesús se ha hecho humano asumiendo la tarea arriesgada de la vida y la dureza de la muerte. Le han matado sacerdotes y romanos, ejecutándole con saña violenta, para que su grito sirva de escarmiento. Su muerte resulta aún más dura si Dios le ha condenado a morir en soledad, tras enviarle a realizar su obra. ¿No habrá sido pretensión sin fundamento, voz sin fondo? ¿Le habrá apoyado de verdad la Madre/Dios de ternura, el Padre/Dios del reino?

– *Hay una muerte que brota del pecado* (Gén 2-3). El humano original (Adán) no moriría. Tampoco morirían al fin los justos, cuando surja sobre el mundo el reino. En su forma actual, la muerte es lejanía de Dios, signo de vida dividida, enferma, de pecado. Pues bien, Jesús se ha alzado en contra del pecado, proclamando el reino de la vida de Dios sobre la muerte. Parece que no debería haber terminado de esta forma.

– *Por anunciar lo que anuncia y vivir lo que vive, ha quedado inerte ante la muerte*, pues ha dicho. “Al que te golpee una mejilla, preséntale la otra...; amad a vuestros enemigos, haced bien a los que os persiguen...” (Lc 6, 29. 35). Ha cumplido con su vida estas palabras: ha ofrecido amor de reino a quienes odian, ha respondido de manera no violenta a los mismos que le matan.

Su misma no-violencia (anuncio de la gracia de Dios) ha entregado a Jesús a la violencia de la historia. Por eso se vinculan en su muerte *pecado humano* (egoísmo de aquellos que le matan) y *gracia de Dios*

25. Transfondo teológico de Mc 15, 34 en Moltmann, *Dios*, 208-209 y H. Mühlén, *El concepto de Dios*, en M. Gesteira - J. Pikaza (eds.), *La Trinidad, ¿mito o misterio?*, Sec. Trinitario, Salamanca 1973, 153-179.

Padre/madre que le acoge, como indicaremos. La muerte de Jesús es el *asesinato* central de la historia (pecado de la humanidad), siendo *el signo del amor más hondo*, experiencia suprema de gracia, revelación completa de Dios en lo humano.

*La sociedad* funciona en claves de violencia: se mantiene expulsando (matando) a los presuntos culpables (chivos emisarios). Entre todos, como aquel en quien se unen y condensan los restantes, descubrimos a Jesús; así le expulsan y matan los humanos, ratificando en su muerte el proceso de muerte de la historia, el asesinato fundante de nuestra humanidad violenta. Pues bien, condenado por la violencia del mundo, llamando a Dios desde su angustia, pero sin pedir venganza, Jesús ha revelado y realizado el signo más alto de la vida.

Sin la pasión y muerte las bienaventuranzas se hubieran quedado en un mero programa teórico. Si mantienen una atracción irresistible es porque Jesús confirió verificación a cada una de sus exigencias con la propia vida. El perdón que Él pide es el que Él otorgó; la paz que Él espera de sus seguidores es la que Él quiso realizar hasta el final... La realización consecuente de las bienaventuranzas ha llevado consigo la muerte.<sup>26</sup>

Jesús ha verificado muriendo su mensaje: demuestra que es posible amar siempre, superar sin violencia la violencia, acoger en pacto generoso a los humanos, a quienes redime con el propio y más alto testimonio de su gracia. Desde este fondo podemos recrear el sentido teológico y social de su muerte, centrando en su persona el misterio de Dios y los humanos:

– *El evangelio era apuesta por la vida en contra de la muerte.* Donde otros matan por vivir, Jesús muere para que vivan los mismos asesinos; donde otros quieren realizarse contra Dios (en conquista violenta), Jesús deja que Dios sostenga en gracia su existencia. Fundado en ella, está dispuesto a regalar su vida a los demás, muriendo porque anuncia perdón universal y cumple con sus hechos lo que anuncian sus palabras.

– *Jesús regala vida allí donde le matan.* Se la quitan y la ofrece, convirtiendo el odio en amor, la violencia en gracia. Precisamente en el momento en que le hacen *chivo emisario* (encarnación de la violencia), él se vuelve portador de gracia del Dios no violento.

– *Desde ese fondo llama a Dios diciéndole ¿por qué me has abandonado?* y descubriéndole divino en su abandono. La muerte es crisis plena: se oscurecen las certezas, amenguan los poderes, se diluyen los

caminos. Los señores de este mundo la utilizan para así imponerse: Dios parece callar, no responde a ese nivel, no destruye la muerte con más muerte, matando a los culpables. Calla Dios y su silencio es revelación de gracia suma, tal como la iglesia ha venido a descubrirlo por la pascua.

Humanamente, nos hubiera gustado que Dios respondiera a la violencia con violencia, matando con el rayo de su fuego a los culpables (como Elías: cf. 2 Rey 1), desclavando a Jesús de la Cruz y burlando a los verdugos (como ha creído la tradición musulmana)... Pero ese talió iría en contra del Sermón de la Montaña.

A nivel de violencia mundana Dios calla, dejando a Jesús sin respuesta, como a los millones de torturados, muchedumbre infinita de todos los que gritan desde el mundo, sin respuesta en esta tierra. Con ellos muere Jesús: eleva su pregunta y Dios calla. Llama y nadie responde. Su Padre Dios hablará de otra forma, en el misterio de la pascua. En la ribera actual de nuestra vida, no existe más respuesta que la misma pregunta de Jesús, elevada a Dios en amor dolorido y, sin embargo, confiado. Su actitud se ilumina desde el signo sacral de Prometeo:

– *Prometeo*, gigante mítico, robó el fuego y cultura del cielo. Su actitud es señal de rebeldía: por el aparente bien de los humanos se alzó contra el Dios tonante (Zeus), en gesto de tragedia: luchó contra el destino, robó la llama y poderío sacral para los humanos. Por eso, muere sin fin, sufriendo en el Caúcaso, cautivo, la venganza dolorida e implacable de los dioses. Luchar muriendo siempre contra Zeus, tal es su destino.

– *Jesús*, amigo de Dios, ofreció a los hombres y mujeres de su tiempo la verdad de lo divino, sin tener que convertirse en un rebelde para conseguirlo. Su Dios no es Zeus envidioso que quita a los humanos el fuego de vida, sino Padre que regala vida. Éste es su secreto y novedad: Dios ama a Jesús y con Él a todos los humanos. Por eso, su muerte no es castigo de dioses, ni rebeldía perdurable, sino entrega en el amor supremo. No muere por alzarse, sino porque ha ofrecido a los humanos la gracia de Dios Padre.

Frente al Prometeo que interpreta la vida como envidia y lucha, Jesús ha revelado y realizado la vida como gesto de confianza, mesa y casa compartida. Por eso muere preguntando desde su abandono, ratificando lo que ha hecho y poniendo su vida en manos del Dios que se la ha dado. No grita contra Zeus (como Prometeo), ni eleva su voz hacia la nada; llama a Dios, esperando el nuevo nacimiento de la pascua.<sup>27</sup>

26. González C., *Jesús*, 552. Sobre pecado y muerte de Cristo cf. mi *Antropología*, 427-442

27. Cf. J. M. Lochmann, *Christus oder Prometheus?*, Furche V., Hamburg, 1972, 28 ss. He descrito la visión Prometeo, conforme a Hesíodo, en *Hombre y mujer en las religiones*, EVD, Estella 1996.



### 3. Muerte del Hijo de Dios. Misterio divino

Jesús no muere simplemente por blasfemo, condenado por los jefes de Israel, ni por guerrero peligroso para Roma, sino porque es humano y Dios le ama, apoyándole en su entrega por el reino y acogiendo-le en su angustia. Entendida así, su muerte es apuesta de amor:

– *Cuando los humanos quieren algo de verdad han de arriesgarse por ello.* Pues bien, Jesús se arriesga y apuesta por el reino: viene de Dios y le invoca desde el fondo de una vida amenazada por la muerte. No puede más, queda en manos del único que puede responderle si le quiere (si lo quiere).

– *Esta apuesta de Jesús es el centro de nuestra "teodicea".* Los argumentos cosmológicos de la escolástica (Dios principio de causalidad o movimiento, sentido unitario del cosmos) resultan secundarios, igual que las pruebas de la tradición racionalista posterior (Dios sentido de la razón o de la idea). Jesús eleva su pregunta desde el patíbulo donde los poderes de este mundo le han colgado, para bien del sistema.<sup>28</sup>

Al Jesús crucificado no le puede liberar el Dios cósmico (sentido sagrado del mundo, en plano griego), ni el Dios estado (en perspectiva romana), ni la sacralidad del pueblo (ley judía), pues él muere llamando al Dios de los pobres, enfermos y excluidos, Señor de prostitutas y leprosos, cuyo amor ha pregonado. Si Dios no le responde es que abandona a todos ellos:

Con las palabras "Dios mío, ¿por que me has abandonado?", está en juego no sólo la existencia personal de Jesús, sino su predicación total de Dios...: la divinidad de su Dios y la paternidad de su Padre...<sup>29</sup>

Jesús invoca al Dios de los pobres. No deja que la última palabra la diga la política sacral o la fuerza de unas leyes nacionales y clasistas. Por eso llama al Dios de su mensaje, al Padre/Madre que ayuda a los pequeños. En nombre de ellos, situado ante el juicio de su muerte, sin más abogado que su angustia y abandono, apela contra el dios de sacerdotes e imperio:

28. ¿Podrá responderle su Dios Padre/madre o triunfará el dios /violencia de aquellos que le matan? Cf. J. Moltmann, *The "Crucified God": a trinitarian theology of the Cross: Interpretation* 26 (1972) 278-299; Id., *Die Verwandlung des Leidens*: EvK 5 (1972) 723-717; H. Mühlen, 164-165. Si Dios no fuera Padre/Madre sino proceso de realización de naturaleza e historia (materialismo dialéctico) no podría responder a la llamada y sufrimiento de Jesús

29. Cf. Moltmann, *Dios*, 215.

– *Job* apeló al Dios oculto, más allá de la tradición y el orden establecido, que premian al fuerete y permiten (avalan) la injusticia de la tierra. Desde el estercolero de la historia ha entrevisto una gracia superior y apela.

– *Jesús* también apela al Dios de su evangelio (¡Dios mío!), confiando en su poder por encima de todas las violencias y negruras de la tierra, y no pudiendo entenderle pregunta ¿por qué me has abandonado?

En esta dialéctica de presencia y lejanía, ruptura y esperanza, muere Jesús. Lógicamente, la misma tradición evangélica que sintió en la cruz su abandono, ha escuchado también: "Padre (Abba) en tus manos encomiendo mi persona" (Lc 23, 46) y "todo está consumado" (Jn 19, 30):

La dimensión más honda de la muerte de Jesús viene dada así por el movimiento *desde* el abandono de Dios *hasta* las manos del Padre, *desde* el fracaso de su pretensión *hasta* la radicalización máxima de la fe. El Dios que le ha abandonado sigue siendo llamado Abba, y el aparente "no" de Dios deja intacta "contra spem in spe" (Rom 4, 18) la entrega confiada en sus manos.<sup>30</sup>

En la línea de la tradición abrahámica, a través de la muerte, Jesús se sitúa ante el Dios que resucita a los muertos y da el ser a las cosas que no eran (cf. Rom 4, 17):

La muerte de Jesús... (sólo puede interpretarse) desde la fe de Abraham, que marcha detrás de la Palabra de Dios y abandona las raíces de su pasado (la tierra de Ur) y las semillas de su futuro (Isaac, fruto de sus entrañas y garantía de su perduración) para existir sólo desde la confianza en Dios...<sup>31</sup>

Retomemos la comparación anterior. *Prometeo* debe alzarse contra Dios para asegurar la vida a los humanos, en tragedia que lleva a la muerte. *Jesús* no tiene que robarle nada a Dios, pues Dios le ama. No le mata Dios, ni le encadena en la cima de la roca, sino aquellos humanos que quieren mantener por fuerza el fuego del poder, oprimiendo a los demás, mientras Dios le acoge en el dolor de muerte para así resucitarle.

30. González F., *Humanidad*, 134-35.

31. González C., *Jesús* 554. *Prometeo* pensaba que los humanos eran grandes por su capacidad de dominar el mundo (fuego) aun a costa de la ira de los dioses. *Jesús* sabe que son dueños del mundo (cf. Gen 1), porque Dios mismo se lo ha dado. La grandeza no consiste en conquistar el fuego sino en recibir la vida y compartirla como gracia.

#### 4. *Morir por los demás. Misterio humano*

Desde antiguo, la vida ha sido lucha y todo nos permite suponer que el humano se afirmó a sí mismo en la violencia por asesinato, como saben muchos mitos: Caín mata a Abel para crear nuestra cultura bélica, los hijos al padre animalesco (S. Freud), los hermanos al hermano a quien luego sacralizan como chivo emisario (R. Girard).<sup>32</sup>

Jesús se inscribe en esa lógica, pero invirtiendo de manera radical sus rasgos. No destruye a los demás para elevarse y ser señor, en dimensión de muerte, sino que se deja matar por el reino, revelando así el carácter demoníaco de la violencia; quienes matan sacrifican al diablo y no a Dios. Frente a la falsa religión que sacraliza la violencia, Jesús eleva la gracia, paternidad no violenta de Dios; él mismo ha entregado su vida por aquellos que le matan:

- Ha muerto por nuestros pecados (1 Cor 15, 3)
- Se ha entregado por nosotros (cf. Gál 1, 4; 2, 20; Mc 10, 45)
- Ha derramado por nosotros su sangre (cf. Lc 22, 19-20 y par; 1 Cor 11, 23 26)<sup>33</sup>.

Dios no necesita sangre de Jesús para aplacarse, sino todo lo contrario: regala su amor y se revela como fuente de gratuidad, Padre de vida, allí donde Jesús entrega esa vida (se entrega) para liberar a los humanos (cf. Mc 10, 45). *Antes* parecía que la historia se encontraba condenada a la violencia: violento es Dios, sangriento su humor, por eso necesita víctimas humanas. *Ahora* vemos que la violencia no es de Dios, sino de los humanos: nosotros nos matamos unos a los otros, para así justificarnos, pero invirtiendo ese camino de violencia, se ha venido a revelar el Dios de gracia en Jesús crucificado.

Él se ha dejado matar por defender su proyecto de no violencia activa. Por eso, en el lenguaje más sacral del AT, podría decirse que ha muerto como *víctima expiatoria*, si precisamos con cuidado el término: no es víctima para aplacar a Dios sino precisamente para todo lo contrario, para revelar sobre la tierra el misterio de su amor, derramando su sangre por nosotros (Lc 22, 20) o por todos los humanos (cf. Mc 14, 24).

32. He desarrollado el tema en clave de fenomenología (*Hombre y mujer en las religiones*, EVD, Estella 1996), cristología (*Antropología*) y análisis de la violencia (*El Señor de los Ejércitos*, PPC, Madrid 1997).

33. Cf. Schürmann, *Muerte*, y S. Vidal, *La resurrección de Jesús en las cartas de Pablo*, Sígueme, Salamanca 1982. He comentado los textos principales *Evangelio* 298-311.

A lo largo de su vida y de forma condensada en su final, ha regalado su ser a los humanos. El *ser para los otros* constituye su verdad radical, revelación de Dios sobre la tierra. A través de su entrega gratuita, en acción creadora, al servicio de la comunión, Jesús ha realizado el gesto redentor por excelencia, vinculando en amor gozoso de Dios a los humanos.<sup>34</sup>

- *Podíamos pensar que Dios era violencia* y necesita que le aplaquen. Así le han adorado y ofrecido sacrificios muchos pueblos. Pues bien, ahora descubrimos lo contrario: no somos nosotros quienes deben aplacar a Dios, pues el *mismo Dios nos aplaca* y reconcilia en Cristo (cf. 2 Cor 5, 11-20).

- *Jesús invierte el lenguaje ordinario de las religiones*: no son los humanos quienes deben servir a Dios, sino que Dios sirve y libera a los humanos, de manera humilde y gozosa, fuerte y desbordante, por su Hijo Jesucristo. No somos nosotros para Dios (para honrarle y servirle), sino Dios para honrarnos y ofrecernos libertad en Cristo.

Amor y gratuidad no se conquistan con violencia, ni se imponen por la fuerza. Verdadero amor es el de aquellos que ofrecen su vida, sin pedir ninguna cosa como trueque, pues merece la pena compartirla de manera abierta, confiada y gozosa con los otros. Así desaparecen las razones de autojustificación humana: no podemos aplacar a Dios, no le compramos con razones de ciencia o sacrificios. Dios ha querido aplacarnos (redimirnos) por el Cristo, ofreciéndonos su vida. No estamos obligados al amor, no estamos sometidos a la ira, no debemos conquistar o conseguir cosa ninguna por la fuerza. Somos hijos de Dios, como hijos recibimos nuestro ser en gratuidad y así podemos entregarnos mutuamente, unos a otros, en gozo de resurrección.

La muerte de Jesús expresa por un lado nuestra finitud (no podemos conseguir la salvación por fuerza) y nos abre por otro a la esperanza compartida. Más allá de la justicia de Israel (convertida en ley que quiere organizar el mundo por la fuerza) y del conocimiento de los griegos (que pretende alcanzar con su razón el absoluto: cf. 1 Cor 1) viene a desvelarse el misterio de Dios en Jesucristo, culminando de esa forma su evangelio.<sup>35</sup>

34. Rom 3, 25. Además de Schürmann, *Muerte*, y Pannenberg, *Cristología*, cf. Kasper, *Jesús*.

35. Cf. González C, *Jesús* 205: "No sólo la ley conducía a la muerte, sino también la sabiduría; no sólo la ascesis de las religiones eticistas, sino incluso los cultos místéricos de cualquier procedencia... Nada resultante del esfuerzo o creación humana puede salvar en verdad".

– *La vida es en Jesús un don de amor. Así culmina su camino*, amando gratuitamente a los humanos que le matan y poniéndose, tembloroso y confiado, en las manos de Dios Padre/Madre que sostiene su existencia.

– *Dios recibe a Jesús en la cruz*, revelándose del todo como Padre/Madre. Ciertamente, es Padre/Madre por haberle engendrado (cf. Mc 1, 11), pero sobre todo por recibirle amoroso en la muerte (cf. Rom 1, 3-4).

¿Qué hace Dios en la cruz? *Ama a Jesús*: sostiene su dolor y lo recibe en el final de su existencia. Al mismo tiempo, *ama en Jesús a los humanos*, desvelando su más honda y misteriosa realidad. No es poder que se impone en dictadura o principio de violencia, sino amigo que recibe a quien le ofrece su existencia.<sup>36</sup> Queda así esbozado el más hondo misterio de la cristología trinitaria, que reasumo en la *biografía teológica* (Cap. V, 17) y en la conclusión sistemática de este libro (Cap. VI).

## 2. RESURRECCIÓN DE JESÚS, EL MESIANISMO HUMANO

Esquema histórico y bibliografía básica en Cap 1, 1, 9: cf. obras de Berger, Boismard, Bultmann, Cullmann, Fuller, Hahn, Léon-Dufour, Marxsen, Mussner, Nickelsburg, Pannenberg, Perkins, Puech, Schlier, Vidal, Wilckens. Además: Braun, H., *Jesús de Nazaret*, Sígueme, Salamanca 1976; Durrwell., F. X., *La resurrección de Jesús, misterio de salvación*, Herder, Barcelona, 1965; Fuller, D., *Easter Faith and History*, Tyndale, London 1968; Jossua, J. P., *Le Salut. Incarnation ou Mystère pascal*, Cerf, Paris 1968; Kessler, H., *La resurrección de Jesús*, Sígueme, Salamanca 1989; Malvido, E., *El Jesús histórico y el Jesús resucitado*, Pío X, Madrid 1983; Id., *Jesús resucitado o la perspectiva de la teología cristiana*, Pío X, Madrid 1993; Moiola, *Cristología*, 295-318; O'Collins, G., *Jesús resucitado. Estudio histórico, fundamental y sistemático*, Herder, Barcelona 1988; Spong, J. S., *La resurrección ¿mito o realidad?*, M. Roca, Barcelona 1996; Schweitzer, *Geschichte*; Thüsing, R., *Erhöhungsvorstellung und Parusierwartung in der ältesten nachösterlichen Christologie*: BZ 11 (1967) 95-108 y 205-222; 12 (1968) 54-80 y 223-240.

36. “Para el que reconozca en el crucificado al Cristo de Dios, la gloria de Dios brilla sólo en la mirada del crucificado y nunca brillará ya en la naturaleza, en la razón o en las cumbres políticas... Si el crucificado representa para el creyente la justicia de Dios, automáticamente las autoridades políticas quedan despojadas de toda justificación religiosa que venga de lo alto”. J. Moltmann, “*Crítica teológica de la religión política*”, en Varios, *Ilustración y teoría teológica*, Sígueme, Salamanca, 1973, pág. 34. Cf. Id., *Dios* 193s.

El centro del *mensaje de Jesús* era el reino (no su vida o venida futura). Pues bien, *el mensaje de iglesia* consiste en afirmar que ese reino se encuentra centrado y realizado ya en Jesús, que es Cristo resucitado: el predicador del reino se ha vuelto así verdad del reino, de manera que el evangelio (perdón, esperanza, comunión universal) aparece condensado ya en su vida pascual, en su persona.<sup>37</sup>

– *Había un camino mesiánico anterior*: una esperanza profética, un mensaje y proyecto de Jesús, centrado en la victoria sobre el mal, la invocación de Dios Padre/Madre y la certeza agradecida de que el reino de Dios ha empezado a expresarse; había, pues, verdadera cristología, al menos implícita.

– *Pero sólo la pascua desvela el mesianismo de Jesús*, mostrando a Dios como aquel que le ha resucitado de los muertos, permitiendo así que se elabore una cristología explícita con sus dimensiones de *alabanza* a Dios, presente en Jesucristo, *liberación personal* (en él estamos perdonados) y *comunión interhumana*.<sup>38</sup>

La pascua nos permite trazar el “perfil mesiánico” de Jesús, vinculando los momentos de su vida (nacer, realizarse, morir) en su *persona* concreta de Hijo de Dios y Señor de los humanos:

– *Jesús resucitado es el mismo que ha vivido y muerto por los demás*. Sin su vida concreta, históricamente datable, de profeta mesiánico crucificado, la pascua sería *avatara* de una divinidad eterna o puro mito.

– *La historia conduce a la pascua y en ella culmina*: Dios ratifica el mensaje de Jesús y le constituye Cristo y Señor de los humanos, confirmando así el valor permanente de su entrega mesiánica.<sup>39</sup>

– *La pascua nos hace plantear el origen y sentido divino de Jesús*, a quien descubrimos como Hijo de Dios y Salvador de los humanos (cf. Rom 1, 3-4): ¿de dónde viene? ¿cómo ha surgido en nuestra historia?<sup>40</sup>

37. Cf. Bultmann, *Theologie*, 35: “Der Träger der Botschaft, ist jetzt selbst in die Botschaft einbezogen worden... Aus dem Verkündiger ist der Verkündigte geworden” (= *Teología* 76). La cristología es la respuesta confesional y kerigmática a la historia y mensaje de Jesús, a quien Dios ha resucitado de la muerte.

38. Sobre Dios y Jesús en la resurrección, cf. L. E. Keck, *A future for the historical Jesus*, London 1972, 233-241. Desarrolla esos elementos Dembowski, *Grundfragen*, 68-89.

39. Cf. Balz, *Methodische*, 113-114. Sobre la continuidad personal de Jesús entre vida histórica, pascua y origen divino: Thüsing, *Erhöhungsvorstellung*, 335-340; Moltmann, *Dios*, 228s; Penna, *Ritratti*.

40. Cf. Schelkle, *Teología II*, 182-214; Conzelmann, *Grundriss*, 223s; Bultmann, *Teología*, 109ss. Sobre el Espíritu C. K. Barret, *El Espíritu Santo en la Tradición Sinóptica*, Sec. Trinitario, Salamanca 1979

Del origen divino-humano de Jesús trataremos más extensamente en Cap 5-1-4. Ahora estudiamos su pascua, en un plano *teológico*, de forma general, para destacar después su aspecto *cristológico*, analizando algunas posturas teológicas que juzgamos unilaterales.

## 1. FUNDAMENTO. PASCUA Y SALVACIÓN HUMANA

Ofrecemos un estudio general del tema, recordando que había antecedentes simbólicos de tipo cósmico (retorno cíclico de la vida) y esperanzas judías de tipo escatológico: al final de la historia, los (algunos) muertos resucitarán, participando así en el triunfo del futuro pueblo israelita. Pero, como hemos indicado ya, Jesús anunció el reino de Dios y la humanidad reconciliada, más que su resurrección concreta (individual). Por eso, *su pascua ha sido una sorpresa*, algo inesperado.

Aquí encuentran su límite aquellas críticas racionalistas que quisieran explicar la pascua desde el pasado de Jesús o desde el contexto religioso israelita, como algo normal, bien esperado. Ciertamente, debemos estudiar su fondo y surgimiento, pero ella ofrece un dato nuevo, a pesar de las anticipaciones evocadas en Cap. 1, 1, 9.

– *Podía hablarse de un rapto* (cf. Berger). Los libros apocalípticos conocen personajes pasados que, madurada su existencia, han sido raptados por Dios: no están muertos, podrán volver de nuevo, para retomar su obra (Henoc, Elías); entre ellos podría ponerse a Jesús, a quien Dios ha raptado en su muerte, para hacerle venir al final, culminando su tarea mesiánica. Pero, conforme al mito israelita, los héroes de la historia antigua no murieron, de manera que vendrán como se fueron; por el contrario, Jesús ha muerto y su pascua no se puede entender como retorno, sino como creación escatológica.

– *Experiencia visionaria*. Son muchos los que han visto a un difunto, al “espíritu” de un muerto que vuelve, revelando secretos divinos o inspirando tareas sobre el mundo. También los discípulos han visto a Jesús tras su muerte, de manera que algunos han pensado que su pascua es sólo un fenómeno espiritista y/o alucinatorio (cf. Lc 24 y Jn 20). Pero los cristianos dicen que no han visto al espíritu de un muerto, sino al Viviente en sí, a Jesús resucitado. Por eso, más que visión, la pascua es para ellos experiencia de nueva creación de Dios en Cristo.

– *Anticipación escatológica*. Otros (cf. Pannenberg) suponen que la pascua es comienzo personal (intra-histórico) de la resurrección universal (final) de los muertos que espera la tradición israelita (sobre todo apocalíptica): el mensaje de Jesús contenía una esperanza de

resurrección final que los discípulos han visto iniciada en su persona. Esta postura resulta muy atractiva, pero ni Jesús ha centrado su anuncio de reino en la resurrección de los muertos, ni la iglesia le ha visto como anticipación de algo que vendrá después. Por el contrario, la pascua es para el NT experiencia de novedad que rompe los esquemas precedentes de la esperanza y teología israelita.

Éstas y otras comparaciones resultan positivas, pero la experiencia de pascua contiene una muy honda novedad cristiana que no puede deducirse de ninguna religión o teología precedente: resucita Jesús y así debe mantenerse la continuidad con el mensaje de su vida y las razones de su muerte; su resurrección no es un retorno a lo pasado (rapto), ni una revelación del mundo superior de los espíritus, sino una *experiencia integral*: salto cualitativo y símbolo fundante donde se contiene y recibe su verdad (firmeza) el pasado de la vida de Jesús y el futuro de la iglesia. Por eso no podemos estudiarla por aislado, como fenómeno totalmente distinto de los otros, sino que ella condensa y contiene el espesor y entraña del evangelio. Para situarla mejor, empezaré recordando los textos pascales básicos del NT, divididos en la doble tradición, confesional y narrativa. Ellos forman la calve hermenéutica del cristianismo:

– *Textos de confesión creyente*, conservados sobre todo en la tradición de Pablo: los cristianos alaban a Dios porque ha resucitado a Jesús (Rom 4, 24; 8, 11; Gal 1, 1; Col 2, 12; Ef 1, 20; 1 Ped 1, 21; Hebr 13, 20), viéndole así unido a lo divino (cf. Rom 10, 9; 1 Cor 6, 14; 1 Tes 1, 9-10). Lógicamente, el centro de su confesión es lo que ha hecho Dios en Jesús (cf. 1 Tes 4, 14; 1 Cor 15, 3-5; Rom 4, 25; cf. Rom 1, 3-4).

– *Narraciones evangélicas*. Los sinópticos ofrecen el relato del *sepulcro vacío* y la palabra del ángel que proclama la resurrección y dice a las mujeres que vayan a Galilea, para ver allí a Jesús, con Pedro y los discípulos (cf. Mc 16, 1-8 par). Ellos han recogido y/o elaborado unos relatos sobre la aparición de Jesús que perdona y confirma en la fe a sus discípulos, enviándoles a predicar su mensaje a todo el mundo (cf. Mt 28; Lc 24; Jn 20-21).

Esos textos han sido estudiados con frecuencia, como he mostrado en otro libro de tipo teológico-catequético.<sup>41</sup> Aquí ofrezco una visión cristológica de conjunto.

41. *Camino de pascua. Misterios de gloria*, Sígueme, Salamanca 1996. Sobre la tradición prepaolina cf. Vidal, *Resurrección*. Estudio general de tema y textos en Léon-Dufour, Mussner, Perkins, Wilckens etc.

1. *¿Cristología sin pascua? Riesgo espiritualista.* A veces se ha pensado que la pascua en sí es un elemento secundario del mensaje cristiano: importa la divinidad eterna de Jesús, Hijo de Dios, con su encarnación; la pascua sería un milagro material, para animar a los cristianos imperfectos. Estos son, en caricatura, sus argumentos esenciales:<sup>42</sup>

1. *Conocemos a Dios y podemos hablar de su esencia eterna (trinitaria) sin necesidad de pascua:* Jesús es Dios desde el principio de su vida, de manera que muerte y resurrección sólo le afectan en lo externo; ni siquiera su alma, eterna y santificada de raíz por su unión con lo divino, puede perecer. La resurrección no era necesaria para Jesús en cuanto Dios ni para su alma inmortal, sino para su cuerpo: es milagro para cristianos imperfectos.

2. *El centro del misterio no es la pascua sino la encarnación.* La cristología trata del "Verbo encarnado". El Hijo divino, Logos, se ha hecho humano en Jesucristo y la unión de las dos naturalezas (humana y divina) es fuente de salvación de todo el mundo. Dios podría habernos redimido sin Pascua (muerte y resurrección de su Hijo), sólo por la encarnación, que le vincula a los humanos, haciéndoles participar de su divinidad.

3. *El cristianismo es revelación del valor infinito de las almas,* como aseguraba la tradición liberal protestante (entre el XIX y XX). Sólo importan los valores interiores, los que afectan al espíritu, a la vida más profunda del humano. De ellos trata el mensaje de Jesús, como anuncio de vida interior, de fuerte oración y desprendimiento de las cosas de este mundo. No hace falta resurrección del cuerpo, sino que las almas estén puras y vuelen tras la muerte hacia los cielos, como Cristo.

4. *La pascua es sólo milagro probativo externo,* que nos ayuda a comprender que Jesús era divino. En sí misma, quizá no ha sucedido: *¡Jesús no ha retomado el cuerpo, sino que ha triunfado y culminado en lo divino!* La misma muerte externa es secundaria. Lo que importa es la experiencia interna. La pascua material, con la tumba vacía y el nuevo cuerpo de Jesús estorban. Como testigos de un cristianismo espiritual, lleno de valores interiores, desligado de los mitos viejos, debemos silenciar esta pascua corporal, para anunciar y vivir la eterna.

Una teología fundada en estos presupuestos no puede comprender la historia de Jesús en el NT. Para hablar en general del Hijo de Dios no era necesaria cruz ni pascua. Para revelar la hondura espiritual de Dios y de las almas no hacía falta el Cristo del NT. Pues bien, en con-

42. He querido vincular algunos elementos clásicos de una cristología ontológica (centrada en el ser divino- eterno de Jesús) con argumentos de un moderno espiritualismo racionalista, que han influido sobre todo en el protestantismo liberal y el modernismo católico ilustrado. Ontología clásica y racionalismo moderno se vinculan, uniéndose en el mismo rechazo de la carne-historia de Jesús.

tra de esa perspectiva queremos destacar la novedad de la experiencia cristiana, respondiendo a los cuatro argumentos anteriores:

1. *Ciertamente, puede hablarse de un dios sin resurrección, pero el Dios mesiánico es aquel que ha resucitado a Jesús de entre los muertos* (Rom 4, 24). La epifanía o revelación suprema de Dios, en su verdad y misterio, se identifica con la pascua de Jesús. Para los cristianos Dios es más que misterio del mundo, espiritualidad fundante o vida universal; es aquel que ha resucitado a Jesús, revelándose divino, Padre auténtico. De esa forma se vinculan en la pascua teología, cristología y antropología.

2. *Una teología cristiana de la encarnación resulta inseparable de la pascua.* Dios no ha asumido en general la esencia humana, sino un individuo concreto, en el proceso entero de su vida que incluye nacimiento, libertad y muerte. Dios sólo se puede encarnar y se ha encarnado en Jesús si asume (y supera) por dentro la muerte. Por eso, la encarnación de Jesús se ratifica y culmina en el misterio pascual.

3. *El cristianismo no es despliegue de vida interior sino realización total del ser humano.* Dios no se encarna en la "naturaleza" abstracta, sino en ser único y especial, dentro de un entramado de relaciones personales, en clave de solidaridad histórica, en pecado y gracia, asumiendo un compromiso real en favor de los más pobres, en solidaridad mesiánica. Sólo en ese fondo recibe sentido su muerte y la experiencia de su pascua, como victoria de Dios sobre la opresión y destrucción de nuestra historia.

4. *La resurrección no es un milagro al servicio de otra cosa,* prueba de la espiritualidad de la persona o de la humanidad del Cristo, sino revelación de Dios en la historia y despliegue mesiánico de Jesús. No es un triunfo de las almas, ni victoria espiritualista, sino fuente y principio de la nueva creación. Por eso, la iglesia primitiva ha traducido la experiencia pascual en términos sociales: Jesús resucitado se expresa y expande como cuerpo abarcador, a fin de que los humanos se vuelvan hermanos, superando su violencia y/o pecado: sólo allí donde se aman y construyen Humanidad de Dios, en gratuidad compartida, puede hablarse en realidad de pascua.

2. *Pascua, realidad y experiencia social.* En reacción contra un tipo de espiritualismo antiguo, muchos cristianos actuales han interpretado la Pascua de Jesús como principio de renovación social. Esta visión se mantiene, de algún modo, en la línea de la exégesis posbultmanniana: resurrección es para W. Marxsen garantía del valor mesiánico de Jesús; H. Braun la entiende como signo de humanidad abierta a la gracia y vida compartida; en esta línea se mueven algunos movimientos católicos de los años 70 y 80:

– *El Espíritu de Cristo resucitado está impulsando ocultamente la historia*, mostrándose en la solidaridad, en la entrega desinteresada de los que luchan por la libertad, en un verdadero amor a sus hermanos oprimidos. En cualquier liberación que se opere en el mundo, en cualquier superación de una realidad esclavizadora, en cualquier persona que vence la pobreza y enfermedad, el exilio y cárcel del mundo, ayudando a los demás a recorrer un camino de solidaridad (casa y pan compartido) está presente Jesús resucitado, aunque esa persona no lo sepa externamente, aunque no lo confiese con palabras (cf. Mt 25, 31-46).

– *Jesús resucitado está presente en la humanidad oprimida que busca libertad y en la iglesia que recorre su camino de comunicación (comunidad) interhumana*. Por eso, son muchos los que creen en el Cristo encarnado en los oprimidos, en el Jesús que, tras su muerte, sigue elevando a los más pobres, ofreciéndoles una esperanza de salud, comida compartida, amor fuerte, como hacía en Galilea. En ese sentido, la misma vida mesiánica (transformada) de los hombres y mujeres que creen en Jesús es signo de su pascua: en la esperanza y gozo de la humanidad que se libera de sus opresiones encontramos a Jesús como Cristo resucitado.<sup>43</sup>

Esta visión debe matizarse, pero refleja una auténtica experiencia cristiana: la pascua es liberación para los oprimidos de la tierra; ellos, los últimos del mundo, privilegiados de la historia de Jesús, son principio de transformación de nuestra historia. En la lucha y camino de los pobres que buscan libertad se esconde y revela, paradójicamente, Jesús resucitado, abriendo al mundo entero su mensaje de reino. A veces se ha opuesto el *proyecto social de Jesús*, expresado en su mensaje de ayuda a los pobres, y el *anuncio de pascua*, como si ella fuera signo de salvación espiritualista. En contra de eso, la Pascua de Jesús confirma y ratifica su proyecto social de reino, abriéndolo hacia todos los humanos.

3. *Conclusión. Sentido básico*. De manera general, podemos afirmar que la resurrección se expresa en tres momentos primordiales, que nos permiten superar la unilateralidad de la visión espiritualista, destacar el valor social de Jesús y comprender mejor los textos del NT:

– *La pascua es momento integrante de la vida y persona de Jesús*. No es un simple triunfo de su obra, expresión de su verdad o presencia en

43. He desarrollado esta visión en *Hermanos de Jesús y servidores de los más pequeños*. Mt 25, 31-46, Sígueme, Salamanca 1984. A. Fierro y R. Mate (eds.), *Cristianos por el socialismo*, EVD, Estella 1975 recogen textos de grupos cristianos que en los años 70 vinculaban evangelio y socialismo.

los humanos, sino culminación y plenitud de su camino total como persona. Entendida así, la pascua es la verdad del evangelio: sólo porque saben que Dios ha resucitado a Jesús y le han visto (cf. 1 Cor 15, 1-11), los cristianos pueden seguir aceptando su mensaje y camino de pan/casa compartida (el sermón de la montaña).

– *Pascua es revelación y encuentro teológico*. En ella se desvela Dios como el que crea vida de la nada y la recrea de la muerte (cf. Rom 4, 17.24): Dios aquel que vive y da la vida, acompañando a los humanos en la marcha de este mundo, conduciéndoles a la verdad completa de su vida realizada, revelándose en el Cristo como *creador mesiánico o cristiano*.

– *Pascua es surgimiento de plena humanidad*. Jesús resucitado hace posible para los humanos una vida en gracia y comunión como la suya, abierta hacia el amor gratuito (casa/mesa compartida), libre ante el futuro, liberada del miedo, de la angustia material y la violencia mutua, en camino hacia la gloria de Jesús, creando lazos de comunión que superan las barreras de la lucha de clases, la opresión de unos y otros, la injusticia y mentira de la tierra.

Entendida así, la pascua se expresa por el *perdón de los pecados* (cf. Lc 24, 47; Jn 20, 23) y la misión universal que lleva al surgimiento de la *comunidad mesiánica* (cf. Hech 2, 42-47; Mt 28, 16-20). *El Dios de cierto judaísmo tardío* estaba dominado por la ley que marca a los humanos un rumbo de conducta y en ella les mantiene, manteniendo con su "misericordia" las fronteras de buenos y malos, judíos y gentiles. Pues bien, *el Dios de la pascua de Jesús* ha superado esas fronteras: *es amor que perdona*, no enemigo vengador o fuerza impositiva; *es vida que se encarna en el mundo de muerte*, liberando a los humanos de su angustia.

## 2. INTERPRETACIÓN CRISTOLÓGICA: SENTIDO DE JESÚS

Del plano teológico, más amplio y general, pasamos a las interpretaciones cristológicas de la pascua, analizando (y superando) posturas de la exégesis de los últimos decenios. Algunos vinculan la pascua con la *verdad de Jesús*, es decir, la permanencia y valor de su obra, como si importara su mensaje más que su persona. Otros la vinculan con el *tiempo de Jesús*, su venida futura o su triunfo presente; también en este caso parece que interesa más el cuándo de su triunfo mesiánico que su realidad personal. Sólo en un tercer momento, a modo de conclusión, ofrecemos una *lectura personalista de la pascua*, que está en la base de este libro.

### 1. Pascua y verdad de Jesús ¿resurrección impersonal?

1. *Resucitado en la Palabra* (R. Bultmann). Muerte y resurrección de Jesús son para Bultmann dos niveles de un mismo acontecimiento salvador. La *muerte* ha sido un hecho concreto de la historia, aunque los discípulos la reinterpretaron por fe (por pascua) como presencia escatológica de Dios, juicio de condena y salvación de la humanidad. Según esto, la *pascua* expresa la importancia de la muerte de Jesús: ella nos dice que la cruz no ha sido simplemente la agonía de un ajusticiado, sino juicio escatológico de Dios que ha destruido la fuerza de la muerte, inaugurando un nuevo tipo de existencia pascual que se expresa en estos dos momentos:

– *Por la pascua confesamos que Dios actúa en la Cruz de Jesús, liberándonos por ella de la muerte. Sólo porque es signo salvador de Dios, vida que triunfa de la muerte, la Cruz es para los humanos revelación salvadora.*

– *La fuerza pascual (salvadora) de la Cruz se expresa en la Palabra del mensaje: ella no es recuerdo de un pasado, ni argumento moralista, sino presencia salvadora de Jesús entre los humanos.*

De esta forma ha vinculado Bultmann los dos rasgos primordiales de la pascua: *Dios* proclama en la cruz su juicio sobre el mundo; *Jesús* resucita en el kerigma o Palabra de la iglesia y en la vida de aquellos que se dejan transformar al aceptarlo. La pascua es según eso el triunfo de la Palabra de Dios sobre la muerte.

La postura de Bultmann es valiosa, pero corre el riesgo de *ignorar a Jesús en persona*, convirtiéndolo en signo del encuentro de Dios y los humanos, devaluando su resurrección histórica (personal). De esa forma relativiza la persona de Jesús, su valor de mensajero de reino, su realidad como individuo que recibe la vida, se entrega al servicio de los otros y muere ajusticiado, centrándose sólo en la Palabra y la Cruz como señal de juicio (muerte al mundo viejo y nuevo nacimiento). Lógicamente, Bultmann puede acabar negando el carácter histórico de la pascua: Jesús resucita en la Palabra del kerigma, no en persona.

Pienso que esta visión resulta insuficiente: siendo expresión del encuentro de Dios con los humanos (elemento del kerigma), la resurrección constituye un momento real en el despliegue de Jesús, que no es simplemente una Palabra impersonal de Dios, juicio que la iglesia anuncia en su mensaje, sino Persona mesiánica, divina, como indicaríamos.<sup>44</sup>

44. Cf. Bultmann, *Teología*, 86ss; Id., *Zu Schniewinds Thesen*, en KM I, 1967, 128-134; Id., *NT und Mythologie*, en KM I, 1967, 44-48. Juicio valorativo y crítico en

2. *La "cosa" de Jesús sigue adelante* (W. Marxsen). Siguiendo a Bultmann, y centrando su atención en el mensaje histórico, él interpreta la pascua como garantía de que la "causa" (cosa) de Jesús perdura. Quisieron pararla en la cruz, pero ella sigue: la resurrección de Jesús "prueba" la continuidad y valor del evangelio. Más que una Palabra desligable de la vida (riesgo de Bultmann) importa el triunfo de la vida y salvación de Jesús, que ha convocado a los humanos para la fe y la vida escatológica; más que sus títulos (Señor, Hijo de Dios...), importa la fe en el poder de su mensaje sobre el mundo; cumplir ese mensaje, eso es creer que ha resucitado.

Jesús no ha sido simplemente un hombre bueno, sino mensajero de Dios. Por eso, los que le encontraron en persona, los que han escuchado su palabra y seguido su camino han descubierto en él (por él) algo mayor que todos los valores de la tierra: lo divino. Más que su vida aislada, su destino o persona separada, importa el misterio de la vida que transmite, la verdad que ofrece y nos regala. Pues bien, cuando él ha muerto los discípulos pregonan que está vivo, indicando así que su mensaje y obra se expande por el mundo. Para expresar su fe utilizan dos imágenes: ha resucitado de los muertos (visión más apocalíptica); Dios le ha exaltado (visión más teológica).

Estas formas de interpretar la victoria de Jesús sobre la muerte no se pueden tomar de una forma objetivista, como si Jesús hubiera vuelto a nacer en otro mundo o se encontrara ahora "sentado" junto a Dios, sino que simbolizan la verdad del evangelio que se centra en el hecho de que *su causa sigue adelante*: su vida y su mensaje eran verdad y permanecen por encima de su muerte. Eso significa que la salvación no brota de la tierra, sino que es *don gratuito*, regalo que Dios mismo nos concede en Cristo. Esto es todo lo que podemos afirmar, aquí acaba nuestro discurso. Añadir más palabras o signos, afirmar que Jesús está resucitado con este cuerpo o el otro, que vive de esta forma o de aquella, significa romper el silencio del NT, queriendo manejar aquello que la Biblia ha velado en su misterio.<sup>45</sup>

X. Pikaza, *Exégesis y filosofía. El pensamiento de R. Bultmann y O. Cullmann*, Casa de la Biblia, Madrid 1972, 212-214, y Schlier, *Resurrección*.

45. Además de Marxsen, *Resurrección*, cf. Id., *La resurrección de Jesús de Nazaret*, Herder, Barcelona 1974, 179-190; Id., *Anfangsprobleme der Christologie*, Gütersloh 1969, 50; Id., *Jesus hat viele Namen*, en *Der Exeget als Theologe*, Gütersloh 1968, 220 y *Zur Frage nach dem historischen Jesus*: TLZ 87 (1962) 580. Visión crítica cf. Schlier, *Resurrección*; Mussner, *Resurrección*; R. R. Bate, *Towards a more biblical view of the Resurrection*: Interpretation 29 (1969) 47-65.

Los mismos reparos que hemos puesto a Bultmann pueden aplicarse a Marxsen, aunque este ha destacado el valor de la "obra" entera de Jesús y no sólo su palabra o muerte. Sabemos con Marxsen que la pascua es misterio y no puede expresarse del todo con imágenes parciales; nos parece valioso el interés que ha puesto en la vida de Jesús y no sólo en el juicio de su muerte (como Bultmann). Pensamos, sin embargo, que el mensaje (cosa) de Jesús para la iglesia no se puede separar de su destino personal. Por eso, no basta con decir que su causa continúa, sino que debemos descubrir a Jesús como el que vive y debemos resaltar el valor de su persona.

3. *Jesús, hombre auténtico (H. Braun)*. A su juicio, Jesús no resucita en su mensaje (contra Bultmann), ni en su causa de evangelio (contra Marxsen), sino sólo en nuestra forma de entender su humanidad, de manera que la cristología se convierte en una *antropología existencial comunicativa* donde se destacan estos rasgos: pecado, gracia y exigencia.

– *Pecado*: el humano está perdido sobre el mundo y necesita, para realizarse de verdad, que los demás le ofrezcan su ayuda, de manera que sin ella se derrumba o se convierte en animal de instintos.

– *Gracia*: apoyado en los demás, el humano puede realizarse en plenitud, en camino de amor que le abre hacia otros, por quienes y con quienes debe dar la vida.

– *Exigencia*: fundado en la gracia de los otros, debe convertirse en gracia para ellos, ofreciéndoles espacio y camino de amor y haciéndoles capaces de vivir y realizarse como humanos.

Pecado, gracia y exigencia pertenecen al despliegue existencial humano, sin necesidad de intervención de Dios. A ese nivel, iluminando y animando nuestra más honda verdad, ha situado Braun al Cristo, entendiendo su evangelio como descubrimiento antropológico, fuente y signo de una vida que supera el pecado y se vuelve experiencia de gracia compartida. Jesús sabe que el humano se encuentra perdido sobre el mundo, solo e impotente. Pero, al mismo tiempo, sabe y proclama con fuerza que se acerca el reino de la gracia y vida compartida. En función de ese reino ha vivido, ofreciéndonos como herencia pascual la certeza ilusionada de que podemos acogerlo y expresarlo en una vida verdaderamente humana.

Jesús ha sido un hombre auténtico: ha vivido lo que enseña, encarnando de manera perfecta su mensaje. No se ha limitado a predicar, sino que ha realizado aquello que pedía y ofrecía a los demás, viviendo y muriendo precisamente por aquellos cuya existencia se encontra-

ba amenazada y carecía de futuro. "Su compromiso capacitó y animó a un recto amor al prójimo a aquellos que estaban a punto de renunciar a sí mismos".

Los discípulos sintieron que Jesús (su esperanza y su mensaje) se volvía para ellos manantial de vida. Por eso, tras la muerte, le han venido a descubrir, le han entendido como signo de existencia verdadera para todos. La iglesia ha reflejado esta experiencia en formas teológicas (sacrales) de aquel tiempo, afirmando que está resucitado, que ha triunfado de la muerte y vive para siempre en el misterio radical de lo divino. Con palabras de viejo judaísmo y antigua ontología, lo ha expresado llamándole hijo del humano (salvador y juez definitivo), hijo de Dios, señor o cristo. Según eso, ni la resurrección en cuanto tal, ni las formulaciones cristológicas valen en sí mismas, como verdad objetiva. Títulos cristológicos y afirmaciones pascuales son únicamente un medio para mostrar que Jesús ha superado el pecado, apareciendo como fuente de gracia y exigencia, existencia compartida, autoridad salvadora para los humanos.<sup>46</sup>

La resurrección es para Braun una forma simbólica de expresar la autoridad mesiánica. Tomada en sí, ella sería un dato de antigua mitología, algo que el humano actual no puede aceptar, pero los cristianos la aplican a Jesús y no a los héroes del pasado ya perdido o a las fuerzas naturales de la tierra. De esa forma descubren y encarnan en Jesús el sentido de lo humano (pecado, gracia y exigencia). Así podemos trazar ya un esquema:

– *Resurrección escatológica (con Dios y sin Cristo)*. Bultmann y Marxsen dejaban a un lado la persona de Jesús, pero destacaban el mensaje que él ha proclamado, acentuando la unión de lo divino y de lo humano, entendiendo la pascua como expresión de la existencia y triunfo escatológico de Dios, que aparece como verdad pascual (más existencial o más social) para los creyentes cuya vida culmina en lo divino.

– *Resurrección intrahistórica*. Braun prescinde de Dios e interpreta la pascua de Cristo como símbolo y hondura del hacerse humano den-

46. Cf. H. Braun, *Die Problematik einer Theologie des NT y Der Sinn der neutestamentlichen Christologie*, en *Gesammelte Studien zum NT und seiner Umwelt*, Mohr, Tübingen 1962, 335-336, 246s; Id., *Jesús* 146ss. Braun identifica el mensaje de Jesús, Pablo y Juan: sostienen que el humano está perdido en el pecado o tiniebla, sabiendo que no puede salvarse por sí mismo; por eso necesita de la gracia, don que le ofrecen los demás, salvación de los impíos (Pablo) o nuevo nacimiento (Juan). El "hecho" pascual, los títulos de Jesús y la existencia personal de Dios son lenguaje mítico variable, según las culturas. Básico y constante es el trasfondo antropológico. Crítica en E. Käsemann, *Exegetische* II, 45 s.



tro de la historia. Dios es la autenticidad antropológica, el don y tarea de lo humano. El mensaje de Jesús ya no se encuentra unido a Dios. El humano actual es ateo y precisamente por serlo puede entender y expandir el mensaje de Jesús, identificando la pascua con la existencia liberada de los fieles, aquí y ahora, sin apelar a una vida mítica ultramundana o trascendente.<sup>47</sup>

Dios es signo de superación del pecado, expresión de una vida hecha gracia, diálogo interhumano. Por eso, la gracia de Dios se identifica con el amor que nos ofrecen otros (padres, amigos, compañeros) y amar a Dios significa estar abiertos hacia esos otros. En ese ser amados y amar, en la comunidad que así se crea, surge y triunfa la verdad de Jesús, el reino proclamado; así lo expresa el signo mítico de la resurrección.<sup>48</sup>

4. *Anotación crítica. Resurrección personal de Jesús.* Bultmann, Marxsen y Braun diluyen el valor personal de Jesús en el trasfondo de su acción de mensajero: es función y verdad del juicio de Dios (Bultmann), expresión o garantía de evangelio (Marxsen), signo de humanidad compartida (Braun). A los tres les importa la palabra y ejemplo de Jesús: la permanencia y triunfo de su obra es lo que cuenta, no su existencia individual o su persona.

Pues bien, en contra de eso, pensamos que Jesús no es simplemente portador de una verdad sino persona: la función que realiza resulta inseparable de su vida individual, tanto en relación a Dios como a los humanos. Por eso queremos definirle en su radicalidad como persona, de manera que su origen, tarea y meta forman parte de la propia verdad de su mensaje.

Tanto la palabra de Jesús (Bultmann), como su causa mesiánica (Marxsen) y su experiencia de vida compartida (Braun) son inseparables de su individualidad concreta. No existen palabras, causas, verdades, sino sólo personas que se van realizando. Por eso, la novedad de Jesús está en aquello que ha sido y continúa siendo, en referencia a

47. "La fe en la resurrección es una forma de expresión cristiana antigua y condicionada por el mundo circundante de la autoridad que Jesús ha adquirido sobre el humano. No podemos hoy considerar esta forma de expresión como obligatoria para nosotros. Pero la autoridad de Jesús a que se alude mediante esta forma de expresión sí puede muy bien hacerse obligatoria para nosotros". Braun, *Jesús* 153. Cf. Id., *Vom Verstehen des NT*, en *Gesammelte* 291.

48. H. Braun, *Die Problematik einer Theologie des NT*, en *Ibid.*, 335. No hay teonomía ni heteronomía, sino sólo autonomía: realización verdadera del humano, en una vida compartida. Crítica en H. Gollwitzer, *Die Existenz Gottes im Bekenntnis des Glaubens*, München 1963, 63-76; Id., *Post Bultmann locutum* I, Hamburg 1965 29s.

Dios y a los humanos: no tiene valor porque la idea que proclama es verdadera, sino porque la encarna en su existencia, como transparencia de Dios Padre, vinculando en comunión de vida (casa, mesa compartida) a los humanos y pudiendo, de esa forma, definirse como *Dios en persona*.

La resurrección es el culmen del despliegue personal de Jesús: le han matado los humanos, pero Dios le ha resucitado, no para que triunfe simplemente su palabra o causa, sino para que él mismo alcance su entidad completa y se realice como humano verdadero (el Cristo). Más que su mensaje, está en juego su persona, pues ella fundamenta su mensaje. Por eso nos importa ante todo Jesús mismo: su encuentro con Dios y la vida que suscita (hace posible) para los humanos.

Bultmann, Marxsen y Braun defienden una especie de resurrección "a-personal". En contra de ellos hemos destacado y seguiremos destacando el valor de la pascua como despliegue y culmen de la persona de Jesús, tanto en las teología del NT, como en los títulos cristológicos y en el conjunto de su biografía mesiánica.

## 2. Pascua y tiempo de Jesús. Resurrección futura y presente

1. *Resurrección, futuro que no llega (A. Schweitzer).* Él pensaba que Jesús había compartido la esperanza apocalíptica con Juan y otros profetas de su tiempo, aguardando la llegada inminente del reino: este mundo cesará y vendrá una tierra nueva, donde los justos vivirán como ángeles del cielo. Educado en la escuela de Daniel o Henoc, aguardó la llegada del Hijo de David (Mesías) que al fin se mostrará como juez celeste (Hijo del humano), descendiendo entre las nubes.<sup>49</sup>

Fundándose en Mc 12, 35-37 y Rom 1, 3-4, Schweitzer supone que Jesús pensó que él era descendiente de David, descubriendo que el fin del mundo se hallaba cercano: se sintió (se tomó) como mesías, actuando de manera consecuente (anunciando el fin del mundo, reuniendo unos discípulos), hasta que viniera a revelarse desde el cielo el Hijo del humano. Esto era normal en un judío de aquel tiempo; pero un día, Jesús pensó que Dios le había destinado a él mismo para convertirse en Mesías celeste, Hijo de humano que vendrá en las nubes. No se puede fijar con certeza el momento de esa iluminación, cuándo

49. Desgraciadamente, A. Schweitzer, *Investigación* sólo contiene la primera parte de la obra. Citamos el original: *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung* I-II, Siebenstern, München 1966. Para lo anterior, págs. 402-450

y cómo ha sabido Jesús estas cosas; pero lo cierto es que las sabe y que, después de bautizarse en el Jordán, ha empezado a cumplir su tarea mesiánica, para que Dios le convierta al fin en Hijo del humano, plenitud escatológica.<sup>50</sup>

Realiza su obra en silencio. No revela su misión, no dice a nadie que Dios le ha destinado a convertirse en Hijo del humano, pues así lo exige su tarea: en el tiempo de su vida sobre el mundo ha de moverse ocultamente y humillarse como un desconocido. De esa forma va sembrando semilla de reino en los campos judíos: la tierra está preparada, como saben las parábolas (cf. Mc 4). Sólo faltan dos cosas: que sus *discípulos* anuncien su llegada en los pueblos; y que *él mismo* aguarde en soledad orante, hasta que Dios venga a raptarle, haciéndole Hijo del humano y mostrándole glorioso ante los pueblos de la tierra, como supone Mt 10, discurso que recoge los elementos fundamentales de su esperanza escatológica: llega el Hijo del humano, rodeado de gran persecución (cf. Joel 3-4); pero Dios ayudará a los perseguidos, dándoles su Espíritu divino.<sup>51</sup>

Jesús habla a los suyos de la *persecución* que han de sufrir en estos días, cuando el mundo presente y futuro se crucen y todas las fuerzas de la tierra (demonios) luchen por conservar su dominio. Precisamente entonces, los misioneros de Jesús recibirán la fuerza de Dios para superar la prueba. Ésta es la certeza: *¡todo está dispuesto!* Así pregonan el mensaje los discípulos, preparados para sufrir y triunfar, mientras llega el Hijo del Humano... *¡Pero la esperanza no se cumple!* Los discípulos cumplen su tarea (Mc 6, 30), pero la tierra se mantiene, como si Jesús no hubiera proclamado el fin del mundo.

Lógicamente, Jesús debería haber vuelto a su aldea, con el dolor y nostalgia del fracaso, pero él ha respondido de manera creadora: toma a sus discípulos y escapa; se aleja de la tierra conocida y busca por segunda vez la manifestación de Dios, que le muestra sólo entonces la faceta más honda de su propia función como mesías: no basta el sufrimiento de los otros; cuando llegue el gran combate, *el mesías elegido (Jesús mismo) debe padecer*, para convertirse en Hijo de humano, de manera que pueda revelarse el reino. En Cesarea de Filipo, tras la con-

50. *Ibid.* 403-4; 411ss. Cf. 407: "es hasta cierto punto comprensible que en esas circunstancias una gran personalidad de origen davídico como Jesús (=eine hervorragende Persönlichkeit davidischer Abstammung) se tome a sí misma como Elegido, esperando que Dios le eleve, convirtiéndole en Mesías-Hijo del humano".

51. *Ibid.*, 419: Sufrimiento mesiánico, y efusión del Espíritu (Wehen des Messias, Geistesausgiessung) son elementos centrales de la visión apocalíptica. Cf. *Ibid* 418-423, 440-445.

fesión de Pedro, Jesús muestra su destino: debe subir a Jerusalén para morir vencido por las fuerzas de este mundo y vencer luego (resucitar) como Hijo de humano (cf. Mc 8, 27-9, 1).

*Los dolores pre-mesiánicos* de la gran tribulación (antes propios de sus discípulos) se centran ahora en su persona: *el Mesías de Dios ha de sufrir por los demás*; sólo así puede convertirse en Hijo de humano, portador del reino. Todo se encuentra finalmente preparado: cuando el Mesías designado sufra y muera en el combate responderá Dios con su fuerza, hará que llegue el reino. Lleno de esa certeza, Jesús sube a Jerusalén, sabiendo que allí debe morir y acelerando de algún modo su condena. Lógicamente, amenazados por Jesús, sacerdotes y romanos le llevan a la cruz. De esa forma, en esperanza y dolor, muere aguardando la irrupción inmediata del reino.

– *Jesús había sido hasta ahora el Mesías "designado", pero debe convertirse por la resurrección en Hijo del Humano.* Había nacido de Israel, dentro de la familia de David, que tenía entonces muchos "hijos"; pero Jesús se creyó distinto, destinado para un nuevo nacimiento: convertirse tras la muerte en Hijo del humano, iniciando de esa forma (desde Dios) el reino verdadero.

– *Jesús se descubre mesías sufriente: debe padecer para triunfar.* Pensó al principio que el nuevo nacimiento vendría sin dolor, sin muerte previa (como transformación). Pero luego supo que era preciso su martirio. Con esa certeza padeció: no era aún mesías pleno (Hijo del humano), pero estaba destinado a serlo por la muerte. Sólo así nacería de forma verdadera, en el futuro mesiánico.

Esta fue la enseñanza secreta y más honda de Jesús: tenía que sufrir en favor los demás para que llegara el reino a través de su resurrección. Pero sufrió y el reino no ha venido; murió como pretendiente mesiánico, pero Dios no le resucitó convirtiéndole en Hijo de humano, con poder sobre la tierra. Esta ha sido la más honda y amarga experiencia de la historia humana: *¡Jesús se equivocó por segunda vez!* Primero en Galilea cuando dijo que el reino llegaría en el tiempo de su vida. Después en Jerusalén, muriendo sin resucitar (en plano externo).

Toda la historia de la cristiandad, hasta el día de hoy, constituye para Schweitzer un esfuerzo por interpretar esa decepción pascual (o escatológica): *¡Jesús no resucitó, no vino como Mesías de gloria, en gesto de transformación universal!* Pues bien, sus discípulos, no pudiendo soportar ese fracaso, se dejaron llevar por unas experiencias visionarias que les convencieron de que Jesús se hallaba vivo (había resucitado en espíritu) y volvería pronto a realizar su misión.

La parusía se fue retrasando y en el "interim" o tiempo intermedio, confortados por esas experiencias visionarias, los cristianos fueron cre-

ando una organización eclesial donde mezclaron palabras y experiencias de Jesús con elementos de la espiritualidad judía y helenista del ambiente. Así, en lugar de la resurrección o reino universal llegó la iglesia, comunidad de discípulos reunidos en torno al recuerdo de Jesús. Él no había querido fundarla: habló del reino (final) y señaló a los hombres y mujeres la manera de alcanzarlo; pero no llegó ese reino y los discípulos crearon una iglesia en el hueco que dejaba el Cristo fracasado.<sup>52</sup>

Esta interpretación sigue fascinando. Sin embargo, la nueva crítica de los evangelios y el mejor conocimiento del contexto judío ha minado sus cimientos, de manera que resulta insostenible: no podemos fijar los momentos de la conciencia de Jesús como hace Schweitzer, pues el encuadre cronológico de Marcos y el discurso del envío (Mt 10) son posteriores; además, la escatología de Jesús (y el judaísmo) no puede centrarse sin más en un final cósmico; por otra parte, el mensaje y vida de Jesús contiene aspectos fuertes de escatología realizada, como hemos ido viendo en lo anterior; finalmente, la iglesia no ha nacido por decepción de parusía, sino por experiencia fuerte de la presencia de Jesús.<sup>53</sup>

2. *Resurrección escatológica y anticipación pascual* (F. Hahn, E. Käsemann). La visión de Schweitzer ha modelado profundamente la experiencia y teología posteriores. Como dato firme ha quedado la certeza de que la pascua sigue siendo misterio de esperanza: está ligada a la venida del Mesías (Hijo del humano), a la culminación escatológica que siguen aguardando los cristianos. Pero la fe de la iglesia se funda también en la experiencia presente del Cristo, de manera que podemos hablar de una pascua con dos focos o centros, como ha mostrado F. Hahn:

– *Futuro*. Jesús ha proclamado la llegada inminente del reino, anunciando la venida de un Hijo de humano (distinto de sí mismo). La iglesia más antigua (de Palestina) al identificar a Jesús con ese Hijo de humano prometido, ha esperado impaciente su vuelta. Por eso, pascua significa primordialmente parusía.

– *Presente*. Más tarde, en contexto de misión judeo-helenista, los cristianos han supuesto (y descubierto) que Jesús se encuentra ya exal-

52. *Ibid.*, 417. Sobre el retraso de la parusía cf. E. Grässer, *Das Problem der Parusieverzögerung in den synoptischen Evangelien und in der Apostelgeschichte*, Berlin 1960, 65-68. M. Werner, *The formation of christian dogma*, London 1957, 22ss interpreta el cristianismo como helenización y abandono progresivo de la escatología.

53. Sobre el contexto biográfico de Mc, K. L. Schmidt, *Der Rahmen der Geschichte Jesu*, Berlin 1919. Nueva visión crítica de Schweitzer en Wright, *Jesus*.

tado, entendiendo la pascua como elevación (transformación y señoría); más tarde, ellos aplican los títulos cristológicos al mismo Jesús histórico, suponiendo que fue siempre mesías.<sup>54</sup>

Esta visión se apoya en el estudio de Hijo del humano. Hahn supone que Jesús lo aplicaba a una figura distinta de sí mismo que vendrá al final del tiempo para ratificar su mensaje (cf. Mc 8, 38 y Lc 12, 8-9). La comunidad pascual ha conservado su función, pero identifica al Hijo del humano con Jesús, construyendo de esa forma un nuevo modelo cristológico fundado en *el pasado de Jesús* (cuyas palabras se recuerdan) y *su futuro glorioso* como Hijo de humano destinado (preparado) para realizar su juicio y salvación (cf. Mc 13, 26 par). Cristo es como una elipse con dos focos: *vivió* como humano, *vendrá* como juez (Hijo del humano) al fin del tiempo. Ese esquema se aplica a los restantes títulos de Jesús; sólo en un momento tardío los cristianos helenistas olvidan esos focos y destacan sólo el presente salvífico de Jesús resucitado.<sup>55</sup>

Los cristianos siguen apoyados en el recuerdo de Jesús, pero aguardan, sobre todo, su nuevo nacimiento, cuando Dios le transfigure y convierta en Mesías, Hijo de Dios, Hijo del humano, Señor definitivo de la historia. Todos esos títulos expresan la misma certeza: Jesús ha sido destinado juez y salvador del mundo, cumpliendo de esa forma la esperanza judía. Seguimos en la línea de Schweitzer, pero con una diferencia: ahora se piensa que Jesús no ha fracasado; los cristianos continúan aguardando su venida, construyendo a partir de ella su experiencia eclesial. Relativamente cerca de esta se encuentra la visión de E. Käsemann, que ha influido poderosamente en la exégesis y cristología posterior de la iglesia protestante (y católica). A su juicio, Jesús ha proclamado la llegada de Dios, no un Hijo de humano escatológico:

– *Jesús* se apoya en el mensaje apocalíptico del Bautista y lo transforma de manera teológica. Por eso no anuncia la llegada del juicio sino la presencia de Dios (o su reino) en el mundo; lógicamente, no pueden ser tuyas las sentencias sobre la llegada futura del Hijo del humano (cf. Mc 8, 38 y Lc 12, 8-9), pues no anuncia la irrupción de un juez final para la historia, sino el reino salvador de Dios en el presente (cf. Cap 1, 2, 3).

54. Hahn, *Hoheitstitel*, 347-350; Fuller, *Foundations*, 243-247

55. Hahn, *Hoheitstitel*, 31-41; Fuller, *Foundations*, 243-244; 119-125. También Señor empieza siendo un título de respeto humano, aplicado después al "que vendrá" como juez definitivo (Hahn, 94s; Fuller, 156s), lo mismo que *mesías* (Hahn, 178s; Fuller, 158s) e *Hijo de David* (Hahn, 287s; Fuller, 164s.).

– *La iglesia palestina* ha mantenido el mensaje de Jesús, pero no ha logrado conservar con pureza su experiencia teológica; por eso, ha debido introducirla en un contexto de tensión apocalíptica, vinculando el recuerdo de Jesús y su palabra con la esperanza del Hijo de humano que vendrá sobre las nubes y que ahora es el mismo Jesús de Galilea, a quien sacerdotes y romanos han crucificado.<sup>56</sup>

Para mantener el mensaje teológico de Jesús, la iglesia lo ha reinterpretado de forma cristológica, identificando al Jesús histórico con el mismo Hijo de humano apocalíptico. Así ha nacido la cristología más antigua, vinculando la confesión de Jesús con el juicio y venida futura del Hijo del humano: Dios aceptará en el reino a quienes confiesen a Jesús sobre la tierra. Tal es el nuevo derecho sagrado (cristiano y no judío) de la iglesia, que reconoce a Jesús como nueva “ley”, verdad definitiva. La salvación de Dios (reino) ya no se vincula al pueblo de Israel sino al mensaje y camino de Jesús, conforme a estas sentencias donde el Hijo del humano (Jesús que ha de venir) sanciona (salva) a quienes aceptan su mensaje sobre el mundo.<sup>57</sup>

Los primeros creyentes entendieron la experiencia de pascua como prueba de que estaba cerca el Hijo del humano. También otros judíos podían tener esa esperanza, pero los cristianos introdujeron en ella una variante radical: conocen al Juez que ha de venir en gloria, saben que es su amigo, Jesús, mensajero mesiánico asesinado. Ciertamente le han condenado los sacerdotes, pero Dios le ha constituido juez sobre la historia. La misma experiencia pascual, con la irrupción del Espíritu santo, obliga a recrear el mensaje de reino de Jesús en forma apocalíptica.<sup>58</sup>

3. *Resurrección y exaltación del Cristo.* Las visiones anteriores resultan insuficientes. Ciertamente, Jesús anunció el reino de Dios y su muerte fue sentida por muchos como expresión de su mentira y/o fra-

56. Cf. *Die Anfänge christlicher Theologie*, en *Exegetische II*, 99s y *Das Problem des historischen Jesus*: ZTK 51 (1954) 149-151; *Zum Thema der urchristlichen Apokaliptik* en *Exegetische II*, 110s (Id., *Ensayos*).

57. Mc 8, 38; Mt 10, 32-33; Mt 6, 14-15; Mc 4, 24; Mt 5, 19. Cf. E. Käsemann, *Sätze heiligen Rechtes im NT*, en *Ibid.*, 78-82. Cf. R. A. Edward, *The eschatological correlative as a gattung in the NT*: ZNW 60 (1969) 9-20 y K. Berger, *Zu den sogenannten Sätzen heiligen Rechts*: NTS 17 (1970/1) 10-40.

58. La esperanza del Hijo de humano no es para Käsemann el hecho salvador en sí, sino una primera interpretación del mensaje de Jesús, principio de la teología cristiana de tiempos posteriores. Así vincula la pascua a la venida del Hijo de humano: Dios le engendrará otra vez, haciéndole Señor del juicio. Pero la novedad cristiana no está en esa figura (propia del judaísmo), sino en su identidad con Jesús de Nazaret.

caso. Pero otros judíos pensaron que esa muerte había sido transformada por Dios en principio de esperanza; de esa forma fueron convirtiéndose en cristianos, es decir, en judíos mesiánicos que esperan a Jesús asesinado (él volverá como Hijo de humano, para culminar su acción sobre la tierra). Pero estos y otros judíos empezaron a entender la pascua pronto (quizá desde el principio) como exaltación de Jesús, a quien descubren vivo y salvador. Esta experiencia de la gloria pascual de Jesús se encuentra en el origen de la fe cristiana, unida a la experiencia de futuro del Hijo del humano.<sup>59</sup>

– *Cristología del futuro.* Jesús anunció como profeta la llegada del reino y los cristianos esperaban su manifestación final, sabiendo que vendría a culminar su obra (Hijo del humano o mesías destinado). Por eso, los creyentes seguían vinculados a otros judíos en su esperanza mesiánica.

– *Cristología del presente.* Pero los cristianos saben desde el principio que el esperado es el mismo Jesús, que no solo vivió/murió en el pasado (como profeta) y vendrá en el futuro (Hijo del humano), sino que actúa de manera poderosa en el presente de la iglesia, como Hijo de Dios, Señor glorificado.<sup>60</sup>

Pablo vincula estos aspectos, presentando a Jesús como *Aquel que vendrá y Señor presente* que ofrece nueva vida a sus creyentes (cf. 1 Tes 1, 1; 2, 14; 3, 8. 11, etc.). Los más antiguos himnos de la iglesia le presentan como Señor glorificado que dirige desde ahora la existencia de los fieles y la misma realidad del mundo (cf. Rom 1, 3s; Filp 2, 6s; Col 1, 18-20; 1 Pe 3, 18-22; 1 Tim 3, 16). Jesús no es simplemente aquel que está raptado y vendrá al final, sino el que se revela en poder, reuniendo a sus seguidores en *ekklesia* escatológica; por eso, ellos le invocan desde ahora *Marana-tha* (Señor ven) para el futuro.

Esto mismo se deduce del estudio de las prácticas sacramentales: la iglesia proclama el *perdón de los pecados* en nombre y con el poder de

59. Cf. S. Schulz, *Q. Die Spruchquelle der Evangelisten*, TVZ, Zürich 1972, 66 s. Sobre las dos comunidades, una fundada en el retorno futuro, otra en la exaltación actual de Jesús, cf. Id., *Maranatha und Kyrios Jesus*: ZNW 53 (1962) 125-144. Sobre la antigüedad de esos modelos, presentes ya en la misión prepaulina (antes del 40 EC), cf. M. Hengel, *Christologie und neutestamentliche Chronologie*, en *Neues Testament und Geschichte. Fest. Cullmann*, Tübingen 1972, 43-67 (= *Between*, 30-47). Sobre la pluralidad de cristologías primitivas, cf. U. Wilkens, *Tradition de Jésus et kérygme du Christ: la double histoire de la tradition au sein du christianisme primitif*: RHPR 47 (1967) 1-20; Dunn, *Christology*; Id., *Unidad y diversidad en el NT*, Sígueme, Salamanca 1998.

60. Cf. Tühsing, *Erhöhungsvorstellung*; Rahner y Tühsing, *Cristología*; O. Cullmann, *Cristología*.

un Jesús a quien concibe presente en los suyos; cuando celebra la *euca-ristía* sabe que el Señor se encuentra en medio de ellos; las mismas palabras o *logia* del "Q" son mensaje de un mesías elevado, que tiene autoridad de reino:

A aquel que me confiese delante de los humanos,  
le confesaré el Hijo del humano ante los ángeles de Dios... (Lc 12,  
8-9; cf. Mc 8, 38).

Quien así habla no es alguien que un día ha de venir, sino el que está ya glorificado, manifestándose a los suyos con autoridad definitiva. Eso significa que la iglesia primitiva no se ha limitado a esperar a Jesús, sino que le venera ya como glorioso. Más aún, entre la venida futura de Jesús y su triunfo actual no existe oposición, pues en ambos casos se expresa la misma certeza de que Jesús es revelador final de Dios: el que vendrá y el que ahora actúa se vinculan formando un mismo ser humano glorioso (una persona). La iglesia primitiva ha podido presentar a Jesús como anuncio (o comienzo) de la pascua universal (resurrección de los muertos) porque sabe desde ahora que Jesús está resucitado, como Señor glorioso.<sup>61</sup>

### 3. Pascua y persona de Jesús. Conclusiones.

Sólo en perspectiva de persona se puede superar la escisión entre un Jesús futuro y presente y la oposición entre un enfoque esencialista (ontológico) y funcional de la cristología. Ciertamente el NT no utiliza un pensamiento esencialista griego, pero tampoco presenta unas funciones impersonales de Jesús, sino que ofrece el testimonio de su persona salvadora.<sup>62</sup>

Los discípulos de Jesús han ido descubriendo el valor de su persona, interpretándole como *presencia de Dios* (=Dios en persona). Uno a uno irán cambiando sus proyectos y esperanzas, pero en medio de esos cambios emerge y se afianza la figura de Jesús. La pascua es para ellos la certeza de que el encuentro con Jesús no ha terminado, pues él se muestra vivo, les reúne y les mantiene en esperanza. En la base y cen-

61. Thüsing, *Erhöhungsvorstellung*, 62-67, 74-75. Cf. S. Schulz, *Spruchquelle* 72-76. Visión presentista en E. Lohse, *Apokaliptik und Christologie*: ZNW 62 (1971) 48-67 y H. W. Bartsch, *Early christian eschatology in the Synoptic Gospels*: NTS 11 (1964-1965) 387-397. Panorama aún válido en W. G. Kümmel, *Futurische und Präsentische Eschatologie im ältesten Urchristentum*: NTS 5 (1956-1957) 113-126.

62. W. Thüsing, 210; 235-237. Oposición entre cristología funcional y ontológica en Cullmann, *Cristología*; crítica en R. Slenczka, *Geschichtlichkeit und Personensein Jesu Christi*, Göttingen 1967, 322-347.

tro de su fe se halla el contacto con Jesús Viviente, ya plenificado, que ha culminado su camino en Dios y salva a quienes le aceptan.

– *Jesús nace de la historia humana y del misterio escatológico de Dios.* Por eso su existencia no acaba con la muerte: el mismo Padre le acoge en su gloria (exaltación).

– *Habiendo culminado su camino en este mundo, sigue siendo portador del reino y así influye de manera decisiva en los demás (como Señor presente), dirigiéndoles hacia el futuro de su plenitud en Dios.*

El centro de la cristología es por tanto la unidad de la persona de Jesús: no surge con la esencia ya fijada, sino que la realiza en un proceso de acogida, despliegue en libertad y entrega conflictiva/confiada en manos de Dios y los humanos. Siendo "para sí" (en autonomía), la persona se halla internamente abierta hacia los otros, de manera que función y ser se encuentran vinculados. Desde ese fondo interpretamos los momentos del hacerse de Jesús, que nace a sí mismo (como ser individual), surgiendo a la vez para los otros como persona mesiánica.

– *Jesús nace de Dios desde el principio sin principio, surgiendo de lo humano en el proceso de la historia* (de la María Virgen). Uno y otro nacimiento se vinculan, como aspectos totales de un proceso de surgimiento personal en que Jesús tiene vida porque se la han dado. El mismo Jesús que vendrá y es Señor desde la pascua, es aquel que nació y vivió en concreto, en medio de la tierra.

– *Jesús despliega su vida en libertad, con y para Dios y los humanos, en entrega que culmina con la muerte*, asumiendo el don que ha recibido y expresando en sus acciones la verdad de Dios y su camino mesiánico de pan, casa y palabra compartida. La experiencia pascual resulta inseparable de ese despliegue. Como pretendiente mesiánico ha muerto, defendiendo su proyecto; como portador de reino es acogido por Dios, su Padre.

– *Jesús renace en la pascua*, pues Dios le plenifica, haciéndole principio de existencia para los humanos. Resucitado de los muertos, Jesús es ya el Señor: no un humano más, ni un simple profeta de futuro, sino la humanidad perfecta, el Hijo que está en Dios y que dirige, desde allí, la marcha de la historia.<sup>63</sup>

Estos tres momentos, bien implicados, definen el proceso de Jesús a quien Dios ha dado vida en nuestra vida (en el proceso de la historia). Él ha surgido de Dios a lo largo de ese proceso de diálogo y/o des-

63. La pascua es así culminación del proceso cristológico, en clave *trinitaria* (vinculación de amor entre Dios y Jesús, en el Espíritu) e *histórica* (el mismo Jesús exalta-do culminará su obra en la parusía).

pliegue personal en que vienen a implicarse nacimiento, vida histórica, muerte, pascua y esperanza de futuro, como expondremos de forma unitaria en la *biografía mesiánica* (Cap. 5). La *historia humana de Jesús* (nace de la esperanza israelita, se entrega por el reino, resucita como Señor de la historia) es la misma *historia trinitaria del Hijo de Dios*.

## Jesús en la Iglesia. Cristologías del NT

En *Bibliografía general 3*, trabajos de Aguirre, Antón, Bousset, Bultmann, Crossan, Cullmann, Delorme, Dunn, Hengel, Lohfink, Mack, Roloff y Theissen. La cristología primera de la iglesia ha de estudiarse desde el origen y despliegue del NT; cf. Bartolomé, J. J., *El Evangelio y Jesús de Nazaret*, CCS, Madrid 1995; Bruce, F. F., *NT History*, Anchor B., New York 1962; Dunn, J. D. G., *Unidad y diversidad del NT*, Sígueme, Salamanca 1998; Goppelt, L., *Les Origines de l'Église*, Payot, Paris 1961; Grant, R. M., *Introduction Historique au NT*, Payot, Paris 1969; Kloppenborg, J., *The formation of Q: Trajectories in Ancient Wisdom Collections*, Fortress, Philadelphia 1987; Köster, H., *Introducción al NT*, Sígueme, Salamanca 1988; Id., *Ancient Christian Gospels*, SCM, London 1990; Kümmel, W. G., *Das Neue Testament. Geschichte der Erforschung seiner Probleme*, Alber, Freiburg 1970; Mack, B. L., *El evangelio perdido. El documento Q*, M. Roca, Barcelona 1994; Id., *A Myth of Innocence: Mark and the Christian Origins*, Fortress, Philadelphia 1988; Moule, C. F. D., *The Birth of the NT*, Black's NT Comm., Edinburgh 1966; Neill, S., *La interpretación del NT*, Ediciones 62, Barcelona 1967; Perrin, N., *The NT. An introduction*, Honvanovich, New York 1974; Vielhauer, Ph., *Historia de la literatura del cristianismo primitivo*, Sígueme, Salamanca 1991; Taylor, *Personne*, 13-151.

He tratado de la vida y muerte/pascua de Jesús como base de la cristología; siguiendo en esa línea debo trazar el surgimiento y despliegue de las cristologías de la iglesia primitiva, recogidas en el NT, que asumen y re-elaboran esa vida y pascua desde las diversas perspectivas de la iglesia. Así vinculo un elemento más *histórico-temático* (despliegue y formas de la fe cristiana) y otro más *literario-teológico* (diversidad y sentido de las cristologías del NT). Dado el carácter de este libro he destacado el segundo, pero, a fin de prepararlo y situarlo en su contexto, empiezo esbozando el primero.

Desde mediados del XIX, muchos exegetas de línea hegeliana y/o historicista han entendido el surgimiento de la fe cristiana en forma

dialéctica, como si el NT hubiera ido brotando en un proceso o despliegue racional.<sup>1</sup> La hipótesis más conocida proviene de la *Escuela de la historia de las religiones (Religionsgeschichtliche Schule)* que, partiendo de Bousset (*Kyrios Christos*, 1913), ha combinado el estudio del contexto cultural y la visión progresiva de la historia. A partir de Bultmann, esta Escuela ha tenido una gran influencia en amigos y adversarios (cf. Hahn y Fuller, Conzelmann y Käsemann, Schweizer y Kramer) hasta bien entrada la década de los setenta. Ella distingue en el NT tres períodos que definen el sentido de la fe pascual y la cristología:

– *Comunidad palestina, cultura judía.* Jesús fue un profeta judío, no cristiano. Sus primeros seguidores le tomaron como portador de un mensaje moral de conversión y anuncio del reino e interpretaron la experiencia pascual como garantía de que Dios había avalado su mensaje, convirtiéndole en Mesías o Hijo del humano, prometiendo enviarle de nuevo al final (en un próximo final), para culminar su juicio sobre el mundo. Aquellos primeros cristianos fueron “secta” o grupo intrajudío, cumplidores de la ley, devotos del templo, aunque centrados en la figura de Jesús, a quien conciben no como ser divino, sino como enviado escatológico de Dios, profeta destinado para ser mesías, intérprete supremo de la ley y garantía de culminación del templo.

– *Comunidad judeo-helenista, apertura universal.* Muy pronto entraron en la iglesia, influyendo poderosamente en ella, israelitas de cultura helenista (vinculados a figuras como Esteban y Felipe: Hech 6-9), que entendieron a Jesús en una línea más cercana a la especulación sapiencial, viéndole como intermediario entre Dios y los humanos. En esa línea, recreando elementos de universalismo judío, presentes en algunos movimientos marginales de la vida israelita, y reformulando aspectos del mismo mensaje de Jesús, ellos rompieron los límites del judaísmo legal, ofreciendo el evangelio a los paganos. Ciertamente, no divinizaron a Jesús, pero le vieron como expresión de la Sabiduría eterna o Ley original (universal) que desciende de los cielos, Hijo de hombre superior que tiene su entidad en lo divino. Así fueron pasando del plano moralista de la profecía al más ontológico de la revelación sacral, atribuyendo a Jesús los rasgos del simbolismo religioso del ambiente.

– *Comunidad helenista, cristianismo ontológico.* Al cabo de un tiempo, ya en la segunda mitad (hacia el final) del siglo I, los cristianos procedentes de la gentilidad, portadores de una cultura ontológica, helenista, acabaron interpretando a Jesús como Ser divino, que existía

en Dios y que ha sido enviado por el mismo Dios para salvar a los humanos. Ciertamente, sigue influyendo en su movimiento la historia profética de Jesús, con quien se identifica el ser divino, bajado de los cielos. Más aún, ellos siguen aceptando y, en cierto sentido, acentúan un orden social fundado en la tradición patriarcalista del judaísmo (y del buen mundo romano). Pero al fin entienden a Jesús de una manera mítico-ontológica: como ser más alto que pertenece al misterio de Dios y baja de los cielos, como único revelador-señor de los humanos. Sólo de esa forma, el cristianismo ha superado su forma profética primera, convirtiéndose en religión cultural (centrada en el culto al Jesús como Kyrios divino) y volviéndose capaz de extenderse a todo el imperio romano, con un dogma posterior cristiano (trinitario) de tipo helenista.

Esta división sigue conservando cierta validez, pues ofrece un esquema coherente del despliegue cristiano. Pero, como se ha venido mostrando en los últimos decenios (cf. Cullmann y Hengel, Dunn y Perrin), ella resulta al fin insuficiente, pues no es posible separar de manera nítida y tajante, la cultura judeo-profética primera de los seguidores de Jesús y el helenismo ontológico-pagano de la iglesia posterior. Dos son los argumentos principales contra ella:

– *Uno de tipo histórico.* Judaísmo y helenismo se habían mezclado desde antiguo, de manera que encontramos elementos helenistas en el judaísmo palestino (en Qumran y apocalípticos, en los sapienciales y en el mismo rabinato). Como hemos visto ya, el mensaje de Jesús, siendo fiel al judaísmo, ofrecía fuertes elementos de ruptura y/o superación de la ley, en línea de acogida de los marginados (pan y mesa compartida) y negación de purezas nacionales. Los elementos “helenistas” (superación de la ley, apertura universal) aparecen en la iglesia ya desde el principio del despliegue pascual, no son resultado de un desarrollo “racional” del evangelio.

– *Otro de tipo teórico.* Frente al modelo de *desarrollo progresivo* (paso del judeo- al pagano-cristianismo, a través del intermedio judeo-helenista), que tiende a interpretar el dogma como fruto de evolución cultural, parece más coherente el modelo de *revolución* o ruptura (corte epistemológico), que utiliza la moderna teoría de la ciencia: los cambios no se hacen a través de procesos graduales, sino de cortes: llega un momento en que los viejos esquemas resultan incapaces de expresar los datos y por eso es necesario crear un esquema distinto, un modelo o teoría de conjunto que pueda englobar los nuevos datos y hacerlos comprensibles. Esto ha sucedido ya, a mi juicio, en el cristianismo primitivo: la cristología o visión de Jesús como enviado escatológico de Dios, salvador universal (en sus diversas formas), no es resul-

1. Kummel y Neill han mostrado que la investigación histórico-filosófica del XIX y XX ha integrado el cristianismo en el despliegue general del espíritu humano.

tado de una evolución racional pausada y lógica sino expresión de una experiencia de ruptura epistemológica y teológica.<sup>2</sup>

A mi juicio, esta *revolución o ruptura* en el tejido legal y/o teológico del judaísmo ha sido marcada por la vida de Jesús y, sobre todo, por su *experiencia pascual*, que enfrenta a los seguidores de Jesús con la realidad ideológica y social de su entorno; ella está en la base de las diversas comunidades y formas de vida de la iglesia, unificada precisamente por el recuerdo/presencia de Jesús. Ciertamente, esa ruptura no influye por igual en cada una de las iglesias del NT, pero todas brotan del mismo acontecimiento fundante de Jesús, a quien sus fieles veneran desde el principio como Cristo.

El despliegue cristológico (pascual) de la iglesia, con su *dogma* mesiánico (o experiencia salvadora de Jesús) sólo puede entenderse como irrupción de una experiencia nueva, expresión de un *carisma* o gracia personalizada en Jesús. No es algo que nace por puro proceso racional, resultado de una búsqueda sacral o filosófica, sino un *hecho básico*, un dato fundante que rompe los esquemas anteriores y se expresa en una variedad de interpretaciones, todas ellas vinculadas, en eso que llamamos *ekklesia*, iglesia o comunidad escatológica.

En contra de la *Escuela de la historia de las religiones*, lo que importa dentro de la iglesia no ha sido el *despliegue conceptual* posterior (que sin duda se ha dado), sino el *hecho fundante de Jesús*, que ha roto los modelos previos, de manera que los cristianos se descubren pronto una comunidad distinta, dentro del mismo judaísmo. No lo habían buscado, ni ellos ni Jesús. No lo quisieron hacer, ni Jesús ni ellos, pero la misma lógica del *acontecimiento mesiánico* les lleva a instituirse en forma de comunidad independiente.

El tiempo que transcurre entre el *acontecimiento* (vida-pascua de Jesús) y la *institución cristiana* varía, tanto en las comunidades judías (que terminan viendo a los cristianos como extraños) como en las cristianas (que se descubren un día separadas de los judíos). Aunque siga habiendo por años (decenios y aún siglos) una comunidad de tipo

2. Estoy evocando la teoría del cambio de paradigma en las ciencias, elaborada por Th. S. Kuhn, *Estructura de las revoluciones científicas*, FCE, México 1995. Sobre la ruptura epistemológica han teorizado pensadores como Bachelard o Althusser. He utilizado este esquema en *El fenómeno religioso*, Trotta, Madrid 1998. En busca de esa nueva estructura cristológica parecían moverse trabajos antiguos como los de U. Wilkens, *Tradition de Jésus et kérygme du Christ: la double histoire de la tradition au sein du christianisme primitif*; RHPR 47 (1967) 1-20 y F. Hahn, *Methodenprobleme einer Christologie des NT*; VerForsch 15/2 (1970) 3-41. Sobre el judeocristianismo, cf. V. Manzanares, *El judeocristianismo*, Trotta, Madrid 1997.

judeocristiano, la ruptura parece ya firme (irreversible) a finales del siglo I EC. Estos son los datos básicos:

– *Nadie quería la ruptura, ni los judíos rabínicos ni los cristianos, pero de hecho ella se dio a finales del siglo I EC.* Fundados en Jesús, los cristianos se estructuran como *Israel universal*, abierto a todos los pueblos. La misma fuerza del *acontecimiento Jesús* les obliga a hacerlo: se siguen sintiendo (sabiendo) israelitas, pero de otro modo; el mismo Jesús marca su diferencia.

– *El surgimiento cristiano no es resultado de un simple proceso evolutivo, sino la consecuencia de un estallido fundante.* Los rasgos más revolucionarios de la iglesia (de la cristología) no se encuentran al final de un proceso, sino que, paradójicamente, aparecen ya al principio (en las primeras cartas de Pablo). La evolución posterior no ha tendido a superar el judaísmo más legalista, sino, al contrario, a una tipo de rejuudaización del evangelio, pues la misma organización comunitaria lleva a recrear formas de administración (ministerios) y vida social cercanas a las del judaísmo (cf. Pastorales).

El cristianismo no brota de la evolución filosófica (helenista) de un mensaje moral judío, como el de Jesús; no es creación de teóricos como Pablo o narradores como Marcos, ni producto de un despliegue racional sobre el orden israelita, sino que nace de una experiencia fundante que rasga los venerables tejidos de un judaísmo tradicional. Ciertos investigadores esconden o camuflan el problema de la novedad cristiana al datarla de un modo tardío. Parece que temen reconocerla en la vida y mensaje de Jesús, tal como ha sido vivida por la pascua de la iglesia.

Con esto no intento hacer apologética, probando la verdad del cristianismo frente a los antiguos judíos o de los modernos críticos “racionalistas”. La “novedad” cristiana no se puede probar, sino sólo mostrar, como un enigma que rompe los esquemas racionales. Carece de sentido probar o rechazar a este nivel la “verdad” del cristianismo, pues ella pertenece a un plano distinto de opción y/o fe, siempre indemostrable. Sólo quiero situarla en su lugar, de tal forma que se pueda centrar mejor su novedad en el acontecimiento de la vida y pascua de Jesús, tal como ha sido entendida al principio por la iglesia. Las teologías posteriores (de Mc o Pablo), lo mismo que la filosofía helenista no han podido inventar ese acontecimiento. Simplemente lo han puesto de relieve, lo han mostrado y expresado con sus medios literarios y/o teológicos, dentro de la iglesia. Desde este fondo nos parecen equivocadas dos visiones:



– *Es parcial una visión política que toma a Jesús como simple celota nacionalista, condenado por Pilato y espiritualizado luego por sus seguidores.* Venimos defendiendo en este libro la *política integral* de Jesús: su programa de *nuevo ser humano* (pan, casa y palabra compartida). La pascua no constituye el fracaso y espiritualización de ese programa sino todo lo contrario: a través de ella, Jesús emerge ante sus discípulos como aquel que garantiza ese programa. No pasamos de un Jesús político a un Cristo espiritual, sino que permanecemos dentro de eso que llamamos la *política integral de Jesús*, su programa de reino.

La novedad pascual consiste en el hecho de que esa política y programa quedan condensadas (avaladas, personalizadas) en el mismo Jesús. En contra de los que han supuesto que el Jesús histórico es fácil de aceptar y difícil el Cristo de la fe helenista (o eclesial), afirmamos lo contrario: resulta más fácil y lógico, dentro de un espiritualismo helenista, llamar a Jesús Kyrios o divino que aceptar su mensaje histórico de entrega gratuita, de pan y casa compartida, como muestra la misma historia de la iglesia que ha tendido a destacar un espiritualismo fácil (de sacralización del evangelio), olvidando la novedad mesiánica de la vida y pascua de Jesús.

– *También es parcial la visión sapiencial y/o moralista de aquellos que toman a Jesús como maestro de sentencias, cínico ambulante de tipo judío, convertido después en Cristo por la iglesia.* Sus defensores destacan el aspecto sapiencial de Jesús, recogido especialmente en las primeras redacciones del hipotético documento Q (que recoge *logia* o palabras de Jesús) y en el evangelio de Tomás, que sería el más fiel a la historia. Los primeros seguidores de Jesús no serían cristianos (no veneraban su persona, ni aceptaban el valor salvador de su muerte), sino judíos moralistas, ambulantes sabios y sanadores, como el propio Jesús. Más tarde, Pablo y Marcos, de formas convergentes, habrían creado *el mito de Jesús*: la visión sacrificial de su muerte.

Esta postura olvida, a mi juicio, la paradoja básica del mensaje de Jesús (casa y mesa compartida, gratuidad fundante) y lo separa del despliegue de su vida. A nuestro juicio, no ha existido un evangelio eclesial puramente moralista, desligado del destino pascual de Jesús. Ni Pablo ni Marcos han inventado el cristianismo, sino que han expresado de forma unitaria (más retórica en un caso, más narrativa en otro) la experiencia fundante del evangelio.

Desde este fondo exponemos las cristologías básicas del NT, divididas en un bloque *narrativo* (Mc, Mt, Lc-Hech, Jn) y otro *expositivo* (escuela paulina, Hebr, Ap). No ofrecemos una visión total, sino sólo unos esquemas, con *los testimonios cristológicos fundantes* de la iglesia antigua. Por razón metodológica dejamos a un lado los textos hipotéticos (como el posible documento Q y las formas anteriores de Mc y Jn), lo mismo que los textos no canónicos (Ev. Tomás y Felipe, apó-

crifos, papiros y/o textos de Nag Hamadi o de los primeros escritores eclesiásticos: Did, Ignacio, Policarpo etc). Escribimos un manual, no una historia de la cristología antigua.<sup>3</sup>

## 1. TRADICIÓN NARRATIVA. EVANGELIOS Y HECHOS

### 1. MARCOS: EVANGELIO DE JESUCRISTO, HIJO DE DIOS

Ofrezco visión general y bibliografía en *Para vivir el evangelio. Lectura de Mc*, EVD, Estella 1995; *Casa, pan y palabra. La iglesia en Marcos*, Sígueme, Salamanca 1998. Además: Blackwell, J., *The Passion as Story. The Plot of Mark*, Fortress, Philadelphia 1986; Blevins, J. L., *The Messianic Secret in Markan Research* (1901-1976), UP of America, Washington 1981; Donahue, J. R., *Are You the Christ? The Trial Narrative in the G. of Mark*, SBLDS, Missoula MO 1973; Kelber, W., *Mark's Story of Jesus*, Fortress, Philadelphia 1979; Kingsbury, J. D., *The Christology of Mark's Gospel*, Fortress, Philadelphia 1983; Köster, H., *Ancient Christian Gospels. Their History and Development*, SCM, London 1990, 273-302; Mack, B. L., *A Myth of Innocence. Mark and Christian Origins*, Fortress, Philadelphia 1988; Manicardi, E., *Il cammino di Gesù nel Vangelo di Marco* (AnBib 96), Roma 1981; Marxsen, W., *El evangelista Marcos. Estudios sobre la historia de la redacción del evangelio*, (BEB 33), Sígueme, Salamanca 1981; Navarro, M., *Ungido para la vida* (Mc 14, 3-9; Jn 12, 1-8), EVD, Estella 1998; Rhoads, D. y Michie, D., *Mark as Story*, Fortress, Philadelphia 1982; Stock, K., *Boten aus dem Mit-Ihm-Sein* (AnBib 70), Roma 1975; Trevijano, R., *Comienzo del evangelio. Estudio sobre el prólogo de Marcos*, Fac.Teol., Burgos 1971; Trocmé, E., *La Formation de l'Évangile selon Marc*, EHPHr 57, PUF, Paris 1963; Weeden, Th., *Mark: Traditions in Conflict*, Fortress, Philadelphia 1971; Id., *La herejía que exigió el ev. de Mc*, en R. Aguirre (ed.), *Investigación de ev. sinópticos y Hechos en el siglo XX*, EVD, Estella 1996, 109-126.

Algunos exegetas hacen a Mc responsable de la visión victimista y ontológica de Jesús que triunfó luego en la iglesia: él habría transformado al profeta galileo (cercano a los cínicos griegos) en mártir de Dios, que muere redimiendo a los humanos, aplicando el símbolo casi

3. Rechazamos la visión evolutiva de la Escuela de las religiones (Bousset, Bultmann...) y la de un Jesús cínico sustituido luego por las visiones "martiriales" y ontológicas de Mc y Pablo (Mack, Köster). Las cristologías del NT son una expresión-expansión normal de la vida-pascua de Jesús.

intemporal de un redentor divino (Cristo de la fe de Pablo) a un nuevo Jesús de la historia, inventando su camino mesiánico.

1. *Evangelio básico.* La postura anterior me parece parcial y simplista: Mc no ha sido inventor del cristianismo, sino testigo privilegiado de la tradición evangélica. Ciertamente, él ha creado algo nuevo (el evangelio como narración: cf. Marxsen), pero no lo ha creado de la nada, sino que lo ha tejido y trazado retomando elementos fundamentales del mensaje cristológico de la iglesia, que ha reconocido pronto su escrito como propio. Éstos son los motivos principales de la poderosa narración de Mc, escrita probablemente en un lugar cercano a Galilea (Decápolis, Siria, Fenicia...), en torno a la crisis del 70 EC, cuando los cristianos formularon metódicamente sus elementos constitutivos:

– *Mc presenta a Jesús por sus hechos (vida entregada por los otros) más que por sus palabras.* Todo nos permite suponer que conoce el texto Q o Logia, con los “dichos” pascuales de Jesús, pero no quiere convertirle en mero maestro sapiencial. Para Mc, las palabras de Jesús resultan inseparables de su vida mesiánica y su entrega poderosa por el reino, en manos de su Padre (Dios). Por eso, al insistir en la *nueva enseñanza* de Jesús, él la identifica con el poder de expulsar demonios (cf. 1, 21-28).

A pesar de que presenta a Jesús *enseñando* con frecuencia (cf. 2, 13; 4, 1-2; 6, 2.6.34 etc), Mc no transmite el contenido de esa enseñanza, pues ella se identificará con la vida de Jesús, como supone con toda claridad la parábola del sembrador (4, 1ss). La enseñanza de Jesús hecha evangelio es el conjunto de su vida, centrada en el pan compartido, en contra de la mala levadura de fariseos y herodianos. Así ha superado Mc el posible riesgo del Q, que podría presentar las enseñanzas sapienciales de Jesús de un modo general, desligadas del único mensaje que es su vida.

– *Mc ha contado la historia de Jesús, que es Hijo de Dios y mestas porque entrega la vida por los otros, no un glorioso “ser divino”, que se impone con poder y milagros sobre los demás.* De esta forma se sitúa en la línea del himno pre-paulino de Flp 2, 6-11: Jesús podía haber seguido un camino de triunfo, revelando a Dios por medio de sus gestos sobrenaturales de dominio sobre los demás, en la línea de un mesianismo de la autoridad gloriosa y de la imposición divina, pero no lo ha hecho.

El camino del trinfo mesiánico parece vinculado a los *theioi andres* o varones poderosos, que quieren imponerse a los demás, quizá en nombre de Jesús, demostrando su grandeza y exigiendo reverencia (cf. falsos profetas y cristos: 13, 6.21-22). Pues bien, en contra de eso, Mc

destaca igual que Pablo el misterio radical del mesianismo cristiano: Jesús realiza la función de Dios en actitud de entrega, revela su grandeza haciéndose pequeño y muriendo por los otros. Desde esa perspectiva, los anuncios de la pasión (Mc 8, 31; 9, 31; 10, 32-34), creados en su forma actual por el mismo Mc, sirven para expresar el misterio de su entrega por los otros.

– *Mc ha escrito su evangelio en una situación eclesial aún dividida.* Todo nos permite suponer que reacciona contra una iglesia jerosolimitana, dirigida por los parientes de Jesús (cf. 3, 20-35) que parecen encerrar el evangelio dentro de la “casa legal” (patriarcal) del judaísmo. Siente así el riesgo de una rejudización de Jesús y reacciona mostrando que en Jerusalén sólo queda una tumba vacía.

Tanto las mujeres (entre las cuales parece estar la madre de Jesús) como Pedro deben dirigirse a Galilea, para encontrar allí al resucitado (16, 1-8). Podemos suponer que esa “vuelta” y unión en Galilea no se ha producido aún del todo cuando escribe Mc: eso significa que la iglesia está en camino, que el proceso pascual, abierto a la misión del evangelio a todas las gentes (cf. 13, 10), debe realizarse todavía. Pues bien, esa misión sólo es posible allí donde se acepta el gesto de una mujer que ha ungido a Jesús para la muerte, rodeada por discípulos que aún buscan influjo externo y dinero (cf. 14, 3-9). Como proclama poderosa, en favor de la apertura universal de la iglesia, partiendo de la entrega de Jesús, escribe Mc su texto.

Mc ofrece un evangelio unitario, pero dividido en dos partes. La primera (1, 1-8, 26) presenta el anuncio del mensaje en Galilea, exponiendo los signos básicos del reino (casa y mesa compartida, con las curaciones). La segunda (8, 27-16, 8) narra el camino de entrega de Jesús, que tiende a Jerusalén (pasión y muerte) para volver de allí a Galilea (cf. 16, 1-8). La unión de ellas (proyecto y vida de Jesús) forma la trama central de Mc, es el núcleo de su cristología.

2. *Cristología básica.* Desde el fondo anterior pueden y deben interpretarse sus restantes elementos. En obras anteriores (cf. bibliografía) he destacado su despliegue narrativo y su novedad eclesiológica, centrada en los tres signos de casa, mesa y palabra. Suponiendo lo allí dicho y partiendo del conjunto de Mc, interpreto esos signos de forma cristológica:

– *Jesús es ante todo creador de casa* o fraternidad universal, como indica de forma ejemplar la gran disputa de 3, 20-35: los familiares quieren llevarle a su casa de ley/nación judía (como en 6, 1-6); los escribas le juzgan peligroso y le rechazan, como aliado del Diablo, porque piensan que rompe el orden sagrado del pueblo; Jesús aparece,

en cambio, como creador de una fraternidad universal formada por todos aquellos que en su entorno cumplen la voluntad de Dios. La casa es, por un lado, un signo pequeño de intimidad familiar (frente al imperio romano o al templo judío); pero, al mismo tiempo, es signo universal, pues en ella caben todos, recibiendo perdón de Dios (2, 1-12) y pan de banquete mesiánico (cf. 7, 24-30).

– *Jesús es mesías del pan compartido*, como indican de forma poderosa los signos de las multiplicaciones (6, 30-44; 8, 1-10) y de un modo especial el enigmático pasaje del único pan en la barca de la iglesia (8, 14-21). Jesús mismo aparece expresado en ese pan que se ofrece a campo abierto a todos los pueblos de la tierra. De esa forma, la casa evangélica se vuelve *mesa* universal (7, 24-30). Frente al viejo templo judío que no puede dar comida (buenos higos) a quienes recorren hambrientos el camino (cf. 11, 12-26), Jesús viene a presentarse como aquel que ofrece su propio cuerpo-vida, hecho pan y vino para los creyentes, por medio de su entrega hasta la muerte (14, 22-26). Por eso, el mesianismo de Jesús resulta inseparable de su comida universal, en la que participan todos los hambrientos y excluidos de la tierra (cf. también 2, 13-22).

– *Jesús es, finalmente, el mesías hecho palabra*, como evocamos ya al trazar la relación de Mc con el Q. Veíamos allí que el riesgo estaba en absolutizar los “dichos”, construyendo así un discurso ideológico, más o menos adaptado a los oyentes. Pues bien, Mc presenta al mismo Jesús como *palabra que se siembra* en el surco de la tierra (cf. Mc 4). Todo su evangelio es un prodigio de *comunicación*: los hombres y mujeres de este mundo tienden a encerrarse en sus razones, convirtiendo la palabra en forma de dominio de unos sobre otros; para Jesús, en cambio, la palabra es transparencia de vida, expresada en su misma entrega en favor de los otros, para construir de esa manera el reino. Todo culmina allí donde el joven de la pascua dice a las mujeres *¡id a Galilea y allí le encontraréis!* (16, 7-8). De esa forma, Mc se convierte en palabra de encuentro universal con Jesús, verdadero *evangelio*, es decir, buena nueva de comunicación del reino.

La cristología de Mc resulta inseparable de su *forma narrativa*. No ha escrito un tratado sobre el Hijo eterno de Dios, ni un sermón sobre las virtudes mesiánicas; tampoco ha querido exaltar en forma abstracta los valores del mesías o su obra, celebrada por la iglesia. Por eso su libro no es *aretología* que recoge las grandezas de Jesús, ni *vida ejemplar* (como las de Plutarco), ni *manual de resistencia* nacional (como 1 Mac o la *Regla de la Guerra de Qumrán*: 4 QM).

3. *Cristología narrativa, final abierto*. Mc ha escrito un relato donde la misma vida/pascua de Jesús se vuelve *buena nueva*, anuncio y cami-

no de salvación para los creyentes. No es tratado edificante, para admiración de los lectores, ni discurso ameno para entretener a ociosos, sino *libro de acción mesiánica, evangelio de seguimiento compartido*. Por eso empieza de forma abrupta, con la profecía y gesto del Bautista, abriendo así el camino de Jesús, y acaba de manera aún más abrupta y genial, con el joven de la tumba vacía, pidiendo a las mujeres que vuelvan a Galilea, para reunirse con Pedro y los discípulos, pudiendo encontrar allí a Jesús resucitado y reiniciando su evangelio (16, 1-8).

De forma sorprendente y lógica, Mc no ha resuelto ese final: no dice que las mujeres hayan ido, sino, al contrario, que no van, pues tienen miedo, se sienten incapaces de asumir en radicalidad el camino de Jesús y su mensaje, uniéndose a los que ya fueron, para encontrarle de manera nueva, en Galilea. Ellas no han ido aún (su pascua no ha llegado a completarse todavía), pero el final del libro está escrito para los lectores y oyentes de Mc, como un reto abierto: son ellos, somos nosotros, los que debemos ir a Galilea y encontrar allí a Jesús y descubrirle en su verdad, comenzando de nuevo su camino de casa, mesa y palabra compartida.

Mc ha tejido así una fuerte *cristología narrativa*, quizá la más intensa y verdadera de todas las que luego se han podido escribir en los siglos de la iglesia. Muchas veces, a partir de los tratados de Orígenes y Atanasio, los cristianos han trazado bellas cristologías de tipo argumentativo y teórico. Ahora, pasados los tiempos, culminado ya un tipo de ciclo ontológico, volvemos a descubrir el valor de la teología del relato, de manera que estamos elaborando otra vez cristologías de tipo narrativo (cf. Moingt, Schillebeeckx, Sesboüe...), cercanas al ideal literario y teológico de Mc.

No es que rechacemos las cristologías de tipo ontológico. En un cierto sentido, ellas tienen razón, son necesarias. Sin embargo, en el principio de la presentación cristiana de Jesús no hallamos trabajos de ese tipo, ni han sido necesarios. Mc no intenta formular teóricamente la forma de divinidad de Jesús, ni fijar sus relaciones con Dios en forma abstracta. Pero hace algo mucho más valioso: cuenta su vida como historia salvadora de Dios para los humanos. Para hablar de Jesús, dejando que el mismo Jesús hable con su vida, Mc ha *inventado* un género nuevo (el evangelio) y lo ha hecho de manera casi definitiva.

Jesús aparece en su relato como aquel a quien el mismo Dios engendra diciéndole *¡Tú eres mi Hijo!* (1, 11). No le define Juan Bautista, ni la profecía. Ni siquiera los cristianos pueden confesar su más honda verdad. Sólo Dios le conoce y da nombre, llamándole *¡mi*

*Hijo!* Esa palabra de reconocimiento creador (engendrador) del Dios Padre/madre es principio de la cristología. Realizando su obra entre nosotros, para nosotros, en gesto mesiánico de entrega de la vida, Jesús viene a desvelarse como Hijo querido, a quien los humanos deben seguir y escuchar en su camino de reino (cf. 9, 7).

De los “misterios” o momentos de esta cristología narrativa seguiremos hablando en todo lo que sigue, especialmente en Cap. 5, cuando elaboremos nuestra propia *biografía teológica* de Jesús, aplicando en parte el modelo de Mc. Pudiéramos decir que a lo largo de la historia cristiana hemos sido un poco ciegos, pues no hemos sabido o querido mantener el esquema cristológico de Mc, quizá por exceso de racionalismo, quizá por miedo a su radicalidad.

Una vez y para siempre debemos superar una visión según la cual Mc sería un toco ingenuo, un pobre escritor que no ha sabido decir lo que debía sobre el Cristo. Precisamente es lo contrario: él ha dicho muy bien lo que debía y quería, como muestran los estudios literarios dedicados a su obra en los últimos decenios. Su problema (y el nuestro) no está en saber si Jesús es divino en forma abstracta, pues entonces y hoy existen muchos que lo afirman, rechazando la radicalidad de su mensaje. El problema o misterio está en seguir de manera fuerte su camino mesiánico. Es fácil llamar a Jesús Dios (un ser divino); más difícil y exigente es asumir su evangelio de entrega de la vida, en casa, pan y palabra compartida.

## 2. MATEO. GENEALOGÍA Y LEY DE JESUCRISTO

Estudio el tema en *Hermanos de Jesús y servidores de los más pequeños* (Mt 25, 31-46), BEB 46, Sígueme, Salamanca 1984 y *Antropología*, 255-338. Bibliografía básica en D. Senior, *What are they saying about Matthew?*, Paulist, New York 1996 y G. N. Stanton, *The Interpretation of Matthew*, Clark, Edinburgh 1995. Además de comentarios, cf. Aguirre, R., *Exégesis de Mt 27, 51b-53*, Seminario, Vitoria 1980; Allison, D. C., *The New Moses: A Matthean Typology*, Fortress, Minneapolis 1993; Frankemölle, H., *Yahwebund und Kirche Christi*, NA 10, Münster 1974; Grasso, S., *Gesù e i suoi fratelli. Contributo allo studio della cristologia e dell'antropologia di Matteo*, ABI 29, EDB, Bologna 1994; Kingsbury, J. D., *Matthew: Structure, Christology, Kingdom*, Fortress, Philadelphia 1975; Quesnel, M., *Jesucristo según san Mateo. Síntesis teológica*, EVD, Estella 1993; Suggs, M. J., *Wisdom, Christology and Law in Matthew's Gospel*, Harvard UP 1970; Stanton, G. N., *A Gospel for a New People. Studies in Matthew*,

Clark, Edinburgh 1993; Trilling, W., *El verdadero Israel. La teología de Mateo*, FAX, Madrid 1974

Mt es lector fiel de Mc, recogiendo y recreando todo su material: conserva su mismo despliegue narrativo (mensaje en Galilea y ascenso a Jerusalén), insiste en la entrega de la vida, valora la cruz como revelación de Dios, mirando a Jesús como maestro y terapeuta y poniendo de relieve su amor hacia los pobres y excluidos de la ley, con lo que ello implica de universalidad; finalmente, Mt divide su obra en las dos partes de Mc: origen y mensaje en Galilea (1, 1-16, 20) y camino de entrega pascual con retorno a Galilea (16, 21-28, 20). Sin embargo, su evangelio es nuevo.

1. *Novedad de Mateo. Principio.* Mt ha introducido en el tejido de Mc varias innovaciones de gran valor cristológico, que aquí citamos en orden de conjunto, para valorar su importancia. Ha conservado el relato mesiánico de Mc, pero ha querido expandirlo, para recrear el mensaje y vida de Jesús dentro de una comunidad judeo-cristiana que quiere ser fiel a sus raíces israelitas, aceptando y destacando, sin embargo, la novedad mesiánica, universal del Cristo:

– *Mt asume gran parte de los dichos de Jesús, que suelen atribuirse al Q*, cumpliendo con ello dos objetivos: por un lado conserva y transmite ese material, que la iglesia atribuye al Jesús histórico y/o al Cristo pascual; por otro, al insertarlo dentro de su trama narrativa, lo interpreta en clave cristológica, como despliegue del propio mesianismo de Jesús. Esos *dichos* no son ya palabra separada de una doctrina general, válida por siempre, sino expresión profunda de la vida de Jesús: están básicamente incluidos en *cinco grandes sermones* donde, conforme a las técnicas literarias de su tiempo, Jesús va expresando el sentido más hondo de su vida.

– *Los cinco sermones* (Mt 5-7; 10; 13; 18; 23-25), con sus correspondientes partes narrativas que les sirven de encuadre, pueden entenderse, a la luz de 5, 1 (subida a la montaña) y de 5, 21-48 (antítesis), como una nueva versión de la ley del Pentateuco. Así aparece Jesús como el Moisés verdadero, que descubre la voluntad de Dios y la expresa para siempre: no ha venido a destruir la ley sino a cumplirla y culminarla de una forma radical (cf. 5, 17-20). Más aún, siendo auténtico Moisés, Jesús se muestra en las antítesis más alto que Moisés: como revelación y presencia de Dios que dice su palabra decisiva de gratuidad y perdón sobre la tierra. En el centro de sermones y relatos, Mt conserva la figura del Jesús de Mc, como Hijo de Dios que entrega su vida por los humanos, cumpliendo y superando con su vida-mensaje la Ley del judaísmo.

– *Mt destaca el valor mesiánico de la no-violencia activa (cf. 5, 21-26, 38-48: al principio y fin de las antitesis) y la exigencia de superación del juicio (7, 1-6).* El judaísmo normal concebía la Ley como expresión de un Dios que sanciona y controla desde arriba a los humanos. Pues bien, en contra de eso, Jesús ha revelado la verdad de Dios como gracia, regalo fundante de la vida. De esta forma expresa Mt algo que está al fondo de Mc, pero que sólo llega a explicitarse plenamente en su nuevo evangelio: el poder supremo de la gratuidad entendida como revelación de Dios. Así expande la trama narrativa de Mc, incluyendo en ella sus discursos, pero no para negarla o destruirla, sino para destacar la fuerza de la gracia.

Aquí está a mi juicio el punto de partida de la cristología de Mt, elaborada de forma exquisita sobre el telar de Mc. Significativamente, Mc se hallaba más liberado respecto de la ley judía, de manera que en algún sentido ofrecía una cristología más “cristiana”, más abierta y liberadora. Mt, en cambio, ha incluido elementos que parecen de tipo *regresivo*, pues vuelve a confirmar la validez de la ley judía (5, 17-20), comenzando por cerrar la misión cristiana en los límites del pueblo israelita (10, 5-15) y ratificando una serie de normas o costumbres judías que parecían superadas de raíz por Mc: el tributo al templo (17, 24-27), las discusiones minuciosas sobre el diezmo y los diversos juramentos (23, 13-21) etc. Pero, al llegar hasta el final en esa línea, descubrimos que, desde el mismo fondo judío, Mt ha superado en Cristo el particularismo de su ley nacional, abriendo la misión cristiana a todas las naciones.

2. *Cristología desde el judaísmo. Títulos.* Mt ha vuelto a situar a Jesús en el transfondo de la tradición judía, para así destacar su novedad, acentuando su conflicto interno con la herencia israelita. Por eso nos ha llevado al lugar de las contradicciones y luchas internas, retomando la ley, para superarla desde dentro, en virtud de la misma novedad que ella recibe en Cristo. Desde aquí se entienden sus tres títulos o signos cristológicos fundamentales:

– *Sabiduría mesiánica.* Mt ha desplegado la figura de Jesús desde el transfondo de una ley que, conforme a la misma tradición israelita, se encuentra vinculada a la Sabiduría de Dios. Así muestra a Jesús como mensajero, cuasi-encarnación, del Dios Sabiduría (cf. 11, 19), invitando a sus amigos y diciendo: *venid a mí, todos los que estáis cansados y cargados y yo os aliviare* (11, 28). Llamaba en otro tiempo el Dios Sabiduría, esposa-amiga de los humanos (cf. Prov 2-9). Ahora llama Jesús, ofreciendo a todos un descanso que se funda en la revelación de Dios y el conocimiento que ese Dios Padre ofrece a los peque-

ños y sencillos de la tierra (11, 25-30). El mismo Jesús pascual, Sabiduría de Dios dirige el curso de la historia: él mismo (ella misma) ha enviado a los profetas, sabios y escribas que han sido asesinados, en drama de violencia que culmina en la muerte de Cristo, para convertirse en camino de la gracia (23, 29-36). De esa forma realiza el *juicio de la sabiduría*, apareciendo como Cristo salvador para los humanos.

– *Señor/Hijo que recibe todo poder en cielo y tierra (28, 16-20).* Este mismo Jesús-Sabiduría viene a presentarse al final del evangelio como Hijo-Señor en quien Dios se revela plenamente (aunque Mt no le presente nunca como Kyrios en sentido confesional).<sup>4</sup> Mc había querido dejar el evangelio abierto, como invitación a la unidad de los diversos grupos eclesiales en una misma pascua, vivida en Galilea (Mc 16, 1-8). Mt ha construido un final nuevo, suponiendo que mujeres y discípulos han ido a la montaña pascual (no geográfica) de Galilea, descubriendo allí a Jesús y recibiendo su encargo misionero.

Al final del evangelio (Mt 28, 16-20), Dios se revela a los discípulos a través de *Jesús* como auténtico Yahvé (*yo estoy con vosotros!*) en el nuevo y verdadero Sinaí pascual como aquel que “ha recibido todo poder en cielo y tierra”, es decir, como Señor de la historia. Por eso puede enviar a sus discípulos a todas las naciones (no sólo a Israel, como en el tiempo anterior: 10, 5-14), con la tarea de expandir de una manera universal su discipulado, ofreciendo a todos los humanos el misterio (bautismo) del Padre, Hijo y Espíritu. Jesús aparece así integrado en la tríada divina, como Hijo del Padre y portador del Espíritu.

– *Emmanuel, Dios con nosotros.* El mismo Señor/Hijo de 28, 16-20 aparece como Emmanuel, Dios con nosotros (cf. 1, 23), pues promete a sus discípulos que “estará con ellos todos los días hasta la consumación del mundo” (28, 20). Así viene a confirmarlo al final del discurso escatológico (cf. Mt 25, 31-46), que abre un futuro extradiegético, trazando la meta de la historia más allá de la historia: allí aparece Jesús como aquel que ha estado presente en los pobres del mundo y como juez (Hijo del humano) que discierne y culmina el camino de la historia.

Jesús mostrará de esta manera su más hondo secreto: ha sido presencia del Dios sufriente (ha padecido) en los hambrientos-sedientos,

4. Como veremos al hablar del título de *Kyrios*, Mt aplica este título a Dios. También lo emplea como alusión a Jesús en diversos contextos: El Hijo del hombre es Señor del sábado (κύριος γὰρ τοῦ σαββάτου: 12, 8); el Kyrios Jesús necesita los “asnos” de la entrada en Jerusalén (Ὁ κύριος αὐτῶν χρεῖαν ἔχει: 21, 3); Jesús es el Kyrios a quien el mismo Dios-Kyrios ha dirigido su palabra (εἶπεν κύριος τῷ κυρίῳ μου: 22, 24; finalmente, Jesús es el Kyrios final, y nosotros desconocemos el día de su venida (ὅτι οὐκ οἴδατε ποῖα ἡμέρα ὁ κύριος: 24, 42). Pero no lo emplea como título confesional directo de Jesús.

exilados-desnudos, enfermos-encarcelados de la tierra. Por eso dice a los juzgados “cada vez que lo hicisteis con uno de estos mis hermanos más pequeños conmigo lo hicisteis”. Así culmina la cristología de Mt, ratificando el camino de entrega de Jesús y su mensaje de gratuidad y perdón a los necesitados: el mismo Jesús aparece padeciendo en ellos, en camino que lleva a la victoria final de los justos, es decir, de aquellos que han servido a los necesitados.

Desde esos dos finales, de presencia misionera (28, 16-20) y esperanza escatológica (25, 31-46), que expresan los dos rasgos de la cristología pascual que venimos estudiando en este libro (exaltación actual, venida futura), podemos volver al *principio de Mt*, descubriendo allí también a Jesús como *Emmanuel, Dios con nosotros (Mt 1-2)*. Ciertamente, Jesús ha nacido de la promesa israelita (cf. 1, 1-17), culminando la genealogía nacional (hijo de David), en línea de apertura universal (hijo de Abrahán). Pero su venida trasciende ese nivel, pues ha nacido en virtud del Espíritu divino, por medio de María, desbordando el esquema patriarcalista de Israel, para que se cumpla así la profecía:... y le llamarán Emmanuel, es decir, Dios con nosotros (1, 23).

3. *Dios con nosotros*. Éste es el título y tarea cristológica suprema de Jesús según Mateo: es el mismo Dios en persona, Dios en forma humana, pacto para siempre realizado, en gratuidad de amor y misión que se abre a todos los pueblos de la tierra. De esa forma, siendo judío, Jesús rompe el judaísmo, desplegando y realizando su vocación de universalidad mesiánica.<sup>5</sup>

Mt traza un *proceso cristológico* que lleva desde un Cristo de ley hasta el Emmanuel universal. Así podemos definirlo como *libro de la genealogía de Jesús*, vivido y escrito desde la urdimbre judía de la ley y las promesas. Ésta es una cristología contextualizada (desde el fondo judío) y polémica, mostrando a partir de las mismas contradicciones (paradojas) de su texto el camino de un Jesús, mesías israelita, que supera el particularismo judío (Mt 10) y se abre, como Dios en persona y/o *Dios con nosotros*, a todas las naciones (28, 16-20).

Este proceso debe recorrerse desde la misma paradoja de la historia judía. Para ello, Mt asume el camino de entrega de Jesús, propio de Mc, y lo explicita a través del mensaje de la gracia universal (Sermón de la montaña). Desde ese fondo, Mt ha mostrado a Jesús como Sabiduría de Dios y Juez final, siendo Dios con nosotros. Entendido

5. Sobre la ruptura patriarcal de Jesús en los relatos de la infancia: *Amiga de Dios*. Paulinas, Madrid 1996.

así, el *arraigo* de Mt en el judaísmo resulta necesario: sólo retornando al principio de ley y promesa podemos superar por dentro el riesgo del judaísmo, pasando de la cristología israelita a la cristiana.

Leído de esta forma, Mt no es un texto regresivo sino al contrario: profundamente *progresivo y creador*, tanto en línea misionera (28, 16-20) como “judicial” (25, 31-46); Jesús puede presentarse en ambos textos como fuerza salvadora y presencia divina en los pobres porque es *Dios con nosotros*, misericordia de Dios hecha presente en medio de la historia (cf. 8, 17; 9, 13; 12, 7).

### 3. LUCAS-HECHOS. JESÚS, HISTORIA DE LA SALVACIÓN

Bibliografía básica en M. A. Powell, *What are they saying about Luke*, Paulist, New York 1989. Además de comentarios a Lc-Hech, cf: Aletti, J.-N., *El arte de contar a Jesucristo. Lectura narrativa del evangelio de Lucas*, Sígueme, Salamanca 1992; Id., *El relato como teología. Estudio narrativo del tercer evangelio y del libro de los Hechos*, EVD, Estella 1998; Conzelmann, H., *El centro del tiempo. Teología de Lucas* (1ª ed. 1953), FAX, Madrid 1974; Cullmann, O., *Cristo y el tiempo* (1946), Estela, Barcelona 1968; Id., *Cristología*; Id., *La historia de la salvación* (1965), Ed. 62, Barcelona 1967; Dupont, J., *Studi su gli Atti degli Apostoli I-II*, Paoline, Roma, 1975/85; Juell, D., *Luke-Acts. The promise of History*, Knox, Atlanta 1983; Kingsbury, J. D., *Conflicto en Lucas. Jesús, autoridades, discípulos*, Almadro, Córdoba 1992; Lohfink, G., *Die Himmelfahrt Jesu. Untersuchungen zu den Himmelfahrts und Erhöhungstexten bei Lukas*, SANT 26, München 1971; Neyrey, J., *The Passion according to Luke. A Redaction Study of Luke's Soteriology*, Paulist, New York 1985; Rasco, E., *La teología de Lucas*, AnGreg 201, Roma 1976; Tanehill, R. C., *The Narrative Unity of Luke-Acts I-II*, Fortress, Philadelphia 1986.

Mc había escrito un *evangelio*, presentando la vida/muerte de Jesús como buena nueva de salvación. Mt reasumió el propósito de Mc, pero incluyendo en su texto los dichos de Jesús y situando su figura y obra en el transfondo de la culminación y superación del judaísmo. Lucas (autor de Lc-Hech) utiliza para la primera parte de su obra (=Lc) los mismos materiales de Mt (además de sus propias tradiciones), pero los recrea de forma distinta, en un escrito ordenado y unitario (cf. Lc 1, 1-4), dedicado a difundirse entre cristianos y simpaticizantes.

1. *Evangelio y Hechos. El tiempo de Jesús*. Lucas escribe así un tratado (*logos*: Hech 1, 1), una obra literaria (*diégesis*) sobre el tema (*logos*: Lc 1, 2) de Jesús y sus discípulos. Conserva la tensión kerigmática de

Mc y las enseñanzas principales de Mt (tomadas del Q), pero reelabora la figura de Jesús de una manera poderosa, dentro de un esquema de conjunto en el que quiere ofrecer al lector culto (incluso no cristiano) una visión general del movimiento de Jesús.

Se trata de una obra paradójica. Por un lado quiere ser *irénica*, suavizando aquellos rasgos de Jesús y de su obra que pueden parecer más duros para un lector de origen pagano y de cultura griega. Pero, desde la distancia que ofrece la lejanía literaria y teológica (no está implicado en la disputa inmediata sobre el sentido de la pascua, como Mc, ni sobre la ley judía, como Mt), Lucas puede recuperar en plano histórico y narrativo elementos que Mc y Mt habían relegado, especialmente en referencia al judaísmo.

He dicho que Lucas ha escrito un libro paradójico, hábil en datos y omisiones, irénico en conjunto, pero radical e intenso en la valoración del movimiento de Jesús. Ciertamente, quiere pactar con Roma mostrando que Jesús y su iglesia no son contrarias al imperio; pero, al mismo tiempo, conserva la radicalidad mesiánica del evangelio, la novedad más honda del mensaje de Jesús en relación a la pobreza y la superación de la violencia.

Ha escrito una obra doble (Lc-Hech), larga, perfectamente articulada, de manera que resulta muy difícil resumir sus aportes cristológicos. Lo haremos de un modo introductorio, destacando sus momentos distintivos. Omitimos, por tanto, lo común con Mc y Lc. Y así comenzamos exponiendo la novedad más saliente de Lc, su visión de conjunto de la *historia de la salvación*. Ciertamente, hay un tipo de historia en el fondo de Mc y Mt, pero ninguno la había desarrollado en forma expresa. Lucas debe hacerlo, como ha señalado Conzelmann:

– *Hay un tiempo y verdad de Israel*, hecho de promesas y piedad sincera, asumido por Lc 1-2 y Hech 1-5 como principio permanente de salvación, en la raíz del movimiento cristiano. Por eso, frente a Mc 16 y Mt 28 que centran todo el evangelio en Galilea (consumando de esa forma la ruptura frente a Jerusalén), Lucas funda la venida de Jesús (cf. Lc 1) y el origen de la iglesia (cf. Hech 1-5) en el entorno del templo. La cristología se integra, por tanto, en la historia de la profecía y esperanza israelita.

– *Hay un tiempo de Jesús, bien delimitado, entre nacimiento y ascensión*. Ciertamente, Jesús sigue guiando el camino de la iglesia en Hech (cf. 9, 5; 16, 7), pero en un sentido estricto él ha llegado por la pascua al final de su camino histórico, de forma que ahora lo hallamos “sentado” a la derecha de Dios, desde donde envía su Espíritu (Hech 2, 32-33), para fundar así su iglesia, hasta el momento en que vuelva al fin para culminar su obra (Hech 3, 20). De esa forma, la historia y

figura de Jesús, queda delimitada dentro de un tiempo real, ya sucedida, pero abierto a través de la misión, a todo el mundo.

– *Esa ascensión o subida de Jesús, que culmina su obra en el cielo* (Lc 24, 50-53; Hech 1, 9-11), abre para Lucas el tiempo del Espíritu. La misma ausencia de Jesús se convierte así en principio teológico: él tiene que haber superado ya su antigua forma de existencia humana, para enviar su Espíritu (cf. Lc 24, 49; Hech 2, 33), iniciando el tiempo y camino de la iglesia, que Lucas vincula a la experiencia de Pentecostés (Hech 2).

Este esquema, tan obvio y sencillo que ha podido convertirse en presupuesto normal de la visión cristiana del mundo, constituye a mi entender el logro histórico/teológico más hondo de Lucas. Él podía haber escrito quizá otro tipo de trabajo: un ensayo moral sobre la novedad cristiana, un sermón pascual... Pero ha preferido trazar una *historia* seguida y unitaria del misterio de Dios que se revela a lo largo del mismo despliegue de la salvación humana.

Lucas ha integrado así la *cristología* (narración de Jesús: Lc) en un contexto teológico ternario, por no decir trinitario. No ha tenido que escribir una primera obra sobre *Dios* (historia israelita), porque la encuentra escrita y la emplea como fuente de inspiración y punto de partida: es la Biblia que asume en su versión de los LXX, sirviéndose de ella para escribir los comienzos de la historia de Jesús y de la iglesia (Lc 1-2; Hech 1-5). Su *cristología* propiamente dicha (Lc), se encuentra así precedida por la *teología* (Biblia israelita) y seguida por la *pneumatología*, que se expresa en el mismo despliegue de la iglesia, que aparece así como expresión y presencia de un Jesús ausente (Hech).

2. *Identidad de Jesús. Cristología litúrgica*. Quizá pudiéramos decir que Lucas ha escrito un tratado sobre *la acción total de Dios*, es decir, sobre el despliegue completo de la salvación, pudiendo objetivar a Jesús como *tiempo central* (en sentido cronológico y humano), personalizando de esa forma la revelación de Dios y el mismo sentido de la realidad: el acontecimiento central, la historia fundante, no es un imperio militar, un templo sagrado o una doctrina filosófica, sino un ser humano bien concreto, cuya fisonomía puede precisarse con cierto detalle.

El tema básico del evangelio, el centro del tiempo y de toda realidad (histórica y divina), es el mismo Jesús. Para definir su figura, Lucas utiliza el material que Mc le ha ofrecido, con los añadidos de Q y de su propia tradición, trazando de esa forma una cristología sobria y fuerte, abierta a la liturgia posterior de la iglesia, cuyos rasgos princi-

pales evocamos, dejando algunos muy significativos (tentaciones, Marta-María, ascensión) para la biografía teológica (Cap. 5).

– *Jesús procede de la historia israelita (humana: cf. Lc 3, 23-38), brotando del mismo Dios, como su Hijo, por obra del Espíritu (Lc 1-2)*. No basta para Lc el mensaje de Jesús, importa su persona, su propia realidad de enviado de Dios. Para presentarla mejor ha recreado la tradición (*theologoumenon*) del nacimiento virginal, por obra del Espíritu Santo. Así ha mostrado que Jesús es judío, siendo más que judío: es humano verdadero, naciendo como Hijo de Dios. En este contexto ha presentado Lc la *teología de la Navidad*, desarrollando teológicamente la figura de María Virgen, expresión concreta del pueblo israelita (nuevo Abrahán), que acoge en fe la Palabra y, trascendiendo los principios biológicos, engendra al mismo Hijo de Dios.

– *Jesús, mensajero mesiánico (Lc 4, 16-30)*. Lc recoge la tradición de Juan Bautista y de las tentaciones iniciales (3, 1-4, 13), que estudiaremos en nuestra biografía mesiánica, para iniciar el mensaje de Jesús con el *sermón programático de Nazaret* (re-situando y recreando Mc 6, 1-6). Jesús asume en la sinagoga de su patria el programa y esperanza de Is 58,6; 61, 1-2, apareciendo como portador del Espíritu de Dios, para liberar a los pobres de Nazaret (del conjunto de la humanidad). Así ha re-formulado Lucas el programa de Jesús, siendo fiel a la más honda inspiración de Mc, expresada ya por el rechazo de los mismos habitantes de su pueblo (que anuncian con su gesto el gesto de aquellos que matarán a Jesús en Jerusalén). Toda su cristología ha de entenderse según eso desde el fondo profético de la esperanza de redención israelita (cf. 1, 51-53). La vida y obra de Jesús revela el más profundo mesianismo.

– *Jesús, principio de igualdad humana, evangelista de los pobres*. Los estudios sobre Lucas han resaltado desde antiguo esta faceta de Jesús, vinculado de manera especial con los pobres de Israel (de la humanidad), en gesto de compasión mesiánica. Algunas de sus parábolas particulares (buen samaritano, hijo pródigo...: 10, 25-37; 15, 11-32) pertenecen a las obras maestras del evangelio cristiano de la misericordia. La composición de Jesús se expresa de forma especial con las mujeres (cf. 8, 1-3; 10, 38-42) y los marginados de la sociedad (prostitutas, publicanos: cf. 7, 36-50). Más aún, (como he mostrado en *La madre de Jesús*, Sígueme, Salamanca 1993<sup>2</sup>), Lc conserva y transmite los más duros textos de inversión y crítica social, en la línea de la profecía israelita (1, 51-53; 6, 20-21; 16, 19-31). No podemos decir que su Jesús es conformista, defensor del orden establecido. Sin embargo, es posible que Lucas haya velado algo el programa de casa, mesa y palabra compartida de Mc, donde todos, varones y mujeres, ricos y pobres, son iguales por el Cristo, para volver a construir, desde Jesús, en el

camino misionero, una iglesia estamental, donde se introducen de nuevo jerarquías al interior del evangelio.

– *Jesús, mestas que ha cumplido su camino. Culminación en Jerusalén*. A partir de 9, 51, Lc ha construido su evangelio como camino de ascenso hacia Jerusalén. Desde ese fondo ha cambiado el orden anterior de Mc (cuyo texto resume sólo en 17, 1), presentando a Jesús como misionero del reino, iniciador de un éxodo mesiánico que continúan en Hech sus discípulos. En el final del proceso de Jesús y en el comienzo del que asumen sus discípulos se encuentra Jerusalén (cf. Lc 18, 13; 24, 33.47.52; Hech 1, 2.8 etc). Precisamente para poner de relieve la novedad de Jesús, que asume y supera la sacralidad del templo, Lucas ha destacado el valor de la vieja ciudad santa: Jesús ha cumplido allí su tarea, muriendo y resucitando. Por eso, a partir de ella y no de Galilea, inicia una misión cristiana que no tiene ya centro ninguno, pues su centro es el camino y persona de Jesús, como indica simbólicamente el final de Hech, con Pedro encarcelado en Roma (Hech 28, 17-31).

– *Mestas culminado. Los días de pascua. Resurrección y Ascensión (Lc 24, 36-53; Hech 1, 1-14)*. La tradición anterior identificaba pascua y triunfo de Jesús con la presencia del Espíritu y el mismo camino de la iglesia. Lógicamente, Mt 28, 16-20, presentaba la misión cristiana como pascua continuada (*yo estaré con vosotros hasta el fin de los tiempos*). Lucas siente la necesidad de centrar (delimitar) el tiempo pas-cual, condensándolo en los *cuarenta días* del nuevo encuentro de los discípulos (apóstoles, mujeres y parientes : cf. Hech 1, 13-14) con Jesús resucitado, hasta el momento de su ascenso al cielo. De esa forma interpreta temporalmente la pascua, en el comienzo de la iglesia, como culminación de la historia de Jesús y principio del proceso de la iglesia. De manera normal, este tiempo de pascua culmina en la Ascensión de Jesús, a quien ahora los creyentes confiesan (descubren) glorioso en el cielo, a la derecha del Padre (cf. Hech 7, 54-59). La misma pascua culmina en forma de glorificación celeste, como indicaremos en nuestra biografía mesiánica (Cap 5).

Lucas ha escrito de esa forma una *cristología histórica*, de fuerte impostación litúrgica: ha definido el ritmo y momentos centrales de la nueva celebración cristiana, centrada en el *Ciclo de Pascua*, pero fundada al mismo tiempo en *Ciclo de Navidad*, que la iglesia posterior elabora casi exclusivamente con materiales de Lc 1-2. Jesús aparece en ella como un *Dios en persona*, dentro de una historia humana donde recibe su sentido y puede recordarse cada día (cada año) su figura.

3. *Cristología misionera. El juicio de Dios*. Lucas ha “cerrado” por un lado la historia de Jesús, centrada entre *anunciación* a María (Lc 1, 26-



38) y *ascensión* al cielo (Lc 24; Hech 1). Pero ese mismo cierre le permite abrirla hacia el presente eclesial de la tarea misionera, por obra del Espíritu, y hacia el futuro del juicio de Dios.

– *Cristología y pneumatología*. El mismo Jesús resucitado y ascendido al cielo, envía su Espíritu sobre la iglesia (cf. Lc 24, 49; Hech 2, 33). De esta forma, la cristología se vuelve pneumatología y el camino de Jesús, culminado en la Jerusalén celeste (a la derecha de Dios), se expande desde la vieja Jerusalén del mundo a todas las naciones de la tierra. Lucas ha elaborado así una cristología que deja abierto un lugar de palabra y misión para sus discípulos, por medio del Espíritu. Ciertamente, Jesús volverá (cf. Hech 1, 6, 11; 3, 19-21), cumpliendo la promesa de restauración universal, por medio del auténtico Israel. Pero hasta que llegue ese momento él se encuentra en el cielo, animando desde allí, con su Espíritu, la vida y camino de los misioneros en la iglesia.

– *Cristología y juicio*. Lucas sabe que Jesús volverá *el día de la restauración universal*, día de cumplimiento de las esperanzas israelitas (cf. Hech 1, 6; 3, 21) y de la historia universal. La misma restauración aparece así como *juicio*, momento de iluminación, desvelamiento de sentido de todo lo que existe. Así lo dice Pablo en el sermón misionero programático de Atenas, presentando a Jesús como *el humano a quien Dios ha designado (para el juicio final) dando a todos prueba de ello al resucitarlo de los muertos* (Hech 17, 31). De esta forma recoge y confirma la cristología original de Mc y la iglesia primitiva. En la raíz de su mensaje está la tradición profética y apocalíptica de Israel, la experiencia de un Dios que va a juzgar a todos los humanos (cf. Rom 1, 18-32). Pues bien, su juicio debe realizarlo *un hombre especial designado para ello (en andri hô hôrisen)*, el hombre del mensaje y la obra de justicia, el mesías que ha muerto por todos.

La cristología se vincula de esa forma a la *misión eclesial* (por medio del Espíritu) y a la *esperanza escatológica*, al descubrimiento y despliegue de lo humano. Jesús viene a presentarse de esa forma como fuente de diálogo con la cultura religiosa y política del mundo, representada por Atenas. En el camino que lleva de Jerusalén (condena mesiánica), por Atenas (diálogo cultural) a la culminación de lo humano (juicio universal) se sitúa el Cristo de Lucas.

Pues bien, en el centro de ese camino, fiel a la herencia de Mc y Pablo, Lucas apela a la entrega y muerte humana de Jesús, a quien concibe como *Dios en persona*, portador del juicio escatológico. La cristología aparece así, en el centro del sabio tribunal de Atenas, como expresión del valor de Jesús y de su obra salvadora: Dios le ha confirmado (ha dado fe), al *resucitarlo de (entre) los muertos (anastêsas auton*

*ek nekrôn*). Ésta es su prueba, éste es el centro de la fe, la pascua de Jesús, que los sabios de Atenas no pueden entender, rechazando por eso el mensaje de Pablo. La misma experiencia de Jesús nos lleva a la misión, entendida como anuncio de la palabra y diálogo universal. Cristo participa del camino de cultura y búsqueda del mundo, estableciendo, sin embargo su propia novedad y diferencia, marcada por su muerte y pascua salvadora. Lucas sigue así en la línea que había comenzado Mc.

Lucas entiende así a Jesús como aquel que ha sido *elevado por Dios a través de la resurrección de entre los muertos*. Así ha podido presentarle al comienzo de su obra como Hijo de Dios, Salvador, Cristo y Señor de los humanos (Lc 2, 35; 2, 11). Por eso, es normal que presente al mismo Jesús de la historia como *Kyrios*, Señor divino, sobre todo cuando ofrece su palabra o signo salvador para la iglesia (cf. Lc 5, 17; 7, 13; 10, 1.40; 13, 23 etc.). En esta línea se sitúa la primera confesión pascual: Dios ha constituido a Jesús *Cristo y Kyrios* (Hech 2, 36). Sólo de esa forma, siendo Cristo de Israel y Kyrios de los pueblos, Jesús puede presentarse como principio y sentido de la misión universal, de la tarea de transformación salvadora de lo humano.

Pues bien, en el centro de ese mensaje misionero de Lucas no está un simple Señor exaltado, sino el mismo Jesús humano que ha sido asesinado por la autoridad del mundo y resucitado por Dios. Por eso, su cristología misionera es memoria del camino de cruz, firmemente mantenida y recreada en el ascenso hacia Jerusalén (iniciado en Lc 10, 33) y en la apertura hacia todos los pueblos de la tierra (Hechos). Frente a los riesgos de evasión idealizante (hacia su pasado sacral o su futuro anticipado), Lucas mantiene la experiencia de la vida y muerte pascual de Jesús, centro de la historia de la salvación, revelación plena de Dios.

#### 4. JUAN: MESÍAS E HIJO DE DIOS. ¡ÉSTE ES EL HOMBRE!

Bibliografía básica en G. S. Sloyan, *What are they Saying about John?*, Paulist, New York 1991. Además de comentarios y obras generales (Barret, *St. John*, London 1972; Bultmann, *Johannesev.*, Göttingen 1968; Id., *Teología*; Schelkle, *Teología*; Schnackenburg, *Johannesev.*, Freiburg 1965/71), cf. Boismard, M.-E., *El prólogo de Juan*, FAX, Madrid 1967; Braun, F. M., *Jean le théologien I-III*, Gabalda, Paris 1959-1966; Brown, R. E., *La comunidad del discípulo amado*, Sígueme, Salamanca 1983; Comblin, J., *El Enviado del Padre. Jesús y el creyente en el ev. de Juan*, Sal Terrae, Santander 1977; Dodd,

C. H., *Interpretación histórica del Cuarto Evangelio*; Id., *Tradición histórica del Cuarto Evangelio*, Cristiandad, Madrid 1978; Feuillet, A., *Études johanniques*, DDB, Brüggge-Paris 1962; Luzárraga, J., *Oración y misión en el ev. de Juan*, Univ. Deusto, Bilbao 1978; Manson, T. W., *Cristo en la teología de Pablo y de Juan*, Cristiandad, Madrid 1975; Navarro, M., *Ungido para la vida (Mc 14, 3-9; Jn 12, 1-8)*, EVD, Estella 1998; Potterie, I. de la, *La verdad de Jesús. Estudios de cristología juanea*, BAC, Madrid 1979; Sabugal, S., *Christos. Investigación exegetica sobre la cristología juanea*, Herder, Barcelona 1972; Taylor, *Personne*, 107-136; Vidal, S., *Escritos originales de la comunidad del discípulo "amigo" de Jesús*, Sígueme, Salamanca 1977; Wengst, K., *Interpretación del Ev. de Juan*, Sígueme, Salamanca 1988

Jn se mantiene en la línea de la cristología narrativa, conservando elementos (milagros, pasión y pascua) cercanos a Mc y Lc. A pesar de ello, él ofrece un texto muy especial donde el relato de Jesús (de encarnación a pascua) viene a presentarse como revelación total de Dios (cf. Jn 1, 18), en perspectiva cercana a los discursos de tipo sapiencial y gnóstico, como indicaremos.

Podríamos haber destacado los aspectos narrativos de Jn (el despliegue de la vida de Jesús, con los milagros y el camino de pascua), situando así nuestro trabajo en continuidad con los sinópticos. Pero hemos preferido cambiar de método, estudiando los títulos donde Jesús aparece como hijo: de David (=mesías), del humano (revelador definitivo) y de Dios (ser que vive en comunión con lo divino). De esa forma desplazamos el centro de gravedad de la cristología, pasando de la esperanza de futuro (algunos grupos de la iglesia primitiva), con la exaltación pascual (Pablo) y la vida mesiánica de Jesús (sinópticos), a su origen (hijo) y función reveladora.<sup>6</sup>

Jn es profundamente israelita, pero, al mismo tiempo, desarrolla experiencias helenistas (logos y verdad, luz y tinieblas, arriba y abajo...) que otros judíos del tiempo habían puesto de relieve. Muchos investigadores han pensado que la unión de judaísmo y helenismo debería conducir a un *espiritualismo gnóstico de la redención*. Nosotros, aceptando ese fondo común o conexión gnóstica, resaltamos la diferencia cristiana de Jn:<sup>7</sup>

6. Sobre 1 Jn cf. P. S. Minear, *The idea of incarnation in First John*: Interp 24 (1970) 291-302. Sobre Jn y los sinópticos y el resto del NT cf. Dodd, *Tradition* y J. Blinzer, *Juan y los sinópticos*, Sígueme, Salamanca 1968.

7. Cf. R. Bultmann, *Die Bedeutung der neuerschlossenen mandäischen und manichäischen Quellen für das Verständnis des Johannesevangeliums*, en Id., *Exegetica*, Mohr, Tübingen 1967, 55-104. En su transfondo: M. Lidzbarski, *Ginza*, Göttingen-

– *Fondo común: descenso divino*. Forma parte del *mito gnóstico*: Dios envía al mundo a su Revelador que viene del misterio original y ofrece a los humanos la verdad de lo divino. Jn asume de algún modo este transfondo (reflejado también por la apocalíptica judía y la especulación sapiencial judeo-helenista), suponiendo que Dios y los humanos estaban previamente separados, por eso ha sido preciso que descienda un ser divino de los cielos para iluminarles y/o salvarles.

– *Diferencias*. Estrictamente hablando, el *gnosticismo* es una antropología cosmológica: supone que el mundo ha nacido de un conflicto original entre luz divina (de donde han caído las chispas sagradas) y oscuridad material (donde quedan atrapadas), haciendo que así surjan los humanos. Lógicamente, ellos necesitan la venida de un redentor divino para liberarse. Jn no acepta ese conflicto (ni la esencia divina de las almas, ni su caída cósmica), pero piensa que un ser más alto (mesías, hijo de hombre, hijo de Dios) ha descendido de los cielos para salvar de su caída mundana a los humanos. Ese *redentor* es para los cristianos un humano (Jesús de Nazaret), para los gnósticos un tipo de entidad espiritual, propia de los cielos.<sup>8</sup>

Ciertamente, Jn vive en un ambiente cercano a la gnosis, pero sabe que las almas no son elementos divinos caídos al mundo, sino criaturas de Dios, cuyo revelador (=Cristo), conservando su propia transcendencia, se ha encarnado entre nosotros. Sabe que este mundo debe ser redimido, pero cree en la resurrección y/o transformación de la "carne" de la historia, escribiendo un evangelio paradójico y rico, cuya cristología estudiaremos evocando los títulos que aparecen ya en Jn 1: Cristo, Hijo del humano e Hijo de Dios (cf. 1, 34. 41.49.51).<sup>9</sup> Jn 19, 5 ha dado a Jesús el título que hemos puesto a nuestro libro: *Éste es el Hombre*.

Leipzig 1925. Cf. también H. Jonas, *Gnosis und spätantiker Geist I: Die mythologische Gnosis II: Von der Mythologie zur mystischen Philosophie*, Göttingen 1934 y 1954; K. Rudolph, *Die Mandäer I: Prologomena. Das Mandäerproblem II: Der Kult*, Göttingen 1960-1961.

8. Bultmann, 98-99. La postura de Bultmann, aplicada en *Johannesev*, suscitó fuerte polémica: cf. E. Percy, *Untersuchungen über den Ursprung der johanneischen Theologie*, Lund 1939, Braun, *Jean*; Feuillet, *Études*; Boismard, *Prólogo*; Cullmann, *Cristología*. Estudio de conjunto: C. Colpe, *Die religionsgeschichtliche Schule*, Göttingen 1961. Bultmann sabe que Jn no identifica a Jesús con el revelador gnóstico sin más (cf. *Johanneische Schriften und Gnosis*, en *Exegetica*, 245-249), pues la gnosis no puede afirmar que el "Logos se ha hecho carne" (Jn 1, 14), asumiendo la historia y vida humana.

9. Del Logos (1, 1. 14) tratamos en Cap 4. Sobre los títulos cristológicos en Jn 1, además de comentarios, cf. Cullmann, *Cristología*, Dodd, *Interpretacion* y Dunn, *Christology*.

1. *Mestas de Dios*. A quienes le preguntan por su identidad, el Bautista responde que no es Cristo, Elías o profeta (1, 21), es decir, enviado escatológico de Dios. Jn no evoca más a *Elías*, pero presenta a Jesús como *Profeta* que conoce lo escondido (4, 19) y cura con poder a los enfermos (9, 17), siendo al mismo tiempo *Cristo* (cf. 6, 14-15; cf. 7, 40-41).<sup>10</sup> Desde este fondo plantean los fariseos la pregunta por su origen:

Algunos de Jerusalén decían: ¿No es éste aquel que pretendían matar?

Pues bien, ahora está hablando abiertamente y nadie se lo impide. ¿Acaso habrán reconocido los jefes de verdad que este es el Cristo? ¿Pero de éste sabemos bien de dónde viene!

En cambio, cuando llegue el Cristo nadie podrá saber de dónde viene (7, 25-27; cf. 9, 29).

Ellos pensaban que *el enviado final de Dios* (Henoc, Elías, Mesías...) ha de venir de lo escondido: nadie conoce su origen ni principio: surgirá de pronto desde el fondo del misterio y mostrará su realidad con obras portentosas. *Jesús*, en cambio, ha venido simplemente como humano, de Nazaret de Galilea (1, 45-46), siendo hijo de padres conocidos (1, 45; 6, 42): no puede, por tanto, ser el Cristo.<sup>11</sup> Irónicamente, Jn supone que estos judíos aciertan al buscar la hondura del Mesías, pero se engañan al pensar que saben el origen de Jesús: *¡Me conocéis y conocéis de dónde vengo!* (7, 28). Es evidente que no le conocen: pretenden aferrar el misterio desde una posición de seguridad e ignoran la actuación de Dios; conocer el origen de Jesús no implica especular sobre su patria humana, sino saber que Dios le envía:

Algunos... decían: “Éste es verdaderamente el profeta”.

Otros: “Éste es el Cristo”.

Otros, en cambio: “¿Acaso el Cristo puede provenir de Galilea?”

¿No afirma la Escritura que el Cristo

10. Jn condensa en Jesús la esperanza política (es cristo), religiosa (profeta) o apocalíptica (Elías), relacionadas ya en Mc 6, 14-16; 8, 27-28par. Cf. R. Bultmann, *Johannesev.*, 60-61. Los títulos de profeta y rey se identifican en Jn 6, 1-5: cf. R. Bultmann, 230-23; S. Sabugal, *Christos*. Jn ha conservado la palabra semita original *mestas* (1, 41 y 4, 25), dando a Cristo un sentido de título, excepto en 1, 17 y 17, 3 donde esa palabra es nombre propio. Cf. Kümmel, *Theologie*, 237-238; F.-M. Braun, *Jean II*, 49-67.

11. Cf. Braun, II, 104-114; Sabugal, 48; Bultmann, 223-5; Conzelmann, *Grundriss*, 369; J.-M. Lagrange, *Saint Jean*, EB, Paris 1936, 208-210. El texto recoge una disputa de judíos y cristianos: cf. Schnackenburg, II, 200-202.

debe provenir de la familia de David y proceder de Belén, la aldea de David?” (7, 40-42).

Jesús ha ofrecido agua de vida (7, 37-39) y su pretensión mesiánica suscita de nuevo la disputa acerca de su origen. Los judíos de Jn 7, 25-27 pensaban que el Mesías debe venir de forma misteriosa. Los de ahora (7, 40-42) opinan que debe nacer como hijo de David (cf. 2 Sam 7, 12-16), en su ciudad de Belén (cf. Miq 5, 1-2; Mt 2; Lc 2). Pues bien, tampoco ahora parece que Jesús cumpla tales requisitos. De todas formas, el pasaje ha de entenderse en clave de ironía:

– *Precisamente los contrarios a Jesús* afirman que el Cristo debe ser de David y betelemita.

– *Pero, aunque hubiere nacido en Belén como David*, eso sería secundario, pues Jesús viene del Padre.<sup>12</sup>

Para conocer a Jesús como Cristo debemos superar el nivel de genealogía y poder terreno (nacionalismo, violencia). Por mantenerse en un plano de este mundo, los judíos que han comido su pan multiplicado quieren coronarle rey (6, 14-15); Jesús rechaza su deseo; ellos responden: *¿no es éste acaso Jesús, el hijo de José? ¿No conocemos a su padre y a su madre? ¿Cómo puede asegurar, por tanto: yo he bajado del cielo?* (6, 42). Pedro, sin negar lo anterior, confiesa *Eres el Santo de Dios* (6, 69), destacando así su origen divino.

El mismo a quien llaman hijo de José, de Nazaret de Galilea (no de Belén, ni de David), es mesías (1, 45) rey de Israel (1, 49) Así lo proclama Jn a lo largo de un evangelio que se puede entender como *proceso judicial*: Jesús no ha venido a juzgar, sino a salvar (3, 17-18), pero aquellos que rechazan su mensaje entran en juicio (3, 18; 12, 47-48). Éstos son los argumentos judiciales con los que defiende su mesianidad (cf. 5, 31-47).<sup>13</sup>

– *La Escritura*. Desde ella le acusan sus *adversarios*. Con ella responde *Jesús*: “investigad las Escrituras, pues vosotros pensáis que ellas poseen vida eterna; ellas mismas son las que dan testimonio sobre mí” (5, 39; cf. 1, 45-46; 12, 41). Los judíos se consideran hijos de Abrahán (herederos de la promesa de Dios, intérpretes veraces de la

12. Sobre el origen davídico de Jesús Jn no responde con certeza, sino en gesto de ironía, aunque parece defenderlo. Cf. Schnackenburg, II, 220; Barret, *John*, 273; Sabugal, 300-303.

13. Sobre el *proceso* de Jesús en Jn: R. Bultmann, 149-214, que estudia Jn 4, 43-6, 59; 7, 15-24; 8, 13-20; J. Blank, *Krisis. Untersuchungen zur johanneischen Christologie und Eschatologie*, Freiburg 1964, 41s, 297s; Schnackenburg, II, 168-178.

Escritura). Jesús responde llamándoles “hijos del Diablo” (de la mentira) pues se oponen a Dios (8, 31-47), oponiéndose a Abrahán, pues este vio por anticipado su venida, alegrándose por ella (8, 48-58). La Escritura con Abrahán es una prueba de que Jesús es el mesías.

– *Juan Bautista*. Los judíos le interrogan y él responde (5, 33) ofreciendo un testimonio veraz pero incompleto sobre el Cristo (5, 34-35): Juan no es la luz, pero viene a dar testimonio de ella; no es Elías, ni el Cristo, ni el profeta, sino sólo aquel que bautiza en agua, anunciando la llegada de Otro (Jesús) “que existía antes que yo” (1, 30). Así aparece como vigía y pregonero de Jesús, *hijo de Dios*, a quien precede (cf. 1, 34-42).

– *Obras mesiánicas*. Se las ha concedido su Padre divino (5, 36) y ellas dan testimonio de su mesianidad (2, 23; 3, 2; 6, 2. 14; 9, 16, etc.). Así puede afirmar: “Si no realizo las obras de mi Padre no me creáis; si las realizo no me creáis a mí, creed a las obras; así conoceréis que el Padre está en mí y yo en el Padre” (10, 37-38). Dentro de la tradición profética, Jesús viene a desvelarse como *Hijo de Dios*, porque realiza sus obras salvadoras.

– *Su mismo Padre Dios* es quien da testimonio de Jesús (5, 37). Por eso dice: “No estoy solo, sino que estamos yo y el Padre que me envía... Ciertamente, yo doy testimonio sobre mí, pero también da testimonio mi Padre...” (8, 16. 18). Así se implican y vinculan Jesús y el Padre, en gesto de amor y presencia mutua. El mismo Padre es prueba primera y final de la verdad del evangelio.<sup>14</sup>

La Cristología de Jn aparece así como *disputa sobre la Escritura*: cristianos y judíos seguimos estudiando esa Escritura para ver cómo se cumple (o no se cumple) en Jesús de Galilea. En esa línea avanza el testimonio del *Bautista*, llevándonos al campo de la historia de las religiones, al lugar donde podemos comparar a Jesús y otros profetas. Ellos se vinculan y distinguen por sus *obras*. Por eso, la verdad de la cristología se encuentra fundada en el testimonio y valor humanizante de la acción de Jesús (y de la iglesia). Esas obras, en fin, nos remiten al misterio de Dios: quien descubra su acción y palabra en Jesús será cristiano, vinculando cristología y teología.

2. *Jesús, Hijo del humano*. Del origen y sentido mesiánico de Jesús pasamos a su visión como Hijo del humano, cuyo descenso y ascenso (cf. 3, 13) parecen situarnos en un transfondo *griego* (platónico), de

14. Sobre la paradoja de *ser anterior* pero *venir más tarde* cf. O. Cullmann, *El que viene detrás de mí*, en *Estudios de teología bíblica*, Studium, Madrid 1973, 49-54. Sobre Jesús Cordero de Dios, cf. Schnackenburg, I, 285-289; Barret, 146-147. Sobre los judíos como “hijos del diablo”, cf. Blank, 236s.

almas que bajan y suben, *gnóstico*, de un ser divino que desciende del cielo y asciende liberando a los humanos, o de *apocalíptica judía*, con Henoc que baja, anuncia el juicio de los vigilantes y asciende nuevamente al cielo.<sup>15</sup> En este título de Jn influyen de forma especial dos motivos:

– *La tradición de Jesús*, pues el gnosticismo precristiano desconoce la figura de un redentor personal. Por su parte, Jn no alude a un ser celeste, ya formado, sino al mismo Jesús en su vida sobre el mundo.

– *La especulación sapiencial y apocalíptica del judaísmo* que alude a una fuerza celeste (Hochma, Sophia) que baja para ayudar a los humanos. Jn la identifica con el mismo Jesús histórico.<sup>16</sup>

Judaísmo sapiencial y gnosis conciben al humano como ser perdido sobre el mundo y piensan que Dios debe bajar a salvarlo. Para el *gnosticismo*, esa bajada tiene valor desmundanizante: saca a los humanos del mundo y les lleva a lo celeste. Para el *judaísmo*, ella se concibe como expresión de providencia creadora: Dios se introduce en la historia del mundo. En este último plano se sitúa Jn: en contra de la gnosis, *su Hijo del humano* es un hombre concreto; no es hipostasización, sino persona histórica en el mundo, Jesús de Galilea.<sup>17</sup> Y con esto podemos pasar a los textos.

Jesús ha curado a un ciego, que le toma como profeta (9, 17), avalado por Dios (9, 30-33). Los judíos, en cambio, rechazan y expulsan de la sinagoga a quienes le confiesan Cristo (9, 22). Sobre ese fondo de disputa, aparece Jesús y pregunta al curado: *¿crees en el Hijo del humano?* (9, 35). Ésta es una pregunta sorprendente, pues la tradición sinóptica nunca había presentado esa figura en línea de confesión de fe. Además, en el contexto sería más lógico preguntar por el mesías. Pues bien, Jesús quiere presentarse como portador del juicio (“para esto he venido...”: 9, 39) y en ese fondo judicial (cf. Mc 13, 26 par; Lc 12, 8 par; 12, 40 par; Mt 13, 41; 19, 28) plantea su argumento:

15. Cf. Schweizer, *Erniedrigung*, 145s; Bultmann, 74-76; 107 y Dodd, *Interpretación*, evocan un posible influjo gnóstico. En contra Cullmann, *Cristología* y Longenecker, *Christology* 58-62.

16. C. Colpe, *NT and Gnostic Christology*, Leiden 1968, 235-237. Balz, *Methodische*, 79s y F. M. Braun, *Messie, logos et fils de l'homme*, en *La venue du messie*, Bruges 1962, 113-147 piensan que Jn ha elaborado el tema desde las hipostasizaciones divinas del judaísmo tardío.

17. Sobre el Hijo del humano en Juan, R. Schnackenburg, *Der Menschensohn im Johannesevangelium*: NTS 11 (1964-1965) 123-137; Id., *Johannesev.*, I, 411-423; Conzelmann, *Grundriss*, 368. De un modo especial, cf. F. J. Moloney, *The Johannine Son of Man*, LAS, Roma 1978

Como el Padre tiene vida por sí mismo, así le ha dado al Hijo tener vida por sí mismo y el poder de realizar el juicio, porque *es el Hijo del humano* (5, 26-27).

Éste es Jesús, Hijo de humano que juzga y da su propia vida en alimento (6, 26-27), apareciendo como pan (maná) venido de lo alto (6, 33). *En verdad, en verdad os digo, si no coméis la carne del Hijo del humano y no bebéis su sangre no tendréis vida en vosotros* (6, 53-54): el Hijo del humano es alimento que baja del cielo, ofrece vida al mundo y vuelve al cielo “donde estaba en el principio” (cf. 6, 62).

Los oyentes se escandalizan: “¿No es este Jesús, el hijo de José?... ¿cómo afirma *he bajado del cielo?*” (6, 42). Jn sabe que Jesús puede afirmarlo *porque es Hijo del humano* (6, 62). La espiritualidad helenista corría el riesgo de convertir a ese humano en abstracción metafísica (ideal). La apocalíptica podía confundirle con un mito. Jn, en cambio, le conoce y sabe que ha bajado del cielo ofreciendo vida/resurrección a los creyentes (cf. 6, 39. 40. 44. 54), siendo Jesús, hijo de José (1, 45), bien conocido (6, 42) y subiendo nuevamente al cielo (6, 62).<sup>18</sup>

Nadie ha subido al cielo  
sino aquel que ha bajado del cielo, el Hijo del humano (3, 13)

Gentiles y judíos han buscado inútilmente a Dios (1, 18). Sólo Jesús, Hijo del humano, que ha bajado del cielo puede conducirnos a Dios, ofreciéndonos su vida (cf. *ypsoun*: 3, 14; 8, 28; y 12, 32-34). Su ascenso salvador se identifica con su crucifixión: no estamos ante el mito general del humano o divino que asciende, sino ante la historia mesiánica de Jesús, que ha sido glorificado (12, 23 y 13, 31-32) porque ha puesto su vida al servicio de los otros:

En verdad os digo: veréis el cielo abierto y a los ángeles de Dios que bajan y que suben sobre el Hijo del humano (1, 50-51).

Los sinópticos hablaban del Hijo del humano que vendrá al final, sentado a la derecha de Dios, sobre las nubes del cielo (Mc 14, 62 par). Jn identifica su venida y triunfo con la pascua: así aparece, rodeado de ángeles, como nuevo altar, piedra de Dios, para los humanos.<sup>19</sup>

18. Cf. R. Schnackenburg, *Johannesev.*, I, 413-414; Id., *Der Menschensohn...*, 128-129. Para la visión colectiva del Hijo del humano en la tradición apocalíptica y sinóptica T. W. Manson, *The son of man in Daniel, Enoch and the gospels*, en *Studies in the Gospels and Epistles*, Manchester 1962, 123-146; Id., *Teaching*, 211-234.

19. Cf. Schnackenburg, *Johannesev.*, I, 404-411; Id., *Der Menschensohn...*, 125, 129-130; Barret, 177-179; Sabugal, 354-360. Desde este fondo podemos evocar el

3. *Envío y comunión del Hijo*. En el momento culminante de su vida, Jesús se define como aquel que “sale del Padre, viene al mundo y vuelve al Padre” (cf. 16, 28). Los discípulos entienden: “ahora nos hablas de manera clara” (16, 29). Ésta es la “claridad” de Jesús, que sabe que “el Padre lo ha colocado todo en sus manos, que ha salido de Dios y a Dios vuelve” (cf. 13, 1-3). Es la claridad del Jn cuando afirma: *de tal modo amó Dios al mundo que le ha dado a su Hijo Unigénito...* (3, 16). Éste es un misterio triple:

– *Misterio de envío*. Donde la tradición judeo-helenista hablaba de Sabiduría, ha puesto Jn al Hijo,

– *Misterio de encarnación*. Mientras Pablo destaca la pascua del Cristo, acentúa Jn la venida del Hijo.

– *Misterio de salvación*. Donde los apocalípticos hablan de condena, Jn habla de amor salvador.<sup>20</sup>

Éste es para Jn el cambio cualitativo, el paso de la ley judía, con sus ideales nacionales, a la gracia universal del Hijo de Dios. Quienes niegan que Jesús viene del Padre terminan volviéndose hijos del diablo aunque desciendan de Abrahán (cf. 8, 37-38.44). Unos y otros apelan al origen. Para *los judíos*, importa la descendencia nacional, como honor del mundo. Jesús destaca la filiación divina que, siendo misteriosa (cf. 3, 11. 32; 5, 19-20; 8, 26. 38. 40; 15, 3; 17, 17, etc.), se abre en amor a todos los humanos.

Jesús no descubre los secretos del cosmos, ni los grados del ser, ni la profunda experiencia de las almas que descienden a la tierra; no nos introduce en un camino de ascética o mística de tipo intelectual. Interpretado en un millar de variaciones, su tema es siempre el mismo: *él proviene del Padre y Dios mismo es, por lo tanto, quien le envía*. Así puede presentarse a los humanos como pan del cielo, luz del mundo, puerta, camino, verdad y vida, resurrección y viña verdadera. *El Jesús de los sinópticos* proclama la llegada del reino. *El de Juan* habla del

tema de la preexistencia. *La apocalíptica judía* puede aceptar la preexistencia simbólica de un salvador que viene de los cielos. *La tradición sinóptica* podría hacerlo quizá, pero no lo hace (cf. Tödt, *Menschensohn* 258; Hamerton-Kelly, *Pre-existence* 100-102). Jn, en cambio, desarrolla expresamente el tema: el Hijo del humano preexiste en Dios, baja al mundo y vuelve a lo divino (cf. 3, 13; 6, 62); así introduce en la cristología un tema nuevo, también presente en Pablo, que estudiaremos con más extensión al principio de la biografía teológica (Cap. 5, 1).

20. Sobre salir del Padre y volver al Padre: Braun, *Jean III*, I, 57-58. Sobre el amor: A. Nygren, *Érôs et agapé* I, Paris 1962, 157-172; Barret, 179-181. En general: Kramer, *Christos* 108ss; Bultmann, *Teologia* 448ss.

Padre como testigo y signo de su gracia (cf. 6, 35; 8, 12; 10, 9. 11. 14; 11, 25; 14, 6; 15, 1).<sup>21</sup>

Ésta es la verdad de Jesús: Dios es Padre universal. Éste su programa: vincular a todos los humanos partiendo desde el Padre, superando así el antiguo exclusivismo; como enviado del Padre ha realizado su obra sobre el mundo, enseñando lo que manda (12, 48-49), cumpliendo lo que quiere (6, 38). Revelándose a sí mismo, Jesús revela al Padre. Pero él no se limita a cumplir una función impersonal y pasajera: no es un medio que se emplea un momento y que después se deja, un camino que se corre y se abandona. Jesús mismo pertenece al misterio de Dios, de manera que ambos se vinculan en encuentro permanente. Así podemos afirmar que la verdad del Padre es su amor hacia Jesús y la de Jesús su amor al Padre:

- Está conmigo aquel que me ha enviado (8, 16; cf. 8, 18).
- Como el Padre me conoce y yo conozco al Padre... (10, 15).
- Yo y el Padre somos uno (10, 30).

Esta unidad (presencia, comunión, conocimiento mutuo) constituye la entraña y verdad del evangelio, su *buena nueva*: Dios ama a Jesús, Jesús ama a Dios y en su mutuo amor (Espíritu Santo) se funda todo lo que existe. Ese conocimiento y entrega fundante del Padre y el Hijo es el misterio del ser, la verdad de la existencia. Ser es amarse. Existir es entregarse, habitar uno en otro; por eso, Jesús puede afirmar "quien que me ha visto, ha visto al Padre" (14, 9; cf. 14, 10). Esta inhabitación amorosa constituye el principio y meta donde se asienta el ser del mundo, es la verdad del Espíritu santo, entendido como vida compartida y donación recíproca (14, 20).<sup>22</sup>

- El Padre ama al Hijo y lo ha puesto todo en sus manos... (3, 35)  
Como el Padre me ha amado,  
también Yo os he amado a vosotros (15, 9).  
Si alguien me ama cumplirá y mi Padre le amará  
y vendremos a él haremos en él una morada" (14, 23).
- Que todos sean uno, como tú, Padre, en mí y yo en tí...  
para que sean uno como Nosotros somos uno;

21. Sobre Jesús como Hijo, cf. Dodd, *Interpretation* 254-255. Sobre la revelación de Jesús en Juan, cf. H. Schlier, *Besinnung auf das NT*, Herder, Freiburg 1964, 254-263 (= *Problemas exegeticos fundamentales del NT*, FAX, Madrid 1970); Bultmann, *Teología* 466ss. Retomamos el tema al final de este libro (en Cap. 6, 1).

22. El encuentro define la existencia de Jesús. Cf. Bultmann, *Johannesev.*, 290-293; Barret, 312; J. Alfaro, *Cristo glorioso, revelador del Padre*, en *Cristología y antropología*, Cristiandad, Madrid 1973, 141s.

Yo en ellos y Tú en mí...  
para que el mundo conozca que Tú me has enviado  
y que les amas como a mí me has amado (17, 20-23).<sup>23</sup>

Jesús proviene de Dios como amigo y compañero. No es un niño que depende de su padre y se mantiene en actitud subordinada, receptiva, sino hijo mayor que se hace amigo del padre. Pasamos así del símbolo jerárquico de paternidad y filiación al mutuo encuentro, en revelación donde se implican tres momentos:

- *Teología*. Dios mismo es amor; no se impone como ley, sino que se ofrece como gracia.
- *Cristología*. El mesías de Dios es amigo que expresa en amor la verdad total de ser humano
- *Soteriología*. No conocemos a Jesús por especulación sino en un compromiso de amor mutuo.

Si el Padre envía al Hijo, lo hace para salvar al mundo (3, 16-18). Si el Hijo cumple la voluntad del Padre, lo hace también para salvar (juzgar) al mundo (5, 19-27). De esa forma se expande y expansiona su círculo de amor: *como el Padre me amó, os amo yo a vosotros; permaneced en mi amor* (15, 9). Lo que Dios y el Hijo viven en amor, encuentro poderoso de entrega creadora, ha de expresarse en la existencia de todos los humanos (cf. 16, 26), que penetran en el círculo de amor de lo divino, pudiendo así compartir su vida y realizar sus obras:

- El que crea en mí  
realizará el también las obras que Yo hago (14, 12).
- Como el Padre me ha enviado  
así os envío Yo a vosotros (20, 21).
- Como Tú me has enviado al mundo  
también Yo les he enviado al mundo (17, 18).

En la entraña más profunda de su ser, los elegidos de Jesús (discípulos, cristianos) tienen un origen y existencia transcendente: nacen de Dios, son enviados con su Hijo (cf. 1, 12-13). No son ya esclavos del mundo, ni siervos de Dios, ni extranjeros. Se llaman y son hijos de Dios, amigos del Cristo y amigos entre sí, para realizar en la tierra el nuevo mandamiento: amaos unos a los otros, es decir, "vivid en comunión de amor, como el Padre y el Hijo son en comunión" (cf. 15, 1-17):

23. Cf. Conzelmann, *Grundriss*, 372. Relación con Mt 11, 27 y Lc 10, 22 en Dodd, *Tradición*, 359-360; Schnackenburg, *Johannesevangelium*, II, 159.

– Que sean uno como Tú, Padre, en mí y Yo en ti; que también ellos sean uno y el mundo conozca que Tú me has enviado (17, 21).

Ya no hay ley particular, ni pueblo escogido o nación especial, pues Dios mismo es principio de amor por Jesús para todos los humanos. El amor de Dios, la comunión personal del Padre y el Hijo en el Espíritu, es fuente y principio de existencia para los humanos. Aquí culmina el evangelio: el mensaje de reino, las obras de Jesús en favor de los marginados, su gesto liberador al servicio de los enfermos, su entrega hasta la muerte: todo se expresa en este único misterio de comunión de amor del Hijo con el Padre y viceversa en el Espíritu.

Esta no es una doctrina general sobre la armonía preexistente de las almas, ni una filosofía organicista sobre la excelencia de la cooperación entre los miembros de una totalidad sagrada... Jn ha revelado el amor de Dios y Cristo como Espíritu de comunión, propio de personas libres e iguales (varones y mujeres, cristianos y no cristianos) que se vinculan en libertad y encuentro gozoso de amor. En el principio de la cristología está la certeza de que Jesús, este hombre (19, 5), es *Dios en persona* y el convencimiento de que Jesús y Dios se vinculan desde siempre y para siempre en comunión de amor, como indicaremos más extensamente en la conclusión de nuestro libro (Cap. 6).<sup>24</sup>

## 2. TRADICIÓN EXPOSITIVA ESCUELA PAULINA, HEBREOS, APOCALIPSIS

### 1. PABLO: LA PASCUA DEL HIJO DE DIOS

Expongo el tema en *Evangelio*, 311-428. Además de comentarios, cf.: Aletti, N.-N., *Comment Dieu est-il juste? Clefs pour interpréter l'épître aux Romains*, Seuil, Paris 1991; Barbaglio, G., *Pablo de Tarso y los orígenes cristianos*, Sígueme, Salamanca 1989; Bartolomé, J. J., *Pablo de Tarso*, CCS, Madrid 1997; Becker, J., *Pablo, el apóstol de los paganos*, Sígueme, Salamanca 1996; Cerfaux, L., *Jesucristo en San Pablo*,

24. He desarrollado el tema en *Dios. Sobre el Espíritu en Juan*, cf. G. Bornkamm, *Estudios sobre el NT*, Sígueme, Salamanca 1983, 199-224; I. de la Potterie, *El Paráclito*, en Id., *La vida según el Espíritu santo*, Sígueme, Salamanca 1966, 87-110; U. B. Müller, *Die Parakletenvorstellung in Johannevangelium*: ZTK 71 (1974) 31-77; H. Schlier, *Besinnung auf das NT*, Herder, Freiburg 1964, 264-271 (= *Problemas exegeticos fundamentales del NT*, FAX, Madrid 1970).

DDB, Bilbao 1955; Eichholz, G., *El Evangelio de Pablo*, Sígueme, Salamanca 1977; Feuillet, A., *Christologie paulinienne et tradition biblique*, DDB, Paris 1972; Legido, M., *Fraternidad en el mundo. Un estudio de eclesiología paulina*, Sígueme, Salamanca 1982; Manson, T. W., *Cristo en la teología de Pablo y Juan*, Cristiandad, Madrid 1975; Penna, R., *L'apostolo Paolo. Studi di esegesi e teologia*, Paoline, Torino 1991; Sanders, E. P., *Paul and Palestinian Judaism*, SCM, London 1977; Taylor, *Personne*, 43-70; Vidal, S., *La resurrección de Jesús en las cartas de Pablo*, Sígueme, Salamanca 1982.

Pablo es el cristiano mejor conocido del siglo I EC. Por sus cartas (y en otro nivel por Hech), podemos reconstruir su trayectoria. Fue un judío helenista, fariseo de formación, celoso de la ley nacional, perseguidor de los cristianos, a quienes acusa de divinizar a un mesías crucificado y de romper las fronteras del judaísmo, ofreciendo salvación y reino de Dios a los paganos, destruyendo así el valor de las tradiciones nacionales.

A través de un proceso de conversión, realizado pocos años después de la muerte de Jesús y ubicado por Hech en Damasco, Pablo invierte su visión del judaísmo y se deja transformar por el mesías crucificado, abierto a los gentiles. Pronto se vuelve misionero de ese mesías, desarrollando de forma personal la tradición de los cristianos helenistas, presentando al crucificado como salvación de Dios para las naciones. Su forma de entender a Jesús y de expandir su movimiento, a través de una serie de iglesias que funda y/o visita desde el Mediterráneo oriental hasta Roma, marcará de forma muy intensa el cristianismo.

Es evidente que Pablo conoce, al menos en parte, la tradición narrativa representada por los evangelios. Pero en el centro de su interés y misión aparecen otros temas, cercanos, sin embargo, a Mc (mesías crucificado, pascua universal) y a Jn (encarnación del Salvador, Hijo de Dios). Resulta imposible recoger en unos rasgos la riqueza y hondura de su cristología. Por eso, a partir de sus cartas auténticas (1 Tes, 1 y 2 Cor, Gál, Rom y Flp) presentaremos los tres momentos clave de su visión del Cristo: el que vendrá (parusía), está exaltado (pascua) y ha venido de Dios (origen/preexistencia). En cada caso partimos de un texto: 1 Tes 1, 9-10 (parusía), Rom 1, 3-4 (pascua), Gál 4, 4 (preexistencia y envío).

1. *Futuro de Jesús, la parusía*. Significativamente, Pablo recorre su camino teniendo la certeza de que el Cristo (Hijo de Dios) le precede y viene pronto. Ha sido formado en un judaísmo fariseo de tintes sapienciales (Dios se expresa por la Ley/sabiduría) y apocalípticos (es inminente el juicio de Dios). Pues bien, ese juicio, que será expresión

de la sabiduría salvadora y ley más alta del Dios de sus tradiciones (de Israel), se le presenta ya como inminente, pues llega la Parusía de Cristo. Por eso, con clara conciencia profética, va recorriendo el imperio romano y creando por doquier iglesias, para que el mesías encuentre en su venida personas preparadas.

Será normal que en el fondo de su visión del Cristo viniente utilizara el simbolismo del Hijo del humano. Pero de hecho, escribiendo a cristianos de cultura helenista y origen mixto (judío y gentil), prefiere omitir esa figura, destacando más bien la de Hijo de Dios o Señor, como iremos viendo. Lo cierto es que en un primer momento y en el fondo de su misión y mensaje, Pablo define a Jesús como *El que viene*, de manera que su cristología es esperanza de parusía.

Estudiaremos más extensamente este motivo (partiendo de 1 Tes 1, 9-10) al final de la *biografía teológica* (Cap. 5, 21), pero desde ahora queremos evocarlo. Se trata, sin duda, de una experiencia y simbolismo prepaolino, que Pablo asume para resaltar el nacimiento escatológico de Jesús: los creyentes, convertidos al Dios vivo y verdadero, esperan la llegada futura de Jesús. Ciertamente, Pablo y la misma tradición cristiana presuponen que está resucitado, pero sólo su venida salvadora (parusía) le mostrará Hijo de Dios definitivo.<sup>25</sup>

Esta certeza llena toda la carta (1 Tes). La existencia humana está determinada hasta la parusía por la dualidad radical entre vivos y muertos; pero al fin, con la venida de Jesús, los muertos resucitarán, los vivos se transformarán y todos gozarán en el Señor (1 Tes 5, 15-17) que viene a culminar su mesianismo. Dios le ha elevado ya, pero sólo al fin le hará nacer de una manera plena, como reflejo de su poder y cumplimiento de su obra salvadora. La realidad del Cristo, Hijo de Dios, se define y culmina en ese nacimiento final que, utilizando argumentos de 2 Tes 2, 1-8, puede interpretarse como crisis cósmica: en medio de grandes dolores del mundo perverso, el Señor reunirá a los salvados (cf. 2 Tes 1, 7-10).

El nacimiento del Salvador se identifica para 1 Tes con su venida escatológica: en ella culmina la esperanza de la historia; la cristología es, según eso, escatología anticipada. Este motivo no desaparece nunca de la teología paulina aunque en las cartas posteriores ocupe, como indicaremos, un lugar menos destacado:

– *Flp*. Pablo confía en que la obra de Dios ya comenzada culmine y se complete “para el día de Jesús” (Flp 1, 6). Por eso pide a los fieles que se esfuercen, mantengan la palabra dada y permanezcan limpios

25. Cf. Hahn, *Hoheitstitel*, 289-290.

“hasta el día del Cristo” (Flp 1, 10-11; 2, 16). Desde el futuro de Jesús vivimos, porque “somos ciudadanos del Cielo; de allí esperamos al Salvador, el Señor Jesucristo...” (Flp 3, 20). De todas formas, lo que en un sentido es futuro (Jesús que ha de venir) es por otro presente (Jesús se halla en el cielo, ya resucitado). Esa fecundación entre lo que ha de venir y lo ya realizado en Cristo determina el pensamiento de Pablo.

– *1 Cor*. Los cristianos, enriquecidos por todos los carismas, siguen esperando a nuestro Señor Jesucristo (1 Cor 1, 7), pues la obra de Dios nos prepara para el día del Señor (1 Cor 1, 8). La misma fe aparece así como camino abierto hacia la comunión escatológica con un Cristo aún no venido: vendrá desde Dios y entonces culminará su obra, ya iniciada en todo lo anterior. La misma pascua de Jesús, origen de la iglesia (1 Cor 15, 3-6), ha de integrarse en un camino de resurrección universal: “primero (resucita) el Cristo; luego, en su parusía, los que son del Cristo; y después será el final, cuando el Cristo entregue a Dios el reino...” (1 Cor 15, 23-24). Más que *nacimiento desde Dios*, esa parusía es *nacimiento para Dios*: Jesús entregará su reino y persona al Padre (1 Cor 15, 24. 28), culminando así su obra.

– *Rom*. Sobre la esperanza de liberación futura (plena) habla Rom 8, a partir de la certeza de que el *día* se acerca y es preciso superar las obras de la noche y revestirse de la luz que es Cristo (cf. Rom 13, 11-14). Ese futuro se encuentra anticipado (cf. Rom 8, 3. 32), de manera que podemos vivir ya en el amor mesiánico (Rom 8, 31-39), dejando que el Espíritu que brota de la pascua, fuerza de liberación y anticipo de escatología (Rom 8, 11), nos modele: él nos hace descubrir al Padre y nos convierte en herederos del mundo nuevo que ansiosamente estamos aguardando (cf. Rom 8, 12-17. 18-30). El nacimiento final o parusía del Cristo se vuelve principio, acicate y garantía de nuestro propio nacimiento escatológico.

Manteniendo la esperanza de 1 Tes 1, 10, Pablo supone que la obra de Jesús no ha terminado, de forma que debemos esperar su parusía o nacimiento final. No desaparece la tensión: *Jesús* seguirá siendo para Pablo el gran Viniente y *Dios* es quien debe enviarle para culminar todas las cosas. Esa experiencia escatológica perdura, pero Pablo acaba destacando más la pascua de Jesús resucitado.<sup>26</sup>

26. Cf. A. Grabner-Haider, *Paraklese und Eschatologie bei Paulus*, Münster 1968; G. Klein, *Apokalyptische Naherwartung bei Paulus*, en *Neues Testament und christliche Existenz*, Tübingen 1973, 241-262; H. R. Balz, *Heilsvorvertrauen und Welterfahrung*, Kaiser, München, 1971; H. Ridderbos, *Paulus*, Wuppertal 1970, 336 s.



2. *Revelación pascual. El señorío de Jesús.* Según la tradición prepaolina de Rom 1, 3-4 (que estudiaremos en Cap 5, 19), el evangelio trata de Jesús, constituido hijo de Dios por la resurrección. Eso significa que Dios ya se ha expresado en él, revelando su vida y futuro, al interior de nuestra historia. Así lo supone 1 Cor 15, 1-5: la buena nueva es Jesús que murió por nuestros pecados, resucitó al tercer día y se apareció a los testigos, pues “Dios le ha resucitado de entre los muertos” (Rom 4, 24). No hay que subir al cielo, para traer desde allí al Cristo; ni bajar al abismo, para hacer que resucite, pues ya está presente como Señor y sólo debemos confesar que Dios le ha resucitado (cf. Rom 10, 5-9).<sup>27</sup>

Por eso, la cristología empieza siendo teología: *Dios ha resucitado a Jesús de entre los muertos* (Gál 1, 1; cf. 1 Cor 15, 15; 2 Cor 4, 14; Rom 4, 24; 8, 11; 10, 9), revelando y realizando su verdad total en nuestra historia. Ciertamente, Jesús ya existió y murió como humano en la cruz. Pero sólo en la pascua aparece plenamente como Hijo que viene de Dios (Rom 1, 3-4). Dios y Jesús se vinculan así en forma inseparable: sólo hay un Padre Dios del que procede todo y un Señor Jesucristo mediador de todo (1 Cor 8, 6), al que puedan darse estos títulos:

– *Humano original.* Pablo no le llama Hijo del humano, sino *Anthrôpos, humano* que viene de los cielos para realizar la obra escatológica de Dios: pertenece al mundo superior y se revela en la historia, culminando así nuestra existencia. Pero, en contra de lo que suele suceder en el judaísmo apocalíptico y helenista, este *Humano original* no aparece en plenitud sólo al principio para después devaluarse o perecer (caer) en el mundo, sino que desvela su grandeza en el final (por la pascua de Jesús); además, su potencia salvadora no proviene de algún tipo de presencia mítica (fuerza extrahumana) sino del hecho de haber muerto y resucitado. Según Pablo, Jesús se identifica con el Humano en su plenitud: no es la especie en general, ni un ser celeste que desciende (como en el mito gnóstico) sino el mismo Jesús, Humanidad plenificada en su obra y persona (1 Cor 15, 42-49; Rom 5).<sup>28</sup>

27. Suscitando a Isaac, Dios crea (da vida); resucitando a Jesús vence a la muerte. Cf. E. Käsemann, *An die Römer*, Tübingen 1974, 110s; O. Michel, *Der Brief an die Römer*, Göttingen 1966, 121s; C. K. Barret, *To the Romans*, London 1971, 92s; C. H. Dodd, *To the Romans*, London 1965, 91s.

28. Siguen siendo valiosas las reflexiones de O. Cullmann, *Teología del NT*, Sígueme, Salamanca 1997

– *Imagen (Eikôn) de Dios* (2 Cor 4, 4.6). Dios se expresa totalmente en Jesús resucitado (y no en alguna entidad ultramundana), de manera que por él llegamos al centro del misterio. Al presentar de esta manera a Cristo, Pablo quiere superar la perspectiva de aquellos que interpretan la Ley como teofanía plena. Esa Ley acaba siendo a su entender un velo que ha impedido contemplar el brillo de la luz de lo divino (2 Cor 3, 12-18), de manera que la misma búsqueda ansiosa de signos exteriores impide a los judíos descubrir la realidad de Dios en Cristo, igual que la sabiduría del mundo a los gentiles (1 Cor 1, 22-25). Unos y otros resultan incapaces de alcanzar la libertad del Dios que brilla en Cristo (2 Cor 3, 18), su imagen perfecta (2 Cor 4, 4). Lo que debería ser fuente de luz se vuelve tiniebla y no pueden descubrir “la sabiduría, justicia, santificación, redención de Dios en Cristo” (1 Cor 1, 30).<sup>29</sup>

– *Sabiduría y justificación de Dios.* Frente a griegos y judíos, que parecen buscar a Dios por su conocimiento y obras, Pablo presenta a Jesús como sabiduría y fuerza de Dios (1 Cor 1, 18-31), justicia salvadora para los humanos. A todos cegaba la Cruz del mesías, escándalo para judíos y necedad para griegos (1 Cor 1, 23), pues buscaban la presencia/acción de Dios de otras maneras: por la ley y los signos prodigiosos de la escatología, por el conocimiento. Frente a todos ha elevado Pablo el signo y camino de la Cruz pascual como poder de Dios (1 Cor 1, 18), en perspectiva convergente a la de Mc. Así plantea el tema de la *justicia salvadora* que es *teodicea* (da razón de Dios) y *antropodicea* (descubre el sentido del ser humano).<sup>30</sup>

Para fijar mejor el tema pasamos a Rom, donde Pablo comenta y despliega su experiencia de Jesús como justificación de Dios, oponiéndose a una interpretación cerrada de la Ley judía y del juicio de la ira que amenaza. Como buen apocalíptico, Pablo busca el valor final de la existencia, la posibilidad de una vida reconciliada, liberada de la ira, más allá de la angustia de las obras que nos esclavizan y enfrentan, en un mundo de violencia (cf. Rom 1, 16-17; 3, 21-26). Desde ese fondo podemos entender sus más profundas experiencias:

– *Jesús, Propiciación de Dios:* es signo y principio de salvación para aquellos que le aceptan (Rom 3, 25). Pablo interpreta así su vida y obra desde el ritual sagrado del templo, que era medio para conseguir el perdón de Dios. Parte del judaísmo estaba obsesionado por la culpa, como si una mancha de pecado se cerniera sobre el ser humano. El

29. He analizado el tema en *La libertad del Espíritu Santo*, en *Trinidad y comunidad cristiana*, SecTrin., Salamanca 1990, 81-114.

30. Cf. H. Conzelmann, *Der erste Brief an die Korinther*, 53s; Aletti, *Comment*, 54ss.

pueblo de Israel debía expiar ese pecado, a través de un complejo ritual, centrado en el día de la Propiciación o Yom Kippur. La sangre de chivos y novillos, llevada al interior del Santuario (Santo de los Santos), tocando la placa del *Propiciatorio* (lugar simbólico de presencia máxima de Dios) expiaba año tras año los pecados del pueblo (y de la humanidad), según Lev 16. Pues bien, en vez de aquel rito y sistema de purificación, superando una sacralidad centrada en la mancha, como expresión personal del perdón de Dios, ha presentado Pablo al Cristo.<sup>31</sup>

– *Jesús, Reconciliación de Dios.* Ampliando en otra perspectiva lo dicho al llamar a Jesús “sabiduría, justicia, santificación y redención de Dios” (1 Cor 1, 30), Pablo afirma que “Dios estaba en Cristo reconciliando el mundo consigo mismo” (2 Cor 5, 19). Ésta es quizá la fórmula más honda de su cristología: el mismo Dios que resucita a Jesús de entre los muertos (Rom 4, 14) se revela así reconciliando por Jesús a los humanos: no necesita rituales de templo ni leyes de pureza nacional. Su rito y pureza es Cristo, entendido como presencia de Dios y reconciliación o encuentro universal de amor. Pasan a segundo plano los métodos de sacrificio y/o salvación religiosa y emerge, como presencia humanizadora de Dios, el mismo Jesucristo (cf. Rom 5, 8-11).

Este Cristo no es simplemente una función de Dios, expresión de su sabiduría o justicia; no es tampoco un signo de reconciliación abstracta, sino persona que actúa desde Dios y que vincula a los humanos con Dios de forma perfecta, en encuentro (reconciliación) que permanece para siempre. Así le definimos como *Dios en persona*: tiene realidad (valor y autonomía) siendo expresión y/o presencia de Dios para los humanos, es “imagen de Dios” (2 Cor 4, 4).

3. *Dios ha enviado a su Hijo.* Desde ese fondo podemos y debemos estudiar también *su origen humano*: naciendo de Dios, Jesús proviene de las promesas (camino salvador) de Israel, pues “ha nacido de los judíos, en el plano de la carne” (Rom 9, 4-5). Más aún, Pablo conoce su ascendencia davídica (Rom 1, 3) y sabe que tiene un hermano llamado Santiago (Gál 1, 19; 1 Cor 9, 5). Esto nos permite evocar su filiación abrahámica (prometida) y divina (salvadora).<sup>32</sup>

31. G. Bornkamm, *Estudios sobre el NT*, Sígueme, Salamanca 1983, 9-36; H. Schlier, *Von den Heiden: Röm 1, 18-32. Von den Juden: Röm 2, 1-29*, en *Die Zeit der Kirche*, Freiburg 1966, 29-47. Sobre la expiación ritual de Lev 16, cf. mi *Dios judío, Dios cristiano*, EVD, Estella 1996, 128-137.

32. Cf. E. Käsemann, *An die Römer*, Tübingen 1974, 245s. Las promesas de Dios a Israel, cumplidas en Cristo (cf. 2 Cor 1, 20), culminan según Rom 4 en la salvación universal de los creyentes. Desde este fondo, los diversos signos y acontecimientos del

Superando el plano de las obras de la Ley (Gál 2, 16), Jesús ha nacido de Abrahán, cuya fe aceptó Dios como justicia (Gál 3, 6; cf. Gén 15, 6), prometiéndole: *en tu descendencia serán benditas todas las gentes* (Gál 3, 8.16; cf. Gén 12, 3.7; 13, 15; 17, 7; 24, 7). De esa promesa, como descendiente y cumplimiento de la bendición, ha nacido el Cristo, mostrando que la Ley posterior es secundaria y pasajera. Abrahán aparece así como modelo (padre) de todos los creyentes (Gál 3, 7-15), pues de su fe y su semen (*spermati sou*: Gál 3, 17, cita de Gén 12, 7) ha nacido humanamente el Cristo.<sup>33</sup>

– *Cristo es Hijo de Dios y descendiente de Abrahán*: nace de la historia como producto (hijo) de un misterioso encuentro de amor y fecundidad divino-humana. Hijo de dos padres es Cristo: del Padre Dios, en el principio sin principio de los tiempos; del padre Abrahán y de su fe en el tiempo.

– *Cristo es bendición para todas las gentes*. No es sólo hijo de David, heredero de la realeza israelita, sino de Abrahán, portador de la promesa para todas las naciones (Gál 3, 8). No nace aislado, individuo escindido de los otros, sino como principio de humanidad, creador de la estirpe universal de los creyentes.

Este doble surgimiento de Cristo constituye para Pablo el punto de partida de la salvación mesiánica. Ciertamente, la historia se encuentra *bajo el poder de la ley*, establecida tras Abrahán, en razón de los pecados, pero el principio de Dios sigue siendo *el poder original de la promesa* salvadora, universal, de la que nace el Cristo (cf. Gal 3, 15-24). Por eso, en contra de Bultmann y su escuela, podemos afirmar que el centro teológico de Pablo no es una simple antropología (experiencia de salvación por la fe), sino una nueva y más honda *cristología*.

En la raíz de la experiencia de Pablo está el convencimiento de que Dios se ha expresado de manera definitiva y salvadora por el Cristo, perdonando los pecados de la humanidad y ofreciendo a los antes condenados y/o sometidos al poder de la ley el pacto de su gracia. No es que Israel se haya pervertido, no es que el judaísmo sea inmoral o imperfecto, pero su tiempo ha terminado, pues Dios ha revelado en

Israel pueden vincularse a Jesús, formando una cristología simbólica, de tipo mesiánico: Cristo es en verdad la *Piedra* de la que brotaba el agua en el desierto (1 Cor 10, 4); es también la *Pascua* inmolada (1 Cor 5, 7), el sentido y meta de la *Ley* (Rom 10, 4) y la verdad radical de la *Escritura* (2 Cor 3).

33. Cf. H. Schlier, *La carta a los galatas*, Salamanca 1975, 149s, 168s. Los protestantes destacan más la ruptura entre Cristo y la ley del AT (cf. G. Eichholz, *Pablo*), los católicos la continuidad (Cerfaux, *Jesucristo*).

Cristo su más honda verdad, la gracia salvadora de su Hijo, abierto por la fe a todos los humanos.

Esta nueva experiencia cristológica ha quebrado los esquemas teológicos previos de Saulo, el fariseo. Pablo, el cristiano, no es un arrepentido, sino un iluminado. No deja lo anterior por malo, sino porque descubre que se encuentra superado, pues el mismo Dios ha desvelado su misterio de amor, su más honda realidad por Cristo, mesías crucificado (condenado por la vieja ley), resucitándole de entre los muertos.

Pablo ha penetrado así por Cristo en la hondura de un pacto nuevo, de una gracia que Dios mismo le ha ofrecido, mostrándole su más hondo amor y realidad en Cristo. No hay en Pablo resentimiento, ni condena de lo anterior, sino descubrimiento y aceptación gozosa, emocionada, de la nueva realidad, del pacto nuevo de la gracia de Dios en Jesucristo. Precisamente allí donde la Ley fracasa, en la muerte del crucificado, rompiéndose todos los esquemas nacionales que garantizaban la verdad de Israel frente a las gentes, viene a revelarse la salvación universal en Cristo.

Las formas concretas de entender al Cristo pascual (crucificado según Ley, resucitado por Dios) pueden variar, según fuere el lugar y modo de argumentación de Pablo, dentro de su riquísima experiencia epistolar. Pero siempre permanece firme su manera de entender al Cristo como revelación plena de Dios: hombre resucitado y Señor en el que Dios se expresa, ofreciendo a los humanos libertad y gracia. Sólo a partir de esta revelación cristológica, en contexto de pacto mesiánico, entendemos los otros elementos de la teología paulina: justificación por fe y gracia. Desde este fondo y a modo de resumen trazaremos los momentos principales de este surgimiento mesiánico de Jesús, a quien el mismo Dios ha enviado como a Hijo, en camino de filiación que culmina por la pascua. Dejamos para Cap. 5,19 el estudio concreto de Rom 1, 3-4, precisando a partir de Gal 44, los elementos fundamentales de ese nacimiento mesiánico:

– *Nacido de mujer (genomenon ek gynaikos)*. Como miembro de la historia humana ha brotado Jesús; no es sólo hijo de David y/o Abrahán, en plano de mesianismo israelita o promesas, sino *hijo de mujer*: ha nacido del proceso de la historia humana, comenzado en Eva, *madre de todos los vivientes* (Gen 3, 29). Pablo no nombra aquí a su madre concreta, ni cita su posible concepción virginal, sino que afirma que ha nacido como todos los humanos, de la fuerza de la vida que se expresa a través de la mujer, desde el principio de los tiempos.

– *Nace bajo la ley (hypo nomon)*, no de un mundo neutral, de naturaleza pura, sino de una humanidad sometida al poder de la Ley que pretende dominar por fuerza la violencia de la historia. Junto a la mujer que es el principio generante, manantial de vida, ha citado Pablo a la Ley, que es regulación violenta dentro de la misma vida. Si esa Ley, que ha llegado a su pleno desarrollo en la historia israelita, fuera capaz de reconciliar a los humanos no hubiera sido necesario el Cristo. Pero Pablo sabe que ella resulta insuficiente, convirtiéndose al fin en perversa pues, para mantenerse a sí misma, necesita condenar al Cristo (cf. Gál 3, 13).

– *Nace en un campo de promesas*. Lo primero es la mujer, la fuerza engendradora de la vida. Pero ella resulta por sí misma insuficiente. Por eso, naciendo de mujer, Cristo asume y recapitula en su vida la promesa de la fe tal como Pablo la ha visto expresada por Abrahán. Lógicamente, Pablo presenta a Jesús como descendiente prometido (Gál 3, 16. 19), hijo del semen (esperma) de Abrahán y portador de su esperanza (Gál 3, 29). En esa línea avanzarán, como indicaremos en Cap. V, 2-3, Lucas y Mateo, al afirmar que ha nacido de la “fe” de María, no de Abrahán, por obra del Espíritu.

– *Finalmente, Jesús nace de Dios*, “que ha enviado a su Hijo” (*exapsteilent ho theos ton huion autou*), desbordando de esa forma la clausura violenta de la Ley y cumpliendo la promesa. Naciendo de la historia humana, en su totalidad de mujer-ley-promesa, a lo largo y a lo ancho de su vida, Jesús ha surgido del misterio original de Dios, como seguirá mostrando todo lo que sigue. No es que existiera primero, en un tiempo anterior, y que luego Dios lo haya enviado, sino que nace de la historia (en el tiempo) brotando de la misma eternidad insondable de un Dios a quien de ahora en adelante llamaremos para siempre Padre (cf. Cap. 5,1: preexistencia).<sup>34</sup>

Basten por ahora estas indicaciones. Pablo supone que el Cristo ha nacido de Dios superando las limitaciones del mundo (ley) y cumpliendo las promesas divinas. No especula sobre su posible preexistencia o concepción virginal, pero sabe y afirma que ha nacido/vivido “para liberar a los que estaban bajo la ley, a fin de que alcancemos la filiación”, en camino internamente dirigido hacia la pascua y plenitud del Espíritu (pentecostés; cf Gál 4, 5-7).<sup>35</sup>

34. Cf. M.-J. Lagrange, *Saint Paul épître aux Galates*, Paris 1918, 101s; A. Oepke, *Der Brief des Paulus an die Galater*, Berlin 1973, 126s; H. Schlier, 226s. He desarrollado el tema en *Marta y el Espíritu Santo*, en I. de la Potterie, M. Losada y X. Pikaza (eds.), *Mariología fundamental*, Sec. Trinitario, Salamanca 1996.

35. La redención se realiza en un camino que, empezando en el nacimiento, culmina en cruz y pascua: cf. Schelkle, *Theologie II*, 151s; Schlier, 228s; Mauser, 186.

## 2. EF-COL: PRIMOGÉNITO DE TODA CREATURA

Además de comentarios a Ef-Col, obras generales y estudios sobre Pablo, citados en apartado anterior (cf. Bultmann, *Teología*; Cerfaux, *Jesucristo* 336-364; Dunn, *Christology* 187-194; Fuller, *Fundamentos*), cf.: Aletti, J.-N., *Colossiens 1, 15-20*, AnBib 91, Roma 1981; Benoit, P., *L'hymne christologique de Col 1, 15-20*, en *Fest. M. Smith*, Leiden 1975, 226-263; Feuillet, A., *Le Christ, Sagesse de Dieu d'après les épîtres pauliniennes*, Paris 1966; León, J. A., *Teología de la Unidad*, Aurora, Buenos Aires 1971; Miletic, S. F., "One Flesh". *Eph 5, 22-24.31. Marriage and the New Creation*, AnBib 115, Roma 1988; Sanders, J. T., *The NT christological hymns*, Cambridge UP 1971, 75-92; Wengst, K., *Christological Formeln und Lieder des Urchristentums*, SNT 7, Gütersloh 1973.

Ef-Col, cartas escritas al parecer tras la muerte de Pablo por autores de su "escuela", interpretan de un modo particular el origen y sentido de Jesús, destacando su pascua y triunfo cósmico/eclesial. Para ellas, el gran misterio del fin de los tiempos no es la parusía de Jesús, sino el origen y despliegue de la iglesia, que cumple las promesas y supera la antigua división entre judíos y gentiles (Col 1, 26-27 y Ef 3, 1-13). Este deslizamiento del sentido escatológico es tan grande que el tema primordial de Ef ya no es Cristo, sino la iglesia como unidad escatológica de judíos y gentiles.

1. *Col 1, 15-20. El Cristo cósmico.* Una vez que el evangelio se sitúa en el transfondo de la sabiduría cósmica, de tipo judío y/o helenista, resulta normal que Jesús venga a ser interpretado como centro y sentido del cosmos. Se abre así un camino que puede conducir a los discursos gnósticos, alejándose de la carne e historia de Jesús; pero es un camino que puede y debe recorrerse también desde la misma raíz del evangelio, como signo de culminación cósmica y redención cristiana de toda la realidad.

Desde ese fondo debemos evocar *la cristología cósmica de Col 1, 15-20*, texto en cuyo fondo parece hallarse un himno anterior que consta probablemente de tres estrofas (15-16; 17-18a; 18b-20) encabezadas por *hos* (el cual, 1, 15), *autos* (el mismo 1, 17) y *hos* (1, 18b). Comenzamos presentando el himno, que suponemos conocido, y luego brevemente lo reinterpretamos.

– *Primera estrofa* (1, 15-16). *Preexistencia.* Presenta a un ser divino preexistente (;Hijo?) que es reflejo (imagen) de Dios y principio uni-

versal de una creación que consta de seres visibles e invisibles (angélicos).

– *Segunda estrofa* (1, 17-18a). *Acción cósmica.* Ese Hijo o ser divino preexistente viene a presentarse como mediador cósmico, centro estructurante y cabeza del cosmos donde manifiesta su grandeza (la referencia a la iglesia resulta posterior). El mundo aparece así fundado en lo divino.

– *Tercera estrofa* (1, 18b-20). *Culminación.* Ese ser divino ha penetrado en el mundo, realizando su obra triunfadora: ha vencido a la muerte, ha logrado un poder universal de salvación sobre (para bien) de los humanos que le acogen.<sup>36</sup> (Las palabras sobre la sangre de la cruz de 1, 20b son quizá secundarias).

Entendido así, el himno primero describía (quizá como el texto prepaolino que está al fondo de Flp 2, 6-11 y como la redacción más antigua de Jn 1, 1-8) los momentos de la historia/acción de un ser originalmente divino, reflejo de Dios y potencia creadora, que desciende (se hace humano) para elevar/culminar la creación de una manera poderosa, triunfando de la muerte. El acontecimiento salvador, principio de la cristología, es la encarnación (humanización) gloriosa de ese ser divino; la historia concreta de Jesús de Nazaret, muerto en cruz, parece secundaria.

*Los primeros cristianos* se hallaban más centrados en la parusía de Jesús; *Pablo* insitía en la pascua; los *sinópticos* habían destacado su mensaje de reino y su muerte. Pues bien, *el himno reasumido por Col 1* pone de relieve la preexistencia y encarnación del ser divino en Cristo. *El autor de Col* transforma en parte esa visión, que después ha desarrollado con gran fuerza de la tradición eclesial.

*El himno cristológico antiguo* contiene valores indudables: acentúa el carácter divino de Jesús y presenta su venida como don para los humanos, pero corre el riesgo de minimizar su proyecto mesiánico y el escándalo de la cruz. *Por eso, el autor de Col*, partiendo de la tradición de Pablo, ha querido reinterpretarlo, destacando los aspectos cristianos de la muerte de Jesús:

– *Ha introducido algunas palabras estratégicas sobre la muerte salvadora de Jesús y la comunión eclesial.* Las más significativas son las que aluden a *la sangre de la cruz*, en la tercera estrofa (1, 20b); ellas acen-

36. Cf. Sanders, *Hymns*, Cambridge 75-86; Wengst, *Christologische*, 170-180. Sobre el transfondo sapiencial de Col 1, 15-20 y su pertenencia a la tradición israelita, cf. P.-E. Bonnard, *La sagesse en personne annoncée et venue: Jésus Christ*, Paris 1966, 96 s, 136-38; P. Lamarche, *Christ vivant*, Paris 1966, 55-72; A. Feuillet, *Christologie paulinienne et tradition biblique*, Paris 1973, 48-70.

túan la realidad humana de Jesús y el valor de su muerte: Jesús ha podido venir de los cielos, como ser divino que existía previamente en gloria; pero lo que salva de verdad a los humanos es su muerte concreta en favor de ellos, en gesto de gratuidad y entrega de la vida. El texto primitivo describía probablemente al ser divino como *cabeza (centro) del sôma o cuerpo cósmico*, destacando así el carácter físico/ontológico de la salvación. Pues bien, el autor de Col ha cristianizado su figura, llamándole *cabeza del cuerpo de la iglesia (1,18a)*, para destacar su vinculación corporal con los humanos, en gesto que implica entrega de la vida.

– *El autor de Col reinterpreta el himno anterior el clave de misterio pascual*. Ciertamente, puede hallarse al fondo la “aventura” de un ser divino preexistente, que baja al mundo (como en formas diversas podrá decir la gnosis y cierto tipo de judaísmo helenista). Pero el misterio salvador cristiano consiste en que ese ser divino es el mismo Jesús que ha entregado su vida por la liberación de los humanos (*hos errysato hêmas* 1, 13). Por eso, el centro de la fe ya no se encuentra en la preexistencia de ese ser primigenio, sino en su acción redentora, en cuyo centro hallamos la liberación (*apolytrôsis*) realizada por la cruz (1, 14). El autor de Col resume así el sentido de todo el himno al Cristo cósmico: “Ahora pues, habiendo sido reconciliados por su muerte...” (1, 22).

Lo que podía haber desembocado en una gnosis cósmica, especulación sobre el sentido universal de un ser divino que baja del cielo, viene a convertirse para Col en descripción del misterio de la Cruz. La entrega de Jesús se amplía de esa forma, hasta venir a convertirse en principio de comprensión del todo cósmico. Se repite así el esquema israelita más antiguo: partiendo de la pascua (experiencia del éxodo: Ex 1, 1-15), los autores bíblicos pudieron entender y fijar el sentido de la creación (Gen 1-3); también ahora, fundándose en la Cruz de Jesús, Col puede entender (con Jn 1 y Heb 1) el sentido del cosmos: por Cristo y en Cristo se funda el sentido de la realidad, eso que pudiéramos llamar la “ley” de creación y salvación del mundo.

Hech 17, 31 aseguraba que el mismo Jesús muerto y resucitado es medida de juicio de todo el universo. En esa misma línea, Col 1, 15-20 le presenta como sentido y orden de la creación. De esa forma se sitúa en la línea paulina, representada igualmente por Mc: no le importa el posible despliegue de un ser original divino, sino la muerte y pascua concreta de Jesús, a quien presenta como revelador de Dios, principio y compendio de todo lo que existe. Por eso, cuando afirma que el Hijo (cf. 1, 13) es imagen de Dios y primogénito de la

creación no alude ya a un ser divino preexistente, sino al mismo Jesús muerto y resucitado.<sup>37</sup> La cristología se vuelve cosmología fundante.

2. *Ef: cristología corporal, cristología sponsal*. Desde ese fondo, sabiendo ya que “todos los tesoros de la sabiduría y la ciencia (de Dios) están presentes en Jesús” (Col 2, 3), en quien habita humanamente (*sômatikôs*) la plenitud divina (Col 2, 9), evocamos la *cristología eclesial de Ef*. Cristo aparece en ella como principio de unidad para todos los humanos, a quienes integra y convierte por amor en cuerpo de salvación. La certeza de que Dios ama a los humanos, entregándoles a Jesús, y de que el mismo Jesús les ama, entregándose por ellos, explicitan los dos aspectos del único misterio salvador de Cristo, esposo y unidad de la iglesia (Ef 5, 25-29):

– *Cristo esposo, Cristología del amor*. Dios nos ha “bendecido en Cristo” (1, 3), su *amado* (1, 6), en quien tenemos redención completa (1, 7). Pues bien, el Cristo amado ha realizado su obra en gesto de donación, traduciendo el amor de Dios en fuente de amor sponsal: siendo amado de Dios, se vuelve *amante*, esposo bueno que ofrece su vida por la iglesia (5, 22-33).

Esta imagen resulta limitada y peligrosa, si destacamos en ella el aspecto jerárquico de la relación sponsal (esposo cabeza, esposa cuerpo). Pero ella puede recrearse en su sentido más profundo, desde unas relaciones recíprocas de encuentro en amor donde se superan las desigualdades jerárquicas (de sexos o funciones sociales), haciendo que así emerja una cristología de comunión o diálogo interpersonal, abierto por gracia hacia la gracia suprema de una vida que supera la muerte, en experiencia de comunicación interpersonal igualitaria.

– *Cuerpo de Cristo, cristología eclesial*. Jesús ha recapitulado en su vida y camino de amor todas las cosas del cielo y de la tierra, apareciendo así como fuente de unidad para la iglesia (1, 10). Éste es el misterio, la escatología del mesías Jesús supera las barreras que escindían a judíos y gentiles, opresores y oprimidos, de manera que la humanidad entera, representada por la iglesia, se vuelve *cuerpo de amor*, espacio de vida compartida, corporalidad abierta al diálogo y confianza entre personas.

Tomado en sí mismo, el lenguaje de Ef puede parecer sacralizante, quizá un poco jerárquico, de forma que a veces se ha utilizado para justificar el poder de aquellos que dominan a los otros, pensando que con ello cumplen la voluntad de Dios (realizan sobre el mundo el

37. Leídas así, las tres estrofas repiten el mismo argumento: la pascua es centro y fundamento de la creación (1, 15), de la iglesia (1, 18a) y del mundo nuevo que ha de surgir (1, 18b-20b).

cuerpo mesiánico). Pues bien, superando ese riesgo y traduciendo su mística unitiva (centrada en el *Cuerpo de Cristo*) en formas de comunidad libre de personas, la cristología de Ef puede volverse iluminadora.

Ésta es una cristología con riesgo de triunfalismo (*¡nosotros somos signo y sacramento de unidad!*) y dominio jerárquico (*Cristo esposo se vuelve justificación de los patriarcalismos esponsales y jerárquicos*), pero puede y debe interpretarse desde Pablo, como expresión mesiánica de un amor que crea unidad sin imponerse, que suscita cuerpo (encuentro mutuo) sin esclavizar a nadie, en la concreción de la carne y la historia, sin distinción entre judíos y gentiles, varones y mujeres. Ésta es una cristología que traduce el esquema cósmico de Col (Cristo es sentido de todo lo que existe) en formas de *experiencia interhumana*, dando así un contenido más concreto de unidad interhumana al gran *símbolo eclesial* de casa-mesa-palabra compartida.

Separada del camino de Jesús la cristología cósmico-eclesial de Col y Ef se vuelve ideología: justificación sacral del orden existente, mito de unidad cósmica y social. Pero, a partir de la dinámica más honda de camino de Jesús, ella nos parece necesaria: expresa el sentido más profundo, la fuerza y meta del *proyecto de reino*, iniciado en el camino de Jesús en Galilea y culminado en la experiencia de su triunfo pascual. De Mc a Col-Ef puede y debe trazarse un camino recto de mesianismo, que desemboca en la visión de un Cristo que aparece como centro y sentido de la creación, principio de unidad social y encuentro en libertad de amor para todos los humanos.

La misma memoria del Jesús mesiánico que inicia el camino de reino en Galilea para ratificarlo con su muerte pascual (Mc) ha desembocado en esta experiencia de culminación cristológica, en claves cósmicas y eclesiales (Col-Ef). Por eso ha protestado Col contra el posible triunfalismo de los que toman al Cristo (o a la iglesia) como realidad que se impone por fuerza, diciendo con Pablo que los cristianos siguen llevando en su cuerpo los padecimientos de Cristo, hasta que venga a completarse el cuerpo mesiánico (cf. Col 1, 24). De esa forma queda integrado el sufrimiento de la humanidad en el camino de la redención pascual concreta de Jesús (cf. Ef 4, 7-10). Esta victoria de la vida, unión de los judíos y gentiles en el Cristo, vinculación en amor no impositivo de todos los humanos, constituye para Ef el misterio primordial del Cristo, experiencia suprema de su pascua (cf. Col 1, 26; Ef 3, 1-3).<sup>38</sup>

38. Cf. H. Schlier, *An die Epheser*, Düsseldorf 1968, 230-232 (= *Carta a los Efesios*, Sígueme, Salamanca 1991). En ese fondo deben entenderse las "potencias enemigas"

### 3. PASTORALES: EPIFANÍA DE DIOS

Contexto social con bibliografía básica en M. Y. MacDonald, *Las comunidades paulinas*, Sígueme, Salamanca 1994, 235-328. Aproximación temática en E. Cothenet, *Las cartas pastorales*, CB 72, EVD, Estella 1991. Entre los comentarios cf. C. Spicq, *Les Épîtres Pastorales*, EB, Gabalda, Paris 1947.

Las pastorales (1 Tim, 2 Tim y Ti) siguen en ámbito paulino: de Pablo toman inspiración, autoridad y nombre. Pero en función de su tiempo (entre el I y II EC) ofrecen nuevas respuestas cristológicas. Han surgido dificultades de tipo administrativo y las iglesias tienen que organizarse. Ante ese problema, el autor (o autores) de las cartas adaptan la herencia de Pablo a las nuevas exigencias teológicas y administrativas.

1. *El evangelio como religión. Epifanía de Dios.* Las pastorales se esfuerzan por presentar el misterio de Cristo como una experiencia religiosa avalada por la tradición establecida. Para mostrarlo mejor utilizan expresiones de tipo epifánico: Jesús es manifestación (despliegue) total de Dios sobre la tierra (cf. Lc 2, 10-11), el misterio que:

se manifestó en la *carne* – y fue justificado en el *Espíritu*;  
se apareció a los *ángeles* – y fue predicado a las *gentes*;  
fue creído en el *cosmos* – y fue asumido en *Gloria* (1 Tim 3, 16).<sup>39</sup>

Cada una de las tres pequeñas estrofas consta de dos miembros, el primero en plano de mundo (carne, cosmos), el segundo de cielo (Espíritu, Gloria), menos la segunda estrofa que invierte el orden (pone primero los ángeles del cielo, luego las gentes de la tierra). A la manifestación en la carne corresponde la predicación entre las gentes (en la tierra) y la aceptación en el cosmos. A la justificación en el espíritu (glorificación) se vinculan los ángeles y la ascensión en gloria. La epifanía se realiza *en plano de la carne* (en formas de este mundo), pero culmina *en plano del espíritu* (en la altura divina en que se mueven los ángeles, en plenitud de gloria).

que han de ser vencidas para que se instaure en el mundo el reinado del amor gratuito y la concordia en Cristo. He precisado riesgos y valores de la cristología de Ef 5, desde una perspectiva esponsal, en *Hombre y mujer en las religiones*, EVD, Estella 1996 287-292.

39. Cf. X. Léon-Dufour, *Resurrección de Jesús y mensaje pascual*, Salamanca 1975, 71-73; J. T. Sanders, 14-15, 94-95.

– *Estamos ante la epifanía de Cristo*, a quien podemos definir, desde otros himnos protocristianos (cf. Flp 2, 6; Col 2, 15), como revelación de Dios en la historia.

– *Estamos ante la epifanía de Dios*, como indica la misma tradición textual, poniendo a veces *Dios*, *Theos*, como sujeto, en lugar del relato *hos*, que alude a Cristo.

Dejamos así el himno, en su polivalencia, sabiendo que la epifanía (manifestación) de Dios se identifica con Cristo. El mismo Dios que se revela aparece así como verdad y realidad de lo revelado (Cristo).

2. *Universalidad cristiana*. La unidad y distinción entre Dios y Cristo se vuelve así centro temático de la cristología, como ha visto la tradición posterior. Desde esta perspectiva, las pastorales pueden asumir un elemento que proviene de la tradición israelita (*¡sólo hay un Dios!*), aunque puede ser bien asumido por cierta política romana (*¡sólo hay un representante de Dios o mediador sobre la tierra!*). Nos hallamos en el principio de la *catolicidad cristológica*, abierta a la unidad y universalidad de la iglesia:

- Hay un *Dios*
- y un *Mediador* entre Dios y los humanos, el hombre Cristo Jesús... (1 Tim 2, 5-6).

La *unidad de Dios* forma la clave de la experiencia israelita, admirada por los sabios del tiempo. Pero Israel tiene dificultades en expresar humanamente esa unidad, a través de unas mediaciones concretas y visibles: *la Ley* es propia de un solo pueblo; tampoco el *pueblo* puede presentarse de verdad como mediador universal de Dios.

Pues bien, desarrollando algo implícito en Pablo y la tradición sinóptica, las pastorales han podido vincular la unidad de Dios con la mediación de Cristo, presentándola como proyecto de experiencia y de vida viable para el imperio romano, deseoso de unidad. *Dios* se vuelve contradictorio en Cristo, a quien descubrimos como *mediador* para los humanos. De esa forma, el mensaje de Jesús puede presentarse como signo y principio de vinculación humana, en el centro de un imperio (Roma) que se ha sentido llamado por los dioses (por la divinidad) para expresar esa unidad sobre la tierra.<sup>40</sup>

40. El tema ha sido desarrollado en perspectiva histórico-teológica por E. Peterson, *El monoteísmo como problema político*, en Id., *Ensayos teológicos*, Cristiandad, Madrid 1966, 27-62.

Jesús ha venido (desde Dios) al cosmos para salvar a todos los pecadores (1 Tim 1, 15). Ha venido de Dios, no de sí mismo. Llega como don de gracia, no es el resultado de la pura potencia creadora de la historia. Sólo a partir de esa presencia, desde el don que viene y nos transforma podemos hablar de buena nueva.

Siendo mediador universal de Dios (culminación humana), Jesús sigue siendo un individuo concreto (cf. 1 Tim 2, 5), que brota de la esperanza de Israel. De esa forma, las pastorales conservan la memoria de la historia, la humanidad de la salvación, superando los riesgos de unificación espiritualizante que empieza a defender la gnosis:

Acuérdate de Jesucristo, resucitado de entre los muertos, del linaje de David, conforme a mi evangelio (2 Tim 2, 8).

Brota de Dios, naciendo de la promesa de David. Proviene de Dios, desplegándose en plenitud pascual. Sólo así aparece como signo de Dios para los humanos. No es una idea, una figura puramente espiritual, sino un hombre concreto, que funda y avala una historia concreta de unidad eclesial que debe expresarse en su mensaje:

– *Tito 3, 3-7* resume así el mensaje: la bondad salvadora de Dios, que actúa como fuente de recreación (regeneración por el Espíritu: 3, 5), a través de Jesucristo salvador (3, 6), ha superado la fuerza del pecado humano (3, 3). Desde Dios, por Jesús, brota la nueva creatura (la vida en el espíritu).

– *Tit 1, 2-3* supone que la palabra de la predicación transmite vida eterna. Esto significa que Jesús ha culminado su obra: la salvación de Dios para los humanos se encuentra cumplida y realizada por la pascua.

A pesar de sus limitaciones, las pastorales superan el riesgo de nivelación atemporal del mensaje cristiano, combatiendo a los defensores gnostizantes o espiritualistas de la resurrección ya realizada (como Himeneo y Fileto: cf. 2 Tim 2, 17-18). La obra de Dios en Jesús sigue abriendo un camino de esperanza y creatividad histórica, que desborda los espiritualismos ambientales. En esa línea es normal que destaquen la dimensión escatológica del mensaje cristiano: la epifanía total de Dios en Jesús no se ha realizado todavía; por eso, la pascua esta abierta:

– *1 Tim 6, 13-16* destaca, contra los herejes, la pasión histórica de Jesús (su testimonio ante Pilato) y el carácter futuro de su plena epifanía (1 Tim 6, 13-14), relativizando así el carácter presente de la pascua: el misterio de Jesús se centra otra vez en los extremos de pasión y parusía, sufrimiento pasado y revelación futura (cuando Dios le manifieste plenamente: 1 Tim 6, 14-15). Jesús no se ha mostrado plena-

mente todavía: no ha surgido totalmente de Dios; no ha terminado de nacer, lo hará en el tiempo del futuro, como indica también 2 Tim 4, 1 al afirmar que *juzgará a los vivos y muertos*.

– *Tir 2, 11-14* sabe que se ha manifestado (*epephanê*) ya la gracia de Dios que salva a los humanos; pero esa gracia, centrada en la pascua (cf. 2, 12), aparece también como un medio o primer paso que conduce a la esperanza (y revelación) definitiva de la parusía o manifestación final “de la gloria del gran Dios y de nuestro salvador Jesucristo” (2, 13). La expresión total de lo divino (surgimiento salvador de Jesús) se identifica con su revelación final. La entrega de pascua (2, 14) es camino que lleva al nacimiento escatológico.

Frente a los mitos orientales que interpretan la epifanía divina como sacralidad cósmica o culto imperial, las pastorales saben que sólo en Jesús se ha revelado Dios de una manera plena. Por otra parte, frente a quienes creen que sacraliza el orden actual (pascua ya acabada y realizada), ellas siguen destacando el carácter futuro de su obra: hasta que llegue la parusía debemos encontrarle en el camino de la historia, fieles a la comunidad eclesial y a las tradiciones de los apóstoles antiguos.

#### 4. HEBREOS: DIOS NOS HA HABLADO EN SU HIJO

Introducción básica en A. Vanhoye, *Hebreos*, CD 19, EVD, Estella 1990. Estudio sistemático en Id., *Struttura e Teologia nell'epistola agli Ebrei I-II*, Roma 1983. Sentido general en G. Mora, *La carta a los Hebreos como escrito pastoral*, Herder, Barcelona 1975. Visión general y bibliografía en N. Castellini, *Agli Ebrei*, Fanciscan PP, Jerusalem 1992.

1. *Dios nos ha hablado en su Hijo*. La exhortación (cf. 13, 22) o “carta” a los Hebreos reasume en dimensión sacral la disputa paulina de fe y obras (ley): frente al culto imperfecto (pasajero y superado) del templo y sacerdocio judío presenta la vida de Jesús que, habiendo penetrado en la gloria del Padre revestido de su sangre, intercede por los pecadores:

Muchas veces y de muchas formas  
habló Dios a nuestros padres por de los profetas.  
En estos últimos tiempos nos ha hablado por su *Hijo*  
a quien ha constituido heredero de todas las cosas,  
por medio del cual creó los siglos.  
El cual, siendo resplandor de su gloria  
e impronta de su substancia,  
manteniéndolo todo con la Palabra de su Poder,

habiendo realizado la purificación de los pecados  
se ha sentado a la derecha de la Majestad en las alturas (1, 1-3).

Multiforme y repetida, parcial y siempre limitada, se ha expresado la palabra de Dios por los profetas (1, 1). El mismo Dios hablaba; su voz resultaba verdadera y sin embargo deficiente. Sólo al fin se puede decir que nos ha hablado de todo, una vez y para siempre, por el Hijo (1, 2); nos ha dicho su misterio y ya no tiene nada que decirnos. El Hijo en quien Dios habla es meta (heredero universal), siendo principio (por él hizo los siglos) de las cosas. Pertenece a Dios, siendo fin (futuro) y principio (poder de creación) de todo lo que existe.

– *Podemos entender el tema (todo Hebr) en perspectiva temporal* situando en línea sucesiva los tres momentos de la actuación de Jesús (creación, redención y culminación escatológica): al principio la obra creadora (“manteniéndolo todo con la palabra de su poder”); en el centro su acción en favor de los humanos (“habiendo realizado la purificación de los pecados”); al fin la exaltación (“se ha sentado a la derecha de la Majestad [=Dios] en las alturas”).

– *Podemos destacar el aspecto teológico*, interpretando los tres momentos del Hijo (preexistencia, vida/muerte, exaltación) desde su apertura al Padre: la relación del Hijo con Dios precede y funda esos tres rasgos o momentos ya citados de su actuación. Por eso dice el texto que el Hijo es resplandor de la gloria e impronta de la substancia de Dios (cf. 2, 9-19; 5, 7-10; 9, 11-12.14-15; 12, 3 etc.).

Es esta última línea queremos situarnos, entendiendo Hebr como testimonio privilegiado de la relación teológica entre Cristo, Hijo y Sacerdote, con el Padre. La entrega de la vida (sacrificio de Jesús) forma parte de la misma relación “trinitaria” (de amor) que vincula al Hijo con el Padre.

2. *Hijo y Sacerdote. Don de la existencia*. Normalmente, el sacrificio de las religiones ha sido instituido para reparar una situación de violencia o de injusticia previa, a través de otra violencia (la víctima sacrificada). En contra de eso, Hebr identifica el sacrificio de Jesús con su mismo amor al Padre, en favor de los humanos. No se ofrece como castigo, no muere a consecuencia de algún tipo de pecado, sino por amor gratuito, como él mismo proclama, al entrar en el mundo (en la gloria de Dios), con palabras de un salmo:

Sacrificio y ofrenda no has querido,  
pero un cuerpo has preparado para mí;  
en holocaustos y ofrendas no te has complacido.  
Entonces dije: aquí estoy, Yo he venido...  
para hacer, oh Dios, tu voluntad (Hebr 5, 5-7; Sal 40, 6-8).



Esta es la única ofrenda, el sacrificio religioso: la respuesta de la vida, el despliegue total de la existencia. Jesús recibe un *cuero*, el don de la vida, el regalo del amor. Todo se le ha dado, todo lo tiene como gracia. Por eso, la religión (sacrificio) se identifica con el mismo despliegue de la vida. De esta forma, Jesús ha realizado en forma humana (desde el don de su sangre/vida) el misterio de su filiación, de su entrega de amor en brazos del Padre.

– *Jesús, Hijo de Dios, responde en amor al amor de Dios, dándole la vida, en gesto crucificado*, de manera que su entrega es la misma entrega del Hijo divino. Por eso falta en Hebr toda especulación sobre un hijo o ser divino separado de Jesús. Hebr no traza la historia mítica de seres angélicos o patriarcas sobrehumanos que moran salvadoramente sobre el cielo (Melquisedec, Henoc, Noé...), sino la historia mesiánica de Jesús, Hijo de Dios.

– *Sólo porque responde en amor al amor del Padre, desde el fondo de conflictividad de la tierra, Jesús puede presentarse como resplandor de la gloria de Dios, imponente de su substancia*, en el camino concreto de su vida y muerte pascual, mantenida sobre el cielo en favor de los humanos. El camino histórico de Jesús en favor de los humanos, expresa y actualiza el camino y gesto supratemporal del Hijo “eterno”: de Dios nace, en manos de Dios se entrega cuando realiza su función de Sacerdote.

La pascua de Jesús no es algo que acontece al Hijo ya formado, sino que constituye el fundamento de su filiación divina: Él es Hijo en ese acontecer relacional de entrega humana (obediencia, sufrimiento, muerte) y respuesta glorificadora de Dios que le acoge y exalta, haciéndole principio de salvación universal.<sup>41</sup> Ser humano significa compartir con los humanos un mismo origen; por eso, salvador y salvados son *ex henos pantes* (tienen un principio). A este nivel, Jesús no se distingue de los otros seres hermanos (2, 10-12).

– *Nace como los humanos*. Definiendo a Jesús por su nacimiento, Hebr asume una comprensión semita de la vida: es humano quien se inserta en una línea de origen o familia: “No ha participado de los ángeles sino de la semilla (descendencia) de Abrahán” (2, 16). En ese sentido se dice que comparte “carne y sangre” de los humanos, pues de ellos nace, con ellos comparte la vida (2, 14. 17). La misma naturaleza humana se define como carne y sangre. Desde ese fondo, la entrega sacerdotal de Jesús, Hijo de Dios, no es algo añadido, sino su misma vida humana.

41. Cf. Robinson, *Human*, 155s.

– *Jesús es humano de la estirpe de Abrahán (2, 16), de la tribu de Judá (7, 14)*. Hebr conoce su origen israelita y admite posiblemente su ascendencia davídica. Pero, en otra dimensión, el verdadero nacimiento de Jesús, que le hace sacerdote en favor de los humanos, es su entrega personal: nace de verdad al dar la vida por ellos. De esa forma expresa sobre el mundo el amor de Dios Padre: es sacerdote siendo sencillamente humano, en perdón y comunión abierta a todos los que tienen su misma carne y sangre.

No es *sacerdote* en el sentido antiguo de la historia de las religiones: no derrama sangre ajena y aplaca a Dios (y a la comunidad) con su violencia. Por el contrario, él es sacerdote regalando su vida por los otros, en gesto de amor que expresa y realiza, de una vez y para siempre, el gesto de reconciliación de Dios con la historia. Por eso le presenta Hebr ante Dios, ofreciéndose en amor y revelando a los humanos el amor original del Padre. Desde este fondo, en el capítulo siguiente (Cap. 4, 5), al ocuparnos de los títulos de Jesús, podremos evocar más en concreto su figura y función de sacerdote.

##### 5. APOCALIPSIS. CORDERO VENCEDOR, MESÍAS NUPCIAL

He desarrollado el tema en *El mundo de la Biblia. Apocalipsis*, EVD, Estella 1998. Además de comentarios, cf.: Bauckham, R., *The Theology of the Book of Revelation*, CUP, Cambridge 1993; Comblin, J., *Cristo en el Apocalipsis*, Herder, Barcelona 1969; Contreras, F., *El Señor de la vida. Lectura cristológica del Apocalipsis*, BEB 76, Sígueme, Salamanca 1991; Holz, T., *Die Christologie der Apokalypse des Johannes*, TU 85, Berlin 1962; Jörns, K. P., *Das hymnische Evangelium. Untersuchungen zur Aufbau, Funktion und Herkunft der hymnischen Stücke in der Johannesoffenbarung*, G. Mohn, Gütersloh 1971; Schlier, H., *Jesucristo y la historia en el Ap.*, en Id., *Problemas exegéticos fundamentales del NT*, FAX, Madrid 1970; Schnakenburg, R., *La figura de Cristo en el Apocalipsis de Juan*, en *Mysterium Salutis III*, I, Cristiandad, Madrid 1971, 292-401; Toribio C., J. F., *El Viniente. Estudio exegético y teológico del verbo ἔρχεσθαι en la literatura joánica*, Mayéutica 1, Marcilla 1993, 57-268.

La cristología del Ap no pertenece al plano narrativo ni al argumentativo, sino al simbólico-profético. Sin embargo, la hemos introducido aquí porque refleja y culmina, de algún modo, lo anterior, recogiendo en clave de compromiso cristiano lo ya visto en plano narrativo y argumentativo, reasumiendo un tema que he desarrollado en otro libro (cf. bibliografía).

1. *Introducción. El Hijo del humano.* Así empieza apareciendo Jesús, pero no en sentido escatológico (juez futuro), sino como *Señor presente*, que camina (habita) entre los siete candelabros de oro (1, 12b-16). Este mismo Jesús, Hijo de humano, proclamará su palabra a las iglesias, por medio del profeta, en el momento de persecución que ellas padecen. Así le ha visto Juan (el vidente) en esta primera *teofanía cristológica*:

– *Vi siete Candelabros de oro (1, 12b).* La menorah o lámpara de siete brazos era símbolo de Israel. Ahora, sus siete candelabros representan las iglesias, comunidades cristianas que forman el nuevo pueblo de Dios. *Y en medio de ellos un como Hijo de Humano...* (1, 13a). Dios se manifiesta a través de Jesús resucitado.

– *Y tenía en su mano derecha siete Astros. (1, 16a),* que son los ángeles de las iglesias (1, 20), siendo, al mismo tiempo, expresión de los poderes cósmicos (los siete planetas). Jesús se muestra así Señor de todo lo que existe, *vestido hasta los pies, ceñidos los pechos*, como personaje glorioso, rey verdadero del mundo.

– *Su cabeza y cabellos eran blancos como lana blanca y nieve (1, 14),* como los de Dios, a quien la tradición apocalíptica llama *Anciano de Días* (cf. Dan 7, 9; 1, Hen 46, 1). La distinción de Dan 7 entre el Dios Anciano y el Hijo de Humano ha desaparecido. El mismo Cristo se muestra divino.

– *Sus ojos eran como llamas de fuego (1, 14),* que alumbran lo que miran; *sus pies como bronce en horno de fundición (1, 15); su voz como estruendo de aguas caudalosas (1, 15)...* Viviente de agua y fuego, paradoja fundante de la vida y de la historia, eso es el Cristo, Hijo de hombre para su profeta. Estos rasgos se atribuían a Dios, eran signos de culminación escatológica. Ahora se aplican al Cristo resucitado, presencia de Dios para los humanos.

– *De su boca salía una espada cortante de dos filos, (cf. Is 11, 4; 49, 2; 4 Es 13, 4; Hebr 4, 11; 2 Tes 2, 9),* que expresa el valor de su palabra que dirige la historia. Este es el Cristo que *brilla como sol, con toda fuerza*: es el mismo Dios hecho Juicio y Salvación para los humanos.

2. *Trama: la lucha del Cordero.* Desde este fondo se entienden las nuevas visiones. La más importante es la de Jesús como *Cordero sacrificado* (5, 1-14). Recordemos que Ap es un libro de *metamorfosis*, manual de cambios y mutaciones de un Jesús que viene a presentarse como salvador para los humanos. Sobre el trono del Poder se ha venido a sentar el rey divino (cf. 4, 1- 11), llevando en sus manos el libro sellado de la historia.

La tradición apocalíptica conoce libros cerrados: revelaciones que el vidente debe mantener en secreto hasta el tiempo oportuno (Dan 12, 4.9; 1 Hen 89, 71). Pero esta vez el libro de Dios está sellado para

todos y nadie, en cielo, tierra, mar y mundos inferiores, puede encontrar su secreto. Ni los grandes Vivientes del cosmos, ni los Ancianos del cielo. Habitamos en la ribera de lo desconocido. Pues bien, Ap va a mostrarnos al *Cristo hermeneuta*:

– *Sobre el llanto del profeta se eleva la voz del que dice: ¡no llores; ha vencido el León de Judá!* Así alude al mesías de las tradiciones nacionales, presente todavía en las banderas del moderno estado de Israel. Pero el profeta mira mejor y descubre que *el león es un Cordero degollado*. Esta es la metamorfosis suprema de la historia: no es que el cordero venza al león (cosa muchas veces prometida), sino que el mismo Cordero degollado (que se deja matar y da la vida por los otros) es auténtico león, amor hecho victoria sobre toda dictadura de la muerte.

– *El Cordero está en pie*, vencedor, de forma que todos los seres del cielo y de la tierra deben cantar su victoria. No es el *Carnero luchador*, constelación de *Aries*, animal de guerra que domina sobre el cielo, sino todo lo contrario: un pobre *Cordero degollado*, signo de los sacrificados de la historia, de los hombres y mujeres que han sido expulsados y matados, condenados y silenciados. Ellos, centrados ahora en Cristo, vienen a mostrarse como el poder mesiánico: son el auténtico León, pueden abrir el libro de la historia, conociendo y desvelando sus secretos.

Hemos llegado así al centro del Ap, a la revelación más honda: el mesías de Dios es un viviente que muere por los otros; lógicamente, quien sepa entender los signos del relato profético sabrá que han de llegar las Bodas del Cordero (21, 1-22, 5) vencedor, Esposo final de la historia, amigo verdadero que vive y muere en donación y gozo inmenso por todos los humanos, hombres y mujeres. La cristología viene a expresarse así como *libreto de amor* o, mejor dicho, como *canto al amor que triunfa de la violencia de la muerte*.

Desde esta perspectiva podemos entender el signo de *la Mujer, vestida de Sol, con la Luna bajo sus pies y una Corona de doce astros sobre su cabeza* (12, 1). Ella es figura del cielo (sol, luna y estrellas), signo de la maternidad originaria. No necesita varón, pues está llena de Dios, da a luz desde sí misma. Pero debe oponerse para ello al *Dragón rojo...* (12, 3), enemigo mortal. Mujer fecunda, madre celeste, acompañada de (amenazada por) Dragón: este es el primero de los signos de la vida.

En el origen, no hay varón y mujer (Adán y Eva, como en Gen 2) sino Mujer y Dragón. *Ella* simboliza la humanidad (Eva, madre de todos los que viven: cf. Gen 3, 20). Es la madre fundante del mesías, madre-Israel, grávida de Dios, esperanza mesiánica, al comienzo de la historia:

– *El Hijo Varón* (12, 5) nace de Mujer, siendo divino (cf. 2, 18). Parece prototipo de violencia: *debe pastorear* como rey fuerte a los pueblos... Pero su fuerza y su valor consiste en ser Cordero (cf. 19, 7; 21, 9 21, 2).

– *Y su Hijo fue raptado hacia Dios y hacia su trono* (12, 5). Ap no cuenta su vida. Le basta con decir que es el Cordero degollado (5, 6), muerto en cruz (11, 8), que ha de triunfar ayudando a la mujer sobre la tierra.

La misma cristología (triunfo celeste del Hijo/Cordero) se expresa y expande en la historia como tiempo de lucha. Los humanos, representados por la Mujer, padecen bajo el imperio de las bestias (cf. Ap 13). Sin embargo, ellos conocen la más honda verdad, han descubrieron la meta de gloria y victoria del Cristo.

3. *Jinete vencedor, bodas del Cordero*. Volviendo a la imagen del principio (la espada que brota de la boca del Hijo de humano), descubrimos al Cordero, Hijo mesiánico de la Mujer, que avanza al fin de la historia como *Jinete misterioso*, en *caballo blanco*, con arco de guerra y corona de victoria: es *Capitán* del ejército de Dios, para vencer a los poderes de muerte del mundo, *cabalgando invicto en favor de la verdad y la justicia* (cf. Sal 45, 5); su guerra es la *Justicia* (cf. 19, 11; cf. Sal 9, 9), su arma y victoria la *Palabra*. Por eso es Logos de Dios.

– *Se llama Logos, es Palabra* (19, 13) creadora (cf. Gen 1). Habló Dios en otro tiempo, de diversas formas, por patriarcas y profetas; ahora lo hace de manera plena por su Hijo (cf. Hebr 1, 1-3), venciendo sin armas.

– *Es Rey de Reyes y Señor de Señores* (19, 16; cf. Dt 10, 17). Sobre los poderes del mundo se eleva este *Hijo de humano* (1, 9-20) y *Cordero degollado* (Ap 5), vencedor por su Palabra sobre toda la violencia de la historia.

– *Lleva su manto tinto en su Sangre* (19, 13) de *Cordero degollado* (17, 6; cf. Ap 5) y en la sangre de todos los degollados de la historia (6, 10; 19, 2), que le *siguen montados en caballos blancos...* (19, 14)

– *De su boca sale una espada...* (19, 15), que es su propia Palabra vencedora (cf. 1, 16; 2, 12.16), arma del Jesús guerrero y pacificador de todos los humanos. Así culmina el más hondo mesianismo de la tradición cristiana: creer en Jesús significa confiar en el poder de su Palabra.

Desde este fondo se entiende el diálogo y llamada final de Ap 22, 6-21. El autor nos ha mostrado ya en señal de cielo *las bodas del Cordero*, el gran misterio de la nueva Ciudad en la que Dios y Cristo habitan entre los humanos (cf. 22, 1-22, 4). Ha sido muy sobrio, no

ha querido presentar al novio como varón, ni a la esposa como mujer. Ha preferido mantener el simbolismo más alto de las bodas, con un novio Cordero y una novia Ciudad, como indicando que las bodas del Cristo simbolizan la unión de amor de todos los creyentes. Pues bien, sobre ese fondo, el libro acaba con un diálogo de amor, palabra enamorada:

– *Cristo promete ¡Vengo pronto!* (22, 7. 12). Le esperan los humanos que desean amor, aguardan ansiosos la llamada de la vida. Lógicamente, el Jesús amigo dice que vendrá; así la cristología se vuelve palabra enamorada.

– *Soy Alfa y Omega, Primero y Último...* (22, 13). Así se definía Dios (1, 8; 21, 6); así se define Jesús. Es normal que se llame *primero y último* (cf. 1, 17; 2, 8) porque es sentido y fin de toda salvación.

– *Yo, Jesús, envié a mi ángel... Yo soy la raíz y el linaje de David...* (22, 16). Jesús, Señor de los profetas, ha dirigido por ellos la historia difícil de la iglesia. Ahora aparece como *raíz y linaje de David* (plano israelita; cf. Is 11, 1.10), siendo *estrella de la mañana* (expresión de la hondura y belleza del cosmos, cf. Num 24, 17).

– *El Espíritu y la Novia (Iglesia) se vinculan y elevan la última palabra ¡Ven, Señor Jesús!* (22, 20). La cristología se vuelve así oración. Se difumina el Jesús, Hijo de humano, que preside la vida de la iglesia; queda en el transfondo la imagen del León/Cordero, lo mismo que el Jinete vencedor de la Palabra. Todos esos signos desembocan y culminan en la imagen del Esposo a quien llaman los humanos diciendo: *¡ven!*

Leído de este forma, el Ap, libro de resistencia de los perseguidos, se vuelve manual de enamorados de la vida, precisamente en medio de la gran persecución de muerte de este mundo. Ser cristiano es aprender a decir *¡ven!*, con todo el corazón, con alma entera. Desde ese fondo se entienden las *Metamorfosis de la Mujer* (madre, perseguida, novia...), vinculadas a las *Metamorfosis del Mesías* (Hijo de hombre, Cordero, Jinete, Novio...). La cristología del Ap aparece así al final como *catarsis de amor*: quiere cantar el triunfo de la vida, en medio de una tierra que parece dominada por la muerte.

Esta es una *cristología confesante*, propia de personas que mantienen su palabra y esperanza en tiempos de persecución, en gesto de amor fuerte. Jesús no es una simple experiencia interna, una visión genérica del mundo, un postulado de tipo filosófico. Él es, ante todo, una persona que pide fidelidad y ofrece amor, en actitud de intenso compromiso:

– *Creer en Jesús significa mantener fielmente su proyecto de reino, rechazando los "idolocitos y la porneia"*, es decir, un tipo de economía

y vinculación afectiva que implica sometimiento a los principios sacrales (antidivinos) del imperio romano. La fe en Jesús se expresa como un *gesto político*, en la línea de la casa/mesa/palabra compartida que hemos visto al presentar su mensaje (cf. Cap. 1, 1, 3-6), tal como lo expresa Marcos (Cap. 3, 1, 1).

– *En ese contexto de fidelidad puede hablarse de noviazgo y bodas* (cf. Ap 21-22), de tal manera que Jesús viene a presentarse como garante de un amor en transparencia, de una ciudad donde todos los humanos puedan convivir, con las puertas abiertas, compartiendo el árbol y el agua de la vida, en la plaza o campo donde desembocan todos los caminos de la historia.

En contra de Jesús se elevan las bestias y la prostituta, es decir, los signos de una vida en la que sólo puede lograrse paz por medio de la fuerza y del engaño. Las bestias (Ap 13) simbolizan la sacralidad del poder y la mentira. La prostituta (Ap 17) refleja la divinización del engaño, la vida convertida en compraventa. Es como si el mundo estuviera condenado a la violencia eterna, a la lucha de todos contra todos, a la victoria de los más fuertes y/mentirosos.

Pues bien, en contra de eso, el Ap proclama (anticipa) la victoria del amor gratuito transparente, expresado en Jesús, a través de la entrega de la vida. De esta forma se vinculan por él la decisión más fuerte y la más fuerte ternura, en línea de fidelidad y amor, de manera que el Cristo vencedor (opuesto a las bestias) aparece, al mismo tiempo, como Esposo del alma, el amigo más profundo. Allí donde el amor se hace posible y triunfa en sí mismo, como amor, se vuelve verdadera la cristología según Ap.

## SEGUNDA PARTE: DIOS EN PERSONA JESÚS, BIOGRAFÍA TEOLÓGICA

La primera parte del libro comenzaba con la historia de Jesús y, pasando por la pascua, exponía las diversas teologías del NT. Esta segunda empieza describiendo los títulos de Jesús, buscando a través de ellos, su nombre más preciso, su identidad humana y divina; desde esa perspectiva quiere ofrecer un esbozo de *biografía teológica*, trazando los momentos fundamentales de la identidad personal de Jesús (nacimiento, realización, muerte), para buscar al fin su sentido en Dios (trinidad) y en la cultura actual (dialogando con algunos movimientos religiosos y sociales).

El capítulo más largo y significativo de esta segunda parte y de la obra es la *biografía teológica*, entendida en clave personalista. Ella nos permite entender a Jesús como *Dios en persona*, viéndole a la vez como

persona fundante de lo humano, a lo largo de una vida que nace, se abre en libertad hacia los otros y muere al servicio del reino. Sólo un humano en camino de realización personal, puede ser verdadera y total hierofanía, presencia trinitaria.

Dios no se revela en unos hechos generales de la historia, ni en un cúmulo de ideas o de fuerzas sociales, sino en una *persona* que se abre en llamada y esperanza salvadora hacia todas las restantes personas de la historia, en comunicación de amor y esperanza. Por eso llamamos a Jesús *Dios en persona*, superando así las manifestaciones o avatares multiformes de lo sagrado (como aquella que aparece en Hech 14, 11). La misma historia humana de Jesús, los momentos fundantes de su biografía, son manifestación plena de Dios.

Así lo hemos querido indicar por el subtítulo: *Jesús, biografía teológica*, es decir, hierofanía total, revelación plena de Dios en una trama personal humana. Eso significa que la misma historia (biografía) de Jesús viene a desvelarse como historia de Dios. En el camino personal de Jesús hallamos a Dios en su verdad más honda.

Desde este fondo podemos recuperar y destacar el título de *Palabra*. Dios se vuelve en Jesús palabra humana, lugar y principio de encuentro y comunicación para todos los humanos. Del sentido de Jesús como Palabra y de su apertura hacia el extenso espacio de lo humano, en comunicación con las diversas religiones y culturas de la tierra, trata en el fondo esta segunda parte, pero de un modo especial el último capítulo, que sive de conclusión al libro entero.

## Jesús, nombre de Dios. Títulos cristológicos

En el fondo de los títulos late el problema de la identidad: nombrar es conocer, llamar es relacionarse. Los nombres que la comunidad atribuye a Jesús expresan el sentido de su vida y obra: *Cristo o Kyrios, Logos, Hijo de David o Redentor* indican su autoridad y destacan la importancia de su vida, ellos expresan el valor de su persona.<sup>1</sup>

– *Los judíos* han sido un pueblo que ha sentido la emoción de conocer el nombre de Dios, sabiendo, al mismo tiempo, que Dios es inefable: han recibido en el monte de la revelación, por medio de Moisés (cf. Ex 3, 14), el gran secreto, las cuatro letras del nombre sagrado (YHWH, *Kyrios, Señor*), que sólo el Sumo Sacerdote pronuncia el día del Kippur o expiación. Toda la experiencia israelita está centrada en el misterio de ese nombre, que ellos conocen, pero no pronuncian, que saben, pero no manejan, dejando que su Dios sea misterioso.<sup>2</sup>

– *Los cristianos* confiesan también que Dios es inefable, pero a partir de la experiencia de Jesús, le empiezan a conocer de manera cercana y profunda como *Padre* y así le llaman, descubriendo que el valor más hondo de YHWH se cumple en Jesucristo, como indicaremos al presentarle como *Señor*. Por eso les importa de un modo especial el *nombre de Jesús* a quien conciben como revelación, persona de Dios, o, mejor dicho, *Dios en persona*, como indica el título de esta segunda parte del libro.

1. Cf. H. Braun, *Jesús, el hombre de Nazaret y y su tiempo*, Sígueme, Salamanca 1975, 154-156. Cullmann, *Cristología* interpreta los títulos desde la historia de la salvación, en perspectiva funcional. Hahn, *Hobeitsitel* ha buscado su sentido partiendo de la historia de las comunidades primitivas de la iglesia. Valoración en Vielhauer, *Ein Weg zur neutestamentlichen Christologie?*, en *Aufsätze*, 143 y Moltmann, *Dios 20s*

2. A. Chouraqui, *Moisés*, Herder, Barcelona, 1997, ha vuelto a destacar la importancia e inefabilidad judía de YHWH, fundando en ese nombre la misma identidad y misión del pueblo judío.

Allí donde el judaísmo clásico sitúa y venera a Dios han colocado los cristianos el nombre y función de Jesús, a quien buscan y llaman de diversas formas, en esfuerzo de cercanía y conocimiento. Conocer el nombre significa penetrar en la intimidad de una persona; nombrar a Jesús implica dialogar con él en relación mesiánica.

– *Un solo nombre:* Jesús, que significa *salvador*, Dios salva (cf. Mt 1, 21), como el viejo caudillo de Israel, que introdujo al pueblo en la tierra prometida (= Josué). Este es el nombre base, el punto de partida y referencia de todo lo que sigue. Cuando le ofrezcamos otros nombres y funciones no olvidemos que es Jesús-Josué, una persona bien concreta de la historia. Su carnet de identidad podría continuar: *Jesús, hijo de José, de posible ascendencia davídica, judío natural de Nazaret de Galilea, artesano de profesión, profeta y pretendiente mesiánico...*

– *Muchos nombres.* Pero Jesús fue recibiendo en su vida y tras la pascua otros nombres que definen su función, otros títulos que expresan el sentido de su obra. Le conocemos viendo lo que hace. Penetramos en su más hondo misterio al saber lo que realiza por nosotros. Por eso, la *crisología* (estudio de Jesús en cuanto Cristo) resulta inseparable de la *soteriología* (visión de su obra salvadora), pues los diversos nombres que le damos (*Cristo, Hijo de Dios, Señor, Redentor...*) expresan el valor de su persona para los creyentes.

Atribuyendo estos nombres a Jesús, la iglesia ha querido penetrar en su misterio, conocer su identidad, descubriendo a Dios a través de su persona y de su obra. Ellos forman el contexto significativo de una *crisología* entendida como *diálogo* con Jesús y *compromiso* con su obra salvadora. Tomando como punto de partida los tres momentos de su despliegue personal, que estudiaremos en su *biografía teológica* (Cap. 5), podríamos trazar este esquema:

<p><b>Vida:</b> Jesús ha recibido en ella dos nombres básicos:</p> <p>– <i>Profeta:</i> ha proclamado la palabra de Dios, anunciando su venida final (reino) y su juicio</p> <p>– <i>Siervo de Dios:</i> como ministro o enviado de Dios ha realizado su obra, al servicio de los humanos.</p>	<p><b>Pascua:</b> en ella se despliega el mesianismo de Jesús:</p> <p>– <i>Es Cristo:</i> Dios le resucita, cumpliendo así la esperanza de la historia israelita, humana.</p> <p>– <i>Es Señor:</i> funda, enriquece y dirige desde Dios la vida de sus fieles; por eso, ellos le veneran y ensalzan.</p>	<p><b>Origen/parusía:</b> Jesús se define por su doble nacimiento:</p> <p>– <i>Es Hijo del humano</i> pues vendrá al final, cumpliendo en plenitud la historia.</p> <p>– <i>Es Hijo de Dios</i> en su origen primero (nacimiento) y final (escatología), revelándose así como <i>Dios en persona</i>.</p>
--	---	---

Estos títulos forman la *entraña* de la *crisología*. Nos hemos referido ya a Jesús como *profeta* y por eso no estudiamos más su nombre. Tampoco analizamos aquí su función de *Siervo* de Yahvé, vinculada a la entrega de su vida, tema ya tratado al ocuparnos de su muerte. Nos quedan así siete títulos que forman el Nombre humano y divino de Jesús de Nazaret:<sup>3</sup>

– *Introducción: Hijo de humano.* Es un título más *referencial* que confesional, pues no se emplea para expresar la fe en Jesús, sino para situar su figura en el contexto de la historia humana y de la acción escatológica de Dios.

– *Títulos confesionales.* Están incluidos en el *símbolo* oficial de la iglesia (creo en Jesu-Cristo, su Hijo, nuestro Señor) y nos sitúan en el centro de la *crisología dogmática*.

– *Títulos soteriológicos.* No han sido incluidos en el credo, pero definen la obra salvadora de Jesús a quien presentan como *Sacerdote, Redentor* (=Salvador) y *Logos* o Palabra de Dios.

Estos son los *siete títulos* de Jesús que estudiaremos en ese mismo orden (*Hijo de hombre, Cristo, Hijo de Dios, Señor, Sacerdote, Redentor, Logos*), trazando a través de ellos el verdadero nombre de Jesús para los creyentes y presentando a Jesús como Nombre de Dios. Siguiendo el ritmo del mismo Credo de la iglesia, después de este capítulo de tipo más *confesional* (títulos de Cristo, Hijo de Dios y Señor), exponemos en clave narrativa los *misterios de la biografía mesiánica* de Jesús (que fue concebido, nació, murió, resucitó etc).

## 1. HIJO DEL HUMANO

He estudiado el tema en *Hermanos de Jesús y servidores de los más pequeños*. Mt 25, 31-46, (BEB 46), Sígueme, Salamanca 1974, 89-116. Además de obras de Cullmann, Dunn, Fuller, Hahn, Longenecker, Mateos-Camacho, Moule, Theissen-Merz, Tödt, Vermes, Wright, cf.: Borsch, F. H., *The son of Man in Myth and History*, SCM, London 1967; Charlesworth, J. J., *Gesù nel Giudaismo del suo tempo*, Claudiana, Torino 1994, 53-65; Colpe, C., ó υιός του ανθρώπου: TDNT: 8, 400-478; Higgins, A. J. B., *The Son of Man in the Teaching of Jesus*, Cambridge UP, 1980; Hooker, M., *The Son of Man in Mark*, SPCK, London, 1967; Lindars, B., *Jesus, Son of Man*, SPCK, London 1983; Mowinckel, S., *El que ha de venir. Mesianismo y mestas*, FAX,

3. Al decir que los títulos forman la *entraña* de la *crisología* estamos aludiendo a González de C., *Entraña*, 347-462.

Madrid 1975, 376-490; Perrot, C. H., *Jesús y la historia*, Cristiandad, Madrid 1982, 193-217.

Es un título *referencial*, más que confesional (Cristo, Hijo de Dios, Señor) y soteriológico (Sacerdote, Redentor, Palabra) y sirve para situar a Jesús en el contexto de la esperanza escatológica y de la identidad humana. Para los judíos, es humano quien *nace de humanos*: una persona se define por sus padres (no por su esencia en abstracto). Jesús lo es porque nace de María (en ámbito de filiación davídica y/o abrahámica) y, en último término, porque nace de otros humanos.

1. *Introducción*. La más antigua tradición ha llamado a Jesús *Hijo de (del) humano*, indicando así su humanidad. Sin embargo, en el contexto de la esperanza israelita, esa expresión puede interpretarse como título, en alguna de estas líneas:

– *Jesús es Hijo del primer Humano (Adán-Eva)*, desbordando las referencias particulares de David y Abrahán (cf. Mt 1, 1-16), como ha mostrado Lc 3, 38. En esa línea, partiendo de Gen 4, 2 (Eva, madre de todos los vivientes), podría llamarse a Jesús *hijo de mujer* (cf. Gal 4, 4), pues desde ella se define lo humano. Así lo suponen los relatos de la concepción virginal (de mujer) de Lc 1-2 y Mt 1-2.<sup>4</sup>

– *Es Hijo del último humano o Adán que vendrá*. No nace sólo del pasado, sino del futuro, como anticipación de la nueva humanidad, Adán final, humano reconciliado. Por eso, invirtiendo el sentido normal de la palabra, Jesús es Hijo de la humanidad haciéndose promesa (germen y principio) de futuro para ella.

– *Finalmente, Jesús es Hijo del verdadero humano*, es decir, de la humanidad poderosa y fundante que desborda todas las sacralidades adventicias (sábado, templo), pues surge en plenitud como imagen y representante de Dios, conforme al tema clave de Gen 1, 27-28, recreado por la tradición rabínica, sapiencial y apocalíptica.

Jesús como *Hijo de humano* pertenece al principio de la fe cristiana. No es dogma, sino algo previo: expresión de su humanidad concreta y compleja, rica y fuerte, creadora y enigmática. Allí donde se expresa y actúa como verdadero *humano* podemos llamarle redentor e Hijo de Dios.

– *El pensamiento griego* tiende a dividir el mundo en un *plano inferior* de corrupción o cárcel donde las almas quedan atadas a lo sensible y *otro superior*, propio de Dios, patria y descanso para el alma inte-

4. Expongo el tema en I. de la Potterie y X. Pikaza (eds.), *Mariología fundamental*, Sec. Trinitario, Salamanca 1996.

ligible. Los humanos deben superar el plano mundano de caída, alcanzando su verdad divina.

– *El pensamiento israelita* distingue entre *humanidad actual* (imperfecta, dominada por las fuerzas malas de la tierra) y *humanidad futura*, abierta a un final de reconciliación (mesianismo): acabará lo malo (oposición intra-cósmica) y Dios suscitará para los justos una tierra nueva, sin violencias ni divisiones.

El judaísmo apocalíptico del tiempo de Jesús no conoce un desarrollo gradual que lleve de forma progresiva desde el mundo actual de corrupción hasta la reconciliación futura, ni un progreso positivo de la historia (aunque conoce un deterioro: la humanidad se va destruyendo a sí misma, como parecen indicar las bestias de Dan 7). Entre ruptura y lucha actual y reconciliación futura existe un salto cualitativo. Por eso los oprimidos deben soportar el sufrimiento y mantenerse en esperanza. Precisamente cuando todo parezca insostenible actuará el Señor y llegará la solución definitiva, el juicio que es castigo para los perversos y premio para los justos perseguidos (israelitas).<sup>5</sup>

2. *Contexto judío: el Hijo del humano de Dan 7 y 1 Hen 37-71*. Frente a las cuatro bestias que han brotado del abismo/mar y representan los imperios perversos de la tierra (Dan 7, 1-8; cf 2, 31-45), muestra el vidente al Dios que viene (7, 9-14): destruye a los poderes destructores y concede su reino a una figura misteriosa que desciende de la nube y se presenta como *Hijo de humano* (7, 13), apareciendo después como pueblo de los *Santos del Altísimo* (7, 27).

Quizá ese *Hijo del humano* era en principio un nuevo dios o figura divina a quien su padre, el Dios, Anciano del principio dará al final el reino. Por su parte, los *Santos del Altísimo* podían ser espíritus angélicos, hijos de Dios que asumirán su poder sobre el mundo. Pero en su forma israelita actual, el Hijo del humano ya no puede ser otra divinidad sino la misma presencia judicial y salvadora de Dios; por su parte los Santos son el pueblo israelita que al final tendrá la gloria.<sup>6</sup>

5. Sobre la apocalíptica, cf. M. J. Lagrange, *Le judaïsme avant Jésus-Christ*, Paris 1931, 70-90; M. Noth, *Das Geschichtsverständnis der alttestamentlichen Apokalyphtik*, en *Gesammelte Studien zum AT*, München 1960, 248-273 (= *Estudios sobre el AT*, BEB, Sígueme, Salamanca 1985); D. Rössler, *Gesetz und Geschichte*, Neukirchen 1962; 55-60; J. Moltmann, *Teología de la esperanza*, Sígueme, Salamanca 1969, 177s; D. S. Russell, *Jewish Apokalyptic*, SCM, London, 1971, 205s.

6. Sobre el Hijo del humano en Dan 7 y 1 Henoc, cf. L. Rost, *Zur Deutung des Menschensohnes in Dan 7*, en *Gott und die Götter* (Festg. E. Fascher), Berlin 1958, 413-43; M. Noth, *Die Heiligen des Höchsten*, en *o.c.*, 274s; J. Y. Campbell, *The origin and meaning of the term "Son of man"*, en *Three NT studies*, Leiden 1965, 29-40; A.

En esa línea avanzan las parábolas de Henoc (1 Hen 37-71) donde se dice que el mismo Dios (Señor de los espíritus) quiso escoger en el principio al Hijo del humano, para salvar a los elegidos, pues ningún otro sobre el mundo puede hacerlo. Dios le envía como juez de los perversos (1 Henoc 46) y esperanza de los justos (1 Hen 48) que pueden sentirse seguros pues aunque impere sobre el mundo la violencia, el Elegido está ante Dios, lleno del Espíritu, dispuesto a realizar su obra para así salvarles (1 Henoc 49). Por eso, cuando irrumpen con más fuerza los poderes enemigos y parezca que han triunfado (1 Henoc 56, 5-8), Dios asentará sobre su trono al Elegido (Hijo del humano).<sup>7</sup>

– *Pueblos y reyes* adversos le verán sobrecogidos (1 Hen 62, 3-4). Gritarán pidiendo auxilio y será tarde (1 Hen 62, 5-12). Tendrán que confesar que su castigo es justo (1 Hen 63, 6-8) y sufrirán pena por siempre (1 Hen 53).

– *Los justos* gozarán del triunfo que Dios mismo les otorga a través de su Elegido (1 Hen 51): habitarán en luz eterna, en justicia para siempre (1 Hen 58), cuando Dios revele su misterio a través de su Elegido (Hijo del humano).

El Hijo del humano simboliza el poder, elección y juicio de Dios. Ahora está inactivo, pues la historia es mala y la dirigen los poderes de

Feuillet, *Le fils de l'homme de Daniel et la tradition biblique*: RB 60 (1953) 170-202; 321-346; T. W. Manson, *The son of man in Daniel, Enoch and the gospels*, en *Studies in the gospels and epistles*, Manchester 1962, 123s; J. Muilenburg, *The son of man in Daniel and the ethiopic Apocalypse of Enoch*: JBL 79 (1960) 197-209; K. Müller, *Menschensohn im Aethiopischen Henochbuch*, Lund 1946. Traducción de *1 Henoc*, en A. Diez Macho, *Apócrifos del AT IV*, Cristiandad, Madrid 1984, 13-143. Otras traducciones: R. H. Charles, *Apokrypha and Pseudoepigrapha of the OT*, Clarendon, Oxford 1973, 163-281; P. Sacchi (ed.), *Apócrifi del'AT I*, Unione T, Torino 1989, 413-619. Sobre literatura apocalíptica cf. J. J. Collins, *The Apocalyptic Imagination. An Introduction to the Jewish Matrix of Christianity*, New York 1984; P. Grelot, *L'espérance juive à l'heure de Jésus*, Desclée, Paris 1978, 117-168; G. W. E. Nickelsburg, *Jewish Literature between the Bible and the Mishnah*, SCM, London 1981, 48-55; P. Sacchi, *L'Apocalittica Giudaica e la sua Storia*. Paidea, Brescia 1990.

7. Con R. H. Charles (*Apocrypha*, 171) suponemos que 1 En 37-71 es un texto fundamentalmente pre-cristiano y con Balz (*Methodische*, 97s) nos inclinamos a pensar que el Hijo del humano se debe interpretar como Ungido y Elegido de Dios, personificación de su juicio y salvación. Dado que 1 En 37-71 no aparece en Qumran, se ha pensado que ese texto es de origen cristiano, pero otra vez se va imponiendo (cf. trabajos de Borsch, Charlesworth...) la visión tradicional: el Hijo del humano de las Parábolas de Henoc no depende de la tradición cristiana sino que ha surgido al lado de ella (antes que ella), como expresión de la misma dinámica apocalíptica del judaísmo.

la tierra (el abismo), pero se encuentra preparado para realizar su obra y estamos seguros de su triunfo. ¿Quién es? ¿Cómo podemos definirle?

– *Hijo del humano, el Pueblo entero*. Algunos, como Manson, suponen que el Hijo del humano carece de existencia personal, es sólo signo del pueblo de Israel, elegido por Dios desde el principio. Por eso decimos que se encuentra ya en el cielo: el Dios excelso, que juzga y salva a los pequeños, le proclama su Elegido y le mantiene preparado para el triunfo final del pueblo en su conjunto.<sup>8</sup>

– *Hijo del humano, Revelación de Dios*. Otros, como Balz, suponen que es una figura esencialmente mesiánica, portador escatológico de la salvación, en la línea de Ez 1, 4-28, como la Gloria de Dios que aparece ante el vidente de Dan 7 y 1 Hen. La apocalíptica sabe que Dios es trascendente, pero descubre su presencia a través de signos o figuras (Ángel de Dios, Sabiduría...) entre las cuales se encuentra el Hijo del humano.<sup>9</sup>

En esta última línea podemos afirmar que el Hijo del humano es, por un lado, presencia o personificación de Dios (por eso viene en las nubes y realiza el juicio) y, por otro, es cumplimiento de las viejas esperanzas mesiánicas (apareciendo como figura independiente de Dios, dentro de la historia). La apocalíptica vincula así aspectos trascendentes (revelación de Dios) y rasgos profético-escatológicos (culminación humana al final de los tiempos).<sup>10</sup>

El Hijo del humano vincula proto-logía y escato-logía. Su origen está en Dios, su principio y realidad precede a todo lo que pasa sobre el mundo: venir de Dios implica estar surgiendo del fondo de los tiempos; por eso, no es la historia humana la que alumbra (da a luz) al Salvador, sino, al contrario, es el mismo Salvador quien, surgiendo de Dios, funda nuestra historia.

3. *Jesús, Hijo del humano. Punto de partida*. Las palabras sobre el Hijo del humano aparecen en todos los estratos de los evangelios, siempre en labios de Jesús (menos en Hech 7, 56):

8. Cf. *The Son of man*, 132-136, 140-145. Aplicación a Jesús de su doctrina colectiva del Hijo del humano en *Teaching*, 201-234. Cf. Robinson, *Human face*, 148-149.

9. Cf. *Methodische*, 75-77, 81-94.

10. *Ibid.*, 95. Es difícil precisar el estatuto ontológico de ese Hijo del humano. Más que realidad independiente parece expresión del encuentro final entre Dios y lo humano. Cf. Hamerton-Kelly, *Pre-existence*, 15-21.



– *Jesús alude por ellas a su acción*: come y bebe (Mt 11, 19; Lc 7, 34), perdona pecados (Mc 2, 10), es dueño del sábado (Mc 2, 28), pero no tiene donde reclinar la cabeza (Mt 8, 20; Lc 9, 58).

– *Jesús presenta por ella su pasión*: el Hijo del humano debe recorrer un camino de entrega, culminado por la muerte, pero abierto a la resurrección de Dios (cf. Mc 8, 31; 9, 31; 10, 33 par).

– *Jesús anuncia su función escatológica*: quien le niegue en el mundo será negado por el Hijo del humano cuando venga en la gloria Padre para el juicio (Mc 8, 38 y Mt 10, 32-33; cf. Mc 13, 26 par; Mc 14, 62 par; Mt 25, 31).<sup>11</sup>

Muchos han pensado que los textos primitivos anuncian la venida y obra final del Hijo del humano en el juicio (grupo c). Los que describen su pasión (grupo b) serían profecías *ex eventu*. Los que evocan su poder (grupo a) aplicarían a la vida humana su función escatológica. Hemos evaluado ya las opiniones sobre el tema al estudiar la conciencia y pascua de Jesús (Cap. 1, 2; Cap. 2, 2), señalando que algunos seguidores radicales de la escuela de Bultmann sostienen que Jesús nunca aludió al Hijo del humano: habló del reino de Dios, no anunció la llegada de un juez y/o salvador de tipo mítico. Sea como fuere, *la iglesia primitiva* presentó a Jesús con el Hijo del humano:

– *Fue un profeta que anunciaba la llegada del reino*, actuando con poder sobre la tierra. Dios mismo ha influido en su origen y vida, externamente semejante a la de otros hombres y mujeres de la tierra.

– *Ha de nacer (venir) desde las nubes del cielo*, como Hijo del humano que realiza el juicio y salvación de Dios al fin de la historia, culminando así su tarea de profeta asesinado.<sup>12</sup>

El mismo Jesús anterior, profeta del reino, sin perder su identidad humana, vendrá de forma nueva (como juez futuro). El Hijo del humano, que desciende del misterio de Dios para realizar su obra sal-

11. Para la estructuración del material: Tödt, *Menschensohn*, 25s; R. Fuller, *The mission and achievement of Jesus*, London 1970, 95-108; A. Richardson, *An introduction to the theology of the NT*, London 1972, 132-136.

12. Cf. Higgins, *Jesus*; Bornkamm, *Jesús*, 221-224; Hahn, *Hoheitstitel*, 40-42; J. Jeremias, *Der älteste Schicht der Menschensohn-Logien*: ZNW 58 (1967) 159-173; W. Marxsen, *Anfangsprobleme der Christologie*, Gütersloh 1969, 20-34; E. Schweizer, *Der Menschensohn. Zur eschatologische Erwartung Jesu*, en *Neotestamentica*, Zürich, 1963, 56-84. Jesús no habló del Hijo del humano: Ph. Vielhauer, *Gottesreich und Menschensohn in der Verkündigung Jesu*, en *Aufsätze*, 55-91; H. Conzelmann, *Jesus*: RGG III (1959) 630-631; E. Käsemann, *Die Anfänge christlicher Theologie*, en *Exegetische II*, 82-104; H. M. Teeple, *The origin of the son of man christology*: JBL 84 (1965) 213-250; W. M. O. Walker, *The origin of the Son of man concept as applied to Jesus*: JBL 91 (1972) 482-490.

vadora, no es un personaje de mito o leyenda, sino el mismo Jesús de Galilea.

– *La apocalíptica judía* tendía a diluir al Hijo del humano en rasgos de tipo funcional (protológico y escatológico): no tenía realidad en sí, era puro símbolo del juicio de Dios y de la utopía de lo humano.

– *La experiencia cristiana* le identifica con Jesús de Galilea, que aparece así como verdad y realidad del juicio de Dios sobre la historia (nace de Dios y expresa su exigencia), siendo un profeta concreto asesinado.

Desde ahora, la figura del Hijo del humano remite siempre a Jesús de Galilea. Esta es la novedad y/o paradoja cristiana: Dios no se revela por ninguna idea o ley, símbolo o nación (como podía suceder en el judaísmo), sino en la vida y mensaje de un humano, dentro de la historia. Cuando Dios se expresa totalmente no surge un ángel o monstruo, un héroe mitológico o un tipo de “apocalipsis” sangriento, sino una persona: Jesús de Galilea. Lógicamente, dentro de la iglesia, el signo apocalíptico del Hijo del humano se aplica pronto a los momentos principales de Jesús: muerte/resurrección (texto grupo b) y función liberadora (textos grupo a).

Habiendo dado su vida por los otros, Jesús puede aparecer en cierto estrato de la tradición cristiana como preexistente<sup>13</sup>, vinculando así principio y meta de la creación de Dios, como ha visto Pablo, cuando interpreta a Jesús como el *humano*, relacionándolo con el Adam primero y último (cf. 1 Cor 15, 42-48; Rom 5), en una línea que Filón Alejandrino ha explorado en perspectiva helenista.<sup>14</sup> El símbolo del Hijo del Humano (humano primero y final) ha ofrecido el primer esquema o modelo completo para interpretar a Jesús como aquel que viene de Dios y culmina en apertura a Dios su camino mesiánico, según indicará la *biografía teológica* (Cap. 5).

13. Lo ha negado Tödt, 86, siguiendo a Bultmann: en contra de lo que sucede en las Parábolas de Hen (1 Hen 37-71), el Hijo del humano en los sinópticos no viene del pasado sino del futuro y presente humano. Apoyados en Hamerton-Kelly, 62-102, partiendo del Hijo del humano que perdona y es señor del sábado (Mc 2, 10.28), pensamos que Jesús se ha vinculado con el principio de la creación de Dios. En esa última línea Balz, *Methodische* 121-122, y A. Feuillet, *Le Fils de l'homme de Daniel et la tradition biblique*: RB 60 (1953) 344-346.

14. Sigue siendo valiosa la aportación de Cullmann, *Christología*, capítulo sobre el Hijo del humano, como hemos señalado en nuestra *Introducción y Conclusión* a su edición castellana.

4. *Jesús, Hijo del humano. Actualidad del título.* La Cristología de Jesús, Hijo del humano, sigue siendo básica en la iglesia, pues ella nos recuerda el origen y sentido fundante de Jesús como humanidad original y escatológica, querida por Dios al principio, culminada al final de los tiempos, pero realizada en el transcurso concreto de la historia, desde su nacimiento hasta su pascua. La cristología dogmática posterior afirmará que Jesús tiene (es) *naturaleza humana*, en el sentido ontológico, griego: un ser de cuerpo y alma, alguien que posee los elementos de la esencia humana. Esa afirmación, ratificada en un sentido por el concilio de Calcedonia, sigue siendo válida, pero resulta muy insuficiente, si la comparamos con la tradición bíblica.

Según el NT, Jesús no es simplemente *humano* porque posee *naturaleza humana*, entendida en forma dualista (cuerpo y alma) o triádica (cuerpo, alma, espíritu), sino porque *realiza en su persona el sentido fundante de lo humano*. No se limita a “tomar” una naturaleza que ya existía, sino que asumiendo el camino de la humanidad (naciendo de lo humano) se realiza a través de una biografía concreta. Así debemos llamarle el *ser humano verdadero*.<sup>15</sup>

De esta forma, aquello que ha podido parecer más mítico (especulaciones apocalípticas sobre el Hijo del Humano o el Humano originario y culminado) viene a presentarse como muy cercano y actual. Entendida así, la cristología se identifica en un aspecto con la antropología, pero no en línea existencial/intracósmico, como quería H. Braun (cf. Cap. 2, 2), sino en sentido cósmico y pascual: todo el misterio de Dios (su Hijo divino), se expresa *en persona* en la persona de Jesús, es decir, en su despliegue humano, en el camino en que recibe, realiza y culmina su apertura con Dios, en apertura a los humanos.

Por eso, este título sigue teniendo un sentido referencial, como hemos dicho al iniciar este apartado: al afirmar que Jesús es *humano*

15. Antes de Jesús no había humanidad plena, en sentido cristiano, sino camino de humanidad, que se iniciaba en Adán (varón-mujer originario) y debía culminar en la esperanza del Hijo de Humano que vendrá desde Dios (símbolo de Dan 7). Pero Jesús ha recorrido ese camino y se ha realizado como humano en su gesto concreto de ayuda a los demás (perdona, se entrega por ellos) y en su culminación pascual (vendrá y culminará camino de lo humano). Así cuando decimos con el dogma de la iglesia que Jesús es *Dios y humano verdadero* no podemos suponer que conocemos ya su humanidad, de forma que sólo queda por saber su otra mitad (lo divino). Divinidad y humanidad de Jesús van vinculadas, como destacaremos en los dos capítulos que siguen. Pero ya aquí debemos afirmar que al verle como *el Hijo de lo humano* acentuamos el sentido de su humanidad fundante, primera y escatológica; sólo así le descubrimos en su fuerza salvadora, como revelación total, Dios en persona (=el Hijo de Dios).

hemos indicado ya todo y, sin embargo, no hemos precisado apenas nada, porque el problema consiste precisamente en saber lo que implica el ser humano. Esta es a nuestro juicio la misión específica de Jesús: revelar y realizar la humanidad, mostrando la grandeza de esta única tarea de ser y realizarnos plenamente como humanos.

Así podemos afirmar que, siendo *Dios en persona*, es el auténtico *humano, realización personal de la humanidad*. La tradición cristiana ha descubierto y expresado desde antiguo esta tarea de Jesús, realizador (revelador) del ser humano. Esta forma de entender su vida se ha vuelto dominante en los últimos decenios, de manera que varias cristologías se han empeñado en desvelar la hondura plena de Jesús como fundador de humanidad, verdadero Hijo del humano. Así lo iremos señalando en los próximos títulos y sobre todo en la *biografía mesiánica* (Cap. 5): allí donde la humanidad se expresa y realiza plenamente, en forma individual y social, se manifiesta sobre el mundo lo divino; el mismo ser humano en plenitud (Jesús, Hijo del humano) es así hierofanía.

## 2. CRISTO, MESIANISMO DE LO HUMANO

Cf. obras generales: Dunn, Hahn, Kasper, Kramer, Longenecker, Meier, Moule, Penna, Schweizer, Theissen- Merz, Wright. Además: Cazelles, H., *El Mesías en la Biblia. Cristología del AT*, Herder, Barcelona 1981; Charlesworth, C. D., (ed.), *The Messiah*, Fortress, Minneapolis 1992; Díez Macho, A., *El Mesías anunciado y esperado. Perfil humano de Jesús*, Fe Católica, Madrid 1976; Dupuy, B., *El mesianismo*, en *Inic. a la práctica la Teología. Dogmática I*, Cristiandad, Madrid 1984, 89-35. Füglistner, N., *Fundamentos veterotestamentarios de la cristología del NT*, en MS, III, 1, 123-244; Mowinckel, S., *El que ha de venir. Mesianismo y mesías*, FAX, Madrid 1975; Sabugal, S., *Khristós*, Herder, Barcelona 1972; Schürer, E., *Historia del Pueblo Judío en Tiempos de Jesús. 175 AC. – 135 DC.*, Cristiandad, Madrid 1985, II, 631-715; Sicre, J. L., *De David al Mesías. Textos básicos de la esperanza mesiánica*, EVD, Estella 1995.

Al ocuparnos de Cristo (Hijo de David) pasamos del plano referencial más extenso (Hijo de humano) al confesional que incluye también, según el Credo, los nombres de *Hijo* (de Dios) y *Señor* (nuestro). Estos nombres (Cristo, Hijo de Dios, Señor) vienen unidos desde el comienzo de la confesión cristiana, aunque sólo ha planteado problemas dogmáticos el de Hijo de Dios, como indicaremos en el próximo apartado. El título *Cristo (Mesías, Ungido, Hijo de David)* ha empezado

definiendo a Jesús y a sus discípulos (= mesiánicos, del Cristo), pero luego se ha integrado en el mismo nombre de Jesús (llamado el Cristo, Jesucristo), perdiendo su connotación mesiánica.

En la raíz cristiana se encuentra sin duda la confesión de Pedro: *¡tú eres el Cristo!* (Mc 8, 29), como expresión de la primera fe pascual: el mismo Jesús crucificado es Cristo de Israel, cumplimiento de la profecía, realización de las promesas. Desde ese fondo se ha iniciado la misión cristiana, partiendo de Galilea y/o Jerusalén. Es normal que los seguidores de Jesús se llamen pronto los del Cristo o *cristianos*, abiertos por Jesús a la esperanza de lo humano. Cuando el mensaje de Jesús se extiende fuera del campo de esperanza israelita, ese *título* (muy vinculado al pueblo judío) ha perdido parcialmente su valor de evocación. Él pertenece, sin embargo, a la entraña de la fe cristiana, abierta a la renovación de lo humano. Por eso no debemos olvidarlo, como reliquia de un pasado judío, sino asumirlo y recrearlo desde nuestra propia situación, a finales del siglo XX.

El sentido de la cristología (y de la fe cristiana) depende en gran medida de la capacidad que tengamos de dar sentido a ese título: creer en Cristo significa buscar la libertad y la vida de hombres y mujeres que siguen sufriendo y/o esperando por (falta de) amor sobre la tierra. *La esperanza apocalíptica* del Hijo del humano parecía referirse más al cumplimiento final de la historia. *El mesianismo* en cambio destaca la transformación de la vida y sociedad humana dentro de la misma historia.<sup>16</sup>

1. *AT y judaísmo*. Mesianismo viene de *mâšîah* (ungido): rey o caudillo salvador que Dios ha de enviar sobre la tierra para liberar a los oprimidos, animar a los creyentes e instaurar para los justos un reinado de concordia duradera. Sin embargo la palabra pierde a veces su primer significado (de unción personal) y puede aplicarse a todo tipo de salvación o esperanza humana. En cierto sentido el mesianismo es anterior a una figura de mesías. Nace en el principio de la historia de Israel con la esperanza de un futuro para el pueblo (promesa) y se concreta en la línea de profetas que proclaman la llegada del día de Yahvé (Amós), la nueva alianza (Oseas, Jeremías) o el éxodo final del pueblo en cautiverio (2.º Isaías).

16. He presentado el tema en la *Introducción*. Sobre mesianismo y escatología, cf. Cullmann, *Cristología*; Hahn, *Hoheistitel*, 133-158. Cf. Varios, *Mesianismo y escatología*. Hom. L. Arnaldich, UPS, Salamanca 1976.

– *Hay un mesianismo sin mesías*, vivo en tiempo de Jesús: son numerosos los escritos que hablan de reino o presencia de Dios sin referirse a un mesías personal. Lo que importa es que la historia se halla abierta y Dios ofrece su reino a los humanos, sin necesidad de mediaciones personales. Es posible que el mensaje de Jesús, sobrio en figuras mesiánicas (o apocalípticas), surja en este fondo: más que como mesías, Jesús viene a presentarse como humano.<sup>17</sup>

– *El mesianismo con mesías* puede fundarse en mitos orientales que toman al rey como ungido o presencia de Dios. Se basa ciertamente en David (2 Sam 7) y aparece de forma clásica en profetas (Is 7, 10-16; 9, 1-6; 11, 1-9; Miq 5, 1-4; Jer 23, 5-6) y salmos reales (Sal 2; 20; 72; 89; etc.). Se halla vivo en tiempo de Jesús y determina la esperanza religiosa y/o social de los círculos que esperan la gloria de Dios por la victoria (política y religiosa) de su ungido.<sup>18</sup>

Este mesianismo con mesías se mantiene ligado a la tradición davídica: el ungido de Dios será rey o príncipe de su dinastía. Sin embargo, la palabra ungido no se encuentra limitada a esa figura. La tradición de Jubileos, Test XII Pat y Qumrán, habla también de un sacerdote de Leví (de Aarón) como mesías enviado por Dios para ejercer sobre la tierra el verdadero culto y la justicia. Existe, al mismo tiempo, la esperanza de un profeta antiguo o nuevo que vendrá (o que volverá, si ha muerto) para abrir los caminos de Yahvé y su reino: puede ser Moisés (desde Dt 18, 15-18), Elías (desde Mal 3, 1s y Eclo 48, 10), Henoc o de un profeta en general.<sup>19</sup>

Aquí evocamos el mesianismo con mesías, vinculado a la tradición davídica, pero sigue estando al fondo un mesianismo sin mesías, pues Jesús supera la visión de un triunfo nacional jerárquico (en poder), para presentarse simplemente como humano (y/o divino). Quizá podamos decir que es mesías sin serlo. Desde este fondo recordamos el hecho de que el término (mesías) aparece pocas veces en la literatura judía del tiempo y se encuentra casi siempre matizado por otra referencia: *mesías del Señor, de David, de Aarón o de Judá*. Esto muestra

17. Cf. de manera general, D. S. Russell, *The Method and Message of Jewish Apocalyptic*, SCM, London 1971, 309-310; M. de Jonge, *The use of the word "masiah" in the time of Jesus*: NT 8 (1966) 147-148.

18. Cf. Mowinkel, *El que ha de venir*, 1-203; J. Coppens, *Le messianisme royal*, Paris 1968, 17-127; D. S. Russell, O. c., 316-319; Hahn, *Hoheistitel*, 132-140. He ofrecido una visión panorámica del tema, con bibliografía selecta, en *Dios judío, Dios cristiano*, EVD, Estella 1996, 109-120.

19. Cf. Russell, 310-316; Hahn, *Hoheistitel*, 351-371.

que la expresión no estaba fijada.<sup>20</sup> Tres son las formas principales que puede tomar:

– *Elegido apocalíptico*. Aparece en las Parábolas Henoc donde el mismo Hijo del humano (cf. 1 En 48, 10; 52, 4) es Ungido del Señor de los Espíritus. No parece necesario que sea Hijo de David, aunque actúe como mediador (depositario) de las viejas esperanzas de su pueblo y cumpla las promesas davídicas; por eso es el mesías.<sup>21</sup>

– *Ungido guerrero*. Los Salmos de Salomón recuerdan que Dios escogió a David por rey y aseguró con juramento que sus hijos gozarían del reino para siempre (Sal Sal 17, 5). Pero el pecado de Israel truncó la promesa (Sal Sal 17, 6-22); desde ese fondo se eleva la voz del orante: “Mira, oh Señor, y ensalza entre ellos a su rey...; cíñele de fuerza, de manera que pueda aniquilar a los poderes enemigos y limpie a Jerusalén de los paganos...” (17, 23-24). El rey a quien espera el orante de este salmo es Hijo de David (17, 5. 23) y Ungido del Señor (17, 36; 18, 6. 8). Su tarea primordial será instaurar el reino de Israel, venciendo a los poderes enemigos y logrando así el dominio sobre todos los pueblos de la tierra (17, 23-27). Este rey guerrero será instrumento de Dios, destruyendo al adversario.<sup>22</sup>

– *Ungido clerical*. Los ambientes sacerdotales consideran primordial el orden cáltico y religioso. Por eso, junto al mesías de David (guerrero) sitúan el de Aarón (sacerdote). Esta dualidad mesiánica, insinuada en Zac 6, 9-14, ha sido temáticamente desarrollada en Test XII Pat y algunos textos de Qumrán. El rey, mesías de David (o de Israel) dirigirá el combate, como jefe en la batalla, pero se encuentra sometido a la norma y orden del Sumo sacerdote, que aparece como mediador de Dios para los humanos (en la ley, las observancias rituales y el culto).<sup>23</sup>

Sea en la línea que fuere, el mesías nace del pasado (se funda en la esperanza del AT): ser Hijo de David supone hallarse destinado para la restauración (reimplantación) del reino israelita. Por otra parte, la esperanza mesiánica no está rigurosamente fijada y se puede expresar de formas diferentes (sacerdotal, política o profética), aunque en general domina la política que implica un cambio (renovación) del ser humano en línea individual y social. Siendo de origen y sentido polí-

20. de Jonge, 133-134

21. *Ibid.*, 142-144. Sobre la transposición apocalíptica del mesianismo, cf Balz, *Probleme*, 48-61.

22. Texto de Sal Sal 17 en R. H. Charles, *Apocrypha*, Clarendon, Oxford 1973, II, 647-651. Cf. de Jonge, 134-137; Russell, 317-319; Hahn, 149-151.

23. Cf. Test Levi 18; Test Juda 24. En lo referente a Qumrán CD VII, 18 XIX, 7 1Q Sa II, 12 1Q Sb V, 20 Véase de Jonge, 137-142; Russell, 319-323; Hahn, 145-149; Fuller, 28-30.

tico (victoria sobre el enemigo), el mesianismo tiene rasgos trascendentes en la línea de la espera apocalíptica (Parábolas de Henoc).

2. *Jesús Mesías, presupuestos exegeticos*. Es difícil aplicar a Jesús de Nazaret un título mesiánico preciso, tanto por la riqueza de su vida como por la variedad de representaciones mesiánicas del tiempo. Por eso nos aproximamos a su vida (persona y mensaje) partiendo de tres ángulos distintos: a) conciencia mesiánica (Cullmann); b) venida escatológica (Hahn); c) muerte y resurrección (Kramer). Después indicaremos lo que implica ser Hijo de David (ungido de Dios).<sup>24</sup>

O. *Cullmann* piensa que Jesús ha venido a presentarse a sí mismo como *mesías*; la conciencia de su misión se expresa en tres pasajes fundamentales:

– *Decisión mesiánica* (Mc 8, 27-33 par). Jesús ha preguntado y Simón confiesa “eres el Cristo”. Jesús no niega esa confesión, sino que la interpreta a partir del sufrimiento del Siervo de Yahvé (=Hijo de humano) que debe dar la vida por los otros. Ser mesías significa entregarse al servicio de la tarea salvadora.

– *Confesión sacral* (Mc 14, 61-62 par). Pregunta el Sumo sacerdote (¿Eres tú el Mesías, el hijo del Bendito?) y Jesús responde afirmando veladamente y presentándose a sí mismo como Hijo del humano. Ser mesías no es alzarse en armas contra Roma sino anunciar y preparar la llegada del Juez final, por encima del mismo Sumo sacerdote.

– *Confesión política* (Mc 15, 2 par). Pilatos pregunta si es rey y Jesús responde *tú lo dices*, en forma también veladamente afirmativa, pues su función no consiste en luchar contra Roma. El gobernador ha comprendido bien, condenándole a muerte.<sup>25</sup>

Jesús ha suscitado entusiasmo mesiánico: muchos le toman como Ungido de David, heredero de su reino sobre el mundo. Así piensa la gente, y piensa bien, pero Jesús ha respondido de otra forma a las preguntas y esperanzas: ciertamente es enviado de Dios (ungido), pero su función no es como aquella que han pensado judíos y romanos, sino la de ofrecer la vida (Mc 8, 27-33) en gesto que culmina en su parusía victoriosa desde el cielo (Mc 14, 61-62).

F. *Hahn* interpreta a Jesús como Mesías escatológico, partiendo para ello de esos mismos pasajes, pero añadiendo que ellos provienen de la comunidad primitiva (no de Jesús):

– *El Jesús histórico aludió a un futuro Hijo del humano distinto de sí mismo*, pero la comunidad primitiva le identificó pronto con él, apli-

24. Seguimos libremente el esquema de J. Ernst, *Anfänge*, 33-37.

25. Cullmann, *Cristología*, desarrolla extensamente el tema.

cándole esos textos (Mc 8, 17-33; 14, 61-62; 15, 2). Sólo por eso se le puede llamar Mesías con el sentido de Juez (=Salvador) escatológico, que viene en las nubes del cielo.

– *La iglesia primitiva no fue mesiánica sino apocalíptica*, como muestra Mc 13 al elevar frente a los falsos “mesías” de la tierra al Hijo del humano del final. Mc 14, 61-62 par refleja esa misma experiencia. En esa línea indica Hech 3, 20-21 que estamos en un tiempo de penitencia, debiendo esperar hasta que Dios envíe desde el cielo al Mesías destinado (Hijo de humano) para realizar su obra salvadora (cf. Mt 25, 31-46; Ap 11, 15 y 12, 10).<sup>26</sup> El mesianismo deriva según eso de la apocalíptica y resulta tardío para los cristianos.

W. Kramer ha querido superar las posturas anteriores, vinculando el mesianismo de Jesús con la experiencia de la pascua:

– *Los cristianos confiesan que Jesús es Cristo porque “murió por nosotros”* (Rom 5, 8), “por los impíos” (Rom 5, 6), “por un hermano” (Rom 14, 15; cf. 1 Cor 8, 11; Gál 2, 21; 3, 13). La cristología nace como interpretación salvadora de la muerte de Jesús.

– *Pero ese mesianismo sólo culmina con la pascua: “Cristo murió... fue enterrado y resucitó de entre los muertos”* (1 Cor 15, 3b; cf. Rom 8, 34a; cf. Rom 14, 9). En el mismo lugar del “escándalo mesiánico”, los cristianos pueden confesar que Jesús es Cristo porque Dios le ha resucitado.<sup>27</sup>

Este debate nos sitúa en el principio de la Cristología: Jesús se sabe mesías, debiendo entregar su vida por ello (Cullmann); la iglesia le llama mesías porque espera su venida como juez definitivo de la historia (Hahn) y/o porque sabe que ha muerto y ha resucitado (Kramer). Las tres perspectivas resultan parcialmente valiosas:

– *Cullmann* sitúa a Jesús en el contexto mesiánico de su tiempo, en un ambiente lleno de profetas y cristos que anuncian el fin de este mundo. Lógicamente, Jesús ha suscitado entusiasmo mesiánico. Si él no se miró a sí mismo como Ungido de Dios, otros lo han hecho. Si no actuó directamente como Mesías, otros empezaron a verle de ese modo. Por eso, su mesianismo está ligado a la tarea de su vida (mensaje, milagros, acogida). Sin esa referencia histórica, la visión de Jesús como Mesías hubiera sido inútil e imposible.<sup>28</sup>

26. Hahn, *Hoheitstitel*, 179-189.

27. Kramer, *Christos*, 15-40, y en especial 22-27. Visión de conjunto en Gnilka, *Jesus*, 70-72 y S. Vidal, *La resurrección de Jesús en las cartas de Pablo*, Sígueme, Salamanca 1982, 127-204.

28. Cf. Hahn, *Hoheitstitel*, 154-156; Ernst, *Anfänge*, 33-34; Gnilka, *Jesus*, 61-64. Sobre la entrada mesiánica en Jerusalén, cf. Hahn, *Hoheitstitel*, 171-173, 264-267; Trocmé, *Jesus*, 152-158.

– *Kramer* sabe que el mesianismo de Jesús quedó truncado con la Cruz, rota su esperanza, cerrado su camino. La inscripción del patíbulo: “Jesús de Nazaret, el rey de los judíos” (Jn 19, 19 par) se eleva como burla y fracaso. Sin embargo, la experiencia de pascua reinterpreta e invierte el camino anterior, mostrando que Jesús era mesías. Allí donde él ha muerto y donde muere la esperanza de los suyos puede hablarse del Mesías verdadero.<sup>29</sup>

– *Hahn* sigue apelando a la escatología. Al venerarle ya sobre la cruz y por la pascua como el Cristo, la iglesia sabe que Jesús no ha nacido plenamente todavía. El mesianismo aún no ha culminado. La pascua no anula el pasado de su vida (mensaje) sobre el mundo, ni destruye su esperanza de futuro. Por eso nos parece válido (desde aquí) el esfuerzo de Hahn cuando pretende mostrar que para la iglesia primitiva Jesús no es todavía Cristo; lo será cuando al final descienda desde el cielo como juez definitivo y salvador del mundo.<sup>30</sup>

Según esto, el Mesías es un humano del *pasado*, ungido rey en el *presente* pascual, para venir en el *futuro* como juez de la historia. Viene del pasado (es humano); se eleva de una forma peculiar en la pascua, cuando Dios le hace triunfar sobre la muerte, y nacerá de manera decisiva en el instante de su vuelta (el juicio).

3. *El Mesías, Hijo de David*. Había en Israel un mesianismo sacerdotal e incluso profético (cf. Test XII Par y Qumrán), pero, conforme al NT, Jesús no es Mesías por Sumo sacerdote (para organizar el culto) o Profeta final (para culminar la revelación del Sinaí) sino por ser *Hijo de David*, es decir, en línea de renovación social, total, del ser humano.

El NT parece suponer que Jesús es hijo de David en un sentido humano. Posiblemente, la pretensión de tener una ascendencia davídica se hallaba bastante extendida y es probable que la familia de Jesús se contara entre aquellas que la mantenían. Quizá sus antepasados emigraron de Belén a Galilea en los años duros de la conquista y rejudaización de los asmoneos (hacia el 100 AEC). El mismo Pablo presenta a Jesús como “hijo de David según la carne” (Rom 1, 3-4) en un tiempo en que aún vivían y tenían gran influjo sus hermanos y parientes en Jerusalén. Desde ese fondo se entiende mejor la experiencia mesiánica de Jesús.

29. Sobre la inscripción de la cruz cf. Hahn, *Hoheitstitel*, 192-196; Gnilka, *Jesus*, 74-78; Ernst, *Anfänge*, 38.

30. Crítica de Hahn en Vielhauer, *Aufsätze* 175-184; Gnilka, *Jesus* 69-70; Conzelmann, *Grundriss*, 93.

Decir que es Hijo de David significa, ante todo, afirmar que es humano, dentro de una historia mesiánica. No viene del cielo a manera de ser trascendente, para realizar un juicio supra-temporal, sino que surge de la historia de esperanza de su pueblo, centrada, simbólicamente, en la figura de David y su promesa. Así es Mesías: asumiendo una esperanza social. No es un profeta que se limita a proclamar lo que vendrá, ni un sacerdote que sacraliza lo que existe sino un hombre de tradición regia que retraduce y recrea una esperanza de plenitud nacional. La mediación mesiánica de Jesús se inserta en el mismo centro de la vida, allí donde los judíos recuerdan al monarca David, triunfador humano, que ofrece paz a su pueblo.<sup>31</sup>

A partir de aquí evocamos los textos principales del NT donde Jesús aparece como mesías davídico. De manera significativa, ellos asumen la filiación davídica de Jesús como algo natural, pero no fundan en ella su argumento cristológico. Más aún, tenemos la impresión de que los textos no resaltan ese dato sino que necesitan re-interpretarlo en un contexto mesiánico más amplio. No basta con decir que es Hijo de David; hay que mostrar lo que eso implica en el proyecto de Jesús, con sus milagros (Mc 10, 47-48 par), disputa mesiánica (Mc 12, 35-37 par; cf. Rom 1, 3-4) y espera del reino que se acerca (Mc 11, 10 par; cf. también relatos de la infancia: Mt 1 y Lc 1).

– *Mesías misericordioso*. La invocación “Jesús, Hijo de David, ten piedad de mí” (Mc 10, 47-48) se encuentra firmemente anclada en el milagro del camino (Mc 10, 46-52 par). Es significativo el hecho de que la obra distintiva del Hijo de David sea curar a los enfermos (o mostrar misericordia).

Mateo ha sentido la singularidad de ese dato y lo ha integrado en otros textos (Mt 9, 27; 15, 22; 20, 30-31): la siro-fenicia confiesa a Jesús Hijo de David que se apiada de los pobres y perdidos (15, 22)<sup>32</sup>; frente a los fariseos que interpretan los milagros como signo diabólico (Mt 12, 24) las gentes se admiran y exclaman: “¿no será este el Hijo de David?”. Sal Sal 17 y 18 suponía que el Hijo de David debe aniquilar a los enemigos, instaurando por fuerza el “orden” israelita; los evangelios confiesan que debe tener piedad y salvar a los perdidos.

31. Cf. M. Dibelius, *Jesus*, Berlin 1966, 32-33; Ernst, *Anfänge*, 39-43. El NT destaca la importancia de pertenecer a un determinada tribu (cf. Lc 2, 36; Flp 3, 5; Rom 11, 1).

32. Se ha supuesto, quizá sin razón, que el milagro ha sido creado por la comunidad, quizá por el mismo Marcos. Cf. Bultmann, *Geschichte*, 228; Hahn, *Hoheitstitel*, 262-264; Burger, *Davidsohn*, 72-81; 168-169; A. Suhl, *Der Davidsohn im Matthäusevangelium*: ZNW 59 (1968) 63-65.

– *Portador del reino*. Jesús entra en Jerusalén mientras cantan “Bendito el que viene en nombre del Señor” y “bendito el reino de David, nuestro padre, que viene” (Mc 11, 9-10). El primer “bendito” es de carácter *procesional*: aclaman a Jesús, como a los otros peregrinos que se acercan a la fiesta, en nombre del Señor. El segundo es de tipo *escatológico*: proclaman la llegada del reino. Esta redacción de Mc parece fiel a la historia: Jesús no se llama Hijo de David, pero actúa mesiánicamente al entrar en Jerusalén.

Como ya hemos dicho, Jesús ha suscitado entusiasmo mesiánico; por eso, su figura se ha debido situar sobre el trasluz de la esperanza del Hijo de David tradicional de los judíos. Mateo (21, 9) es más explícito, diciendo que la gente invoca a Jesús como el Hijo de David. El carácter provocador de ese título aparece en la inscripción de la cruz donde “rey de los judíos” (Mc 15, 26 par) significa traidor a Roma. Pero lo que es traición y causa de condena para unos será fuente de gozo y confesión de fe para los cristianos que, precisamente en la cruz, veneran a Jesús como Mesías, recreando así la esperanza de Israel e interpretando la filiación davídica en línea de entrega fiel y pascua.<sup>33</sup>

– *Mesías discutido*. A nivel de disputa judía y recreación cristiana se sitúa Mc 12, 35-37 par. Como Hijo de David, Jesús debía estar subordinado a la figura y esperanza del antiguo rey judío, apareciendo como subordinado suyo. Pero la iglesia cristiana ha descubierto su grandeza: viene de Dios y es más que un simple mesías antiguo. Para confirmar esa convicción emplean Sal 110, 1 donde, según la exégesis del tiempo, el mismo autor del salmo (David) llama a su hijo mesías “Señor”. Eso significa que Jesús es hijo de David, pero siendo al mismo tiempo su Señor, es decir, desbordando esa filiación y ese nivel de esperanza israelita.<sup>34</sup>

Esta visión del valor y límites de la filiación davídica se ha debido extender pronto por la iglesia, pues la hallamos expresada de forma positiva en un contexto pre-paulino: Jesús nace en el plano de la carne como el Hijo de David, pero ha sido constituido por la resurrección Hijo de Dios (Rom, 1, 3-4). La *filiación davídica* resulta valiosa, abre el campo de esperanza en que Jesús ha nacido, pero ella es al fin insuficiente y debe completarse tras pascua con el título de Hijo de Dios.<sup>35</sup>

33. Entrada en Jerusalén: Hahn, *Hoheitstitel*, 170-174; Fuller, *Foundations*; Burger, *Davidsohn*, 81-87.

34. Pensamos que el texto no niega la filiación davídica de Jesús, sino que precisa su sentido, en contexto de disputa cristiana con el judaísmo. Cf. Bornkamm, *Jesús*, 221; Conzelmann, *Grundriss*, 93; Cullmann, *Christologie*, 132-134; Hahn, *Hoheitstitel*, 259-262; Burger, *Davidsohn*, 87-91.

35. Cf. Hahn, *Hoheitstitel*, 251-259; Burger, *Davidsohn*, 25-41. La filiación davídica de Jesús está en el fondo del ciclo de la infancia de Jesús (Mt 1-2 y Lc 1-2), que estudiaremos en Cap. 5 (misterios 3, 4).

*Mateo* ha vinculado filiación davídica y surgimiento humano (mesiánico) de Jesús, que es hijo de Abrahán/David (Mt 1, 1), siendo concebido por obra del Espíritu en María (Mt 1, 18. 20).

– *David es padre de José* (cf. genealogía, Mt 1, 16, y anunciación Mt 1, 20) y, por él, es padre de Jesús.

– *Jesús nace por obra del Espíritu*, de modo que puede llamarse Dios con nosotros (Mt 1, 18-25; cf. Is 7, 14).

Mateo ha vinculado así *filiación davídica* (mesianismo histórico) y *filiación por el Espíritu* (revelación divina), como hace Rom 1, 3-4 en un plano pascual. Sin la base de la filiación davídica (expresada por José), Jesús no hubiera sido Cristo de Israel, Mesías prometido y salvador de los humanos.<sup>36</sup>

*Lucas* acentúa también el origen davídico de la familia de Jesús (Lc 1, 27): por eso debe ir José a Belén para empadronarse con María (Lc 2, 4.11), de modo que su hijo reciba el trono de David, su Padre, reinando sobre la casa de Jacob por siempre. Pero el ángel dice a María:

El Espíritu Santo vendrá sobre ti...

Por eso, lo que nazca será Santo,  
se llamará Hijo de Dios (Lc 1, 35).

La filiación davídica se abre y culmina en la filiación por el Espíritu, como ha destacado también Hech 2, 14-36: frente al primer David que ha muerto y no resucitado (2, 25-29) se eleva y triunfa su hijo y heredero (2, 30-36), en el día de la pascua, de manera que el mesianismo israelita (nacional) de David se expande y expresa en forma escatológica.<sup>37</sup>

4. *Conclusión ¿Mesianismo actual?* La tradición posterior ha postergado, al menos en general, esta visión mesiánica de Jesús. Muchos cristianos se han sentido incómodos ante la *base judía* de su mesianismo, abierto a la utopía de renovación de la historia. Por eso han destacado otros aspectos de la vida y obra de Jesús (Hijo de Dios, Señor, Salvador...), como indicaremos.

36. Sobre Jesús como Hijo de David en Mt, Burger, *Davidsohn*, 91-106; Suhl, 62-69; Hahn, 274-278; W. Michaelis, *Die Davidsohnschaft Jesu als historisches und kerygmatisches Problem*, en H. Ristow - K. Matthiae (ed.), *Der historische Jesus*, Berlin 1961, 317-330.

37. Cf. Hahn, *Hohheitstitel*, 246-247, 269-273, 275-277; Ernst, *Anfänge*, 42; Schelkle, *Theologie II*, 155.

Pienso, sin embargo, que resulta necesaria dentro de la iglesia una dosis de intenso mesianismo, como indica el mismo nombre de *crisología*. Seguimos apoyados en la tradición israelita, con su esperanza social y su utopía de transformación humana, en línea de promesas. Del mesianismo propio del principio de la iglesia (experiencia carismática, estado naciente, tensión de futuro) tendemos a pasar, por la misma inercia de los sistemas sociales, a una especie de *burocratización* del evangelio. Nos llamamos *mesiánicos*, pero queremos controlar y domar la experiencia carismática de renovación y utopía dentro de unos cauces bien organizados de espiritualismo "ortodoxo".

Por eso, la cristología implica una vuelta a lo mesiánico. Nuestra tarea consiste en situarnos al principio, encendiendo otra vez las esperanzas de culminación humana, vinculadas a la vida, muerte y pascua de Jesús. El cristianismo no es una espiritualidad, ni un sistema social, sino un movimiento utópico, unido a la vida y obra de Jesús, a quien podemos y debemos llamar el Mesías. Pero, como hemos dicho y volveremos a decir, el mesianismo de Jesús se identifica con el triunfo de lo humano. Al final del camino cristiano no queda ni siquiera el título *mesías*, sino simplemente Jesús como *humano y divino verdadero* (Conc. de Calcedonia).

Lo mesiánico no es algo exterior que se suma a la vida de Jesús (a lo que él hace o promete), sino que se identifica con su misma realidad humana. Es normal que, en esta línea, la tradición cristiana haya vinculado la experiencia de Jesús Mesías con la de Jesús Hijo del Humano: su misma realidad humana, en apertura al Padre y en amor a sus hermanos es la verdad de su mesianismo. Por eso, la cristología es una *empresa narrativa (testimonial y práctica)*. Sólo podremos decir *¡Jesús es Cristo!* allí donde estemos dispuestos a compartir su camino de entrega de la vida en favor del reino (cf. Mc 8, 27-33). Somos cristianos en la medida en que conservamos y actualizamos la memoria mesiánica de Jesús, al servicio de la libertad de los humanos.<sup>38</sup>

38. Esta *memoria mesiánica* influye y se expresa en todo lo que sigue: en la visión de Jesús como Hijo de Dios, en la manera de entender su señorío y en los títulos de tipo más relacional (Sacerdote, Redentor, Palabra...). Esto significa que el mesías es *mediador de humanidad* y tiene, en cuanto tal, una función pasajera: cumplido su camino, el Cristo Jesús se presenta en su verdad como humano y divino. Al final no hacen falta mesías, pero permanece y triunfa Dios en la misma realidad humana. Por eso, al fin, el título *mesías* se identifica con el verdadero ser humano, en diálogo de amor y transparencia interhumana, en plenitud pascual, como signo de Dios en la historia.

## 3. HIJO DE DIOS

Son básicos: Cullmann, *Cristología*; Dunn, *Christology*; Duquoc, *Cristología*; Ernst, *Anfänge*; González C., *Jesús*; González G., *Cristo*; Hahn, *Hohheitstitel*; Krämer, *Christos*; Longenecker, *Origins*; Moule, *Origin*; Schelkle, *Theologie II*; Schnackenburg, *Cristología*. Obras de consulta: D. R. Bauer, *Son of God*: DJG 769-775; C. Duquoc, *Hijo*, en Pikaza/Silanes, *Dios*, 615-630; J. Fossum, *Son of God*: ABD 6, 137-150; A. Grillmeier, *Jesucristo en la fe de la Iglesia*, Sígueme, Salamanca 1998; J. N.D. Kelly, *Primitivos credos cristianos*, Sec. Trinitario, Salamanca 1980; E. Lohse, *υἱὸς*, TDNT, 8, 478-489. Estudios especiales: Hengel, M., *Hijo de Dios*, Sígueme, Salamanca 1974; Jeremias, J., *Abba. El mensaje central del NT*, Sígueme, Salamanca 1971; Kim, S., *The Origins of Paul's Gospel*, Eerdmans, Gran Rapids MI 1981; Marchel, W., *Aba, Père!*, AnBib 19a, Roma 1971; Schlosser, J., *El Dios de Jesús. Estudio exegético*, Sígueme, Salamanca 1995.

El título Hijo (de Dios), muy vinculado al despliegue dogmático, como empezaremos viendo, se relaciona con el de Cristo (el mesías de Israel es Hijo de Dios) y de un modo especial a la experiencia de oración de Jesús, que ha invocado a Dios como Padre (cf. Cap. 1, 2).

1. *Principio dogmático. Hijo de Dios, de la misma naturaleza que el Padre.* En un primer momento, este título se entiende en plano de relación personal y mesiánica: Jesús puede llamarse *Hijo* porque ha vivido en intimidad con Dios, pero dentro del monoteísmo israelita. Tras la pascua, los cristianos han destacado el carácter especial y único de las relaciones de Jesús con Dios, suscitando de esa forma la polémica, primero con el judaísmo (que no ha podido aceptar el carácter único de la filiación divina de Jesús) y después al interior de la misma iglesia, dividida a veces por ello.

De manera aproximada y un poco simplista quiero distinguir en la iglesia antigua (siglo II-IV EC) *dos tendencias*, para entender así mejor a Jesús, Hijo divino. Observará el lector que por un momento cambio mi método teológico y empiezo aludiendo a una controversia dogmático-teológica, antes de ocuparme del análisis bíblico:

– *La tendencia adopcionista, de carácter jerárquico y piadoso*, reasumida en clave más ontológica por Arrio, afirmará que Jesús es Hijo de Dios por hallarse subordinado a su poder y esencia: es inferior al Padre, en sumisión religiosa y obediencia. Sólo de esa forma, en cuanto ontológicamente menor y religiosamente sometido a la voluntad del Padre, el Hijo se hace ejemplo para todos los humanos. Esta postura ha destacado los valores jerárquicos de la dependencia y humilla-

ción, pensando que la grandeza del Hijo consiste en depender del Padre.

– *La iglesia "ortodoxa" ha rechazado esa piedad jerárquica, sacralizadora de la sumisión, defendiendo la igualdad más honda del Hijo con Padre.* Ciertamente, el Hijo Jesús vive y despliega su filiación en forma humana (en los límites del tiempo, en el camino de una historia personal mundana culminada por la pascua). Pero no se encuentra sometido al Padre en inferioridad jerárquica, sino unido a él en comunión de amor perfecto, en unidad de esencia. Por eso dice el Credo conciliar, proveniente de Nicea (325) y adaptado en Constantinopla (381), que el Hijo es Dios de Dios, consubstancial al Padre, de su misma naturaleza.

Precisemos el tema. *El arrianismo*, doctrina de la inferioridad del Hijo respecto al Padre, constituye un gran esfuerzo por fusionar la herencia cristiana (de comunión en el amor, de revelación total de Dios en Cristo) con la ideología dominante del momento (un platonismo en que los seres se estructuran jerárquicamente). Según esa ideología, lo divino tiende a verse separado de la historia de los hombres y mujeres de la tierra. Entre Dios y los humanos se sitúa el *Logos* intermedio, inferior a Dios, superior a lo mundano. Pues bien, ese *Logos* se ha encarnado en Jesús, de manera que él puede y debe unir los dos extremos: siendo en sí menos que Dios (Hijo) y más que humano (Señor), se sitúa en el vacío que se abre entre ambos para unirlos.

Esta postura de Arrio supuso una inmensa conmoción en el anti-guio cristianismo. Una parte considerable de los obispos y creyentes pensaron que se había descubierto el nexo entre evangelio y cultura griega. Quedaba de esa forma consagrado el principio de obediencia (el Hijo es inferior al Padre) y poderío (el cuanto Señor, el Hijo es superior a los humanos). Pues bien, en contra de esta, para ser fiel a su herencia de evangelio, la iglesia tuvo que reaccionar proclamando lo más difícil, es decir, la igualdad en el amor entre el Padre y el Hijo.

Ciertamente, Jesucristo es ser humano y así forma parte de nuestra historia mesiánica. Pero, al mismo tiempo, es Hijo de Dios y posee su misma realidad, su esencia infinita y eterna. No es Hijo como subordinado, sino como amigo, en la igualdad de un encuentro dialogado. Eso significa que la experiencia cristiana no puede integrarse (interpretarse) en claves de sumisión jerárquica sino de comunión personal. La piedad no consiste en obedecer y someterse desde abajo, por miedo ante el misterio, sino en compartir en libertad la misma vida de Dios.

Desde ese fondo queremos plantear el tema que sigue, destacando (de acuerdo con la tradición de la iglesia) la profunda vinculación de Dios (Padre) con el Hijo (Jesús), insistiendo en el valor de la expe-



riencia de comunión e interpretándola como principio de la cristología. Ciertamente, los términos de Padre e Hijo han estado y están culturalmente condicionados. Por eso, como habrá podido observar el lector, hemos ido poniendo *Padre/Madre* allí donde normalmente se dice Padre, para destacar la paternidad peculiar (no masculina ni patriarcalista) de Dios. Por otra parte, en relación al Hijo queremos destacar su profunda relación de igualdad con el Padre.

Ciertamente, el Hijo depende del Padre (recibe su ser), pero no en dependencia de subordinación sino de comunión, pues el Padre sólo existe en cuanto tal y es divino en la medida en que regala lo que tiene y acoge el ser que el Hijo le devuelve, en comunión de amor y reciprocidad definida por el Espíritu Santo. De esa forma, Padre e Hijo comparten una misma esencia: son en la medida que se entregan mutuamente, sin que uno impere sobre el otro, sin que el Padre sea más ni el Hijo menos, sin que uno quede arriba y otro abajo. Este ideal de filiación comunicativa, de donación en igualdad, define y da sentido a la cristología.<sup>39</sup>

Volvamos hacia atrás, leamos desde aquí los evangelios. La expresión *Hijo de Dios* responde a una experiencia religiosa común de muchos pueblos: destaca el parentesco de dioses y humanos. En contra de eso, la Escritura israelita niega ese parentesco y acentúa la transcendencia del Dios único que es Señor (=Yahvé) de la vida y de la historia más que padre biológico o vital. El NT mantiene esa ruptura, acentuando la distancia que separa a Dios de los humanos. Sin embargo, la *vivencia filial de Jesús* (que invoca a Dios como Padre) y la *experiencia de pascua* (Dios ha engendrado a Jesús como Hijo, venciendo a la muerte) hacen que la iglesia replantee el tema en clave cristológica. Así lo indicaré de un modo breve, presentando primero el tema en el antiguo oriente y judaísmo, para ocuparme luego de *la vida/pascua de Jesús y la experiencia de la iglesia*.

2. *Transfondo religioso: hijos de Dios, filiación divina*. Este motivo constituye una constante en casi todos los esquemas religiosos del oriente precristiano. Hombres/mujeres y Dioses se encuentran incluidos en un mismo ritmo de vida universal. Entre cielo y tierra no existe límite preciso. Por eso no es extraño que los *reyes* sean (aparezcan

39. Estudio el tema en *Dios como Espíritu y Persona*, SecTrin., Salamanca 1989, 70-77, apoyándome en Grillmeier, *Jesucristo*; E. Grog, *Early Arrians. A view of Salvation*, SCM, London 1981; Kelly, *Credos*; E. Peterson, *Ensayos teológicos*, Cristiandad, Madrid 1966, 27-62.

como) hijos del gran Dios de la ciudad o imperio, ni que los personajes religiosamente relevantes (*hombres divinos, theioi andres*) aparezcan como instrumento sagrado: comparten el ser de lo divino, disponiendo así de sus poderes. No existiendo distancia insalvable entre lo divino y lo mundano, es normal que algunos humanos "diferentes" (políticos, poetas, extáticos o sabios) puedan ser calificados de divinos, hijos de Dios sobre la tierra.<sup>40</sup> Sobre ese fondo se vuelve mayor la novedad del AT y judaísmo:

– *La Biblia israelita (= AT)* conserva textos de carácter mítico con ángeles o humanos como hijos divinos (cf. Gén 6, 2; Job 1, 6; 38, 7; Sal 29, 1; 89, 7, etc.). Pero, en conjunto, ha destacado la transcendencia de Dios: no le confunde con ninguna cosa de la tierra, ni le llama padre de otros seres. Son tardíos y bien delimitados los textos donde pueblo (Ex 4, 22s; Os 11, 1; Is 1, 2; 30, 1; Jer 3, 22...) o rey (2 Sam 7, 14; Sal 2, 7; 89, 27...) aparecen como hijos de Dios: el *pueblo* por elección (no por naturaleza) y el *rey* por la función (adoptiva) que realiza al servicio del pueblo.<sup>41</sup>

– *El judaísmo precristiano es también parco en este plano*. Los textos que llaman a Dios *Padre* o a un humano *Hijo de Dios* (1 Hen 105, 2; 4 Esd 7, 28; 13, 32. 37. 52; 14, 9) parecen tardíos o retocados. Algunos, sin embargo resultan indudables. Así Qumrán aplica la fórmula davídica ("Yo seré para él un padre y él será para mí un hijo": 2 Sam 7, 14) al *Renuevo de David que surgirá en Sión al final de los tiempos junto con el Maestro de la Ley* (4 Q Flor 10-12; cf. también 1 Q Sa II, 11). El título de Hijo de Dios no está empleado de manera extensa y normativa, como harán los cristianos al hablar de Jesús, pero resulta conocido y puede aplicarse al Elegido de Dios (a su mesías).<sup>42</sup>

Israel y el judaísmo conocen, pues, pero no han acentuado la visión paterna de Dios y la experiencia filial de los humanos. La visión de Jesús y de la iglesia significa cierta novedad en este campo y no es fácil

40. Cf. Cullmann, *Christologie*, 277-278; Hahn, *Hobeistitel*, 292-294; Fuller, *Foundations*, 97-98.

41. Cullmann, *Christologie*, 279-280; Th. de Kruijf, *Der Sohn des lebendigen Gottes*, Romae 1962, 3-20.

42. Traducimos el texto desde E. Lohse, *Die Texte aus Qumran. Hebräisch und deutsch*, München 1964, 256, teniendo en cuenta a F. García Martínez, *Textos de Qumrán*, Trotta, Madrid, 1992. Cf. también J. Carmignac, *Fragments divers de la Grotte 4*, en *Les textes de Qumran traduits et annotés I- II*, Paris 1963; J. M. Casciaro, *Qumrán y el NT*, Eunsa, Pamplona 1982; M. Delcor (ed), *Qumrán. Sa piété, sa théologie et son milieu*, BETL 46, Leuven 1978; Fuller, *Foundations*, 30-32; A. G. Lamadrid, *Los descubrimientos del Mar Muerto*, BAC 317, Madrid 1971; Longenecker, *Origins* 94-95.

que derive de una tradición de tipo cáltico según la cual el Sumo sacerdote (mesiánico) recibiría el nombre y/o función de "Hijo de Dios" (Test. Lev 4, 2; 18, 6), pues ella parece imprecisa y poco atestiguada. Además, el NT no ha entendido a Jesús con categorías cálticas sino mesiánicas, en la línea de 2 Sam 7, 14 y Sal 2, 7.<sup>43</sup>

3. *Historia de Jesús y experiencia pascual.* El cristianismo es novedoso, pues presenta a Dios normalmente como Padre. En el origen de esta novedad está el mismo Jesús y su manera de relacionarse con Dios. En su centro está la iglesia que ha interpretado la pascua de Jesús como triunfo (o surgimiento) del Hijo de Dios, apoyándose en salmos mesiánicos y textos de elección davídica: Sal 2, 7; 89, 27; cf. 2 Sam 7, 14. Aquí se funda la visión de Jesús como Hijo de Dios.

– *En el principio está la experiencia de Jesús, que ha llamado a Dios Padre* de un modo normal y constante. Sólo aquel que se halla totalmente abierto hacia los otros, aquel que perdona los pecados, ama a los perdidos, reanima a los enfermos y ofrece a todos una nueva existencia en el amor, sólo aquel cuya vida es victoria sobre el mal de los demonios y es ofrenda del reino a los humildes de la tierra, puede acercarse hasta las puertas del misterio, llamando a Dios ¡*Abba, Padre!* (cf. Mc 14, 36 par; Mt 6, 26.32; 11, 26-26). Jesús no es Hijo de Dios por sometimiento servil, ni por extrañeza ante el mundo (como simple visitante que procede de un lejano más allá de cielo), sino por unión de amor y entrega fuerte a la obra salvadora de Dios Padre.

– *Desde ese fondo han de entenderse los pasajes donde Jesús mismo aparece como Hijo.* Ellos han sido quizá recreados por la iglesia, pero expresan la más honda experiencia de Jesús, la certeza de que vive en comunión de amor profundo con el Padre (cf. Mt 11, 26-29). Existen otras conexiones personales muy hondas, bien atestiguadas por la Biblia y también ellas se aplican de algún modo a Jesús (comunión sponsal, fraternidad, amistad...); pero la más significativa a los ojos de la Biblia es aquella que vincula a un hijo con su padre, en comunicación de amor o vida. Esta es una conexión culturalmente determinada, tanto en el plano sexual (padre e hijo, no madre e hija) como social (hay un riesgo de patriarcalismo de poder), pero ella nos permite evocar el misterio originario: Jesús (y la iglesia) han empleado

43. Sobre el posible influjo de la tradición sacerdotal en la visión de Jesús como Hijo de Dios, cf. G. Friedrich, *Messianische Höhenpriestererwartung in den Synoptikern*: ZTK 53 (1951) 265-311; W. Grudmann, *Sohn Gottes*: ZNW 47 (1956) 113-133; Hahn, *Hohheitsittel*, 282-284. No es probable que el título derive de la imagen filial del justo sufriente de Sab 2, 13 s y 5, 3, aunque ella resulta interesante; cf. Schweizer, *Erniedrigung*, 32-33; juicio crítico en Fuller, *Foundations*, 70-72.

este símbolo para expresar sus relaciones personales de unidad y distinción con lo divino.<sup>44</sup>

La realidad de Dios como *Padre* y de Jesús como *Hijo* se integran en el conjunto dialogal de los misterios de la biografía teológica de Jesús, que estudiaremos en Cap. 5. Este no es un tema de sabiduría general, ni verdad teórica que pudiera desligarse del proceso entero de la vida de Jesús. Sólo en esa vida, en el contexto total del envío paterino, despliegue filial de Jesús y entrega/acogida de pascua cobran sentido ambos títulos: Dios es Padre suscitando, acompañando y acogiendo a Jesús; Jesús es Hijo recibiendo, realizando y entregando la vida, en respuesta personal de transparencia al Padre. Ni el Padre es más, ni el Hijo menos. Ni uno ni otro se definen en su comunión como masculinos (aunque de hecho Jesús lo sea), sino como personas, en donación de igualdad mutua: Dios es Padre en la medida en que renuncia a su poder superior y se entrega al Hijo; Jesús es Hijo en la medida en que renuncia al aislamiento o al rechazo, realizándose en comunión de amor con el Padre. Ambos aparecen de esa forma vinculados e iguales, por encima de toda superioridad patriarcalista, jerárquica o funcional.<sup>45</sup>

4. *Niveles o momentos de la filiación divina de Jesús.* Los estudiamos más extensamente en en Cap. 5, al desarrollar los misterios de la biografía filial y/o teológica de Jesús. Aquí ofrecemos una breve introducción al tema, distinguiendo cuatro momentos fundamentales.<sup>46</sup>

– *Jesús, Hijo apocalíptico.* Algunos cristianos antiguos pensaban que Jesús no es todavía Hijo de Dios, sino que lo será al fin de los

44. El evangelio ha destacado la reciprocidad: *Dios* llama y constituye a Jesús *Hijo* en vocación (cf. Mc 1, 11 par) y epifanía salvadora (cf. Mc 9, 7 par); *Jesús* invoca a Dios como Padre, en llamada a la que Dios responde en la pascua. La teología feminista de los últimos decenios ha destacado los riesgos patriarcalistas de esta imagen. Quiero indicar que en mi esquema Dios no es Padre patriarcal sino inclusivo (por eso le llamo casi siempre Padre/Padre) y Jesús no es Hijo por varón sino en cuanto persona (ser humano). El riesgo de *jerarquización* del Padre, superado formalmente (no cultural ni eclesialmente) al condenarse el arrianismo.

45. *Jesús no es Hijo de Dios* en eternidad inmóvil, sino en el mismo proceso de su vida, recibida de Dios y a Dios devuelta (entregada), en confianza filial, ratificada por su muerte (Dios le recibe y resucita, haciéndole principio de toda realidad creada). *Dios sólo es Padre* en el camino total de su relación con Jesús, como indicaremos en Cap. 6.

46. Cf. Bultmann, *Teología*, 94ss; Cullmann, *Christologie*, 282-284; Kümmel, *Theologie*; Conzelmann, *Grundriss*; Ernst, *Anfänge*, 21-31; Th. de Kruijff, *Der Sohn des lebendigen Gottes*, Romae 1962, 25-40.

tiempos: cuando reciba el trono de David, su padre (Lc 1, 32-33), cuando vuelva como Hijo del humano (Mc 14, 61-62) y nos libere de la ira que se acerca (1 Tes 1, 9-10). Sólo entonces, realizando su función escatológica, se mostrará verdadero Hijo de Dios: nacerá de su misterio, triunfará del todo.<sup>47</sup>

– *Jesús, Hijo pascual.* Algunos piensan que Jesús ha sido adoptado (engendrado, constituido) Hijo de Dios en pascua (cf. Rom 1, 3-4), realizando desde ella su función liberadora (salvadora) en favor de los humanos. El nacimiento mesiánico/filial de Jesús no es algo simplemente futuro, sino ya sucedido en su resurrección salvadora.

– *Jesús, Hijo en su vida.* Mc ha contado la historia de Jesús como Hijo de Dios, desde el principio de su vocación (Mc 1, 11) hasta el extremo de la muerte (Mc 15, 39). En esa línea siguen Mt y Lc, destacando el hecho de que Jesús ha vivido en diálogo filial de amor con Dios (cf. Mt 11, 25-27 par), como indica luego Juan; por eso, ellos sitúan el principio de la filiación divina de Jesús en su mismo nacimiento humano (Mt 1, 18-25; Lc 1, 26-38)<sup>48</sup>.

– *Jesús, Hijo preexistente.* Quizá desde el comienzo de la iglesia, las comunidades judeo-helenistas han concebido a Jesús como figura preexistente: es Hijo en el misterio original de Dios, haciéndose Hijo en el camino de la historia. Por eso se dice que Dios le ha enviado sobre el mundo (Gál 4, 4; Rom 8, 3; 8, 32; Jn 3, 16-17). Jesús no se hace Hijo, sino que lo es en Dios, desde el principio de los tiempos.<sup>49</sup>

Estos son los niveles o momentos fundamentales de la filiación divina de Jesús, que estudiaremos en Cap. 5, descubriendo el misterio de Dios en su vida. Como hemos dicho ya, superando con la iglesia el arrianismo, la relación del Padre con el Hijo no puede expresarse en formas de dependencia jerárquica y/o patriarcalista, sino que se traduce y explicita en forma de igualdad comunicativa: ambos, Padre e Hijo existen en diálogo, dando y recibiendo (compartiendo) mutuamente lo que son y/o tienen.

El misterio cristiano no consiste en que Dios tenga un Hijo (de hijos de Dios están llenos los poemas y mitos de los pueblos), ni en el

carácter eterno de su engendramiento (de la eternidad intradivina pueden hablar también los mitos), sino en confesar que el Hijo de Dios es el mismo Jesús de Galilea, de manera que contando la historia de Jesús penetramos en el misterio de la comunión divina. La novedad está en que ambos se unen por encima de todo jerarquismo sacral, de todo patriarcalismo social: Hijo y Padre, comparten lo que son (lo divino) al entregarse mutuamente en comunicación de transparencia personal.

Entendido así, el misterio de la *filiación divina* de Jesús nos sitúa en el centro de la paradoja cristiana. Este es un misterio que debemos resituar culturalmente, superando su posible patriarcalismo (Padre en cuanto varón) y jerarquismo (Padre en cuanto superior), con el riesgo de sumisión que puede haber en esos símbolos. Todo pietismo ingenuo, todo intento de sacralizar las mediaciones culturales (el Padre en cuanto varón o superior, una mística del sometimiento) choca contra las definiciones conciliares de Nicea y Calcedonia: Hijo y Padre comparten su ser, en mutua entrega, sin que uno sea más que el otro.

– *Dios no es Padre (o quizá mejor Padre/Madre, como seguiremos diciendo) en cuanto superior,* dominador poderoso, ser que exige sumisión y/o reverencia, sino en cuanto donación (=donador) de vida: paradójicamente podríamos decir que es superior no siéndolo, que existe en sí dando a otro todo lo que tiene, sin reservarse cosa alguna, sin jerarquismo ni patriarcalismo.

– *Dios no es Hijo en Cristo en cuanto inferior o sometido,* alguien que aprende a humillarse ante los otros, sino todo lo contrario, *en cuanto recibe en plenitud la vida,* teniéndola en sí mismo. Se la han regalado, pero es suya; la ha recibido, pero la posee y despliega como propia, ofreciéndola a los otros, en felicidad compartida. Así traduce y expresa en el mundo el amor y plenitud del Padre/Madre.<sup>50</sup>

47. Cf. F. Hahn, *Hoheitstitel*, 287-290. R. Fuller, *Foundations*, 164-167, cambia ligeramente esta visión resaltando el sentido apocalíptico de Rom 1, 3-4 al traducir *horisthentos* por predestinado.

48. He destacado esta visión en *Para vivir el evangelio. Lectura de Marcos*, EVD, Estella 1995. Los títulos *Hijo de Dios* e *Hijo* provienen de contextos diferentes: el primero de la tradición mesiánico-apocalíptica; el segundo de la tradición evangélica que se apoya en la historia de Jesús. Sin embargo, ambos se han influido mutuamente, tanto en los sinópticos como en Juan. Cf. Hahn, *Hoheitstitel*, 280-333; Vielhauer, *Aufsätze*, München 1965, 194-195; González F., *Humanidad* 360-364.

49. Cf. Kramer, 108-120.

50. Es muy posible que algunos/as se sientan incómodos con este lenguaje. Quizá preferirían dejar en silencio a Dios (como el budismo), sin introducir en su misterio términos culturalmente tan problemáticos como Padre e Hijo, teñidos de sometimiento, centrados en un determinado sexo (el masculino). A pesar de ello, pienso que podemos “atrevernos” a seguir utilizando el nombre de Padre, desde la experiencia filial de Jesús que es experiencia de comunión divina, abierta en comunión/comunicación igualitaria a todos los humanos. Este uso del nombre de Padre e Hijo sólo tiene sentido allí donde se asume en radicalidad la exigencia de Nicea y se supera en teología y vida eclesial toda tentación de jerarquismo antidivino, anticristiano.

## 4. SEÑOR. AUTORIDAD MESIÁNICA

Entre los autores citados en bibliografía general, algunos (Bousset, Bultmann, Hahn y Kramer) defienden el origen helenista del título, otros (Cullmann, Longenecker, Moule) el semita. Para una visión de conjunto, cf: Alfaro, J., *Las funciones salvíficas de Cristo como Revelador, Señor y Sacerdote*, en MS III, 1, 671-756; Fitzmyer, J. A., *Der semitische Hintergrund der nt. Kyriostitels*, en *Fest. H. Conzelmann*, Tübingen 1975, 267-298 (= *A Wandering Aramean*, Scholar, Missoula MO 1979, 115-142); Grelot, P., *Traduction et Interpretation du Ph 2, 6-11*: NRT 93 (1971/2) 897-922; 109-126; Hengel, M., *Christology and NT Chronology*, en Id., *Between*, 30-47; Heriban, J., *Retto phronein e kenôsis. Studio esegetico su Fil 2, 1.6-11*, LAS, Roma 1983; Hurtado, L. W., *One God one Lord. Early Christian Devotion and Ancient Jewish Monotheism*, SCM, London 1988; Gourges, M., *A la Droite de Dieu. Résurrection de Jésus et actualisation du Psaume 110, 1 dans le NT*, ÉB, Paris 1978; Lamarche, P., *Christ vivant*, Cerf, Paris 1966, 25-45; Manns, F., *Un hymne judéo-chrétien. Phil 2, 5-11*: EunDoc 29 (1976) 259-290; Schnackenburg, R., *Cristología del NT*, MS III,1, Madrid 1969, 346-361.

Los títulos confesionales (Mesías/Cristo Hijo de Dios) culminan en este: sólo son cristianos de verdad aquellos que confiesan con palabra y vida que Jesús es *Kyrios* o *Señor* del universo y de la historia (cf. Rom 10, 9; 1 Cor 12, 3; 2, Cor 4, 5; Flp 2, 11 etc): posee autoridad suprema en cielo y tierra (Mt 28, 16-20), es vencedor escatológico (cf. Gál 3, 28; Ef 1, 22-23) y ejerce su reinado sobre el mundo, por medio de la iglesia. Esta es la paradoja del poder de Jesús:

– *Tiene la más alta autoridad*. Así hemos visto que cura y acoge, perdona y ayuda a los marginados, criticando a los que intentan guardar el monopolio de la alianza y ley de Dios sobre la tierra. Por eso amenaza con rigor a los que imponen su verdad particular sobre los otros.

– *Carece de poder externo*. No realiza sus planes con dinero, no se vale de ventajas ideológico-sociales, no conquista la tierra con armas, ni tiene donde “recostar su cabeza” (cf. Mt 8, 20), de tal forma que sus seguidores deben renunciar a las ventajas y valores que se imponen con violencia (cf. Mt 10, 9-10; 19, 16-22; 20, 20-28).

No es que tenga autoridad a pesar de que le falte poder sino al contrario: por su misma autoridad supera todo poder que nace de violencia; por su mismo amor puede y quiere dar la vida en gracia, sin oprimir a los demás. Ese poder de la impotencia de Jesús es la revelación suprema de Dios dentro de la historia. Por eso, el despliegue pascual

no es algo que viene “después” o sucede “a pesar” de la Cruz, sino revelación y triunfo del crucificado. Mirada así, la misma Cruz es la expresión suprema de la autoridad del Cristo, a quien ahora veremos como *Kyrios*.

1. *El Señor. Sentido básico*. La pascua es despliegue del señorío de Jesús, a quien muestra como signo y presencia (manifestación) total de lo divino. Por eso, los cristianos le han dado el mismo nombre del Dios israelita: es Yahvé en persona, *Kyrios* de todo lo que existe.<sup>51</sup>

– *Jesús ha rechazado el poder* porque entiende a Dios como gracia. Lógicamente ha muerto ajusticiado por aquellos que entienden a Dios como poder que debe imponerse sobre el mundo. Los cristianos confiesan que Jesús tiene el Señorío de Dios habiendo sido rechazado por los señores de la tierra.

– *Los discípulos proclaman Señor definitivo (Mar, Kyrios) al mismo Jesús crucificado*. Esta afirmación constituye el centro de la fe cristiana, el punto de partida de la nueva religión mesiánica, centrada en la paradoja de la cruz, que Pablo formula diciendo que los humanos “han crucificado al *Kyrios* de la gloria” (1 Cor 2, 8).

Crucificar al *Kyrios* significa invertir los esquemas de religión y vida: parece que es Señor quien no se deja crucificar, quien vence siempre, imponiendo su poder sobre los demás. Pues bien, los cristianos descubren que sólo es Señor, revelando el misterio de Dios y fundando el camino de la vida, aquel que se deja crucificar, muriendo por los otros.

En el fondo de esta palabra encontramos la más honda confesión de fe, el mayor escándalo para los judíos, como ha visto Pablo en 1 Cor 1, 23. *Los judíos* saben que el único *Kyrios* o Señor es Dios (Yahvé) que actúa y reina sobre el mundo. Pues bien, *esos judíos “cristianizados”* proclaman ahora que Jesús crucificado es *Kyrios*. Para evitar de algún modo el escándalo que implica tal proclamación y para “explicar” la historia de manera más “racional”, algunos exegetas dividen así las etapas de vida y teología de la iglesia:

– *Los cristianos más antiguos, de lengua aramea y origen palestino*, habrían tomado a Jesús simplemente como un profeta del reino futuro, sin más autoridad que su palabra. En ese contexto era imposible llamarle Señor.

51. Son clásicos, cf. Bousset *Kyrios*; P. Althaus, “*Unser Herr Jesus*”. *Eine Auseinandersetzung mit W Bousset*: NeuKirchZ 26 (1915) 439-475; 513-544; W. W. Baudissin, *Kyrios als Gottesname in Judentum und seine Stelle in der Religionsgeschichte I-V*, Giessen 1926-1929; Bultmann, *Teología*, 170-183

– *Sólo los cristianos helenistas*, vinculados con el paganismo, le concibieron como Señor divino que anima la vida de sus sus fieles, especialmente en el misterio del culto religioso.

Esta oposición entre cristianos palestinos y helenistas nos parece excesiva (como vimos en Cap. 2, 2). En contra de ella, sostenemos que la confesión del Señorío de Jesús no es un producto de especulación y/o religión de tipo griego, sino consecuencia de la novedad pascual. Invirtiendo el escándalo de la cruz, los cristianos han visto la mano (presencia) de Dios en Jesús crucificado; por eso le llaman *Señor*, dándole el nombre (autoridad) de Dios, en fórmula que el judaísmo tradicional no ha podido aceptar, como bien sabe Pablo.<sup>52</sup>

El “escándalo” cristiano, centrado en la confesión de Jesús como Kyrios/Señor, está presente desde el comienzo de la iglesia: es el *escándalo del Kyrios, mesías de Dios rechazado*, que los judíos más lúcidos y conscientes de su identidad, como el Pablo fariseo precristiano, no podían aceptar. La confesión del *señorío del crucificado* es, a mi juicio, la matriz del cristianismo. Desde este fondo podemos evocar algunos rasgos de la identidad e historia de los cristianos primitivos:

– *No ha existido oposición radical entre judeocristianos y cristianos helenistas*, pues ambas culturas, judía y griega, se encontraban bastante vinculadas. Por otra parte, liberados por Jesús de una visión cerrada de la ley, los cristianos de origen judío podían expresar su identidad en claves más cercanas al espíritu helenista.

– *No puede hablarse de una evolución estricta dentro del cristianismo*. Las formulaciones más significativas de la visión “helenista” del mensaje de Jesús y de su pascua (y su persona) aparecen en pasajes pre-paulinos muy antiguos. Por otra parte, no hay ruptura radical entre el mensaje de Pablo y la visión de las “columnas” de la Iglesia palestina (cf. Gál 1, 18-24; 2, 9), de forma que la visión de Jesús Kyrios parece un dato aceptado por todos los cristianos.

– *La novedad cristiana se encuentra ya en la pascua*, como experiencia de “nuevo nacimiento” de (=en) Jesús resucitado. Es como si estallaran las antiguas estructuras vivenciales: Jesús se ha presentado como Señor, revelación definitiva de Dios y su experiencia ha transformado los esquemas y formas de vida de sus fieles.

2. *Identidad cristiana. Jesús este el Señor*. Aquí se expresa el misterio de la pascua, revelación de Dios (cf. Rom 4, 24), señorío de Jesús. Le

52. Cf. M. Hengel, *Crucifixion in the Ancient World and the folly of the Message of the Cross*, Philadelphia 1977; S. Vidal, *Flp 2, 6-11: su lugar teológico*, en Varios, *Hom. L. Turrado*, Pontificia, Salamanca 1981, 149-161. He precisado el tema en *Evangelio*, 351-364.

han crucificado los humanos (negándole todo poder), Dios le ha resucitado, dándole su Nombre y Autoridad, como han precisado, en forma arcaizante pero certera, algunos sermones primeros de Hechos. La pascua no es simple experiencia mesiánica de tipo intramundano, sino manifestación de Dios, que se muestra “divino” por Jesús:

Conozca pues con seguridad la casa de Israel que  
Dios ha constituido Señor y Cristo  
al mismo Jesús que vosotros habéis crucificado (Hech 2, 36).

Por medio de esta inversión ha presentado el autor de Lc-Hech la más antigua experiencia pascual, centrada en la victoria de Jesús a quien el mismo Dios constituye *Kyrios mesiánico*, dándole su propia autoridad. Ciertamente, los cristianos esperan su venida como Hijo del humano, pero sólo pueden hacerlo porque le veneran ya como Kyrios, portador de autoridad divina. Más que un título propiamente dicho, el nombre Kyrios/Señor empezó siendo quizá un apelativo cercano, palabra coloquial que se utiliza para referirse a Jesús resucitado, invocándole en la plegaria y pidiéndole que venga, porque se le ama y espera. Así lo muestra la tradición más antigua de la Iglesia:

Si alguien no ama al Señor sea anatema.

*Marana tha*, ¡ven Señor! (1 Cor 16.22).

Sí, yo vengo pronto.

Así sea, *ven Señor Jesús* (Ap 22, 20; cf. Did 10, 6).

Son cristianos aquellos que invocan al Señor, sabiendo que se encuentra presente, como alguien a quien amamos y nos ama. *Marana* (Mar/Señor con sufijo personal) significa *Nuestro Señor*, en palabra que resalta el señorío de Jesús sobre el conjunto de los fieles, pero el término puede interpretarse también en absoluto: ¡*El Señor!* Los cristianos invocan así a Jesús porque han descubierto en él la presencia salvadora de Dios; le esperan porque le reconocen en su vida personal y comunitaria. Así forjan su más antigua plegaria pascual, diciendo a Jesús ¡*ven Señor!* (1 Cor 16, 22), mientras que Jesús llamaba al Padre pidiendo ¡*venga tu reino!* (Lc 11, 2).

Esta invocación (¡*ven Señor!*) se traduce pronto en fórmulas de tipo afirmativo (¡*el Señor viene!*), como suponen textos muy antiguos del NT que, en palabra acuñada, anuncian la inminente parusía de Jesús (1 Tes 2, 19; 3, 13; 5, 23; Flp 4, 5). Sólo porque tiene autoridad de Dios en el presente se puede afirmar que “el mismo Señor descenderá del cielo... y nosotros seremos arrebatados a su encuentro” (1 Tes 4, 16-17). Lógicamente, son cristianos aquellos que invocan a Jesús como Señor (cf. 1 Cor 12, 3; Hech 9, 14; 22, 16; 2 Tim 2, 22), en

palabra que recoge la experiencia clave de J1 3, 5, como muestran varios textos del credo cristológico:

Si confesares con tu boca ¡Jesús es el Señor!...  
serás salvado (Rom 10, 9)  
Toda lengua confiese ¡Jesucristo es el Señor! ... (Flp 2, 11)  
Nadie puede decir ¡Jesús Señor!  
sino es por el Espíritu Santo (1 Cor 12, 3).

Esta es la primera aclamación cultural que conocemos. El centro de la liturgia cristiana consistía en *confesar a Jesús como el Señor*. El título *Mesías* (Cristo) resultaba restringido; *Hijo del humano* es función más que título; *Hijo de Dios* es demasiado genérico. De manera muy normal, los cristianos se definieron como los que invocan a Jesús llamándole su *Kyrios*. Jesús no es simplemente *Hijo del Señor (de Yahvé)* sino que recibe por la pascua el nombre divino de Señor: precisamente allí donde los judíos tradicionales sitúan a *Yahvé, Kyrios divino*, en nombre que no puede pronunciarse, ponen los cristianos a *Jesús, Señor mesiánico*, que tiene autoridad divina por la entrega de la vida.

Jesús no es Señor por imponerse sobre los demás, por dominio o grandeza egoísta, sino porque se ha dado por los otros, siendo así expresión (presencia total) del verdadero Dios que es Padre entregando su vida. Allí donde la vida se hace don, donde el poder se expresa como entrega por los otros, viene a desvelarse el verdadero señorío: se manifiesta Jesús como *Kyrios*.

De esta forma, la experiencia pascual se condensa en la aclamación repetida ¡*Jesús es Kyrios!* (cf. Hech 19, 34). Ciertamente, los cristianos siguen invocando a Dios, como supone Flp 2,11: ¡para gloria de Dios Padre!. Pero descubren ya la presencia de Dios en Jesucristo y por eso confiesan su señorío. Al obrar así no inventan algo nuevo. Precisamente para mantener el evangelio de Jesús y mantenerse fieles a su historia, le celebran como *Kyrios* y confiesan su reino.<sup>53</sup>

*Jesús* ha proclamado la llegada del reino y *Pablo* ha visto que ese reino está ya realizado en el señorío de Jesús, destacando así la continuidad y coherencia del mensaje cristiano: se ha cumplido el tiempo y lo que era búsqueda se ha vuelto hallazgo y cumplimiento. Por eso, los cristianos han reinterpretado el reino desde el Señorío de Jesús en quien lo ven ya realizado: Dios no expresa ya su plenitud como abun-

53. La bibliografía más reciente sobre la forma de entender el *Kyrios* de Flp 2, 11 en la exégesis y teología actual ha sido estudiada por N. Capizzi, *L'uso di Fil 2, 6-11 nella cristologia contemporanea*, Gregoriana, Roma 1997.

dancia material o cambio político-ideológico, sino en la nueva humanidad de Jesús resucitado, abierta por la misión a los creyentes.

Lógicamente, los cristianos han recreado desde aquí la antigua liturgia de la sinagoga y templo: no cultivan la Ley, ni ofrecen sacrificios ni instauran un culto helenista en línea carismática, sino que veneran la presencia de Jesús como *Kyrios* en un culto que exalta la vivencia pneumática y comunitaria de su misterio. En ese contexto se puede entender la eucaristía:

Pues yo he recibido del *Señor* aquello que os he transmitido: que el Señor Jesús, la noche que fue entregado tomó el pan y dando gracias... (1 Cor 11, 23-24).

El Señor cuya liturgia se celebra es el mismo que “fue entregado...”. Por eso sólo podemos venerarle recreando el camino de su historia, pues murió y ha resucitado para ser “Señor sobre muertos y vivos” (Rom 14, 9), suscitando por su entrega un espacio de existencia para todos los humanos. De esa forma es Señor, ofreciendo su cuerpo a todos los que quieran aclamarle diciendo ¡*Jesús es el Señor!* (cf. 1 Cor 11, 25; 12, 3), anunciando así su señorío “hasta que vuelva” (1 Cor 11, 26). Sólo en este fondo se entienden las dos grandes audacias:

– *La audacia histórica de Jesús* que comenzó a recorrer los caminos del Reino: ha creído en Dios, le ha invocado como Padre y en sus manos se ha entregado ofreciendo libertad a los humanos.

– *La audacia pascual de los cristianos* que confiesan que el Reino de Dios ha comenzado a realizarse a través del Señorío de Jesús, condensando en su persona pascual el mensaje de reino.

3. *Padre del Kyrios*. El título *Señor* se ha empleado desde el principio de la iglesia, aunque existe diferencia entre los arameo-parlantes (que llaman a Jesús *Mar/Maran*, acentuando el aspecto escatológico) y los greco-parlantes (que le llaman *Kyrios*, destacando quizá más su presencia salvadora). Unos y otros se enfrentan con el mismo judaísmo normativo que no puede aceptar a Jesús como *Mar/Kyrios*, autoridad definitiva, signo de Dios sobre la tierra, planteando así el *problema teológico* de fondo:

– *Los judíos* de tendencia más apocalíptica podían hablar de un Hombre nuevo (Hijo del humano) o Mesías salvador, pero Dios seguía arriba; los de tendencia sapiencial exaltaban su presencia en la Ley, Sabiduría o Logos, pero le seguían viendo transcendente.

– *Los cristianos* empiezan llamando a Jesús *Mar/Kyrios, Señor*, es decir, *Dios en persona*. Le toman así como presencia plena de Dios y no como mesías subordinado, personalización (hipostasización) de su

misterio. Ciertamente, no dicen *¡Jesús es Dios!*, pero le sitúan en un campo divino.

La Biblia hebrea utilizaba dos nombres principales para Dios: *El-Elohim*, de carácter más genérico, puede traducirse como “lo divino” y aplicarse a los dioses de otros pueblos; *Yahvé*, nombre especial israelita, está ligado al señorío y presencia salvadora de Dios en su pueblo. Pues bien, ese nombre de *Yahvé* se había convertido en tiempo de Jesús, en signo de misterio y silencio y sólo podía pronunciarlo el Sumo sacerdote el día de la Expiación anual; el conjunto de los judíos empleaban siempre en su lugar otras expresiones:

– En hebreo decían *Adón* (Señor) o *Adonai* (mi Señor), incluso en la lectura de la Biblia, en vez del sagrado Tetragrama (Yahve, YHWH); de esa forma definían a Dios como señorío para los humanos.

– En arameo decían *Mar, Maran, Mari* (Señor, Nuestro Señor, mi Señor), en término aplicado a los monarcas y personas importantes. Lógicamente, los cristianos de lengua aramea seguían llamando a Dios así, como los judíos.

– Los de lengua griega traducían *Yahvé* por *Kyrios*, que asumía el sentido del *Adón* hebreo y del *Mar-Marán* arameo, presentándose como expresión privilegiada del misterio de Dios y de su autoridad suprema.

A partir de aquí se entiende la novedad del cristianismo. Ciertamente, a Jesús le han podido decir *mar*, señor, en signo de respeto y cortesía, sin connotaciones sacrales. Pero tras la pascua los cristianos le atribuyen ese título en sentido más profundo, para resaltar su autoridad suprema, concediéndole así un nombre que es propio de Dios, como supone ya Mc 12, 36 par (cf. Hech 2, 34-35) al aplicarle el Sal 110, 1: “palabra del Señor (*Kyrios*, en TM *Yahvé*) a mí Señor (*Kyrios*, en TM *Adonai*): siéntate a mi derecha...”. El texto original hebreo distinguía ambos “sujetos personales” o señores pero la lectura litúrgica (que en vez de *Yahvé* ha puesto en el primer caso *Adonai, Mar* o *Kyrios*) ya no los distingue, usando Señor ambas veces:

– *El primer Kyrios es Dios*, a quien los cristianos siguen dando ese título (le llaman *Adón, Mar, Kyrios*) en sentido teológico, conforme al uso judío, sobre todo citando el AT (cf. Mt 1, 22; 4, 7 par; Hech 1, 24; Rom 4, 8; 9, 28-29; 1 Cor 3, 20 etc).

– *El segundo Kyrios es Jesús en persona* (cf. 1 Cor 1, 2; Flp 2, 11; 1 Cor 12, 3; Hech 9, 14). Partiendo de aquí, los cristianos han podido interpretar las Escrituras en clave cristológica: allí donde el original

dice *Yahvé* (traducido como *Adonai, Mar* o *Kyrios*) ellos piensan que se está refiriendo a Jesús.<sup>54</sup>

Esta lectura y aplicación cristológica del título resulta sorprendente y se extendió muy pronto a las iglesias, de modo que el misterio teológico se amplía o dualiza de forma inaceptable para los judíos tradicionales: por un lado, los cristianos ponen a *Dios sin más* y le miran, de manera cada vez más concreta como Padre (*Abinu, Pater hemôn*); por otro sitúan *Jesús* a quien toman como Señor (*Maran, Kyrios*). Esta diferencia y unión entre Padre (Dios) y Señor (Jesucristo) expresa a mi entender la identidad del cristianismo, como muestra una antigua ple-garia escatológica:

Para que se afiancen vuestros corazones en santidad irreprochable  
delante de Dios *nuestro Padre*  
en la parusía de *nuestro Señor Jesús* (1 Tes 3, 13).

Así lo ha explicitado el himno primitivo de Flp 2, 11: *Jesús es Señor (para gloria de Dios Padre)* porque a través de su entrega pascual ha expresado y realizado el señorío pleno de Dios sobre/para los hombres, en amor generoso y transformante: es *Kyrios, Yahvé, Dios* con nosotros. *Dios*, por su parte, se define como *Padre de ese Kyrios*, según lo había mostrado el mismo Jesús, al llamarle de esta forma.

De esa forma se dividen las funciones del misterio: *Jesús* asume la realeza y/o señorío de Dios; *Dios* se define básicamente como Padre de Jesús.<sup>55</sup> Esta unidad y diferencia entre *Dios*, concebido como Padre de Jesús, y *Jesús*, entendido como *Kyrios* o Señor supremo, a través de su entrega pascual, define el cristianismo. Aquí está la novedad mesiánica, aquí el origen de la iglesia, aquí la diferencia respecto al judaísmo tradicional.

54. Entre los pasajes que aplican al *Kyrios-Jesucristo* algo que la Biblia hebrea refería al *Kyrios Yahvé* cf.: 1 Tes 5, 2; 1 Cor 1, 8 (parusía), Rom 10, 8-13; 1 Cor 1, 2; Flp 2, 11 (invocación), 1 Cor 1, 31; 2 Cor 10, 17 (experiencia sapiencial). Cuando el NT dice sin más Señor podemos suponer que se refiere a Jesús.

55. De esta forma han recreado los cristianos la experiencia fundamental de Ex 3, 14. En el lugar donde Dios dice a Moisés *Soy el que soy, esto es, el que estoy con vosotros* (= *Yahvé*) emerge ahora Jesús, como presencia plena de Dios, *Dios en persona*, en medio de la historia. Cuando la tradición cristiana antigua reinterpreta en forma cristológica el pasaje de la zarza, con la revelación del Nombre de *Yahvé*, está aplicando en la lectura del AT este principio básico de hermenéutica teológica cristiana, no de filología hebrea o exégesis judía, como he mostrado en *Dios judío, Dios cristiano*, EVD, Estella 1996, 55-64.

4. *Conclusión: Padre Dios, Señor Jesús.* Ambos elementos (Dios-Padre y Kyrios-Jesús) son necesarios, ambos se implican mutuamente: Jesús es Yahvé-Señor, redentor de los humanos, presencia salvadora; Dios es Padre. El cristianismo viene a mostrarse así como experiencia del señorío salvador de Dios por Jesús.

Esa experiencia, que ha llevado a distinguir las funciones de *Jesús-Kyrios* y *Dios-Padre* constituye, a mi entender, uno de los rasgos más significativos de la iglesia primitiva y se ha expresado, de manera habitual, en los saludos de las cartas paulinas que empiezan deseando “gracia y paz de parte de Dios nuestro Padre y del Kyrios Jesucristo” (Gal 1, 3; 1 Cor 1, 3; 2 Cor 1, 2; Rom 1, 7; Flp 1, 2; Flm 3; Col 1, 3; Ef 1, 3). No es tema de discusión teológica, sino entraña del cristianismo: *hay un solo Dios, el Padre..., y un sólo Señor, Jesucristo* (1 Cor 8, 6):

– *A nivel teológico*, Dios se define como “Padre de nuestro Señor Jesucristo” (cf. Ef 1, 3). Todos sus restantes títulos (de tipo cósmico o de actuación en la historia israelita) pasan a segundo plano.

– *A nivel cristológico*, Dios se define por Jesús como el Señor: es aquel que ha realizado la obra salvadora, ocupando así el lugar de Yahvé (=Kyrios, Señor) en el AT (cf. Ex 3, 14).

Jn traduce esta experiencia en otros términos, hablando del *Padre* (que envía) y del *Hijo* (enviado). La tradición paulina, en cambio, ha definido a Jesús como Kyrios, elaborando la primera de las cristologías teológicas de la iglesia: la *paternidad de Dios* (principio de todo lo que existe) se revela y realiza por el *señorío de Jesús*, en el camino de entrega de su vida.

– *Nietzsche* ha podido acusar a Jesús de *impotencia*: habría sido un *idiota*, alguien incapaz de elevarse ante el mal y vencerlo, para ofrecer a los humanos un camino de creatividad. Pero él ha proclamado la llegada del hombre verdadero, *voluntad de poder*, fuerte señorío, decisión de triunfo que se impone por encima de la muerte, en destino de eterno retorno.

– *En contra de Nietzsche* queremos destacar el señorío de Jesús, que no es impotencia de idiota, ni incapacidad de decisión sino el más alto Poder que se expresa en la entrega amorosa de la vida, en favor de los demás; es Poder que brota de la fuerza creadora de Dios Padre y que se expande por el mundo a modo de comunicación mesiánica y comunión abierta a todos los humanos.

Jesús no ha muerto por impotencia, sino porque ha desplegado la más alta autoridad de la entrega de la vida. Junto a la postura ya señalada de Nietzsche, se ha extendido por doquier una visión satánica del señorío (*¡todo poder corrompe!*), en la línea del Diablo que se cree dueño

de todos los reinos del mundo (Lc 4, 6 par; cf. Cap. 5, 5). Pues bien, en contra de ella, debemos añadir que Jesús ha realizado por su entrega el verdadero Señorío, apareciendo así como Poder perfecto, para salvación de los humanos (cf. Mt 28, 16-20).

La tendencia normal (y satánica) consiste en divinizar el poder como imposición, sea sacral o social, presentando como piadosa y salvadora la obediencia en plano de sometimiento. En esa línea se ha movido, por necesidad lógica de lo humano, un tipo de jerarquía de la iglesia, que ha tomado el brillo y esplendor del poder como signo de Dios. Pues bien, en contra de eso, debemos recordar que el señorío de Jesús es *poder del crucificado*.

Esta es la paradoja del evangelio, misterio de Dios: *el Padre* culmina su obra creadora allí donde entrega en amor crucificado a su Hijo, Señor Jesucristo; por su parte, *Jesús* sólo es Señor (=Yahvé, Dios con nosotros), revelación plena del misterio, al regalarnos la vida, no en masoquismo sino en amor que triunfa de la muerte. El verdadero señorío culmina y se expresa así en formas de comunión personal: es *Hijo* quien sabe recibir, realizando la vida en despliegue de amor, que abre a todos los hermanos; es *Señor* quien da la vida, renunciando así a imponerse sobre los demás.

De esa forma se vinculan filiación y señorío, los dos títulos supremos de la confesión cristiana. *El Hijo* es Señor porque recibe de Dios todo el ser divino, incluso el nombre más alto del misterio (el ser *Yahvé*, presencia creadora). *El Señor* es Hijo, porque no tiene y despliega su señorío por sí mismo sino por don del Padre, en gesto de acogida y comunión, en entrega profunda de la vida. Por eso, paternidad de Dios y Señorío de Jesús se unen de manera que Jesús viene a presentarse como *Dios en persona*, expresión perfecta y definitiva de la paternidad de Dios.

## 5. SACERDOTE. EL DON DE LA PERSONA

Además de dogmáticas, fenomenologías de la religión y comentarios a Hebr., cf.: Alfaro, J., *Las funciones salvíficas de Cristo como Revelador, Señor y Sacerdote*, en MS III, 1, 671- 756; Beaudé, P. M., *Sacerdoce*, DBS 10 (1984/5)1318-1334; Bornkamm, G., *Das Bekenntnis im Hebräerbrief*, in Id., *Ges.Aufsätze* II, Kaiser, München 1959, 188-203; Delcor, L., *Melchizedek from Genesis to the Qumran Texts and the Epistle to the Hebrews*: JSJ 2 (1971)115-135; de Vaux, R., *Instituciones del AT*, Herder Barcelona 1964, 449-517 (sobre el sentido y función de los sacerdotes en Israel); Franco, C. A., *Jesucristo, su*



persona y su obra en la carta a los Hebreos, Ciudad Nueva, Madrid 1992; Gnilka, J., *Die Erwartung des messianischen Hohenpriesters in den Schriften von Qumran und im NT*: RQ 2 (1960) 359-426; Meier, J. P., *Structure and Theology in Hebrews 1, 1-14*, Bib 66 (1985) 168-189; Moïoli, *Cristologia*, 116-138; Oñatibia, I., *Sacerdocio*, en Pikaza/Silanes, *Dios*, 1265-1274; Rodríguez C., A., *La figura de Melquisedec en la literatura targúmica*. EstBibl 37 (1978) 79-102; Sacchi, P., *L'Apocalittica giudaica e la sua storia*, Paideia, Brescia 1990, 199-219 (sobre las figuras sacerdotales en la espera israelita); Spicq, C., *Hébreux I-II*, Gabalda, Paris 1952/3; Vanhoye, A., *Situation du Christ. Hébreux 1-2*, LD 58, Paris 1969; Id., *El mensaje de la carta a los Hebreos*, CB 19, EVD, Estella 1990; Id., *Sacerdotes antiguos, Sacerdote nuevo según el NT*, Sígueme, Salamanca 1984.

Esta visión de Jesús resulta importante para los *protestantes* de línea más sacralizadora (cf. Cullmann), que vinculan la entrega de Jesús como Siervo a su gesto sacrificial en favor de los humanos, y para los *católicos* que aplican su sacerdocio al ministerio de presbíteros y obispos en la iglesia. Aquí la estudiamos en sentido previo, como título no confesional (el credo no lo emplea) pero importante, porque destaca aspectos fuertes de la fe cristiana, en relación a la violencia. En medio de un mundo de sangre, como signo de muerte o fuente de gracia creadora, abierta a la comunicación universal, se eleva Jesús *Sacerdote no sacerdotal* que reconcilia a los humanos con Dios.

1. *Jesús no ha sido sacerdote oficial*, ni el cristianismo es religión sacerdotal, sino profética y/o mesiánica, en la línea de judaísmo e islam, como indicaba ya la introducción general a este libro. Por eso, los elementos sacrales de Jesús y su vida/mensaje han de entenderse desde el fondo profético y mesiánico de su vida y experiencia.

Jesús se ha situado cerca de los fariseos, que han tomado los aspectos sacrales de la tradición israelita como secundarios o los han reinterpretado partiendo Ley que entienden y cumplen desde el mismo centro de su vida familiar y su trabajo. Ellos son como Jesús: laicos, hombres de pueblo, no sacerdotes. Pero, a partir de aquí, las líneas se separan:

– *Los fariseos* traducen la experiencia sacerdotal en una vida laical, pero regulada sacralmente por la ley, con prácticas de fuerte exigencia de pureza. No cultivan de forma intensa el culto del templo, sino que traducen su sacralidad en la vida diaria: la casa de un fariseo es su templo, su vida familiar el culto, su comida el banquete sacrificial, su estudio de la Ley la alabanza verdadera. La desacralización farisea se vuel-

ve principio de nueva y más profunda sacralización, que abarca toda la vida.

– *Jesús* supera los elementos sacerdotales de tipo sacral, introduciendo los valores religiosos (la presencia de Dios) en su vida “mesiánica”, en su gesto de curación de los enfermos y acogida a los marginados. Por eso afirma que el culto sacrificial del templo está ya superado (cf. Cap. 5, 14). Los sacerdotes aparecen en la historia de su pasión como adversarios, de forma que el título y término de sacerdote recibe en el NT un sentido mayoritariamente negativo.

*Rabinos y cristianos* han superado el sacerdocio. Por eso, tras la ruina y caída del templo (70 EC), no lo sentirán más necesario, pues *los rabinos* han introducido su “culto” en sinagogas y casas familiares, con el estudio y cultivo total de la Ley, y los *cristianos*, que heredan la tradición anticultural de Jesús (aunque algunos hayan tardado en advertirlo: cf. Hech 1-9), descubrirán que el mismo Jesús y su mensaje de casa/mesa compartida ocupan el lugar del viejo sacerdocio. La comunidad cristiana ha rechazado así el sacerdocio sacral, pues no necesita sacrificios animales, ni declaración sacerdotal de la pureza o del perdón sagrado.<sup>56</sup>

2. *Reinterpretación sacerdotal de Jesús*. No ha sido sacerdote, en la línea de Aarón o Sadoc, sacrificador de animales, mediador sacral de la vida en línea de culto, sino laico, en el sentido técnico de la palabra: hombre del pueblo, alguien que descubre y cultiva la presencia de Dios en el encuentro con los otros, en el pan, casa y palabra compartida.

Pues bien, fundándose en la entrega de Jesús algunos judeo-cristianos de tradición heterodoxa (no levítica) han podido invertir la visión del sacerdocio, como si Jesús hubiera realizado la verdad sacerdotal más honda con su entrega de la vida. Por eso, transformando y recreando teologías anteriores, han podido llamarle sacerdote, en clave de entrega de la vida y de glorificación salvadora. Sólo desde ese fondo, con gran cuidado, para no reintroducir en ese término la dura experiencia victimista de la violencia, puede hablar Hebr de la muerte de Jesús como sacrificio donde culmina (se supera y cumple para siempre) la búsqueda sacral de nuestra historia:

– *Sufrimiento redentor*. Jesús se ha encarnado en una historia de sufrimiento, voluntariamente asumido y desgarradoramente doloroso

56. Cf. Pikaza, *Evangelio*, 198-242; Sanders, *Jesus*, 61-90; J. R. Donahue, *Are you the Christ? The Trial Narrative in the Gospel of Mark*, Scholars P., Missoula MO 1973; W. R. Telford, *The barren Temple and the withered tree*, JSOT, Sheffield 1980.

(2, 10, 14; 12, 2; 13, 12, etc.): en los días de su carne, con clamor y lágrimas, ha elevado su oración y súplica al Dios que podía liberarle de la muerte (5, 7); pues bien, Dios le ha escuchado, no para liberarle del sufrimiento, sino para perfeccionarle y plenificarle a través del mismo sufrimiento, para bien de todos los humanos.

– *Inversión de la violencia.* Dios no quiere el sufrimiento de Jesús, haciéndole morir, sino su vida: le quiere a él, acompañándole en su entrega de amor por los humanos. Jesús ha realizado su camino personal al encarnarse y entregar su amor por los demás, dejándose matar y no matando. Así aparece como obediente, dialogando con Dios en transparencia plena, como Hijo que entrega la vida en favor de los hermanos, como Señor que alcanza su poder al darse y al perderlo por los otros. Sólo en este contexto ha podido Hebr llamarle sacerdote y causa de salvación eterna para los humanos (5, 7-10; cf. 12, 4-11), vinculando la ofrenda de su vida y la respuesta de Dios que le acoge y plenifica por la pascua. El sacrificio de Jesús no es un rito separado sino su mismo amor a Dios y a los humanos.

– *La sangre del Hijo.* Conforme al simbolismo de Israel, la *sangre* del sacrificio tiene gran valor de evocación: indica *muerte* (siendo expresión de un animal que se ha matado), significando, al mismo tiempo, *vida* (es signo de nacimiento, tanto en contexto humano de menstruación y parto como en contexto divino de amor generoso). La sangre es el signo más fuerte de la ambivalencia humana: en los sacrificios animales y en la ejecución de los asesinos es violencia y venganza (y así muere Jesús, víctima del odio asesino de la historia); al mismo tiempo, ella se vuelve por Jesús un signo fuerte de entrega de la vida, expresión de la bondad de un Dios que acoge y ama a quienes mueren en favor de sus hermanos.

Muere Jesús ofreciendo su vida/sangre por los otros, en solidaridad gratuita, en favor de todos ellos. Dios acoge el amor de su vida en la pascua, haciéndole principio de existencia para los humanos. Por eso se dice, en símbolo intenso, que Jesús ha penetrado y permanece, como triunfador y sacerdote, rodeado de su sangre, en el templo o tabernáculo celeste. El mismo fracaso humano (muerte de un “culpable”) es desde Dios (en fe) fuente de vida: Jesús nace en la pascua como Hijo de Dios y Señor, según hemos mostrado en los apartados anteriores; pues bien, en esa misma perspectiva, recreando e invirtiendo la tradición sacerdotal judía, el autor de Hebr ha podido llamarle sacerdote sobre el cielo (cf. Hebr 9; 10, 29; 12, 24; 13, 12...).<sup>57</sup>

57. Cf. O. Michel, *Der Brief an die Hebräer*, Göttingen 1966, 165-169, 322 s.

3. *Sacerdocio de Jesús Elementos.* Ha caminado Jesús al servicio de Dios, como los antiguos patriarcas judíos; ha entregado su vida en fidelidad y Dios le ha resucitado (13, 20; cf. 1, 6), sentándole a su derecha (1, 13). Por eso, los humanos pueden venerarle como sacerdote (2, 10; 5, 9; cf. 7, 28; 9, 11-14). Estos son los rasgos de su ministerio:

– *Solidaridad.* Para hacerse sacerdote, ayudando desde su misma humanidad a los humanos, Jesús ha compartido con ellos vida y sufrimiento, no para imponerles su poder, sino para dejarse incluso asesinar por ellos (Heb 2, 5-16). De esa forma ha penetrado en el abismo del dolor, para introducir allí la fuerza de su gracia, haciéndose principio de salvación para todos los que aceptan y siguen su camino (cf. 2, 17-18; 4, 14-15; 5, 5-10). Por eso es *pródromo* (6, 20), guía y pionero (cf. 2, 10) en amor para los humanos. Así le ha recibido Dios, constituyéndole sacerdote para siempre según el orden de Melquisedec (5, 5-10).

– *Entrega generosa de la vida* (7, 11-28). No es sacerdote en virtud de una genealogía sino que llega a serlo por su amor hacia los otros (9-10). Los *sacerdotes* judíos eran hombres de violencia: ejercían su poder descargando la “ira” de Dios sobre sacrificios exteriores, dominando a los demás por fuerza; así ofrecían sangre ajena, como signo de una violencia repetida que se descarga sobre otros, en este caso animales, en espiral infinita, incesante, de opresión sagrada.

Jesús ha invertido los signos anteriores: no expresa la ira de Dios, sino que vive y despliega su amor en gratuidad; no domina a los demás por fuerza, sino que entrega por ellos su sangre, rompiendo la espiral de una existencia que se eleva y edifica a través de la lucha (9, 11-28). De esa forma ha superado el orden sacral del judaísmo levítico, mostrando que Dios quiere la vida y no sangre que le aplaque. Por eso, penetrando en el “cosmos” (en la plenitud escatológica: 10, 5; cf. 1, 6), ha ofrecido a Dios su amor, pudiendo sentarse a su derecha para siempre (10, 5-14), como *sacerdote según el orden de Melquisedec* (cf. Heb 5, 6.10; 6, 20; 7, 1-7).

– *Es sacerdote no sacerdotal ni sacrificial*, pues supera y hace inútiles los ritos de sangre, los cultos del templo, todo lo que estaba vinculado a la memoria de Leví y Aarón en la historia israelita (cf. 7, 11). De esta forma, precisamente allí donde parece aceptar el sacerdocio, Hebreos ha negado con dureza inigualada (inimaginable incluso para Pablo o Lc) el valor del sacerdocio antiguo, vinculado a los rituales de sangre violenta. A su juicio, sólo existe el sacerdocio de la vida, de manera que se identifican sacerdote y sacrificio.

Jesús no es un profesional de rito y muerte, como los aaronitas y levitas de Jerusalén que, conforme a su ley y para mantener su ritual,

le condenan a muerte (viven matando animales a Dios para aplacar su ira sagrada). Es simplemente un humano que ha aprendido y vivido el amor, alguien que sabe dar la vida generosamente: allí donde le matan los sacerdotes de violencia ajena (de rito levítico) él viene a elevarse ante Dios, como sacerdote de la vida, en favor de todos los humanos.

– *Sacerdote filial*. Al dar la vida por los otros, en gracia generosa, Jesús viene a convertirse en signo y mediador de Dios, brillo de su gloria e impronta de su substancia (cf. 1, 1-3). Dios no expresa en él su ira sino al contrario: revela su amor en gozo, donación generosa y diálogo personal. Así se identifican en Jesús sacerdocio y filiación divina.

El camino de su vida empieza cuando Dios le dice: *Tú eres mi Hijo; hoy te he engendrado* (Hebr 5, 5; cf. Sal 2, 7), en palabra de consagración sacerdotal que conduce a la pascua (5, 5-10). Ese camino culmina allí donde Jesús responde: *Sacrificios y ofrendas no querías, pero tú me has dado un cuerpo (una vida)...; por eso he dicho: ¡aquí estoy, oh Dios, para cumplir tu voluntad* (10, 5-8; cf. Sal 40, 6-8). Así se condensa la historia de Jesús, que es Hijo siendo Sacerdote y viceversa, como expresión de un Dios de amor, que sustenta la vida de sus hijos, en comunión y fe compartida, superando los sacrificios anteriores de los sacerdotes de las religiones.

*Los judíos* accedían al sacerdocio en virtud de un ritual y nacimiento humano (origen levítico), en línea de separación sagrada y poder. *Jesús* es sacerdote en virtud de su vida entregada en amor por los otros. Es sacerdote al ser/hacerse Hijo de Dios y Hermano de todos los humanos, en camino y gesto donde pierden su sentido y se superan los sacerdocios jerárquicos antiguos, fundados en la violencia de Dios, expresados como poder sobre los otros. Este sacerdocio de Jesús se hallaba insinuado en la visión de un judaísmo “heterodoxo” que ha destacado la figura de *Melquisedec* (cf. Heb 7), a quien la Biblia presenta sin padre ni madre, sin genealogía ni noticia sobre el principio o final de su existencia. Así es *Jesús*: conocemos su familia humana; pero su sacerdocio brota del amor de Dios en cuyas manos se entrega como Hijo y Amigo verdadero (cf. 5, 5-10). De esta forma se vinculan filiación divina y sacerdocio.

– *Es sacerdote por ser Hijo: Dios le ama, engendrándole y haciéndole presencia total de su misterio*. Por eso decimos que es *brillo de la gloria e impronta de la substancia” de Dios* (1, 3).

– *Es sacerdote porque entrega a Dios su vida*, ofreciéndola en favor de aquellos mismos que le matan. Por eso le adoran los ángeles (cf. 1, 6) y él permanece ayer, hoy y por siempre (13, 8).<sup>58</sup>

4. *Sacerdocio eterno*. La ofrenda de Jesús dura sin fin, pues supera el nivel de disputas dinásticas que han ensombrecido la vida israelita de su tiempo, por lo menos desde la crisis macabea (168 AEC). No es un sacerdocio de lucha de poder, no es un ministerio cuyas funciones deban repetirse año tras año, en la gran ceremonia del *kippur* o expiación que Hebr 7-10 ha recreado cuidadosamente, no es una jerarquía sacral vinculada a personas especiales dentro de la iglesia. Desde aquí pueden trazarse tres caminos o respuestas que brevemente precisamos:

– *Sólo Jesús es Sacerdote, ya no hay más sacerdotes*. Todo intento de volver al sacerdocio levítico (como hace aún la liturgia católica en la colación de ministerios) resulta impropio: sólo existe el sacerdocio de Jesús, su entrega salvadora, en amor de gratuidad, abierta para siempre, desde el cielo, a todos los hermanos. Realizó una vez su “sacrificio”, su amor y/o salvación ya no se acaba. Este gesto de Jesús llena de tal forma la escena de su vida que no hay lugar para otros sacerdocios/sacrificios dentro de la iglesia.

– *Sólo Jesús es Sacerdote, sacerdocio eclesial*. Avanzando en la línea de Hebreos, Ap 1, 6 (cf. 5, 10) puede hablar de un sacerdocio de todos los cristianos en la iglesia: “al que nos ama y nos ha liberado de nuestros pecados con su sangre y nos ha hecho reino, sacerdotes para su Dios y Padre...”. La misma iglesia perseguida sobre el mundo es *Reino*: humanidad reconciliada, en sentido abarcador, anticipo y presencia del cielo. En ese fondo, todos los cristianos aparecen como *sacerdotes*, sin distinción de sexo (varones o mujeres), tribu (levitas) o familia (aaronitas, sadoquitas). Uno por uno son sacerdotes, no sólo en cuanto pueblo (como supone 1 Ped 2, 5.9), sino como individuos liberados por Jesús, capaces de volverse nuevos cristos en la persecución, dando la vida unos por otros. En contra del sacerdocio ritual del imperio perverso, con liturgos aliados a la bestia y prostituta (cf. Ap 12; 17), ha elevado Ap el nuevo sacerdocio de todos los cristianos, capaces de vivir por gracia, en el amor de Cristo, regalándose la vida en medio de la persecución adversa.

– *¿Sacerdocio ministerial?* Parte de la iglesia posterior, invirtiendo de algún modo la visión de Hebr y rechazando la aplicación eclesial de Ap y 1 Ped, ha vuelto a introducir la *figura* de un sacerdocio ministe-

58. G. Bornkamm, *Sohnschaft und Leiden*: Beihefte ZNW 26 (1960) 188-198; O. Michel, 95s.

rial, aplicándola a obispos y presbíteros. No podemos valorar aquí esa evolución en perspectiva de oportunidad histórica, pero debemos señalar que ella supone una recaída en el AT. En la línea de Hebr, parece imposible aplicar a los ministros de la iglesia en cuanto tales (no en cuanto cristianos) los signos y motivos del sacerdocio de Jesús, a no ser que se vuelva a sacralizar, en clave de poder, un tipo de jerarquía humana, en contra de la novedad del evangelio. El tema de los ministros en la iglesia sigue siendo importante y debe ser tratado como alegría cristiana y prudencia. Un primer paso en la línea de la buena solución sería reasumir el lenguaje y simbolismo del NT, evitando que ellos reciban el nombre y función del sacerdocio de Cristo.

Entendido así, el sacerdocio de Jesús resulta inseparable de su mesianismo, filiación y señorío. En el fondo, Jesús es Sacerdote por ser Cristo, Hijo y Señor (y Redentor y Logos), como ha visto bien Hebr. El título de sacerdote ha sido poco utilizado, precisamente por el tipo de vida laical de Jesús y por su forma de oponerse a los sacerdotes de Jerusalén, siendo condenado por ellos. Por eso, algunos hubieran preferido que el NT no lo utilizara, para no contaminarse con la violencia sacral del ambiente y no volver a un nivel de judaísmo pre-evangélico.<sup>59</sup>

Pus bien, reconociendo los riesgos que implica, pienso que el uso del vocabulario sacerdotal de Hebr ha sido providencial para la iglesia, pues nos permite dialogar desde dentro del mismo cristianismo con las viejas religiones sacrificiales de la historia. Ellas pertenecen a nuestro pasado, a las raíces de nuestra violencia. El ritual de la sangre, el deseo de expulsar al chivo emisario y de matarlo sacramentalmente, para divinizarlo después, genialmente evocado por Lev 16 y Hebr 7-10, pertenece a la más dura verdad de nuestra historia.

El autor de Hebr no ha escrito su exhortación para encerrarnos de nuevo en la violencia infinita, sino al contrario: para que seamos capaces de liberarnos en ella, superando su amenaza en Cristo. A veces nos da miedo el lenguaje sacerdotal de Hebr porque nos tenemos miedo a nosotros mismos y porque, en el fondo, quizá en otra perspectiva no sacral, seguimos repitiendo el mismo ritual de expulsiones y sacrificios, convirtiéndonos en sacerdotes de una nueva y eterna liturgia de sacralización de nuestro propio poder a través de la violencia. Sólo quien haya llegado hasta la entraña de ese nuevo y único sacrificio de la vida hecha gratitud filial en Cristo descubrirá el valor permanente de

Hebr y sabrá que el sacerdocio de Jesús se abre a todos los creyentes, llamados a regalar la vida en gratitud de amor, por bien del reino.

## 6. REDENTOR, LIBERTAD, FELICIDAD HUMANA

El tema de la salvación/redención está en la base de las cristologías vinculadas a la hermenéutica de liberación, feminismo o no violencia. Estudio bibliográfico en González C., O., *Boletín de soteriología*: Salm 34 (1987) 189-217; Id., *Jesucristo redentor del hombre*: EstTrin 20 (1986) 313-396. Además de cristologías básicas de Boff, González F. y Moltmann, cf.: J. Alison, *Cristología de la no violencia*, Sec. Trinitario, Salamanca 1996; Ellacuría, I. y Sobrino, J. (eds.) *Mysterium Liberationis*, Trotta, Madrid 1990; Schüssler F., *Jesus*, J. Sobrino, *Jesucristo Liberador I-II*, Trotta 1991/8. En línea bíblico/teológica cf: Capdevila i M., V. M., *Liberación y divinización del hombre*, Sec. Trinitario, Salamanca 1984; Cullmann, O., *La historia de la salvación*, Península, Barcelona 1967; W. Förster y G. Fohrer, swth.r: TDNT 7, 965-1024; Green, E. M. B., *The Meaning of Salvation*, Hodder, London 1965; W. Mundle y J. Schneider, *Redención*: DTNT 4, 54-68, I. H. Marshall, *Salvation*: DJG, 719-724; G. M. Salvati, *Salvación*, en Pikaza/Silanes, *Dios*, 1274-1292; B. Sesboüe, *Jesucristo, el único Mediador. Ensayo sobre la redención y la salvación I-II*, Sec. Trinitario, Salamanca 1990-1991; D. Sölle, *El Representante. Hacia una teología después de la "muerte de Dios"*, Aurora, Buenos Aires 1972.

Jesús no es Redentor por algo que se añade a los títulos previos, sino precisamente porque es Mesías y Kyrios, Hijo de Dios y Sacerdote. Es Redentor por ser en verdad Hijo del humano, principio y centro de la humanidad reconciliada. Por eso, resulta innecesario elaborar una teología totalmente nueva de la redención, como si fuera separable del conjunto de la vida y obra mesiánica del Jesús de Nazaret, pues ella ha estado ya presente en todo lo anterior. Pero, dicho eso, podemos y debemos añadir que el tema posee una entidad especial, sobre todo al vincularse con Jesús *liberador* (de tipo más social, utilizado por la teología de América Latina) y *salvador* (de tipo más sacral). Desde ese fondo quiero ofrecer unas breves reflexiones que sirvan para situar el título en la tradición de Israel, en la vida de Jesús y en la teología actual.<sup>60</sup>

59. Así lo ha destacado G. Girard, *El misterio de nuestro mundo*, Sígueme, Salamanca 1982.

60. Jesús aparece como *Salvador del mundo* en la *Carta Apostólica* de Juan Pablo II, *Tertio Milenio Adveniente* (1994). Con ese título ha publicado su documento de cristología el Comité para el Jubileo del año 200, *Jesucristo Salvador del Mundo*, BAC,

1. *Biblia Hebrea (AT). Esclavitud, cautiverio y redención.* La Escritura de Israel es básicamente un libro de Redención: cuenta la experiencia de unos hombres y mujeres que, rompiendo la atadura de esclavitud y/o cautiverio, se atrevieron a vivir en libertad, descubriendo en su camino la presencia de Dios que les redime y ofrece un futuro de reconciliación. Lógicamente, los hebreos han sido expertos en formas de opresión. Estas son las que han destacado:

– *Los esclavos* (*'ebed* en hebreo, *doulos* en griegos, *servus* en latín) forman el nivel inferior de la estratificación social de un pueblo: no pueden disponer de su vida, porque están al servicio de otros amos. Se supone que han nacido así, se encuentran oprimidos dentro de un conjunto social que parece sacralizado por los dioses.

– *Los cautivos* (*sabah* y *galah* en hebreo, *aikhmalotos* en griego, *captus* en latín) han sido capturados violentamente en guerra o acto de pillaje. Eran libres en su origen y en libertad se podían haber desarrollado, pero han caído en manos de personas de otro pueblo, como prisioneras de guerra y/o violencia.

Pero comencemos situando el tema, trazando una distinción general. *Los griegos* han cultivado una *conciencia mayor de libertad individual*, propia de una minoría de ciudadanos que se sienten orgullosos de ser dueños de sí mismos y desprecian a los otros (bárbaros y/o esclavos). Lógicamente, como Platón ha señalado en el *Mito de la Caverna*, la libertad es para ellos una experiencia básicamente interior, ligada a la iluminación interior, a la superación de la cárcel del sentido (del conocimiento imperfecto).

En contra de eso, *los israelitas* han acentuado el sentido de la esclavitud y libertad en un plano social y nacional: se han descubierto vinculados como pueblo, tanto en la opresión como en la búsqueda de realización humana. Más que la cárcel del sentido (mito de la caverna) les ha preocupado *la opresión social o exilio*. Así podemos presentarles como pueblo empeñado en el despliegue de su propia identidad. No se han especializado en el conocimiento teórico, como los griegos, ni en la conquista imperial, como persas o romanos. Pero han desarrollado una historia ejemplar de conquista de su propia libertad, como cuentan sus textos fundacionales:

– Mi padre era un arameo errante; bajó a Egipto y residió allí en grupo pequeño; allí se hizo un pueblo grande, fuerte y numeroso. Los

egipcios nos maltrataron, nos humillaron y nos impusieron dura esclavitud (Dt 26, 5-6)

– (Dios habló a Moisés diciendo:) he visto la opresión de mi pueblo en Egipto, he oído sus quejas contra los opresores, me he fijado en sus sufrimientos. Y he bajado para liberarlos (Ex 3, 7-8).

En el comienzo de su historia está el recuerdo de la esclavitud: eran simplemente *apiru*, *hebreos*, dominados y oprimidos por la oligarquía de Egipto o de la misma tierra palestina. Su historia en cuanto pueblo ha comenzado con la experiencia de liberación, entendida como *éxodo*, salida de la servidumbre y alianza (despliegue nacional, en forma de pacto). *Todo israelita se concibe como hebreo liberado* (cf. Dt 15, 12-15): un humano condenado humanamente a la opresión, pero rescatado por el Dios de la libertad.

Desde ese fondo ha de entenderse la historia como proceso de *redención*: camino en el que Dios y sus representantes (Moisés, Josué, los jueces), que son básicamente redentores, hacen que el pueblo pueda alcanzar la libertad, viviendo en paz y concordia sobre una tierra concebida como don de Dios para todas las tribus y familias de la nación israelita. Se ha dicho a veces, en forma un poco despectiva, que los israelitas buscaban una redención material (histórica), en contra de la verdadera redención espiritual o interna, de cristianos y helenistas. Pues bien, superando esa distinción, debemos afirmar que la redención que está en la base de la *"cristología"* (= *mesianología*) *israelita* es de tipo integral, pues abarca al ser humano entero, capaz de vivir en libertad y concordia ante Dios, como pueblo de hombres y mujeres libres.<sup>61</sup>

Esa experiencia de *esclavitud/éxodo* se ha expandido y expresado después en la experiencia del *cautiverio* con la redención correspondiente. El cautiverio es una opresión más sutil, más extendida, que no se expresa sólo como esclavitud social (en plano jurídico) sino en las varias formas de sometimiento económico, nacional, religioso o cultural de un pueblo. Al cautivo se le niegan una serie de valores humanos que sólo una cultura y pueblo con rasgos de fuerte identidad nacional siente como propios e inalienables. No se le quita sólo la libertad social, sino la tierra, la comunión con los hermanos, la independencia nacional, el despliegue de la propia identidad religiosa. Pues bien, en larga historia de opresiones y pasión de libertad e independencia

61. Cf. N. K. Gottwald, *The Tribes of Yahweh*, SCM, London 1980; S. Herrmann, *Historia de Israel*, Sígueme, Salamanca 1979, 159-163; B. Halpern, *The emergence of Israel in Canaan*, SBL MS 29, Chico CA 1983, 146-149. He desarrollado el tema, con bibliografía más extensa, en *Dios judío, Dios cristiano*, EVD, Estella 1996, 55-120.

nacional, los israelitas se han sentido pueblo en cautiverio, desarrollando una fuerte experiencia de libertad:

– *Cautivos son los prisioneros de guerra (sabah) y/o aquellos que han quedado bajo el poder de vencedores y enemigos*, en historia larga de luchas y revueltas del pueblo israelita. Han sido tomados por la fuerza y se mantienen, quizá en su propia tierra, bajo el imperio de opresores más o menos benignos. No están sometidos por origen sino por una historia adversa, en razón de los conflictos de una humanidad hecha de guerra y violencias. Algunos se aprovechan de la situación, consiguiendo una fuerte autonomía, bajo el dominio de persas y helenistas (entre el 539 y el 168 AEC). Otros se sienten dominados y quieren alzarse en lucha militar contra la opresión de turno (en este caso romana), como los celotas en tiempo del NT.

– *Cautivos son los exilados (galah)*, arrancados de su tierra y sometidos, controlados, en país extraño, entre gentes de otra lengua, religión, costumbres. El exilio ha marcado la vida israelita, a partir del cautiverio de las tribus del norte (el 721 AEC) y sobre todo después de la caída del reino de Judá (el 586 AEC). Pues bien, para un número considerable de judíos, el mismo cautiverio, ampliado y expandido en forma de diáspora, ha sido ocasión de un más hondo desarrollo cultural y religioso. Muchos han salido voluntariamente de Palestina, como emigrantes, en busca de mejores condiciones económicas, de tal modo que una mayoría de la población israelita en tiempos de Jesús vive en diáspora. A pesar de ello, los judíos que habitan fuera de su tierra se sienten exilados, cautivos, y esperan el día del retorno redentor, la liberación del exilio.

– *Podemos hablar, finalmente, de un cautiverio vinculado a la opresión humana*, a la enfermedad y marginación, al deterioro de las condiciones familiares y sociales. Este es quizá el más profundo y significativo, destacado por apocalípticos y maestros sapienciales: muchos tienen la impresión de que la misma vida humana se encuentra estropeada, dominada por poderes diabólicos, que controlan y destruyen a los humanos, como hemos visto al trazar la *biografía fundante* de Jesús (Cap. 1, 1) y como veremos en algunos momentos de su biografía teológica (Cap. 5, misterios 5, 9-10).

Sólo en este fondo se comprende la experiencia israelita y la visión cristiana de la *redención*, como liberación de esclavos y cautivos. *Los israelitas* han sido desde antiguo expertos en libertad. La condición de exilados antiguos fue parcialmente positiva: algunos pudieron desarrollar sus capacidades económicas y sociales, de manera que la misma situación de servidumbre les permitió fortalecer su identidad. Profetas y sacerdotes animaron a los cautivos, manteniendo viva la esperanza de

la vuelta del exilio con la culminación de las promesas en la tierra de Judá y Jerusalén.

El ideal de redención ha sostenido la experiencia israelita y se encuentra en la base de la identidad y vida del pueblo. Este es el *mito*, es decir, la palabra fundante de la historia de Israel, que ahora podemos resumir en claves de esclavitud/cautiverio y libertad:

– *Israel surgió al vencer la experiencia de la esclavitud*. Aun no existía como pueblo y ya sufría: nació del dolor, en camino abierto a la esperanza. Por eso, los israelitas interpretaron a Dios como *redentor*, portador de libertad, en una historia en la que Dios actúa a través de los grandes liberadores (Moisés, Josué, Jueces).

– *Israel llegará a su plenitud superando el cautiverio*, como han indicado los profetas. Ciertamente, la vuelta del exilio nunca ha sido plena, ni al principio del retorno (tras el 539 AEC), ni en tiempos de Esdras y/o Nehemías: así se alarga el tiempo de cautiverio y la libertad se vuelve esperanza de futuro.

Tanto en la tierra de Israel como en el exilio (Babilonia, Egipto), los judíos se han sentido dispersados, marginados, entendiendo su misma vida actual como señal de cautiverio. Para ellos creer en Dios implica buscar la libertad: trazar con la ayuda de Dios y la intervención del mismo pueblo, un futuro pacífico en torno a Jerusalén. En esa perspectiva, podemos afirmar que las diversas teologías del judaísmo en tiempo de Jesús han sido *teologías de la redención*, formas de entender y realizar el camino de retorno y plenificación de la justicia y salvación del pueblo.

2. *Jesús, redentor mesiánico*. Desde este fondo entenderemos a Jesús como redentor, es decir, *mesías de la plenificación israelita y/o humana*. No es *restaurador* (no busca el restablecimiento de lo antiguo), ni profeta elitista de la *salvación del resto* (triumfo de los justos y puros), ni *guerrero*, en línea de violencia nacional. Los gestos y símbolos que recogen su conciencia y tarea redentora, que reasumimos en la *biografía teológica de Jesús* (Cap. 5), son estos:

– *Jesús es redentor en cuanto taumaturgo o sanador*. A su juicio, la primera esclavitud del ser humano no es de tipo social o de exilio, sino de ruptura personal que se expresa a través de la enfermedad. Se sabe desde antiguo que *salvación viene de salud*: sólo redime de verdad aquel que ayuda al ser humano a vivir en plenitud, desarrollando su equilibrio corporal, en armonía creadora consigo mismo y con los otros.

Lógicamente, Jesús ha ofrecido salud a los hombres y mujeres de su entorno, en curación vinculada con la fe, en solidaridad intensa, en

el centro de una tierra donde la enfermedad actuaba como fuente de ruptura personal y discordia comunitaria. No se puede hablar de redención y liberación si olvidamos el gesto de Jesús que visita y cura a los enfermos.

– *Jesús es redentor porque acoge y anima a los expulsados del sistema social y sacral (leprosos, endemoniados, exilados, desnudos, impuros: cf. Mt 25, 31-46).* Entre las causas de opresión se encuentra la sociedad establecida que margina o devalúa a los disidentes, distintos y débiles: a las mujeres por mujeres y a los extranjeros por extraños; a los enfermos por inútiles y a los pobres por peligrosos... Para protegerse de los “marginados” (y marginarlos así más) la buena sociedad ha ido alzando diques de pureza económica, religiosa, familiar y social, considerándolos “pecadores” (impuros) y expulsándolos del conjunto social.

Pues bien, Jesús es redentor porque ha invertido esa actitud: ha buscado a los expulsados (leprosos, prostitutas, extraños...), ofreciéndoles solidaridad y/o acogiéndoles en su grupo, sin rituales de reparación o vinculación sacralizante. Él redime a los expulsados en la medida en que los acoge y dialoga con ellos, ofreciéndoles con toda naturalidad un espacio humano (social y no simplemente espiritual) y un futuro de esperanza.

– *Jesús es redentor porque realiza un servicio intenso en favor de la dignidad y libertad de los demás.* Como ha indicado la primera parte de este libro, sus signos principales son la casa y comida compartida. No hay liberación sin comunión, no hay redención puramente interior, como regalo espiritualista, ni puramente superior, como don externo.

Redimir significa para Jesús ofrecer casa y comida: sentarse en corro para escuchar a los demás y dialogar unos con otros, buscando juntos la voluntad de Dios, en comunicación que rompe las antiguas barreras sociales, familiares, legales, de manera que todos pueden convertirse en hermanos, hermanas y madres (cf. Mc 3, 31-35). Redimir significa hacerse pan para los otros, compartiendo con ellos la comida, como hemos visto y veremos al evocar las multiplicaciones (Cap. 1, 1, 4; Cap. 5, 12). Redimir significa dialogar, en gesto de vida hecha palabra (como indicaremos en el próximo apartado).

Desde ese fondo se entienden las afirmaciones programáticas de los evangelios, aquellas donde Jesús presenta la tarea de su propia vida en favor de la libertad y plenitud de los demás. Escogemos sólo algunas que resultan más significativas, por su vocabulario y contexto en que aparecen, como compendio o resumen de la obra de Jesús:

– *Me ha ungido..., me ha enviado para proclamar la libertad a los cautivos* (Lc 4, 18). Esta palabra programática, que estudiaremos en Cap. 5, 6, define la obra de Jesús en Lucas, dentro de una tradición que proviene del AT. Enfermos y cautivos son víctimas de una huma-

nidad opresora. Jesús les ofrece curación y *libertad*, iniciando su utopía de redención mesiánica que implica una transformación total de las condiciones de vida del mundo (en otro contexto, Mt 25, 31-46 habla de *visitar*, no de liberar a los cautivos).

– *El Hijo del humano no ha venido a que le sirvan, sino a servir y a dar su vida en rescate (=redención) por muchos* (Mc 10, 45). De esta forma ha invertido Jesús el texto clave de la esperanza apocalíptica donde se promete que *todos los pueblos, naciones y lenguas servirán al Hijo del humano* (Dan 7, 14; cf. Dan 7, 25-27). No ha venido a exigir servidumbre sino a servir, no ha venido a quitar vida sino a darla por los otros. Entendido así, el evangelio es *manual de redención*: libro de ofrenda redentora al servicio de los demás.

– *Ésta es la Sangre de mi alianza, derramada por muchos...* (Mc 14, 24 par). En la línea del texto anterior se sitúa este pasaje que constituye el centro de la tradición eucarística y pascual de Jesús. Aquí no podemos entrar en detalles (cf. Cap. 5, 16). Sólo recordamos que él es *redentor* en la medida en que entrega la vida por los otros, no en sacrificio victimista (como si Dios exigiera su sangre con violencia), sino en donación fuerte de amor, creación de vida compartida. Así culmina su obra redentora.

Para entender la *redención* de Jesús hay que unir sus *obras concretas* (curaciones, acogida de los marginados, apertura de un espacio de casa/pan/palabra compartida) con estos *anuncios programáticos* (liberar a los cautivos, dar la vida, derramar la sangre) que expresan el sentido más profundo de su trayectoria social y religiosa, donde ha culminado la tarea de los grandes redentores de Israel (de Moisés, Josué y jueces, reyes y profetas), rompiendo las limitaciones de una libertad nacional (y violenta) y abriéndose, por la curación y dignificación del ser humano, a la plenitud escatológica. Entendida así, la redención de Jesús no es un programa teórico de tipo intelectual, sino un camino comprometido de transformación humana, abierta por gracia de Dios a la experiencia de la pascua. Esta redención es verdadera porque Jesús la ha iniciado en su vida y porque Dios la ha ratificado por su pascua, expandiéndola por medio de la iglesia.

3. *Redención y reconciliación.* Jesús no es *redentor* por un gesto aislado, sino por su existencia misma de profeta mesiánico y Señor resucitado: redime desde Dios (en fe), no con poderes materiales o dinero, redime recreando al ser humano, en gesto que puede actualizarse de diversas formas, desde el contexto social y cultural, personal y comunitario de los fieles. Así lo ha visto en los últimos decenios una teolo-

gía llamada a precisar su redención desde diversas perspectivas, acentuando en unos casos los aspectos más espirituales y en otros los más sociales de su obra. Aquí no podemos resolver los problemas de fondo del tema, ni siquiera plantearlos como se merecen, pero ofrecemos un esquema general.<sup>62</sup>

– *Jesucristo Redentor*. En la línea de la antigua teología y experiencia de Israel, que ha descubierto la acción de Dios en “jueces” y/o liberadores (pacificadores) nacionales, Jesús puede y debe presentarse como redentor de la humanidad. Redimir significa rescatar lo que estaba enajenado (o perdido), comprar lo que había caído en otras manos, para devolver (crear) la libertad a los humanos. Dios mismo aparece en la Escritura como *redentor de los hebreos* esclavos en Egipto (Éx 1-19) o cautivos en Babilonia (cf. Is 40-55).

Llegando hasta el final en esa línea, el NT afirma que Jesús nos ha redimido de la opresión de lo diabólico, es decir, de la falta de libertad, del miedo a la muerte, de la espiral infinita de la violencia y venganza, de opresión y odio que nunca terminan. Nos ha redimido con su vida, es decir, con su amor gratuito, con la donación de su existencia. De esa forma ha muerto (se ha entregado él mismo) para que nosotros podamos vivir, se ha perdido para podamos encontrarnos. En amor nos ha “comprado” sin pedirnos nada a cambio. Desde ese fondo ha desarrollado la teología posterior el descenso de Jesús a los infiernos (cf. Cap. 5, 18), para redimir a los que estaban dominados por la muerte.

– *Jesucristo Salvador*. El mismo gesto puede presentarse de manera más sacral como salvación: nos ha ofrecido Jesús la “salud” de Dios, la gracia de la vida, para que podamos expresarnos en gozo y libertad sobre la tierra, sin opresión de unos sobre otros, sin miedo a la condena. Hay muchas salvaciones de tipo histórico, que vienen a expresarse en la salud interior y exterior, en el amor mutuo y el pan compartido, en la palabra dialogada y en la casa de la fraternidad... En ese fondo situamos a Jesús.

Por su parte, la iglesia ha destacado los signos salvadores de tipo “sacramental”, aquellos gestos sagrados, que se vinculan a los grandes momentos de la vida humana (*bautismo* o nacimiento a la gracia, *eucaristía* o pan compartido en Cristo, *matrimonio* o celebración del amor mutuo...), de tal forma que en ellos viene a expresarse la nove-

62. Entre los autores que han destacado el aspecto de liberación queremos señalar: G. Boff, González F. y J. Sobrino. Entre los textos del magisterio, además de actas de las reuniones del CELAM, de Medellín (1968) y Puebla (1979) y de Juan Pablo II, *Redemptor Hominis* (1979), es fundamental el documento de la C. de la Doctrina de la Fe, *Libertad cristiana y liberación* (1986).

dad y hondura de la vida que Cristo ha querido ofrecernos. Eso significa que no estamos perdidos en un mundo sin signos, ni señales... Podemos vivir ya desde ahora en actitud de pascua, a partir de la presencia de Jesús hecha principio de comunión para los humanos. Desde ese fondo debemos esperar y esperamos la salvación eterna, la resurrección de la vida en (tras) la muerte.

– *Jesucristo liberador*. Las dos expresiones anteriores (redención y salvación) se encuentran vinculadas a la vida concreta de los humanos sobre el mundo y deben expresarse en signos de liberación, de manera que los mismos cristianos susciten aquellas condiciones que hagan posible una vida en libertad sobre la tierra. Para ello es necesario superar las estructuras de injusticia y opresión que actualmente dominan sobre el mundo.

La figura y obra de Jesús ha de convertirse en fuente crítica de transformación de la sociedad, de manera que todos los humanos, partiendo de los más pobres, puedan acceder a la experiencia de la gratuidad y comunión en Cristo. Una parte considerable de la teología de los últimos decenios ha sido muy sensible a este elemento de la vida y pascua de Jesús. Como he venido señalando, su obra no puede reducirse a un simple cambio de estructuras económicas o políticas, sino que ha de expresarse en todos los niveles de la vida individual y comunitaria. Esa vida de Jesús resulta inseparable de la transformación humana integral, abierta a la política: porque se había comprometido políticamente, ofreciendo libertad en perspectiva de casa, mesa y palabra compartida, mataron a Jesús. Desde ese fondo debe entenderse su presencia actual en el mundo mundo, por medio de la iglesia.

– *Jesucristo Propiaciador y Reconciliador*. En forma puramente indicativa, abriéndonos al campo de la teología paulina, podemos presentar a Jesús como aquel que nos ha redimido *haciéndose Propiaciación* por nuestros pecados (Rom 3, 24-25): los ha tomado como propios, en gesto de perdón, haciéndonos así capaces de vivir en gratuidad. *Dios* nos ha amado en Jesús de tal manera que nos ha dado en él toda su vida: no se ha reservado a Jesús de un modo egoísta (=no lo ha perdonado), sino que ha querido entregarlo por nosotros, abriendo así un espacio y tiempo de gratuidad universal, de redención completa (cf. Rom 8, 32).

Por eso, el mismo *Jesús* Redentor puede presentarse como *Reconciliador universal*. Dios ha revelado por él toda su gracia, ofreciendo al mundo su reconciliación, la fuerza desbordante y creadora de su vida; lógicamente, los cristianos, que le hemos conocido y aceptado, debemos convertirnos en ministros de reconciliación, testigos y portadores de una redención que es palabra de gracia abierta a todos los humanos (cf. 2 Cor 5, 16-21).



Del plano de los sinópticos hemos venido así a la *crístología paulina*, centrada en la experiencia de la redención gratuita de Jesús, que abre para los creyentes, en fe y perdón, un camino de diálogo universal. Esta experiencia ha hecho a Pablo misionero universal de la palabra, es decir, del perdón de Dios que es Cristo. Para desarrollar este elemento pasamos al título siguiente.

## 7. PALABRA DE DIOS. EL LOGOS EN JUAN

Nos fundamos en lo dicho sobre Juan en Cap. 3 (cf. Bultmann, *Teología*; Cullmann, *Cristología*; Dodd, *Interpretación*; Dunn, *Christology*, 213-250). Entre los comentarios a Jn: C. K. Barret, *St John*, SPCK, London 1972; R.E. Brown, *El Ev. según Juan, I-II*, Cristiandad, Madrid 1979; R. Bultmann, *Das Ev. des Johannes*, Vandenhoeck, Göttingen 1968; M.-J. Lagrange, *Évangile selon saint Jean*, ÉB, Gabalda, Paris 1936; B. Lindars, *The gospel of John*, Eerdmans, Grand Rapids MI, 1981; J. Mateos y J. Barreto, *El Evangelio de Juan*, Cristiandad, Madrid 1979; R. Schnackenburg, *Juan I*, Herder, Barcelona 1980 (= *Johannesevangelium I-II*, Herder, Freiburg 1965/1971). Cf. además: A. Barucq (y otros), *Logos*: DBS 5, 425-479; I. de la Potterie, *La Vérité dans Saint Jean*, AnBib 73, Roma 1977, 117-240; Espinel, J. L., *Logos*, en Pikaza/Silanes, *Dios*, 841-852; Feuillet, A., *El prólogo del cuarto Evangelio*, Paulinas, Madrid 1971; Fries, G. y Klappert, B., *Logos/Palabra*: DTNT 3 (1983) 251-275; D. H. Johnson, *Logos*: DJG 481-484; Kleinknecht, H., Procksch, O y Kittel, G., *Logos*: TWNT 4 (1938) 69-140; W. Pannenberg, *Fundamentos*, 196-226; T. H. Tobin, *Logos*, ABD 4, 348-356.

Al estudiar la cristología de Jn (Cap. 3), dejábamos a un lado el prólogo (Jn 1, 1-18) y su título de *Logos*, para no centrar en él la visión del evangelio. Ahora volvemos al tema, culminando así nuestro estudio de los nombres de Jesús. El autor de Jn ha colocado en el principio de su evangelio un texto fuerte, un *prólogo* que es clave de su libro y de la cristología del NT y de la iglesia, presentando a Dios como *Palabra* (en hebreo *Dabar*, en griego *Logos*, en latín *Verbum*) y entendiendo la cristología como experiencia de comunicación universal con Dios y los humanos.

A lo largo de este libro hemos destacado la experiencia de *palabra y/o diálogo*, de manera que podríamos haberlo titulado *cristología de la comunicación*. Volveremos al tema en Cap. 6, al ofrecer las conclusiones. Pero ya aquí debemos y queremos ofrecer una visión de conjunto

del tema, partiendo del texto de Jn 1, 1-18, que suponemos básicamente conocido, para estudiar su función, estructura y personajes, culminando con unas reflexiones sobre la cristología de la comunicación.

1. *Jn 1, 1-18, prólogo y compendio del evangelio*. El prólogo difiere del conjunto de Jn porque sólo en él aparecen algunos temas distintos e importantes: habla del Logos, palabra de Dios, evocada también por judíos, gnósticos y griegos, y lo vincula estrechamente con Dios, presentándolo a la vez como fuerza creadora y salvadora. Más aún, el prólogo identifica al Logos con Jesús, para que así podamos interpretar en esa perspectiva todo el evangelio.

– *Jn 1, 1-18 puede entenderse como auténtico prólogo*: conecta con los lectores helenistas que conocen el sentido de sus términos (Logos, vida, luz), invitándoles a penetrar en el mensaje radical del evangelio. En esta línea, al menos hasta 1,14, el texto no exige encarnación (en sentido cristiano).

– *Jn 1, 1-18 puede entenderse como un compendio del libro*. Más que introducción sería un esquema general del evangelio. Lógicamente, para entenderlo bien hay que tomarlo desde el principio como texto cristiano, a partir de la historia concreta de Jesús, único Logos de Dios.<sup>63</sup>

Ambas lecturas (la primera más ecuménica, la segunda más confesional) pueden vincularse, sabiendo que este prólogo es un himno donde poesía y religión se compenetran: es un canto que nos lleva desde este mundo cansado y sin palabra hasta el centro y transparencia divina de las cosas. Por eso, más que objeto de puro estudio es motivo de plegaria y culto, adoración y reverencia ante el misterio de Jesús, que aparece en dos niveles:

– *Podemos fundarnos en el Logos trascendente*, acentuando las resonancias veterotestamentarias, helenistas y/o gnósticas: en el principio de Dios está su Logos, como revelación y sentido de todo lo que existe.

63. La primera perspectiva ha sido defendida por A. von Harnack, *Über das Verhältnis des Prologs des vierten Evangeliums zum ganzen Werk*: ZTK 2 (1892) 189-231 y Dodd, *Interpretación*, aunque Dodd indica que el prólogo es también compendio del evangelio. Cf. también Bultmann, *Johannes*, 38-43; Käsemann, *Aufbau und Anliegen des johanneischen Prologs*, en *Exegetische II*, 155-180; Schnackenburg, *Johannesevangelium I*, 197-200. Sobre las lecturas del prólogo cf. H. Schlier, *Im Anfang war das Wort*, en *Die Zeit der Kirche*, Freiburg 1966, 284-285.

– *Podemos apoyarnos en la novedad cristiana*, partiendo de la revelación de Dios en Jesús, Cristo y Logos hecho carne, Hijo unigénito del Padre, para estudiar desde allí el sentido de Dios como Palabra.

Empecemos por la primera perspectiva, destacando la relación de Jn 1 respecto a la tradición anterior, hecho que resulta evidente y muchas veces estudiado. Este es uno de los casos primeros y más honrados de *crisología contextual y/o ecuménica*: Jn sitúa a Jesús dentro del contexto religioso y cultural de su entorno, incluyendo así la revelación cristiana (exclusivista en un nivel: cf. Jn 1, 18) en el espacio más extenso de cultura y religión universal. De esa forma ha interpretado al Logos o Palabra como signo abarcador, que le permite dialogar con las filosofías y religiones de su entorno.<sup>64</sup>

– *Jn dialoga con el Logos-Dabar del AT*, remitiendo al comienzo del Génesis: “en el principio (cf. Gén 1, 1 y Jn 1, 1) creó Dios el cielo y la tierra” y lo hizo a través de una Palabra que proviene de su abismo original y se concibe pronto de manera subsistente (cf. Sal 33, 6; Is 55, 10 s). La palabra que en Gen 1 era expresión de la obra y presencia de Dios en el mundo se ha vuelto en Jn título de Jesús, el Cristo.<sup>65</sup>

– *Jn dialoga con el judaísmo sapiencial*, reflejado en Prov, Sir y Sab, donde la Sabiduría (*sophia*) ha recibido rasgos personales y aparece junto a Dios como imagen de su acción sobre la tierra. Esa visión culmina en Filón de Alejandría que concibe la *Sophia* como un momento interno del ser de lo divino (plenitud de su auto-conocimiento) y el Logos como guía que conduce a los humanos hasta ella. Jn atribuye así al Logos los rasgos de la antigua Sabiduría (de Prov y Sab): es signo de Dios, verdad del mundo y camino del humano a lo divino, como la Ley (Torah) del judaísmo. Jn identifica todo ello con Jesús.

– *Jn dialoga con el helenismo (que se ocupa del Logos divino) y quizá de un modo especial con una tendencia gnóstica*, donde Dios aparece enviando su Palabra creadora y salvadora para iluminar (liberar) a los humanos perdidos sobre el mundo. Algunos autores afirman que en el fondo de la *sophia* judeo-helenista se encuentra el viejo mito oriental de un Dios que envía a su delegado y salvador al mundo y que ese

64. Sobre su estructura poética: cf. Barret, *John*, London 1972, 125s; Lagrange, *Jean*, Paris 1936; M. E. Boismard, *El prólogo de Juan*, FAX, Madrid 1970, 117-127; R. Bultmann, *Der religionsgeschichtliche Hintergrund des Prologs zum Johannesev.*, en *Exegetica*, Mohr, Tübingen 1967, 10-35 (=Fests. H. Gunkel, Göttingen 1923, II, 3-26). Visión esquemática del influjo de la tradición previa sobre Juan en Barret, *John*, 126-129.

65. Sobre el Logos de Jn y la *sophia* judeo-helenista, cf. obras citadas de Boismard, Cullmann, Dodd y Lagrange, *Jean*, 28-34.

mito influye también en Jn 1. Este sería un dato religioso común al oriente (religiosidad griega, judaísmo helenista y gnosis). En ese fondo habría venido a situarse Jn, asumiendo el tema de un salvador divino que viene al mundo, para interpretarlo después de una forma distinta, al identificarlo con Jesús de Nazaret.<sup>66</sup>

Desde ese contexto, Jn 1 plantea las preguntas radicales sobre Dios, que se presenta y revela básicamente como Palabra: comunicación personal y diálogo fundante: no es objeto externo, cosa fuera de nosotros, principio impuesto por la fuerza o el despliegue de la vida. Al contrario, Dios es fuente de comunicación, diálogo encarnado en Jesucristo.<sup>67</sup>

2. *Los momentos de la Palabra. Estructura de Jn 1, 1-18*. El Logos de Dios es principio y armonía donde se sustenta la existencia de las cosas, apareciendo al mismo tiempo como Luz que alumbraba a todos los que vienen sobre el mundo, para hacerse finalmente “carne”, humanidad concreta en Jesucristo. Sin dejar de ser en Dios (ser Dios) y de fundar el mundo, el Logos nace de la historia. Estos son los momentos de su despliegue, conforme a la estructura de fondo del prólogo:

- *Principio*, Logos en Dios, origen de todo lo que existe (1, 1-4)
- *Revelación fundante*. Logos en el mundo, creación e iluminación universal (1, 5-13)
- *Encarnación histórica*, Logos en Jesús, identidad cristiana (1, 14-18).<sup>68</sup>

66. Cf. Bultmann, *Johannes*, 31-43 y Schnackenburg, *Johannes I*, 267: “An der Existenz eines alten gnostischen Mythos, der auch den Ausdruck “das Wort” für den Gesandten aus der himmlischen Welt, für seine kosmologische und anthropologische Bedeutung, seine Funktion bei der Schöpfung und Erlösung verwendete, ist nach den Texten kaum zu zweifeln”.

67. Jn sabía que Jesús viene de Dios (como mesías), siendo Hijo del humano e Hijo de Dios (cf. Cap. 3), pero ahora, al comienzo de su obra, quiere presentarle en conjunto como Logos, para así expresar mejor su mensaje.

68. Sobre estructura y forma original del prólogo, además de obras citadas, cf. H. Schlier, *Im Anfang war das Wort*, en *Die Zeit der Kirche*, Herder, Freiburg 1966, 274-287; Blank, J. *Das Johannesevangelium. Der Prolog: Joh 1, 1-18*: BibLeben 7 (1966) 2i-39; 112-127; Schille, G., *Frühchristliche Hymnen*, Berlin 1965, 121-128. Los textos relativos al Bautista (1, 6-8, 15) son posteriores; Jn 1, 12b, 13, 17 (y quizá 18) parecen anotaciones teológicas del redactor. No podemos entrar en una discusión técnica sobre el tema, sino que tomamos Jn 1, 1-8 como unidad teológica, centrada en los momentos e historia de la Palabra de Dios, buscando, como advertirá el lector, aquello que nos parece el texto primitivo.

El Logos en Dios y el Logos en Jesús constituyen los extremos del himno. En el centro está el Logos de la creación/revelación universal, como Palabra donde todo se funda y consiste. Centrándose en el Logos, la Cristología estudia el sentido de la realidad:

– *Principio: Dios como Logos (1ª estrofa: 1, 1-2)*. Dios no es solitario, ni estuvo nunca aislado para engendrar luego a su Logos. Al afirmar que *ese Logos era Dios en el principio*, Jn evita toda especulación sobre un Dios que engendra en lo divino o que se abre en un proceso de emanación, o se objetiva a través de una dialéctica. Añadiendo que *el Logos era Dios* evita toda subordinación (Dios no es un género en que caben varios individuos), presentándole como donación, palabra fundante que se revela en nuestra historia. Dios está en el Logos, siendo más que todo lo que el Logos realiza fuera de sí mismo. El Logos es Dios, pero Dios en cuanto abierto, en donación de vida y revelación.

Por eso, hablar de Dios supone hablar de su revelación (su Logos); y hablar del Logos significa referirse al Dios que se revela. Si Dios fuera solitario se hallaría rodeado de silencio; nadie podría negar o afirmar nada de su esencia. Pero Jn sabe que Dios se expande y comunica en su Logos, como luz y vida, de manera que podemos afirmar que *todo fue hecho por él* (1, 3). Si no fuera Logos internamente abierto, si no tuviera en sí el gozo de darse, Dios no hubiera podido suscitar cosa ninguna. Pero Jn sabe que se encuentra abierto, en comunicación y diálogo fundante.<sup>69</sup>

– *Revelación universal (2ª estrofa: 1, 5. 9-12a)*. Como hemos visto ya, el Logos es fuente de creación y revelación. Por eso se ha dicho que es vida en que el mundo se asienta, haciéndose luz para los humanos. De esa forma, la Palabra aparece en su doble dignidad de *Luz* (abre un espacio de conocimiento, para que podamos descubrir lo más oculto) y *Llamada* (voz de Dios que crea, haciéndonos capaces de responder como personas. La misma creación es para Jn una *llamada* de Dios: invitación personal, voz que sólo entendemos en la medida en que estamos dispuestos a responder a ella. La misma creación es *luz y gracia*, de manera que la revelación no es algo que se suma (o añade) a lo creado, sino el sentido más profundo de la creación (su finalidad interna y consistencia).<sup>70</sup>

– *Encarnación histórica (3ª estrofa: 1, 14. 16)*. El himno culmina diciendo que *el Logos se hizo carne* (1, 14). Así comienza su última

estrofa, reasumiendo los temas precedentes: ahora sabemos que el Logos en Dios y el Logos revelado no son una entidad impersonal y/o evanescente, sino el mismo Jesús, humano entre humanos. La luz que ilumina a quienes vienen sobre el mundo se ha expresado en ese humano, de manera que podemos llamar a Jesús *Dios en persona*. Este es el escándalo, la novedad y aportación suprema de Jn: la revelación y “ser” de Dios se identificación con el mismo Jesucristo de la historia.

No hay para Jn 1 tres estadios sucesivos que van uno tras otro, como momentos de un proceso: al principio el Logos en Dios, después su revelación en el mundo, finalmente su encarnación. Más que tres momentos de una historia, el prólogo refleja las distintas aproximaciones a una misma realidad fundamental: *¡Dios se revela dándose a sí mismo!* Esa revelación define a Dios, quien aparece como luz y llamada dirigida a los humanos desde siempre, para culminar en la confesión cristiana: *¡El Logos se hecho carne en Jesucristo!*. De él se dicen según eso dos cosas aparentemente opuestas.

– *Era en Dios*, en el principio sin principio. El Logos “es”, nunca se ha hecho. Pertenece al ser de Dios y habita en el misterio primordial, inaccesible, de manera que jamás podremos alcanzarle.

– *Se ha hecho carne*, ser humano, historia individual, en Jesucristo, a quien llamamos *Dios en persona*. Siendo incognoscible, se ha vuelto cognoscible y redentor en la persona del Cristo.<sup>71</sup>

Del mismo Logos se dice *egenero* (se hizo) y *ên* (era en Dios, principio sin principio). Cada término ilumina un aspecto del misterio. Si perdemos *el ser del Logos en Dios* identificamos a Jesús con cualquier humano de la historia. Si olvidamos *el hacerse carne de Jesús* volvemos a los mitos sobre un ser divino que aparece (avatara) en la historia, sin encarnarse en ella. La paradoja cristiana está en la unión de esos aspectos. El *Logos en Dios* es el mismo *Jesús de Nazaret*, ser humano, persona en el camino de la historia y viceversa.<sup>72</sup>

3. *Aplicación teológica. Jesús, comunicación de Dios*. Ahora podemos concretar los personajes: el *Dios* fundante es Padre, el *Logos* es el Hijo unigénito (o querido) Jesucristo (1, 14; cf. 3, 16. 18). Dicho eso, identificando al Logos con Jesús, Jn no tendrá que utilizar más este sím-

69. Cf. Bultmann, *Johannes*, 16-18; Schlier, 277-278; Cullmann, *Christologie*, 271-275.

70. Cf. Dodd, *Interpretation*, 281-283. Sobre la unidad de creación y revelación, cf. Bultmann, 27; Blank, 113.

71. Schlier, 281-284; Bultmann, 40.

72. Sobre el “hacerse” carne, Schnackenburg, *Johannes II*, 241-3, Barret, *John*, 138; Bultmann, *Theologie*, 392s; G. Kittel, *Legô*, TWNT IV, 132-133.

bolo: ha cumplido su misión introductoria y/o de compendio; de ahora en adelante podrá hablar de Jesús como Hijo de Dios. Como hemos dicho ya al hablar del Kyrios, Pablo ha construido su cristología sobre la base de Dios-Padre y Jesús-Señor. Jn, en cambio, ha destacado la relación entre Dios-Padre y Jesús-Palabra (Hijo)<sup>73</sup>.

Pero volvamos al prólogo y título de Logos/Palabra. Hasta ahora nos hemos mantenido en plano general. Ahora podemos cambiar de nivel y explicitar el contenido de Jn 1 en clave de comunicación. Así descubrimos la actualidad del título de Logos y de todo el evangelio de Jn, que se eleva ante nosotros como texto de diálogo, vida hecho encuentro de amor y/o palabra personal.

– *Debemos entender el Logos desde la persona y programa de Jesús*, en apertura a los excluidos de la sociedad. Jn ha definido a Dios como Palabra, es decir, principio de comunicación. Desde ese fondo comprendemos la historia de Jesús como diálogo encarnada en los humanos.

– *El Logos Jesús es transparencia de Dios*, no en forma de discurso racional o conversación teórica, sino de existencia compartida. Creer en el Logos Jesús significa creer en la comunicación que triunfa de la muerte. Lo que era diálogo del Padre y del Hijo se vuelve amor hecho palabra concreta en los humanos.

– *El Logos trinitario se expresa en la historia de Jesús*. Por eso decimos que la comunión eterna de Dios se ha hecho palabra temporal en Cristo. El Logos existe en Dios abriéndose al mundo, en comunicación liberadora. De esa forma, su inmanencia (eternidad) se vuelve economía salvadora.

Visto así, el Logos no es un título filosófico, que se impone artificialmente desde fuera, ni un concepto que pueda separarse del conjunto de la vida de Jesús, sino al contrario: un título y concepto (símbolo) que expresa el contenido de la cristología. Por eso pueden asumirse desde Jn las visiones cristológica más significativas que hemos ido estudiando en este libro:

– *El Logos de Jn 1 es la misma Palabra de Mc 4*: la vida de Jesús, sembrada en el mundo en su mensaje y obras. Del Jesús que siembra la palabra al Jesús que es Palabra podemos trazar un camino básico de cristología. Si el Logos de Jn 1 se separa del mensaje y vida de Jesús (Mc 4) se convierte en mito gnóstico.

– *El Logos de Jn 1 es la misma Palabra del mensaje o kerigma que Pablo ha colocado en el centro de su cristología*. El Cristo pascual es Dios hecho mensaje, de manera que la Cristología ha de centrarse en su Palabra de evangelio, hecha fuente de vida. Así se vinculan Jn y Pablo, al presentar el Kerigma como Palabra.

– *Esta Palabra no puede entenderse en un plano puramente existencial, en línea bultmanniana*, pues al encarnarse ella se vuelve principio de liberación para los humanos. A partir de aquí entendemos el mensaje de Jesús como proyecto de comunicación universal, partiendo de los pobres.

*La revelación del AT* se vuelve así principio de unidad: Dios quiere que todos los pueblos se vinculen sobre el Monte de Sión, en paz mesiánica, diálogo amistoso, superadas las armas de violencia de la historia, en diálogo abierto a los mismos animales de la tierra (cf. Is 2, 2-5; 11, 1-9; Miq 4, 1-3). *Jn 1, 1-8* supone que esa comunión universal se ha expresado y realizado en Cristo, que viene a presentarse así como palabra de comunicación de (en) Dios para todos los humanos.

El proyecto de diálogo de Jesús ha suscitado el rechazo de aquellos que pretenden controlar su/la Palabra; por eso le han matado. Pero los cristianos saben que Dios mismo ha sancionado el camino de Jesús, resucitándole de entre los muertos y haciéndole principio de diálogo salvador para todos los humanos. Dios ratifica de esa forma el triunfo del diálogo de amor sobre la muerte, en misterio de hondura pascual y trinitaria.

Dios es, por tanto, la *comunicación fundante y fundadora, hecha fuente de encuentro personal para los humanos*. No es que primero haya Dios como silencio o vacío (sin comunicación) y luego Dios se comunique, en novedad inesperada. De manera sorprendida y gozosa (uniendo Gen 1 con Jn 1), los cristianos saben que Dios es por sí mismo comunión (trinidad), de manera que hablándonos en Cristo se habla a sí mismo, comunica su misterio. *Dios es Trinidad*: comunicación personal que se ofrece (Padre), se acoje (Hijo), se comparte (Espíritu Santo). Más allá de ese diálogo no existe nada. Dios no es silencio, ni fuerza irracional, ni numen fascinante y terrible, ni envidia, ni juicio, sino básicamente Palabra: milagro dialogal, personalizante.

Desde ese fondo, apoyados en la comunicación concreta de Dios en Jesucristo, en comunión de Espíritu, podemos afirmar que la iglesia es la *comunidad de creyentes que comparten y expanden la Palabra*: no es unión de raza, grupo vinculado por poderes o ventajas materiales, sino comunidad de la palabra encarnada, eucaristía. Por eso, ella no tiene más verdad que la Comunicación, ni más dogma que la Palabra

73. Sobre el valor del término *monogenès*, cf. Schnackenburg, *Johannes I*, 246-247. Sobre identificación de Jesús con el Logos, cf. Kittel, 128-134.

encarnada y compartida en gracia, entre todos los humanos. Este es el dogma de los dogmas: Dios es comunicación real y salvadora (de amor) para los humanos. Es un dogma humanizante, pues no acepta más sacralidad que el diálogo y transparencia personal fundada en Cristo. No está Dios en la violencia del sistema, en el orden que se logra expulsando a los que parecen distintos o culpables, sino en la Palabra ofrecida por Jesús, en la Comunicación abierta a todos, partiendo de los pobres, desde los márgenes del mundo, en gozo y esperanza.

– *Muchos afirman que la universalidad real es imposible.* Desiguales nos ha hecho la naturaleza, desiguales debemos seguir los humanos, en camino en que los fuertes dominan e imponen su verdad sobre los débiles. Por eso, más que la universalidad inoperante importa la operatividad de los poderosos.

– *Otros (ciertos postmodernos) afirman que no hay logos universal,* ni lenguaje unitario para todos. Cada grupo humano tiene su verdad parcial, de manera que estamos ante un mosaico de palabras particulares, desiguales, quizá complementarias. Toda búsqueda de comunicación total acaba siendo dictadura de los fuertes.

En contra de eso, partiendo de Gen 1 y Jn 1, y apoyándonos en las mejores intuiciones de un racionalismo universal (que va de Kant a Habermas, por poner unos ejemplos) pensamos que es posible la *universalidad comunicativa*. Más aún, ella ha empezado a realizarse ya por Cristo, a quien confesamos Palabra fundante de Dios, principio de comunión para todos los humanos, en camino abierto hacia la parusía. Desde este fondo, anticipando lo que diremos en Cap. 6, podemos trazar unas tareas cristológicas:

– *Debemos reformular el dogma cristológico en clave de comunicación.* Dogma es la experiencia fundante y creadora: verdad que ilumina la vida, lo contrario al dogmatismo. Si una afirmación cierra el pensamiento, si impide razonar, no es dogma sino imposición dictatorial. Trinidad, encarnación de Dios, misterio del Espíritu... son experiencias fundantes, verdades que “brillan”, haciéndonos capaces de vivir en diálogo y gozo creador.

– *El dogma fundante es la Palabra hecha principio y centro de comunicación.* Creer en Jesús significa creer en la comunicación universal, no impositiva, de todos los humanos. Por eso, los cristianos debemos elaborar una *hermenéutica dialogal*, concretada en la escucha mutua, en la creatividad no impositiva. Allí donde el dogma se separa de la comunicación y se vuelve verdad en sí, fuera del diálogo personal, se destruye el evangelio.

– *Esta comunicación humana tiene forma pascual,* es decir: se expresa de una vez y para siempre en el mensaje, muerte y resurrección de Jesús. Hay otros caminos de universalidad y diálogo, expresados en otras religiones y programas filosóficos. Pero sólo el cristianismo puede presentarse (a juicio de sus fieles) como espacio y sentido abarcador de comunicación para todos los humanos.

## Misterios de Jesús. Biografía Teológica

Hemos tratado de la vida y pascua de Jesús, para ocuparnos luego de sus títulos. Ahora podemos y debemos presentar sus *misterios*, elaborando una *biografía mesiánica*, es decir, teológica (divina y/o humana) conforme a la tradición de los evangelios y al esquema de las cristologías más antiguas, de tipo icónico y/o narrativo. Reasumimos así lo anterior (vida y pascua, teologías del NT y títulos de Jesús) para construir, dentro de la tradición eclesial, una biografía teológica unitaria de Jesús.

– *Trazamos una especie de visión unitaria de los evangelios*, pero no en línea de armonización histórico-literaria, como si los cuatro dijeran lo mismo (cosa que no hacen) sino de profundización en la persona de Jesús. De esa forma elaboramos una *fisonomía de Jesús*, destacando algunos rasgos fundamentales de su vida (nacimiento, despliegue en libertad, muerte), conforme al esquema que venimos utilizando en este libro.

– *Queremos completar y en algún sentido sustituir el modelo esencialista de muchas cristologías clásicas*, que parten de los concilios (Nicea y Calcedonia) y desembocan en una presentación abstracta de las naturalezas y persona de Jesús, construyendo en su lugar una *cristología narrativa*, de tipo unitario, que toma como base y modelo los momentos del proceso biográfico de Jesús a quien vemos como *Dios en persona*.<sup>1</sup>

1. Empleamos un modelo de tipo personalista y narrativo, que empiezan a utilizar, de forma tanteante, autores como Aletti, Moingt o Sesboüé. Posiblemente habrá que esperar algunos años para evaluar los resultados de este método, pero desde ahora podemos y debemos emplearlo, reasumiendo así una tradición clásica de la iglesia, tanto en clave teológica como artística y litúrgica. Sobre los evangelios como "biografía" cf. R. A. Burridge, *What are the Gospels. A comparison with the graeco-roman biography*, SNTS MS 70, Cambridge UP 1995. Sobre los "misterios" en la cristología cf. J. Auer, *Jesucristo*, 238ss; A. Grillmeier, *Los misterios de la vida de Jesús*; U. von Balthasar, *El misterio pascual*, en MS III, 2, 19-334; Macquarrie, *Jesus*, 387-415; Serenthà, *Gesù*, 383-414.

Así desarrollamos, de manera expresa, el esquema base de este libro que ha distinguido los momentos principales de la visión de Jesús: escatología y/o pascua, vida pública, nacimiento. Lo hacemos empleando un modelo biográfico usual que distingue los tres elementos del despliegue humano (origen, vida, pascua), ofreciendo así una visión conjunta del único misterio de la vida y persona de Jesús a través de sus múltiples misterios. Emplearemos un método analítico allí donde parezca necesario, pero daremos primacía al sistemático.<sup>2</sup>

Nos seguimos apoyando para ello en la misma confesión de fe o credo fundante de la iglesia. El apartado anterior (títulos) desarrollaba la primera parte de esa confesión: *creo en Jesu-Cristo, su Hijo, nuestro Señor*. Este pone de relieve, amplía y comenta, la segunda, elaborando los momentos principales del credo histórico cristiano: "fue concebido por obra del Espíritu Santo y nació de la Virgen María, padeció bajo el poder de Poncio Pilato, fue crucificado, muerto y sepultado; descendió a los infiernos y al tercer día resucitó de entre los muertos y está sentado a la derecha de Dios Padre y desde allí vendrá a juzgar a los vivos y a los muertos..." En el centro de ese credo, entre nacimiento y muerte, incluimos los misterios de la vida pública de Jesús. De forma inicial, evidentemente algo arbitraria, organizamos esta biografía mesiánica en los tres apartados ya dichos (origen, vida y pascua; gozo, acción y entrega) y en 21 misterios, que recogen los momentos principales de la vida-persona de Jesús.

Los misterios de Jesús han sido integrados en la liturgia (ciclos de Navidad y Pascua) y en grandes tradiciones paralitúrgicas (cf. los quince misterios de rosario católico). Muchos *retablos* de las iglesias medievales y renacentistas desarrollan también una cristología de los misterios, pues contienen y ofrecen a la veneración y pensamiento de los fieles escenas importantes de la vida de Jesús (nacimiento, milagros y pascua). Uno de los ejemplos más significativos lo ofrece el retablo de la Catedral Vieja de Salamanca, con sus 64 tablas de la vida y pascua de Jesús. He desarrollado con cierta amplitud método y tema del estudio de los misterios en *El evangelio de los pobres*, DDB, Bilbao 1991.

2. Vengo empleando desde antiguo este esquema, que X. Zubiri ha desarrollado en *Sobre el hombre*, Alianza, Madrid 1986, 545-672. El ser humano no tiene sino que "es" biografía, despliegue vital o proceso de personalización, en apertura a sí mismo, a través de los demás, desde un fondo teológico, como he mostrado en *La persona y el amor*: Estudios 26 (1970) 3-36; *Los orígenes de Jesús*, Sígueme, Salamanca 1976, 465-506. Desarrollo significativo del misterio de Jesús en clave biográfica en Ignacio de Loyola, *Ejercicios Espirituales* 261-312, con sus 50 misterios.

1. Origen:	2. Vida:	3. Pascua:
1. Preexistencia: antes de los siglos	8. Mensajero de reino: ¡felices...!	15. Entrega la vida: última cena
2. Concebido por el Espíritu	9. Sanador: cura a los enfermos	16. Juicio: condenado a muerte
3. Nacido de María Virgen	10. Perdón de Dios: la adúltera	17. Crucificado: muerte del Cristo
4. Bautizado por Juan en el Jordán	11. Huésped y Maestro: iglesia	18. Descendió a los infiernos
5. Tentado por el Diablo	12. Casa/milagro: hermano pródigo	19. Resucitó de entre los muertos
6. Ungido para liberar a los pobres	13. Orante: transfiguración	20. Ascensión: está sentado
7. Banquete y bodas de reino	14. Decisión mesiánica: Jerusalén	21. Volverá a juzgar: parusía

Estos serán los misterios de la *biografía cristológica*. Sus tres apartados reflejan los momentos o claves del *decurso vital de Jesús*: no es humano porque tiene la esencia general de varones y mujeres de la tierra sino porque comparte su destino biográfico; recibe la existencia que le ofrecen otros (nacimiento), se realiza en un camino que él mismo escoge en libertad (vida) y acaba entregándose a Dios y a los humanos, en muerte pascual.

## 1. PRINCIPIO MESIÁNICO. ORIGEN DEL CRISTO

Los momentos del origen de Jesús suelen llamarse *misterios de gozo*. Exegéticamente deberían ponerse al fin del libro, como hemos supuesto en Cap. 1-3. Biográficamente, en cambio, se sitúan al principio, como hicieron ya Lc 1-2 y Mt 1-2 y como la iglesia ha celebrado desde antiguo en su Adviento y Navidad: forman el principio de la *biografía mesiánica*.

Todos tienen algo en común: antes de realizar su tarea personal (acción, mensaje de reino), antes de darse a sí mismo, poniendo la vida en manos de Dios (pascua), Jesús ha recibido su vida de Dios y los humanos (de María). De este principio receptivo, que marca el origen de su camino mesiánico, tratan estas siete representaciones, escogidas según la tradición, de manera algo convencional: preexistencia, concepción por el Espíritu, nacimiento, bautismo, tentación, programa mesiánico y bodas.

No se empecie el lector en buscar la coherencia de textos y figuras en un nivel abstracto, de filología (estudio separado de cada evangelio) o reflexión filosófica, sino a nivel de fe y meditación creyente. Hemos querido mantenernos en la línea del NT, ampliando el origen de Jesús (preexistencia, concepción, nacimiento) hasta el comienzo de su vida pública (bautismo, tentaciones, anuncio de liberación, signo de bodas/comida).

Dejamos a un lado algunos misterios más devocionales que la iglesia de oriente y occidente ha desarrollado partiendo de apócrifos como el Proto-evangelio de Santiago (Joaquín y Ana, nacimiento de María etc). Tampoco evocamos algunos rasgos importantes en la piedad y liturgia (Visitación, Adoración de pastores y Magos, Presentación del niño en el templo....), para centrarnos en la biografía fundante del origen de Jesús. Empezamos por la preexistencia, que rompe de algún modo el esquema biográfico, pero sirve para encuadrar lo que sigue.<sup>3</sup>

#### 1. ANTES DE TODOS LOS SIGLOS. PREEXISTENCIA

Las cristologías del NT han estudiado el tema: Balz, *Methodische*, Cullmann, *Cristología*; Dunn, *Christology*; González C., *Jesús*; Hahn, *Hoheitstitel*; Hamerton-Kelly, *Pre-existence*; Hengel, *Jesus*; Kramer, *Christos*; Moiola, *Cristología*, 295-328; Robinson, *Face*; Schelkle, *Theologie*; Schweizer, *Erniedrigung*. Cf. además: P. Benoit, *Préexistence et incarnation*: RB 77 (1970) 5-29; Id., *La divinité de Jésus*, en *Exégèse et théologie*, Paris 1961, 117-142; Brown, R. E., *Jesús. Dios y hombre*, Sal Terrae, Santander 1973; Craddock, F. B., *La pre-existencia de Cristo en el NT*, Mensajero, Bilbao 1972; Muñoz León, D., *El principio trinitario inmanente y la interpretación del NT*, EstBib 40 (1982) 19-48; 277-311.

Queremos trazar la biografía teológica de Jesús siguiendo el *Credo de los apóstoles*, pero en el comienzo acudimos al *Niceno-Constantinopolitano*, elaborado para combatir las herejías cristológicas que negaban la igualdad entre Jesús y el Padre. Ese Credo presenta a Jesús como

3. Jesús se vincula a la esperanza de Israel, como he señalado en *La Madre de Jesús*, Sígueme, Salamanca 1990 y en *Amiga de Dios. Mensaje mariano del NT*, Paulinas, Madrid 1996.

Hijo único de Dios, nacido del Padre antes de todos los siglos, Dios de Dios, Luz de Luz, Dios verdadero de Dios verdadero, engendrado no creado, de la misma naturaleza que el Padre.<sup>4</sup>

Así confiesa el texto conciliar. Estrictamente hablando, este tema no debía ser *misterio*: no pertenece al Credo apostólico, ni puede incluirse de forma temporal en el decurso de la biografía teológica de Jesús. Pero ha sido y sigue siendo importante, no sólo en la fe eclesial de tipo helenista, sino en el mismo NT: la historia de Jesús brota de un fondo que no puede contarse; es la historia de un hombre que, naciendo y viviendo en el tiempo, desborda todo origen temporal, pues surge del principio divino sin principio. Por la propia dinámica del tema, desarrollando este misterio utilizamos un lenguaje más técnico; por eos, el lector más interesado por la biografía "histórica" de Jesús puede pasarlo por alto, volviendo quizá a estudiarlo al fin de este capítulo.

La preexistencia no pertenece a la historia de Jesús, no forma parte de su "tiempo". Y sin embargo debemos situarla en el fondo de esa historia de origen, despliegue y culminación pascual, para recordar que el proceso de Jesús está brotando del abismo fundante de Dios. *Los mitos religiosos* suelen arraigarse en el eterno retorno de lo sagrado (*¿érase una vez...!*), para contar aquello que siempre ha sido y por siempre permanece. Pues bien, *la historia de Jesús* se arraiga en la eternidad de Dios, fuente de todo tiempo.<sup>5</sup>

Ciertamente, Jesús está ligado a la historia religiosa de su pueblo, al pasado de la humanidad y al misterio de Dios, pero no es un eslabón de la cadena del eterno retorno de la realidad, ni reencarnación de un personaje del pasado. Surgiendo de la historia humana, nacido del tiempo, él brota de la hondura supra-temporal de Dios, siendo así expresión (encarnación) de su misterio eterno. Por eso podemos y debemos afirmar que es preexistente, siendo un humano en la historia.

4. Sobre el Credo: J. N. D. Kelly, *Primitivos credos cristianos*, Sec. Trinitario, Salamanca 1980.

5. En contra de lo que a veces se supone, este tema ha sido evocado ya, de un modo mítico, en la misma vida de Jesús, cuando se afirma que algunos le tomaban como Elías o un antiguo profeta que revive (Mc 6, 14-15 y 8, 28), alguien que viene de lo ya existido. Jesús sería un personaje del pasado, figura mítica que desciende del cielo donde había sido "raptado" por Dios en otro tiempo. Ni el NT ni la iglesia han aceptado esa perspectiva: Jesús no es Elías ni otro personaje antiguo que retorna; su venida no puede interpretarse en línea de reencarnación o vuelta de viejos personajes de la mitología o simbolismo israelita. Cf. Robinson, *Face*, 147.



1. *Contexto cultural. Eterno retorno, preexistencia.* Pre-existir significa existir previamente. Diversas religiones piensan que este mundo es reflejo (imitación) de un orden primordial divino, donde todo sucede según ritmos de eterno retorno: reflejo del templo celeste es el templo terrestre de Dios; la hondura del alma existía en un cielo antes de aparecer en el mundo...<sup>6</sup>

– *Modelo griego.* Conforme a un “platonismo” muy divulgado, la realidad se divide en dos planos paralelos: *el orden superior* de las ideas, eternamente idéntico a sí mismo; *el mundo sensible o material* que cambia sin cesar, aunque “participa” de lo eterno, que es estable y permanente. Únicamente las ideas (y las almas) permanecen para siempre, mientras las restantes cosas van pasando. Por eso, quien desee alcanzar la salvación debe librarse de la cárcel de cambios del tiempo, arraigándose en lo eterno.

Estrictamente hablando, aquí no se puede hablar de preexistencia: el mundo superior posee una realidad previa, pero no de tipo temporal sino de superioridad y fundamentación ontológica; ideas y almas no están antes sino arriba; no preexisten, supra-existen. Sin embargo, cuando ese planteamiento se aplica a la realidad humana, en contexto de historia, parece lógico trasponer el esquema esencialista a unos momentos temporales, de manera que la supra-existencia del alma (su origen divino) se entienda como preexistencia: el alma tuvo una realidad más alta y ha caído uniéndose a su cuerpo; los humanos han sido, según eso, preexistentes; no han nacido simplemente de la vida de la tierra; tienen su raíz en lo divino.<sup>7</sup>

– *Modelo israelita.* El AT tiene otro modelo: el *tiempo* no es un círculo en que todo vuelve a repetirse, hundido en corrupción, en nulidad y muerte, sino una línea que avanza desde la elección y las promesas hacia el futuro de la plenitud escatológica. Por eso, la *eternidad* no es algo que está fuera del tiempo, sino tiempo sin fin o supra-tiempo. Dios es pues eternidad: principio y meta de la línea de los tiempos, de manera que en su mente y voluntad preexisten las diversas realidades de la historia.

Según este modelo, el tiempo no es repetición de un ritmo eterno, sino avance creador, fundado en la mente y voluntad de Dios, de tal

6. El tema ha sido replanteado clásicamente por Nietzsche, sobre todo en sus últimas obras. En perspectiva de estudio de las religiones cf. M. Eliade, *El mito del eterno retorno*, Alianza, Madrid 1985

7. Cf. Schweizer, *Ernieidrigung*, 179-181; O. Cullmann, *Christ et le temps*, Neuchâtel 1966, 36-42 (= *Cristo y el Tiempo*, Estela. Barcelona 1976); Hamerton-Kelly, *Pre-existence*, 20-21; González C., *Jesús* 416-417. Los cristianos saben con el AT que las “almas” no caen del cielo, para quedar cautivas en una materia mala, sino que emergen en una historia salvadora.

manera que dentro del proceso temporal las cosas anteriores anuncian y preparan lo que luego ha de venir. Así se puede hablar de *preexistencia en Dios*: todas las cosas están determinadas de antemano en la visión y voluntad de aquel que ha de crearlas, pues él está al origen de los tiempos y lo rige todo por su voluntad y entendimiento. Y puede hablarse también de *preexistencia en el pasado de la historia* donde se preparan y anuncian los hechos que han de venir. No hay preexistencia de personas o repetición cíclica de situaciones, pero sí un ritmo en que el futuro se entiende como desarrollo de aquello que estaba anunciado previamente.<sup>8</sup>

Las perspectivas anteriores (griega e israelita) se oponen a un primer nivel, aunque ni una ni otra conoce verdadera preexistencia, sino supra-existencia (griegos) o predeterminación en Dios y/o en el pasado de la historia (israelitas). Pero cuando ambas se unen en simbiosis puede darse un tipo de preexistencia estricta: el plano superior (griegos) se entiende como realidad anterior (judíos); preexiste en el pasado aquello que debe aparecer en el futuro.

Algunos han pensado que el cristianismo ha surgido allí donde confluyen esos dos esquemas. En contra de eso pienso que el modelo cristiano es distinto del griego y judío y sólo puede entenderse a partir de la manifestación total de Dios en la historia y vida de Jesús. A pesar de eso debemos situarlo en ese transfondo, en el lugar donde confluyen y se penetran las diversas formas de preexistencia/predeterminación del judaísmo tardío, influidas de un modo u otro por un espiritualismo y pensamiento cercano al griego.<sup>9</sup>

– *La tradición rabínica* conoce siete realidades que fundan el sentido de la vida y laten escondidas en Dios desde el principio, antes de ser creado el mundo: Ley (*torah*), Arrepentimiento, Edén y Gehenna, Trono de Dios, Templo y (Nombre del) Mesías. La más importante es la Ley, revelada a Israel en el comienzo (Sinai), que rige y estructura el caminar humano; ella es presencia del Dios eterno y así funda el sentido de la historia. Junto a ella está el Nombre (verdad y sentido) del Mesías, cercano al Cristo de los evangelios.<sup>10</sup>

8. Cf. Cullmann, 43-48; T. Boman, *Das hebräische Denken im Vergleich mit dem griechischen*, Göttingen 1968, 109s; Hamerton-Kelly, 15-17; 179. Sobre promesa y cumplimiento: M. Noth, *Die Vergegenwärtigung des AT in der Verkündigung*, en *Gesammelte Studien zum AT II*, Kaiser, München 1966, 86-98 (= *Estudios sobre el AT*, Sígueme, Salamanca 1985, 197-212).

9. Sobre helenismo y judaísmo, cf. M. Hengel, *Judentum und Hellenismus*, Mohr, Tübingen 1973. Schweizer, 180; Robinson, 146-155.

10. Cf. Strack-Billerbeck I, 352-357; Schelkle, *Theologie II*, 188; Hamerton-Kelly, 20-21; P. E. Davies, *The projection of pre-existence*. BR 12 (1967) 28-36; W.

– *La tradición apocalíptica* cita un personaje (profeta) del pasado que retorna para preparar el juicio y/o una figura superior que viene de los cielos como Hijo del humano, como hemos estudiado ya al ocuparnos de los títulos cristológicos. Ese Hijo del humano simboliza la llegada de Dios al final de la historia y preexiste en Dios con rasgos cuasi-personales de manera que será fácil aplicar su realidad a Jesucristo.<sup>11</sup>

– *La tradición sapiencial* ha elaborado de manera más intensa este motivo. En la línea de antiguas reflexiones orientales (cf. Job 28) y en contexto de carácter helenista, ella concibe la presencia de Dios en el mundo como *Sabiduría* personificada: Dios la suscita en el principio (“desde la eternidad fui moldeada”: Prov 8, 23; cf. 8, 22-31) y ella surge antes de los siglos (Sir 24, 9) como sentido y estructura de las cosas (Sab 8, 4; 9, 9, etc.). Aquí se vinculan las representaciones de Israel y Grecia: la Sabiduría superior de Dios no está simplemente arriba, sino al principio de la historia; por eso preexiste y da sentido al mundo.<sup>12</sup>

– *La visión gnóstica* defiende la preexistencia de las almas humanas que han caído del plano superior de lo divino y se han mezclado en la materia mala, como chispas de luz perdidas en el mundo; para liberarlas ha descendido también del plano superior divino un Salvador preexistente. Sólo porque viene desde arriba y nos enseña a superar el mundo puede liberarnos. Ese mito gnóstico, desarrollado ampliamente en el II EC, parece destruir el valor de la historia y la independencia de los humanos. Tiempo y eternidad tienden a oponerse como entre los griegos: la preexistencia se vuelve supra-existencia. Domina otra vez el esquema espacial del arriba y abajo, de modo que la tarea del humano consiste en librarse del tiempo y volver a lo eterno.<sup>13</sup>

Estas visiones (rabinismo, apocalíptica, literatura sapiencial y gnosticismo) enmarcan el NT y por eso debemos recordarlas. Sin embargo, en el caso de Jesús hallamos un dato nuevo: las visiones generales pasan a segundo plano, importa su persona concreta que nace, se entrega por los otros, muere y resucita. Desde aquí se ha de mirar su preexistencia.

Bousset, *Die Religion des Judentums im späthellenistischen Zeitalter*, Mohr, Tübingen 1966, 262-268.

11. Davies, 30-31; Hamerton-Kelly, 17-19; Balz, *Methodische* 74, 100.

12. Davies, 29-30; Hamerton-Kelly, 19-20; E. Schweizer, *Zum religionsgeschichtlichen Hintergrund der “Sendungsformel”*. Gal 4, 4f; Röm 8, 3f; Joh 3, 16f; 1 Joh 4, 9. ZNW 57 (1966) 201-206.

13. Cf. C. Colpe, *New Testament and gnostic christology*, en *Religions in antiquity*, Leiden 1968, 226-243; Fuller, *Foundations*, 93-97.

2. *Preexistencia de Jesús en el Nuevo Testamento*. La preocupación por el origen pertenece a la tradición pre-paulina: los cristianos han descubierto muy pronto que, naciendo y viviendo en la historia (siento historia), Jesús es presencia y revelación de lo divino, como indican, en forma poética una *serie de himnos* que muestran el origen divino del Salvador (cf. Flp 1, 6-11; Col 1, 16-20; Jn 1, 1-18, a los que aludimos a continuación), y en forma narrativa las tradiciones de Mt 1-2 y Lc 1-2<sup>14</sup> que relatan su venida humana. Jesús no es un momento del eterno retorno de la realidad, ni revelación del presente supratemporal de Dios, sino persona histórica que brota del mismo origen divino. Así lo evocaremos empleando los modelos del esquema anterior: rabinismo, apocalíptica, tradición sapiencial (prescindimos aquí de la gnosis).

– *Contexto rabínico*. En el judaísmo palestino (rabinismo) la Ley aparecía como realidad primordial, expresión de Dios para los humanos: ella no anula la figura del Mesías, pero la limita, porque él mismo debe someterse a la Ley. Pues bien, los cristianos de tendencia helenista, confesando a Jesús como Mesías le identifican con la Ley, haciéndole así lógicamente preexistente (como ella era). Tanto Jn como Pablo y Hebreos sitúan a Jesús en lugar de la Ley, como revelación personal y mesiánica de Dios y en ese fondo se entienden algunos pasajes centrales de Mt (cf. 1, 23; 5, 18.24.35; 11, 18-19. 28-30; 23, 37-39). Jesús cumple funciones de Ley-sabiduría, siendo por eso preexistente: viene del misterio de Dios y revela en el mundo su voluntad salvadora.<sup>15</sup>

14. Sobre la antigüedad de la visión de la preexistencia: M. Hengel, *Christologie und neutestamentliche Chronologie*, en *Neues Testament und Geschichte*, Tübingen 1972, 58-59, 66-67 (=Between); W. Thüsing, en Rahner-Thüsing, *Christologie*, 248-249. Las representaciones de preexistencia y concepción por el Espíritu son distintas, pero no excluyentes, pues expresan la misma certeza: Jesús proviene de Dios y realiza una función salvadora para los humanos. Mc prescinde de ellas, presentando el origen de Jesús en clave de adopción (1, 9-11).

15. Cf. M. Hengel, *O. c.*, 62-63; G. B. Caird, *The development of the doctrine of Christ in the NT*, en W. N. Pittenger (ed.), *Christ for us today*, London 1968, 66-80, especialmente 78-79. Cf. González C., 427-428. La identificación de Jesús con la Ley en Mateo se ha podido realizar a través de la Sabiduría; cf. W. D. Davies, *The setting of Sermon on the Mount*, Cambridge 1966, 93-108; F. Christ, *Jesus Sophia. Die Sophia-Christologie bei den Synoptikern*, Zürich 1970; M. J. Suggs, *Wisdom, christology and law in Matthew's gospel*, Cambridge Ma. 1970; J. M. Gibbs, *The son of God as the Torah incarnate in Matthew*: *Studia Evangelica* 4 (1968) 38-46; Hamerton-Kelly, 67-83; M. D. Johnson, *Reflections on a wisdom approach to Matthew's christology*: CBQ 36 (1974) 44-64.

– *Contexto apocalíptico.* Se expresa en la figura del Hijo del humano de cuya posible preexistencia hemos hablado ya. En esta línea avanza Jn, destacando la primariedad del *juicio de Dios*, realizado por un Hijo de humano que ha de ser preexistente: cf. 5, 27; 3, 13-14; 6, 62. Siguiendo en esa línea, Mt 25, 34 dice que *el reino escatológico* “está preparado desde el mismo principio de los tiempos” (*apo katabolês kosmou*). Según Ap 21, 1-5 *la nueva y final Jerusalén* preexiste en Dios y de allí desciende como Novia del Cordero (Ap 21, 9-14). Todas las grandes realidades cristianas (salvación, unión de judíos y gentiles, elección de los creyentes: cf. Rom 16, 25-26; Ef 3, 3-6 etc.) se arraigan en el principio de los tiempos, preexistiendo de algún modo en lo divino.<sup>16</sup>

– *Contexto sapiencial.* Habla de un ser divino que estaba en Dios y viene al mundo. Ciertamente, el envío en cuanto tal no exige preexistencia, como muestra la tradición de los profetas, aplicada en el NT al Bautista (Jn 1, 6; 1, 33; 3, 28) o a Jesús (cf. Mt 15, 24; Lc 4, 18. 43; Hech 3, 26; 7, 35). Pero los textos básicos sobre la venida del Hijo (Gál 4, 4; Rom 8, 3; Jn 3, 16-17; 1 Jn 4, 9) suponen su preexistencia: Jesús aparece en ellos como Sabiduría primigenia que estaba en Dios y ha sido enviada sobre el mundo.<sup>17</sup>

Pero más que ese contexto rabínico, apocalíptico o sapiencial nos interesa la novedad cristiana, centrada en la identidad mesiánica y personal de Jesús. Sólo ella nos hace entender los textos de la preexistencia, destacando la aportación básica del cristianismo.

– *Envío del Hijo:* Gál 4, 4; Rom 8, 3; Jn 3, 16. Al fondo de estos textos parece haber una confesión más antigua que decía: *Dios ha enviado a su Hijo, para que seamos hijos de Dios* (Gal 4, 4-5). La salvación no se centra en la Cruz sino en la encarnación: “Dios, enviando a su Hijo en semejanza de carne de pecado...” (Rom 8, 3). “De tal manera ha amado Dios al mundo que le ha entregado a su Hijo unigénito” (Jn 3, 16), iniciando un camino que culmina en la pascua (cf. Rom 8, 32). La venida del Hijo de Dios es don salvador para los

16. Sobre el sentido judío del descenso del Hijo del humano: Longenecker, *Christology*, 58-62; cf. W. Grundmann, *Das Ev. Mathäus*, Berlin 1971, 526; E. Schweizer, *Matthäus*, Göttingen 1973, 312. Ap 3, 12 sitúa la preexistencia de Jerusalén, ciudad que desciende del cielo, en el mismo plano que la de Dios y Cristo, vinculando las tres dimensiones del misterio (Dios, Cristo y Ciudad de los salvación: cf. Ap 1, 4-5 y Gál 4, 26).

17. Sobre el envío de los profetas cf. G. del Olmo, *La vocación del líder en el AT*, Pontificia, Salamanca 1973, 386s. Sobre el tema en conjunto: E. Schweizer, *Zum religionsgeschichtlichen Hintergrund der “Sendungsformel”*. Gal 4, 4f; Röm 8, 3f; Joh 3, 16f; 1 Joh 4, 9: ZNW 57 (1966) 206-207.

humanos (cf. 1 Jn 4, 9), pues el Hijo expresa la hondura del amor que Dios nos tiene.

Esos textos (con otros paralelos: 1 Cor 8, 6; 10, 4; Rom 10, 6-7; Jn 1, 1-18) suponen que Dios tiene un Hijo preexistente a quien envía (entrega) en favor de los humanos, de forma que su nacimiento (origen) recibe importancia salvadora: ha sido enviado, ha venido, para redimirnos. Seguimos en contexto sapiencial, pero el que viene ahora de Dios no es la Sabiduría en general sino un ser humano concreto, Jesucristo.<sup>18</sup>

– *Preexistencia, entrega, glorificación:* Flp 2, 6-11. Este himno elabora en forma pascual (de entrega o kénosis y gloria) el esquema del envío. Pablo lo ha recibido de la tradición anterior y, modificándolo ligeramente, lo introduce en un contexto parenético, para exaltar la humildad y servicio mutuo entre los fieles. El texto alude a un ser celeste que, existiendo en la misma dimensión de lo divino (2, 6), ha preferido humillarse recibiendo forma y ser de esclavo, haciéndose humano (2, 7). Su kénosis alcanza el punto culminante en la obediencia de la muerte (2, 8), y a partir de ella se invierte el proceso: Dios exalta al humillado, haciéndole Señor del cosmos (2, 9-10).

En contexto paulino el himno ha de entenderse en dimensión de historia, pues Jesús realiza en ella su kénosis (vaciamiento), para hacerse así servidor de los humanos. Sin embargo, en su contexto antiguo, en continuidad con los pasajes citados, el himno pone de relieve la preexistencia de Jesús: el que se entrega en don de vida por los otros viene de Dios, expresando sobre el mundo el misterio original de lo divino. El que desciende para así entregarse hasta la muerte, siendo por ello glorificado, tiene forma de Dios y viene de los cielos. Aquí ya no se dice que Dios envía a su Hijo, sino que el mismo ser divino preexistente asume la iniciativa, expresando sobre el mundo todo el ser/amor de lo divino, para ser así glorificado.<sup>19</sup>

18. Cf. W. Kramer, *Christos*, 108-120; E. Schweizer, 100-102; Id., *Aufnahme und Korrektur jüdischer Sôphiatheologie im NT y Zur Herkunft der Präexistenzvorstellung bei Paulus*, en *Neotestamentica*, 110-121, 105-109; F. Hahn, *Hoheitstitel*, 315-317. Visión teológica en W. Pannenberg, *Cristología*, 187

19. Cf. E. Lohmeyer, *Kyrios Jesus. Eline Untersuchung über Flp 2, 5-11*, SHAW Phil.-Hist. Kl. 1927-1928, 4 Abh. (= Darmstadt 1961); R. Deichgräber, *Gotteshymnus und Christushymnus in der frühen Christenheit*, Göttingen 1967, 191s; A. Feuillet, *Christologie paulinienne et tradition biblique*, Paris 1973, 83-163; J. Gnillka, *Philippenerbrief*, Herder, Freiburg 1968, 108-147; J. Jeremias, *Zu Philiper 2, 7: heauton ekenosen*: NT 6 (1963) 182-188; E. Käsemann, *Kristische Analyse von Phil 2, 5-11*, en *Exegetische* 1, 51-95; P. Lamarche, *Christ vivans*, Paris 1966, 25-43; R. P. Martin, *Carmen Christi. Philippians 2, 5-11 in recent interpretation and in the setting of early christian worship*, Cambridge 1967; O. Michel, *Zur Exegese von Phil 2, 5-11*, en *Theologie als Glaubenswagnis*, Marburg 1954, 79-95; J. T. Sanders, *The New Testament christological hymns*, Cambridge 1971, 58-73; G. Strecker, *Redaktion und*

– *Col 1, 15-20, Jn 1, 1-18 y Hebr 1, 1-4*. También estos textos (estudiados en Cap. 3 y 4), son de origen himnico y despliegan de manera explícita el tema de la preexistencia. Jn 1, 1-2 alude a un ser divino que existía en el principio junto a Dios, encarnándose en Jesús. Los otros presentan a Jesús como imagen primigenia del Dios invisible (Col 1, 15), resplandor de su gloria y expresión de su substancia (Hebr 1, 3). La función salvadora de este ser divino no es sólo “humillarse” (*hacerse humano*), como Flp 2, 6-11, sino actuar como mediador de la creación: “En él fueron creadas todas las cosas del cielo y de la tierra” (Col 1, 16); “todo se hizo por medio suyo” (Jn 1, 3); “por medio de él hizo Dios los siglos” (Hebr 1, 2).

Estos pasajes nos llevan al límite de la confesión cristiana, en línea sapiencial judeo-helenista: Jesús aparece en el principio de Dios, como misterio personal donde se asienta o fundamenta el cosmos; por eso, su venida en forma humana (que Jn 1, 14 relaciona con la encarnación y Col 1, 18 y Hebr 1, 3 con la pascua) está en continuidad con su existencia primigenia: por ser divino, Jesús es el principio de las cosas; por hacerse humano, las culmina. También estos himnos podrían entenderse como expresión del sentido de Jesús, sin aludir a su preexistencia; sin embargo, vistos en su propio contexto, ellos la implican: sólo porque existe en Dios de quien proviene, Jesús puede actuar como salvador sobre la tierra.<sup>20</sup>

La vida de Jesús se entiende así desde el envío (descenso, encarnación) del ser divino, de forma que es *Dios en persona*. No es un “ser divino” que pasea por el mundo rodeado de apariencia humana, pues en ese caso lo divino se hallaría fuera de nosotros, visitándonos de arriba, para que dejemos la historia y subamos a lo eterno; al contrario, él es del todo humano viniendo totalmente de Dios.<sup>21</sup>

3. *Sentido*. La *dogmática* clásica identifica al preexistente con la segunda persona de la Trinidad; la *teología existencial* destaca su valor para nosotros.<sup>22</sup>

*Tradition im Christushymnus Phil 2, 6-11*: ZNW 55 (1964) 63-78. Cf. N. Capizzi, *L'uso di Fil 2, 6-11 nella cristologia contemporanea*, Gregoriana, Roma 1997.

20. Cf. Fuller, *Foundations*, 215-216; Ernst, *Anfänge*, 66 s; Schweizer, *Erniedrigung*, 102-104.

21. E. Käsemann, *El testamento de Jesús*, Sígueme, Salamanca 1983, entiende la preexistencia según Jn en clave gnóstica. Crítica en Robinson, *Human*, 169-179. Sobre gnosticismo y preexistencia, cf. Schweizer, 145-248.

22. Plantea el problema J. Macquarrie, *The pre-existence of Jesus Christ*: Exp-Times 77 (1966) 199-202.

– *Dogmática*. Supone que Jesús es preexistente por esencia: el Logos eterno, Hijo o segunda persona de la Trinidad, se ha encarnado en Jesús de Nazaret. Estrictamente hablando aquí no hay preexistencia, pues la naturaleza divina de Jesús no se encuentra antes sino arriba de la humana, fuera del tiempo, en el plano de lo eterno; pero en sentido general suele hablarse de preexistencia, diciendo que la naturaleza y persona divina de Jesús ya existía “antes” de recibir forma humana.

En este fondo se distinguen los dos orígenes de Jesús: *como Dios* proviene del Padre, en el principio y existía en el seno de la trinidad, antes de ser creado el mundo; *como humano* nace en el tiempo, por medio de María, comenzando a vivir en nuestra historia. Así lo indican de algún modo los textos antes citados: Dios envía al Hijo que existe ya en su hondura primigenia; el Hijo viene y se anonada, porque es Dios y puede hacerse humano. Esta planteamiento sigue siendo verdadero en plano dogmático, pero debe ser reinterpretado a nivel exegetico.<sup>23</sup>

– *Visión existencial*. Schleiermacher pensaba que Jesús es divino porque tiene una conciencia absoluta de Dios: por eso, al decir que es preexistente indicamos que su persona y destino no es producto de la evolución histórica o del simple ser del cosmos, sino signo de la presencia y actuación de Dios; de esa forma mostramos, en lenguaje mítico, la “importancia de la cruz”, como acontecimiento en el que Dios nos habla. Dios es, por tanto, la hondura de la conciencia (realidad humana) de Jesús. El simbolismo de la preexistencia sirve para destacar míticamente la importancia de Jesús, el Cristo.

Esta visión es valiosa, pero corre el riesgo de convertir a Jesús en una simple ser humano: viene de Dios como venimos los demás, aunque de un modo más profundo y más perfecto. No basta con eso, hay que seguir preguntando: ¿como se arraiga su ser en el principio original de lo divino? ¿de qué forma influye en los restantes humanos?<sup>24</sup>

23. P. Benoit afirmaba que los textos de la preexistencia se refieren a la humanidad: no preexiste el Hijo eterno de la dogmática sino el hombre Jesús, germinalmente anunciado en el principio del mundo, para nacer como individuo concreto. En contra de Benoit, pienso que humanidad y divinidad no pueden separarse en Jesús de esa manera: lo que se dice de una se dice a otro nivel de la otra; cf. P. Schoonenberg, *Dios*, 92-104.

24. F. Schleiermacher, *The Christian faith*, Clark, Edinburgh 1968, 387-389, 400-403. Ha elaborado el tema Bultmann, *Theologie* 304-305; cercano a él P. Tillich, *Teología sistemática* II, Sígueme, Salamanca 1984, 210 y Schelkle, *Theologie*, II, 190-191. Nuevo planteamiento en Hamerton-Kelly, 6-7; U. Gerber, *Präexistenz und Erhöhung Jesu Christi*, en H. Ott, *Die Antwort des Glaubens*, Stuttgart 1972, 259-264; González C., *Jesús* 429-432; H. Grass, *Glaubenslehre* I, Stuttgart 1973, 126.

Superando esas visiones, pensamos que la preexistencia constituye un dato esencialmente relacional. No alude sólo al ser divino de Jesús (en contra de la interpretación dogmática), ni a su singularidad humana (en contra de la visión existencial), sino al hecho de que Jesucristo salvador (único sujeto de quien hablan los credos de la iglesia) está arraigado en Dios de tal manera que proviene de su fondo originario: viene de Dios naciendo del principio de la historia, como expresión y cumplimiento de aquella semilla de esperanza y palabra (*semina Verbi*) que late en sus raíces más hondas. Este es un símbolo de encuentro, y sirve para indicar que los caminos de Dios y de lo humano han tendido a Jesús, para encontrarse y cumplirse en su persona: proviene de de Dios y de la historia humana; en ambas preexiste:

– *La preexistencia dice algo sobre Dios:* la actuación de Dios en Jesús es principio y norma de sus manifestaciones. En la raíz de la creación y en el sentido de la historia late ya el rostro del Cristo. Jamás se ha dado un Dios distinto de aquel que se revela por Jesús, ni existe salvación desligada de la suya; por eso, debemos afirmar que es preexistente.

En su fondo, leída en clave teológica, preexistencia significa que Jesús es presencia humana del misterio de Dios (=Dios en persona); por eso decimos que él surge de forma directa del ser de lo divino, de manera que podemos y debemos llamarle, en un lenguaje, *Logos* eterno de Dios. No hay sucesión cronológica, un después temporal que se añada al “antes” de Dios: siendo totalmente humano en nuestro tiempo, Jesús nace del misterio original de lo divino, como centro y voz, sentido y presencia plena de Dios Padre.<sup>25</sup>

– *La preexistencia dice algo de la historia:* Jesús nace de la misma espera humana y de esa forma pre-existe en el camino de la revelación que viene del principio de los tiempos, como sabe Hebr 1, 1-3. Su vida es cumplimiento y realidad de las palabras del AT: Jesús había empezado a existir en la historia de todos los pueblos que sufren y esperan (P. Benoit). La historia es más que lucha, pecado original o destrucción interhumana. Ella es también esperanza, camino de vida que el mismo Dios va dirigiendo hacia el Cristo, como han sabido algunos de los grandes teólogos del siglo XX, en la línea de San Ireneo (entre ellos P. Teilhard de Chardin). Por eso decimos que Jesús es meta de la historia, cumpliendo las potencialidades de la vida humana.

Cuando el mundo en su totalidad, cuando el humano en su plenitud alcanza el final de su camino y llega a la perfección de sus virtualidades, cuando la creación logra su meta, surge el Cristo; por eso

25. Cf. Cullmann, *Christologie*, 331; J. Macquarrie, *The pre-existence*, 199-202; Robinson, *Human*, 152-155; Thüsing, en Rahner-Thüsing, *Christologie*, 249-251; Grass, I, 127-129; González C, *Jesús* 434-435.

le llamamos preexistente. Antes decíamos que Jesús expresa todo el ser divino, de tal forma que podemos y debemos llamarle “logos” eterno. Ahora añadimos: la creación entera llega en Jesús a su unidad y plenitud; por eso confesamos que él preexiste en el hacerse de la historia, como “logos” o sentido de la realidad creada.<sup>26</sup>

De esa forma desbordamos el esquema platónico (de los dos niveles de realidad), lo mismo que el puro judaísmo (con un Dios siempre alejado de los hombres), para descubrir y fijar la singularidad de Jesús, a quien vemos como revelación total de Dios y culmen (centro) de la historia. La preexistencia de Jesús no puede interpretarse, según eso, como especulación sobre el ser de lo divino, ni es tampoco una manera de evadirse de la historia, sino al contrario: es la forma de arraigar a Jesús en el misterio de Dios y en el despliegue de la historia humana.

Por eso debemos mantener la *identidad histórica de Jesús*, su realidad personal. Este es el misterio, principio de la fe: no que exista un posible ser divino, de aquellos que conocen la gnosis y los mitos, sino que Dios se manifieste totalmente en Jesús, un humano en quien viene a culminar la historia. Sólo desde este fondo de preexistencia queremos situarnos:

– *La biografía mesiánica de Jesús es la historia del Dios con nosotros.* Jesús nace del misterio eterno a lo largo del transcurso de su vida, en libertad y entrega personal. Por eso decimos que preexiste: viene de Dios, expresa y realiza humanamente su verdad originaria.

– *La biografía de Jesús es, al mismo tiempo, centro y compendio de la historia humana.* Por eso, sabiendo que anuncia lo que ha de venir (parusía), decimos que proviene del principio de los tiempos, nace del camino de la historia humana.

Desde este doble fondo ha de entenderse todo lo que sigue. Así iremos contando la historia concreta de Jesús, hombre que viene de Dios, viniendo de lo humano, *Dios en persona*, siendo persona fundante de la historia: verdad fontal, resumen y de la realidad creada<sup>27</sup>.

26. Cf. Benoit, 5-29; Cullmann, *Christologie*, 267; P. E. Davies, *The projection of preexistence*: BR 12 (1967) 34-36; Rahner, *Escritos* I, Madrid 1961, 169-222; Macquarrie, *Jesus* 303ss.

27. Formas distintas de relacionar preexistencia y concepción por el Espíritu: Pannenberg, *Cristología*, 175s, Robinson, *Human* 144-145 y W. Thüsing, en Rahner-Thüsing, *Christologie*, 254-256. Pensamos que ambas representaciones tienden a decir lo mismo: Jesús viene de Dios naciendo en nuestra historia.

## 2. ENCARNACIÓN. CONCEBIDO POR EL ESPÍRITU SANTO

Además de comentarios a Mt 1-2 y Lc-2 y obras sobre el Espíritu Santo (cf. misterio 4º): R. E. Brown, *El nacimiento del Mesías*, Cristiandad, Madrid 1982; Id. (ed.), *María en el NT*, Sígueme, Salamanca 1982; J. de Freitas F., *Conseição virginal de Jesus*, AnGreg 217, Roma 1980; A. Feuillet, *Jésus et sa Mère*, Paris 1974; J. Galot, *María en el evangelio*, ApPrensa, Madrid 1960; R. Laurentin, *Les Évangiles de l'Enfance du Christ*, Paris 1982; J. McHugh, *La Madre de Jesús en el NT*, DDB, Bilbao 1978; Muñoz León, D., *El principio trinitario inmanente y la interpretación del NT*, EstBib 40 (1982) 19-48; 277-311; I. de la Potterie, *María en el misterio de la alianza*, BAC 533, Madrid 1993. Análisis del transfondo teológico en S. de Fiores, *María en la teología contemporánea*, Sígueme, Salamanca 1991.

1. *Encarnación: hierofanía personal de Dios.* Continuamos en la línea del tema anterior: Jesús sólo puede liberarnos si viene de Dios y penetra en la entraña de la historia enriqueciéndola por dentro; Dios sólo redime lo que asume con su vida. Jesús se ha introducido en las miserias de la tierra: las conoce por dentro y desde dentro las transforma con su entrega y pascua.

– *Así lo ha destacado Flp 2, 6-11:* pudiendo haber mantenido la gloria externa de Dios e imponerse con fuerza sobre los humanos, el verdadero Cristo ha preferido abajarse, penetrando en la dureza de la historia y asumiendo nuestra vida de siervos, en camino de entrega que culmina con la muerte.

– *También lo ha destacado Hebreos:* Jesús, pionero de la salvación (2, 10), no nos ha mirado desde arriba, sino que ha penetrado en el dolor del mundo (2, 14), siendo en todo semejante a sus hermanos, en el riesgo de la vida y en la muerte, para volverse sacerdote que destruye los pecados de la tierra (cf. 2, 15-18).

Encarnación significa *presencia personal*. El judaísmo sabe que Dios habla a través de los profetas, pero añade que se encuentra siempre arriba, en su propia transcendencia. Lo mismo ha proclamado Mahoma en el Corán: Dios sigue en lo alto, no se vuelve palabra en forma humana, humanidad concreta. Tampoco las religiones del oriente conocen verdadera encarnación, sino *avatara*: la manifestación visible del Dios invisible, en formas simbólicas cambiantes, de tipo imaginativo, no en la carne individual de un ser humano. Pues bien, en contra de eso, el cristianismo es *religión de encarnación*: la teofanía o manifestación de Dios se identifica con la historia concreta de Jesús, con su persona.

La encarnación supone que Dios sigue siendo distinto, es pura transcendencia (Padre). Pero, al mismo tiempo, se revela de forma personal en Jesucristo, un humano de la tierra. Esta es la paradoja, este el *misterio*. Las religiones antiguas conocen muchas *hierofanías cósmicas* (cielo y tierra, piedras y animales, árboles y fuerzas atmosféricas); pero Dios no se revela en ninguna de ellas de manera plena. También las religiones proféticas están llenas de palabras y libros de Dios... (Cf. Hebr 1, 1-2). Pero sólo el Cristianismo confiesa que *al llegar la plenitud de los tiempos, envió Dios a su Hijo, nacido de mujer, nacido bajo la ley* (Gál 4, 4-5), de manera que Jesús, surgiendo de la historia humana, es *Dios en persona*, en misterio que sólo podemos expresar en forma paradójica:

– *En lenguaje de historia, afirmamos que Jesús es el Hijo de Dios que nace en el tiempo:* no había un Hijo previo, dualidad de personas en Dios. Sólo en Jesús (encarnación) se puede hablar de dualidad o comunión intradivina, como indica la *crisología ascendente*.

– *Pero en lenguaje de eternidad, podemos y debemos hablar de dualidad intradivina,* añadiendo que Dios no estuvo nunca solo, sin Hijo o comunión de amor, sino que es siempre Trinidad: el que nace de mujer en el tiempo de la historia es el mismo que ha nacido (nace sin cesar) de Dios, como Hijo eterno.

Ambos lenguajes resultan paradójicamente necesarios, de manera que no podemos identificarlos, ni reducir uno al otro. Sabemos, por un lado, que *Jesús no existía como persona en un "tiempo" anterior:* brota de Dios al estar naciendo (realizándose) sobre el mundo; por eso, su misma encarnación (humanización) ha de entenderse como surgimiento divino. Pero, en otra perspectiva, debemos añadir que *Jesús Hijo pertenecen al misterio fundante de Dios,* de manera que no puede afirmarse que hubiera un tiempo en que no fuera.

Ambos lenguajes resultan deficientes (si los tomamos por aislado) y necesarios (si los tomamos juntos). Uno y otro han de llevarnos a la misma afirmación fundamental: la *persona humana de Jesús* (su identidad radical, en nacimiento, libertad y entrega creadora de comunión) es *Dios en persona* o, mejor dicho, *el mismo Hijo de Dios humanizado*. Avanzando en esa línea podemos definir a Dios como aquel que puede de encarnarse (expresarse) del todo en un humano (no en un ángel o animal, un vegetal o una estrella). Así volvemos a la afirmación de fondo de la preexistencia: Dios se encarna en el hombre Jesucristo, de manera que su misma historia humana es historia divina, trinitaria.

No se encarna Dios en la humanidad general o en el proceso de la idea, como podía haber pensado Hegel; ni se expresa en la hondura

supra-material del alma o del espíritu, como podían añadir los neoplatónicos y/o gnósticos, sino en un humano bien concreto: Jesús de Galilea. Lógicamente, los diversos momentos de la existencia de Jesús (recibir el ser, asumirlo de manera personal y compartirlo o entregarlo a los demás...) son elementos centrales del misterio de la encarnación.

Jesús es hombre (=un humano) individual, histórico. Pero no es auto-creador solitario, sino que nace de los otros (por María, su madre), de la promesa israelita (por Abrahán), en el contexto general de la historia (de Adán). Por eso, siendo individuo, lleva en su suerte la suerte de todos los humanos, de manera que ha podido vincularlos en palabra y esperanza. Su *encarnación* nos sitúa en el lugar donde se cruzan todos los caminos de lo humano, de manera que podemos llamarle "universal concreto": Dios no se ha expresado en un libro perfecto de misterio eterno (Toráh del judaísmo, Corán islámico), ni en la totalidad general del proceso cósmico, sino en Jesús, su Hijo, compendio y sentido de todos los humanos.

Naciendo de la historia anterior y fundando la que sigue, Jesús brota de Dios, que ha querido que su Hijo eterno (superior a todo lo que existe) surja y se exprese en el camino de la historia. Así lo ha expresado Jn al afirmar que *en el principio era el Logos* (1, 1), la Palabra que se expande luminosa y creadora en la tiniebla humana, añadiendo que *se hizo carne y habitó entre nosotros* (Jn 1, 10-11.14). Jesús mismo es *Logos*, Hijo de Dios, siendo Cristo de la humanidad (cf. Jn 1, 17-18).

2. *Concebido por el Espíritu Santo*. Se ha dicho a veces que *encarnación* (el Hijo de Dios se hace humano) y *concepción por el Espíritu* (Dios suscita a Jesús por su gracia) se oponen mutuamente. Quienes eso dicen piensan de manera racionalista, olvidando la riqueza de los símbolos, eso que hemos presentado como *paradoja* (Jesús es Hijo eterno de Dios, naciendo en el tiempo de María). Desde esa polivalencia simbólica debemos estudiar este *misterio* (=símbolo) evocado, posiblemente a partir de fuentes anteriores, por Mt 1, 18-25 y Lc 1, 26-38. Ambos afirman que el mismo Espíritu de Dios, superando el puro nivel cósmico de la concepción (deseo de la carne o de lo humano: Jn 1, 12-13), ha suscitado a Jesús: ha introducido su fuerza creadora (divina) sobre el mundo, transformando y elevando el proceso de la concepción:

– *Así le dice el ángel hermenéuta (intérprete) a José, padre oficial del niño que ha de nacer*: "no tengas miedo en aceptar a María, tu esposa, pues lo en ella engendrado proviene del Espíritu Santo" (Mt 1, 20). El

Espíritu de Dios se ha introducido en el proceso de la generación, enriqueciendo el nivel ordinario de la paternidad normal, israelita: por encima de aquello que espera José, hijo de David, representante de un mesianismo nacional (plano de carne) viene a desvelarse Dios en Cristo.

– *Así responde el ángel del poder de Dios (=Gabriel) a la madre María, que pregunta*: "el Espíritu Santo vendrá sobre tí, te cubrirá la sombra del Altísimo; por eso, lo que nazca de ti será llamado Santo, Hijo de Dios" (Lc 1, 35). Por encima de toda maternidad sacral (concepción y alumbramiento de una mujer divina), viene a desvelarse la maternidad más alta y sencilla del Espíritu Santo. María es simplemente una mujer, una persona en fe, alguien que cree en el misterio. Precisamente ahí, en el camino de la fe, se expresa el Espíritu Santo.

Eso significa que la historia es más que tiempo, su inmanencia es más que realidad mundana. La misma humanidad, en su proceso de alumbramiento, humanidad simbolizada por María, es lugar donde surge el Hijo de Dios. Los símbolos que el texto ha utilizado siguen siendo misteriosos y muy simples. Por eso hay que dejarlos como están, en su rica polivalencia, en su profunda densidad. Pero, a modo de ejercicio, vinculando representaciones de espacios y tiempos distintos, queremos ofrecer cuatro acercamientos, dejando que ellos mismos hablen.

– *Hay una lectura simbolizante de tipo antropológico*. Según ella, el Espíritu es señal de la acción providente de Dios que guía todas las cosas y de un modo especial la historia humana, tal como ha venido a centrarse en el surgimiento mesiánico de Jesús: no realiza la función biológica del varón ausente, sino que actúa en un nivel de fe, de creación divina. Por eso, en plano físico, Jesús podría ser hijo de María y José. Pero en otro plano debemos afirmar que ha sido concebido por la fuerza el Espíritu, siendo así expresión privilegiada del misterio de Dios. En esta línea han leído los textos de Mt 1 y Lc 1 gran parte de los cristianos protestantes de los últimos decenios.

– *Hay una lectura espiritualista de tipo angélico*, representada de modo especial por el Corán. Según ella, el Espíritu Santo se identifica en realidad con Gabriel, ángel perfecto, espíritu purísimo, que puramente ha cohabitado con María, de forma espiritual, sin contacto físico, ni ruptura de virginidad. Para Mahoma, el surgimiento "espiritual" de Jesús (que brota de un Espíritu santo, no del Espíritu de Dios ni de un humano), es signo de fe que debían creer (y no han creído) los judíos. La concepción virginal se entiende así en un plano de fecundación angélica, situándose casi a nivel de biología espiritual. Pocos cristianos actuales estarían dispuestos a creer un mensaje de este tipo. Por otra parte, este "nacimiento espiritual" no expresa la filiación

divina, pues, para Mahoma, Jesús nace de un espíritu, pero no es Hijo de Dios.

– *Hay una lectura escatológica, que entiende el tema como culminación de lo iniciado en Gen 1, 1-2.* Se decía en el principio que el Espíritu de Dios aleteaba sobre las aguas del caos, para hacerlas de esa forma germinantes, fuente de vida cósmica. Pues bien, el mismo Espíritu actúa en estos últimos tiempos en María, transformando su “tierra”, haciéndola fecunda, engendradora del Hijo de Dios. María viene a presentarse a ese nivel como signo de la pasividad más perfecta, del más pleno acogimiento de la gracia y acción salvadora de Dios: es la humanidad que recibe la Palabra de Dios en obediencia, es la que escucha en su mente (desde su mismo seno materno) la voz del misterio. Así, para que el culmen de la creación se vincule a su principio (Gen 1), debemos afirmar que Jesús debió nacer por obra del Espíritu Santo, como fuente y principio de nueva humanidad.

– *Hay, finalmente, una lectura trinitaria del misterio y, según ella, el surgimiento divino y humano de Jesús se corresponden.* El Espíritu santo es potencia germinante, encuentro de amor que suscita y mantiene la vida. Así decimos que Dios (Padre) engendra “eternamente” a su Hijo por la fuerza del Espíritu, es decir, en el contexto (abrazo, seno) de su amor. De igual forma añadimos que le engendra o suscita en la historia, suscitando a Jesús por medio de su Espíritu, a través de María. No es que el Espíritu sea hipóstasis o simbolización femenina de Dios, como a veces se ha pensado; no es que se identifique de manera personal con María, como también se ha dicho. Pero es evidente que entre ambos (Espíritu y María) hay una fuerte vinculación. Así podemos y debemos presentar a María como la mujer donde ha venido a expresarse de manera plena la fuerza del Espíritu, para que así surja el Hijo de Dios sobre la tierra.<sup>28</sup>

En esta última línea quiero situarme. Las lecturas anteriores (antropológica y escatológica) tienen valor pero deben precisarse. Para llegar al centro del misterio cristiano debemos superar la respuesta musulmana, diciendo con el credo que Jesús *fue concebido por obra del Espíritu de Dios* (no de un espíritu angélico), naciendo sin embargo como un individuo plenamente humano. La Concepción por el Espíritu no puede interpretarse pues como un milagro en clave de

28. Expongo esta postura, en diálogo con los defensores de una pneumatología mariana (de una encarnación del Espíritu Santo en María) en *La Madre de Jesús. Introducción a la Mariología*, Sígueme, Salamanca 1989, 229-286 y en *Amiga de Dios*, Paulinas, Madrid 1996. Sentido básico en *Mariología fundamental*, Sec. Trinitario, Salamanca 1996. Desarrollo en *Dios como Espíritu y persona*, Sec. Trinitario, Salamanca 1989, 353-436.

ciencia biológica, sino como *hierofanta personal de Dios*, que se encarna o manifiesta en Jesús de Nazaret, ser humano a quien vemos, a nivel de fe, como *el Hijo de Dios*. Así decimos que nace, al mismo tiempo, de Dios y de la historia, sin que un nacimiento sustituya al otro: nace totalmente de Dios y totalmente de lo humano (de María) por obra del Espíritu Santo.

Así lo han contado, en perspectivas diversas y de forma insuperable, Lc 1-2 y Mt 1-2, iniciando esta *biografía teológica*. No podemos superar sus textos, ni sustituirlos por otros, sino que debemos leerlos en su novedad radical y su extrañeza, como expresión del misterio de Dios Padre/madre que engendra a su Hijo dentro de la historia humana. Ellos cuentan lo incontable, narran el misterio inenarrable del origen creyente (divino y humano) de Jesús, Hijo de Dios. No podemos entenderlos desde la *ciencia biológica*, pues eso sería banalizarlos, convirtiéndolos en un simple prodigio de la vieja historia, sino como *símbolo fundante* de la fe.

En su unidad y distinción, ambos textos (Lc 1-2 y Mt 1-2) dicen lo esencial sobre el origen de Jesús. No son cristología primitiva que debe ser superada por afirmaciones más hondas; no son mito que debe desmitificarse, para llegar a la verdad existencial. Ambos textos, separados y vinculados, son comienzo de una narración que siendo humana (cuentan las cosas desde María y José, hablan del niño que nace) nos sitúan en el umbral de la revelación divina: Dios mismo se expresa en el camino de Jesús, diciendo su palabra salvadora. Conforme a una experiencia esbozada por Flp 1, 6-11 y Jn 1, 1-14, Jesús nace en un campo de contraste, acogido por María/José, rechazado por el mundo que quiere destruirle. De esa forma, la encarnación se entiende como inmersión gratuita y salvadora de Dios en una historia amenazada de violencia.<sup>29</sup>

29. Según Lucas, Jesús nace en una tierra sometida al poder de los romanos, que deciden realizar un censo universal. Precisamente en medio del recuento, fuera de su pueblo, en una simple gruta de animales, como un súbdito más del gran imperio, nace el verdadero Salvador, Señor del mundo. En los días de un censo que sirve para cultivar la soberbia de los gobernantes (cf. 2 Sam 24), bajo el orden de un imperio que controla a sus vasallos y no admite salvadores, nace el Cristo, en una tierra (Belén) que no quiere recibirle. Según Mateo, los que rechazaron a Jesús no fueron los romanos, sino Herodes, reyzeuelo semijudio, aliado y dependiente del imperio. Jesús nace y, cuando vienen a adorarlo por oriente varios sabios, magos que han sentido desde lejos la estrella de la paz del verdadero rey de los judíos, el monarca tiene miedo y reacciona de una forma despiadada, haciendo matar a los niños de dos años para abajo en Belén y sus alrededores (Mt 2, 16-18; cf. Jer 31, 15). En uno y otro caso, la historia mesiánica no empieza con la vida pública de Jesús (mensaje en Galilea, muerte en Jerusalén), sino



### 3. NACIÓ DE LA VIRGEN MARÍA. NUEVA HUMANIDAD

Base teológica en S. de Fiores, *María en la teología contemporánea*, Sígueme, Salamanca 1991 y A. Aparicio, *Mariología*, BAC, Madrid 1995. Para una aproximación bíblica: T. H. Boslooper, *The Virgin Birth*, SCM, London 1962; R. E. Brown, *El nacimiento del mesías*, Cristiandad, Madrid 1982; J. de Freitas F., *Conseição virginal de Jesus*, AnGreg 217, Roma 1980; R. Laurentin, *Les Évangiles de l'Enfance*, Desclée, Paris 1982; J. McHugh, *La Madre de Jesús en el NT*, DDB, Bilbao 1978; S. Muñoz Iglesias, *Los evangelios de la infancia I-IV*, BAC Madrid 1990ss; I. de la Potterie, *María en el misterio de la alianza*, BAC 533, Madrid 1993. Transfondo histórico y religioso en S. Benko, *The Virgin Goddess. Studies in the Pagan and Christian Roots of Mariology*, SHR 49, Brill, Leiden 1993; M. Navarro, *María, la mujer*, Paulinas, Madrid 1987; E. Neumann, *La grande Madre*, Astrolabio, Roma 1981.

El credo de la iglesia sigue diciendo que *nació de la virgen María*. Esta afirmación no puede ni debe probarse a nivel racionalista: para quien no crea en la encarnación histórica del Hijo de Dios, los relatos sobre la concepción y/o nacimiento virginal serán sólo mito, signo creado por la iglesia. Por el contrario, los creyentes descubrirán en aquellos relatos simbólicos una expresión privilegiada de la irrupción salvadora de Dios en la historia. Según la fe cristiana, Dios no se expresa solamente en la entrega de Jesús (pascua), ni en su acción al servicio del reino, sino en todo el proceso de su vida, desde la concepción hasta la muerte. Como acaba de indicar el tema anterior, la *revelación de Dios o hierofanía* es la historia entera de Jesús, su despliegue personal. Pues bien, dentro de ese despliegue tiene un valor simbólico y real muy grande el nacimiento.

Ni Mc ni Jn, ni Pablo ni Hebreos, han presentado teológicamente el nacimiento de Jesús, centrados como están en su proyecto de reino y su entrega pascual. Por el contrario, guiados por la *lógica mesiánica* y apoyados por una larga tradición sacral que ha destacado el origen de los hombres y mujeres de Dios, Lc 2 y Mt 2 se han atrevido a narrar el nacimiento mesiánico de Jesús. Para entender mejor sus relatos, no para sustituirlos o cambiarlos, ofrecemos las reflexiones que siguen. No estudiamos el tema en perspectiva exegética (análisis de textos) ni apologética (defensa de la confesión cristiana), sino en clave narrativa,

con su concepción humana. Jesús no nace como un simple individuo, para ser después mesías, sino que surge desde el mismo Espíritu de Dios y desde el fondo de la historia humana como auténtico mesías. A su *biografía mesiánica* pertenece este principio.

como introducción de lo que sigue: el nacimiento virginal de Jesús es un encuadre importante de nuestra biografía mesiánica.

Continuamos en la línea anterior, para destacar la acción/presencia del Espíritu Santo (cf. Lc 1, 26-38 y de Mt 1, 18-25) en el surgimiento de Jesús, comprendiendo en ese fondo la figura de María. Jesús no es un fantasma que viene desde fuera, que aparece y se despliega en un momento, sin colaboración humana, sino todo lo contrario: nace de la historia, de la fe personal de María, su madre, que acoge la palabra de Dios en cuerpo y alma. Por eso, la iglesia la define como *Madre Virgen*, mujer donde se expresa en forma humana la paternidad de Dios. Partimos, pues, de los textos ya citados (Lc 1, 26-38 y Mt 1, 18-25; cf. Lc 2 y Mt 2) que ofrecen la mejor visión del tema, en clave simbólico/religiosa, en perspectiva de misterio. Ellos siguen siendo argumento esencial de nuestra *biografía mesiánica*.

1. *La concepción virginal expresa la encarnación del Hijo eterno de Dios*. María Virgen, madre de Jesús, es más que una referencia imaginativa, señal sin contenido: ella es figura integral del misterio, agente privilegiado en la encarnación del Hijo de Dios. Naciendo de ella, por obra del Espíritu, Jesús es Hijo primigenio, engendrado por el Padre en el "hoy" divino de su eternidad (cf. Hech 13, 33; Hebr 1, 5; 5, 5). Algunos teólogos más racionalistas, protestantes e incluso católicos, no lo han entendido así:

La leyenda de la concepción virginal de Jesús se encuentra, por su contenido, en una contradicción insoluble con una cristología de la encarnación del Hijo de Dios preexistente, tal como se presenta en Juan y Pablo. Porque, según esa leyenda, Jesús ha venido a ser Hijo de Dios únicamente en virtud de su concepción de María. Según Pablo y Juan, por el contrario, el Hijo de Dios ha existido ya antes y, como ser preexistente, se ha unido con el hombre Jesús.<sup>30</sup>

Estas afirmaciones nos parecen poco afortunadas pues ignoran la *paradoja fundante de la hierofanía cristiana*. Preexistencia y concepción por el Espíritu son símbolos primeros que hacen razonar, pero que no pueden ser racionalizados. Ni la concepción exige el Hijo de Dios brote (empiece a ser) precisamente cuando es concebido sobre el mundo, ni la preexistencia supone que hubiera un humano ya forma-

30. Pannenberg, *Cristología*, Salamanca 1974, 177. Crítica en A. González M., *Sobre la función salvífica de María, figura de la iglesia*, en *La gracia y el tiempo, ensayos de teología*, Madrid 1983, 161-174. Aquí reasumo la argumentación de mi libro *Dios como Espíritu y persona*, Sec. Trinitario,

do al que después se uniera el Hijo eterno. Ambos símbolos expresan un único misterio desde perspectivas distintas: la *preexistencia* acentúa el hecho de que Cristo brota de la eternidad de Dios, naciendo en el tiempo; la *concepción y nacimiento virginal* muestran que el Cristo nace de la historia (de María), proviniendo al mismo tiempo del misterio generante del Espíritu divino.

Planteado el tema de manera estricta, podemos afirmar que ambos caminos se implican y completan. Precisamente porque nace en la historia como preexistente, el Hijo de Dios rompe, desborda, el plano antiguo de todo surgimiento humano, siendo concebido de manera nueva y fundante por obra del Espíritu en María, madre virgen. De un modo complementario, podemos añadir que, porque nace de la Virgen, superando los principios de paternidad de nuestra tierra, Jesús viene a desvelarse como el Hijo eterno de Dios Padre.

Ser y hacerse del Hijo de Dios (Jn 1, 1.14) quedan por tanto vinculados: la generación temporal desvela y expresa (realiza) en el mundo el principio de la generación eterna del Hijo de Dios, relacionando vida inmanente de Dios (Trinidad: el Padre suscita a su Hijo en el Espíritu) y economía salvadora (el Hijo de Dios nace por obra del Espíritu en la historia)<sup>31</sup>.

2. *Por su origen virginal, Jesús aparece como Adán, humanidad reconciliada.* Esto es lo que Pablo afirma al presentarle como "humano fundante", "nuevo Adán", principio de la humanidad escatológica (cf. Flp 2, 6-11; 1 Cor 15, 42-43; Rom 5, 12-21). El nacimiento de Jesús está en continuidad con el pasado de los hombres y mujeres que llevan en su entraña el deseo de la plenitud final, representada por la mujer de Ap 12, 2 que se enfrenta al Dragón adverso con sus fieras destructoras (Ap 12-13; cf. Dan 7, 1-8). El *Dragón* significa el nacimiento para la muerte: es el padre malo que mata a sus hijos y quiere devorar al mesías, conforme a un mito que Hesíodo ha evocado con gran fuerza en su *teogonía*: el Padre Tiempo/Cronos destruye todo lo que engendra de la Madre tierra. Pues bien, *la Mujer* grávida de Dios es la maternidad virginal: potencia creadora que da a luz en amor, venciendo al Dragón o serpiente venenosa de la muerte.

Por eso, el nacimiento virginal evoca la fuerza creadora de la vida. El ser humano era incapaz de realizar sus esperanzas por sí mismo; la maternidad de la mujer grávida de vida se encontraba sin cesar ame-

31. Cf. Com. Teol. Internacional, *Algunas cuestiones relativas a la cristología* (1979) II, 4.

nazada por la muerte (la serpiente). Por su propia pequeñez, el ser humano tiende hacia una vida superior que le desborda, pero es incapaz de conseguirlo y por eso queda siempre en manos de la muerte (Dragón devorando a sus hijos). Sobre este fondo se inscribe simbólicamente el relato de la concepción virginal: Jesús cumple la esperanza imposible de lo humano: nace de María, mujer-humanidad creyente, superando el nivel de creatividad histórica que nunca logra superar la muerte. Por eso se dice que María es Virgen.

Este nacimiento de Jesús nos introduce en un nuevo y más alto umbral de realidad: surgiendo de un mundo que parece condenado a entender la hondura paternal de Dios partiendo de una ley deficiente de violencia/pecado, Jesús proviene del misterio superior de la paternidad de Dios que es pura gracia (sin serpiente ni dragón de muerte). Por eso debe interpretarse como nueva creación: *Adán/Eva* eran comienzo y signo de lo humano y todos nos hallábamos inmersos en su viejo nacimiento de muerte y/o pecado; en contra de eso, *el mismo Dios suscita por María otro comienzo*, un camino virginal de vida sin pecado, desbordando el nivel de carne-sangre-deseo en el que estábamos hundidos (cf. Jn 1,13; 1 Jn 2, 16; Rom 5,12-21).

Entendida así, la concepción virginal supera idealismo y biología pura, perspectivas ambas implicadas. Jesús no se limita a fundar unos grupúsculos de transformación espiritualizante o evasión extramundana, sino que ha suscitado por su vida y pascua un nuevo ser humano en familia (cf. Mc 3,35). Los Padres de la iglesia defendieron la concepción virginal en contra de una visión espiritualista (ideológica) de Jesús, ratificando su nacimiento *carnal*. También nosotros queremos superar los riesgos de la nueva gnosis: los relatos de Lc y Mt nos conducen al lugar donde Pablo sitúa el comienzo de la nueva humanidad (Gal 4, 4), la ruptura creadora (presencia de Dios) en la misma historia humana. María es la *nueva carne salvadora*, principio y signo de una concepción no pervertida por la lucha (patriarcalismo o evasión) de nuestra vieja historia.<sup>32</sup>

3. *La concepción virginal destaca el poder engendrador de la fe de María, indicando así su maternidad salvífica.* No es que María fuera Virgen en un orden puramente humano (biológico) y después, en un momento ulterior, se convirtiera en madre de Dios. En esa perspecti-

32. He planteado el tema en *Amiga de Dios*. Paulinas, Madrid 1996 y *Lecturas del NT. Apocalipsis*, EVD, Estella 1998. En *Mariología fundamental*, Sec. Trinitario, Salamanca 1996, destaco así el carácter "ontológico" del surgimiento humano de Jesús, superando un reduccionismo ideológico y/o existencial.

va la virginidad sería huida espiritualizante de la vida, como suelen decir los antropólogos: en línea antropológica, nacer sólo de mujer es menos perfecto que nacer de una pareja que se ama.

Por eso, situar el tema de la virginidad maternal en clave de *ausencia de varón* o soledad femenina es, al menos, peligroso. No es que falte varón sino que, en el lugar del varón (o a través del varón/mujer), se inscribe un potencial de vida que desborda la capacidad engendradora de varones y mujeres. Como israelita, María se encontraba preparada para un matrimonio abierto a lo mesiánico: estaba desposada con José, portador de las promesas davídicas. Pues bien, sobre ese desposorio donde la virginidad era “no haber cohabitado todavía” (cf. Mt 1, 18) o “no conocer (aún) varón” (Lc 1, 34), se introduce la palabra transformante y engendradora de Dios que eleva, transfigura y recrea nuestra historia. Sólo la obediencia personal a esa palabra hace que María sea Virgen en sentido pleno, en ámbito cristiano (cf. Lc 1, 38).

La virginidad de María surge, por tanto, de la acción del Espíritu de Dios que la convierte en Madre del mismo Hijo divino. Al dialogar con Dios, al presentarse como Sierva del Señor, para volverse templo de su Espíritu (cf. Lc 1, 35.38), María empieza a ser la Virgen cristiana “por la mente”, en gesto de afirmación personal en que se incluye el mismo “vientre”. En ella actúa Dios con fuerza creadora: en manos de ese Dios queda por siempre, como Sierva y Señora (Lc 1, 43.47-50), conforme al modelo mesiánico de servidumbre y señorío que ha trazado Cristo (cf. Flp 2, 6-11), como ha descubierto la iglesia al llamarla siempre Virgen.

– *María estaba preparada para ser Virgen antes de concebir*, pero no en plano biológico de maduración femenina y falta de relación sexual o gravidez, sino en plano personal de mujer y persona dispuesta para colaborar con Dios, pues asume con su fidelidad el camino de fidelidad israelita, comenzado ya en Abrahán.

– *María se vuelve Virgen en la concepción y nacimiento de Jesús*, porque le engendra y alumbrada desde el misterio de Dios, por gracia de su Espíritu, manteniéndose fiel a su vocación de madre mesiánica (cf. Jn 19, 25-27). Lógicamente, la tradición cristiana la presenta como nueva Eva: aquella que en Jesús y desde Dios ha superado el nivel de generaciones de este mundo, volviéndose madre de todos los vivientes.<sup>33</sup>

33. Cf. M. Navarro, *María, la mujer*, Paulinas, Madrid 1987. Sobre el tema en Ireneo, cf. O. Söll *Storia dei dogmi mariani*, Roma 1981, 67-77; J. A. de Aldama, *María en la patrística de los siglos I-II*, Madrid 1970, 264-299; A. Orbe, *La Virgen María abogada de la virgen Eva*. Greg 63 (1982) 453-503.

Al interpretar de esta manera el nacimiento de Jesús, la tradición evangélica (Mt 2, Lc 2), proyecta en su origen el misterio de la pascua. Ciertamente, aquí se dice algo sobre su principio. Pero este principio es inseparable del transcurso y meta de su vida, de manera que el misterio de pascua queda anticipado y preparado en el mismo nacimiento: el proceso personal del Hijo de Dios ha empezado a expresarse ya en el nacimiento.

Jesús no se limita a dar vida, en gesto generoso de donación que culmina en la pascua. Como venimos indicando, él recibe vida: por eso, la figura de María, Virgen Madre, que le ofrece lugar y principio de nacimiento humano (con José, su esposo, como han resaltado Lc 2 y Mt 2), pertenece al misterio de la encarnación. Jesús no podría haber sido un humano, Hijo de Dios, si no hubiera nacido humanamente. Dios lo puede todo, menos lo contradictorio. Por eso, su Hijo Jesús no podría haberse encarnado y ser humano sin haber recibido la vida de la fe (cuerpo y alma) de una mujer, que en este caso, por gracia de Dios, se llama María.

4. *Este nacimiento expresa el sentido de la historia de Jesús*. Sabemos que a lo largo de su vida Jesús se ha mantenido fiel al Dios judío, su Señor (Yahvé), pero al mismo tiempo le ha invocado de manera nueva como Padre (Abba; cf. Cap. 4, 3)). Esa invocación es consecuencia y signo de su mismo nacimiento. Jesús no se define simplemente por José, representante de la ley y mesianismo de este mundo, que le habría encerrado en la cadena de generaciones siempre repetidas de Israel (cf. Hebr 9). Él ha superado ese nivel y, situándose en un plano que resulta anterior al surgimiento de la misma nación israelita (reflejada por José), despliega su existencia en relación de encuentro inmediato con el Padre.

Por eso resulta luminoso y coherente el hecho de que nazca de María Virgen desbordando por fuerza del Espíritu el nivel de nacimiento intrajudío. Es evidente que este dato no se puede tomar como condena del Yahvé, Dios del AT, como dirá después la gnosis. Tampoco es signo de lucha intradivina, como si el Dios de salvación, representado por el Padre de Jesús, tuviera que enfrentarse con el Dios de creación, que seguiría vinculado al plano israelita. Por el contrario, el nacimiento virginal de Jesús ha de entenderse como encarnación plena del Hijo de aquel Dios de creación que se manifestaba en Israel. Esto nos sitúa ante el misterio más profundo de la paternidad de Dios que Jesús ha desvelado:

Un hombre (Jesús) en relaciones tan singulares con “el Padre” que está en los cielos, al que en todos los aspectos se le entrega, en quien confía tan absolutamente, del que está pendiente para dar un paso ¿podría tener dos padres?... La relación exclusiva y singular de Jesús con su Padre celestial ¿no hubiera lesionado profundamente al carpintero José, si este hubiera sido su padre corporal?<sup>34</sup>

Estas preguntas nos conducen al centro de la oración que Jesús dirige al Padre (cf. Mc 14, 36; cf. Mt 23, 9). Sabemos que él supera el nivel de la familia de la tierra, fundando una familia desde el reino, pero en ella no hay lugar para un tipo de padre intramundano (cf. Mc 3, 31-35; 10, 29-30). Pero también sabemos que la posible paternidad de José, esposo de María, no debe interpretarse en ningún caso, como opuesta o contraria a la de Dios, pues ambas se mantienen y realizan a niveles diferentes, de manera que el mismo José podría interpretarse como signo del Padre Dios.

En un nivel judío, la paternidad se encuentra muy vinculada al espacio concreto del pueblo de la alianza (Israel), dentro de un contexto de tradición familiar. Si Jesús hubiera aparecido como un simple *Ben o Bar Josef*, hijo de José, no hubiera roto el entramado patriarcal del judaísmo para abrirse en amor a la anchura universal de la existencia humana. Por eso, hay en el fondo de los evangelios, y especialmente en Mc, un deseo de superar la *paternidad israelita*, entendida en plano de ley, de familia biológica, de sometimiento a las tradiciones de su pueblo (cf. Mc 3, 31-35), para abrirse a la fraternidad universal, avalada por el único Dios Padre de los cielos (cf. Mt 23, 1-12).

Sería necesario precisar con más cuidado este nivel de experiencia y acción mesiánica de Jesús, estudiando la función del Padre Dios en su mensaje. En esta perspectiva debemos inscribir el valor simbólico de la ausencia del padre humano, no negadora sino elevadora, en plano dialéctico: no se trata de rechazar, construyendo de esa forma un mundo simbólico donde sólo tiene cabida la mujer, sino de elevar y potenciar, descubriendo el valor más alto de la *paternidad*, en perspectiva humana y divina. María no es madre Virgen de Jesús porque excluye a su marido, sino porque en ella se devela un modo más alto de maternidad, que, dialécticamente, evoca y revela una paternidad superior, expresada en Dios (Padre de Jesús), pero que debe expandirse a través de los padres humanos (cristianos) del mundo. La materni-

34. H. U. von Balthasar, *Puntos centrales de la fe*, BAC, Madrid 1985, 122.89.

dad humana de María se convierte así en signo de la absoluta paternidad de Dios respecto al Cristo<sup>35</sup>.

5. *Quizá podamos añadir que el nacimiento virginal está ligado a la superación de la violencia de la historia.* Parece que la ley de evolución de los vivientes hace triunfar a las especies que mejor se adaptan al ambiente, imponiéndose sobre las otras. También la historia humana se vincula a la victoria de los fuertes. Pues bien, el nacimiento de Jesús ha introducido en ese campo una ruptura creadora: María se sitúa en el lugar de los pequeños, de los pobres, derrotados y aplastados de la historia (cf. Le 1, 46-55). A partir de aquí podemos entender mejor su entrega en manos de Dios y la misma acción de Dios que ha generado a Jesús, como expresión de pura gracia, precisamente allí donde domina la violencia de la tierra.

Sexualidad y amor humano parecían amenazados desde Adán, incapaces de elevarse sobre el riesgo de la lucha mutua y deseo posesivo (cf. Gen 3, 7.16.21; Gal 3, 28; Jn 1, 13). Pues bien, el Hijo de Dios ha decidido nacer en ese espacio conflictivo, expresando por su nacimiento la gracia y plenitud de la generación humana. La “carne” de María, que es carne de deseo y comunión, vinculada a toda nuestra historia, supera el riesgo posesivo y egoísta del pecado y viene a presentarse como expresión de la gracia suprema del Espíritu de Dios.

De esta forma se invierte y completa el signo de la *concepción por el Espíritu*. En la misma carne de María, carne de humanidad que tiembla y pregunta (¿cómo sucederá esto...?) y deseosa de amor fecundo, se inscribe el Espíritu de Dios que es principio de vida (cf. Lc 1, 26-38). Sólo de esa forma, brotando de la gracia de Dios, desde el mismo fondo de deseo de la carne humana, Jesús ha desvelado el carácter gratificante (no posesivo) del amor, en matrimonio o celibato (cf. Mt 19, 1-12).

Dominaba desde Adán un sexo de violencia, deseo de poder, seguridad impositiva y lucha mutua (cf. 1 Jn 2,16; Rom 1, 18-31). Pues bien, Jesús ha superado ese modelo, no sólo en su mensaje y pascua sino en su mismo nacimiento. Por eso, su existencia no se encuentra clausurada por la fuerza de un pecado que “obra por la carne” sino que ha derrotado al pecado desde el centro de la misma carne (cf. Rom 8, 3). Nace Jesús redentor desde el misterio del amor original, como Hijo

35. De esta forma situamos la figura y obra de María a la luz de la “experiencia filial” de Jesús. Cf. J. Jeehey y M. Vellanickal, *Le caractère unique et singulier de Jésus comme Fils de Dieu*, en Com. Bib. Pont., *Bible et Christologie*, Paris 1984, 173-196.

de Dios, por obra del Espíritu, allí donde María le acoge y alumbrada desde su carne y fe de mujer-virgen.

No es que con esto pretendamos racionalizar el misterio de la vida y pascua de Jesús, que sigue siendo misteriosa, pero quizá podemos entenderlo algo mejor. Jesús aparece así como humanidad escatológica, el ser humano nuevo que surge cuando Dios se manifiesta plenamente en la historia (cf. 1 Cor 15,45). Su mismo nacimiento que es divino siendo humano ha superado ya una ley de evolución violenta y lucha de la historia. Por eso, caminando con él hasta su pascua, los humanos pueden nacer (o renacer) en pura gracia, desbordando el nivel de la muerte<sup>36</sup>.

Re-situada así desde María, la visión paulina de la paternidad de Abraham pierde su carácter genérico y se vuelve expresión concreta del nuevo nacimiento humano que ha empezado por Jesús y que desborda el viejo plano de una carne y sangre cerrada en sí misma. Por su parte, las narraciones de Lc y Mt pierden el peligro de entenderse como *teologumenon* moralizante o *midrash* poético, volviéndose expresión profunda de un misterio de fe, principio de nuevo nacimiento del humano sobre el mundo. La visión de preexistencia de Jesús se vincula con su mismo nacimiento histórico, superando el riesgo del docetismo o gnosticismo y también del puro adopcionismo: Jesús no nace como un simple humano para ser luego adoptado por Dios, sino que brota de Dios, surgiendo al mismo tiempo de María Virgen.

#### 4. ADOPCIÓN FILIAL: BAUTISMO

Sobre bautismo y Espíritu Santo cf.: G. Barth, *El bautismo en el tiempo del cristianismo primitivo*, Sígueme, Salamanca 1986; C. K. Barret, *El Espíritu Santo en la tradición sinóptica*, Sec. Trinitario, Salamanca 1978; G. R. Beasley-Murray, *Baptism in the NT*, London 1972, 45-92; M. A. Chevallier, *Aliento de Dios, el Espíritu Santo en el NT I*, Sec. Trinitario, Salamanca 1982; G. Dellling, *Die Taufe im NT*, Berlin 1963; Dunn, *Jesús*; G. W. H. Lampe, *The seal of the Spirit*, London 1967, 33-45; H. Mühlen, *El Espíritu Santo en la iglesia*, Sec. Trinitario, Salamanca 1998; X. Pikaza, *Trinidad y comunidad cristiana*, Sec. Trinitario, Salamanca 1990, 81-114, 173-198; A. Richardson, *An introduction to the theology of the NT*, London 1972, 178-181; M. Sabbe, *Le baptême de Jésus*, en I. de la Potterie (ed.), *De*

*Jésus aux évangiles*, Paris 1967, 184- 211; E. Schweizer, *El Espíritu Santo*, Sígueme, Salamanca 1984.

Mt 1-2 y Lc 1-2 empezaban a contar la historia de Jesús por el nacimiento mesiánico. Conforme a Mc 1, 9-11 par (Mt 3 y Lc 3), *la biografía mesiánica* comienza en el bautismo, interpretado como principio del evangelio (Mc 1, 1). Tal como Mc la cuenta, esa escena vincula un elemento *de la historia* de Jesús bautizado por Juan (en el pasado) con una *experiencia pascual* del bautismo como entrega de la vida en el presente (cf. Mc 10, 38-39) y una *esperanza escatológica* (se abre el cielo, viene el Espíritu de Dios, anunciando el fin del tiempo):

Y sucedió en aquellos días que llegó Jesús de Nazaret de Galilea y fue bautizado por Juan en el Jordán.

Y, de pronto, subiendo del agua, vio que los cielos se abrían y el Espíritu descendiendo sobre él como una paloma.

Y hubo una voz desde el cielo: Tú eres mi Hijo amado, en ti me he complacido (M 1, 9-11 par).

Mt y Lc reproducen esa tradición con algunas variantes. La reflexión que siguen destacan el mensaje primordial de Mc: por la palabra del cielo y la venida del espíritu, *Jesús* es constituido hijo de Dios; así empieza su biografía mesiánica, así recibe lugar y sentido todo lo que sigue. No estamos ante una simple epifanía (desvelamiento de lo oculto: cf. Mc 9, 2-10) sino ante una llamada vocacional, de adopción y/o nacimiento mesiánico: Dios suscita a Jesús como su Hijo.

1. *Contexto y sentidos*. Empezaremos evocando los tres planos o niveles de lectura del texto: histórico, apocalíptico y pascual.

– *Bautismo, hecho histórico*: opinión clásica. La escena reproduce una experiencia de Jesús que, al ser bautizado por Juan, se descubre Hijo y Siervo de Yahvé: Dios mismo le constituye mesías, diciéndole, en palabras de Is 42, 1, “Tú eres mi Siervo/Hijo a quien amo (= *Agapetos*, Querido) y confío mi tarea (por el Espíritu)”. El bautismo es según eso, la experiencia originante de la vida mesiánica de Jesús, a quien el mismo Cielo (Dios) revela su misterio: Eres mi único Hijo, has de cumplir mi obra (como Siervo). Jesús descubre su identidad (Hijo), recibiendo la misión de sufrir y entregarse por los otros (Siervo); en esta experiencia se funda su conciencia/vida y el desarrollo posterior de la cristología.

Así piensan los autores de tendencia tradicional. Ciertamente, aceptamos con ellos el valor histórico del bautismo de Jesús, cuyo encuentro con Juan ha sido determinante en el comienzo del evange-

36. Me apoyo en G. Theissen, *Biblical Faith. An evolutionay*, SCM, London 1984 y R. Girard, *El misterio de nuestro mundo*, Sígueme, Salamanca 1982.

lio. Pero pensamos que Mc 1, 9-11 par refleja no sólo una experiencia pasada del bautismo de Jesús, sino el presente de su triunfo pascual.<sup>37</sup>

– *Bautismo, misterio pascual*: opinión moderna. La iglesia ha proyectado en esa escena el conjunto de su fe, como muestra claramente Pablo interpretando el bautismo de Jesús como experiencia pascual de muerte y nuevo nacimiento. En su forma actual, el relato del bautismo reproduce la vivencia de la iglesia que proyecta su fe sobre la escena, expresando por ella la filiación divina de Jesús (que Rom 1, 3-4 sitúa en ámbito pascual) y la misma venida carismática del Espíritu Santo.

Los elementos de la escena -apertura del cielo, descenso del Espíritu y voz de Dios- son conocidos en la apocalíptica judía y se aplican al fin de los tiempos. Al unirlos aquí, Mc 1, 9-11 par afirman que ha llegado el mundo nuevo, la espera se ha cumplido: Dios se manifiesta y revela su obra a través de Jesús resucitado, por medio del Espíritu, en la iglesia que confiesa su misterio.<sup>38</sup>

– *Bautismo, esperanza escatológica*: escuela de la historia de las religiones. A partir de los elementos anteriores, muchos han leído este relato como *anticipación apocalíptica* que sirve para constituir a Jesús Siervo de Yahvé y para anunciar el fin del mundo. Dios mismo proclama a Jesús Profeta-Siervo (cf. Is 42, 1) a través de unos signos – apertura del cielo, voz, descenso del Espíritu – que expresan el cumplimiento de los tiempos.

En un principio, este relato serviría para confesar a Jesús como enviado último de Dios y anunciar el fin del mundo. Más tarde, al releerlo en un contexto helenista, la iglesia habría reinterpretado los viejos elementos, eliminando las referencias escatológicas: la apertura del cielo se pone al servicio del descenso del Espíritu, que ya no es principio de recreación final, sino signo de la presencia de Dios en Jesús; por otra parte, la voz del cielo se convierte en palabra de Dios a Jesús. De la certeza del fin (apocalíptica palestina) habríamos pasado

37. En lugar de *Hijo (Hyios)*, el texto primitivo de Mc 1, 11, igual que Mc 9, 7, diría *Siervo (Ebed, Doulos)*. La iglesia ha vinculado ambos títulos: Jesús es Hijo de Dios siendo su Siervo (ministro o realizador de su tarea mesiánica): Cullmann, *Christologie*, 290-291. Cf. J. Macquarrie, *Principles of Christian Theology*, London 1974, 261-263; J. Bieneck, *Sohn Gottes als Christusbezeichnung der Synoptiker*, Zürich 1951, 61-62; H. Mentz, *Taufe und Kirche in ihrem ursprünglichen Zusammenhang*, München 1960, 59.

38. En esta línea Dibelius, *Formgeschichte*, 273; Bultmann, *Geschichte* (Ergänzungsheft, 1971), 88; H. Conzelmann, *Grundriss*, 148; A. Voegtle, *Exegetische Erwägungen über das Wissen und Selbstbewusstsein Jesu*, en *Gott in der Welt I*, Freiburg 1964, 530-634; Ph. Vielhauer, *Erwägungen zur Christologie des Markusevanfelioms*, en *Aufsätze*, 205; E. Lohmeyer, *Das Evangelium des Markus*, Göttingen 1967, 21-22.

a la convicción helenista de la divinización de Jesús, a quien se llama hijo de Dios (con Sal 2, 7), autor de salvación.<sup>39</sup>

Los tres elementos pueden y deben vincularse, como hace Mc: en el comienzo de la historia de Jesús se anuncia su plenitud final (cielo abierto) y se ofrece una experiencia de su pascua (Jesús constituido Hijo de Dios por la resurrección: Rom 1, 3-4); pero ellos han de entenderse sobre todo en clave de *biografía teológica*; sirven para presentar a Jesús como Hijo mesiánico, enviado de Dios desde su Bautismo, para realizar la tarea del reino. Así lo indicamos al presentar la cristología de Mc (Cap. 3, 1,1); así lo precisaremos a continuación.

2. *Experiencia básica. Hijo de Dios*. Elementos pascales y apocalípticos se implican (voz de Dios, cielo abierto, Espíritu y filiación), pero el bautismo es ante todo instauración mesiánica de Jesús en el comienzo de su biografía. Cuando le llama su Hijo, ofreciéndole su Espíritu, Dios le constituye portador del reino. El misterio posterior (pascua y parusía) queda anticipado y realizado en el camino de Jesús, cuya vida y mensaje (=persona) aparecen como revelación de Dios sobre la tierra.

Entendido así, el bautismo es comienzo permanente del evangelio. Por eso pertenece al origen (es un hecho, al principio de la vida pública de Jesús), siendo un dato constante de su biografía: la *Palabra* de Dios que le constituye Hijo y el *Espíritu* que le unge y/o inhabita son la base permanente de su historia. Todo lo que haga y diga ha de entenderse desde este presupuesto. De esta forma se destaca la relación entre Espíritu y Mesías, como saben Hech 10, 38, Rom 1, 3-4 y los relatos de la concepción. Por otra parte, la iglesia pascual experimenta la venida del Espíritu en el *bautismo cristiano* (cf. Hech 2, 38; 1 Cor 6, 11; 12, 13, etc.) y así puede evocar y celebrar su origen (pentecostés: cf. Hech 2) cuando narra y recuerda el *bautismo de Jesús*.<sup>40</sup>

Entendido así, el *bautismo* influye al principio y en todo el transcurso de la *biografía mesiánica*: no queda atrás sino que permanece y se recoge en lo que sigue. En el origen de la historia de Jesús debe contarse la venida del Espíritu que le unge rey mesiánico (Hijo de Dios),

39. Cf. Hahn, *Hohheitstitel*, 340-345, 301-302; Fuller, *Foundations*, 169-170, 192-193; Id., *The mission and achievement of Jesus*, SCM, London 1970, 86-89;

40. Cf. R. Bultmann, *Geschichte*, 267s. La praxis de la iglesia ha podido influir en la narración del bautismo de Jesús, haciéndolo modelo de todos los bautismos. Ph. Vielhauer, 206, presupone que el absoluto *to pneuma* (no *pneuma theou*) en Mc 1, 10 indica que el relato ha surgido en una comunidad helenista. En contra: L. E. Keck, *The Spirit and the Dove*: NTS 17 (1970-1971) 41-67.

conforme a una tradición que arranca de Is 11, asumiendo elementos de Is 42, 1 (venida del Siervo), y culmina en Sal 2, 7 (adopción filial).<sup>41</sup> Los *reyes* eran ungidos con aceite pasajero; *Jesús* con el Espíritu perdurable, de forma que de ahora en adelante se le llama ejemplarmente el Ungido (Cristo, Mesías), siendo *Hijo querido*: revelación y presencia personal del Padre. De la unión entre Dios y Jesús (Padre e Hijo) trataremos todavía (cf. misterio 13: Mc 9, 7).<sup>42</sup>

Entendido así, este relato bautismal destaca la plena humanidad de Jesús: es hijo de Dios desde la hondura de su vida, en su tarea mesiánica al servicio de los humanos (por medio del Espíritu). Siendo *el humano para los demás*, Jesús se muestra como aquel que emerge desde Dios, siendo su Hijo: no es Hijo divino desde fuera de la historia, en eternidad separada de la vida, sino en su mismo proceso de realización personal; no nace ya hecho, sino que se va haciendo, en *proceso de realización filial* que constituye el centro de su biografía mesiánica, conforme a los momentos evocados de surgimiento, realización en libertad y entrega personal (pascual), en manos de Dios, al servicio del reino. Así lo ha indicado Mc al comienzo de su evangelio, que vimos ya como primera biografía teológica de Jesús (Cap. 3, 1, 1).<sup>43</sup>

## 5. JESÚS PROBADO. TENTACIÓN DEL DIABLO

Además de comentarios a Mt 4 y Lc 4: J. Dumery, *Las tres tentaciones del apostolado moderno*, FAX, Madrid 1950; J. Dupont, *Les tentations de Jésus au désert*, SN 4, Bruges 1968; A. Feuillet, *Le récit lucanien de la tentation (Lc 4, 1-13)*: Bib 10 (1959) 613-631; Id., *L'épisode de la tentation d'après l'év. selon S. Marc (1, 12-13)*: EstBib 19 (1960) 49-73; A. Fuchs, *Die Versuchung Jesu*, SNTU, Linz 1984; J. I. González Faus, *Las tentaciones de Jesús y la tentación cristiana*, en *La teología de cada día*, Sígueme, Salamanca, 1976; S. Schulz, *Die Spruchquelle der Ev. Q.*, TVZ, Zürich 1972, 177-190.

41. Cf. Bultmann, *Geschichte*, 266; Mentz, 63s; Keck, 69ss.

42. Podemos distinguir una *visión más epifánica* o de transfiguración (Dios mismo presenta a Jesús como Hijo, pidiendo a los humanos que le escuchen) y una *más adopcionista* o de bautismo, que nos sitúa en el comienzo del mesianismo filial de Jesús, que aparece también en línea pascual (Rom 1, 3-4) o bautismal (Mc 1, 9-11). Lucas vincula filiación y tarea mesiánica en Lc 4, 18 y Hech 10, 38.

43. Cf. Robinson, *Human*, 196-202. He desarrollado este motivo en *Para vivir el Evangelio. Lectura de Mc.*, EVD, Estella 1995.

Al surgimiento y despliegue de la identidad de Jesús pertenecen las tentaciones, como indicial los sinópticos al introducirlas tras la experiencia del bautismo (Mc 1, 12-13; Mt 4, 1-11; Lc 4, 1-13). Ellas ofrecen las tres pruebas fundantes que el mesías debe superar: *económica* (trabajo/alimento), *política* (poder) e *ideológica* (conocimiento). Su *tentación mesiánica* sigue siendo nuestra misma tentación humana. Nos hallamos envueltos en una tripe lucha: *económica* (posesión de bienes de consumo), *política* (control de los medios del poder) e *ideológica* (producción y posesión de la ideas), que puede conducirnos a la *destrucción diabólica* (el ser humano queda sometido a poderes de opresión definitiva) o a la *conversión y transformación mesiánica* (en la línea de gratuidad y comunión).

Algunos piensan que el evangelio ha de narrarse como manual de *revolución económica, social e ideológica*, para destruir las estructuras de opresión actual. Sin rechazar del todo ese nivel, queremos leer el evangelio como manual de esperanza mesiánica y creatividad mesiánica; lógicamente, en su principio se incluyen las tentaciones.<sup>44</sup>

Hemos planteado ya el tema al ocuparnos de la *conciencia* de Jesús (Cap. 1, 2) y al exponer el título *redentor* (Cap. 4, 6) y por eso no debemos volver a los argumentos allí expuestos. De todas formas, en el principio de la biografía mesiánica, tal como ha sido desarrollada por los sinópticos, queremos presentar sus tentaciones. Ellas no resuelven el tema en plano de teoría, pero ofrecen la visión más luminosa y actual de las exigencias y riesgos sociales del mesianismo: el evangelio no es una evasión idealista, sino programa de "lucha" contra los poderes diabólicos. Para exponer el sentido de esa lucha escribieron los separados de Qumran su *Manual de Guerra* (4QM); para darle nuevo contenido han escrito Mt 4 y Lc 4, este espléndido relato que recoge, en el principio de la historia de Jesús, el sentido de conjunto de su obra.

Como los héroes del mito, él debe superar las pruebas que le presenta el tentador: a) utilizar su autoridad para hacer las piedras pan, pues el hambre aprieta entre las gentes; b) asumir el poder, porque es grande la opresión de los gobiernos pervertidos; c) realizar milagros portentosos, para que los humanos superen su angustia y puedan lograr seguridad sobre la tierra. Tales son las tentaciones y Jesús las supera acudiendo a la Escritura: frente a la absolutización del pan afir-

44. Aludimos a textos y documentos, que en los años 70 defendía el movimiento *Cristianos por el Socialismo (CPS)*, reunidos por A. Fierro y R. Mate, *Cristianos por el Socialismo*, EVD, Estella 1975. Visión cristiana de los tres niveles de las tentaciones en F. Refoulé, *Marx et S. Paul*, Cerf, París, 1974, 21-32.

ma que vivimos también de las palabras que brotan de la boca de Dios (Mt 4, 4); frente a la toma del poder por medios esclavizantes, afirma que sólo a Dios debemos obediencia (Mt 4, 10); frente a un milagro que es tentar a Dios destaca el valor de la fe (Mt 4, 7).<sup>45</sup>

Esas *tentaciones* no pueden entenderse como un hecho histórico, datable en el comienzo de la actividad de Jesús, aunque es muy probable que iniciando su mensaje haya debido superar alguna prueba, sino como expresión del conflicto permanente de su vida y de su obra: son muchos los judíos de su tiempo que habrían optado por el Diablo, muchos los cristianos posteriores que han seguido al Tentador, pues la Iglesia sigue estando en la misma situación de prueba y debe decidirse. Mt y Lc describen las tentaciones como paradigma permanente de lucha y victoria mesiánica. Toda la vida y opción de Jesús se encuentra resumida en ellas, como ha visto certeramente Dostoievsky:

Si hubo alguna vez en la tierra un milagro verdaderamente grande fue aquel día, el día de esas tres *tentaciones*. Precisamente, en el planteamiento de esas tres cuestiones se cifra el milagro. Si fuese posible idear, sólo para ensayo y ejemplo, que esas tres preguntas del Espíritu terrible se suprimiesen sin dejar rastro en los libros y fuese menester plantearlas de nuevo, idearlas y escribirlas otra vez, para anotarlas en los libros, y a este fin se congregase a todos los sabios de la tierra... ¿piensas tú que toda la sabiduría de la tierra reunida podría discurrir algo semejante en fuerza y hondura a esas tres preguntas que, efectivamente, formuló entonces el poderoso e inteligente Espíritu en el desierto?... Porque en esas tres preguntas aparece compendiada en un todo y pronosticada toda la ulterior historia humana y manifestadas las tres imágenes en que se funden todas las insolubles antítesis históricas de la humana naturaleza en toda la tierra<sup>46</sup>.

1. *Tentación del pan. Economía.* “Si eres hijo de Dios di a esas piedras que se vuelvan alimento” (Mt 4, 3). Así argumenta el Diablo, con lógica perfecta: si Dios nos ha creado y sacado de Egipto (esclavitud) es evidente que debe alimentarnos. Son millones los hambrientos: si hay Dios debe alimentarles. Jesús ha respondido que “no sólo de pan viven los humanos” (Mt 4, 4), sino, y sobre todo, del don creador de la gracia. Así presenta Dostoievsky la “razón” del Sataán, con palabras de un Inquisidor sevillano:

45. Cf. Bultmann, *Geschichte* 270-75 (Ergänz. 1971, 89-90); S. Schulz, Q. *Die Spruchquelle der Evangelisten*, TV. Zürich, 1972, 177ss.

46. *Los hermanos Karamázovi*, en *Obras completas, III*, Aguilar, Madrid, 1964, 208.

Tú quieres irle al mundo, y le vas con las manos desnudas, con una ofrenda de libertad que ellos, en su simpleza y su innata cortedad de luces, ni imaginar pueden... porque nunca en absoluto hubo para el hombre y para la sociedad humana nada más intolerable que la libertad. ¿Y ves tú esas piedras en este árido y abrasado desierto?... Pues conviértelas en pan, y detrás de Ti correrá la Humanidad como un rebaño, agradecida y dócil. Pero tú no quisiste privar al humano de su libertad y rechazaste la proposición, porque ¿qué libertad es esa -pensaste- que se compra con pan? Tú objetaste que el humano vive no sólo de pan. Pero ¿no sabes que en nombre de ese mismo pan terrenal se sublevará contra ti el Espíritu de la tierra y luchará contigo y te vencerá y todos irán tras él exclamando “¿Quién es semejante a esa bestia que no ha dado el fuego del Cielo?”<sup>47</sup>.

A un nivel se oponen pan y libertad. El diablo piensa que “sólo construye del todo el que da de comer” y dice a Jesús: “de haber optado por el pan habrías respondido al general y sempiterno pensar humano: ¿ante quién adorar?”. Para el Diablo, el humano es primordialmente estómago: quiere riqueza, transformar el mundo en alimento (puro objeto de consumo), disfrutando sin más de los bienes materiales; la libertad es secundaria. Pero *Jesús* ha ofrecido libertad: piensa que el humano puede y debe vivir en actitud de amor, sin imposiciones; por eso no quiere realizar su redención a manera de compra económica.

2. *Tentación del reino. Política.* “Mostrándole los reinos de la tierra, dijo el Diablo: todo te lo ofrezco...” (Mt 4, 8-9). Largos siglos lleva esperando Israel: frente a los imperios despiadados de la tierra, frente a reyes y señores de injusticia que han regido perversamente el orbe, surgirá un gran día el nuevo príncipe, el Mesías. Su imperio será universal; su duración, eterna. Sobre ese fondo son lógicas las palabras del diablo, según Dostoievsky:

Siempre la Humanidad, en su conjunto, afanáse por estructurarse en un modo universal. Muchos fueron los pueblos grandes con una gran historia; pero cuanto más grandes, tanto más intensamente que los otros han sentido el anhelo de la fusión universal... Si hubieras aceptado el mundo y la púrpura del César, habrías fundado el imperio universal y dado la paz al mundo<sup>48</sup>.

No existiría más carrera ni guerra de armamentos; vivirían en autonomía los pueblos, reinaría en todos la justicia... Y, sin embargo, Jesús

47. *Ibid* 208-09.

48. *Ibid* 212-13.



ha rechazado la propuesta porque el poder que se consigue y ejerce dominando a los demás (postrándose ante el Diablo) es alienante. La supresión de disturbios y guerras, la unidad entre los pueblos no se pueden lograr por la violencia. El Dios mesiánico no quiere autómatas ni esclavos, sino amigos e hijos. Por eso, el despotismo o dictadura perfecta que ofrecen a Jesús viene del Diablo: surgiría un espléndido rebaño, habría muerto el ser humano.

Es buena la autoridad creadora que anima y potencia la vida de los otros, el prestigio de padre, el amor creador de un amigo... Pero es malo el poder que se ejerce imponiéndose a la fuerza, aunque con ello se consiga un orden en el mundo. Esta tentación muestra que el dominio de unos sobre otros es siempre realidad del diablo. En contra de eso, el mesianismo de Jesús sólo es servicio: "Los reyes de las naciones las dominan, y los que ejercen el poder se hacen llamar bienhechores. Pero vosotros nada eso; al contrario, el más grande entre vosotros iguálese al más joven y el que dirige al que sirve" (Lc 22, 25-26), "...porque tampoco el Hijo del Humano (Jesús) ha venido para que le sirvan, sino para servir y dar su vida en rescate por todos" (Mc 10, 44-5).<sup>49</sup>

3. *Tentación del milagro. Ideología.* "Si eres hijo de Dios, lánzate abajo" (Mt 4, 6). Jesús está sobre el pináculo del templo. Los fieles se agitan al fondo, buscando en los rituales un consuelo espiritual, una receta de seguridad en el comercio angustiante de la vida. Todos podrán ver la forma en que se lanza al vacío, observando a los ángeles de Dios que le sostienen, mostrando así que Dios ama a su Hijo, aceptando su evangelio. Jesús debe emplear todos los medios para mostrar a los humanos la verdad de su mensaje.

El Diablo promueve un milagro de mesianismo antidivino. Por eso, Jesús le responde: "¡No tentarás al Señor tu Dios!" (Mt 4, 7). Tentación son los medios engañosos e impositivos que se emplean para imponer a los demás el Evangelio, como aquellos signos que pedían algunos judíos (Mt 12, 38-39; 16, 1) e incluso cristianos (cf. 1 Cor 1,

49. Jesús ha sentido la tentación de entender a Dios como poder-sobre-el-mundo, pero la ha superado. Su obra mesiánica debe realizarse por la entrega personal, en acción creadora y comunión gozosa que culminan en la pascua, como hemos indicado al estudiar su identidad y conciencia. Por eso, el verdadero cristiano critica y supera el poder de imposición, convirtiendo la vida en gesto de servicio, para transformar el mundo en espacio de amistad, familia donde los humanos se vinculan por gracia. Jesús mismo ha realizado esta *utopía de superación del poder*: ha mostrado que se puede vivir en amor hacia los otros, sin dominio sobre ellos. Sólo así se ha vuelto Señor universal, como hemos visto al estudiar el título de Kyrios: sin postrarse ante el Poder (Diablo) es Señor universal de cielo y tierra (Mt 28, 16-20).

22; Mc 13, 22). Ellos quieren agarrarse a la verdad, tener seguridades, disponer de Dios y de la vida sin correr ningún riesgo. En contra de eso, Jesús sólo ha presentado el signo de su vida entregada en amor, gratuitamente, en camino que lleva a la cruz. Una verdad que se impone de serlo, un mesianismo que obliga ya no es mesianismo, como añade Dostoievsky:

Pero tú sabías que en cuanto el hombre rechaza el milagro, inmediatamente rechaza también a Dios, porque el hombre busca no tanto a Dios como el milagro. Y no siendo capaz el hombre de quedarse sin milagro, fue y se fraguó él mismo nuevos milagros y se inclinó ante los prodigios de un mago o los ensalmos de una bruja, no obstante ser cien veces rebelde, herético y ateo. Tú no bajaste de la cruz cuando te gritaron: "¡Baja de la cruz y creemos que eres Tú!". Tú no descendiste, tampoco, porque también entonces rehusaste subyugar al humano por el milagro y estabas ansioso de fe libre... Te lo juro: el hombre es una criatura más débil y baja de lo que tú imaginaste. Al estimarlo en tanto tú te condujiste como si dejases de compadecerlo, pues le exigías demasiado. De haberlo estimado en menos, menos le hubieses exigido, y esto habría estado más cerca del amor, porque más leve habría sido su peso.<sup>50</sup>

Jesús nos ha estimado en mucho... Hubiera sido más fácil entablar relaciones con Dios a nivel de prodigio y seguridad. Pero Dios nos ha llamado en amor liberador, en respeto radical, en confianza creadora. Por eso no ha querido obligarnos a aceptar el mesianismo de Jesús. En este campo sigue siendo urgente la crítica cristiana: no tenemos demostraciones, ni contamos con milagros exteriores; la prueba del mesianismo de Jesús es su mensaje en libertad, la comunión que brota de su pascua.<sup>51</sup>

Entendidas así, las tentaciones constituyen un elemento esencial del principio de la *biografía mesiánica* de Jesús. No entenderemos jamás el evangelio si no las sabemos contar, de manera que nos impresionen y cambien, en actitud de compromiso por el reino. Alguien

50. *Ibid* 211.

51. Son muchos los que siguen apelando, aún dentro de la iglesia, a revelaciones especiales, a seguridades milagrosas (apariciones, poderes sacrales). Pues bien, a partir de la respuesta de Jesús y en virtud de su entrega pensamos que no existe otro milagro que la hondura y gracia contagiosa de su vida: ha rechazado el mesianismo de los milagros porque quiere ofrecernos el milagro de su entrega pascual. Frente a la Ley que sanciona lo que existe (judaísmo normativo) y frente a los prodigios que pueden aparecer como dominio sobre los demás (en la línea de los *theioi andres*, varones divinos de cierto helenismo), los evangelios han presentado el gesto creador de un Jesús que ofrece su vida gratuitamente por los otros.

podrá lamentar su carácter general, su posible ambigüedad en plano ideológico, pero al hacerlo caerá en la trampa de su propia ideología: el relato evangélico sigue claro y creador, en el principio del camino de Jesús, anunciando lo que sigue.

## 6. UNGIDO DEL ESPÍRITU. MESÍAS PARA LIBERAR (Lc 4, 16-30)

En misterio 4º hemos ofrecido bibliografía sobre el Espíritu; de manera especial, cf. obras de Barret, Chevallier, Dunn, Mühlén, Schweizer. Además de comentarios a Lc 4, sobre el mesianismo de Jesús en línea de libertad, cf.: Boff, *Jesucristo*; Ch. Duquoc, *Jesús, hombre libre*, Sígueme, Salamanca 1985; Id., *Mesianismo de Jesús y discreción de Dios. Ensayo sobre los límites de la cristología*, Cristiandad, Madrid 1985; Espeja, J., *Jesucristo*; E. Käsemann, *La llamada de la libertad*, Sígueme, Salamanca 1974; Schillebeeckx, *Jesús*; González F., *Humanidad*; Sobrino, *Cristología I*; Id., *Jesucristo*.

Al origen de Jesús pertenece, en un sentido extenso, su presentación mesiánica, que Mc 1, 14-15 y Mt 4, 12-17 entienden como anuncio del reino en Galilea. Lc, en cambio, ha querido ampliar esa visión, ofreciendo un compendio del mensaje y obra de Jesús en el sermón de Nazaret (4, 16-30). De manera velada, Jesús había aparecido ya como mesías, ungido por obra y presencia del Espíritu Santo en el bautismo (Mc 1, 9-11; Lc 3, 21-22), conforme a lo indicado en tema 4. Pero Lc ha querido ampliar y desarrollar esa visión (cf. Hech 10, 38), ofreciéndonos un relato poderoso de iniciación y autoconciencia mesiánica.

1. *Ser mesías: ¡Dios me ha ungido!* Al origen de su biografía según Lc pertenece esta escena donde el mismo Jesús se presenta como *ungido de Dios*, destinado a cumplir la tarea de liberar a los cautivos de la tierra. Por eso ha colocado en el principio de su vida pública este gesto programático, arraigado en la memoria de su pueblo (Nazaret), reelaborando para ello una tradición que Mc había situado en un contexto distinto de crisis mesiánica (cf. Mc 6, 1-6).

Es un gesto de vocación y envío, nacimiento y destino que puede situarse en paralelo al que veremos en el próximo misterio de banquete y bodas: el Jesús amigo que ofrece alimento a los hambrientos (cf. Mc 6, 14-29; Jn 2, 1-11) viene a presentarse ahora como liberador social. En este fondo podemos y debemos retomar lo ya dicho en Cap.

1, 1, 3 al tratar de los milagros y en Cap. 4, 6 al presentar a Jesús como redentor. Lo haremos relejendo Lc 4 a partir de Is 58, 6; 61, 1-2:

Entró en la sinagoga... y se puso en pie para realizar la lectura. Le entregaron el rollo del profeta Isaías y, desenrollándolo, encontró el pasaje donde esta escrito:

- a. El Espíritu del Señor esta sobre mi;
- b. *por eso me ha ungido* para evangelizar a los pobres;
- b'. *por eso me ha enviado* para proclamar la libertad a los cautivos y la vista a los ciegos; para poner en libertad a los oprimidos para proclamar el año de gracia del Señor.

Enrolló el volumen, lo devolvió al sirviente y se sentó.

Toda la sinagoga tenía los ojos en él. Y empezó a hablarles:

Hoy, ante vosotros,

se ha cumplido esta Escritura (Lc 4, 16-21).

Aguardaban a Jesús con nerviosismo. Como seguirá diciendo el texto, venía precedido por la fama de milagros y actuaciones poderosas realizadas en Cafarnaún (4, 23). Vuelve a su raíz, al pueblo de su origen, y sus paisanos le interrogan: quieren conocer la novedad de su camino, para situarle de esa forma en el lugar apropiado de sus esperanzas y deseos mesiánicos.

Jesús responde presentándose como *Ungido de Dios (=Mesías)*. Para ello emplea el libro de las grandes promesas de Israel y las asume como propias: *¡Dios mismo le ha ungido por su Espíritu!* De esa forma se define como realizador de la tarea de Dios, enviado mesiánico. Así expone y presenta su camino, con palabras de fuerte redención y gracia que suscitan escándalo entre aquellos que conocen su origen humano, sabiéndole *hijo de José* (4, 22).

Mc 6, 1-6 había situado la escena en perspectiva de *disputa sobre el origen*. En esa línea sigue Lc: *están por una parte* los que quieren entenderle como hijo de José, dentro de la tradición mesiánica de Israel, en clave nacionalista; *por otra se eleva* Jesús como mesías profético, que, reasumiendo la conducta de Elías y Eliseo, rompe las fronteras de Israel, ofreciendo salvación más amplia y profunda, por obra del Espíritu Santo (cf. Lc 4, 22-29).

- *Jesús se presenta a sí mismo como liberador mesiánico, utilizando para ello unas palabras que provienen básicamente de Is 61, 1-2* según las cuales el profeta escatológico, ungido del Espíritu, realiza la acción liberadora. Para ello introduce en el texto una frase nueva y cambia una palabra: allí donde Is 61, 1 decía "vendar los corazones desgarrar-

dos”, Lc 4, 18 dice “poner en libertad a los oprimidos”, recogiendo así una idea de Is 58, 6; además, donde Is 61, 2 hablaba de “convocar” (*kalêsai*) un año de gracia del Señor, Lc 4, 19, pone “proclamar” (*kêrydsai*), destacando el anuncio evangélico de libertad.

– *Jesús se presenta como Mesías de Dios por su acción liberadora.* Más aún, al introducir el texto de Is 58, 6 (liberar a los oprimidos), Lc ha puesto de relieve la tarea y experiencia de la libertad, convirtiéndola en clave del pasaje y de la acción mesiánica de Jesús. Así presenta la liberación del profeta escatológico (Is 61, 1-2) con rasgos que el texto original aplicaba al ayuno como proceso de purificación y conversión (cf. Is 58, 6). El ayuno verdadero consiste en ayudar y/o liberar a los demás.

Como hemos indicado ya en la traducción, el texto ofrece un ritmo claro. Hay un principio (a: el Espíritu del Señor está sobre mí) y dos ampliaciones o consecuencias (b: por eso me ha ungido; b': por eso me ha enviado). La primera se extiende a un solo verbo con sentido de final (evangelizar a los pobres); la segunda rige tres verbos, en forma de inclusión, pues el primero y el tercero son idénticos (proclamar).

– *Principio: El Espíritu del Señor está sobre mí.* Jesús ha culminado y cumplido la promesa del Espíritu anunciada en la Escritura. Dios actúa de una forma total, realizando su misterio, por medio del Espíritu, cumpliendo la promesa que aguardan ansiosamente los fieles de Israel. La novedad está en el *cumplimiento* (es evangelio de liberación para los pobres) y sobre todo en la forma en que viene a realizarse: *¡Por medio de Jesús!* De la obra salvadora de Dios nace Jesús; el Espíritu de Dios define su origen y sentido.

– *Ampliación o consecuencia: por eso me ha ungido..., por eso me ha enviado.* El Espíritu suscita y anime a Jesús, como aceite más alto que unge su persona, consagrándole Mesías. Reaparecen así los temas de la *concepción por el Espíritu* (misterio 2) y bautismo (misterio 4): el mismo Espíritu de Dios que ha suscitado a Jesús (le ha concebido) y ha llenado su persona en el bautismo, viene a presentarse ahora como principio de su acción salvadora entre los humanos (cf. Hech 10, 38). Porque ha ungido a Jesús con el Espíritu, el Señor Dios le ha enviado al mundo, para que proclame y realice su actuación liberadora.

Los momentos de esta ampliación resultan paralelos, casi equivalentes. La *unción* resalta más el rasgo interno, aquello que de un modo aproximado podríamos llamar la novedad de Jesús como persona. El *envío* destaca la acción transformadora que Jesús realiza en los humanos. La *unción* se abre al *envío*; el *envío* concretiza y actualiza el sentido de la *unción*. Dios ha ungido a Jesús, haciéndole nacer como Cristo, a fin de que pregone el evangelio; por eso le ha enviado para

anunciar la libertad. Ambos momentos del origen mesiánico acaban siendo equivalentes.

– *Dios le unge para que anuncie el evangelio a los pobres,* de tal forma que su misma buena nueva puede interpretarse como vida-nueva que va transmitiendo y ofreciendo a los perdidos, humillados y oprimidos de su pueblo. El mismo Jesús es evangelio de los pobres, incluyendo en ellos al inmenso conjunto de necesitados. La vida les oprime; sufren la miseria de su propia enfermedad; están esclavizados por los otros... Pues bien, para ellos ha ungido (ha suscitado) Dios a Jesús por su Espíritu.

– *Dios le envía.* Le ha fortalecido como Cristo (Ungido, Mesías) para que realice el gesto salvador en que se incluyen tres acciones: a: *proclamar* (=ofrecer) la libertad/curación a los cautivos y ciegos; b: *liberar* a los oprimidos; a': *proclamar* el año de gracia de Dios. Lo primero que sorprende es la importancia que Lc ha ofrecido a la palabra o acción de proclamar, es decir, al anuncio que Jesús ha ido extendiendo como heraldo de salvación: es mesías para ofrecer la palabra, liberando por ella a los humanos (cf. Cap. 4, 7).

Hemos querido traducir el texto con cierta dureza: Jesús *proclama libertad* a los cautivos, es decir, *les hace libres, proclama la vista* a los ciegos, es decir, abre sus ojos... Esa palabra creadora y/o liberadora culmina en la llegada del *nuevo año de gracia del Señor o jubileo* que debía celebrarse tras siete “semanas” (49) de años, tiempo en que, según la ley israelita (Lev 25, 8-55), los bienes retornaban a sus dueños primeros, quedaban libres los esclavos y todos los hombres y mujeres de Israel volvían a empezar la vida en hermandad ilusionada, gozando de la tierra que Dios les había concedido. Pues bien, Jesús anuncia el jubileo para siempre.

2. *Ser mestías. El escándalo del Cristo.* Según Lc 4, 16-21, el surgimiento mesiánico de Jesús se expresa como evangelio para los pobres, palabra que libera, kerigma que rompe las cárceles, alumbra a los ciegos y extiende en el mundo la gracia del año de fraternidad. Significativamente, en el centro de la cita de Is 61, 1-2, La ha introducido Is 68, 6 (*poner en libertad a los oprimidos*), pues esa palabra condensa su mesianismo: hay opresión sobre la tierra; los humanos padecen, están impedidos, tullidos, dolientes; sufren dominados por el miedo de la muerte, por las fuerzas y miserias de la tierra, por la lucha social, por la violencia de los fuertes... Pues bien, en favor de todos ellos ha iniciado Jesús su movimiento de liberación: viene a romper sus cadenas, invitándoles a ser y vivir en gratuidad.

Este es un gesto y programa que lógicamente debería ser bien recibido. Pero, como sabe el texto base de Mc 6, 1-6b, los hombres y mujeres de su pueblo han rechazado el mensaje de Jesús, que aparece así desde el principio como *mesías fracasado* (cf. Jn 1, 11-12), pues no quiere (=no puede) imponerse por la fuerza. Partiendo de este rechazo de Jesús y su programa debe elaborarse la cristología, según Mc y Lc:

– *Mc 6, 1-6b: rechazo básico.* Jesús llega a Nazaret, proclamando el Gran Mensaje, pero la gente pregunta por su origen: *¿de dónde le vienen tales cosas?* (Mc 6, 2). No les importa el futuro de Dios, son incapaces de trascender su pasado. Les obsesiona el origen, la fidelidad de raza. Así preguntan: *¿pothen, de dónde?*. Necesitan controlar el mesianismo de Jesús, entendiéndolo a la luz de la Ley israelita. No pueden superar el plano de surgimiento biológico, familiar, nacional y así encierran a Jesús en de los límites de lo antiguo: *¿No es este el tektôn, operario?* (Mc 6, 3). La misma *madre de Jesús* puede encerrarle hacia atrás, en vez de abrirle al futuro mesiánico: *¿no es este el hijo de María?* (Mc 6, 3; cf. 3, 31-35). Así queda Jesús, entre sus *hermanos y hermanas* de sangre (Mc 6, 3), incapaz de ofrecer en Nazaret su mesianismo de curación y nuevo nacimiento.

– *Lc 4, 16-30: rechazo dramatizado.* Lc retoma los motivos del escándalo de Mc 6, 1-6b, pero los amplía en perspectiva de acción liberadora de Jesús y de rechazo judío (negación de universalidad). Los habitantes de Nazaret quieren milagros: no entienden a Jesús, no aceptan su mesianismo de transformación humana integral (abrir los ojos de los ciegos, ofrecer a los pobres la buena noticia...) y buscan sólo prodigios exteriores, aquellos que se cuentan como realizados en Cafarnaún (Lc 4, 23). Pues bien, Jesús rechaza esos prodigios, puestos al servicio de la grandeza nacional, en perspectiva de pequeña aldea (Nazaret) que no sabe abrirse al mesianismo de lo humano. Por eso apela a la memoria profética de Elías y Eliseo, que ofrecen curación y don de Dios tras las fronteras de Israel, mientras siguen enfermos los “buenos” habitantes de su pueblo (Lc 4, 24-27).

Estamos en el centro del escándalo mesiánico, expresado de maneras convergentes por Mc 6, 1-6 y Lc 4, 16-20. Jesús nace de Dios como mesías universal, liberador de los oprimidos, pero los habitantes de Nazaret, testigos de su origen sólo humano, rechazan su mesianismo de liberación universal: prefieren seguir atados al “milagro” aparente y concreto de la liberación y triunfo de su propia nación (entendida aquí como aldea). Rechazan la gracia y libertad de Jesús, para encerrarse en sus pretendidos privilegios. Así niegan a los demás, quedan sin nada.

Este es el escándalo primero: Jesús ofrece un camino de salud y libertad para todos los humanos, pero muchos (los judíos nazarenos)

sólo quieren su forma de existencia, su triunfo familiar, local o nacional. No les importa la libertad del ser humano, sino sus propios privilegios: por eso, ellos encierran a Jesús en los límites de su origen, utilizándole para su provecho. Su mesianismo se convierte al fin en expresión de egoísmo: deseo de seguridad, ventaja nacional. Pueden hablar de libertad, pero no la aceptan (sólo quieren sus privilegios). Pueden hablar de salvación, pero no la quieren (sólo buscan su razón cerrada). En el fondo no les importan los pobres y ciegos, oprimidos y cautivos de la tierra, para quienes Dios ha suscitado a Jesús.

Jesús se ha presentado como *mesías*, Ungido de Dios, para ofrecer salvación universal, a partir de los pobres. El programa resulta bueno en general (abrir los ojos, curar, liberar, ofrecer la fiesta de Dios): en ese campo no existen disputas. Pero la discusión empieza en el momento en que ese programa pone en crisis las pequeñas seguridades de la propia iglesia y/o grupo nacional (social, económico). Una y otra vez, judíos antiguos y nuevos cristianos, hemos rechazado el mesianismo de la libertad salvadora de Jesús porque preferimos asegurar, por miedo u orgullo, nuestros propios egoísmos particulares.

## 7. BANQUETE Y BODAS DE REINO (Jn 2, 1-11)

Bibliografía básica sobre el pan compartido en Cap 1, 1, 4. Cf. en especial obras de Aguirre, Fowler y Tourón del Pie. Además de comentarios a Jn y mariologías (citadas en Cap. 5, 3) cf.: M. E. Boismard, *Du Baptême a Cana (Jn 1, 19-2, 11)*, LD, Paris 1956; M. Navarro, *La mujer en las bodas de Caná*, en A. Aparicio (ed.), *María en el Evangelio*, PCL, Madrid 1994, 295-326; X. Pikaza, *El cántico espiritual del San Juan de la Cruz*, Paulinas, Madrid 1991; E. Przywara, *El cristiano según san Juan*, Dinor, San Sebastián 1961, 73-94; A. Serra, *Contributi dell'antica letteratura giudaica per l'esegesi di Giovanni 2, 1-12 e 19, 25-27*, Herder, Roma 1977; Id., *María a Cana e preso la Croce*, C. Mariano ME, Roma 1978, 13-78.

1. *Mesías del banquete: pan multiplicado (Mc 6, 30-44; 8, 1-10).* La historia de liberación israelita y su mesianismo se vincula al *sacrificio del cordero* (Ex 12) y al *maná* multiplicado (Ex 16; cf. Núm 11), que ratifican la identidad sagrada del pueblo de Dios. Siguiendo en esa línea, el mesianismo de Jesús, que Jn 2, 1-12 interpretará en clave de bodas y vino nuevo, remite en la tradición sinóptica (Mc 6, 30-44; 8, 1-10 par) y Jn 6 a la experiencia del pan multiplicado y compartido:

en el comienzo del programa de Jesús, en la raíz de su obra salvadora, está la comida (cf. Cap. 1, 1,4), el banquete y las bodas del reino.

Sin duda, las multiplicaciones conservan un *recuerdo histórico*: Jesús ha compartido la comida a campo abierto, con discípulos y seguidores, rompiendo las normas cerradas de la comensalidad judía (cordero pascual y maná, pan para hermanos puros). *Profetas y pretendientes* mesiánicos buscaban señales de ley, victoria militar o presencia luchadora de los ángeles del cielo (cf. Mt 26, 53). Pues bien, en contra de eso, *Jesús* ha ofrecido el signo de los panes compartidos, en gesto que la tradición cristiana ha recreado cuidadosamente.

— La *primera multiplicación* (Mc 6, 30-44) se sitúa en contexto de sorpresa. Jesús quiere compartir palabra, comida y descanso con los suyos. Pero llegan las gentes que son *como ovejas sin pastor*: sin seguridad ni palabra sobre el mundo, y Jesús les ofrece su palabra y luego dice a sus *discípulos* que les alimenten: *¡dadles de comer!* Se inicia así la señal cristológica primera: los panes y peces compartidos, en banquete de bendición con la muchedumbre sentada sobre el campo, en grupo de encuentro humano (de cien y cincuenta: cf. Mc 6, 38-42).

En el fondo de la escena hay un *recuerdo pascual*: Jesús resucitado está presente allí donde se afirma que *¡comieron todos y se hartaron!* (6, 42); es mesías porque parte y bendice el pan de la iglesia (de los discípulos), en gesto generoso de comida universal; sigue vivo y es cristo porque reúne a la iglesia y multiplica su pan, en banquete que se abre a todos los que llegan. No es mesías de hambre o guerra, de lucha violenta o venganza, sino de experiencia de panes que se multiplican y comparten.

— La *segunda multiplicación* (Mc 8, 1-10) se cuenta después que Jesús ha discutido con fariseos y escribas sobre normas de pureza. Quieren encerrarle en los ritos del buen judaísmo religioso, propio de gentes que se lavan ritualmente los cuerpos y sólo comen alimentos puros, en grupo de selectos (con las manos limpias). Jesús ha respondido apelando a la pureza de corazón que reúne a todos los humanos (7, 1-23); ha curado a la niña pagana: el pan de su reino es para todos, incluidos *los perros gentiles* (7, 27), pues también ellos tienen derecho a comer no sólo *las migajas que caen de la mesa de los hijos* (7, 28), sino toda la comida.

Sus discípulos no entienden, les parece que no hay panes para todos; tienen miedo a quedarse con hambre, pero Jesús insiste y los siete panes bastan para la gran muchedumbre y hasta sobran siete cestos, que son signo de abundancia desbordante. De esta forma actúa Jesús como Cristo, no sólo en Israel (o en la iglesia), sino en todos los pueblos de la tierra, en mesianismo de panes compartidos, en expe-

riencia de fuerte gratuidad que se vuelve principio de riqueza para todos.

Siglos de sacralidad unilateral nos han impedido descubrir y expresar este mesianismo de los panes. Ciertamente, Jesús está presente en el mensaje, como bien sabe la iglesia desde Mc 4 y Pablo; pero él se encuentra igualmente vinculado al pan, comida generosa, gratuita, de aquellos que, recordando su gesto, expanden su mensaje a los gentiles. En la barca misionera sólo llevan como signo mesiánico un pan, el pan de la gratuidad compartida y no la mala levadura de hipocresía o imposición de fariseos o Herodes (cf. Mc. 8, 14-16)

2. *Banquete de bodas. Al tercer día* (Jn 2, 1). La antropología ha destacado desde antiguo la relación entre *comida y afecto*, que forman las bases de toda relación social.<sup>52</sup> Lógicamente, el reino de Dios se vincula desde antiguo con banquete y bodas. Desde ese fondo puede y debe interpretarse el primero de los signos de Jn (2, 1-11).

Este pasaje es un relato mesiánico fundante: no es un signo entre otros, sino *el primero de los signos*, aquel en que se expresa el origen y sentido de la obra de Jesús, en clave de comida y bodas. Sigue al fondo el tema de la *multiplicación y/o mesa compartida* (que vuelve de otra forma en Jn 6). Pero en lugar del pan y peces de la comida diaria, aparece el *vino* de las bodas y/o del reino, la culminación mesiánica hecha bodas. Jn 2, 1-11 ha de entenderse así como clave hermenéutica de todo lo que sigue: en el punto de partida del evangelio está la experiencia de comida y/o encuentro interhumano.

Por eso hemos querido situar este signo al final de los misterios del *origen*, como ha sabido la misma liturgia al leerlo en el tiempo de Epifanía (actualmente en el 2º Domingo del tiempo ordinario). Esta escena es para Jn (como es 2, 18-22 para Mc) un punto de partida esencial en la comprensión del mesianismo: nos lleva al principio de la creación, al lugar donde se vinculan nuevamente Adán y Eva, al paraíso fundante de la vida. Allí se celebran las bodas, pero humanamente hablando ellas resultan imposibles: falta el vino. Por eso es necesario el mesianismo de Jesús, como indicaremos releando el texto.

El *tercer día* (Jn 2, 1) alude posiblemente al tiempo de la culminación profética o pascual, momento en que se cumplen las promesas y puede realizarse el misterio de Dios (cf. Mt 16, 21; 17, 23 par). De esa

52. Cf. M. Weber, *Economía y sociedad*, FCE, México 1944 y M. Douglas, *Pureza y Peligro*, Siglo XXI, Madrid 1991; Id.,  *Símbolos naturales*, Alianza, Madrid, 1988.

forma anuncia Jn la importancia de aquello que llega, situándolo en el contexto de la manifestación mesiánica. *Había una boda en Caná de Galilea*: es posible que la referencia geográfica sea casual y carezca de importancia simbólica; pero es más probable que la alusión a Galilea sirva para conectar este pasaje con la tradición sinóptica de las comidas de Jesús y/o de la multiplicación de los panes. Sin duda el tema de boda y banquete es simbólico:

– *Es signo de la comida escatológica* (cf. Is 25, 6), festín de gozo que Dios mismo quiere ofrecer a los humanos, como ha destacado la tradición sinóptica (cf. Lc 14, 15-24; Mt 11, 1-10).

– *Es celebración final del amor*, en la línea de Gen 2, 24. En ese contexto ha situado una larga tradición israelita la presencia de Dios entre los hombres y mujeres de su pueblo.

Sobre un fondo de comida y bodas despliega Jn la revelación primera de Jesús, recreando, como hemos dicho, el tema de la multiplicación de los panes (Mc 6, 30-44; 8, 1-8 par) y evocando la palabra donde dice que sus seguidores “no pueden ayunar mientras dure el tiempo de bodas”, es decir, mientras el novio (Jesús) esté con ellos (cf. Mc 2, 18-20). Desde esta doble experiencia (banquete y noviazgo) ha construido Jn nuestro pasaje, donde destacamos algunas novedades:

– *Y la madre de Jesús estaba allí* (2, 1). No se dice que fuera invitada. Ella pertenece al espacio y tiempo de bodas, fundadas en el mismo camino de promesa y búsqueda humana (AT). En su función de madre mesiánica, no de mesías, ella está en las bodas, reflejando y actualizando la experiencia y esperanza israelita.

– *Y también fueron invitados Jesús y sus discípulos...* (2, 2). Ellos no estaban allí desde el principio, sino que vienen de fuera, para interrumpir y recrear el curso de la escena. El hecho de que vengan indica que estamos en ámbito eclesial. De la madre (Israel) pasamos al tiempo de la iglesia.

– *Y faltando el vino...* Sólo a la llegada de Jesús y sus discípulos se advierte la carencia. A nivel externo puede tratarse de falta material, pero es claro que el relato alude a otra carencia más profunda. No es que haya acabado el poco vino; no es cuestión de más o menos. En el fondo de la escena emerge la impotencia de la historia y vida israelita (humana): no hay vino, no puede haberlo en sus bodas.

Esta es la crónica de un fracaso. Todo el AT (historia israelita) era un camino de bodas: busca el banquete de abundancia, tiempo de felicidad y encuentro con el Dios esposo de los hombres y mujeres de su pueblo. Pues bien, ese camino acaba en un vacío: las bodas de Israel

nunca culminan; sólo existen purificaciones rituales simbolizadas por las tinajas de agua, preparadas, al borde de la fiesta (2, 6).

La misma boda humana queda inmersa, de esa forma, en el rito de purificaciones incesantes. Es como si hubiera que atar la vida con cadenas, para que no estalle, como si hubiera que encerrar el gozo en fuertes represas de rito, purificando sin cesar los gozos de la vida. En ese contexto entra Jesús y la misma madre dice *¡falta vino!* Esta madre Israel, camino de esperanza, vive aún en la carencia, tiempos de ley, rito de purificaciones, pero conoce su falta, sabe descubrirla y ponerla ante su hijo. De esa forma supera ya el tiempo de negatividad y se adelanta, conociendo y preparando aquello que no puede resolver por sí misma.

3. *Bodas de Jesús, vino del reino* (Jn 2, 4). La madre ha dicho a Jesús que falta el vino y Jesús responde con palabras de dura claridad, que provocan y sitúan a cada personaje de la escena (incluso a los lectores) en el lugar que les corresponde. *La madre* actúa como si Jesús fuera el responsable, esposo de la fiesta y tuviera que ofrecer el vino a los invitados; por eso, su indicación resulta, por lo menos, indiscreta. *Jesús* empieza marcando la separación, en palabras que pueden entenderse de dos formas:

– *¡Qué nos importa a tí y a mi, mujer! Aún no ha llegado mi hora.* Así aparece vinculado a su madre, unidos ambos, pero separados ante la carencia. *Aún no ha llegado mi hora* significa *¡esta no es mi boda!* Es como si quisiera reservarse el vino; por ahora, madre e hijo se encuentran invitados a una boda de la vieja tierra.

– *¡Qué tengo que ver yo contigo, mujer! Aún no ha llegado mi hora.* Esta traducción supone que Jesús se distancia de su madre, marcando una separación estricta: no está a merced de aquello que la madre antigua, viejo judaísmo, pueda pedirle; su hora es de Dios, y sólo Dios pueda marcarla.

La hora de Jesús es momento de acción mesiánica, tiempo de reino. Es evidente que en este contexto de banquete y bodas (falta de vino), esa hora vendrá simbolizada por imágenes esponsales. Básicamente está en juego la función del novio/esposo, que ofrece la fiesta y tiene que dar vino de gozo a los invitados. Por eso, como hemos visto, veladamente, la insinuación de la madre a Jesús (*¡no tienen vino!*) se sitúa en ámbito esponsal. Pues bien, la tradición del AT conoce dos imágenes esponsales cargadas de sentido religioso:

– *Dios bendice las bodas humanas*, el amor de hombre y mujer, según Cant. Dios no es varón, ni ocupa sus funciones; no es mujer, ni

hace su obra. Dios no es esposo ni esposa, sino origen y sentido del amor interhumano. Por eso, allí donde se canta y celebra el gozo de los novios/esposos, en un día renovado de creación, se está proclamando la grandeza del Dios que ha bendecido y fundado las bodas del mundo.

– *Dios mismo aparece como esposo varón de unas bodas* donde su pueblo Israel se presenta como esposa. Esta imagen, de fuerte contenido mítico (proviene de la hierogamia ambiental de cananeos y sirios, egipcios y mesopotamios), ha penetrado profundamente en la conciencia israelita, expresándose en pasajes proféticos de Is y Jer, de Os y Ez.

Ambas imágenes parecen haberse cruzado y fecundado en nuestro texto, conservando su fuerte simbolismo. Recordemos que Jn no tematiza este motivo de forma argumentativa ni expositiva, como hará otras veces (cf. Jn 5; 6; 9) cuando el tema del signo o milagro está seguido por un largo despliegue de razones teológico/espirituales. En nuestro caso parece que basta el milagro, es decir, el signo claro, que no necesita mayor explicación, pues habla por sí mismo, desde el pasado o transfondo del AT, representado por la madre de Jesús y por el contexto de bodas. Estamos al comienzo del evangelio (Jn 1 ha sido introducción), en el momento en que se marca el sentido de Jesús, en clave de actuación simbólica (cf. Jn 2, 11):

– *Por un lado, Jesús ha sido invitado.* Todo el AT, la historia de Israel y de los pueblos es invitación mesiánica, llamada dirigida al Cristo de las bodas. Su acción no se vincula a la guerra, como piensan los celotas, ni al templo como juzgan los soduceos, ni a la ley como han supuesto los primeros fariseos, sino que se inscribe en contexto de bodas, en camino de esperanza gozosa de vida. Sólo en este fondo puede comprenderse lo que sigue.

– *Jesús no es el novio: él asiste a unas bodas del mundo,* como en Cant, donde un varón y una mujer quieren unirse en gozo y Dios bendice su amor... Pero hay una diferencia. En *Cant* no falta el vino: varón y mujer sueñan y buscan, sufren y se encuentran, en amor que consigue su meta, bendecido por Dios. No necesitan testigos; ellos dos, varón y mujer celebran su boda. Por el contrario, en *Caná de Galilea* falta el vino: el amor no consigue su meta. Este es el fracaso de la historia: bodas de impotencia de un esposo que no logra ofrecer vino a la fiesta.

El simbolismo sponsal más privado del Cantar (hombre y mujer, a solas con su amor, en escenario mundano de bodas) se universaliza en *Caná de Galilea*, donde más que el vino de ellos dos a solas importa el *vino para todos*. Estamos en contexto de *bodas ampliadas*. La aten-

ción de la escena se desvía: ya no se centra en los esposos sino en los participantes de la fiesta. Así, veladamente, sin dejar el simbolismo de Cant (dos amantes), el texto nos abre a la visión social de los profetas, a la esperanza mesiánica, sin presentar a Jesús como simple esposo masculino frente a una humanidad femenina. Estos pueden ser los signos fundantes de la escena:

– *La tradición profética presenta a Dios como esposo de unas bodas donde el pueblo entero (Sión, Israel) es esposa.* Desde ese fondo se podría entender a Jesús como esposo divino, en una línea desarrollada por Ef 5, 22-33. Su misma madre parece tomarle como tal, al decirle “falta vino” (pues el esposo debía preocuparse de ofrecerlo). Es como si Jesús tuviera que regalar a los participantes de las bodas, varones y mujeres, el vino de sus bodas (cf. Mc 2, 19-20), sin posible ayuno.

– *Pero Jn 2, 2-12 deja que el novio de las bodas siga siendo un hombre de este mundo.* Queda esbozada de algún modo la figura del Cristo esposo, atento al vino, pero el mismo texto sigue aludiendo a un esposo mundano que no había podido resolver el tema del vino de sus bodas. Por eso le pregunta el maestra: ¿cómo has dejado el vino bueno para el momento final de las bodas, cuando todos deberían encontrarse ya bebidos, incapaces de distinguir el buen licor de la bebida mala? (2, 9-10).

Jesús se introduce así en las bodas siempre defectuosas de este mundo, como signo de un Dios que ofrece el vino de la vida a los humanos, en fiesta escatológica. Esto es Jesús: hombre de bodas. No ocupa el lugar del esposo o la esposa, sino deja que ellos realicen su función de amor, como supone Cant. Pero, adentrándose en el misterio de la vida hecha amor, la enriquece en gesto de fuerte felicidad. Este es su don, este su misterio: Jesús es mesías nupcial:

– *Es mesías de las bodas de la tierra,* de todos los hombres y mujeres de la historia. En ellas introduce el tiempo nuevo de su *hora* mesiánica, felicidad desbordante. Pasamos así del signo de la *madre* que aguarda y conoce la falta del mundo, al *de Jesús*, que es presencia de Dios en las bodas de la tierra. Este es el primero de sus signos, principio y camino de fe, como indica expresamente Jn 2, 11.

– *Es mesías del vino de la vida.* Jn retomará el signo del vino (viña), en sentido cristológico, en la gran alegoría de la vid universal del Cristo (Jn 15). Aquí lo anuncia. El camino anterior (judasmo, religiones de la tierra) sólo llega al agua de las purificaciones: descubre el pecado y quiere superarlo, pero no lo consigue. Sólo Jesús ofrece el vino de felicidad, no sólo el pan cotidiano, ni el agua de los ritos que no apaga la sed, sino el vino del reino.

Así ha venido a presentarse como *mesías* de la transformación y de la vida, precisamente allí donde parecía que los judíos se hallaban condenados a la repetición incesante de los ritos. Este ha sido el primero de sus signos. Queda ya claro su origen. *Su madre* ha podido indicarle la carencia del mundo, la falta de vino. Distanciándose en un aspecto de ella, *Jesús* cumple en sentido más hondo su deseo: ofrece a todos el vino del reino.

En el texto anterior (Lc 4, 16-30), Jesús aparecía como *liberador social*. Aquí emerge más bien como *esposo o amigo cercano* que ofrece el gozo de las bodas, el vino de la dicha perdurable. Sin este fondo esponsal de amor y/o vino, en comunicación creadora, resulta incomprensible el mesianismo. Y así culminan los misterios del origen de Jesús.

## 2. VIDA MESIÁNICA. MENSAJE Y ACCIONES DEL CRISTO

Del *origen* pasamos a la *vida mesiánica*. La liturgia e iconografía ha destacado el origen (infancia; misterios gozosos) y la culminación pas-cual (misterios dolorosos y gloriosos del rosario) dejando más en sombra la vida mesiánica de Jesús. Nosotros queremos resaltarla: Jesús no es sólo el Cristo porque nace y muere en (desde) Dios sino porque ha expresado y desplegado en su persona, a lo largo de su vida, el misterio del reino.

No podemos estudiar todas las obras y palabras de Jesús, como ha querido Ignacio de Loyola (*Ejercicios espirituales*); nos detenemos sólo en siete, para mantener el número anterior. Partimos de los momentos ya estudiados de la *biografía fundante* (Cap. 1, 1) y desarrollamos algunos motivos ya esbozados en bautismo, tentaciones, mensaje de liberación y banquete-bodas. Como verá el lector, misterios de origen y vida están bien implicados, formando un todo biográfico y personal. Hemos prescindido de algunos muy significativos (*llamada de los doce, confesión de Pedro, bendición de los niños, tempestad calmada, curación de enfermos, resurrección de Lázaro*) pues están de algún modo incluidos en la *biografía fundante* de Cap. 1, 1.

Y con esto pasamos a los misterios concretos. Empezamos tomando a Jesús como *mensajero de reino* (8) y centramos su anuncio escatológico en las bienaventuranzas. Después le presentamos como *sanador* (9), estudiando sus milagros en clave personal y comunitaria. Desde ese fondo descubrimos a Jesús como *perdón de Dios* (10), escogiendo para ello el texto de la adúltera, Jn 8. Sólo entonces podemos descubrirle como *maestro de discípulos* (11), partiendo del pasaje sorpren-

dente de Marta y María. Después le vemos como *hermano y creador de casa* (12), según la parábola del hijo pródigo. Los dos últimos misterios rompen de algún modo el esquema anterior y presenta a Jesús dando la vida por los demás, en camino de entrega que se inicia en dos momentos ya tradicionales: la *transfiguración* (13) y la *decisión de subir a Jerusalén* (14).

## 8. MENSAJERO DE REINO: ¡FELICES VOSOTROS...!

Además de comentarios a Mt 5 y Lc 6, y libros sobre sinópticos (cf. Bultmann, Dibelius, Manson, Grelot, *Palabras...*), cf. S. Bartina, *Los macarismos en el NT*, en XIX Semana Bíblica Española, CSIC, Madrid 1962, 319-349; F. Camacho, *La proclama del reino. Análisis semántico y comentario exegético de las bienaventuranzas de Mt 5, 3-10*, Cristiandad, Madrid 1986; W. D. Davies, *The Setting of the Sermon on the Mount*, Cambridge UP 1966; Id., *El Sermón de la Montaña*, Cristiandad, Madrid 1975; M. Dibelius, *Die Bergpredigt*, en *Gesammelte Aufsätze I*, Tübingen 1953, 79-174; J. Dupont, *Les Béatitudes I-III*, Gabalda, Paris 1969/73; Id., *El mensaje de las bienaventuranzas*, CD 24, EVD, Estella 1988; H. Frankenmölle, *Die Makarismen*, BZ 15 (1971) 52-75; E. Lipinski, *Macarismes et psaumes de congratulation*, RB 75 (1968) 321-367; G. Lohfink, *El sermón de la montaña ¿para quién?*, Herder, Barcelona 1988; J. M. López-Melús, *Las bienaventuranzas*, Sígueme, Salamanca 1997.

Comenzábamos la *biografía fundante* (Cap. 1, 1) presentando a Jesús como profeta escatológico, *mensajero del Reino*. Allí donde otros prometen señales de cambio para la nación de Dios (se abrirá el Jordán y entrarán los nuevos elegidos, caerán los muros de Jerusalén y pasarán los triunfadores...), él ofrece su palabra de transformación humana, dirigida a los más pobres, desde el mismo reverso de la historia. Así aparece como mensajero del reino en el *sermón de la montaña* (Lc 6, 17-49; Mt 5-7) y de un modo especial en las bienaventuranzas (Lc 6, 20-23; Mt 5, 1-12).

Esta faceta de su vida se podría vincular a las *parábolas* que muestran a Jesús como *profeta sabio*, que traduce el reino de Dios en forma de *palabra personal* de llamada y transformación, desmontando las seguridades conseguidas a base de ascética racional y/o nacional, para revelarnos al Dios que habita y obra en la vida cotidiana, allí donde el



corazón se deja transformar por su gracia.<sup>53</sup> Pero he preferido estudiar las bienaventuranzas, porque ellas han sido y siguen siendo la expresión básica del mensaje de Jesús, como ha indicado Mt al colocarlas al principio de su vida pública. No se puede contar la biografía de Jesús sin decir que *viendo a las muchedumbres, subió a la montaña* y se sentó para enseñar a a todos, sobre el mismo campo abierto de la tierra, sin iglesia o sinagoga especial para elegidos, diciéndoles *¡bienaventurados los pobres...!* (cf. Mt 5, 1). Esta es la primera *imagen* de la vida y mensaje de Jesús: sube al alto de la revelación y el mesianismo, se sienta y enseña el camino de felicidad a los humanos.

Las parábolas nos llevan más allá del saber impositivo y triunfal, propio de aquellos que se buscan a sí mismos, al espacio de la gracia paradójica del Cristo: una a una y todas en conjunto nos sitúan ante el campo de la gratuidad divina y la extrañeza de la vida, con sus figuras ejemplares por no ser ejemplares: samaritano, publicano, pródigo, mendigo... No se deben entender como inversión, en la línea de Lc 1, 51-53 (derriba a los potentados de los tronos, eleva a los humillados), pues la inversión puede buscar seguridad, en línea de protesta. Por encima de versión e inversión, superando la seguridad de los mesianismos racionales, parábolas y bienaventuras nos conducen al lugar de la verdad mesiánica.<sup>54</sup>

1. *El principio de las bienaventuranzas. Lc 6, 20-21.* La vida de Jesús se vuelve palabra de enseñanza, emergiendo desde el conflicto de la dura historia y sociedad en que vivimos. Ella misma es signo y creación de gracia, fuente de mesianismo, levadura de reino, cuando dice:

- felices vosotros, los pobres,  
porque es vuestro el reino de Dios,
- felices los que ahora estáis hambrientos,  
porque habéis de ser saciados,
- felices los que ahora lloráis,  
porque vosotros reiréis (Lc 6, 20-21).

53. Además de los estudios clásicos de C. H. Dodd y J. Jeremias, cf. B. B. Scott, *Hear Then the Parable*, Fortress, Augsburg 1989; J. W. Sider, *Interpretar las parábolas. Guía hermenéutica de su significado*, San Pablo, Madrid 1997.

54. En esta línea reviste importancia especial la parábola de la "levadura" (Mt 13, 33; Lc 13, 20-21). Tendemos a pensar que nosotros (antiguos israelitas, nuevos cristianos) somos buen fermento, portadores de Dios en una tierra que parece adversa. Pues bien, al situarnos ante la levadura del reino, que para el judaísmo puede ser a la vez impureza y potencia creador, descubrimos a un Dios distinto, que rompe nuestros esquemas racionales, desvelándose a través de la misma pequeñez del mundo.

En un primer momento, estas palabras pudieran encontrarse en otros textos de aquel tiempo: en los capítulos finales de 1 Henoc, en Test XII Pat y en algunos rabinos. Jesús llama felices a los pobres, especificados después como hambrientos y llorosos, no por lo que ahora tienen (o les falta) sino porque su suerte ha de cambiar: se acerca el juicio, se invierten los papeles de la historia y los que estaban alienados y oprimidos vendrán a recibir la herencia de la vida. Lógicamente, en ese contexto se hacen necesarias las antítesis: *Pero, ¡ay de vosotros los ricos, porque ya habéis recibido el consuelo! ¡ay de vosotros los ahora saciados...!* (Lc 6, 24-25).

Situadas a ese plano, bien- y malaventuranzas expresan una enseñanza normal del AT, recogida también en el Magnificat o canto de la Madre de Jesús (Lc 1, 46-55). Estamos ante la inversión final, ante el Dios de la justicia y del destino, que transforma las suertes de los humanos, como sabe la historia parabólica de Ester. En ese plano, las bienaventuranzas serían sentencia judicial sobre el transcurso de la historia: expresan una ética del juicio, justicia inexorable que planea sobre los humanos. No serían evangelio.<sup>55</sup>

Pero, léidas desde el conjunto de la vida y mensaje Jesús, ellas proclaman una enseñanza mesiánica que trasciende la inversión y el juicio de la historia. Ciertamente, Jesús ha sido profeta israelita, mensajero de justicia de Dios, pero, como sabe Mt 7, 1 par (*¡no juzguéis!*), ha desbordado ese nivel:

– *Las bienaventuranzas son proclama mesiánica*, palabra de futuro, que penetra en el presente. No son sentencia que sólo ha de cumplirse al final de los tiempos, sino kerigma de salvación que actúa precisamente ahora, diciendo ya a los pobres *¡es vuestro el reino de los cielos!* Esta certeza de que irrumpe el fin, de que ha llegado el reino, es la base de las bienaventuranzas, entendidas como palabra de gracia.

– *Las bienaventuranzas son presencia de reino, no sentencia antropológica.* No postulan el cambio humano para así llegar a Dios, sino que parten de Dios, para fundar de esa manera el cambio humano. Lo primero es la certeza de que Dios mismo se ha hecho vida para los humanos: *¡Dichosos vuestros ojos porque ven y vuestros oídos porque oyen! Porque os aseguro que muchos profetas y justos desearon ver lo que veis y no lo vieron, y oír lo que vosotros oís y no lo oyeron* (Mt 13, 16-17). Sólo porque el reino está presente y porque Dios mismo se adentra en nuestra historia puede asegurarse: *¡Dichosos, vosotros, los pobres...!* Sin esa

55. He destacado la inversión de Lc 1, 46-55, en *La Madre de Jesús, Sígueme*, Salamanca 1990 y la superación del juicio en *Antropología* 255-338.

certeza fundante, ellas serían talión resentido (¡cambiarán las suertes!) o sarcasmo (consuelo de pobres sometidos).

– *Las bienaventuranzas son palabra performativa*: realizan lo que dicen. Ante el paso de Jesús se afirma que *los ciegos ven, los cojos andan, los leprosos quedan limpioa... y a los pobres se les anuncia la buena noticia* (Mc 11, 5-6). Desde ese fondo descubrimos que no son sentencia para el fin de los tiempos, ni expresión invisible de un reino espiritual, sino palabra creadora. Cuando proclama *¡dichosos vosotros los pobres...!*, Jesús les está ofreciendo el reino, entendido como salud, pan compartido, esperanza de vida, en medio de la misma pequeñez y sufrimiento de la historia.

– *Las bienaventuranzas se vuelven palabra de exigencia*. Todo es don de Dios, regalo de su vida y amor sobre la historia angustiada y escindida de la tierra. Pero ese don se hace exigencia: quien recibe la gracia de Dios ha de volverse gracia para otros, convirtiendo su vida en transparencia del don ya recibido. Si Dios fuera talión también nosotros podríamos portarnos en clave de talión, de juicio y lucha mutua; pero el Dios de gracia nos convierte en manantial de gracia. Por eso, las bienaventuranzas se vuelven principio de exigencia, pudiendo así advertirnos: *¡ay de vosotros...!*

– *Las bienaventuranzas son acontecimiento salvador*. La apocalíptica parece situar casi de forma paralela (simétrica) el premio y castigo finales, como suponiendo que Dios es neutral y el resultado del camino depende de la buena o mala acción de los humanos. Pues bien, en contra de eso, el Dios de Jesús no es neutral, de manera que salvación y condena, bienaventuranza y ayes, no pueden colocarse en simetría. Dios se ha comprometido positivamente en favor de los humanos, ofreciendo vida a todos, empezando por los pobres: es parcial porque ama a los pequeños y perdidos, es parcial porque supera con su gracia y entrega creadora la justicia de la historia. Ciertamente, los *ayes* quedan, como palabra de aviso y advertencia, pero han de situarse en otro contexto teológico y literario (cf. Mt 5, 2-11 y Mt 23).

La primera bienaventuranza es la más general, tanto por el sujeto (pobres: todos los oprimidos, tristes y/o enfermos del mundo) como por el predicado (se les ofrece el reino, el mundo nuevo). Al decir *bienaventurados los pobres*, Jesús elige: los privilegiados de Dios son precisamente el desecho de la tierra. Es evidente que al obrar así Jesús suscita un camino de vida: todos los humanos y en especial los más dotados han de hacerse con él servidores de los pobres.

Esa bienaventuranza primera se divide luego de manera que aparecen por un lado los *hambrientos* (pobreza más económica) y por otros los *llorosos* (pobreza más psíquica). La carencia se vuelve así expresión

de caída integral. De manera correspondiente, el reino aparece también en dos señales: es hartura (más económica) y felicidad (más anímica). Es evidente que allí donde se escucha la palabra de gracia de estas bienaventuranzas de Jesús la vida humana debe convertirse en expansión (explosión) de fuerte gracia: llevar hartura donde hay hambre, felicidad donde se esconde y triunfa la desdicha.

2. *Aplicación cristológica* (Mt 5, 2-11). Como venimos diciendo, las bienaventuranzas han de interpretarse en el contexto total del mensaje y vida de Jesús, que aparece así como su hermanéuta, pues ellas se cumplen de forma especial en su persona. Desde aquí se entienden dos de las nuevas bienaventuranzas de Mt, formuladas quizá por la misma iglesia, sobre el modelo de la vida de Jesús.

– *Bienaventurados los mansos...* (Mt 5, 5). Jesús es *pobre y pequeño* (sin respaldo económico, sin poder sobre el mundo), siendo, al mismo tiempo, *alguien que eleva y enriquece a los pequeños*: su pobreza es fuente de gracia y riqueza para los hambrientos, enfermos y oprimidos. Es pobre ayudando a los pobres, no por su grandeza sino desde su misma pequeñez. Así ha podido decir: “Acercáos a mí todos los que estáis rendidos y abrumados, que yo os daré respiro. Cargad con mi yugo y aprended de mí, que soy manso y humilde...” (Mt 11, 28-29).

Siendo *pobre* (manso no violento), Jesús puede ayudar a los pobres. Desde este contexto se entiende la bienaventuranza universal: *Dichosos los mansos, porque ellos heredarán la tierra* (Mt 5, 5). Manso es quien sabe soportar, el que aguanta el sufrimiento de la historia y tiende la mano a los oprimidos de su lado. Esta es la primera bienaventuranza cristológica.

– *Bienaventurados seréis cuando os persigan, insulten y calumnien* (Mt 5, 11; cf. Lc 6, 22-23). Parece evidente que la tradición cristiana está pensando en el camino de Jesús, justo sufriente, que ha aprendido a dar la vida por fidelidad al reino, por los otros (cf. 9, 31-9,1 par). Con Jesús han de sufrir también los suyos, en sufrimiento que viene a presentarse como fuente de más alta felicidad. No es masoquismo lo que pide Jesús o lo que ofrecen sus creyentes en la iglesia, sino felicidad perfecta: la dicha mayor emerge allí donde varones o mujeres son capaces de aguantar, en paz con el dolor, sin rebelarse contra Dios, sin descargar la violencia contra otros.

En esta bienaventuranza emerge un Jesús dichoso, que sabe dar la vida sin victimismo. No busca el dolor por el dolor, no se goza en la desdicha, sino todo lo contrario. Pero de tal forma le llena el amor del reino que es capaz de sufrir gozosamente, para bien de los demás, dejándose matar antes que traicionar su ideal de dicha y felicidad.

El camino cristológico se vuelve *itinerario de dicha*. El evangelio no es *guía de pecadores* (contra el libro famoso de Luis de Granada), ni *de perdedores*, como podría suponerse desde Mc 8, 31; 9, 31, 10, 32-34 par, sino *de amadores y gozadores*, de personas que saben ser felices desde el más hondo manantial de su existencia.

Se ha dicho a veces que la religión es *praeparatio mortis*, preparación o meditación sobre la muerte. Nietzsche ha condenado a Jesús porque, a su juicio, el evangelio contradice los más hondos deseos y poderes de la vida. Pues bien, en contra de eso, leído desde las bienaventuranzas, el evangelio es *guía de felicidad*. Como proclama de dicha lo presentó Jesús, como itinerario de fuerte y gozosa alegría lo interpreta la iglesia. Desde este fondo queremos retomar las bienaventuranzas propias Mateo, como cristología de la dicha mesiánica:

– Mt 5, 3 ha puesto “pobres de espíritu” donde Lc 6, 20 decía simplemente “pobres”; Ha negado la sentencia antigua? Evidentemente no. Mt sigue hablando de pobres “materiales” y pequeños (cf. Mt 18, 1-14), pero ha querido añadir una interpretación para los cristianos. Son *pobres de espíritu* aquellos que no se limitan simplemente a sufrir una suerte que les viene dada desde fuera sino los que, pudiendo vivir de otra manera, asumen voluntariamente un camino de pobreza, por solidaridad, al servicio de los demás (cf. 2 Cor 8, 9; Flp 2, 6-11). Jesús no ha querido ayudar a los humanos por arriba, desde fuera, sino desde la misma situación en que se encuentran, encarnándose en su historia. Así aparece como el siervo que no grita, no se ensalza, no esclaviza; desde la misma pequeñez del mundo ayuda a los pequeños (cf. Mt 12, 15-21).

– En vez de hambrientos, Mt 5, 6 dice “hambrientos y sedientos de justicia”. Ciertamente, son bienaventurados los carentes de comida. Pero Mt sabe que hay “hambrientos” mesiánicos, que entregan la vida por los otros, dando de comer a los necesitados de la tierra (cf. Mt 25, 31-46). Estos son los hambrientos creativos, aquellos que habiendo descubierto la presencia de Dios en los necesitados se empeñan en ponerse a su servicio. Es evidente que entre ellos se sitúa Jesús, portador de la justicia del reino sobre el mundo (cf. Mt 6, 33).

– En este contexto han de entenderse los misericordiosos (5, 7). Ellos aparecen vinculados al Dios de Israel a quien la Escritura presenta como “clemente y misericordioso, lento a la ira...” (Ex 34, 6-7). Pues bien, Mt ha definido a Jesús como el mesías misericordioso, Hijo de David que tiene piedad de los perdidos sobre el mundo (cf. Mt 9, 27; 25, 22; 20, 30-31). Esta es su dicha más honda, la felicidad mesiánica: ayudar a los necesitados. La misericordia convertida en principio de felicidad: tal es la nota fundante del evangelio, el principio de la cristología.

– *Bienaventurados los limpios de corazón* (Mt 5, 8). La limpieza constituye una experiencia esencial del judaísmo: mancha es lo que destruye al humano, en plano social y/o material (alimentos, contacto con los impuros etc). La limpieza básica se logra través de la ley: es pureza de manos que se lavan de acuerdo con el rito, de observancias que se cumplen realizando lo mandado, en vestidos y comidas etc. Pues bien, frente a la pureza de una ley puesta al servicio de los fuertes (piadosos y cumplidores), Jesús ha situado la pureza del corazón, abierta en forma solidaria a todos los humanos, especialmente a los expulsados del sistema. En el centro del mensaje de Jesús ha estado la urgencia por superar el sistema de purezas judías, en plano de lepra y sábadó (cf. Mc 1, 40-45; 2, 23-3, 6), tabúes de sangre y sexo (cf. Mc 5) o limpieza externa y comidas (cf. Mc 7). Jesús viene a presentarse de esa forma como el *limpio* por excelencia, pero de otra forma, por el corazón misericordioso que se abre a los necesitados. Mt elabora así la cristología de la *pureza mesiánica*, hecha de cercanía de corazón, superando todo juicio, en apertura a los necesitados. Sólo en este contexto se revela el Dios cristiano: “ellos verán a Dios”.

– *Bienaventurados los pacificadores* (5, 8). El judaísmo del tiempo tiende a colocar en primer lugar otras bienaventuranzas: de los guerreros de Dios que conquista el reino (celotas), de los buenos sacerdotes que cumplen el ritual de sacrificios, de los cumplidores de la ley... (línea farisea). Para Jesús, la bienaventuranza verdadera culmina allí donde los humanos son capaces de extender la paz del reino, regalando la vida por los otros. Es evidente que el pacificador por excelencia es Cristo, como ha visto la tradición cristiana (*él es nuestra paz*: Ef 2, 14-15), pues reúne con su entrega fiel a todos los humanos. Esta es la paz que se logra a través de un esfuerzo más alto, de una “guerra” distinta (cf. Mt 10, 34), cuyo sentido sólo emerge en la experiencia de pascua.

Este es el camino de las bienaventuranzas, que ha empezado en los pobres y culmina en la paz (Mt 5, 2-8). Siglos de espiritualismo sacral e idealista nos impiden abrir los ojos y mirar bien el mensaje y vida de Jesús, que es programa de gozo salvador y libertad dichosa. Hemos identificado evangelio con ley, santidad con sacralidad, fidelidad a Dios con represión del sexo o los placeres. Pues bien, en contra de eso, las bienaventuranzas son cristología de dicha. Camino de felicidad, eso es Cristo.

3. *Conclusión. Paradoja cristológica*. Como hemos venido indicando, las bienaventuranzas son palabra paradójica, mensaje de reino, de manera que *en ellas todo es gracia*; pero, al mismo tiempo, todo es fuerte *exigencia de transformación*, tanto a nivel social como individual.

Son voz de gracia, don de Dios..., pero, al mismo tiempo, podemos y debemos escucharlas como exigencia poderosa. Si no aceptamos su llamada nos autodestruímos, como sabe Lucas cuando cita las malaventuranzas (Lc 6, 24-25) o Mateo cuando pone hacia el final de su evangelio la amenaza de condena (Mt 23). Desde ese fondo podemos y debemos presentarlas como palabra teológica, cristológica y eclesial:

– *Son palabra teológica*: reflejan y actualizan la experiencia de Jesús. El Dios que actúa en ellas no es alguien que se “echaba de menos”, sino, al contrario, alguien a quien echamos de más, pues nos enriquece por dentro, superando nuestras viejas seguridades y ofreciéndonos el don de su vida amorosamente nueva: gozosa, exigente, desbordada en amor hasta en la muerte.

– *Son palabra cristológica*. Revelando a Dios, ellas dibujan los rasgos de Jesús. No son articulado de una ley antigua o nueva, ni principio ontológico absoluto, sino “prueba” y camino mesiánico. Sin el mensaje y vida, sin la pascua y presencia de Cristo, ellas se vuelven ilusión mentirosa. Miradas y vividas desde Cristo ellas se vuelven la primera de las cristologías.

– *Son palabra eclesial y antropológica*. Son la expresión del nuevo ser humano, fundado en Cristo, abierto hacia su gracia.... Son la verdad más honda del mensaje y de la vida de la iglesia que quiere recrearse a partir de ellas como encarnación histórica de la gracia de Cristo.

En el principio de los misterios de la *vida mesiánica* de Jesús hemos puesto este mensaje de bienaventuranza, entendido como *fuerza de cristología*. No conocemos a Jesús formulando sus momentos formales, sus naturalezas y subsistencia, sino descubriéndole como encarnación personal y expansiva de las bienaventuranzas.

## 9. SANADOR DE DIOS: EXORCISTA DISCUTIDO

Bibliografía sobre milagros en Cap. 1, 1, 3 y sobre el Espíritu Santo en Cap. 5, 4 (cf. Dunn, *Jesús*; Hull, *Hellenistic*; Kee, *Medicina*; Perrot, *Jesús*; Smith, *Jesús*; Theissen, *Miracle*; Vermes, *Jesús*). De modo especial: C. K. Barret, *El Espíritu Santo en la tradición sinóptica*, Sec. Trinitario, Salamanca 1978; D. Flusser, *Jesús, en su palabra y en su tiempo*, Madrid 1975; J. de Goitia, *La fuerza del Espíritu*, Bilbao 1974; H. Haag, *El diablo. Un fantasma*, Barcelona 1973; P. W. Hollenbach, *Jesus Demoniacs and Public Authorities. A socio-Historical Study*: JAAR 49 (1981) 567-588. He ofrecido una visión más amplia del tema, con bibliografía básica en *Espíritu de Dios contra demonios*, en *Trinidad y comunidad humana*, Sec. Trinitario, Salamanca 1990, 45-80.

1. Como he indicado ya en la *biografía fundante* (Cap. 1, 1, 3), Jesús ha roto las barreras sanitarias y legales que la tradición judía había trazado entre puros e impuros. Superando una ley de separación, ha ofrecido su palabra a los expulsados del sistema, recibiendo en la casa de la herencia, el reino de Dios Padre (como volverá a mostrar el *misterio 12*. Ello ha suscitado controversia: acusan a Jesús de destruir las bases de la sociedad israelita, actuando como mago, aliado de Satán, y pervirtiendo a los incautos y sencillos de su pueblo, apartando del Dios israelita. Así lo indica un famoso texto judío sobre el Cristo:

En la vigilia de la Pascua colgaron a Jesús a lo largo de cuarenta días, el heraldo había proclamado: “Será llevado a lapidar porque se ha dedicado a la hechicería: ha seducido a Israel, les ha hecho apostatar. Cualquiera que tenga algo que decir en su defensa, que venga y que lo diga”... Sucedió que nadie vino a decir nada en su defensa; por eso se le colgó en la vigilia de la Pascua (Talmud de Bab., *Sanedrin* 43a).

El Talmud cita aquí una antigua baraita (tradicción no contenida en la Misna) sobre la condena de Jesús. Es importante la fecha: la vigilia de la Pascua (cf. Jn 19, 31). Los restantes elementos, que provienen del ambiente de disputa judeocristiana, reflejan con nitidez la concepción de algunos rabinos que acusan a Jesús de hechicero, pues realiza curaciones empleando métodos religiosamente sospechosos, con poderes que desbordan la sacralidad israelita y que, por tanto, provienen de Satán. Por eso le condenan.

Nótese que el texto no ha querido disculpar a Jesús en modo alguno, sino confirmar la validez de la condena. Si le hubieran tomado como un simple hechicero, es posible que no hubiera sido ajusticiado (cf. Dt 18, 10-12); pero le han mirado como *hechicero seductor* y por eso le juzgan digno de muerte (Dt 13, 1-19). Es seductor porque su conducta y mensaje ha separado de la Ley a muchos fieles de Israel; por eso se le debía apedrear (cf. Misna, *Sanedrin* VII, 4.10.11). A partir de aquí se entiende que esa Baraita haya mezclado dos maneras de condena: fue colgado (hecho histórico), le amenazan con la lapidación (ley israelita).

Es curioso que el texto judío silencie el influjo que tuvieron los romanos en la muerte de Jesús (aunque la suponga, por la crucifixión, método que ellos usaban para matar a los rebeldes). En el fondo ese silencio es lógico: los maestros de Israel tuvieron que enfrentarse con Jesús y su recuerdo partiendo de los datos que les ofrecían los cristianos. Viendo las cosas en conjunto, han debido afirmar una vez más que Jesús era digno de condena. De esa forma, a través de una especie

de nueva declaración jurídica, fundada en lo que saben por medio de la iglesia, ellos han ratificado con extraña nitidez la causa principal de la condena de Jesús: ha realizado actividades que, de alguna forma, desbordaban las fronteras legales de Israel, abriendo a los judíos hacia un tipo de visión distinta de Dios; ha sido un seductor, tuvo que ser ajusticiado.

Esto nos centra en los *exorcismos*, las relaciones de Jesús con Dios y lo diabólico. Todos, judíos y cristianos, sirios y griegos, estaban convencidos de que había poderes demoníacos más o menos contrarios a Dios, que pueden pervertir nuestra existencia. También existían conjuros y métodos de magia para controlar y/o expulsar a esos espíritus. Por otra parte, los hombres y mujeres expertos en espíritus (magos, hechiceros, sanadores, exorcistas...) pueden resultar ambivalentes: mensajeros de Dios o portadores de lo satánico. En ese espacio de ambigüedad se ha situado Jesús, con un gesto y mensaje especial.

2. *Milagro y exorcismos. Victoria sobre el Diablo.* Jesús ha compartido la cultura del entorno, vinculando la presencia de Satán a la enfermedad y la locura. Tanto él como los cristianos primitivos pensaban que es *diabólico* aquello que destruye al ser humano y no le deja realizarse en libertad y transparencia. Por eso resulta normal que Mt 8, 14-17, al afirmar que Jesús iba curando a los que están endemoniados, comente, desde Is 53, 5: "tomó nuestras dolencias, cargó con nuestras enfermedades".

Desde ese fondo ha de entenderse la novedad del evangelio. Todos creían en demonios y estaban dispuestos a realizar gestos mágico-sacrales para dominarlos. Pero, conforme a los datos conservados, parece que Jesús ha sido el primer *exorcista estricto de Israel*, el primero que ha fundado su mensaje mesiánico en la *expulsión de los demonios*, para así ofrecer curación a los humanos. La tradición recuerda de forma unánime su acción antidiabólica; así le han visto amigos y enemigos, como indicaremos.

Las *enfermedades* ligadas a Satán son las normales, no sólo la mudez, como dice expresamente Mc 9, 32, sino los males corporales, de tal modo que a veces enfermedad y posesión diabólica parecen ser equivalentes (cf. Mc 1, 32-34 y par; 3, 10-12 y par; Lc 7,21; 8,2, etc.). La misma *presencia de Satán* se entiende como poder neurotizante: destruye la identidad del humano, le impide realizarse en libertad y culminar su vida. Cuando el NT vincula posesión diabólica y locura no pretende emitir un juicio de carácter psicológico o científico: no enjuicia las causas que pueden subyacer en cada caso, pero advierte la

presencia de Satán (adversario de Dios) allí donde al humano se le impide realizarse en libertad y vincularse en amor a los demás.

Sobre ese fondo emerge el proyecto de Jesús, como lucha mesiánica en contra de aquel tipo de dolencias que enajenan, dividen y alienan la existencia. Él se cree enviado por Dios como exorcista, para curar a los endemoniados, en gesto que debe entenderse a la luz de lo indicado en los misterios anteriores (mensaje de liberación, banquete de bodas, bienaventuranzas...). No sabemos cómo ha madurado en Jesús esa certeza. Tampoco podemos precisar con detalle su estilo terapéutico, su don de curaciones. Ciertamente, ha utilizado las técnicas corrientes; sin embargo, su actitud y poder han sido especiales.

Así le recuerda la tradición: como *exorcista especializado y maestro de exorcistas* (cf. Mc 1, 21-28; 3, 15; 6, 12 par). Utilizando un lenguaje distinto podríamos llamarle *amigo de los locos*: ha sabido conversar con ellos, llegando al fondo de su propia impotencia y soledad para transformarlas así, desde la entraña. Allí donde otros hombres y mujeres de su tiempo pensaban que el humano estaba más o menos condenado a vivir bajo el poder de espíritus, Jesús le ha visto como hijo de Dios que puede vivir en libertad sobre la tierra: se ha sabido enviado por Dios para expulsar a los demonios, de manera que los exorcismos ocupan un lugar privilegiado en su visión del mesianismo (cf. Mc 1, 21-28; 5, 1-20; 7, 24-30; 9, 14-29).

Quienes pretenden mutilar este elemento del evangelio, tomándolo como residuo mitológico, destruyen el proyecto de Jesús. Los endemoniados le causaron la máxima impresión: en su impotencia y desvarío expresaban los signos de un mundo que se pierde, que no logra abrirse hacia la luz, la comunicación interhumana, en gratuidad y el amor bondadoso del Padre. Por eso les fue dando su ayuda en el camino, en gesto de comunicación creyente (cf. Mc 9, 14-29 y par).

Mirados de esta forma, los posesos no son un elemento marginal del evangelio, sino todo lo contrario. Jesús ha descubierto en ellos la contradicción máxima de un judaísmo obsesionado por la *mancha o impureza* de la vida (cf. Mc 1, 20-28). La misma estructura social del entorno pagano, representado por el geraseno y la niña siro-fenicia (cf. Mc 5, 1-20; 7, 24-30), le parece dominada por lo diabólico, lo mismo que la relación del padre con el niño mudo en Mc 9, 14-29.

— *Impuro era aquello que separa al humano del culto de Dios*, impidiéndole participar en la vida comunitaria y su fuerza se medía normalmente en un plano ritualista. La religión quería mantener en pureza a los humanos, expulsando a los que estaban manchados (publicanos y prostitutas, mujeres con irregularidad menstrual, leprosos etc);

de esa forma, paradójicamente, a los ojos de Jesús, ella terminaba siendo una aliada del diablo.

– *Para Jesús sólo es impuro lo que proviene de un mal corazón, impidiendo el amor o comunión entre humanos* (cf. Mc 7, 1-23, esp. 7, 19). Los demonios son impuros porque, en un sentido muy realista, acaban conduciendo al humano al pecado, es decir, a la opresión de los más débiles. Pues bien, Jesús ha roto la barrera de la sacralidad separadora (diabólica), ofreciendo a los humanos la limpieza y salud de Dios.

Para Jesús, lo diabólico no se encuentra sólo vinculado a la impotencia (enfermedad) o a la locura, sino al pecado que destruye las raíces de la vida, dividiendo a los hermanos, impidiendo que ellos vengán a la casa de la fraternidad y vida compartida. Desde aquí se entiende su acción, tal como lo muestra el relato de sus tentaciones (Mt 4, 1 ss. y par; misterio 5). En este contexto ha crecido la disputa entre Jesús y los doctores de Israel en torno a lo diabólico. Al enfrentarse con las fuerzas tenebrosas del mal y de la muerte, Jesús se ha situado en un lugar de gran peligro, dejándose “conocer” por lo diabólico:

– *Los humanos más “sensatos” no penetran en la hondura de los locos, expulsados de la sociedad.* Se sorprenden a su lado, quizá piensan un momento pero luego se retiran, van de largo.

– *Jesús, en cambio, ha penetrado en ese abismo de mal, en fuerte batalla, y son los endemoniados los que primero le descubren: “eres el Santo de Dios” (Mc 1, 24), “el Hijo de Dios” (Mc 3, 11; cf. 5, 7).*

Hay en estas confesiones algo enigmáticamente peligroso: por compasión y entrega terapéutica, Jesús se ha introducido en ese submundo ligado a la demencia, delirio y desmesura, que Mc 5, 1-20 describe con rasgos teológico-folkloricos que aún nos impresionan. Resulta normal que los representantes de aquel mundo se sientan amenazados por Jesús. Es como si necesitaran pactar con sus demonios para seguir viviendo. La palabra y gesto de libertad de Jesús les resulta peligrosa y pueden reaccionar de estas maneras:

– *Admiración ambigua* (Mc 1, 27). Unos a otros preguntan: *¿Qué es esto? ¿Una enseñanza nueva con autoridad! y además ordena a los espíritus impuros y ellos obedecen.* Todo nos permite suponer que esta admiración se vuelve al fin rechazo según Mc: los fariseos y herodianos de Mc 1, 20-28; 2, 23-3, 6, se encuentran más seguros con el demonio en la sinagoga que con la libertad de la enseñanza de Jesús (que supera su ley).

– *Rechazo “cortés”* (Mc 5, 17). Los habitantes paganos de la zona de Gerasa prefieren cohabitar con el endemoniado, en ejercicio de violencia continua. No pueden soportar la libertad de la palabra de Jesús,

el poder del diálogo. En el fondo quieren seguir endemoniados. Jesús se va, como le piden, pero deja allí al curado, como signo de su obra liberadora.

– *Los adversarios de Jesús interpretan sus exorcismos como obra satánica.* Así dicen los fariseos de Mt 9, 34: *expulsa a los demonios con el poder del Príncipe de los demonios!* Por su parte, los judíos de Jn 8, 48 le acusan de *samaritano y endemoniado*, pues rompe con su vida y enseñanza la unidad y ley sacral del pueblo.

Esos juicios resultan concordantes. Los exorcismos de Jesús responden a una visión de la pureza (a una enseñanza) distinta de aquella que defienden los “fariseos” de Mt y los “judíos” de Jn. Con su forma de entender la pureza y su mensaje abierto a los necesitados, rompiendo el privilegio legal de Israel, Jesús pervierte al pueblo. Por eso, en el fondo, le toman como endemoniado, emisario de Satán (=Diablo), príncipe de los demonios. Esto es precisamente lo que, pasados varios decenios, recuerda la Baraíta del Talmud antes citada.

3. *Controversia sobre los exorcismos.* Llegamos así al centro del problema. Los fariseos se encuentran seguros de su ley y acusan a Jesús de haber pactado con Satán, príncipe de los demonios, para seducir al pueblo, quebrando su base religiosa y su unidad social. Los vistosos exorcismos de Jesús constituyen una “trampa” para engañar a los incautos. Cuando penetra hasta el submundo de delirio, enfermedad, pecado y muerte de los poseídos, Jesús hace su propia obra, al servicio de Satán. Su mesianismo es un engaño diabólico. Esta es la acusación farisea (de los escribas). Jesús ha respondido con palabras polémicas, duras y cortantes, como indica este pasaje de Mc (que ampliamos con una sentencia de Mt):

a. Fue a casa y se juntó de nuevo tanta gente que no le dejaban ni comer. Al enterarse *sus hermanos* fueron a echarle mano, pues decían: *¡está loco!*. Pero los *escribas* que habían bajado de Jerusalén decían: *tiene dentro a Beelzebú!* y *expulsa a los demonios con el poder del Príncipe de los demonios* (Mc 3, 20-22)

b. El los llamó y les puso estas comparaciones: *¿Cómo es posible que Satanás expulse a Satanás? Si un reino se divide, ese reino no puede mantenerse en pie, si una familia se divide, esa familia no podría mantenerse en pie; pues si Satanás se ha levantado en contra de sí mismo y se ha dividido no podrá mantenerse en pie. está perdido* (Mc 3, 23-26).

c. Pero si yo expulsé a los demonios con el poder del Espíritu de Dios es que el reino de Dios ha llegado a vosotros (Mt 12, 28; cf. Lc 11, 20).

b'. Nadie puede meterse en casa de un hombre fuerte y apoderarse de su hacienda si primero no le ata; entonces podrá apoderarse de su casa (Mc 3, 27)

a'. Os aseguro que todo se les podrá perdonar a los humanos, los pecados y cualquier blasfemia que digan; pero el que blasfeme contra el Espíritu Santo no tendrá perdón jamás, carga con un pecado perpetuo. Es que ellos decían ¡tiene un espíritu inmundo! (Mc 3, 28-30).

Muchos investigadores siguen llamando a Jesús *mago* al estilo pagano (M. Smith) o *carismático* judío peligroso (G. Vermes). Unos le toman como incauto, perdido en una selva de conjuros, incapaz de enfrentarse con la racionalidad del mundo. Otros le miran aún como hechicero, personalmente bueno, pero capaz de seducir al pueblo. Desde ese fondo analizamos su respuesta, resaltando su cristología subyacente:

– a. *Principio*: Mc 3, 20-22. Resulta claro después de lo dicho. Sus hermanos han querido apoderarse de Jesús y conducirlo violentamente a casa: le juzgan loco (*exestê*), se encuentra fuera de sí mismo, poseído. Lo que ellos dicen de forma neutral lo sostienen en tono negativo los doctores de Jerusalén: la locura de Jesús es posesión diabólica de tipo peligroso. Jesús ofrecerá (en nuestro texto unificado) tres respuestas, mejor dicho, tres argumentos de defensa en contra de esa acusación. Mc 3, 23 las llamará “comparaciones” (parábolas), no demostraciones; por eso, cada uno debe interpretarlas desde la propia experiencia de Jesús.

– b. *Primera respuesta*: Mc 3, 23-26. Le han llamado servidor de Beelzebú o Satanás (= Diablo), rey y jefe de todos los poderes destructores, que mantiene bajo su dominio a los demonios, infinitos, incontables, oprimiendo con su ayuda a los humanos. Satán permite que Jesús luche en contra de unos pocos y pobres demonios indefensos, que cure algunos males, para engañar mejor a todo el pueblo. Pues bien, Jesús responde defendiendo su actuación: lo que él que realiza es más que una escaramuza engañosa; ¡está quitando al Diablo su terreno!; su curación, la ayuda que ofrece a los pequeños, es algo muy bueno, es la expresión de la presencia bondadosa, sanadora, de Dios entre los humanos. Allí donde se ayuda a los poseos a vivir, ofreciéndoles palabra y libertad en amor, Dios está presente.

– c. *Segunda respuesta. Argumento central*: Mt 12, 28. Proviene de la tradición del Q (cf. Lc 11, 20) y nos conduce al misterio original del reino: el Espíritu de Dios actúa y realiza su obra salvadora por los exorcismos de Jesús. Con ese *dedo* (cf. Lc) de Dios cura a los enfermos y penetra en el submundo de los pobres oprimidos por el Diablo, ofreciéndoles su reino. *Fariseos y escribas* suponían que el Espíritu se encuentra al servicio de la identidad legal/nacional israelita. *Jesús*, en

cambio, expresa su acción sanadora por los exorcismos, allí donde ofrece curación y comunión a los pequeños de la tierra. Para los escribas y fariseos, el signo máximo de Dios es su Ley nacional; para Jesús, en cambio, es su exorcismo, gesto de liberación y comunión abierta a los expulsados de la sociedad sacral establecida. Es normal que protesten escribas y rabinos de la ley nacionalista.

– b'. *Tercera respuesta*: Mc 3, 27. La acción de Jesús es victoria escatológica de Dios sobre las fuerzas de Satán que tenían dominado al ser humano. *Satán* es el fuerte que había ocupado la casa del mundo. Todos se encontraban hundidos, aplastados por su imperio. Ahora ha llegado *el más fuerte*, el Dios de Jesús, venciendo y cautivando a Satán. La opresión del mundo cesa, pues Jesús libera la casa donde los humanos se hallaban cautivos, abriendo un éxodo nuevo en que caben los expulsados de la sociedad antigua, a quienes Jesús libera para el reino. Por eso es el mesías.

– a'. *Conclusión*: Mc 3, 28-29. Vuelve a poner de relieve la ley de opresión religiosa: los humanos se encuentran cautivos: el Diablo les maneja con su miedo, enfermedad, muerte y violencia. Pero Dios les comprende y perdona sus pecados, abriendo así el camino de su reino por medio de Jesús. Pues bien, aquellos que rechazan el perdón (el exorcismo mesiánico) quedan atrapados en su propia violencia, prisioneros de Satán, cometiendo así el pecado decisivo: no aceptan la luz, desprecian el perdón y libertad de Dios en Cristo. Este es el pecado en contra del Espíritu: condenar a Jesús como satánico, negar la libertad de Dios, para encerrarnos ya sin fin en el pequeño círculo de ley y egoísmo que hemos ido construyendo.

Jesús aparece así como *mesías liberador*, abierto a todos los humanos, por medio de los poseos y pobres. Sólo podemos confesarle Cristo, revelador de Dios, si aceptamos y aplicamos sus mismos exorcismos, ofreciendo libertad y espacio de comunión a los nuevos poseos de la tierra. Lógicamente, Jesús sigue siendo *mesías discutido* para los nuevos judíos y cristianos que mantienen y defienden el orden establecido de una determinada sociedad o iglesia por encima de la liberación de los poseos.

Volveremos a evocar el tema en clave más eclesial al ocuparnos de *Jesús hermano*, siguiendo la parábola del pródigo (misterio 12). Pero ya desde ahora sabemos que Jesús se ha desvelado como Cristo al realizar sus exorcismos en favor de los pequeños y/o poseos de la tierra! Los antiguos rabinos que escribieron la *Baraita* de la muerte de Jesús y los nuevos defensores de la ley sobre los pobres, sostienen que en el fondo Jesús ha sido bien ajusticiado: violó el derecho objetivo de la sociedad, puso en peligro la estructura de sus instituciones. En contra de eso, los

cristianos siguen afirmando que es Cristo: con la ayuda del Espíritu de Dios ha ofrecido libertad y comunión a los endemoniados y expulsados de la tierra.

#### 10. PERDÓN DE DIOS, JESÚS Y LA ADÚLTERA (Jn 8, 1-11)

Sobre Jesús y los pecadores, en clave de ley y superación de la ley, cf. R. Banks, *Jesus and the Law in the Synoptic Tradition*, SNTSMS 28, Cambridge 1975; K. Berger, *Die Gesetzauslegung Jesu*, WMANT 40, Neukirchen 1972; J. D. M. Derret, *The Law in the NT*, Darton, London 1970; Jeremias, *Teología*, 97-148; Sanders, *Jesus*, 174-211. Sobre Jn 8, 1-11, además de comentarios, cf. J. D. M. Derret, *The Story of the Woman Taken in Adultery*: NTS 10 (1963/4) 1-26; Witherington III, B., *Women in the Ministry of Jesus*, Cambridge UP, 1984, 21-23.

Del mesías exorcista pasamos, de un modo normal, al *mesías del perdón*, superando así la ley de pecado, que apela a la violencia para conservar la estructura y orden de la sociedad. Evocábamos el tema en Cap. 1, 1, 7. Aquí lo desarrollamos a partir de la adúltera (Jn 8, 1-11).

Dentro de la tradición sinóptica podíamos haber escogido Mc 2, 1-12, texto en cierto modo paralelo al nuestro: Jesús perdona en directo al paralítico, apelando al poder y gracia de un Dios que hace caminar a los humanos (paralíticos), superando así la norma sacral que defienden los *escribas*, sentados allí para juzgar e imponer la ley israelita (Mc 2, 6). Pero hemos preferido el pasaje de la adúltera, que puede estar emparentado con la pecadora de Lc 7, 36-50, reflejando una tradición antigua, aunque sólo haya sido incluido en Jn 8 de un modo tardío y quizá secundario.

Este pasaje nos sitúa ante Jesús, *mesías del perdón*, en el contexto de la mejor tradición sinóptica. Reaparece aquí la misma controversia de los exorcismos (Mc 3, 21-30 par). Los *escribas* y *fariseos* fundados en Lev 20, 10 y Dt 22, 22, quieren condenar a la mujer adúltera. Jesús, en cambio, supera ese nivel de ley y sitúa a los jueces ante la voz de su propia conciencia que, a través del reconocimiento del propio pecado, ha de abrirse al perdón mesiánico; por eso es *Cordero de Dios* que quita el pecado del mundo (cf. Jn 1, 29), muriendo él mismo antes que matar a los culpables.

Esta escena pertenece al mismo *corazón narrativo* del evangelio, como *paradigma* donde acción y palabra se entrelazan de manera inseparable. La *sentencia de Jesús* (8, 11) trasciende paradójicamente el

plano de ley y/o sentencias judiciales, situándonos al nivel de la gratuidad mesiánica. Por otra parte, esta escena tiene la ventaja de situarse y situarnos en el transfondo de Dan 13: frente a *Daniel*, apocalíptico sabio que sigue aplicando la ley nacional de violencia, se eleva *Jesús*, mesías de la gratuidad de Dios, que abre un espacio de perdón y vida (comunión) para aquellos que la ley expulsa y mata como pecadores.<sup>56</sup>

1. *Daniel y Susana, el triunfo de la justicia*. La historia de Susana (Dan 13) es una bella narración edificante, recogida por la tradición judía (sólo en griego: LXX) para expresar la sabia justicia de la ley, a través de Daniel. Suponemos conocido el texto, limitándonos a evocar sus rasgos principales:

– *Susana* es rica, bella, justa: signo de los auténticos judíos que reciben en el mundo la gracia y bendición (cf. Dan 13, 57). Dios la prueba, pero ayudada por Daniel (=Juez justo o Juez de Dios), ella sale victoriosa.

– *Los jueces (ancianos) perversos* son los malos israelitas que con su autoridad oprimen al pueblo (cf. 13, 52-53; 56-67). Parecen al principio victoriosos, pero Daniel descubre su engaño y, según talión, son condenados.

Ésta es una historia de justicia israelita. Hay un momento en que las cosas parecen cruzarse y confundirse: va a morir Susana, triunfan los impíos, se invierte y conculca al derecho de Dios sobre la tierra. Pero luego, respondiendo a la plegaria de la inocente (13, 42-44), interviene Dios y responde con su juicio. No hay perdón sino justicia: se cumple la ley con Susana, y goza la gente cuando la declaran inocente; se cumple la justicia con los jueces, que reciben el castigo que querían imponer sobre ella. No hay lugar para el perdón: la justicia del talión, al fin cumplida, es signo de Dios sobre la tierra.

Dentro de su aparente ingenuidad, el texto es hiriente. En el centro del relato pone a una mujer desnuda, en medio de un parque convertido casi en paraíso (como en Gen 2). Sin duda es inocente, pero, vista en perspectiva de varones ansiosos, ella puede parecer provocadora: signo del deseo que se abre en medio de la naturaleza. Los dos jueces no saben resistir a la llamada de aquel cuerpo y se unen para poseerla, poniendo la ley de su deseo por encima de las leyes religiosas y/o sociales que deberían sancionar sus juicios.

<sup>56</sup> Jn 8, 1-11 pertenece, probablemente, a una tradición de textos de disputa, cercana a Mc 12, 13-37 par, en ámbito de templo.



– *La mujer* está atrapada en una contradicción que parece insoluble: por el hecho de ser mujer y bella, cuerpo que se imagina desnudo en el parque, excita a los varones. Ella permanece fiel a la ley de un marido que permanece oculto (ley de Dios) y parece condenada a morir en manos del juicio perverso de este mundo.

– *Los jueces* representan la justicia pervertida de los varones violadores sobre la mujer indefensa, la autoridad al servicio de los propios deseos. De esa forma reflejan el destino ordinario de mundo: la batalla de deseos y contra-deseos donde la fiel Susana, por bella y débil, parece condenada a violación y muerte.

La mayor parte de las historias no contadas de este mundo acaban ahí: Susana inocente sucumbe víctima del deseo de los violentos pervertidos. La riqueza y belleza (parque, agua, cuerpo joven) excitan y nublan la vista de los jueces de la tierra. Es difícil romper el círculo de sus envidias y deseos. En esta especie de paraíso invertido (parque con agua y árboles, lugar de gozo bueno), los mismos jueces de Dios acaban cayendo bajo la tentación (diablo) y la vida acaba siendo escenario de mentira, violación y muerte.

Sobre ese fondo aparece *Daniel*, juez joven y profeta sabio, portador de la justicia de Dios, revelador de su juicio, para restablecer el orden en clave de talión: condena a los perversos y declara la inocencia de la perseguida. Esta es la última palabra de Daniel: es juez en línea israelita y necesita que el sistema funcione por medio de la muerte. Quiere que las susanas de la tierra puedan bañarse en su parque, sin que nadie se atreva a molestarlas. Triunfa así la ley del miedo, sellada por la sangre. Se impone la justicia del talión: cambian las *suertes* (como en los *Purim* de Ester), pero el sistema sigue, como en la buena “revolución” de los que confunden su orden con una ley de pistola o guillotina.

Daniel representa un *sistema judicial* donde se distinguen claramente buenos y malos: hay una ley y ella se cumple, separando a unos de los otros, estableciendo una *valla de seguridad* por medio de la muerte. En lugar de Susana, la ley mata a los jueces, convertidos en *chivo emisario* de un sistema de violencia que eleva su ley al servicio de los buenos ciudadanos. Daniel es una especie de *mestas del orden de la justicia hecha violencia*, con la pena de muerte necesaria para alejar a los adúlteros; es el mesías de la ley que premia a los buenos y castiga a los malos. El idilio final de la familia (humanidad) feliz, en el parque del agua y la vida, se edifica sobre la expulsión de los culpables. Goza Susana, se sigue bañando con sus criadas en el agua buena, ya sin miedo, mientras son apedreados y mueren para siempre los jueces malos, bajo las piedras del torrente seco.

Esta es una imagen perfecta del *mesianismo de la ley*, que los apocalípticos de Israel y ciertos moralistas posteriores de la iglesia cristiana han elaborado. Es lógico que este pasaje de justicia intra-mundana (Dan 13) haya sido introducido tras el Daniel sapiencial (Dan 1-6) y apocalíptico (Dan 7-12), como recogiendo y culminando ambos motivos. Es un pasaje hermoso, pero no es evangelio, pues su mesías o cristo es solo un juez que cumple la ley con agudeza intramundana, utilizando para ellos las armas de la muerte.

2. *Jesús y la adúltera. El mestas del perdón (Jn 8, 1-11)*. Siguen los temas de Daniel: acusación de adulterio, unos escribas-jueces (=ancianos) que quieren condenar a la culpable, un nuevo personaje (ahora Jesús) que invierte la situación. Pero el fin y sentido de la historia es totalmente distinto. Lo primero que sorprende es la *sobriedad descriptiva* del texto: desaparecen en Jn 8 los detalles de Dan 13; queda desnuda y sencilla la escena. No se indica el lugar de posible adulterio, ni las condiciones de la mujer (joven, guapa, rica...). Sus acusadores afirman que ha sido sorprendida en flagrante (*autophôrô*) adulterio y eso basta. En línea de justicia israelita debe morir: *¡Moisés manda lapidarla!* Pues bien, frente a Moisés se sitúa Jesús y por eso, como enfrentándose con él, los escribas de la ley mesiánica del viejo Israel le preguntan: *tú, en cambio ¿qué dices?* (Jn 8, 5).

La respuesta de Daniel era fácil: cumplir la ley, pero de un modo verdadero, mostrando que la mujer era inocente y los acusadores falsos. Bastaba con la ley: ella era signo de Dios, mesías de la tierra. El problema de Jesús es diferente: no puede probar la inocencia de la mujer, ni la mala fe o deseo lujurioso de los acusadores, sino que debe enfrentarse con algo mucho más importante *¡con la Ley de Moisés!* Ciertamente, si Jesús salva a la mujer deberá indicar la insuficiencia de la Ley, mostrando de un modo más alto la presencia y acción de Dios.

De esa forma, frente al puro *mesianismo de la ley*, propio de Daniel, funcionario del talión escatológico (¡Dios obrará al final del mismo modo, salvando a los buenos y condenando a los malos!), viene a revelarse Jesús como *mestas de la gracia* que ofrece vida al pecador (a la mujer), situando a los acusadores ante el espejo de su propia conciencia, para iniciar de esa manera una vida donde sea posible la reconciliación.

La respuesta y solución de Jesús *no viene en línea de la ley*. Por eso no investiga los hechos, como nosotros (nuevos legalistas) hubiéramos deseado: no le importan los cómplices del adulterio, ni el ausente marido, quizá también culpable. No busca atenuantes de tipo psicológico.

gico y social... Es muy posible que, en línea de ley, un buen juez hubiera podido mostrar la contradicción de los acusadores, la complicación del marido, la posible falta de madurez de la víctima. Pues bien, Jesús no se ha querido situar a ese nivel: no se ha comportado como juez, ni en relación a la mujer, ni en relación a los cómplices; no es un buen juicio lo que busca (frente al juicio malo de los acusadores) sino la gracia superior y la verdad de cada uno (que debe mirar hacia sí mismo y descubrir allí su deseo más hondo).

Ciertamente, conforme a la ley, la mujer es culpable, pero Jesús no resuelve el problema a ese nivel, ni tampoco a nivel de pura maduración psicológica: no llama al marido, no enfrenta a los esposos, no les ofrece una terapia afectiva, sino que nos conduce a todos más allá del ámbito de juicio, allí donde Mt 7, 1-3 decía: *¡no juzguéis y nos seréis juzgados!* La actitud de juicio supone que *nosotros* (jueces) somos buenos, mientras *los otros* (juzgados) culpables: por eso nos alzamos contra ellos, convirtiéndoles en chivos expiatorios al servicio de nuestra propia seguridad.

Este mecanismo de *descarga judicial* se repite en el principio de muchas religiones: un grupo sagrado tiende a mantenerse divinizando su propia justicia y condenando o expulsando a los disidentes o distintos. Pues bien, Jesús ha destruido la base de ese mecanismo, avalado por la ley de Moisés, situando a cada uno de los jueces ante su propia responsabilidad y diciéndoles: *¡mira hacia adentro! ¡atrévete a decir que te hallas limpio!* Ciertamente, en nombre de su propia ley, los acusadores podrían haber respondido: *¡estamos limpios, nosotros somos buenos!* Pero no lo hacen, sino que reconocen su propia suciedad, dejando que caiga la piedra de violencia de su mano, empezando por los más ancianos (en el sentido doble de *senador/presbítero*: hombre de edad y juez o magistrado). Todos se descubren pecadores.

Históricamente, esta escena resulta irreal, muy improbable. Los escribas y fariseos de la tradición evangélica se hubieran atrevido a presentarse como justos, condenando a Jesús, el inocente (y a la adúltera). Pero el texto es *una parábola cristológica* más que el recuerdo de un hecho pasado: Jn 8, 1-12 está contando (o representando) la verdad universal del ser humano, diciéndonos que el día en que todos nos consideremos pecadores podremos dialogar de forma abierta, perdonándonos mutuamente, desde la gracia más alta de Dios Padre.

Todos los jueces se van. Con la mujer queda Jesús, el único inocente (y el pueblo que actúa como testigo de fondo de la escena). Teóricamente Jesús podría condenarla, pues él es inocente; pero su inocencia se define más bien como perdón: *¡tampoco yo te condeno, vete*

*y no peques más!* De esta forma se enfrentan y distinguen la ley de sangre y la gracia creadora de Jesús:

– *La ley descubre al pecador y tiene la respuesta*, como saben los jueces: *¡Dios mismo manda lapidar a estas mujeres!* Como representantes de un Dios violento se creen obligados a matar a sus culpables.

– *Frente a esa ley que se impone matando, eleva Jesús la experiencia más honda del perdón.* No necesita ya libros, escribe su palabra sobre el polvo: Dios y su gracia superan todas las leyes y sentencias del mundo.

Jesús no ha discutido los principios de la ley en plano de teoría. No ha querido actuar como un escriba más sabio que los otros, pues toda ley se vuelve al fin imposición sobre el humano, sino que ofrecido ha gracia y perdón universales, como mesías supra-judicial en cuya obra se implican y completan estos elementos:

– *Confesar la propia culpa.* Los jueces se creían seguros, con su ley y conciencia. Pues bien, Jesús les conduce a un nivel más hondo, diciendo que se miren a sí mismos, descubriendo que condenan a los otros porque tienen miedo, se sienten inseguros, necesitan descargar su agresividad en ellos. Así nos dice Jesús: sólo si invertimos ese proceso y reconocemos nuestra propia agresividad (pecado) estaremos en camino de salvarnos. Eso significa que *debemos reconciliarnos con nosotros mismos*, para aceptarnos como somos e iniciar una existencia gratuita, no violenta, sin condenar a la mujer (nuestro chivo expiatorio).

– *Descubrir una gracia superior.* Por nosotros mismos somos incapaces de iniciar una vida desde el perdón. Tanto la mujer acusada como los acusadores estamos atrapados en un mismo sistema de violencia y venganza. Necesitamos que alguien nos diga: *¡yo tampoco te condeno, vete y no peques más!* Esta es la palabra creadora del mesianismo de Jesús: ella expresa el don de la vida que puede y debe edificarse sobre bases de perdón. Al amarnos como somos, en nombre de Dios, Jesús nos hace capaces de aceptar nuestro pecado para que iniciemos juntos una existencia reconciliada. Más allá de la ley de sangre (que sanciona la violencia, pues la emplea para castigar desde Dios a los culpables), Jesús ha revelado la fuerza de la gracia.

La palabra final (*¡vete y no peques más!*) se dirige a la mujer y a los pretendidos jueces. Unos y otros deben reconciliarse e iniciar una vida en gratuidad, creando condiciones nuevas de convivencia, una historia de gratuidad no impositiva. Muchas veces hemos entendido el perdón (eclesial, social, comunitario) como instrumento de dominio: nosotros, los que perdonamos (sacerdotes, jueces), aparecemos de esa forma como superiores a los otros, convirtiéndolo a la “pecadora perdo-

nada” en signo de nuestra propia bondad, para gloria del sistema. Pues bien, en contra de eso, el verdadero perdón ha de volverse principio de vida reconciliada y gratuita, donde todos, jueces y juzgados, se vinculan en un mismo perdón.

*Daniel* distinguía bien a malos e inocentes: al final triunfaba la ley, como en las buenas obras de cine o teatro, para gloria del sistema. Por el contrario, *Jesús* nos descubre pecadores, capacitándonos para iniciar un camino de perdón compartido, no como héroes justos o heroínas rescatadas de los malos jueces, sino como culpables que pueden perdonarse mutuamente. En ese fondo, Jn 8, 1-11 aparece como *parábola cristológica*. Todos se van, mujer y jueces, dejando a Jesús sólo, con su gesto de perdón. Allí queda, en el centro, escribiendo sobre el polvo los mandatos de una (supra-)ley de gratuidad, como el único inocente de la escena. Pero, conforme al contexto inmediato (cf. Jn 7, 45-52), él queda en manos del juicio de este mundo: ha ocupado el lugar de la adúltera, de manera que las mismas piedras que hubieran servido para matarla a ella se alzarán después contra él (8, 59).

No ha juzgado a nadie, no ha empleado la ley para condenar (ni a la adúltera, ni a sus jueces), y de esa forma ha cargado con el pecado de todos, apareciendo al fin como peligroso en un mundo que quiere seguir apoyándose en principios de violencia. A los ojos de sus jueces, Jesús acaba siendo una especie de *adúltero universal*, mesías de aquellos que rompen la ley. Pues bien, el evangelio sabe que él es amigo fiel universal, que ha querido a todos, muriendo por ellos.

## 11. HUÉSPED Y MAESTRO: MARTA Y MARÍA (Lc 10, 38-42)

Sobre Jesús y la comunidad cf. Cap. 1, 1, 5. Además de comentarios a Lc, cf. Brutscheck, J., *Die Maria- Marta-Erzählung. Eine redaktionskritische Untersuchung zu Lk 10, 38-53*, BBB, 64, Bonn 1986; Id., *La intención de Lucas en el relato de María y Marta*: Sel Teol 30 (1991) 215-221; Carter, W., *Getting Martha out of the Kitchen: Luke 10, 38-42 again*: CBQ 58 (1996) 264-280; Fornari, I. M., *La escucha del huésped (Lc 10, 38-42)*, EVD, Estella 1995; George, A., *L'accueil du Seigneur: Lc 10, 38-42*: Ass. Seign 47 (1970) 75-85; Karris, R. J., *Women and Discipleship in Luke*: CBQ 56 (1994) 1-20; Prete, B., *Il logion de Gesù: 'Una cosa sola é necessaria' (Lc 10, 42)*, en *XXII Sett. Bib. Italiana*, Brescia 1973, 149-175; Schüssler F., E., *La práctica de la interpretación*, en Id., *Pero ella dijo*, Trotta, Madrid 1996, 78-106; Solignac, A. y Donnat, L., *Marthe et Marie (Lc 10, 38-42)*: DicSpir 10 (1980) 664-673.

Hemos visto a Jesús como líder mesiánico que llama a unos discípulos para ofrecerles su tarea de anunciar y realizar el reino. Desde ese fondo podríamos haber estudiado algunos textos centrales de vocación y envío, como Mt, 16, 13-20; Mc 1, 16-20; 3, 13-19; 6, 1-6 par, destacando la función Pedro y/o de los Doce. Pero, en perspectiva de mujer (cf. Mc 15, 40-41.47; 16, 1-8 y Hech 1, 13-14) para destacar el principio cristológico de los posibles conflictos ministeriales, queremos presentar el tema a partir de este relato de Marta y María.

Se trata de un *paradigma cristológico-ecclesial* donde la memoria de Jesús ha sido recreada para ofrecer una enseñanza permanente a su discípulado. Es significativo el hecho de que los representantes y/o líderes de la iglesia sean dos mujeres que aparecen como hermanas y competidoras, realizando una función que pertenece al conjunto de la comunidad. Precisamente por eso lo estudiamos: aquí avanza y en algún modo culmina el proceso de la vida de Jesús, de modo que su palabra de anuncio (bienaventuranzas) y su gesto de curación (exorcismos), abierto al perdón (adúltera), se expresa en forma de enseñanza y magisterio, en contexto de vida eclesial.

1. *Arquetipo general: el Señor contemplado*. Conforme a una tendencia comprensible de la espiritualidad intimista y monacal, este pasaje se ha entendido por siglos como icono privilegiado del Jesús maestro que ofrece su palabra interior a los contemplativos, en proceso de crecimiento espiritual. Este es uno de los grandes *arquetipos* de la historia humana, representada por dos mujeres, Marta y María: ambas acogen al Señor, cada una a su manera; las dos le ofrecen lo que tienen: servicio exterior, escucha interna.

Leamos el texto. Entra Jesús en la casa de *Marta*, que le recibe gustosa ofreciéndole su *diaconía* o servicio externo, centrado en casa y mesa; lógicamente, ella se afana en el servicio, de tal forma que acaba fatigada. *María*, en cambio, recibe a Jesús sentándose a sus pies, para escuchar su palabra. Lógicamente, *Marta* se siente relegada, pero no se atreve a disputar de un modo directo con su hermana, ocupada como está en la escucha de Jesús; por eso se dirige al mismo Jesús, pidiéndole que mande a su hermana que le ayude en el trabajo de la casa. De manera lógica para los que saben valorar la vida interior, entendida como escucha radical de la palabra, *Jesús* rechaza la petición de Marta y defiende a María, afirmando que ella ha escogido la mejor parte.

Decimos que esta es una *interpretación arquetípica* que, por su misma fuerza evocadora, ha logrado imponerse desde antiguo: en ella

se han visto reflejados y valorados los devotos espirituales de tipo heleanista (que Filón judío había exaltado en su *Vida contemplativa*), lo mismo que los antiguos pensadores griegos o los nuevos virtuosos de la religión de oriente (hindúes, budistas, taoístas...). Todos ellos han sabido y saben que en el principio de la perfección se encuentra la necesidad de una *vida interior*, centrada en la escucha de la palabra del Señor. Desde este fondo se iluminan varios rasgos de la escena:

– *Jesús Huésped*. La tradición evangélica (cf. Mc 6, 6-13 par), reelaborada por Lc (9, 1-6; 10, 1-11) sabe que los misioneros de Jesús ofrecen su mensaje en las casas, siendo rechazados o recibidos en ellas. Jesús mismo aparece así veladamente (cf. Lc 7, 6) como alguien a quien se debe recibir en la casa, sea de un modo directo sea a través de sus delegados (o de los pobres, como supone Mt 25, 31-46).

– *Las hermanas enfrentadas representan dos formas de acogida buena*, aunque una (la escucha) es mejor que la otra (el servicio). En su mismo enfrentamiento, ellas expresan las dos tareas principales de la humanidad: vida activa y contemplativa, trabajo servil y liberal, amor externo e interno... Ciertamente, ellas evocan de pasada el paradigma bíblico de las mujeres divididas por cuestión de hijos o maridos (cf. Agar y Sara, Raquel y Lía, Ana y Penina...)<sup>57</sup>, poniendo de relieve la división fontal de la humanidad, en clave de contemplación y acción

– *Jesús Maestro interior*. Siguiendo una visión mesiánica, Lc 10, 40-41 presenta a Jesús como *Kyrios, Señor*. Es sin duda Señor de vida interna y su autoridad se identifica con su magisterio, transformando por dentro a quien acoge su palabra. En esta línea se puede recordar la insistencia posterior del judaísmo en escuchar y cumplir la Ley por dentro, como tarea suprema del auténtico rabino. Pues bien, Jesús enseña y María acoge su palabra, viniendo a convertirse en auténtica discípula.

Esta interpretación tiene, a mi juicio, aspectos positivos y en un plano debe mantenerse.<sup>58</sup> Lucas ha querido destacar el valor de la Palabra, presentando a Jesús como Señor y Maestro de vida interior, en línea de comunicación personal. Por eso, en el principio de su discipulado de varones y mujeres se encuentra la exigencia de escucharle: él es Mesías de la enseñanza interior, maestro de la contemplación auténtica.

57. Cf. A. Brenner, *Female social behaviour: two descriptive patterns within the "birth of the hero" paradigm*: VT 37 (1986) 257-273.

58. Así lo mostrado con gran erudición I. M. Fornari en la monografía arriba señalada, poniendo en paralelo a María (que escucha a Jesús) y a los rabinos judíos (que escuchan la Ley).

2. *Más allá del arquetipo. Singularidad del texto*. Pero Lc 10, 38-42 ofrece algunos elementos que desbordan ese enfrentamiento de acción-contemplación, para situarnos ante un dato nuevo, específicamente cristiano, de presencia de Jesús y compromiso eclesial de sus discípulos. En esta línea debemos resaltar algunas singularidades del pasaje dentro de Lc, superando así la lectura arquetípica y normal del texto dentro de la tradición cristiana, especialmente católica.

– *El servicio de Marta*. El texto dice que ella recibió a Jesús en (su) casa, preocupándose de atenderle. De un modo normal interpretamos ese *servicio* en línea de asistencia doméstica: limpiar la habitación del huésped, preparar la comida, servir la mesa... Eso significa que ella actúa a modo de *criada* doméstica. Pero el sentido principal de servir (*diakonein, diakonía*) en el NT y sobre todo en Lucas (Lc-Hech) no es atender a la mesa como criado/a sino realizar una tarea ministerial *en nombre de y/o por encargo de otro*.<sup>59</sup> El *diacono* o servidor es ante todo un *representante o mensajero*, alguien que realiza la tarea que le encarga la comunidad o su Señor mesiánico. Así debe entenderse el texto clave de Lc 8, 1-3 donde se afirma que a Jesús le acompañaban *los doce, con algunas mujeres* que le servían (ha de leerse *autô*, en singular) con todo lo suyo; no son criadas de los doce sino representantes de Jesús, personas que realizan su servicio de reino, ministros de su obra.

– *Dos mujeres, toda la iglesia*. Lc 10, 38-42 ha condensado en dos mujeres al conjunto de la iglesia, como seguiremos indicando. En este contexto debemos recordar que una visión tradicional, de tipo patriarcalista, ha presentado a Marta como *servidora-criada* (que realiza tareas materiales), identificando a María con la *contemplativa-pasiva*, que se limita a escuchar en silencio, pues no tiene palabra que decir, ni acción que realizar; de esta manera, sobre el binomio femenino del *servicio sin autoridad* y de la *escucha sin proclamación* de la palabra (también aquí sin autoridad), se podrá elevar la *autoridad ministerial de los varones (sacerdotes)* que realizan la tarea oficial de la iglesia: frente a las mujeres criadas y/o místicas se elevan los ministros de Jesús. Pues bien, esta manera de entender a las mujeres ignora y/o destruye el mensaje radical del texto, que ha querido simbolizar en ellas la vida de conjunto de la iglesia. Como veremos, Marta y María son representantes de toda la iglesia, de varones y mujeres, incluidos ministros/as de ella. Por eso, quienes alzan y separan el ministerio de los varones sobre esta acción y escucha de Marta y María destruyen la intención del texto.

59. Así lo ha destacado, de forma convincente, R. J. Karris, apoyando su argumento en J. N. Collins, *Diakonia: Re-interpreting the Ancient Sources*, Oxford UP, New York 1990

– *Marta y María aparecen como hermanas*, pero nada nos obliga a pensar que lo son en plano de familia carnal. Ellas pueden muy bien ser hermanas en línea eclesial, desde la nueva fraternidad de Jesús (cf. Lc 8, 19-21; cf. Hech 1, 15; 11, 29; 15, 3...), apareciendo como *líderes de una comunidad cristiana* que recibe a Jesús (a sus delegados). Jesús ha enviado a sus discípulos de dos en dos (10, 1), como testigos de su obras. Así emergen aquí Marta y María, acogiendo a Jesús, realizando su tarea de servicio ministerial, de manera que su dificultad y enfrentamiento nace de esa misma tarea. Es evidente que *Marta* ha recibido a Jesús y se afana por realizar su servicio, aunque el agobio de las muchas acciones puede separarle de la atención a la palabra en la que todas esas tareas encuentran su cimiento (cf. Lc 6, 46-49). Por su parte, *María* escucha la palabra, pero no para quedar callada, en mística pasiva, sino que, conforme a todo el contexto de Lc, ella debe cumplir y expandir lo que ha escuchado (cf. 8, 21).

Sólo de esta forma podemos re-situar el pasaje en el contexto de Lucas y en la historia de Jesús (y de la iglesia primitiva), sin entenderlo ya a partir de la oposición entre servicio externo (acción) y escucha interna (contemplación). El servicio a los demás (y especialmente a los pobres) no es en Lucas una tarea secundaria, subordinada a la contemplación, como el paradigma anterior suponía, sino verdad y centro de todo el evangelio. Por eso es impensable que él oponga de un modo simplista servicio del pan (casa) y palabra.

Dicho eso, debemos añadir que la tensión existe, como muestra Hech 6-7 en perspectiva de varones (entre los doce y los siete, entre apóstoles y diáconos). De esa tensión trata también nuestro pasaje, mirando el conjunto de la iglesia en el espejo parabólico de estas dos mujeres. De esta forma puede decir Lucas algo que la narración de conjunto de Hech deja en penumbra (no destaca el enfrentamiento intra-eclesial por los ministerios mesiánicos).

3. *Jesús maestro de la iglesia*. Ahora podemos ya entender el texto, interpretado como paradigma del *Jesús maestro* que enseña al conjunto de la iglesia a través de estas hermanas que le acogen en su casa. Lo comentaré recogiendo de manera rápida el sentido de sus palabras o frases principales:

– *Y sucedió que mientras iban de camino...* (10, 38a). Recordemos que Jesús ha decidido dirigirse a Jerusalén (9, 51), proponiendo las condiciones de su seguimiento a quienes quieran acompañarle (9, 57-62). Le preceden 72 discípulos (cf. 10, 1-12.17-24) y con ellos camina, amenazando a quienes no quieran recibirles (10, 13-16) y poniendo como ejemplo de acogida al buen samaritano (10, 25-37). En ese

contexto, contraponiéndose al rechazo de los samaritanos (9, 52-56), Lc cuenta la acogida de las dos hermanas.

– *Y una mujer llamada Marta le acogió en su casa* (10, 38b). Frente a *la iglesia del camino*, formada por Jesús y los 72 que le acompañan (incluidos en ellos los doce), emerge aquí *la iglesia de la casa* que le acoge. Se supone que con él van todos, de manera que la casa aparece como espacio de comunicación y encuentro (al menos momentáneo) para ellos, pero el texto silencia su presencia (pasando del *autous* plural de 38a al *auton* singular de 38b), para centrar la escena en Jesús y las hermanas. Pero no podemos olvidar que esta es una escena de *organización eclesial*: ella nos habla de las tareas de la *casa de Jesús*, es decir, de los ministerios eclesiales, centrados en Marta y su hermana. Dentro del simbolismo de la iglesia/casa femenina (desarrollado en otro contexto por Ef 5, 22-33) es lógico que sus representantes o ministros sean dos mujeres.

– *Y Marta tenía una hermana llamada María que sentada a los pies del Señor escuchaba su palabra* (10, 39). La paradoja del texto resulta evidente. Por un lado está *Marta*, responsable de la casa, autoridad indiscutida: no aparece como hija o esposa de otro, sino simplemente como mujer, y en calidad de tal (de persona) recibe en su casa a Jesús (con 70 personas), teniendo que organizar el servicio de la comunidad; es claro que actúa como “señora” (eso significa en arameo *Marta*) y no como criada. Pues bien, ella tiene una *hermana* (compañera y también responsable de la comunidad) que aparece paradójicamente en situación de *discípulo*: escuchando directamente (no a través de su marido, como supone 1 Cor 14, 34-35; 1 Tim 2, 11-12) la palabra del Kyrios, Señor pascual. Marta y María condensan de esa forma, desde dos perspectivas, todas las funciones de la iglesia.

– *Disputa de hermanas, disputa de tareas* (10, 40). Marta quiere que María le acompañe en la tarea de los servicios ministeriales ¿Tiene celos de su hermana, preferida de Jesús? Lo cierto es que ella no enfoca de manera directa la disputa, sino que pone a Jesús de intermedio.

Esta es una disputa semejante a la que irónicamente ha presentado el mismo Lucas en *Hech 6* entre los *doce* (ministros de la Palabra) y los *siete* (ministros de las mesas y las viudas). En un primer nivel ha destacado la importancia de los doce (que no pueden abandonar la palabra por las mesas); pero en otro nivel ha puesto de relieve la importancia de los siete, mostrando no sólo que sus ministerios son inseparables (los siete son también predicadores), sino que la Palabra sólo puede extenderse donde se mantiene la apertura a las viudas y las mesas (la misión cristiana se abre precisamente por ellas). Tampoco nuestra escena servirá para separar sino para vincular los rasgos y tareas de las dos hermanas.

Pero Lc 10, 38-42 invierte de algún modo la visión de Hech 6, donde son los pobres los que protestan y el tema lo resuelven los mismos servidores de la palabra (los Doce), que aparecen como dirigentes principales de la iglesia. Aquí (en Lc 10) son los servidores de las mesas los que se quejan ante Jesús, siendo él quien resuelve la disputa, otorgando la primacía a la hermana que "escucha la palabra".

— *Respuesta de Jesús: ¡Sólo una cosa es necesaria, María ha escogido la mejor parte!* (10, 41-42). Como sucede en otros casos, Jesús ilumina el caso con su palabra. No rechaza ni condena a *Marta* (no la expulsa de su ministerio), pero le recuerda el riesgo de dispersión en que se encuentra: su afán por el servicio (organización eclesial y perfección externa de las obras) puede separarle de la raíz de la Palabra, de la fuente del Señor; este es el riesgo de unas obras que al desligarse de la fuente del evangelio pueden convertirse en nuevo legalismo. *Marta*, en cambio, sabe que sólo una cosa es necesaria: escuchar/seguir a Jesús y buscar el reino, como han señalado los textos convergentes de Lc 12, 31 y 18, 22 (cf. Mt 6, 33). *La única cosa necesaria* no puede entenderse a nivel de pura contemplación sino de acogida de Jesús, para seguirle y cumplir su palabra. Eso significa que, a fin de realizar su ministerio, *Marta* debe ponerse a los pies de Jesús como discípula; por su parte, para que su escucha resulte evangélica, *María* debe cumplir la palabra de Jesús, sirviendo en la iglesia a los hermanos.

— *María ha escogido la mejor parte...* (10, 42). Ella no está condenada como mujer al servicio que le imponen los varones, no es una esclava del sistema patriarcal o del lugar que ocupa dentro del conjunto. He hecho una opción, *ha escogido*, en gesto personal que le vincula con Jesús, a través de la palabra. Hay unos servicios que se pueden imponer. La palabra, en cambio, abre para *María* el espacio de la libertad personal. Jesús respeta su elección y ratifica su gesto de escucha: de esa forma la valora. Frente a la mujer persona-esclava cerrada en sus obras de servicio ha destacado Jesús a la mujer-persona que es capaz de dejarse transformar por la palabra.

Jesús es *Kyrios*, siendo Huésped y Maestro de la iglesia. Habita en la comunidad que le acoge, ofreciendo en ella su *magisterio*, acogido y expandido aquí de manera ejemplar y condensada, a las dos hermanas, *Marta* y *María*, que simbolizan y encarnan todas las tareas de la iglesia como casa donde se acoge y escucha la palabra. En perspectiva patriarcalista (usual en otro tiempo) se podría suponer que *María sólo puede escuchar*, de un modo pasivo y silencioso, sin decir luego su experiencia (en la línea de 1 Cor 14, 34-35); por su parte, *Marta sólo puede realizar servicios de criada*, sometida a unos varones que realizan los grandes ministerios eclesiales. Pero dentro de Lc, esa visión patriarcalistas

de una escucha que no lleva a la autoridad de la palabra y de un servicio puramente servil (no ministerial) va en contra del evangelio.

Por eso hemos querido presentar en esta escena la figura de Jesús que es Huésped y Maestro a través de dos mujeres que son la expresión conjunta (doble y única) de su ministerio a través de la iglesia. Jesús sigue siendo acogido en la comunidad por estas mujeres y actúa a través de ellas, como único Señor y amigo a quien se recibe y honra a través de la palabra escuchada y del servicio que brota de ella.

## 12. CASA Y MILAGRO: EL HERMANO PRÓDIGO (Lc 15, 11-32)

Cf. Cap 1, 1, 3/4. Además de comentarios a Lc, cf.: Aguirre, R., *La mesa compartida. Estudios del NT desde las ciencias sociales*, Sal Terrae, Santander 1994; B. A. Dumas, *Los milagros de Jesús. Los signos mesiánicos y la teología de la liberación*, Bilbao 1984; J. I. González F., *Clamor del reino. Los milagros de Jesús*, Sígueme, Salamanca 1982; A. de Groot, *El milagro en la Biblia*, EVD, Estella 1970; X. Léon-Dufour (ed.), *Los milagros de Jesús*, Cristiandad, Madrid 1980; L. Monden, *El milagro, signo de salud*, Barcelona 1963; E. Mussner, *Los milagros de Jesús*, EVD, Estella 1970; A. Richardson, *Las narraciones evangélicas sobre los milagros*, Madrid 1974; Tourón del P., E., *Comer con Jesús. Su significación escatológica y eucarística I-II: RET 55* (1995) 285-329; 429-486.

1. *Milagro de fraternidad: casa para los marginados*. En este misterio hemos querido vincular dos temas que han venido apareciendo a lo largo del libro y que son centrales en esta *biografía*: por un lado, Jesús es *mesías de milagros*, un exorcista en el sentido profundo de ese término (cf. misterio 9); por otro, es creador de casa/familia, como han ido señalando los misterios anteriores (especialmente el 10: perdón de la adúltera). Pues bien, el milagro verdadero es la fraternidad, la casa abierta para el pródigo.

Los *judíos* contaban la historia de su liberación (éxodo), pensando que ella estaba dirigida al surgimiento de un pueblo sagrado sobre el mundo, con leyes especiales, distintas de otros pueblos, que expresaban el ser y voluntad de lo divino. *Jesús* ha dado un paso más y piensa que la libertad auténtica (cf. Lc 4, 16 ss: misterio 6) se abre a todos los humanos, de manera que es mesías quien ofrece comunión y vida compartida a todos ellos. Así pueden distinguirse dos grupos de personas:

— *Los enfermos y carentes de fuerzas*, aquellos a quienes la misma pequeñez humana ha colocado al borde del camino: los débiles, expul-

sados, oprimidos. Con ellos están *los marginados por razones de carácter social o religioso*: los publicanos, pecadores, prostitutas; los leprosos y quizá los poseídos por espíritus diabólicos. A todos se aplica una misma ley de imposición que los expulsa fuera de la buena sociedad establecida.

– *Los defensores del sistema*, que mantienen el orden del mundo por ley, empleando para ello la violencia. Entre ellos destacaban los sacerdotes y “fariseos”: limpios, separados, constructores de un mundo donde Dios se vincula a su estructura religiosa. Se les unen los garantes del orden político..., todos los prudentes y sabios del mundo (cf. Mt 11, 25): amigos oficiales de Dios, jueces y guías de los hombres y mujeres, aquellos que “sostienen” el orden con su fuerza.

Ciertamente, esta división es incompleta, no destaca suficientemente los motivos económicos y sanitarios, sociales e ideológicos, raciales y temporales de la opresión, pero nos ayuda a interpretar la obra de Cristo. Estos son sus rasgos principales: *cura* a los enfermos, acogiéndoles y animándoles para vivir en plenitud: *acoge a los marginados*, ofreciéndoles perdón y comunión, es decir, un lugar en el espacio de fraternidad comunitaria; *critica a los soberbios*, mostrándoles el riesgo en que se encuentran e invitándole a vivir en gratuidad y comunión de amor hacia los otros.

En este fondo reasumimos la acción de Jesús en favor de los enfermos (cf. misterio 9). Todo su evangelio está cruzado de relatos de acogida y curaciones. Jesús es para ellos más que un médico del cuerpo; es el amigo bueno, portador de la comunión de Dios, en camino de fe y de integración (transformación) social. El cuerpo del enfermo aparece ante sus ojos como un *microcosmos*, expresión de la lucha general del mundo: Jesús no puede proclamar la llegada del reino de Dios (vinculación y concordia entre todos los humanos) si no ofrece vida, espacio de confianza en la casa común de los hermanos para todos los pródigos del mundo. Pero situemos mejor su figura:

– *Siempre ha habido curanderos*, terapeutas, sanadores prodigiosos que a veces han logrado resolver enfermedades que a los ojos del entorno parecían incurables. Entre ellos encontramos a Jesús.

– *Las curaciones de Jesús son expresión de reino*. Como portador de Dios y garante de amor mutuo para los hermanos, él ha ofrecido su ayuda a los enfermos, acogiéndoles en su familia mesiánica.

El mundo viejo se encuentra dominado por puros y fuertes, sanos y bien documentados (ricos), que pretende resguardarse a sí mismo, poniendo en su entorno una especie de cerco sanitario: *dentro* están ellos, los que tienen valor para el sistema, los que pueden defenderse; *fuera* quedan aquellos que el sistema expulsa, los manchados y locos de

cualquier especie, los leprosos de cualquier enfermedad, los que llamamos pecadores o asociales. Entre los de fuera se encuentran los enfermos y alienados: pobres y mendigos, disminuídos psíquicos y locos, publicanos y prostitutas, exilados e inmigrantes, gentes de otra raza, color o religión.

El orden de este viejo mundo sólo se mantiene por la fuerza, a través de una violencia económica o social, cultural y/o militar que se ejerce sobre aquellos que parecen distintos, peligrosos. Para que los sanos disfruten se separa a los enfermos. Para defensa de los “buenos” se instaura la ley; para mantenerla se crea la policía, para sancionarla está la cárcel. Así se va construyendo por doquier un círculo de opresión que impide a los humanos vivir en gratuidad, en familia universal. En la cúpula del sistema, como garante de la ley y el orden se coloca a Dios, defensor del privilegio de los poderosos. Pues bien, Jesús ha roto esa pirámide de opresión, proclamando la llegada de un Dios en cuya casa o reino pueden vincularse todos los humanos.

– *Jesús llega al lugar de los expulsados, para ofrecerles comunión en su reino*: toca a los leprosos, acoge a las mujeres que la sociedad considera pecadoras/impuras, come con los publicanos, ofrece casa, comida a los marginados; cura a los enfermos para ofrecer a los humanos un signo de Dios, para romper las barreras que dividen y separan a hombres y mujeres, para crear en fe una familia mesiánica en que caben (son hermanos) todos los que acogen la palabra de Dios Padre (cf. Mc 3, 31-35) y están necesitados (Mt 25, 31-46).

– *Jesús protesta de esa forma contra el orden de una ley civil y/o religiosa que se funda en la separación de los justos-buenos y los pecadores*. Por eso resulta normal que los sabios y limpios “oficiales” le condenen. Llevada hasta el final, la actitud de Jesús pone en riesgo el orden de la sociedad. Por eso, los poderes establecidos le rechazan, apelando a su Dios del orden que divide a los humanos en buenos y malos, conforme a su frontera de justicia.

Esta protesta que vincula en contra de Jesús a sacerdotes y romanos es de tipo *social* en el sentido más hondo de ese término: ellos, los adversarios de Jesús, defienden un modelo de comunicación y vida que se funda en los poderes establecidos de la ley sagrada (judía) y en la estructura de un imperio que toman como revelación de lo divino (romanos).

2. *Casa de reino, hermanos pródigos*. Desde ese fondo entendemos el tema de la casa, que Mc 3, 20-35 desarrolla en perspectiva de familia. Los “hermanos” quieren mantener a Jesús dentro del orden establecido, rechazando la comunión que ofrece a los posesos e impuros del

pueblo (cf. misterio 9). Pues bien, Jesús ha declarado en contra de ellos que su auténtica casa o familia (hermanos, hermanas y madre) la forman los que buscan la voluntad de Dios.

No es que él sea "piadoso" y sus adversarios malos, sino casi lo contrario. En sentido convencional son piadosos los otros, los que defienden el orden: se muestran realistas, saben que la ley es necesaria; por eso les parece peligrosa la actitud de este rompedor de círculos, pretendido mesías de comunión universal que, apelando a posibles perdones de Dios, va contra el Dios establecido, porque acoge en su familia a los *pródigos* del mundo. En contra de ellos ha pronunciado Jesús su más hondo programa de familia, en forma de parábola:

Publicanos y pecadores se acercaban a Jesús para escucharlo.

Fariseos y letrados le criticaban diciendo:

– *Ese acoge a los pecadores y come con ellos.*

Entonces, Jesús les propuso esta parábola...:

Un hombre tenía dos hijos. El menor dijo a su padre:

– *Padre, dame la parte de fortuna que me toca...*

(... y sigue la parábola contando la marcha del hijo menor,

su vida en tierra extraña, su retorno,

la acogida y fiesta que le ofrece el padre, y continúa:)

El hijo mayor estaba en el campo. A la vuelta, cerca ya de la casa,

oyó la música y el baile; llamó a uno de los mozos

y le preguntó qué pasaba. Este le contestó:

– *Ha vuelto tu hermano*

*y tu padre ha mandado matar el ternero cebado,*

*porque ha recobrado a su hijo sano y salvo.*

El se indignó y se negó a entrar;

pero el padre salió e intentó persuadirle. El hijo replicó:

– *Mira: a mí, en tantos años como te sirvo*

*sin desobedecer nunca una orden tuya,*

*jamás me has dado un cabrito para comérmelo con mis amigos;*

*y cuando ha venido ese hijo tuyo*

*que se ha comido tus bienes con malas mujeres,*

*matas para él el ternero cebado.*

El padre le respondió:

– *Hijo mío ¡tú estás siempre conmigo y todo lo mío es tuyo!*

*Además, había que hacer fiesta y alegrarse,*

*porque este hermano tuyo se había muerto y ha vuelto a vivir,*

*se había perdido y ha sido hallado (Lc 15, 1-3. 12.25-32).*

Esta es *parábola de la casa mesiánica*, y en ella aparece Jesús como tercer hermano, que quiere vincular en familia de diálogo y respeto al hermano legal (mayor) y al pródigo (menor). Esta es una *parábola cristológica*: palabra de Jesús que supera la violencia y expulsión de la

sociedad antigua, vinculando en nombre de Dios (en acogida mutua, perdón y amor) a los hermanos antes separados. Así lo muestran sus interlocutores:

– *Por un lado están aquéllos que pueden reflejarse en el hermano menor*: los pecadores y expulsados que Jesús ha ido curando y acogiendo en su camino, introduciéndolos en la nueva casa de Dios, casa del Padre donde se proclama el perdón y se celebra la gran fiesta de la vida.

– *Por otro están los que actúan como hermano mayor*: son justos en línea de ley, fariseos y letrados que sacralizan el orden, defendiendo así sus privilegios. Irónicamente se dice que siempre han habitado en la casa de su Padre: por eso deberían conocerle, aceptando su amor por los pequeños y pobres.

*Jesús no ha presentado esta parábola a los menores*, pecadores, publicanos, excluidos, a quienes va llamando a su familia mesiánica, pues ellos conocen su forma de actuar, sino *a los mayores*, que se tienen por justos y construyen la casa de la vida (de la sociedad civil y/o religiosa) fundándose en sus propias leyes, en línea de seguridad impositiva. Lleguemos al final, veamos la función de cada personaje:

– *El hermano menor ha sido ya acogido en la casa* donde Jesús le ha ofrecido comunión; por eso celebra la fiesta de la vida con su Padre. La parábola no cuenta el proceso de su conversión, aunque relata su carencia en tierra extraña e impura, destacando el hambre. Dice que ha vuelto y que el Padre, sin escuchar hasta el fin su descargo de conciencia, le acoge en la fiesta de la fraternidad, superando así la ley antigua.

– *El Dios de la parábola, padre de Jesús*, ha recibido ya en su casa de perdón y gracia a los pequeños de la tierra. Es Padre universal: para todos tiene casa, lugar en la familia. Por eso sale al campo a dialogar con el mayor, escucha sus razones y le invita a superar la ley con el hermano. Este es el Dios de Jesús que, perdonando a los pródigos, se ocupa también de fariseos y letrados: les atiende y exhorta, para que compartan la vida con el antes perdido.

– *El hermano mayor sigue fuera hasta el final de la parábola*: discute con el padre (Jesús), le acusa y quiere condenarle, para bien de la casa. Tiene sus razones: *¡el mesías de Dios debería sancionar el orden de los buenos!* Por eso sigue protestando a la vera de la casa y no sabemos cómo acabará su gesto ¿Entrará? ¿quedará fuera? La parábola no quiere responder. Sabiamente deja la cuestión abierta. Jesús ha realizado su gesto; ahora son ellos, los mayores los que deben (debemos) responderle. Jesús ha derribado las barreras de la ley impositiva, superando así los privilegios de los buenos para ofrecer casa de vida gratuita y compartida a todos los hermanos.



Esta es la *parábola de Jesús hermano*: ya no se limita a perdonar y enseñar como a la adúltera y María (misterios 10-11), sino que ofrece la casa común a manchados y limpios, a menores y mayores. Aquí aparece como hermano universal, iniciador de libertad que abre una casa donde habiten juntos no sólo Marta y María, sino la adúltera y sus jueces anteriores, en fraternidad de gracia. Por eso cura y acoge a los proscritos: no se ha limitado a esperarles a las puertas de la casa, va a su encuentro, abriéndoles la suerte y fiesta de su mesianismo que pueden celebrar también los antiguos fariseos y letrados. Así es *Mesías de la nueva familia de Dios* para los humanos.

No es mesías de ley o sacralismo separado de la vida, no es redentor de una nación de justos, pueblo de hombres y mujeres separados en virtud de su pureza o sus antiguos privilegios. Es mesías porque acoge a los expulsados del sistema (hermanos menores) y ofrece a los otros (los mayores) su palabra de exigencia y conversión. Todos caben en su casa y camino de reino.

### 13. MESÍAS ORANTE. JESÚS TRANSFIGURADO (Mc 9, 2-8 par)

Además de comentarios a Mc 9, 2-8 par, cf. Galtensweiler, H., *Die Verklärung Jesu*, Zürich 1959; Bornkamm, G., *Pneuma alalon. Estudio sobre el evangelio de san Marcos*, en Id., *Estudios sobre el NT*, Sígueme, Salamanca 1983, 261-268; Chilton, B. D., *The Transfiguration*: NTS 16 (1969/70) 305-317; Feuillet, A., *Les perspectives propres à évangéliste dans les récits de la transfiguration*: Bib 39 (1958) 281-301; Nardoni, E., *La transfiguración de Jesús y el diálogo sobre Elías según el evangelio de san Marcos*, UCA, Buenos Aires 1976; J. M. Nützel, *Die Verklärungs-erzählung im Markusevangelium* (FB 6), Würzburg 1973; Rivera, L. F., *El misterio del Hijo del Hombre en la Transfiguración*: RevBib 28 (1966) 19-34, 79-89.

Esta escena reproduce en contexto de *epifanía* (manifestación sagrada) algunos elementos ya estudiados al hablar de la *adopción* (bautismo: misterio 4) y en el transcurso de la vida de Jesús a quien hemos definido como *hierofanía*: presencia humana del misterio, Dios en persona. Así lo indicaremos, destacando el rasgo orante: *Jesús es mestas de Dios* porque en su vida y pascua manifiesta la hondura total de lo divino, como sabe la tradición ortodoxa, que venera la gloria de Jesús en el *Icono de la Transfiguración*.

Acompañado de tres discípulos, Jesús se transfigura (*metemorphôthê*) sobre el monte y, cubierto de vestidos blancos, conversa

con Elías y Moisés, personajes celestes de la historia de Israel (Mc 9, 2-4). Pedro interpreta la experiencia de forma apocalíptica y pretende perpetuarla (9, 5-6). Pero les cubre una nube, presencia de Dios, y se oye la Voz: "este es mi Hijo querido; escuchadle" (9, 7). Los discípulos se descubren de nuevo solos con Jesús sobre la tierra (9, 8). La escena forma parte de un tríptico más amplio y según eso debe verse unida a 9, 14-29 (curación del niño sordomudo), quedando en medió el diálogo de 9, 9-13 que destaca la entrega de la vida.

1. *Tres perspectivas*. Partimos de Mc 9, 2-8, que Mateo y Lucas reproducen con pequeñas variantes. Como hemos dicho, la escena forma parte de un tríptico donde cada unidad debe interpretarse partiendo del conjunto

– *El primer cuadro* muestra a Jesús con tres discípulos, sobre la montaña sagrada, en contacto con dos personajes (Moisés y Elías) que expresan la esperanza escatológica: Dios mismo le define llamándole su Hijo y diciendo a todos que le escuchen (9, 2-8).

– *El cuadro central* le muestra bajando de la montaña, dialogando con los tres discípulos sobre el sentido de la resurrección y la exigencia de la entrega de la vida (9, 9-13).

– *El último cuadro* presenta a Jesús en el llano, con el resto de los discípulos, incapaces de curar/liberar al sordomudo de Mc 9, 14-29, hasta que él viene y lo hace. El texto en su conjunto es una epifanía sacral y social: desvela el misterio de Jesús ante los humanos.

A nosotros nos importa el primer cuadro, la hierofanía fundante en la montaña. En el camino de su entrega (cuadro segundo) y en el contexto de su obra en favor de los endemoniados (cuadro tercero), Jesús despliega el sentido de esa hierofanía, viniendo a mostrarse como aquel que tiene el poder de Dios, en el tiempo de su historia, dando la vida y curando a los enfermos. Así le han visto los autores, así lo han destacado, en perspectivas diversas, las tres grandes escuelas de la exégesis actual:<sup>60</sup>

– *Perspectiva historicista*. Destaca la experiencia religiosa de Jesús y piensa que la escena de 9, 2-8 presenta un hecho de su vida pública: se transfiguró sobre la montaña y sus tres discípulos principales le descubrieron como Hijo de Dios, escuchando unas palabras de la nube

60. Hemos estudiado el conjunto del tríptico en *Para vivir el Evangelio. Lectura de Marcos*, EVD, Estella 1995 y en *Pan, casa y palabra. La iglesia en Mc*, Sígueme, Salamanca 1998. Mt y Lc eliminan o matizan la ignorancia de los discípulos (Mc 9, 6); Lucas sitúa la escena en contexto de oración y camino de Jesús (9, 29, 31).

que tomaron como voz divina, revelación transformante del misterio que presente a Jesús diciendo: *jese es mi Hijo querido, escuchadle!*. Pero en contra de esa perspectiva, debemos indicar que las palabras de la nube divina no se dirigen a Jesús sino a los discípulos, para fortalecer su fe vacilante. El mensaje de Dios parece situarnos en contexto post-pascual: más que el anuncio de reino de Jesús importa su presencia como resucitado o juez divino del tiempo escatológico.<sup>61</sup>

– *Perspectiva apocalíptica*. La escena original no hablaría de una transfiguración histórica de Jesús (Mc 9, 2c sería posterior), sino de una experiencia y esperanza escatológica: los cristianos han visto a Jesús tras su muerte sobre el cielo, con Moisés y Elías, anticipando el fin del tiempo como Pedro interpreta rectamente en Mc 9, 5 (9, 6 es posterior). La voz del cielo ratifica esa esperanza: mientras llega el fin del mundo hay que escuchar a Jesús, que está con los profetas raptados en el cielo, sabiendo que él vendrá al final para realizar la obra de Dios. Por eso, con Is 42, 1, Dios le llama *su siervo*, indicando a sus discípulos que deben *escucharle*, porque es el profeta escatológico (cf. Dt 18, 15). Sólo en un momento posterior la iglesia helenista ha convertido este relato apocalíptico en revelación del carácter divino de Jesús, llamándolo *Hijo* (Mc 9, 7), poseedor de condición divina, ya transfigurado. De la esperanza apocalíptica pasamos a la contemplación de su esencia divina.<sup>62</sup>

– *Perspectiva pascual*. Los diversos elementos del relato (montaña, proclamación mesiánica, voz de Dios...) hacen pensar que estamos ante una experiencia de resurrección, interesada en mostrar a Jesús como hijo de Dios (Mc 9, 7) o rey escatológico. El mensaje del texto estaría cerca de Rom 1, 3-4 que identifica pascua y nacimiento del Hijo: el blanco de las vestiduras (Mc 9, 3) es color celeste de los ángeles (Mc 16, 5; Mt 28, 3; Jn 20, 12) o santos (Ap 6, 11; 7, 9, etc.); Moisés y Elías son habitantes del cielo con quienes dialoga Jesús. Los creyentes viven, según esto, a dos niveles: unidos a Jesús pertenecen al mundo divino, donde quieren permanecer, como Pedro (Mc 9, 5); pero la Voz de Dios les invita al cumplimiento del mensaje de Jesús (oídle), mientras siguen viviendo sobre el mundo (Mc 9, 7).<sup>63</sup>

El sentido apocalíptico y pascual del texto no se oponen, pues, como venimos indicando, la tradición cristiana ha vinculado resurrección y parusía. Pienso, en embargo, que el relato ha querido proyectar ambas dimensiones hacia la vida humana de Jesús. Por eso, ni la anticipación apocalíptica ni la visión pascual logran expresar toda su hondura. Hay elementos *pascuales*: Jesús transfigurado es Señor que triunfa de la muerte, Hijo en el que Dios refleja su misterio y se complace. Hay rasgos *escatológicos*: Moisés y Elías no son simples habitantes del cielo, sino profetas que atestiguan la esperanza de Israel, como confirma Pedro (quiere construir las tiendas de la fiesta escatológica). Sin embargo, el texto aplica esos rasgos al Jesús de la historia que entrega su vida (cf. Mc 8, 31-33 par; 9, 9-13) en favor de los necesitados (9, 14-29). Estamos, pues, ante un misterio claro de la biografía mesiánica de Jesús.

2. *Sentido*. En esa perspectiva englobante entendemos el pasaje: cuando la Voz de la nube (presencia de Dios) atestigua que Jesús es su Hijo (Mc 9, 7) no alude sólo al fin del tiempo o a la pascua, sino a su realidad humana, en el camino de la historia, pues en ella ha venido a desplegarse su filiación divina. El misterio de la gloria orante de Jesús se funda en Dios y por eso es necesario que Dios mismo lo proclame.

En contexto bíblico *hijo* es alguien que recibe el poder del padre, más que quien posee su naturaleza; y así lo supone nuestro texto, apelando a Sal 2, 7. Desde ese fondo se entiende la referencia a Is 42, 1 que traduce la filiación divina de Jesús en términos de servicio: lo que *el Padre* proclama de forma incondicionada (*este es mi Hijo*) lo expresa y actualiza el *Hijo* cumpliendo en amor total la voluntad del Padre (de manera que le llama *querido*). Lógicamente, la voz culmina diciendo *¡escuchadle!*, de manera que los cristianos han de vincularse a la entrega filial de este Hijo, participando en su misterio.

Este es un misterio de epifanía. La palabra de Dios no suscita aquí un sujeto nuevo, sino que revela su sentido divino: caminando en obediencia hacia la muerte (8, 9-13) y liberando a los endemoniados (9, 14-29), Jesús viene a mostrarse en su profundidad como Hijo pleno (presencia total) de lo divino. Por un momento se descorre el velo y puede verse al fondo: sin dejar de ser humano (así vuelven a encontrarle los discípulo en Mc 9, 8), Jesús aparece como el Hijo querido (único) de Dios. El mismo que había nacido (concepción) o ha sido adoptado (Bautismo) como Hijo aparece sobre la montaña de la Transfiguración como presencia humana de Dios, su Querido, que entrega la vida por los otros, ofreciéndoles un camino de seguimiento.

61. Defienden la postura anterior V. Taylor, *Mark*, London 1953, 391-392 (= *El evangelio según san Marcos*, Cristiandad, Madrid 1980) y Cullmann, *Christologie*, 291.

62. Hemos seguido básicamente a Hahn, *Hohheitstitel*, 310-312, 335-339, que, en la línea de Bousset, *Kyrios* 56-57, piensa que el relato primitivo combina el *pais theou* de Is 42, 1 con el profeta definitivo de Dt 18, 15; la iglesia helenista habría cambiado *pais* por *huios* (hijo), apoyándose en Sal, 2, 7. Cf. Kümmel, *Theologie*, 109.

63. Cf. Bultmann, *Geschichte*, 278-280; Vielhauer, *Ein Weg zur neutestamentlichen Christologie? y Erwägungen zur Christologie des Markusevangeliums*, en *Aufsätze*, 192-193; 207-208.

Ciertamente la escena vincula historia con pascua y parusía. Si no se hubiera entregado hasta la muerte (como indica el contexto, ya desde Mc 8, 27 par) y si Dios no le hubiera respondido en la resurrección, como mostrará el final de Mc (16, 1-8), Jesús no habría podido presentarse en su existencia histórica como *el Hijo*. Este relato de transfiguración constituye así un compendio de su vida, como los restantes momentos de su biografía mesiánica: cada uno expresa y explica la totalidad de su misterio mesiánico.

Por eso se puede afirmar que Mc 9, 2-8 constituye una visión pascual pre-datada (y/o una pre-datación de la parusía), como sabe Mc 9, 9-13, siendo a la vez principio de un fuerte compromiso en favor de los expulsados de la sociedad (cf. 9, 14-29): escuchar a Jesús significa ponerse al servicio de lunáticos y/o enfermos. Desde este fondo se puede asegurar que pascua y parusía constituyen la verdad (culminación) de la historia de Jesús sobre la tierra; no son simplemente un arriba o después de misterio, sino la misma hondura misteriosa (epifánica) de esa historia.

Entendida así, la transfiguración puede entenderse como *icono* donde quedan integrados los elementos fundamentales de la biografía mesiánica de Jesús, como ha visto la tradición ortodoxa, que resume en esta escena el conjunto de la cristología. Desde esta perspectiva, la disputa sobre el sentido histórico, escatológico o pascual del texto se vuelve secundaria, de manera que no puede separarse una de otra. En el centro del icono está Jesús, *Dios en persona*: el ser humano en cuya vida se expresa el misterio divino.

El Jesús transfigurado es imposible sin la pascua y parusía. Por eso, el texto sólo se *entiende* cuando Jesús resucita de los muertos (cf. Mc 9, 9); lógicamente, en el fondo del pasaje se ha expresado una visión pascual.<sup>64</sup> Por eso, el texto sólo alcanza su culminación cuando Jesús cumpla en su parusía la esperanza de Moisés y Elías, desplegando en plenitud el sentido de lo humano. Pues bien, todo ello se relata como historia, un momento del camino de la vida de Jesús, en su decisión de entrega de la vida; eso significa que pascua y parusía constituyen la hondura y el sentido de su biografía histórica. Pero, si en un momento determinado perdemos la base de la historia, convirtiendo este pasaje en puro signo de pascua o anticipación de futuro, destruimos su sentido, tanto teológico como humano. En el fondo sigue estando el gesto de Jesús que ha decidido dar la vida por el reino (cf. Mc 8, 27-9, 1), para liberar de esa manera al niño lunático, signo de humanidad

64. Así lo hemos indicado en *Camino de Pascua*, Sígueme, Salamanca 1996.

que no puede hablar al Padre. En el centro de la biografía de Jesús, la transfiguración constituye un momento esencial de su identidad mesiánica.

#### 14. DECISIÓN MESIÁNICA. ENTRADA EN JERUSALÉN

Además de obras generales sobre la vida de Jesús (cf. Bornkamm, *Jesús*; Meier, *Jesus*; Perrot, *Jesús*; Sanders, *Jesus*; Wright, *Jesus*), citadas en Cap. 1, 1, 8, y comentarios a Mc 11 par, cf.: Biguzzi, G., "Yo destruiré este templo". *El templo y el judaísmo en el evangelio de Marcos*, Almendro, Córdoba 1992; Brandon, G. F., *Jésus et les Zelotes*, Flammarion, Paris 1975; Cortés, E., *El secamiento de la higuera a la luz de los profetas del AT y de los targumim (Mc 11, 12-14.20-21)*: EstFranc 70 (1969)5-22; Juell, D., *Messiah and Temple: The Trial of Jesus in the Gospel of Mark*, Scholars P., Missoula MO 1977; J. Míguez B. (ed.), *Jesús, ni vencido, ni monarca celestial*, Aurora, Buenos Aires 1977; Telford, W. R., *The Barren Temple and the Withered Tree*, JSNT SupSer 11, Sheffield 1980; A. Trocmé, *Jésus-Christ et la révolution non violente*, Genève 1961.

La vida pública culmina con su *decisión mesiánica*: realizada su obra en Galilea, sembrado el reino, recorrido su camino de preparación, Jesús *viene a Jerusalén* para entregarse a Dios, poniendo su vida en manos de las autoridades del pueblo. Así lo mostramos en *su biografía fundante* (Cap. I, 1, 8); así lo expandiremos desde ahora, al final de su vida, al principio de su pascua.

1. *Jerusalén, ciudad adversa. Llanto mesiánico.* Jesús ha preparado su misión de manera programada, para culminar su tarea en Jerusalén; en ella son claves los textos sobre la entrada en la ciudad y el signo sobre el templo. Viene trayendo un claro programa de reino:

– *Donde estaba la ley nacional ha situado al Dios de gracia*, queriendo abrir en su "ciudad" (en la comunidad mesiánica) un lugar para los excluidos del sistema.

– *Donde estaba la función de los sacerdotes, garantes de la sacralidad nacional ha situado su mensaje de reino*, en gratuidad universal, de manera que el templo y las funciones sacerdotales quedan superadas.

– *Sube a Jerusalén de forma pacífica, pero trayendo una propuesta de cambio de sistema*, una enmienda a la totalidad: si los judíos aceptan su proyecto cambiará su existencia nacional.

Así culmina un conflicto que había venido apareciendo a lo largo del camino anterior. En un pasaje sorprendente, Jn presenta a Jesús fugitivo, perseguido por los sacerdotes que buscan su muerte:

Ya no andaba en público por Judea;  
se retiro a una ciudad llamada Efrom,  
junto al desierto y se quedó allí con sus discípulos (Jn 11, 54).

Como prófugo y pretendiente mesiánico que calcula su momento y se defiende, evitando todo riesgo innecesario, Jesús permanece semi-oculto, en Efrom, aldea de proscritos. Pero llega el momento y se decide, subiendo a Jerusalén como profeta mesiánico que llama a las puertas de su pueblo. Sin ingenuidad, pero en gesto de arrojo y confianza, cuando los presagios eran adversos, ha comenzado la subida, acompañado de algunos discípulos que dicen: *vayamos también nosotros, y muramos con él* (Jn 11, 16). La Escritura les presenta atenazados por el miedo, admirados y llenos de asombro (cf. Mc 10, 32). No estamos ante el ruralismo galileo de unos pobres aldeanos que se acercan ingenuamente a la ciudad, sino ante la decisión de un profeta mesiánico que viene a realizar sus signos: entra como rey, declara el fin del viejo templo.

Poco años después tomaron la ciudad violentamente los rebeldes contra Roma; muchos judíos habían soñado conquistarla y liberarla desde antiguo; pues bien, Jesús ha decidido entrar en ella de un modo pacífico, pero muy provocativo. No necesita soldados: no viene a declarar la guerra, pero junta a sus seguidores y con ellos "toma" la ciudad:

Quando se acercaban a Jerusalén y llegaron a Betfagé, junto al monte de los Olivos, Jesús mandó a dos discípulos, diciéndoles:

— *Id a esa aldea de enfrente y encontraréis en seguida una borrica atada, con un pollino; desatadlos y traédmelos. Y si alguien os dice algo, contestadle que el Señor los necesita.*

[Esto ocurrió para que se cumpliera lo que dijo el profeta:

Decid a la ciudad de Sión:

*Mira a tu rey que llega, humilde, montado en un asno,  
en un pollino, hijo de acémila* (Is 62, 11; Zac 9, 9)].

Fueron los discípulos e hicieron lo que Jesús les había mandado: trajeron la borrica y el pollino, les pusieron encima los mantos y Jesús montó. La mayoría de la gente se puso a alfombrar la calzada con sus mantos. Otros la alfombraron con ramas que cortaban de los árboles. Y los grupos que iban delante y detrás gritaban:

— *Hosanna al Hijo de David*

*Bendito el que viene en nombre del Señor*

*Hosanna al que está en las alturas*

Al entrar en Jerusalén,  
la ciudad entera preguntaba alborotada: *¿Quién es éste?*  
La gente contestaba:  
*Este es el profeta Jesús, de Nazaret de Galilea* (Mt 21, 1-11).

Mateo elabora el relato de fondo (Mc 11, 1-11), conservando su extrañeza y fuerza. No es asunto de teoría o catequesis, sino *historia mesiánica* que sólo se puede narrar si se ha vivido. Jesús la ha preparado y realizado, como profeta que cuida sus gestos: en el momento decisivo de su vida quiere mostrar a su ciudad que es rey y como rey penetra triunfador en ella. Recordando a Zac 9, 9, viene sobre un asno, mansamente, rechazando el mesianismo de la guerra:

Destruirá los carros de Efraín y los caballos de Jerusalén,  
destruirá los arcos de la guerra y dictará paz a las naciones,  
dominará de mar a mar, del gran mar al confín de la tierra  
(Zac 9, 10).

No quiere superar la vieja guerra con otra más justa, sino con la entrega de su vida. Por eso se presenta inerme, como rey de paz. Alguna gente le comprende y como a rey le acogen, extendiendo ante su paso vestidos y ramos. Como a rey le aclaman, proclamando: *¡Viva (hosanna) al Hijo de David!* La escena resulta sobriamente intensa y sobrecogedora. No podía haber mostrado con más fuerza su pretensión y tarea: sus seguidores cantan el salmo de la fiesta escatológica: *¡Bendito el que viene en el nombre del Señor!* (Mt 21, 9; cf. Sal 118, 26). Se acerca el reino de David (cf. Mc 11, 10). Jesús viene sin duda como pretendiente mesiánico.

Esta es una escena para ser imaginada. Ha empezado a bajar la colina del monte de los Olivos. Ante sus ojos se extiende, entera y dura, la hiriente Jerusalén. ¡Cuántos conquistadores han soñado tomar la ciudad y realizar en ella las promesas! Pero todos los guerreros de violencia acaban destruyendo aquello que conquistan. Jesús lo sabe. Ha venido ofreciendo amor y sabe que le odian. Su ciudad le observa indiferente: espera otros soldados, quiere otra conquista, y la tendrá, sin duda:

Al acercarse y ver la ciudad dijo llorando:  
¡Si al menos tú supieras en este día lo que lleva hacia la paz!  
Pero no, quieres que se oculte ante tus ojos.  
Pues bien, vendrán los días en que  
tus enemigos te rodearán de trincheras,  
te sitiarán, apretarán el cerco y te arrasarán, a ti y a tus hijos,  
no dejando piedra sobre piedra,

porque no reconociste el tiempo en que Dios te visitaba (Lc 19, 42-44).

Jesús ha “tomado” mesiánicamente la ciudad sin violencia exterior. Humildemente ha entrado, sobre un asno, no en caballo o con carros de combate; abiertamente ha entrado, ofreciendo lugar en su proyecto a los marginados y excluidos de la tierra; no ha traído soldados sino amigos que le cantan y cantan al Dios de fraternidad, reino prometido. Pues bien, la ciudad no ha querido recibirle: es contraria a su mesianismo y propone su muerte, sin saber que al hacerlo se está condenando a sí misma. Jesús, responde llorando, no por sí mismo, sino por la ciudad que, al rechazar su paz, termina entregándose en las manos de los profesionales de la muerte, la desnuda violencia interhumana.

2. *Templo sagrado. Mestas sin templo.* Fuerte ha sido el signo mesiánico de la conquista de la ciudad. Más fuerte es aún el signo mesiánico y anti-sacerdotal que Jesús realiza sobre el templo, corazón de la ciudad. La casa de Dios ha venido a convertirse por lucro y ambición de sus jerarcas en objeto de disputa y luchas económicas, con sus vendedores y cambistas, profesionales del dinero que comercian con el culto. Pues bien, Jesús se acerca: como ha tomado la ciudad quiere tomar el templo, pero no para cambiar sus estructuras de injusticia, sino para indicar que el mismo tiempo del templo ha terminado porque llega el reino.

No quiere purificar el templo en el sentido técnico del término, pues eso implicaría introducir un tipo distinto de pureza donde estaba la pureza antigua. Parece evidente que el lugar se encuentra corrompido, pero Jesús no quiere limpiar la corrupción con una ley más alta de pureza: no compite con los sacerdotes actuales, rechazados por algunos judíos observantes y más “puros” (como los de Qumrán), para instaurar mejores sacerdotes; no quiere dar lecciones de sacralidad a los levitas, ni ungir otro Sumo Sacerdote. Conforme a su mensaje, ese esquema sacral ha terminado y así viene Jesús a declararlo, proclamando con su signo el fin del templo. Donde antes se alzaba el sistema sacral, con el orden/dinero de los sacerdotes, instaura el reino:

Entró en el templo y echaba a todos los que vendían y compraban.

Volcó las mesas de los cambistas

y los puestos de los que vendían palomas, diciéndoles:

*Escrito está: “Mi casa será casa de oración,*

*pero vosotros la convertís en una cueva de bandidos”.*

Se le acercaron en el templo ciegos y cojos y él los curó.

Los sumos sacerdotes y los letrados, al ver los milagros que hacía y a los niños que gritaban en el templo

*¡Hosanna al Hijo de David!...*

le dijeron indignados: *¿Oyes lo que dicen estos?*

Jesús les replicó: *¿No habéis leído?*

*¡De la boca de los niños de pecho has sacado una alabanza!... (Mt 21 12-16).*

La cita final es de Sal 8, 3 (LXX), pero aquí destacamos el gesto en su conjunto. Hacia el final de su vida, quizá al entrar en la ciudad, Jesús ha realizado su gran signo en el templo. No ha querido transformar su estructura por medio de un ataque militar, conquistando con soldados aquella “fortificación de Dios”, bien custodiada por piquetes paramilitares judíos y soldados romanos. Tampoco ha querido sustituir los malos sacerdotes de la familia de Boeto, a quienes muchos despreciaban, por buenos sacerdotes, fieles a la ley, como querían, entre otros, los reformadores de Qumrán.

El gesto de Jesús ha sido más sencillo y profundo. Por sorpresa, sin armas de violencia (el azote de cordeles de Jn 2, 15 no es utensilio militar), ha derribado las mesas de los cambistas y ha volcado los puestos de palomas, anunciando proféticamente el fin del templo, mostrando que su orden sacrificial vinculado al dinero del templo ha terminado. Para eso no necesita conquistar con violencia militar el santuario, pues después de hacerlo debería instituir un nuevo ritual de sacrificios, parecido al anterior. Tampoco quiere establecer su nuevo sacerdocio, en la línea del antiguo; no ha sido reformista militar o sacral, sino profeta mesiánico.

Como profeta ha realizado su signo, anunciando el fin del tiempo antiguo, la caída del templo, con sus sacerdotes y prácticas sacrales, vinculadas a los animales que se matan, a la sangre de violencia purificadora y al dinero. Ha subido a Jerusalén para ofrecer camino universal de Dios o reino. Por eso muestra que su antigua función ha terminado, de manera decidida, sin violencia guerrera, a partir de Is 56, 7 y Jer 7, 11, diciendo que este templo (cueva de bandidos) debe transformarse en *casa de oración para los pueblos*: lugar donde se superan las leyes judías de pureza y sacrificios de animales.<sup>65</sup>

65. Jesús no quiere purificar los abusos económicos del templo, sino derogar la piedad ritualista de una parte de Israel y de las religiones anteriores y posteriores (incluido un tipo de cristianismo) que exaltan a Dios a costa del humano. “En lugar del antiguo templo, como lugar sagrado de presencia garantizada de Dios y de encuentro con El, Jesús pretende introducir el lugar nuevo y el culto nuevo de una Humanidad transfigurada... Con ello también parece que el culto se horizontaliza y la distinción sagrado-profano queda superada”. Cf. González F., *Humanidad* 86.

Significativamente, Mt ha introducido en este contexto a niños e impedidos (cojos y ciegos), personas que la vieja sacralidad había expulsado del templo (cf. 2 Sam 5, 8 LXX; CD XV, 15-17; 1 QSa II, 5ss). Ellos son la base de la nueva comunidad de hombres y mujeres liberados, enfermos y pobres, acogidos en fraternidad de gozo y canto, con Jesús, rey pacífico. En el viejo templo quedan cambistas, sacerdotes y letrados, murmurando de Jesús, dispuestos a matarle. Al realizar allí su signo, al presentar su alternativa, él queda en manos de aquellos que tienen poder sobre su vida.

– *En perspectiva social*, Jesús se ha aventurado a penetrar en la ciudad que simboliza el futuro y plenitud de los humanos: entra con sus seguidores, en ambiente de emoción y fiesta, pero su misma actitud de paz resulta provocadora y le enfrenta con dos grupos muy significativos: los militaristas violentos (que quisieran conquistar Jerusalén con armas) y aquellos que mantienen su actual orden sagrado.

– *En perspectiva religiosa*, él ha “ocupado” simbólicamente el viejo templo, declarando su ruína y anunciando un nuevo encuentro con Dios, abierto a los enfermos, niños y expulsados del sistema. Le han matado por ello, pero el signo de su entrega y libertad permanece. Jesús sigue siendo mesías de la superación del templo, de la sacralidad universal y gratuita abierta en Dios a todos los humanos.

Sobre la vieja ciudad de las promesas, realizado un signo de culminación (destrucción) del templo, ha presentado su mesianismo de gracia universal, humanidad reconciliada. Muere por el reino y así anuncia el fin de este viejo templo y de todos los santuarios que elevan su sacralidad por medio de la sangre (de los sacrificios de animales, de la violencia dirigida hacia los otros). Sube a Jerusalén para realizar su signo salvador en contexto judío, pero su gesto de paz vale para todos los humanos, judíos y gentiles. Allí, en la explanada del templo donde Jesús queda discutiendo con los maestros de su tiempo (cf. Mc 12, 13-37 par), se decide el sentido de la vida humana, el valor del mesianismo. Y así pasamos a la tercera parte de su biografía mesiánica.

### 3. PASCUA MESIÁNICA. PASIÓN Y GLORIA DEL CRISTO

Del origen y vida de Jesús pasamos a su pascua. *Ser humano es nacer*, proceder de los otros (y de Dios). *Ser humano es asumir la libertad* y realizarse de manera personal, por/con los otros. *Ser humano es morir: entregar la propia vida* en manos de Dios y los humanos. Hemos estudiado ya los dos primeros momentos del proceso. De la pascua o paso mesiánico de Jesús (muerte y gloria) trata la última parte de esta

biografía teológica. Jesús no se ha limitado a morir, le han matado; de esa forma, el final de su vida se ha vuelto expresión privilegiada de su obra. Otros pretendientes mesiánicos querían definirse por sus signos exteriores, sus victorias militares y sus gestos de transformación política del mundo. Pues bien, Jesús ha sido mesías en su entrega por el reino, en muerte que se vuelve fuente de resurrección.

Desde este fondo estudiamos los *misterios de la pascua*. Teníamos cierta dificultad en seleccionar los misterios de la vida, pues resultaban numerosos y era difícil elegir los principales. Por el contrario, estos misterios de pasión y gloria han sido fijados por una tradición muy antigua, fundada en Mc 14-16 y recreada con variantes significativas por Jn y sobre todo por Lucas (Lc-Hech) que introduce la ascensión a los cielos. En Lucas se inspira el Credo de los apóstoles, cuyo tenor hemos querido seguir, partiendo de la cena y juicio, definiendo así siete misterios de pascua: 1: *entregó la vida* (última cena); 2: *padeció* bajo Poncio Pilatos (fue juzgado); 3: *fue crucificado y murió*; 4: *fue sepultado* (bajó a los infiernos); 5: *resucitó al tercer día*; 6: *subió a los cielos* y está sentado a la derecha del Padre (ascensión); 7: *y de nuevo vendrá para juzgar a vivos y muertos* (=parusía). Con ellos culmina la biografía mesiánica o despliegue teológico del credo: Jesús ha realizado su camino, se ha expresado plenamente en su verdad, como persona, hierofanía del misterio.

### 15. DAR LA VIDA. EUCARISTÍA MESIÁNICA

Del pan compartido ha tratado Cap. I, 1, 4 (cf. obras de Aguirre, Fowler, Gesteira, Léon-Dufour y Tourón del Pie) Sobre la cena, además de comentarios a Mc 14, 22-26 par, cf.: R. Aguirre, *La cena de Jesús. Historia y sentido*, Santa María, Madrid 1986; Aldazábal, J., *La Eucaristía*, en D. Borobio (ed.), *La celebración en la iglesia II*, Sígueme, Salamanca 1988. 181-435; Basurko, X., *Para comprender la Eucaristía*, EVD, Estella 1997; J. L. Espinel, *La Eucaristía del NT*, San Esteban, Salamanca 1980; M. Gesteira, *Eucaristía*, en Pikaza/Silanes, *Dios*, 493-520; J. Jeremías, *La Última cena*, Cristiandad, Madrid 1980; L. Maldonado, *La plegaria eucarística*, BAC, Madrid 1967; Id., *La violencia de lo sagrado*, Sígueme, Salamanca 1974; Martelet, G., *Résurrection, eucharistie et genèse de l'homme*, Desclée, Paris 1972; Sánchez Caro., J. M., *Eucaristía e historia de la salvación*, BAC, Madrid 1983; Schürmann, *Muerte*; Thurian, M., *La eucaristía, memorial del Señor*, Sígueme, Salamanca 1967.

Jesús ha rechazado (superado) sobre el templo la sacralidad fundada en sacrificios de animales y dinero dedicado al culto. En su lugar ha situado la fiesta del pan compartido, eucaristía que entendemos como plenitud mesiánica, culminación y sentido de las comidas que había ofrecido y compartido con los suyos en las multiplicaciones (cf. Cap. I, 1, 4). Así evocamos de nuevo las comidas de Jesús, para interpretarle como eucaristía personal.

1. *Comidas mesiánicas. El Cristo compartido.* El mesianismo ha de expresarse sobre el mundo en el signo fundante de Jesús que comía con sus discípulos y con aquellos que venían a buscarle de las tierras galileas o el entorno pagano (cf. Mc 6, 30.44; 8, 1-10; misterios 6 y 12). Su verdad más honda se vuelve comida compartida, anunciada ya por la profecía:

El Señor de los de Ejércitos prepara sobre este monte,  
un festín de manjares suculentos para todos los pueblos, (Is 25, 6).

Tras lo dicho en misterios anteriores, podemos condensar el mesianismo de Jesús en la comida. Ciertamente, *no sólo de pan vive el humano*, como sabe Mt 4, 4. Siendo comida material, el pan que ahora evocamos es comunión en gratuidad para los humanos.

– *La comida es perdón y fraternidad.* Así se dice que Jesús *ha compartido el pan con los pecadores* (Mc 2,13-17), aceptando su hospitalidad y sentándose a su mesa. Lógicamente, ese gesto *le lleva a superar el ritual judío* de comidas (7, 1-23), centrado en la separación de puros e impuros, iniciando un proceo que culmina en la *apertura a los gentiles* (7, 24-30): las viejas diferencias cesan; en la mesa mesiánica no existen ya más hijos y perrillos, pues todos son ya hijos y hermanos ante el reino.

– *La comunidad de Jesús se establece en torno a la comida, como indican los textos de las multiplicaciones* (Mc 6, 30-44 y 8, 1-10). Otros grupos se vinculan por ritos sacrales o dogmas o unidades nacionales, imperiales o genealógicas. Pues bien, los seguidores de Jesús se juntan ante el pan y peces compartidos, en gratuidad y alabanza, a cielo abierto, rompiendo las barreras nacionales y sacrales que han cerrado al judaísmo.

– *La comida es expresión y realidad concreta de la entrega de la vida.* Jesús no se limita a compartir la mesa con los pecadores, invitándoles al reino, ni a ofrecer su pan a campo abierto (multiplicaciones), sino que él mismo viene a presentarse como pan y vino compartido, en actitud de alianza. Por eso, los anuncios de su muerte (cf. Mc 8, 31; 9, 31; 10, 32-34 par) pueden entenderse como anticipaciones euca-

risticas: *¿Podéis bautizaros con mi bautismo, beber el cáliz que voy a beber...?* (10, 38-39).

En ese fondo se sitúa la *unción de Betania* (Mc 14, 3-9), que Mc interpreta como introducción a la cena eucarística: en el centro de un ritual de comida, *una mujer unge a Jesús para la sepultura* o entrega total, presentándole así como *pan* mesiánico, Vida sembrada en el surco de la vida (cf. Jn 12, 24). De esa forma, la eucaristía ha de entenderse como culminación de todo el camino mesiánico de Jesús. Quizá pudiéramos decir que Jesús es mesías porque puede convertirse y se ha convertido en *eucaristía*: pan y vino ofrecido a sus discípulos, para todos los humanos. Jesús puede entenderse así como el que, al fin de su camino, se hace pan entregado y compartido. Al servicio del pan de comunión (perdón) y de la fiesta mesiánica ha entregado su existencia, haciéndose eucaristía, pan y vino mesiánico. Desde ese fondo entendemos su cena:

– *Los discípulos de Jesús quieren celebrar la vieja pascua judía* del recuerdo y agradecimiento nacional (cf. Mc 14, 12). Por eso toman la iniciativa y recuerdan a Jesús la necesidad de celebrar la fiesta de memorias nacionales. La ciudad parece llena de rumores de condena, le buscan para ajusticiarle; pues bien, sus discípulos pretenden mantenerle en la estructura sacral del judaísmo.

– *Jesús acepta la invitación, pero transforma la pascua judía de la ley en pascua universal del ser humano*, anticipación y expansión de su entrega por el reino. De esta forma ha superado el ritual del judaísmo, expresando con su vida entregada por los otros la verdad de su mensaje de perdón y comida compartida. Así ha fundado la nueva comunión del pan y vino de su alianza en favor de los demás (cf. Mc 14, 22-26).

De manera significativa, *la cena de Jesús* se muestra signo (anticipación y verdad) de la pascua mesiánica, es decir, de su muerte y resurrección en favor de los demás. No es la comida judía de los puros, la sangre del cordero que tiñe las jambas de las puertas de los fieles, sino el pan (y vino) que el mismo Señor resucitado ofrece a los fugitivos de Emaús, abriendo sus ojos de manera que comprendan el sentido de su muerte y el valor de su presencia en la mesa fraterna (cf. Lc 24, 30-35). Sus discípulos le encuentran de esa forma en la comida, tras la muerte, superando el llanto y fracaso de la cruz (cf. Lc 24, 41-43; Jn 21, 9-10). Comer juntos: esta es la señal del nuevo nacimiento.

Los cristianos no celebran esta fiesta del pan que es entrega de la vida y fuente de resurrección en un culto espiritualizante. No se juntan en gesto de pura emoción compartida, ni por simple penitencia,

en ayuno que es condena los bienes de la tierra. Tampoco expresan su verdad más honda proclamando sólo verbalmente la palabra, sin encarnarla en el pan de la vida. Por encima de todos los signos parciales, los cristianos saben que el Mesías se expresa plenamente y les convoca, haciéndoles cristianos, en el gesto abarcador de la comida compartida.

2. *Mesías eucarístico*. Jesús se vuelve así comida de perdón y fraternidad real en un camino que conduce al reino. Quienes participan de la eucaristía saben que Jesús les ha invitado como a sus discípulos antaño, superando las barreras de la pascua judía (propia de puros, buenos cumplidores y asociados), para abrirse a todos los malditos y excluidos del entorno: publicanos, fariseos, leprosos, pecadores. El mesías se vuelve así anfitrión que invita a sus amigos, y a todos los humanos, a un banquete de bodas permanente, con el vino bueno de su entrega (cf. misterio 7).

Ciertamente, el banquete pertenece a los tiempos del final: es meta y cumplimiento de la historia. Por eso, el evangelio sabe que “serán dichosos los que vengan a sentarse y compartir el pan del reino” (cf. Lc 14, 15; Mt 8, 11), de manera en el culmen de la historia, como verdad del ser humano y plenitud de lo divino, se celebrarán las bodas, la comida de la vida compartida (cf. Mt 22, 1-14). Pero sabe también que Jesús, en gesto fuerte de esperanza y solidaridad, ha querido anticipar ese banquete, comenzado a desplegar su amor, que es misterio de Dios con los humanos, a través de las comidas que culminan en la Cena de la entrega, entendida y celebrada por la iglesia como gesto donde se condensa toda su existencia.

*Porque el Señor Jesús, la noche en que fue entregado...* (1 Cor 11, 23). Así comienza el más antiguo relato conservado por la iglesia. Jesús es Señor precisamente porque ofrece su vida a los humanos, no para imponerse sobre ellos sino para regalarles su persona. De esa forma, *la noche en que le entregan* a la vieja muerte se vuelve *aurora* de nuevo nacimiento: Jesús regala a todos su vida en gratuidad, invirtiendo y superando la violencia de la historia. Allí donde le expulsan, él construye con su cuerpo hecho comida la nueva comunión de los humanos:

Cuando estaban cenando tomó el pan, lo bendijo, lo partió y se lo dio diciendo: *tomad, esto es mi cuerpo* (Mc 14, 22).

Con este gesto de entrega y donación de vida, Jesús ha llegado al corazón de la humanidad, al centro de la historia. Hasta aquí avanzaba el sendero de la muerte. Aquí termina y fracasa, para comenzar

desde el mismo Jesús, Cristo de vida, el camino y comunión de amor en Dios para todos los humanos. La iglesia sabe que aquel gesto es el principio de su historia, el nacimiento de vida que se expresa cada vez que los discípulos se juntan, en comunidad de redimidos, cumpliendo la palabra de Jesús: “haced esto en memoria de mí” (1 Cor 11, 24). Así se expresa el reino: el pan que se parte y distribuye para vincular en unidad a los humanos es “comunión en el cuerpo de Cristo”, comida compartida (1 Cor 10, 16-17).

Este es el mesianismo de Jesús: formó comunidad de perdón y encuentro universal con su palabra hecha comida. De esa forma, sus discípulos se juntan y vinculan en torno a la mesa de su *pan*, en fraternidad o *casa* donde caben todos los que escuchan la *palabra* de Dios, cumpliéndola en su vida. Jesús no vincula a los humanos por ideas o proyectos, sino en torno a su cuerpo mesiánico, que es fuente y lugar de fraternidad.

Esta no es comida impositiva o legalista: Jesús no coacciona, sino que poderosamente invita; no marca las leyes de un camino que se debe recorrer por fuerza, sino que, la misma noche en que le entregan, convoca a los hermanos a la mesa y allí, en el centro de la celebración, transformando la violencia en gratuidad y la entrega en acogida, les ofrece la unidad y vida de su cuerpo. De esa forma continúan las palabras de la cena:

Tomando el cáliz y dando gracias se lo dio  
y todos bebieron de él, y les dijo:

*Esta es mi sangre de la alianza, derramada por muchos* (Mc 14, 24).

El mismo Cristo expulsado de la alianza de la Ley es nueva alianza (cf. 1 Cor 11, 25) en el pan compartido y el vino de la vida (sangre) ofrecida por los otros. *No parte el pan de los demás* para lograr de esa manera una unidad impositiva, sino el propio. *No derrama el vino o sangre de los otros*, sino el propio de su vida entregada como don por los humanos. Esta es la *conversión mesiánica*, la *transubstanciación cristiana*: inversión de la violencia que oprime a los demás y surgimiento de la comunión de Dios, fundada en el don de Jesús y sus discípulos, llamados a ofrecer con él y como él su propia vida hecha pan y alianza de vino que perdura por siempre.

Pan y vino son el centro de la cristología, mesianismo hecho encuentro concreto de amor. Ciertamente, Dios no quiere sangre sino vida en plenitud, unidad de comunión y fiesta sobre el mundo. Pero esa unión de fiesta es imposible donde los humanos se enfrenten y combatan unos a los otros. Para lograr la comunión, Jesús ha invertido



do el proceso de muerte, ofreciendo a todos el pan y vino (sangre) de su comunión mesiánica.

– *Por el signo del pan que se parte y comparte*, la eucaristía es *comunión*, es el mismo Cristo individual y comunitario en el que pueden vincularse todos los humanos.

– *Por el signo del vino, sangre derramada*, la eucaristía es fiesta de la gratuidad, celebración de aquellos que tienen vida en la medida en que la entregan.

Así se centra y recibe su sentido la biografía mesiánica. Sabe contar la historia de Jesús aquel que, en medio de su comunidad, amenazado quizá por la violencia del entorno, puede repetir y repite, con su propia vida la palabra y vida de Jesús, *mesías del pan compartido* (en comida que vincula a todos los humanos) y *del vino de la alianza* (que culmina y supera la violencia o sangre de la historia). Cesa de esa forma el *mesianismo de la violencia o ley* de un Dios que impone el orden (dice salvar a los humanos) por la fuerza de la muerte que él controla y por la sangre de animales. Culmina y se instaura en Jesús *el mesianismo de la gratuidad*. Por eso nos ofrece su *cena*: para que recordemos y actualicemos su entrega en el pan compartido, en el vino de la fiesta. Por eso, la celebración cristiana no es violencia de aquellos que matan sino amor gozoso de aquellos que entregan la vida para compartirla.

## 16. JUICIO SEGÚN LEY, CONDENA DE JESÚS

Bibliografía en Cap. I, 1, 8. Sigo el argumento de mi *Antropología* 339-442. En especial cf.: P. Benoit, *Pasión y resurrección de Jesús*, FAX, Madrid 1971; J. Blinzer, *El proceso de Jesús*, Litúrgica, Madrid 1968; Brown, *Death*; H. Cousin, *Los textos evangélicos de la pasión*, EVD, Estella 1981; H. Hendrickx, *Los relatos de la Pasión*, Paulinas, Madrid 1986; M. Hengel, *Crucifixion in the Ancient World and the folly of the Message of the Cross*, Fortress, Philadelphia 1977; S. Légasse, *El proceso a Jesús I-II*, DDB, Bilbao 1995/6; A. Strobel, *Die Stunde der Wahrheit. Untersuchungen zum Strafverfahren gegen Jesus*, Tübingen 1980; A. Urban, *El origen divino del poder. Estudio filológico e histórico de la interpretación de Jn 19,11a*, Almendro, Córdoba 1989; P. Winter, *El proceso a Jesús*, Muchnik, Barcelona 1983.

Jesús había dicho *no juzguéis y no seréis juzgados* (Mt 7, 1-3), extendiendo a partir de esa palabra su mensaje: de manera intensa y arriesgada ha conducido a sus discípulos y amigos por caminos que se

encuentran más allá del juicio, hasta el espacio de la gracia y libertad del Padre, como hemos indicado estudiando su perdón (misterio 10).

Precisamente porque no ha juzgado a los demás ha caído bajo el juicio de este mundo; porque ha superado la violencia ha terminado en manos de aquellos que condenan con violencia. Su palabra *no juzguéis* es lo contrario de la pura indiferencia: no es que todo dé lo mismo, sino que el ser humano vale de tal forma que nunca se le puede convertir en instrumento de un sistema social o sacral; siendo hijo de Dios es libre y como a tal hay que entenderle y potenciarle. Con esta certeza subió a Jerusalén, como mensajero del no juicio, condenado por aquellos sólo tienen juicio.

1. *Mesías suplicante: Getsemani (Mc 14, 32-50 par)*. Se ha presentado desafiando a la autoridad romana e israelita, sin pedirles permiso. Llega al templo y señala que su sacralidad ha terminado... Ofrece su diálogo mesiánico en la plaza de la ciudad y le rechazan. Podría huir, desdecirse de lo dicho, deshacer lo realizado. Pero se queda, entregando la vida como aval de su evangelio, de su buena nueva salvadora.

Cuando los caminos de este mundo se le cierran, él ofrece a sus amigos una cena de amistad y despedida. Le matarán, pero quedan ellos, su mensaje, su propia vida ofrecida en manos de Dios Padre (misterio 15). Pues bien, la despedida se vuelve agonía de angustia: en medio de la noche Jesús acaba solo, para enfrentarse con su propio camino, allá en el huerto. Ha proclamado el gozo mesiánico, pero queda en manos de su propia angustia (cf. Mc 14, 32-42 par). Es más que miedo lo que llega hasta sus labios, lo que encorva sus espaldas: es agonía, la gran lucha de la vida. Quiere levantarse y vivir; quiere gozar y seguir su camino. Por eso mira al Padre y llama a gritos (cf. Hebr 5, 7-10):

¡Abba, Padre! Todo es posible para ti, aparta de mi este cáliz, pero no se haga lo que yo quiero sino lo que quieres tú (Mc 14, 36).

Esta palabra y oración conecta con el bautismo (misterio 4), donde el mismo Dios adopta a Jesús *¡eres mi Hijo!*, y la transfiguración (misterio 13), donde dice a los discípulos *¡ese es mi Hijo!* Ahora es Jesús quien culmina y ratifica su gesto filial, poniéndose angustiado y suplicante en manos de su Padre. Esta oración es un momento esencial de su biografía mesiánica

– *Llamada*. Jesús puede elevar su voz diciendo *¡Abba, Padre!* porque Dios le ha dicho *¡eres mi hijo!* (Mc 1, 11), despertando su conciencia filial de mestas. Con la fuerza de esa voz había recorrido su

camino, extendiendo la experiencia poderosa de la filiación, en fraternidad universal. Ahora, acabado su tiempo, se vuelve lógicamente ante su Padre, en medio de la noche, y le llama por su nombre.

– *Petición.* Jesús reconoce la soberanía de Dios (*¿tú lo puedes todo!*: 14, 36), manteniéndose fiel a su gesto: no ha usurpado el lugar de Dios, no es un mago que quiere arrancarle por fuerza sus poderes. Pero ahora se encuentra angustiado y le puede suplicar diciendo: *¡aparta de mí este cáliz!* Se reconoce así pequeño, humanamente débil. No es el héroe poderoso de los mitos, el superhombre “divino” que lo vence todo con su fuerza, sino el humano frágil que acepta su pequeñez y así la pone (se pone) ante su Padre.

– *Reconocimiento.* La misma petición se vuelve aceptación: *¡pero no se haga lo que yo quiero, sino lo que quieres tú!* (14, 36). Por encima de su propia voluntad descubre Jesús la voluntad de Dios, precisamente ahora, en el momento en que termina su camino sobre el mundo. Le adoptó Dios al principio llamándole *¡Hijo!* Ahora le responde Jesús, poniéndose en las manos de su voluntad, allí donde parece que toda filiación acaba (en la muerte). Así culmina y se ratifica su *biografía personal mesiánica*: ha nacido de Dios, desde Dios se ha realizado, a Dios entrega al fin su vida, en oración de angustia suprema y confianza.

La misma vida de Jesús se expresa así como oración: vive porque Dios le ha llamado y con él ha dialogado; vive y muere poniéndose en sus manos. No pide a Dios cosas externas (lluvia, fortuna, buena suerte...) ni poderes, sino ayuda en su angustia mesiánica (*¡aparta de mí ese cáliz!*), poniéndose en sus manos. Así se adentra en el camino de una muerte que se abre a la resurrección. Se ha dicho a veces que sólo piden los esclavos, pero aquí descubrimos lo contrario: sólo piden verdaderamente quienes aman. Al inferior se le manda, al superior se le suplica; al amigo verdadero se le pide: así hace Jesús, culminando su diálogo con el Padre.

Esta es la oración de quien se sabe juzgado porque no quiere juzgar a los demás: así penetra en ella en la noche de la angustia, en la más dura estrechez, en riesgo de muerte. Hasta ese momento ha confiado en su misión y en ella se mantiene, apoyado en la voluntad del Padre a quien llama, pide y reconoce desde el fondo de su riesgo. Así descubre en propia carne el precio de ser libre, el costo de ser Cristo. Llama a Dios y vienen aquellos que le entregan, los representantes del juicio y violencia de la historia (Mc 14, 43-50).

Uno de sus discípulos, que no ha sido capaz de acompañarle en oración (cf. 14, 37-42), se siente fuerte para defenderle con violencia, sacando la espada (Mc 14, 47): no ha entendido su camino, no conoce al Padre. Jesús le cierra el camino de la espada: ha pregonado el mensaje del reino en libertad; en libertad y amor de no violencia debe

mantenerlo. Así se entrega y le llevan preso, en medio de la noche. La suerte de su vida está ya echada: quiso liberar a los humanos; los que niegan su gracia y libertad le apresan.

2. *Jueces violentos. Pecado original, juicio del Cristo.* Jesús ha provocado a los jueces de Israel y Roma, elevando su propuesta de no violencia mesiánica en el centro del mayor sistema de violencia de este mundo, reflejado por Jerusalén y Roma. Los dos poderes han pactado, reuniendo sus violencias (sangre sacrificada de los sacerdotes, sangre imperial de los soldados) para organizar de esa manera el mundo. Sus violencias se van estrechando en contra de Jesús, en proceso de muerte donde se vinculan los diversos poderes de la vieja historia:

– *la envidia de los sagrados sacerdotes* (cf. Mc 15, 10 par), que no soportan que llegue un pretendiente mesiánico ajeno a sus poderes de sangre;

– *el dinero de Judas* (cf. Mc 14, 10-11 par) que no acepta el mesianismo de Jesús, pero queda apresado y muere por aquellas monedas de muerte que le ofrecen los sacerdotes;

– *el miedo de Pedro*, que jura fidelidad y luego niega a su maestro (Mc 14, 66-72 par), diciendo que no le conoce y dejándole a su suerte;

– *la impotencia del poderoso Pilatos* (cf. Mc 15, 15 par), que no logra realizar su voluntad, sino que acaba dominado por el grito de la gente que acusa en la plaza.

Así acaba Jesús, en manos del *juicio del mundo* que actúa de un modo especial a través del primero y último de esos poderes reunidos: envidia de Jerusalén e impotencia de Roma. Parecen muy distintos y, sin embargo, representan y defienden el único poder de la violencia.

*Comencemos por los sacerdotes*, signo de todos los sacrificadores de la historia pecadora que interpretan a Dios como violencia (Mc 14, 53-65 par). Ellos son los primeros en alzar su tribunal contra Jesús, queriendo defender los derechos del pueblo (“su” pueblo), amenazado por el mesianismo de la no violencia (cf. Jn 11, 50). No es fácil precisar el juicio y sentencia que dictaron, pues los datos de los evangelios (Mc 14, 53-65 par) están teologizados. Pero resulta claro que han visto en Jesús un peligro para la estabilidad del pueblo:

– *Jesús ha puesto en riesgo la estructura sacral del conjunto israelita.* Lógicamente, “es mejor la muerte de uno que la destrucción de todo el pueblo” (cf. Jn 11, 50).

– *Se ha reunido el Consejo o Sanedrín* (sacerdotes, ancianos y escribas) para dictar la sentencia “sagrada”. Quizá han actuado sólo los

*Sacerdotes*, más directamente amenazados por el mensaje de reino de Jesús.

Lo que Mc 15, 10 llama *envidia* de los sacerdotes brota de su estructura de poder. Ellos se sienten enviados de Dios para imponer la paz al pueblo, teniendo que rechazar la amenaza destructora de *falsos mesías y profetas* (cf. Mc 13, 16. 21-22). Por eso, su envidia puede y debe interpretarse en otra perspectiva como *celo sincero* por Dios, aunque equivocado (cf. Rom 10, 2). Tienen que elegir entre ellos o Jesús. Con el apoyo de la legalidad de siglos, según ley, como representantes del orden de Dios, se eligen a sí mismos. Humanamente hablando no podemos reprocharles nada. Se siguen fundando en los principios de violencia de la historia. No tienen más remedio que juzgar a Jesús y entregarle a los romanos, garantes de la estabilidad social del pueblo.

Conforme al testimonio unánime de la tradición, Jesús ha sido crucificado por los romanos, bajo el poder de su procurador, Poncio Pilatos. Los sacerdotes no le han lapidado, en causa judicial judía, quizá porque les falta poder legal de hacerlo, quizá porque prefieren que actúen los romanos. Así lo indica la tradición, al afirmar que le “entregaron” al procurador, acusándole de “rey de los judíos”.

Podemos afirmar que, históricamente, los romanos condenaron a Jesús sin problemas ni debilidades. Todo nos permite suponer que Pilatos le juzgó peligroso, especialmente en estos días de fiesta. *Herodes, rey vasallo de Perea y Galilea*, había condenado al Bautista, por motivos externamente semejantes: riesgo de sedición (que los evangelios tradujeron en clave teológica: Mc 6, 14-29 par). *Pilatos, procurador romano de Judea y Samaria*, por razón de estado y fidelidad a los principios de su propio orden moral, condena a Jesús en nombre del imperio

Humanamente hablando, la condena es justa. Sacerdotes y romanos defendían sus principios de sacralidad social; no eran perversos, ni bandidos, sino representantes de la buena justicia de este mundo, que asume el monopolio de la violencia en defensa del sistema: para mantener el orden actual de la tierra hay que matar o silenciar a los disidentes. Así ha tenido que morir Jesús, mesías peligroso para ellos. Pero el NT presenta además a Pilatos como “impotente” político:

– *No puede elevarse sobre los gritos de la calle* (Mc 15, 1-15). Ha empezado queriendo librar a Jesús, pero los sacerdotes a quienes quería engañar le han engañado, logrando que el pueblo prefiera a Barrabás, un guerrillero. Así acaban todos (pueblo, sacerdotes, Pilatos) en manos de la propia violencia: condenan a Jesús y quedan atrapados bajo los poderes de la guerra. Pilatos no ha sido capaz de impedirlo.

– *Recibe autoridad “de arriba”* (cf. Jn 19, 11), conforme a un texto que ha sido mal interpretado por una larga tradición eclesial de apoyo (sacralización) de los poderes establecidos. Ciertamente, Pilatos recibe el poder “de arriba”, pero no de Dios, sino del pueblo que grita y del emperador de Roma a quien teme. Por miedo al emperador y al pueblo condena Pilatos a Jesús, quedando así encerrado en su propia impotencia.

Suele decirse que la tradición evangélica ha querido culpar a los judíos, haciéndoles responsables de la muerte de Jesús, disculpando a los romanos e iniciando así un camino de “antisemitismo”. Pues bien, más que disculpar a Roma, Mc y Jn la condenan de un modo más fuerte, mostrando la impotencia de su poder: Pilatos es un engañador engañado, juguete en manos de los sacerdotes judíos y del pueblo que gritan en la calle; así desacralizan su imperio (cf. Mc 10, 42 par). Los poderosos de este mundo son en el fondo impotentes; parecen mandar, pero se encuentran bajo fuerzas de envidia, miedo y violencia. A pesar de ello, paradójicamente, el mismo Pilatos ha podido proclamar el más hondo título de Jesús: *Éste es el Hombre* (Jn 19, 5).

Unos y otros, sacerdotes y soldados, han tenido miedo de la no violencia humanizante de Jesús y, al condenarle, han seguido manteniendo las leyes de violencia de este mundo, ratificando así el *pecado original* de nuestra historia: la muerte de los inocentes. Hasta entonces se podía confundir a Dios con el poder, la religión con una forma de sacralidad violenta. Ahora, a la luz de la muerte de Jesús, podemos afirmar que la violencia queda condenada para siempre: al juzgarle se ha juzgado y condenado a sí misma un tipo de legalidad representada por los sacerdotes judíos y el procurador romano. Ambas leyes se han aliado en la condena de Jesús; ambas han mostrado en ella su impotencia, culminando el pecado así el pecado de historia y el despliegue de la gracia salvadora del Mesías de Dios, como sabe Rom 1-5.<sup>66</sup>

66. En *Antropología Bíblica* hemos visto que Pilatos puede matar: tiene bajo su mando las legiones de soldados y verdugos, pero no es capaz de cumplir su voluntad, imponiéndola sobre los sacerdotes de Jerusalén. Los poderes de este mundo (ley judía, paz romana) han juzgado y condenado a Jesús y así han mostrado su más honda realidad anti-divina. Lógicamente, los nuevos poderes de este mundo han querido apoderarse otra vez de Jesús, poniéndole al servicio de sus intereses sacrales y/o sociales, lográndolo con frecuencia a lo largo de la historia de las iglesias, contruyendo para ello eruditas “cristologías” anti-mesiánicas. En contra de eso, afirmamos que la cristología sigue siendo la expresión personal y social del mesías que ha sido juzgado y condenado por los buenos poderes establecidos de este mundo.

## 17. MURIÓ POR NOSOTROS. CRUZ Y TRINIDAD

Cf. Cap 2, 1 (obras de Jüngel, Kertelge, Macquerrrie, Moingt, Moltmann, Pikaza, Sesboué, I-II; von Balthasar...). Cf. además: Brito, E., *La Christologie de Hegel*, Beauchesne, Paris 1983; Coda, P., *Acontecimiento pascual y Trinidad*, Sec. Trinitario, Salamanca 1994; Id., *Il negativo e la Trinità*, Città Nuova, Roma 1987; Gherardini, B., *Theologia Crucis*, Paoline, Roma 1978; González C., *La soteriología contemporánea*: Salm 36 (1989) 267-317; Gourgues, M., *Le Crucifixion. Du scandale à l'exaltation*, Desclée, Paris 1989; Haulotte, E., *Le concept de croix*, Desclée, Paris 1991; Moioli, *Cristologia*, 295-310; Mühlen, H., *El concepto de Dios*, en M. Gesteira y X. Pikaza (eds.), *La Trinidad ¿mito o misterio?*, Sc. Trinitario, Salamanca 1973, 153-179; Rodríguez G., F., *La Cruz de Jesús y el ser de Dios. La teología del Crucificado en E. Jüngel*, Pontificia, Salamanca 1992; Salvati, G. M., *Teologia trinitaria della Croce*, LDC, Leumann 1987; Sesboué, B., *Cruz*, en Pikaza/Silanes, *Dios*, 317-333; Rahner, K., *Teología de la muerte*, Herder, Barcelona 1969; Rivière, J., *Rédemption*. DTC 13/2, 1912-2004.

1. *Signo de cruz, signo de Dios*. Hemos estudiado el tema (Cap. 2, 1), destacando los agentes del juicio (sacerdotes, soldados) y de un modo especial la soledad del mismo Jesús que invoca a Dios desde su muerte. Ahora lo completamos en línea de misterio, integrando la muerte de Jesús en su biografía humana y trinitaria.

Volvemos de algún modo a la perspectiva ya evocada en su preexistencia (misterio 1): la historia de Jesús tiene un origen que no puede contarse, pues proviene del principio sin principio del ser de lo divino. Pero, dando un paso más nos atrevemos a decir que su origen (y meta) transcendente es comunión de amor: el relato de la Cruz se integra en el misterio trinitario de Dios, tal como indicaremos en las páginas que siguen.

– *Podemos presentar a Dios como una esfera*, encerrada en su quietud eterna, sin dolores ni problemas, sin cambios ni muerte en el mundo. Notas suyas serían la inmutabilidad, auto-contemplación y poderío: lo tiene todo y por tanto nada necesita. Frente a los restantes seres que ha creado, él se cierra inexorable en su propia perfección. Un Dios así, sin Cruz ni amor, es para muchos hombres y mujeres de este tiempo un enemigo.

– *Pero el Dios de Jesucristo se introduce por la Cruz en nuestra historia* y muere dentro de ella en favor de los humanos. Es un Dios de libertad, no es poder que goza obligando a que los otros le rindan reverencia, sino amor que se ofrece en gratuidad, abriendo así un espa-

cio de vida compartida para los humanos. Los cristianos confesamos que Dios se expresa (se realiza humanamente) en la historia salvadora de la Cruz de Cristo.

Así entendemos la Cruz como un momento integrante del proceso de amor, que brota del Padre, suscitando al Hijo como ser distinto de sí mismo y poniéndose en sus manos. El mismo Padre “se regala” (se pierde) porque da su vida al Hijo: no clausura para sí riqueza alguna, no conserva egoístamente nada, pues ofrece a Jesús todo lo que tiene para que él pueda realizarse libremente. El Hijo Jesús, que ha recibido la vida del Padre, se la ofrece nuevamente, poniéndose en sus manos cuando entrega su vida por el reino (en favor de los humanos).

Entendida así, la Cruz, como expresión de entrega personal (poner la vida en manos del otro) pertenece a la esencia del amor, forma parte del misterio trinitario. No hay primero Trinidad sin Cruz (unión del Padre con el Hijo, en gesto de poder) y luego Cruz de Jesucristo (como algo nuevo, que Dios antes no tenía). Al contrario: el amor del Dios Trinidad (comunión gratuita, donación de vida) se expresa en la Cruz de Jesucristo. En otras palabras, a la esencia del amor pertenece un tipo de Cruz.

¿No sería preferible que las cosas fueran de otra forma? ¿No sería más divino un amor de donación, sin entrega de sí mismo? ¿No sería preferible un Dios triunfal y no crucificado? No podemos responder en teoría, diciendo lo que Dios pudiera haber sido. Decimos sólo que este Dios de donación mutua y entrega de la vida es nuestro Dios divino, el que se expresa y realiza humanamente (desde la conflictividad y violencia de este mundo) en la Cruz de Jesucristo.

Dios es amor y no hay amor sin que el amante ofrezca su vida al amado, como el Padre que se entrega absolutamente al Hijo. No hay amor sin que el amado responda, en acogimiento y confianza (Jesús se ofrece al Padre, poniéndose en sus manos). Esto es lo que aparece representado y realizado humanamente en la Cruz.

– *La Cruz es misterio trinitario*. En ella se expresa *el don del Padre* que regala su vida al Hijo (poniéndose en sus manos) y *el don del Hijo* que responde, entregándole la vida. La Cruz es la expresión del amor como gratuidad: gozo de ser para, con y desde el otro, sin que ninguno (Padre e Hijo) se reserven nada. Entendida así, en el fondo de la comunión divina, la misma Cruz es Pascua: el Padre recupera en el Hijo aquello que le ha dado, de un modo gozoso; el Hijo recupera en el Padre aquello que le ha devuelto, poniéndose en sus manos.

– *La Cruz es misterio pascual*, que podría haberse realizado sin la maldición y violencia que vemos en la historia humana de Jesús. Dios Padre le ha entregado en plenitud su vida para que la realice humana-

mente y se la ofrezca de nuevo, en donación de amor, culminando de esa forma su despliegue personal de encarnación, abierta en comunión de gratuidad a los humanos. La cruz va unida el mismo don de la existencia.

— *Jesús ha expresado humanamente la cruz del amor trinitario en formas de dolor y muerte redentora.* Ha querido vivir y ha vivido el amor divino (gratuidad, plena confianza) en medio del conflicto y egoísmo de la historia. Así ha entregado su vida en confianza, dejándose matar por el reino, en cruz que se vuelve asesinato. De esa forma ha expresado el amor pleno del Padre desde la conflictividad de una historia de violencia.

Dios ha realizado su misterio de amor (Cruz pascual) dentro de una historia de violencia (Cruz de pecado). Humanamente mirada, *la Cruz concreta de Jesús nace de la culpa humana*: él muere porque le han matado, en asesinato donde se condensan todas las sangres de los asesinados (cf. Mt, 23, 35): ella es resultado de la lucha humana y expresión de la maldad suprema (pecado original) de la historia. Pero, mirada en otro plano, ella aparece como *Cruz pascual*: momento en que se expresa y culmina el amor de Dios Trinidad dentro del mundo. Precisamente allí donde los humanos quieren imponerse por la fuerza, instaurando su violencia, revela Dios su amor y Jesús le responde en amor pleno, muriendo en favor de ellos.

Ambas cruces (la del pecado y la de la pascua) son inseparables y forman la única Cruz del Hijo de Dios (del amor trinitario) dentro de la historia. Por ella ha expresado *Jesús* su amor supremo en claves de gratuidad (ha muerto por el reino) y el *Padre Dios* le ha respondido de forma salvadora, acogiéndole en la muerte y resucitándole en su amor (Espíritu Santo), para bien de los humanos. De esa forma, el amor gratuito de Dios, abierto como don a la Vida de la pascua, ha triunfado sobre la violencia (cruz pecadora y asesina) de la historia humana. De esa forma puede revelarse la cruz gozosa del amor de Dios (la Trinidad eterna) en el mismo centro de la historia de los hombres y mujeres de la tierra (en la cruz pecadora). Dios realiza su amor en los humanos que le matan para introducirles en la hondura de su amor divino.

Dios no ha creado a los humanos con el fin de abandonarlos fuera de sí mismo, sino para incluirlos en su amor fundante, en Cruz y Pascua. Por eso, siendo un momento pasajero de la historia (bajo Poncio Pilatos...), la Cruz pertenece a la "necesidad" más profunda del amor de Dios. Así repite el NT: *dei*, era necesario (cf. Mc 8, 31 par; Lc 24, 7.26). Para expresarse en su verdad como divino, en gracia abierta a la comunión del Espíritu Santo, Dios ha querido asumir y realizar su amor en nuestra historia conflictiva en forma de "Cruz cristiana". Esa

Cruz pertenece al tiempo primigenio de la realización de Dios. La génesis trinitaria (inmanente) de Dios y su expresión histórica (económica) en la Cruz de Jesucristo forman el único misterio del Dios que es divino desplegando su ser en nuestra historia.

El despliegue de Dios como Trinidad (principio, centro y fin de todas las verdades) acaece en la historia de la vida y muerte de Jesús. Por eso, la Cruz no es algo que Dios ponga a la fuerza sobre las espaldas de los otros, reservándose egoístamente un gozo sin Cruz, sino que ella constituye un elemento clave del misterio trinitario: sólo siendo Cruz en sí, Dios puede ofrecerla a los humanos para que en ella culminen su existencia. Lo contrario podría ser sadismo.<sup>67</sup>

2. *Cruz divina, creatividad humana.* Según eso, la Cruz que nace de la donación absoluta (Padre) y la absoluta entrega (Hijo) se expresa en el Espíritu como experiencia radical de *comunión* o vida compartida. Por medio de Jesús, la comunión del amor divino se encarna de manera dolorosa y pascual en nuestra historia, haciendo que hombres y mujeres puedan desplegar su vida en gratuidad y entrega mutua, superando el miedo de la muerte. Jesús viene a mostrarse así como presencia humana de la cruz de Dios y transformación divina de la cruz humana. Estos son sus rasgos principales:

— *La Cruz es misterio de creatividad.* Según el modelo de humanismo egoísta, uno se cree dueño de sí mismo en la medida en que domina a los demás. En contra de eso, por la Cruz, sabemos que el humano sólo es dueño de sí mismo y creador de vida en la medida en que se entrega, como semilla de vida, en favor de los otros: "si el grano de trigo no muere..." (Jn 12, 24). Sólo quien pierde su vida para bien de los demás la encuentra y recupera. Este misterio de creatividad nos sitúa en el centro de la experiencia cristiana. Contra los que afirman que ser hombre o mujer es poca cosa, contra todos los que opinan que es inútil el esfuerzo y la esperanza, el signo de la Cruz destaca el sentido de la vida como entrega por los otros. No ha existido en la historia un gesto más cargado de creatividad, más revolucionario y poderoso que la muerte del Calvario.

67. La bibliografía sobre Cruz y Trinidad es muy extensa, a partir de las obras de Moltmann, Jünger y von Balthasar. Además de autores citados al comienzo del apartado, cf: Hill, W. J., *The Three-Personed God*, Cath. Univ. P., Washington DC 1982; Hoffmann, N., *Kreuz und Trinität. Zur Theologie der Sühne*, Johannes, Einsiedeln 1981.

– *La Cruz es salvación en gratuidad.* Los sistemas de este mundo prometen plenitud por la violencia, utilizando leyes económicas, sociales, ideológicas o militares. Pues bien, llegando hasta su meta, ellas se muestran impotentes: son incapaces de ofrecer verdadera libertad y comunión humana. Sabemos desde Cristo que la auténtica grandeza no puede conquistarse por la fuerza: si Dios ha redimido a los humanos por la gracia del Calvario, ellos solamente alcanzarán la redención en gratuidad y entrega mutua. Dios ha elegido lo pequeño de este mundo como base y principio de su acción transformadora (Lc 1, 46-55); pero lo que salva no es la pequeñez sin más, sino en cuanto expresión de entrega de la vida. En la Cruz cobra sentido el sufrimiento de los pobres marginados de la tierra: la impotencia de los oprimidos, el desprecio de los humillados y ofendidos. Los que intentan imponerse por la fuerza no consiguen alcanzar su salvación; sólo la alcanzan los que aman, transformando así la Cruz en pascua.

– *La Cruz es signo de utopía.* Los ideales de construcción por el poder destruyen: encierran al humano en las fronteras de una lucha sin fin, impidiéndole asumir el gozo y alegría radical de la existencia. Sólo en el amor se enciende la utopía limpia, vinculada a la apertura de la vida, convertida en don de sí, gozo de entrega y esperanza. Sólo en la Cruz de un amor ofrecido a los demás (dado por ellos, para ellos) puede alcanzarse la verdad del ser humano. La utopía que está al fondo de la Cruz lleva el nombre de pascua: posibilidad de vida que triunfa de la muerte, suscitando comunión de entrega mutua. Un Dios sin Cruz (plenitud ontológica) se acaba enclaustrando en sí mismo, en soledad autosuficiente, o se presenta como totalidad difusa en la que todos nos perdemos, en un tipo de nuevo panteísmo. Sólo un Dios de Cruz, que sale de sí mismo, asume el riesgo de la finitud y experimenta el abandono de la historia, puede triunfar de la muerte, ofreciendo a los humanos plenitud y sentido.

– *La Cruz es gozo en el dolor.* Ciertamente, mirada desde el mundo, ella es dolor, angustia de muerte y rechazo, como hemos visto previamente. Pero, a través de ese dolor, puede expresarse y se expresa un gozo más profundo, que no es *masoquismo* (sufrir por sufrir) sino deseo de placer, vida compartida, encuentro enamorado. Jesús no ha querido sufrir sino vivir: compartir pan y palabra, casa y amor, con sus amigos, con todos los humanos. No ha deseado padecer sino gozar con fuerza. Precisamente por amor al gozo más alto, por no quedar cerrado en los pequeños placeres de un mundo donde cada uno tiende a ser a costa de los otros, para abrir a los humanos la utopía del placer perfecto, se ha entregado Jesús al servicio del reino. Le han matado por eso, pero su deseo de gozo universal, ha triunfado de la muerte, se ha expresado como pascua que empieza en este mundo (Iglesia) y culmina en el futuro de resurrección final, como sabe Mc 10, 28-30.

Existe un humano sin Cruz en nuestra tierra, alguien que brota de la autosuficiencia y mentira de aquellos que son (quieren ser) a costa de los otros, de tal forma que puede conquistar todas las cosas, pero al fin acaba siendo un siervo de su propia impotencia y de su muerte, en violencia infinita. Puede cambiar mucho, pero resulta incapaz de cambiarse a sí mismo, de vivir en gratuidad esperanzada, en donación gozosa y encuentro enamorado. El triunfo externo de esta humanidad sin Cruz se edifica sobre la esclavitud de los pequeños: en las márgenes del mundo siguen expulsados aquellos a quienes ofreció su vida y esperanza el Cristo. Teniendo esto en cuenta concluimos nuestra reflexión con unas breves contraposiciones:

– *Frente al legalismo de antigua o nueva escuela, la Cruz abre a la gracia de Dios que se entrega a sí mismo en amor por los humanos.* Legalista es quien pretende transformar las cosas por la fuerza, con esquemas de ordenación sacral (Israel) o estrategias de carácter económico y militar (Roma). Evidentemente, el signo de la Cruz no niega los valores de este mundo, sino que los redime: por eso eleva, por encima de todas las leyes, un cielo más alto de amor que se expande por la entrega mutua de la vida. La Cruz es libertad para el amor, que así se vuelve autoridad suprema: poder de la impotencia, donación enriquecedora, muerte que da vida.

– *Frente al escapismo de quienes convierten la experiencia religiosa en “opio del pueblo”, la Cruz de Jesucristo eleva su protesta poderosa contra toda injusticia de la tierra.* No muere Jesús en la Cruz por cobardía ante la historia y sus diversas exigencias (económica, política...), sino porque ha querido encender de un modo intenso el fuego de la vida (del amor que es plena gracia) en esta tierra. Sólo quien afirme que tendemos a la nueva tierra podrá entregar su vida por ella. Frente a todas las restantes formas de actuar, que pueden volverse dictadura, la entrega de la cruz nos abre hacia el futuro de la humanidad pascual de un Dios que se hace amor para los humanos.

– *Frente al masoquismo que entiende la Cruz como deseo de autodestrucción debemos resaltar la gloria del crucificado:* gloria y gracia del amor que triunfa sobre el odio, de la esperanza que vence al miedo. Esta es la gloria de un Dios que funda nuestra vida en su entrega de amor, haciéndose él mismo donación de vida en Cristo. Así lo muestran, por ejemplo, las representaciones proto-románicas donde el crucificado aparece como Señor de gloria. El cristianismo nunca busca la Cruz como final sino como principio de transformación en el amor.<sup>68</sup>

68. La cruz es comunión de Dios y signo central de los cristianos que expresan por ella el sentido de la pascua de Jesús, el Cristo. *Como expresión de amor trinitario,* lugar donde culmina en total entrega y plena aceptación el encuentro del Padre con el

## 18. DESCENDIÓ A LOS INFIERNOS

Además de trabajos generales sobre la muerte de Jesús (tema anterior), cf.: R. Aguirre, *Exégesis de Mt 27, 51b-53. Para una teología de la muerte de Jesús en el evangelio de Mateo*, Seminario, Vitoria 1980; Aulen, G., *Le triomphe du Christ*, Aubier, Paris, 1970; L. Bouyer, *Le mystère pascal*, Paris 1957; W. J. Dalton, *Christ's proclamation to the Spirits. A study of 1 Pe 3, 18; 4, 6*, Inst. Bib., Roma 1965; R. A. Edwards, *The sign of Jonah in the theology of the evangelists and Q*, London 1971; Moiola, *Cristologia*, 186-195; B. Reicke, *The Disobedient Spirits and Christian Baptism*, Muksgard, Kobenhavn 1946; Ruiz de la Peña, J. L., *El hombre y su muerte*, Aldecoa, Burgos 1971; Id., *Las pascua de la nueva creación. Escatología*, BAC, Madrid 1966; Varios, *Communio*: RCI 3 (1981) 4-114; H. U. von Balthasar, *El misterio pascual en Mysterium salutis III/II*, Madrid 1971, 237-265.

La confesión pascual fundante del NT incluye la certeza de que Jesús fue sepultado, como indican de formas convergentes tradición paulina (1 Cor, 15, 4) y evangelios (cf. Mc 15, 42-47 par). Pues bien, el Credo de los apóstoles añade que *descendió a los infiernos* expresando de esa forma un misterio de muerte y victoria sobre la muerte, que pertenece a la experiencia más honda de la iglesia antigua y de la moderna ortodoxia (icono de la resurrección).

1. *Muerte e infierno*. Porque asume nuestra vida en finitud, Jesús ha tenido que aceptar nuestro destino, expresando su misterio radical de Hijo de Dios en nuestra propia condición de *seres para la muerte*. Porque asume nuestra existencia de pecado (violencia), ha tenido que penetrar en el abismo de la lucha interhumana, introduciendo el cielo del amor y gracia de Dios en el infierno de conflictividad de nuestra historia, donde envidia y violencia le han matado.

Hijo, la cruz se identifica con el mismo Espíritu de Dios, que es encuentro de amor del Padre y del Hijo. Como acontecimiento de la historia humana, la cruz se expresa en la misma política: quien cree en ella no puede permitir que la injusticia siga triunfando sobre el mundo, que los potentados opriman a los débiles (cf. Lc 1, 51-53). Jesús muere porque ha entendido el mensaje de esperanza liberadora, porque ha iniciado un movimiento de fraternidad que supera las viejas divisiones de la historia. Muere como Hijo de Dios (Dios en persona) y como humanidad perfecta, expresando en este mundo el misterio más alto: la esencia trinitaria. Haciéndose amor crucificado, abierto a la pascua, en el mismo centro de este mundo, el hijo de Dios muestra que sólo es poderoso y eterno el amor. Por eso, la Cruz culmina como pascua, venciendo a la muerte.

Algunos iconos de Oriente presentan la cuna de Jesús como sepulcro donde el mismo Dios comienza a morir ya cuando nace como humano. Pues bien, invirtiendo esa figura, el evangelio ha interpretado la muerte como nuevo nacimiento y cuna de la historia. Lógicamente, esa muerte puede presentarse como principio de discernimiento: para que se revelen los pensamientos interiores (*dialogismo*) de muchos corazones (cf. Lc 2, 35).

– *La muerte de Jesús es el momento del máximo pecado* (cf. misterio 16-17), como muestran las palabras de los sacerdotes que pasan y pasan, en torno al patíbulo, diciendo: "Tú, que destruías el templo y lo reconstruías en tres días, ¡sálvate a ti mismo y baja de la cruz si eres el Hijo de Dios! Ha salvado a otros y a sí mismo no puede salvarse ¡Dice ser rey de Israel! Que baje de la cruz y creeremos en él. Había puesto su confianza en Dios; que Dios le salve ahora, si es que de verdad le quiere, pues se había presentado como Hijo de Dios" (Mt 27, 42-43). Así ríen de Jesús los que le acusan y expulsan como chivo emisario de sus males. Ellos le entierran en el infierno de la violencia suprema, haciéndose (haciéndole) culpable "de toda la sangre de los justos derramada sobre la tierra, desde la sangre del justo Abel hasta la de Zacarías" (Mt 23, 35).

– *Pero la muerte de Jesús aparece, al mismo tiempo, como principio de resurrección*, fuente de gracia: "Entonces se rasgó el velo del templo, tembló la tierra, las piedras se quebraron y se abrieron los sepulcros, de tal forma que volvieron a la vida muchos cuerpos de los justos muertos... Al ver lo sucedido, el centurión glorificaba a Dios diciendo: ¡Realmente, este hombre era inocente!. Y todas las gentes que habían acudido al espectáculo, al ver lo que pasaba, se volvieron a la ciudad golpeándose en el pecho (cf. Mt 27, 51-53; Lc 23, 47-48; Mc 15, 39; ¡Era Hijo de Dios!). Del infierno de condena, desde el mismo subsuelo de la historia donde Jesús ha descendido, brota la esperanza de la vida.

Todos los humanos, lo sepan o lo ignoren, están unidos al Cristo que grita en la noche (¡Dios mío, Dios mío! ¿por qué me has abandonado?: Mc 14, 34) y al Señor de la aurora pascual que abre los sepulcros, ofreciendo esperanza a los humanos (cf. Mt 28, 1-3). Desde ese fondo queremos evocar la palabra quizá más extraña y misteriosa del Credo: *¡bajó a los infiernos!*, al lugar donde todos los humanos estábamos unidos, como rebaño para la muerte. Jesús ha penetrado en ese abismo, llegando así al sub-mundo donde mueren los difuntos.

Por ahora, infierno no supone *condena anticristiana* de aquellos que rechazan la salvación de Jesús, sino *perecimiento pre-cristiano* de aque-

llos que mueren aplastados por la finitud de la vida y la violencia de la historia. Conforme a la visión tradicional del judaísmo y de la iglesia antigua, este infierno (sheol, hades, seno de Abrahán...) es el destino de muerte de todos los humanos, a no ser que Dios venga a liberarlos por el Cristo. La muerte misma en cuanto destrucción: eso es el infierno. Pues bien, el credo afirma que Jesús "ha descendido" al lugar o estado de ese infierno, para liberar a los humanos destruidos, ofreciéndoles su resurrección.

2. *Bajó a los infiernos. Misterio de pascua.* Diciendo que *bajó a los infiernos* el credo destaca el abismo de dureza, destrucción y muerte donde Cristo culminó su solidaridad con los humanos. Quien no muere del todo no ha vivido plenamente todavía: no ha experimentado la impotencia poderosa, el total desvalimiento. Jesús ha vivido en absoluta intensidad; por eso muere en pleno desamparo. Ha desplegado la riqueza del amor; por eso muere en suma pobreza, preguntando por Dios desde el abismo de su angustia. De esa forma se ha vuelto solidario de los muertos. Sólo es solidario quien asume la suerte de los otros. Bajando hasta la tumba, sepultado en el vientre de la tierra, Jesús se ha convertido en el amigo de aquellos que mueren, iniciando, precisamente allí, el camino ascendente de la vida:

– *Jesús fue enterrado* (cf. Mc 15, 42-47 y par; I Cor 15, 4). Sólo quien muere de verdad puede resucitar "de entre los muertos": Jesús ha bajado al lugar de no retorno, para iniciar allí el retorno verdadero.

– *Como Jonás* "que estuvo en el vientre del cetáceo tres días y tres noches..." (Mt 12, 40), así estuvo Jesús en el abismo de la muerte, para resucitar de entre los muertos (Rom 10, 7-9).

En el abismo de muerte ha penetrado Jesús y su presencia solidaria ha conmovido las entrañas del infierno, como dice la tradición: "la tierra tembló, las rocas se rajaron, las tumbas se abrieron y muchos de los cuerpos de los santos que habían muerto resucitaron" (Mt 27, 51-52). De esa forma ha realizado su tarea mesiánica:

Sufrió la muerte en su cuerpo, pero recibió vida por el Espíritu. Fue entonces cuando proclamó la victoria incluso a los espíritus encarcelados que fueron rebeldes, cuando antiguamente, en tiempos de Noé... (1 Pe 3, 18-19).

Se ha dicho que esos *espíritus encarcelados* eran los humanos muertos del diluvio, como supone la liturgia, pero la exégesis moderna piensa que ellos pueden ser los *ángeles perversos* que en tiempo del

diluvio fomentaron el pecado, siendo por tanto encadenados. Sea como fuere, a partir de este pasaje, la iglesia afirma que Jesús ha penetrado en el abismo de dolor y destrucción de nuestra tierra, compartiendo la suerte los muertos, haciéndose fuente de vida para ellos.

Jesús había descendido ya en su vida al infierno de los locos, los enfermos, los que estaban angustiados por las fuerzas del abismo: ha asumido la impotencia de aquellos que padecen y perecen aplastados por las fuerzas opresoras de la tierra, llegando de esa forma hasta el infierno de la muerte. Así se relaciona con Adán, el humano originario que le aguarda desde el fondo de los tiempos, como indica una antigua homilía pascual:

¿Que es lo que hoy sucede? Un gran silencio envuelve la tierra: un gran silencio y una gran soledad. Un gran silencio, porque el Rey se ha dormido en la carne y ha despertado a los que dormían desde antiguo. Dios ha muerto en la carne y ha puesto en conmoción al abismo.

Va a buscar a nuestro primer padre, como si éste fuera la oveja perdida. Quiere visitar a los que viven en tinieblas y sombras de muerte (cf. Mt 4, 16). Él, que es al mismo tiempo Dios e Hijo de Dios, va a librar de sus prisiones y de sus dolores a Adán y Eva.

El Señor, teniendo en sus manos las armas vencedoras de la cruz, se acerca a ellos. Al verlo, nuestro primer padre Adán, asombrado por tan gran acontecimiento, exclama y dice a todos: *mi Señor esté con todos*. Y Cristo, respondiendo, dice a Adán: *y con tu espíritu*. Y, tomándolo por la mano, lo levanta diciéndole:

Despierta, tú que duermes, levántate de entre los muertos y Cristo será tu luz (cf. Ef 5, 14). Yo soy tu Dios que, por ti y por todos los que han de nacer de ti me he hecho tu hijo. Y ahora te digo que tengo el poder de anunciar a los que están encadenados: *¡salid!*; y a los que se encuentran en tinieblas: *¡levantaos!*. Y a ti te mando: *despierta, tú que duermes*, pues no te creé para que permanezcas cautivo en el abismo; *levántate de entre los muertos*, pues yo soy la vida de los muertos. *Levántate, obra de mis manos; levántate, imagen mía, creado a mi semejanza. Levántate, salgamos de aquí, porque tú en mí y yo en ti formamos una sola e indivisible persona.* (P. G. 43, 439. *Liturgia Horas, sábado santo*).

Jesús ha descendido hasta el infierno para encarnarse plenamente, compartiendo la suerte de aquellos que mueren. Pero al mismo tiempo ha descendido para anunciarles la victoria del amor sobre la muerte, como gran evangelista que proclama el mensaje de liberación definitiva, visitando y liberando a los cautivos del infierno.

Jesús se ha introducido en la historia de la muerte. Por eso, la palabra de la iglesia le sitúa frente a *Adán*, humano universal, el primero de los muertos. Hasta el sepulcro de Adán ha descendido Jesús, como



todos los humanos, penetrando en el lugar donde la muerte reinaba, manteniendo cautivos a individuos y pueblos. Ha entrado hasta ese reino, protegido por la gracia de su propia pequeñez y de su entrega en Cruz. Ha entrado allí para quebrantarlo, actuando como redentor de cautivos a Lc 4, 18-18 (cf. misterio 6).

Así aparece Jesús, *Christus Victor, Mesías vencedor* del demonio y del abismo. Su descenso al infierno, para destruir el poder de la muerte constituye de algún modo la culminación de su biografía mesiánica, el triunfo decisivo de sus exorcismos (cf. misterio 9). Lo que empezó en Galilea, curando a unos endemoniados particulares, lo completa con su muerte, descendiendo al lugar de los muertos, liberándolos a todos del Gran Diablo de la tumba.

Tomado en un sentido literalista, este misterio (*descendió a los infiernos*) parece resto mítico, palabra que hoy se dice y causa asombro o rechazo entre los fieles. Sin embargo, leído en un plano más profundo, como lo vieron los redentores medievales (trinitarios, mercedarios...),<sup>69</sup> este misterio constituye el culmen y clave de todo evangelio. Aquí se ratifica la encarnación redentora de Jesús: sus curaciones y exorcismos, su enseñanza de amor y libertad.

Jesús sólo se puede llamar Cristo si ha vencido a la muerte, si ha ofrecido comunión de Dios y vida eterna a los difuntos antiguos de la corrupción insuperable de la historia. Sólo es Cristo porque, habiéndose entregado por el reino, ha ofrecido a todos los humanos el cielo

69. Dios "por su gran misericordia envió a su Hijo a este mundo, para visitar a todo el linaje humano que en este mundo estaba como en cárcel, cautivo en poder del Diablo y del Infierno, para visitar y sacar (traher) a todos los amigos que estaban en aquella cárcel, en poder del dicho enemigo, y para introducir (metre) en su gloria a aquellos y a otros que por su gracia subirían, (para) volver y reparar los lugares de aquellos ángeles que por orgullo cayeron del cielo y fueron hechos Diablos" (*Constituciones de la Orden de la Merced*, 1272). Estas Constituciones (centradas en la exigencia cristológica de redimir a los cautivos) vinculan la opresión de los muertos que esperan en el infierno la llegada de Jesús, gran liberador, con la esclavitud histórica de los cristianos (humanos) cautivos en este mundo... Así ponen en el centro de la fe el símbolo fundante de la caída y redención, vinculando la obra universal de Jesús (que ha bajado a los infiernos de la muerte para liberar a sus cautivos) y la acción de los redentores mercedarios (religiosos y/o cristianos en general) que han de sacar del cautiverio social a los oprimidos actualmente de la historia. La *cautividad del infierno* (=limbo donde los muertos esperaban el advenimiento pascual de Jesús) y la *del mundo* (de los oprimidos de la historia) se vinculan: Jesús descendió al infierno de la muerte para liberar a los cautivos; los cristianos (mercedarios) han de bajar al infierno de la historia para liberar a los cristianos (humanos) que se encuentran cautivados. Cf. X. Pikaza, *Redención y Razón en las Constituciones de 1272*, en *Homenaje a V. Muñoz Delgado*, Estudios, Madrid 1995, 13-56 [Estudios 55 (1995) 13-56].

de su gracia, el amor victorioso de Dios. Desde aquí podemos y debemos distinguir ya los dos infiernos:

– *Este primer infierno*, al que Jesús ha descendido por su muerte es final de destrucción donde los humanos acababan (acaban) penetrando al final de una vida que les lleva sin cesar hasta la tumba. Había sobre el mundo otros infiernos de injusticia, soledad y sufrimiento; pero sólo el de la muerte era total y decisivo. Pero Jesús ha derribado sus puertas, abriendo así un camino que conduce hacia la plena libertad de la vida (la resurrección), en ámbito de gracia. A este nivel se puede hablar de "apocatástasis": reconstrucción de la realidad, salvación definitiva. Por eso, en principio, están (estamos) todos salvados por el Cristo.

– *Hay un segundo infierno* o condena irremediable de aquellos que rechazando el don de Cristo y oponiéndose de forma voluntaria a la gracia de su vida, caen en la oscuridad y muerte por siempre (por su voluntad y obstinación definitiva). Salvación y condena no son posibilidades simétricas, caminos igualmente abiertos para el ser humano. Estrictamente hablando sólo existe *salvación*, pues Cristo ha muerto para liberar a los humanos de su infierno; sólo si algunos rechazan su amor y perdón para siempre puede hablarse de un mal definitivo, de aquello que Ap 2, 11; 20, 6.14; 21, 8 llama *muerte segunda*, expresada en un *infierno infernal* o condena sin remedio (sin esperanza de otro Cristo). En la línea de ese infierno segundo se sitúan aquellos que prefieren quedarse en su violencia, de manera que no aceptan, ni en este mundo ni el nuevo de la pascua, la gracia mesiánica y el amor universal de Jesús. Sabemos que él no ha venido a condenar a nadie; pero si alguien se empeña en mantenerse en su egoísmo y violencia puede convertirse él mismo (a pesar de la gracia de Jesús) en infierno perdurable.

Ha penetrado Jesús en el infierno de la muerte que recoge la angustia de los campos de concentración, de las guerras pavorosas, del hambre torturante, de las cárceles horrendas... Ha bajado allí para elevar a los humanos. Con él deben penetrar sus seguidores en los viejos y nuevos infiernos del mundo, regalando vida (esperanza de cielo) a los abandonados, perdidos, destruidos. La confesión de fe se vuelve así palabra de solidaridad humana, cristología al servicio la vida.

## 19. HIJO DE DIOS POR LA RESURRECCIÓN (Rom 1, 3-4)

Cf. bibliografía general (y de Cap 1, 1, 9 y Cap 2, 2), especialmente trabajos de Bordoni, Bultmann, Cullmann, Dunn, Duquoc, R. Fuller, González C., Hahn, Kramer, Léon-Dufour, Pannenberg,

Schelkle, Schnackenburg, Schweizer. Además de obras generales sobre Pablo y comentarios a Rom, cf.: Coda, P., *Acontecimiento pascual. Trinidad e historia*, Sec. Trinitario, Salamanca 1994; Fuller, D., *Easter Faith and History*, Tyndale P., London 1968; Hengel, Hijo; Jossua, J. P., *Le Salut. Incarnation oy Mystère pascal*, Cerf, Paris 1968; Kim, S., *The Origins of Paul's Gospel*, Eerdmans, Gran Rapids MI 1984; Schweizer, E., *Röm 1, 3f und der Gegensatz von Fleisch und Geist vor und bei Paulus*: EvTh 15 (1955) 563-571; Vidal, S., *La resurrección de Jesús en las cartas de Pablo*, Sígueme, Salamanca 1982, 207-240.

Hemos tratado de la pascua de Jesús en Cap 2, en perspectiva más histórico-teológica. Ahora queremos presentarla como culminación del nacimiento mesiánico de Jesús, a la luz de los momentos anteriores de su *biografía* (concepción, bautismo, transfiguración, muerte...).

1. *Introducción. Elementos pascales.* Estamos concluyendo la *biografía mesiánica* o proceso de personalización (surgimiento, despliegue y entrega) de Jesús tanto a nivel divino (Hijo de Dios) como humano (hijo de María). En ella es esencial el misterio de su pascua, que estudiamos desde Rom 1, 3-4. Empezamos por unas anotaciones generales:

– *La pascua es misterio de Dios*, no simple resultado del esfuerzo de Jesús. En el fondo de la cruz, más profundo que la tierra que acoge su cuerpo muerto, está Dios Padre que recibe su amor, le resucita.

– *La pascua es misterio de Jesús*. Se ha dado a sí mismo sin dejar nada. Por eso lo recibe todo, se recibe a sí mismo, en don recreador, como regalo de Dios Padre.

– *La pascua es misterio del Espíritu santo*, que aparece como fundamento de la nueva realidad, principio de vida, amor mutuo del Padre y del Hijo, resurrección en persona.

Así queremos contar la resurrección, como *misterio abarcador* donde culmina el despliegue de Jesús, mesías verdadero. Ella nos sitúa en la raíz de Dios, en el principio de todo lo que existe y en ella recibe su sentido nuestra propia realidad humana, en el Espíritu. Leamos de nuevo la historia de los evangelios (Mc 16; Lc 23; Mt 28; Jn 20-21).

– *La pascua es teofanía*. Quizá al principio los discípulos no entienden e interpretan su experiencia desde perspectivas del entorno (apocalíptica, estructura sapiencial, mesianismo político). Pero al fin descubren que la pascua es obra del Dios que resucita a su Mesías Hijo: en ella culmina la historia de Dios, su identidad más honda; él apare-

ce como aquel que ha resucitado a Jesús de entre los muertos (cf. Rom 4, 24).

– *La pascua es antropofanía*. Al principio les cuesta medir las consecuencias de aquello que ha pasado; únicamente saben que están llenos de Jesús y lo proclaman de una forma gozosa, pasional, provocativa, esperando la llegada de su reino. Pero, poco a poco, los discípulos irán reconociendo que pascua es irrupción de nueva humanidad, de la vida que supera toda muerte; por eso, contarla es expresar el nuevo nacimiento humano.

– *La pascua es experiencia de persona, cristofanía fundante*. Los discípulos no habían conocido a Jesús todavía, no le habían descubierto en su verdad, porque tampoco había culminado su camino. Solo ahora le conocen y descubren, pudiendo proclamarle Hijo de Dios definitivo, aquel que ha culminado desde Dios su proceso de personalización humana.

En esa última línea queremos y debemos situarnos, pues ella define la novedad cristiana, ofreciendo el sentido de la cristología. Los restantes elementos pasan a segundo plano o se convierten al final en accesorios: la pascua ha sido despliegue total de Jesús como persona, enviado de Dios y salvador de los humanos.

Previamente no sabíamos lo que es un ser humano, en individualidad y vida compartida, en apertura y comunión, entrega y acogida. Ahora lo sabemos. Por la pascua descubrimos a Jesús en su verdad, “Dios en persona” dentro de la historia. Por eso, la iglesia ha celebrado la pascua como fiesta de la creación, surgimiento de lo humano.<sup>70</sup> Desde este fondo podemos ya pasar a nuestro texto.

2. *Hijo de Dios y resurrección. Transfondo de Rom 1, 3-4.* Sabemos que Jesús es Hijo de Dios desde el principio (preexistencia) y en el mismo despliegue de su vida (nacimiento, bautismo etc). Pues bien, el momento culminante de su filiación es la pascua (cf. Cap. 2, 2):

70. *La pascua es recuerdo de Jesús*. Aquellos que le han seguido o conocido vuelven a encontrarle tras la muerte: como Señor y amigo, como hermano y maestro (cf. Hech 1, 13-14). Sin ese momento de recuerdo que asume el pasado de Jesús, desde la infancia hasta el Calvario, la pascua sería una leyenda estéril. *La pascua es presencia enriquecedora*. Precisamente ahora, cuando ya no se le palpa a nivel de cuerpo externo, podemos encontrarle como inspirador y riqueza mesiánica, por encima de la muerte. El mismo evangelio del reino se vuelve experiencia de pascua y viceversa: la presencia de Jesús, eso es el reino. *La pascua es finalmente experiencia de envío*. Siendo recuerdo y presencia de Cristo, ella es tarea y camino que los discípulos deben asumir con fidelidad: *la causa de Jesús sigue adelante*, se expande y cumple sobre el mundo su mensaje de solidaridad y de esperanza humana.

(Jesús) del linaje de David según la carne  
constituído hijo de Dios en Poder  
según la fuerza del Espíritu santo,  
por la resurrección de entre los muertos (Rom 1, 3-4).<sup>71</sup>

Aunque lo asume y sitúa al principio de Rom, podemos suponer que Pablo no ha creado este pasaje, pues no es paulino el modo de contraponer *carne y espíritu*, ni la importancia que recibe la *filiación davidica*, ni el hecho de que Jesús comience a ser *hijo de Dios desde la resurrección*. Rom 1, 3-4 describe a Jesús empleando la dualidad no paulina de carne y espíritu, que aparece también en otros dos textos antiguos. El primero es de *1Ped*:

(El Cristo) padeció la muerte en el plano de la *carne*  
y fue vivificado en (por) el *espíritu* (1 Pe 3, 18).

Siendo carne, la existencia de Jesús estuvo dominada por la muerte. Sin embargo, superando ese nivel, ha recibido una nueva dimensión de vida (resurrección) “en (por) el espíritu”. La dialéctica paulina (pre-paulina) de muerte y resurrección se interpreta así a partir de las esferas de *carne* (ser del mundo corruptible) y *espíritu* (fuerza creadora y transformante de Dios, como sabe el AT).<sup>72</sup> En esa línea (como vimos ya en Cap. 3, 2) se mantiene *1 Tim* contraponiendo más expresamente los dos planos:

- A nivel terreno, Jesús va unido con *carne, pueblos, cosmos*
- A nivel celeste, se vincula con *espíritu, ángeles, gloria*  
(cf. 1 Tim 3, 16a).

Estos planos se oponen pero no están separados. El mundo superior (celeste) ha penetrado por Jesús en nuestro mundo, conforme a un esquema epifánico perfectamente expresado:

71. Cf. Bultmann, *Theologie*, 28, 52; Conzelmann, *Grundriss*, 96; C. H. Dodd, *The apostolic preaching and its developments*, London 1970, 17-18; Fuller, *Foundations*, 165-167; Hahn, *Hoheitsittel*, 251-258; E. Käsemann, *An die Römer*, Mohr, Tübingen 1974, 8-11; Kramer, *Christos*, 105-108; Schnackenburg, *Cristología* 285-286; Schweizer, *Erniedrigung*, 91-93. Bultmann (p. 52) supone que la contraposición *carne y espíritu de santidad* ha sido añadida por Pablo. Pero E. Schweizer, *Röm*, 563s; *Pneuma*: TWNT 6, 415, ha mostrado que ella es pre-paulina, aunque puede contener rasgos de dualismo helenista. Muchos (cf. Fuller, 165; Kramer, 107; Schweizer, *Röm*, 563s) suponen que “en poder” (*en dynamei*) no pertenece al texto primitivo. En contra F. Hahn, 352s y E. Käsemann, 10, a nuestro juicio con razón.

72. Cf. Hahn, 253; Léon-Dufour, *Resurrección*, 76; K. H. Schelkle, *Die Petrusbriefe. Der Jakobusbrief*, Herder, Freiburg 1964, 103-104, 110-112; Schnackenburg, 287-288; Schweizer, *Pneuma*, 414. Sobre el posible texto original de 1 Pe 3, 18, cf. R. Bultmann, *Exegetica*, Mohr, Tübingen 1967, 285-297.

– La manifestación *carnal* (o humana) queda asumida o ratificada por la justificación (o glorificación) en el *espíritu*: Dios desciende para elevar a los humanos de manera salvadora.

– Por eso, sobre el anuncio eclesial que extiende el mensaje a los *pueblos* (plano de mundo) se sitúa el anuncio celeste, dirigido a los *ángeles*.

– El mundo aparece así como un *cosmos* abierto a la manifestación de Jesús, pero su mensaje ha de elevarse y se eleva, en clave de *gloria* o manifestación plena de Dios.<sup>73</sup>

Esta oposición carne-espíritu se aplica en 1 Pe 3, 18 a la muerte-resurrección; en 1 Tim 3, 16 a la epifanía triunfante de Dios (o Cristo). Rom 1, 3-4 introduce un nuevo matiz: la *carne* no evoca la muerte de Jesús (como en 1 Pe 3, 18) sino su nacimiento mesiánico/davidico, que no es epifanía total de lo divino, sino cumplimiento terreno de las promesas judías. Por otra parte, el *espíritu* no queda limitado al nivel de los ángeles y gloria, en fuerte triunfalismo supramundano (como en 1 Tim 3, 16), sino que actúa en el mundo, a través de la experiencia pascual, expandida en una intensa tarea misionera.

Desde ese fondo debemos destacar que Rom 1, 3-4 ha presentado a Jesús como hijo de Dios por la resurrección de entre los muertos, uniendo así la *exaltación* (coronación) y el nacimiento mesiánico del *Hijo de Dios*, que estaban separados en Hech 2, 36 y 13, 33.

– *Hech 2, 34-36* presenta la pascua como exaltación: Dios constituye a Jesús Señor y Cristo, sentándole con poder a su derecha (cf. Sal 110, 1). La cristología queda así centrada en el triunfo celeste del rey davidico: sus discípulos no aguardan simplemente su venida (parusía), sino que le confiesan ya mesías/rey de los humanos.

– *Hech 13, 33* interpreta la pascua como nacimiento mesiánico del Hijo, conforme a Sal 2, 7: Jesús nace desde Dios en el momento en que recibe su función de rey y/o Cristo, en la resurrección.<sup>74</sup>

En ese fondo se sitúa Rom 1, 3-4. Jesús tenía realidad (era persona), pero sólo ahora alcanza plenitud y puede ayudar a los humanos, naciendo plenamente como Hijo, tanto en su valor y realidad de persona, como en su función mesiánica.

73. Sobre el transfondo epifánico del texto, cf. M. Dibelius, *Die Pastoralbriefe*, Tübingen 1966, 48-51; F. Hahn, 253; Schelkle, *Theologie II*, 161-168; R. Schnackenburg, 288-291.

74. En general, cf. J. H. Hayes, *Resurrection as enthronement and the earliest church christology*: Interpretation 22 (1968) 333-345; sobre los textos concretos: E. Käsemann, 9; E. Schweizer, *Erniedrigung*, 59-60; *Pneuma*, 415; B. Lindars, *New Testament apologetics* Philadelphia 1961, 36 s.

– *Siendo hijo de David*, Jesús ha nacido de su historia de promesa. No es simplemente humano, sino el Mesías de Israel. Ciertamente, es carne débil, corruptible, pero llena de esperanza mesiánica.

– *Sólo por la Pascua nace como Hijo de Dios*, manifestación plena del misterio: sobre el mesianismo israelita (en línea de este mundo) viene a desvelarse la gloria de Dios.<sup>75</sup>

Dios dirigía la historia israelita, pero sólo ahora, desbordando ese nivel y resucitando a Jesús de entre los muertos, ha venido a revelarse plenamente por su Hijo. Esta visión no es exclusiva de Rom 1, 3-4, sino que aparece en otros textos del NT (cf. Rom 10, 9b; Col 2, 12; Hech 3, 15; 4, 10, etc.), de manera que podemos definir a Dios como *aquel que ha resucitado a Jesús (su Mesías o Hijo) de entre los muertos, en gloria pascual*.<sup>76</sup>

3. *Espíritu y nacimiento del Hijo de Dios*. Dios resucita a Jesús de entre los muertos, por medio del Espíritu que ahora estudiamos partiendo de dos interpretaciones principales:

– *Los protestantes liberales de principios del XX pensaban que el espíritu es la hondura de lo humano*, principio personalizante del Mesías. Todos somos carne, pero podemos caminar de alguna forma hacia el espíritu. Sólo Cristo, siendo humano auténtico y perfecto, ha vivido y resucitado “en el espíritu”, como humanidad perfecta.

– *Los católicos tradicionales han interpretado el Espíritu como naturaleza divina*. En cuanto *hijo de David* Jesús es carne de la historia; en cuanto Hijo de Dios tiene su Espíritu divino. “Nacer según la carne” es asumir la naturaleza humana. “Ser constituido hijo de Dios según el Espíritu”, es participar de la divina.<sup>77</sup>

75. Fuller interpreta el *horisthentos* de 1, 4 desde Hech 3, 20 y 10, 42 y lo entiende con sentido de futuro: Jesús no ha sido constituido hijo de Dios, sino que lo será en el juicio. Nosotros lo entendemos en presente: cf. B. M. Newman y E. A. Nida, *A translator's handbook on Paul's letter to the Romans*, London 1973, 9-11.

76. Sobre el sentido pascual del Hijo cf. Kramer, 19-22 y 29-34; Vidal, 207-240. Sobre Dios como “resurrección de los muertos” cf. K. Barth, *Der Römerbrief*, EVZ, Zürich 1940, 5-6 y *Die Auferstehung der Toten (1 Kor 15)*, München 1924; R. Bultmann, *Karl Barth. “Die Auferstehung der Toten”*, en *Glauben und Verstehen* I, Mohr, Tübingen 1966, 38-64 (= *Creer y Comprender* I, Studium, Madrid 1974, 39-62).

77. La primera postura en H. H. Holtzmann, *Lehrbuch der neutestamentlichen Theologie* II, Tübingen 1911, 75-77; la segunda en M. J. Lagrange, *Saint Paul. Épitre aux Romains*, EB, Gabalda, Paris 1950, 7-9.

Asumiendo y superando esas visiones, entendemos carne y espíritu como ámbitos de ser en que se mueve la existencia de Jesús, el Cristo: *carne* es la esfera de la tierra, el mundo de lo humano y corruptible, bajo el poder del pecado y de la muerte; *espíritu* la esfera celeste, abierta a una existencia que supera la violencia de la muerte. En cuanto *hijo de David*, Jesús ha tenido un modo de existencia carnal (de la tierra). Como *nacido de Dios* por la pascua recibe un ser de “espíritu”, un modo de existencia salvadora.<sup>78</sup> Más aún, *espíritu de santidad* se aplica a la nueva creación escatológica: es la fuerza transformante de la pascua, la voluntad de Dios que actúa de manera personal y decisiva en la resurrección de Jesús:

– *Espíritu de santidad (o Espíritu santo) es el poder de Dios que hará surgir la nueva realidad* (el mundo escatológico). No es un modo de ser, sino una fuerza creadora. Así decimos que existe en cuanto hace existir la realidad final, resucitando a Jesús de entre los muertos.<sup>79</sup>

– *El Espíritu es el poder de Dios que entroniza a Jesús*, haciéndole Señor de la nueva creación. Se dice que Jesús ha sido constituido Hijo de Dios “por el espíritu”, pero se añade “en poder” (*dynamis*), por la actuación escatológica de Dios (cf. Mc 9, 1; 13, 26; 1 Cor 6, 14). Espíritu y/o Poder constituyen a Jesús Hijo de Dios.<sup>80</sup>

Rom 1, 3-4 entiende así la pascua como entronización (sin aludir a preexistencia o a futuro escatológico de Jesús). Pero, siendo el nacimiento divino de Jesús, ella es despliegue de la *dynamis* o fuerza escatológica de Dios. Por eso nos sitúa en el *principio* (Jesús viene de Dios) y el *final* de todo (Dios realiza en Jesús su acción definitiva).<sup>81</sup>

78. Cf. C. K. Barret, *Romans*, London 1973, 18-19; Conzelmann, 96; Hahn, 253-256; Schweizer, *Erniedrigung*, 92-93; Id., *Pneuma*: TWNT 6, 415 2; *Röm*, 568s; O. Kuss, *Römerbrief (I, 1-6, 11)*, Regensburg 1957, 8.

79. Cf. O. Michel, *Der Brief an die Römer*, Göttingen 1966, 38-39; R. Schnackenburg, 286; Schelkle, *Theologie* II, 155; M.-A. Chevallier, *L'Esprit et le Messie dans les Bas-judaïsme et le NT*, Paris, 101, nota 1 (= *Alienado de Dios, el Espíritu Santo en el NT I*, Sec. Trinitario, Salamanca 1982); J. A. Fitzmyer, *Romanos*, en *Biblia de san Jerónimo* IV, Madrid 1972, 109-110, interpreta *kata pneuma* de una forma activa, como fuente trascendente y dinámica de la santidad de Jesús.

80. *Kata pneuma* tiene, según eso, un sentido instrumental. El hecho de que se encuentre en paralelismo con *kata sarku* no exige que la función gramatical de las preposiciones sea la misma en los dos casos: cf. Käsemann, 8-11. Cf. Kramer, 107; Hahn, 254-255; Schnackenburg, 290.

81. A partir de la relación entre *pneuma* y Jesús resucitado se comprende el hecho de que el Cristo sea “*pneuma* vivificante” (1 Cor 15, 45) o el *pneuma* (2 Cor 3, 17). Cf. Chevallier, 102; Schweizer, *Pneuma*: TWNT 6, 415-417. Sobre el Señor y el *pneuma*, cf. I. Herrmann, *Kyrios und Pneuma*, München 1961.

4. *Conclusión: nacimiento pascual y biografía de Jesús.* Rom 1, 3-4 ha debido surgir en una comunidad arraigada en la esperanza del AT. Por eso dice que "Jesús proviene de David" como mesías anunciado, en filiación que se proclama como dato de fe más que como hecho físico-biológico (cf. 2 Sam 7, 16, de Sal 89, 4 s, de Is 11, 1). Jesús se mueve según eso a dos niveles: es humano, carne de la tierra; pero nace de la vieja palabra de promesa de Dios (2 Sam 7)<sup>82</sup>, que se ha dividido o desdoblado entre *filiación davídica* (mesianismo histórico) y *filiación divina* (experiencia pascual).

– *Jesús ha empezado como mesías de la historia*, Hijo de David, a nivel israelita. Sin este principio mesiánico la vida de Jesús perdería su sentido y su mensaje de reino no podría sostenerse.

– *Jesús ha culminado como Hijo pascual de Dios.* No es un simple humano al que Dios adopta luego, ni un ser divino eterno (intemporal), sino el mesías de David entronizado como Hijo de Dios por la pascua.<sup>83</sup>

A manera de conclusión y volviendo a su biografía mesiánica, podemos afirmar que Jesús es hijo en el proceso de su hacerse personal que empieza en Dios, se expresa en su vida abierta al reino (filiación davídica) y culmina por la resurrección (filiación escatológica). Ciertamente, *se puede y debe decir que es Hijo en la resurrección*, pero integrando en ella el camino anterior, definido por su entrega y muerte. *También se puede decir que es Hijo desde el bautismo (Mc) o el nacimiento (Mt y Lc)*, pero añadiendo que bautismo y nacimiento culminan y se ratifican por la pascua. Lo constante es la persona de Jesús, que se despliega y realiza, en comunión con Dios, a través de su *biografía mesiánica*, culminada por la pascua.

## 20. ASCENSIÓN: SENTADO A LA DERECHA DEL PADRE

Bibliografía básica sobre la pascua (elevación, exaltación) en Cap 1, 1, 9 y Cap 2, 2 (cf. obras de Berger, Boismard, Bousset, Bultmann,

82. Cf. E. Schweizer, *Jesus Christus*, Hamburg 1972, 72-75; Schelkle, *Theologie II*, 152-154; Kramer, 105-16; Fuller, 166.

83. Cf. Ch. Burger, *Jesus als Davidssohn*, Göttingen, 1970, 28-29; Hahn, 253-254. Lc 1, 35 sitúa la filiación divina de Jesús en el mismo nacimiento. Comparación entre Rom 1, 3-4 y Lc 1, 35: J. Riedl, *Strukturen christologischer Glaubensentfaltung im Neuen Testament*: ZKT 87 (1965) 443-452; G. Klein, "Reich Gottes" als biblischer Zentralbegriff: EvTh 30 (1970) 642-670, especialmente 664-665.

Cullmann, Fuller, Hahn, Léon-Dufour, Marxsen, Mussner, Nickelsburg, Pannenberg, Perkins, Puech, Schlier, Schweitzer, Tühsing, Vidal y Wilckens). Sobre la Ascensión, además de comentarios a Hech 1, 6-11 cf.: Dupont, J., *Assis à la Droite de Dieu*, en E. Dahnis (Ed.), *Resurrexit*, Ed. Vaticana, Roma 1974; Gourgues, M., *A la Droite de Dieu. Résurrection de Jésus et Actualization du Psaume 110, 1 dans le NT*, Gabalda, Paris 1978; Larrañaga, V., *L'Ascension de Notre-Seigneur dans le NT*, Inst. Bib. Roma 1938; Lohfink, G., *Die Himmelfahrt Jesu*, Kösel, München 1971; Swete, H. B., *The Ascended Christ. A Study in the Earliest Christian Teaching*, Macmillan, London 1910; Tourón del P., E., *Comer con Jesús. Su significación escatológica y eucarística I-II*: RET 55 (1995) 285-329; 429-486; Id., *El logion escatológico. Mc 14, 25 par*, en *Hom. E. Vilanova*, Fac. Teología, Barcelona 1997; Wilckens, U., *Die Missionsreden der Apostelgeschichte*, Neukirchener V., Neukirchen 1963.

Parte de nuestra reflexión sobre la experiencia pascual se ha centrado en la unidad y distinción entre experiencia de pasado (*Jesús resucitó*, sus discípulos le han visto), glorificación presente (*ha subido al cielo, esta sentado a la derecha de Dios*) y esperanza futura (*vendrá, parusia*). De un modo especial hemos precisado las representaciones de *presente* (pascua realizada) y *futuro* (esperanza escatológica). Ahora, en el contexto de esta biografía mesiánica, ambas representaciones quedan asumidas y vinculadas en el credo (está sentado, vendrá) y así las presentamos, en sentido teológico y biográfico, como expresión de la obra de Jesús. Significativamente, la exaltación precede a la venida: la gloria del Cristo, a la derecha de Dios, sigue estando al servicio de la culminación mesiánica.

1. *Introducción. El Señor Sentado.* Sobre la presencia pascual ofrece el NT varias concepciones: Jesús asiste a sus enviados hasta el día de la consumación del mundo (Mt 28, 20); es cabeza que sostiene y vitaliza el cuerpo de la iglesia (tradición paulina), vida y luz que alumbra a los creyentes (Juan)... Pues bien, al lado de esas perspectivas, la dogmática cristiana ha resaltado de manera constante y uniforme una visión que, enraizada en el AT (Sal 110, 1), supone que el Kyrios o Señor está sentado, a la Derecha de Dios Padre, en ámbito de cielo, culminada la historia, enviando su Espíritu:

– *Sentado.* Este es un gesto específicamente humano. Los animales se sostienen en sus patas, nadan, vuelan, caminan, se agazapan o se acuestan. Algunos pueden sentarse físicamente, pero sólo de manera material. No liberan las manos para la comunicación dialogada, no construyen una sede o trono como signo de su autoridad. Por el con-

trario, los humanos se definen como aquellos que pueden *ponerse en pie* (liberando las manos para el trabajo) y *sentarse* (para descanso, autoridad y/o convivencia).

Por eso, cuando el Credo dice que Jesús *está sentado* le presenta como humano, en la línea de los reyes que toman asiento para imponer su autoridad, de los magistrados que ocupan su sede para juzgar o de los maestros que sientan cátedra para enseñar a los discípulos. También se sientan juntos los amigos, familiares y hermanos para compartir la palabra y alegría de la vida. Pues bien, Jesús resucitado se sienta, apareciendo como humano culminado. El AT presentaba a Dios sentado sobre el trono de su gloria; pues bien, sobre ese trono se sitúa ahora Jesús (cf. Mt 25, 31-45).

– *Espacio*. Hech 2, 33-34, reasumiendo tradiciones antiguas de la iglesia, dice que “habiendo sido elevado *a la derecha de Dios...* “. De esa forma evoca la existencia de un espacio superior, de un campo de ser o realidad más alta donde viene a expandirse y reflejarse el poder de lo divino (=su derecha). En esta línea se añade que Jesús ha sido recibido o acogido *en el cielo*, lugar de plenitud, espacio de Dios (cf. Hech 3, 21; Ef 6, 9; Col 4, 1; Hebr 8, 1). Podemos preguntar: ¿no habremos separado a Jesús de nuestra tierra, creando de esa forma un tipo de geografía mítica que le acaba desligando de la historia? *¡De ninguna forma!* Al sentarse *en el cielo*, Jesús ha llegado al lugar de la plenitud de Dios que es fuente de vida y gloria para los humanos.

– *Tiempo*. Hebr 1, 3 afirma que después de realizar la purificación de los pecados... *se sentó a la Derecha de la Majestad, en las Alturas*, vinculando de esa forma *espacio* superior (cielo geográfico) y *tiempo* futuro (cielo de culminación mesiánica). De esa forma se unen, en relación inseparable, el aspecto cósmico e histórico de la salvación, personalizados para siempre en el Jesús pascual, exaltado y ascendido al cielo. El mismo ascenso espacial aparece como plenificación histórica: se ha cumplido el tiempo, Jesús ha perdonado el pecado de los pueblos y ha penetrado por (con) nosotros en la altura de Dios. En la base de su triunfo está por tanto la entrega pascual (purificación); en la meta la plenitud o salvación para los humanos.

– *Compañía*. Un humano puede sentarse en solitario para descansar, pensar, mandar, encontrándose aislado o teniendo a los demás delante de él, separados de su sede, en actitud de esucha reverente. Pues bien, existe una manera más perfecta de sentarse que se realiza en amistad y celebración y exige compañía. La riqueza y calidad de esa sesión está en el valor personal de los acompañantes. Por eso, nuestro texto añade que Jesús “se sentó a la derecha de Dios Padre”. De esa forma se personalizan las cuestiones anteriores de espacio y tiempo: la Ascensión y Sesión de Jesús se convierte en signo de comunicación: es momento de diálogo, tiempo de amor compartido. Jesús y el Padre,

sentados y dialogando en el Espíritu, aparecen de esa forma como espacio y tiempo de vida para los humanos.

Estas afirmaciones suscitan las preguntas radicales de la experiencia cristiana: ¿cómo pueden sentarse en un mismo trono el Padre Dios y Cristo Humano? ¿cómo pueden suscitar espacio y tiempo común de salvación para los humanos? Está en juego la posibilidad de hablar de Dios, expresando su sentido en forma humana y la posibilidad de que la encarnación culmine en forma salvadora. Pues bien, ambas cosas se han logrado: Dios asume nuestro espacio y nuestro tiempo en Cristo, de quien podemos y debemos afirmar que se ha *sentado* junto al Padre.

Por eso debemos mantener este lenguaje de *sesión*, aunque pueda resultar extraño. En esa línea hemos venido presentando esta *biografía mesiánica* como narración, abierta en el principio (*preexistencia*), en el centro (*presencia de Dios en Jesús*) y de un modo especial en la meta (*ascensión*). Como hemos dicho ya al hablar de su conciencia (Cap. 1, 2), la historia de Jesús sólo puede contarse desde Padre:

– *El Padre está al principio*, fundando toda la narración, pues él engendra y envía a su Hijo.

– *El Padre está en el centro*, sosteniendo la narración, en diálogo constante con su Hijo

– *El Padre está al final*, recibiendo a Jesús a su derecha, haciéndole Señor y fuente del Espíritu.

2. *Finalidad. Para qué se sienta*. Como supone el esquema anterior, la historia culmina allí donde Jesús se sienta a la derecha del Padre: ha terminado la marcha, parece que sólo queda el silencio cristológico. Pues bien, sobre ese silencio se eleva la más honda palabra y acción de Jesús: no ha subido al cielo para volver a bajar y ascender, conforme al mito del *eterno retorno*, comenzando de nuevo el ritmo de renacimientos, sino para expandir y mantener su triunfo para siempre, conforme a la visión israelita y cristiana del mesianismo. Cristo ha muerto una sola vez y para siempre, redimiendo a los humanos (Hebr). Por eso, el pasado no vuelve: *¡He aquí que hago nuevas todas las cosas!* (cf. Ap 21, 5); la sesión es culmen de la historia salvadora:

– *Se ha sentado para descansar*. Es como el hombre o mujer que, a la caída de la tarde, toma asiento ante la casa o en el centro de ella, recibiendo a familiares, amigos y conocidos. De manera semejante se sentó Jesús en el brocal del pozo antiguo de Siquén, al borde de camino fatigoso (cf. Jn 4, 5-6). Ahora lo hace en su sede final, pues el trayecto ha sido duro y su acción arriesgada: está sentado porque ha terminado su tarea y porque quiere mantener, plenificar lo realizado.

Hebr 10, 12 añade que perpetúa ante el Padre su gesto de entregar en favor de los humanos, ofreciendo por ellos su sangre.

– *Se ha sentado para gozar.* Ha ofrecido el mensaje de su felicidad a los humanos y ahora quiere compartir con ellos el reino conseguido, en experiencia de intensa compañía. Desde esa perspectiva es importante señalar que Jesús está sentado y no acostado: vela con los suyos y no duerme; se interesa por los hombres y mujeres de la tierra, no se olvida. No ha pasado por la historia para abandonarla en descampado, sino para gozar con los suyos la alegría de la acción bien hecha, el placer de la existencia compartida. Al servicio de esa felicidad se encuentran los restantes elementos que añadimos.

– *Se ha sentado para reinar.* No escapa y se refugia a solas, en gesto de olvido. Por el contrario, Cristo coloca el trono de su gloria en el mismo campo de lucha de la historia, para acompañar a los humanos más amenazados. Allí se sienta con autoridad suprema, no para imponerse con violencia sobre los demás, sino para ayudarles en la marcha de la vida. De esa forma actualiza el reinado de Dios sobre el mundo: se sienta en el trono para acompañar mejor a los humanos, en gesto de paz, superando con su entrega de amor la violencia de la historia. Frente a los príncipes y señores que emplean el poder para imponerse, Jesús reina ofreciendo libertad y alegría a los humanos.

– *También se ha sentado para juzgar.* El credo actual, manteniendo una división ilustrativa (propia de la teología de Lc-Hech), distingue entre *sesión presente* (Jesús está elevado a la derecha del Padre) y *juicio futuro* (ha de venir...). La tradición más antigua ha vinculado ambos gestos: “veréis al Hijo del humano *sentado* a la derecha de Poder (=Dios) y  *viniendo* en las nubes del cielo” (cf. Mc 14 62 par); el mismo Jesús que está *sentado* y comparte la gloria de Dios *está viniendo* para culminar el juicio mesiánico. La misma cátedra de su descanso y gozo, de su reinado y magisterio, aparece así como promesa de juicio salvador: viene Jesús para ofrecer a los humanos el misterio de su gracia transformante.

– *Finalmente, Jesús está sentado para comer y celebrar,* en banquete de amor y participación vital. Las palabras griegas que la tradición emplea en cada caso son semejantes: *kathesthai* (sentarse) y *anakeisthai*, *anaklinein* (recostarse). Jesús mismo ha destacado la felicidad de aquellos que compartirán el pan del reino (cf. Lc 14, 15; Mt 8, 11 par): al final de su camino sobre el mundo, él ha querido celebrar con los suyos un banquete, ofreciéndoles su vida en alimento (cf. Lc 22, 14-20 par). Pues bien, esa comida de agradecimiento, esa eucaristía culminadora se vuelve banquete mesiánico (cf. Mt 22, 1-14 par).

Se completa así lo que Jesús ha comenzado a realizar en Galilea, como mesías del pan, de la comida mesiánica de las multiplicaciones

y la cena (cf. Cap. 1, 1, 4). Jesús y los suyos, todos los humanos, han sido creados para sentarse y gozar, para comer juntos, compartiendo la existencia. Por eso, la sesión celeste del Señor debe interpretarse como plenitud eucarística, celebración desbordante de la vida.

La sesión del Cristo conduce hasta la meta gozosa y misteriosa de la historia, hasta el lugar y tiempo ya cumplido donde el mismo Dios se expresa como banquete de amor para los humanos. Así se vinculan por siempre los dos signos preferidos de Jesús: *banquete y bodas*, sentarse en comida nupcial, reclinarse y recostarse, en amor que no se acaba, convirtiendo la vida en transparencia de gracia. Sentarse es ya vivir en plenitud: llegar hasta el lugar donde la fuente de la vida se hace meta de gozo culminado, plaza y avenida gozosa de existencia, en comunión de mesa y lecho, en ciudad de amor transfigurado (cf. Ap 21-22).

3. *A la derecha del Padre.* Así recibe Jesús en intimidad y apertura universal el poder de lo divino, compartiendo su reino de gracia, fundando un tiempo de entrega y plenitud para los humanos. En esta perspectiva pueden y deben vincularse dos experiencias:

– *En el tiempo de su vida, Jesús se sentó con los pobres* del camino, ofreciéndoles palabra y asistencia. Vivió para los otros (pro-existencia), convirtió su vida en alimento y comunión de todos los humanos.

– *Culminada su historia, Jesús se sienta con el Padre,* ofreciendo a todos la intimidad de su diálogo con Dios, en felicidad compartida. No abandona a los humanos, los eleva a la derecha de su Padre.

Así pasamos *del camino* de la historia mesiánica (Jesús sentado con los pobres) a su *plenitud* de reino (les ofrece el misterio trinitario). Ha culminado la historia pascual, el despliegue intradivino: el Padre ha engendrado a Jesús y Jesús le ha entregado (devuelto) su vida, en comunión ya realizada. Pues bien, en el camino de esa entrega mutua que es la comunión eterna venimos a sentarnos los humanos. No nos abandona Jesús, sino todo al contrario: ha subido al trono para ofrecernos un espacio de vida a su lado. Al sentarse con el Padre, Jesús, Hijo de Dios, ensancha el trono y lo convierte en sede de encuentro y plenitud para todos los humanos. De esa forma, su historia mesiánica aparece como historia trinitaria: por medio de él llegamos al espacio/tiempo original de Dios, al amor ya realizado donde nosotros, los humanos, alcanzamos plenitud por siempre.

En un sentido, la historia humana tiene su propio espacio y tiempo. Pero, penetrando en su más honda dimensión, ella se arraiga en el misterio de la mutua entrega del Padre y de su Hijo Jesucristo en el

Espíritu, volviéndose historia trinitaria. Así podemos afirmar que el Cristo sentado realiza una acción y dos acciones:

– *Una sola acción*: ha recibido el don de Dios, se ha entregado en favor de los humanos, culminado su camino, en compañía de amor, a la diestra de Dios Padre.

– *Dos acciones, una humana, otra divina*, inseparables ambas (forman su única persona), a nivel de eternidad divina (generación eterna) e tiempo humano (historia culminada por la pascua).

Esta es la paradoja, el doble lenguaje de la cristología, varias veces evocado a lo largo de este libro: la misma historia humana de Jesús (sin dejar de ser finita y temporal) es realidad eterna del Hijo de Dios, como indicaremos aún en el próximo capítulo.

## 21. PARUSÍA DE DIOS. VENDRÁ A JUZGAR A VIVOS Y MUERTOS

Al tratar de la resurrección hemos estudiado la venida escatológica o parusía de Jesús: cf. obras de Bultmann, Cullmann, Fuller, Hahn, Kramer, Schweitzer, Vidal, Wilckens. Sobre la parusía en concreto, además de comentarios a 1 Tes, cf: Alfaro, J., *Esperanza cristiana y liberación del hombre*, Barcelona 1972; Hengel, *Hijo*; Käsemann, E., *Ensayos* 191-262; Koch, K., *The Rediscovery of Apocalyptic*, SCM, London 1972; Langevin, P. E., *Jésus Seigneur et l'eschatologie*, DDB, Paris 1967; Moltmann, J., *Teología de la esperanza*, Sígueme, Salamanca 1977; Pieper, J., *Sobre la esperanza*, Rialp, Madrid 1961 (= *Las virtudes fundamentales*, Rialp, Madrid 1976); Rahner, K., *Iglesia y parusía de Cristo*, Id., *Escritos* 6, 338-357; Ratzinger, J., *Escatología*, Herder, Barcelona 1980; Schelkle, *Teología* 5, 145-169; Tödt, *Menschensohn*; Tourón del P., E., *La Vida eterna. Una década de publicaciones sobre la vida Eterna*, *Communio* 3 (1981) 173-188 Id., *Juicio de Dios como liberación*, *Communio* 8 (1985) 49-54; Id., *Escatología Cristiana. Aproximación catequética*, Pio X, Madrid 1990; Id., *Escatología*, en Pikaza/Silanes, *Dios*, 415-440; Tühsing, R., *Erhöhungsvorstellung und Parusierwartung in der ältesten nachösterlichen Christologie*: *BZ* 11 (1967) 95-108 y 205-222; 12 (1968) 54-80 y 223-240.

En el principio de la cristología emerge la esperanza de Jesús, que ha de venir como Hijo de Dios o Hijo del humano, para culminar su obra. La escatología aparece así como madre de la cristología, en el origen del mensaje de Jesús (*¡viene el reino!*) y de la fe eclesial (*¡ven, Señor Jesús!*). Este misterio, inseparable de su resurrección y elevación al cielo

(cf. Cap. 2, 2; 5, 19-20), cierra y culmina la *biografía mesiánica* de Jesús.

– *Nacerá como Hijo de Dios en la parusía*. Algunos suponen que no es todavía Hijo de Dios, aunque se siente a la derecha del Padre (pascua) o haya sido suscitado por Dios en el principio (preexistencia o concepción por el Espíritu), sino que llegará a serlo por su parusía salvadora, como indican Lc 1, 32-33 (se sentará sobre el trono de David por siempre), Mc 14, 61-62 (el Hijo del humano vendrá para el juicio) y 1 Tes 1, 9-10 (el Hijo de Dios ha de venir a liberar a los creyentes de la ira que se acerca).<sup>84</sup>

– *Jesús ha nacido ya como Hijo en la pascua*. En la línea de lo dicho al comentar Rom 1, 3-4 (misterio 19), otros afirman que Jesús ha sido engendrado como Hijo en la pascua. Por eso, la visión de 1 Tes 1, 9-10 no puede tomarse como palabra o teología fundante de la iglesia. La raíz de la fe en Jesús como Hijo de Dios está en la pascua, no en la parusía. La iglesia no ha nacido como grupo escatológico, esperando la llegada del liberador final, sino que está fundada sobre la fe en Jesús, resucitado ya, ofreciéndonos su reino.<sup>85</sup>

Aquí podemos vincular ambas posturas en el contexto de la *biografía mesiánica* de Jesús, presentando su venida final como Hijo de Dios a la luz de los pasajes ya citados (1 Tes 1, 9-10; Mc 14, 61-62; Lc 1, 32-33). Al final ofrecemos una breve reflexión sobre la parusía de Jesús como *superación de juicio*, aplicando un tema desarrollado en otro libro.<sup>86</sup> La *biografía mesiánica* culmina a modo de inversión de la inversión, negación de toda negación humana: es el reino de la gracia creadora de la vida que triunfa de la muerte.

1. *1 Tes 1, 9-10. Esperar al Hijo de Dios*. Pablo ha querido condensar en una fórmula el centro y meta de su nueva fe: la experiencia bási-

84. Cf. Hahn, *Hoheitsstiel*, 287-291. En un momento posterior la iglesia habría descubierto que Jesús no empezará a ser Hijo de Dios al final, sino que lo es ya por haber resucitado: cf. Rom 1, 3-4; 1 Cor 15, 28; Col 1, 13; Hech 13, 33; Hebr 1, 5 y 5, 5.

85. Cf. Kramer, *Christos*, 120-123; Balz, *Methodische* 39. Según Vielhauer, *Ein Weg zur neutestamentlichen Christologie?*, en *Aufsätze*, 188-190, Lc 1, 32-33 y Mc 14, 61-62 son tardíos y 1 Tes 1, 9-10 no ofrece el testimonio fundante de la fe de la iglesia; en la misma línea Fuller, *Foundations*, 164-165.

86. Este es el argumento de mi *Antropología*, págs. 339-532: la historia humana se puede entender como despliegue progresivo de un juicio, vinculado a la violencia sacral y/o social; la revelación de Dios en Cristo supera esa nivel y hace posible que los hombres y mujeres descubran y realicen su existencia en gratuidad y apertura al reino.



ca de conversión cristiana se funda en dos pilares: creer en Dios y esperar a su Hijo. Frente a los ídolos antiguos de mentira y muerte, el Dios cristiano ofrece a los creyentes la esperanza del mesías. Por eso, ellos *han abandonado los ídolos y se han convertido*:

para ponerse al servicio del Dios vivo y verdadero  
y esperar de los cielos a su Hijo,  
al que ha resucitado de los muertos,  
a Jesús que ha de librarnos de la ira que se acerca.<sup>87</sup>

Pablo utiliza aquí una tradición antigua: los tesalonicenses *se han transformado o convertido* (*epestrepasate*; cf. 2 Cor 3, 16 y Gál 4, 9), abandonado los ídolos, con todo lo que implican de violencia y soledad humana. ¿Por qué? Para servir a Dios y esperar a su Hijo.<sup>88</sup>

– *Servir al Dios vivo y verdadero* (*douleuein theò zônti kai alethinô*) es la tarea de los israelitas que superan así el cautiverio y mentira de los ídolos. Pablo sitúa de esta forma su mensaje en el centro de la experiencia judía.

– *Esperar la venida de su Hijo*. Es el elemento específico cristiano: Dios se define como aquel que ha resucitado ya a su Hijo, para enviarlo como salvador a los humanos.

Crear en Dios (base judía) y esperar a su Hijo (identidad cristiana) se unen formando una misma actitud originaria. Aquel a quien se espera es el Jesús, muerto y resucitado, a quien se descubre como novedad absoluta, acontecimiento escatológico. Este es el mismo Jesús crucificado a quien Dios resucitó de los muertos. El texto acentúa su venida futura y por eso pone en paralelo servir a *Dios* y esperar a su *Hijo*, que viene del cielo como resucitado y liberador.<sup>89</sup>

– *Viene de los cielos* (*ek tôn ouranôn*), como el Hijo del humano de Dan 7, 13-14. Así terminará la separación de Dios y el mundo y se culminará toda realidad (cf. Mc 1, 9-11, misterio 4).

87. Cf. Ef 2, 12: los gentiles carecen de Dios y esperanza. Sobre el tema en Pablo, cf. G. Klein, *Apokalyptische Naberwartung bei Paulus in Festschr. H. Braun*, Tübingen 1973, 241-262; P.-E. Langevin, *Jésus*, 43-106.

88. La expresión “al que resucitó de entre los muertos” (cf. Rom 8, 11; 10, 9), la referencia a “la ira que se acerca” (Lc 3, 7) y la visión apocalíptica del hijo de Dios son temas que Pablo ha recibido de la iglesia precedente: cf. Hahn, *Hoheitstitel*, 289-290; Kramer, *Christos*, 120-122; A. Seeberg, *Der Katechismus der Urchristenheit*, Kaiser, München 1966, 82-85; B. Rigaux, *Aux Thessaloniens*, Paris 1956, 392 s. Sobre la conversión (cf. Mc 4, 12 par, Hech 3, 19; 11, 21, relacionado quizá con Is 6, 8-10) cf. Langevin, 59-62 y en general B. R. Gaventa, *From Darkness to Light. Aspects of Conversion in the NT*, Philadelphia 1988; A. D. Nock, *Conversion*, London 1933.

89. Langevin, 51-52, 62-67, 89ss.

– *Viene como resucitado*. Sólo es en verdad Hijo de Dios quien ha vencido a la muerte. Por eso, su salvación, siendo humana, proviene de Dios (el único que puede vencer en ese campo).

– *Para liberarnos de la ira que se acerca*. El día del terror es inminente, como indicaba Juan Bautista (cf. Mt 3, 7). Pero Jesús, Hijo de Dios, vence esa ira (terror escatológico), ofreciéndonos así la salvación.<sup>90</sup>

Nos convertimos a Dios esperando a su Hijo, con la certeza de que al fin no triunfará la muerte ni el terror, sino la vida de Dios. No esperamos la llegada de un persona mítico, ni el despliegue de una idea superior o de un juicio más justo, sino al mismo Jesús que ha vivido y ha muerto por nosotros. Dios se revela de esta forma como redentor, por Cristo; de manera consecuenta, ser cristiano significa esperar el triunfo de Dios, el despliegue de su gracia.<sup>91</sup>

La pascua se interpreta así como garantía de plenitud escatológica. Dios no es sólo aquel que ha resucitado a Jesús de entre los muertos, sino el que ha de enviarle al fin para realizar su acción salvadora. Desde este fondo entiende 1 Tes la parusía de Jesús: viene del cielo, nace de Dios, expresa plenamente su misterio. De esa forma, la cristología sigue siendo inseparable de la escatología.<sup>92</sup>

2. *Mc 14, 61-62. Mesías, Hijo del Bendito*. También otros textos relacionan filiación divina y parusía. Entre ellos destacamos este de Mc que vincula y distingue el mesianismo histórico y escatológico de Jesús, en contexto de juicio:

El Sumo sacerdote le interrogó de nuevo diciendo:

– ¿Eres tu el Cristo, el Hijo del Bendito?

Jesús respondió:

– *Lo soy; y veréis al Hijo del humano sentado a la derecha del Poder*

*y viniendo con las nubes del cielo* (Mc 14, 61-2).

El relato de fondo (Mc 14, 53-65) recoge la reflexión de la iglesia que expresa teológicamente la condena de Jesús. Ella sabe que le han juzgado como a pretendiente y/o perturbador mesiánico; y sabe además, que esa causa es en el fondo verdadera. Para iluminar su mesia-

90. *Ibid.*, 73-76, 80-85ss. Cf. E. Lohmeyer, *Markus*, Göttingen 1967, 21.

91. Kramer, *Christos*, 120. 1 Tes 1, 9-10 y Hech 3, 20-21 sitúan la pascua en línea escatológica. Cf. Hahn, 290; J. A. T. Robinson, *The most primitive christology of all?*, en *Twelve NT studies*, SCM, London 1965, 139-153.

92. Cf. W. Marxsen, *Auslegung von 1 Tes 4, 13-18*: ZTK 66 (1969) 22-39.

nidad a la luz de la esperanza judía y mostrar la razón del rechazo de los sacerdotes, ha introducido Mc este diálogo.<sup>93</sup>

– *El Sumo sacerdote* identifica Hijo de Dios con Cristo y sitúa a Jesús ante la esperanza de Israel, pidiéndole que ratifique su condición mesiánica. Para ello, Jesús debería exponer sus pruebas en el ámbito del templo, sometiéndose al poder del Sacerdote, como suponen en otra perspectiva los textos de Qumran, al decir que el Sacerdote presidirá la comida mesiánica, por encima del Mesías de Israel (cf. 1Q28 Sa 2, 11-22). Normalmente, la prueba mesiánica consistiría en vencer a los enemigos del pueblo.

– *La respuesta de Jesús* es doble. Por un lado se confiesa Cristo, Hijo de Dios, como afirma la tradición de los cristianos; por otro sitúa la prueba de su mesianismo en la venida escatológica, utilizando para ello el signo del Hijo del humano. De esa forma reinterpreta los títulos de *Cristo e Hijo de Dios* a partir de la esperanza escatológica del *Hijo del humano*, uniendo elementos de Dan 7, 13 (viene en las nubes del cielo) y Sal 110, 1 (el Mesías, Hijo de Dios, está sentado a su derecha). Así apela al juicio escatológico.<sup>94</sup>

Las dos imágenes (sentarse a la derecha y venir sobre las nubes) pueden separarse, aludiendo la primera a la pascua (exaltación) y la segunda a la parusía (juicio), como hemos visto en el misterio anterior (ascensión); pero aquí se vinculan, aplicándose al juicio escatológico. De esa forma (como en 1 Tes 1, 9-10) la pascua se expresa como glorificación abierta al juicio final. Situemos los dos planos de la escena:

– *Sobre este mundo, los sacerdotes* condenan a Jesús como falso Hijo de Dios, Mesías mentiroso que ha tenido la osadía de alzarse contra el templo. Ellos “conocen” a Dios y deben condenar a los embaucadores.

– *Jesús, condenado por el templo, apela al juicio del Hijo del Humano*, identificándose en el fondo con su obra. Así rechaza como

93. Sobre el valor teológico de Mc 14, 61-62, cf. Bultmann, *Geschichte*, 290-292; Dibelius, *Formgeschichte*, 192-194; Tödt, 33-34; Hahn, 181; D. E. Nineham, *Mark*, London, 1967, 404-405. Defiende la historicidad M. D. Hooker, *The son of man in Mark*, London 1967, 164; J. Jeremias, *Zur Geschichtlichkeit des Verhörs Jesu vor dem hohen Rat*: ZNW 43 (1950-1951) 145s. Cf. H. K. McArthur, *Marc 14, 62*: NTS 4 (1958) 156-158; T. F. Glasson, *The Reply to Caiaphas (Mark 16, 62)*: NTS 7 (1960-1961) 88-93.

94. Cf. Hahn, 182, 288-289. Cullmann, *Christologie*, 118, suponiendo que Jesús ha eludido una respuesta afirmativa, supone que Mc 14, 62 (en contra de Mt 26, 64 y Lc 22, 67-70) identifica a Jesús con el Cristo, Hijo de Dios. Sobre la unión de Dan 7, 13 y Sal 110, 1, cf. Lohmeyer, 328; Hahn, 182-183; Tödt, 34.

inválida la autoridad de los sacerdotes, en gesto de evidente “desacato” político-sacral.

Las palabras de Jesús (Mc 14, 62) condensan la experiencia de la iglesia primitiva que le descubre y confiesa juez escatológico. Ella sabe que Jesús está sentado a la derecha de Dios, el Bendito, poseyendo su Poder: por eso viene a realizar su juicio, apareciendo, al mismo tiempo, como Mesías de Israel, Hijo de Dios e Hijo del humano. La *pregunta del Sumo sacerdote* se sitúa en un nivel de mesianismo judío, sacral, nacionalista. *La respuesta afirmativa de Jesús* cambia el lugar y sentido de la pregunta, apelando al juicio de Dios: no niega su camino mesiánico, sino que lo re-sitúa y ratifica a la luz de la culminación: sólo la parusía define su obra; sólo porque actuará al final como Hijo del humano podemos llamarle desde ahora Hijo del Bendito.<sup>95</sup>

3. *Lc 1, 32-33. Reino sin fin, libertad cristiana*. Durante los siglos IV y V se ha discutido la posibilidad de que el reino de Cristo acabe, según 1 Cor 15, 24-28, donde se dice que, cumplida la obra salvadora, el mismo Hijo entregará su obra al Padre, de manera que Dios se vuelva todo en todos. Incluso algunos teólogos modernos siguen defendiendo esta postura, con razones de tinte modalista: la obra de Cristo es temporal; ha venido de Dios y vuelve a Dios, como diluyéndose al final en lo divino. Pues bien, en contra de eso, el ángel de la anunciación reinterpreta el reinado mesiánico del *Hijo de Dios* en forma perdurable: permanece y no termina con su parusía.<sup>96</sup>

Este será Grande y se llamará Hijo del Altísimo;  
y el Señor Dios le dará el trono de David, su padre.  
Y reinará sobre la casa de Jacob por siempre;  
y su reinado no tendrá fin.

El texto supone una esperanza judía, interpretada en forma de plenitud intra-mundana: el mesías es Rey que hereda el trono de David e

95. Sobre el texto y figura del Hijo del humano cf. Hooker, 169-171; McArthur, 156-158; Lohmeyer, 328-329; Tödt, 36-37. W. G. Kümmel, *Promise and Fulfilment*, SCM, London 1969, 50-51; T. F. Glasson, *The Second Advent*, London 1945, 63-6. Sobre el Hijo de Dios en Marcos cf. además Ph. Vielhauer, *Erwägungen zur Christologie des Markusevangelium*, en *Aufsätze*, 199-214; N. Perrin, *The christology of Mark: a study in methodology*: JournReligion 51 (1971) 173-187.

96. Cullmann, *Christologia*, defiende un final del reinado de Cristo como he descrito en *Introducción* a edición española de 1997. Sobre el valor perdurable del reinado de Cristo (*cuius Regni non erit finis*), cf. A. Grillmeier, *Gesù il Cristo nella fede della Chiesa*, Paideia Brescia 1982, I, 1, 549-555.

impera en Israel (casa de Jacob), con el nombre de Hijo del Altísimo, de manera que filiación davídica y divina se completan entre sí. Estrictamente hablando, este pasaje podría hallarse en una oración de esperanza o mesianismo judío.

Conforme a su técnica de *recreación histórica*, Lucas ha recuperado en estas palabras del ángel a María la visión de un mesianismo judío, que sigue siendo base de la esperanza de la iglesia. Más aún, este pasaje podría recoger la teología de la comunidad judeo-cristiana de Jerusalén, que esperaba la culminación mesiánica de Jesús a través de la plenitud israelita. Estamos, pues, ante un pasaje que puede ser judío o judeocristiano. De esa forma, la *biografía mesiánica* de Jesús vuelve a llevarnos al principio de Israel: no perdemos la esperanza israelita al encontrar a Cristo sino que la cumplimos. Sin este fuerte arraigo en la fe compartida del mesianismo (certeza escatológica) común a judíos y cristianos, el evangelio de Jesús queda sin base.

Pero, dicho eso, debemos añadir que Lucas, al situar estas palabras al comienzo del evangelio y re-interpretarlas desde 1, 35 (*¡el Espíritu Santo vendrá sobre ti!*) en clave de concepción por el Espíritu (cf. misterio 2), reasume el tema en perspectiva cristiana, vinculando así las diferentes tradiciones cristológicas:

– *Mesías esperado y Reino prometido son culminación de la esperanza israelita y davídica.* Dios no empieza de nuevo su obra en Jesús, ni realiza su juicio sin haberlo prometido. Venida de Jesús y juicio final han de entenderse como cumplimiento de la esperanza israelita.

– *La culminación mesiánica ha venido a realizarse por medio de Jesús,* humano concreto, nacido de María, por obra del Espíritu. La revelación y presencia de Dios se ha personalizado para siempre en la historia de Jesús, que así aparece como acontecimiento escatológico, instaurador del reino prometido.<sup>97</sup>

– *Plenitud escatológica.* Para Lucas, la promesa de 1, 32 se ha cumplido de algún modo en la navidad (cf. Lc 1, 35). Sin embargo, el camino sigue abierto: el nacimiento de Jesús no ha terminado todavía,

97. Hahn, 247-248, 288, piensa que Lc 1, 32-33 ha recogido una tradición judía, pre-cristiana, distinta de Lc 1, 35. Pero también se puede suponer que ha sido Lucas quien ha construido estas palabras, partiendo de la esperanza mesiánica judía, situándolas en la anunciación, allí donde se ligan lo antiguo (Israel) y lo nuevo (mesianismo cristiano). Cf. Vielhauer, *Ein Weg zur neutestamentlichen Christologie?*, en *Aufsätze*, 186-187. Según H. H. Oliver, *The Lucan birth stories and the purpose of Luke-acts*: NTS 10 (1963-1964) 202-226 y W. Grundmann, *Lukas*, Berlín 1961, 56-57, la expresión hijo de Altísimo es de origen helenista y proviene de los LXX.

hay un futuro para el Hijo de Dios, cuyo reino *no tendrá fin*, como saben, de formas distintas, judíos y cristianos.<sup>98</sup>

El nacimiento de Jesús y su despliegue humano/divino culmina con la parusía. Precisamente allí, al final del tiempo, sabremos lo que ha sido la verdad de Dios en el principio: conoceremos a su Hijo y nos conoceremos a nosotros mismos, como indican estas breves conclusiones sobre el valor genético, utópico, ontológico y creativo del nacimiento final de Jesús, Hijo de Dios.

– *Genéticamente*, nacimiento filial (=final) de Jesús y parusía o culminación de la historia se vinculan: podemos llamarle Hijo de Dios porque le esperamos. Pero su fin no es una simple vuelta al principio, como suponen los mitos del eterno retorno. El Jesús del reino culminado no es sin más lo que era en el principio sin tiempo de los tiempos (preexistencia; cf. misterio 1), pues él ha recorrido un camino que perdura, ha cumplido una tarea que permanece; por eso no vuelve a Dios para diluirse en su misterio o ser como al principio, sino para llevar consigo y conservar (culminar en lo divino) la riqueza de su obra. No deja de ser humano, no pierde los signos de su historia y pascua, sino que sigue siendo aquel que ha muerto y resucitado.

– *Utópicamente*, el nacimiento final de Jesús se vincula al surgimiento de un mundo nuevo, fundado en un “juicio” de Dios que, conforme a la terminología bíblica, debe interpretarse como liberación de los oprimidos de la historia. Hemos querido conservar esa palabra (*utopía*) por las resonancias que ha tenido, pero debemos recordar que se trata de una *utopía concreta y personal*, realizada ya por Cristo. El Jesús que vendrá es el mismo que ya vino, el Señor resucitado. Su reino ha de entenderse pues como culminación de su pascua, cumplimiento de su entrega en favor de los marginados de Israel y los sufrientes de la tierra. Esta es, por tanto, una *utopía anticipada* en el camino de liberación de la historia humana, por la iglesia.

– *Ontológicamente*, el cumplimiento mesiánico de Jesús es la revelación plena de Dios, su epifanía radical, como indicaremos en el próximo capítulo. Nos hallamos ante una *ontología divina* que nos introduce en el misterio del Hijo de Dios, en el centro de su historia trinitaria, entendida como despliegue y encuentro de amor. Esta es también una *ontología humana*, pues muestra el verdadero sentido de la humanidad como camino de gracia, abierto al amor mutuo, en espe-

98. Cf. H. Schürmann, *Lukasevangelium I*, Herder, Freiburg 1969; 48-49. Oliver aplica a Lc 1-2 la teología de H. Conzelmann (*El centro del tiempo*, FAX, Madrid 1974, 1ª ed. 1954), relegando el aspecto escatológico. En contra, P. S. Minear, *Luke's use of the birth stories*, en *In honor P. Schubert*, London 1968, 111-130.

ranza que supera las fronteras de la muerte. Es una *ontología dialogal y gozosa*, abierta al triunfo de la Vida.

– *Este nacimiento final de Jesús puede entenderse como culminación de la obra creadora de Dios.* Jesús ha superado los esquemas de la ley judía, la visión de la realidad como despliegue de aquello que se encuentra realizado ya al principio de la historia. Esta esperanza de la parusía nos permite vivir ya desde ahora en actitud de libertad: nos ha llamado Dios para la vida, no para la muerte; nos ha liberado para la entrega del amor, no para la lucha y violencia de la historia. La esperanza final de la venida de Dios por Jesús resucitado capacita a los cristianos para vivir en gratuidad y esperanza, sabiendo que han vencido la amenaza de la muerte.

4. *Conclusiones. Más allá del juicio.* Conforme a la esperanza de Israel, Jesús ha dicho *no juzguéis y no seréis juzgados* (Mt 7, 1), oponiéndose así a muchos hombres y mujeres de su tiempo: los *fariseos* juzgaban acudiendo al derecho, interpretado de manera legalista; los *apocalípticos* buscaban la inversión escatológica, en el juicio del futuro que entendían a manera de revancha; los *sicarios* planeaban el juicio de la guerra, los *segregados* de Qumran mejoraban la ley en el desierto... Tendían a sentirse seguros en sus normas y pensaban que Dios mismo debería respetarlas al dictar su juicio final sobre el mundo.

Pues bien, Jesús se expresa de otra forma: Dios no es juicio de revancha, ni norma que se aplica de manera impositiva, sino libertad y gracia que perdona. Por eso ha dicho *no juzguéis, pues Dios no juzga.* Fundados en la gracia de ese Dios, tampoco los humanos se deben juzgar y condenar unos a otros (cf. Mt 18, 21-35). Quien lo haga se destruye a sí mismo, rechaza el perdón de Dios; extiende en torno suyo una justicia imperativa de condena.

Por eso, allí donde la esperanza y el miedo apocalíptico solía situar el juicio entendido como violencia divina (hacha y fuego del Bautista: cf. Mt 3, 7-12), viene a desvelarse ahora la misericordia abierta a la vida, la nueva creación donde los humanos comparten casa, mesa y palabra de Jesús, como hemos ido presentando a lo largo de este libro. No existen dos cristología, una del *perdón y gracia* (propia de la vida histórica de Jesús), otra del *terror y la ira* (propia del juicio final), sino una sola; por eso, la parusía de Jesús no puede interpretarse como revelación de violencia sino como triunfo gratuito, universal, creador, de la gracia divina. No estamos esperando la llegada final de un Cristo pagano de potencia airada (como el la Capilla Sixtina de Miguel Ángel), ni un Cristo de ira como el de los cantos medievales, sino al

mismo Jesús amigo de los pobres, mesías que se deja matar por el despliegue y triunfo de su reino.

Hemos venido evocando este motivo en los misterios anteriores y de un modo especial al ocuparnos del *descenso a los infiernos* (Num. 18). Decíamos allí que Jesús se ha introducido en el abismo de la muerte, para compartir el dolor y fracaso, la impotencia y abandono de todos los que han ido sufriendo y padeciendo a lo largo de la historia. Ahora añadimos que ha bajado no sólo para compartir la suerte de los crucificados sino para *triunfar con ellos y por ellos*, es decir, para ofrecer a todos, en el culmen de la historia cósmica y humana, allí donde el tiempo queda integrado en la eternidad de Dios, el gran misterio de su amor hecho vida creadora.

Sólo en esta perspectiva de *retorno* (=venida total) del Jesús evangélico, mesías del amor crucificado, pueden entenderse los temas abiertos de la escatología. Va viniendo Jesús y culmina su venida con el triunfo de la gracia. Ciertamente, los humanos son capaces de rechazarla, creando abismos de fuerte destrucción y destruyéndose a sí mismos. Pero al fin de todo triunfará gratuitamente la gracia, se expandirá amorosamente el amor, abriéndose hacia todos los caminos de lo humano, suscitando así la nueva y definitiva ciudad de los salvados (cf. Ap 21-22). Desde este fondo podemos entender las palabras de Juan, que revelan el amor de Dios en Cristo. Su parusía o venida final, es sólo gracia, aunque quien prefiera quedarse en su muerte y condena puede morir para siempre, no a causa de Jesús, sino a pesar de su gracia:

Tanto amó Dios al mundo que entregó al Hijo Unigénito a fin de que todo el que cree en él no perezca sino que tenga vida eterna. Pues Dios no envió al Hijo al mundo a fin de juzgar al mundo sino para que el mundo se salve a través de él. Quien cree en el Hijo no será juzgado. El que no cree ya está juzgado, porque no ha creído en el Hijo unigénito de Dios. En esto consiste el juicio: vino la luz al mundo y los humanos prefirieron las tinieblas a la luz, pues sus acciones eran malas. Todo el que practica lo malo odia la luz y no se acerca a la luz a fin de que no descubra sus acciones. En cambio, el que realiza la verdad se acerca a la luz, a fin de que se vean sus acciones porque han sido realizadas según Dios (Jn 3, 16-21).

Ante el amor de Jesús acaban los principios de exigencia y juicio de la tierra. Todo es al fin gracia. Sólo se juzgan (condenan) aquellos que quieren juzgarse y condenarse a sí mismos: rechazan la luz que les llega y cultivan la noche en sus acciones; destruyen el amor y van tejiendo abismos de violencia; allá, en su propio laberinto, para destruirse. Dios

es, por tanto, el anti-juicio: la gracia donde viene a superarse todo juicio. Por eso, nadie se condena por acción de Dios sino a pesar de Dios. Nadie se destruye por Jesús sino a pesar de Jesucristo.

La justicia de Dios se identifica con su misericordia. La salvación del ser humano se interpreta y realiza solamente en fe y confianza. ¿Por qué es así? ¿No podría salvarnos Dios por medio de su juicio, empleando su buena violencia? ¿De ninguna forma! La salvación del verdadero Dios, Padre de Jesús, es gracia y sólo gratuitamente podemos recibirla, gozarla, identificarnos con ella. El juicio no es despliegue de un poder más alto, en plano de imposición, sino expresión y presencia (triumfo) de la gracia. Solo así podemos afirmar que el Cristo de Dios *lleva cautiva a la cautividad* (Ef 4, 8): destruye la destrucción, condena para siempre la condena que los hombres y mujeres han ido suscitando a lo largo de su historia, apareciendo como gracia abierta para todos, vida compartida. Es lo que la iglesia cristiana ha confesado al celebrar de un modo jubiloso la pascua de Jesús como muerte de la muerte.

## Cristo en el mundo. Jesús el humano, diálogo de Dios

En los capítulos anteriores he desarrollado una cristología básicamente bíblica, fundada en el testimonio del NT. Ahora, a modo de conclusión, quiero ofrecer un panorama de conjunto de lo dicho, en perspectiva de cambio de milenio.

Divido el último capítulo en dos partes. La primera destaca la *continuidad*: los más grandes problemas y retos de la cristología brotan de ella misma, de la dinámica interior del evangelio. La segunda pone de relieve la *apertura*, en línea de diálogo humano y/o religioso: las diversas culturas mundiales elevan su reto, dentro de una humanidad que se está descubriendo plural en su unidad; en relación con ellas debe presentarse Jesús de Nazaret.

### 1. CONTINUIDAD. JESÚS, PALABRA DE DIOS

Entre los trabajos citados en *Bibliografía General 1 y 4*, cf. Bousset, *Kyrios*; González de C., *Jesús*; Grillmeier, *Jesucristo*; Hünerman, *Cristología*; Kelly, *Credos*; Lubac, *Fe cristiana*; Macquarrie, *Jesús*; Parrinder, *Avatara*; Pelikan, *Jesús*; Pieris, *Rostro*; Pikaza, *Dios*; Id., *Antropología*; Ristow, y Matthiae, (eds.), *Historische*; Sesboüé, *Jesucristo*; Sesboüé y Wolinski, (eds.), *Historia*; Sobrino, *Cristología y Jesucristo I-II*; Stuhlmacher, *Jesús*; Tilliette, *Christ*, Torres Q., *Repensar*. Cf. además Dupuis, J., *Jesús al encuentro de las religiones*, Paulinas, Madrid 1991; R. Girard, *Las cosas escondidas desde el comienzo del mundo*, Sígueme, Salamanca 1981; G. Gutiérrez, *Teología de la liberación* Sígueme, Salamanca 1994; H. Küng, *El cristianismo*, Trotta, Madrid 1997.

El despliegue de la cristología sigue vinculando a su propia historia y a sus posibilidades de desarrollo creativo interno. Lo que un día comenzó no ha terminado. El camino que empezó en Galilea, en la

vida de Jesús y tras su muerte, sigue siendo aún la fuente y potencial más honda de la cristología.<sup>1</sup>

Pero, en contra de lo que a veces se ha pensado, la dogmática pasada no ha resuelto los problemas actuales y futuros para siempre, como si hubiera una evolución homogénea y progresiva, sino que abre un camino que cada generación debe recorrer y recrear, para así mantener vivo el proyecto de Jesús. Eso significa que debemos reasumir desde nuestra perspectiva los grandes momentos de la cristología antigua, sabiendo que ellos siguen influyendo en nuestro estudio del tema:

1. *Jesús de la historia, Cristo de la fe.* Seguimos fundados en Jesús, en su proyecto mesiánico y su vida concreta de profeta asesinado. En un plano, esa vida puede estudiarse de un modo puramente neutral, sin tomar partido en favor o en contra; pero, en otra perspectiva, ella aparece vinculada a un mensaje de Dios, de manera que podemos creer en ella o rechazarla. En ese aspecto afirmamos que el mismo Jesús de la historia es ya Cristo de la fe (o Cristo rechazado), en camino que culmina afirmativamente en la confesión pascual (*¡Dios le ha resucitado!*), con su apertura misionera (*¡Jesús es Salvador para todos los humanos!*) o en el rechazo anticristiano (*¡Jesús era un mesías falso!*).

2. *Hijo divino: Dios y hombre verdadero.* En un momento dado, por imperativo de la misma confesión mesiánica, la Iglesia se ha visto obligada a formular el sentido y alcance divino de Jesús, a quien ha visto como Hijo de Dios y persona trinitaria, en perspectiva de diálogo universal, definiéndole básicamente como Logos. Desaparece de algún modo el título mesías y quedan, vinculados (unidos por dentro y separados) los títulos de hombre y Dios.

3. *Jesús, diálogo mesiánico. Problemas pendientes.* El mismo proceso anterior irá mostrando algunos temas básicos de la cristología, que no son nuevos, sino que fueron apareciendo ya a lo largo del despliegue cristiano. Pero en este tiempo, a finales del segundo milenio, tenemos la impresión de que la historia se ha acelerado y surgen nuevas y urgentes cuestiones humanas (madurez afectiva, diálogo mundial, igualdad de sexos etc) que deben plantearse y resolverse partiendo de Jesús, mesías e Hijo de Dios.

1. Se dice a veces que el proceso de cada individuo humano (ontogénesis) recorre las etapas del proceso de la vida entera y del conjunto de la humanidad (filogénesis). Esto resulta evidente en la cristología: cada generación e iglesia (con cada creyente) debe recorrer todo el camino de la cristología, desde el Jesús histórico, por el Cristo de la fe, hasta la confesión de la divinidad del Hijo de Dios.

Estos no son todos sino algunos de los grandes problemas que plantea la cristología en su despliegue interno. Quedan otros, muy importantes, que han sido evocados por la historia de la cristiandad (Cristo Rey o Monje, Sacerdote o Belleza cósmica, Razón o Idea universal...) que aquí tocaremos sólo de pasada, pues quedan incluidos en nuestro esquema o resultan menos importantes en este libro.<sup>2</sup>

## 1. JESÚS DE LA HISTORIA, CRISTO DE LA FE

Hemos iniciado nuestro libro partiendo del *Jesús de la historia*, tal como lo estudia la investigación más reciente sobre el tema, dentro del *third quest* o tercer momento en la búsqueda histórica de Jesús. En esa línea queremos mantenernos y ofrecer unas breves conclusiones, en forma paradójica.

### 1. *El mismo Jesús es Cristo*

Se han solido disociar el *Jesús de la historia*, que sería objeto de una investigación neutral y el *Cristo de la fe*, que desborda el nivel de la historia (y de los datos controlables), para situarnos en el plano de las interpretaciones creyentes. Pues bien, en contra de esa división, pienso que ambos planos se encuentran implicados, siendo en el fondo inseparables:

– *El mismo Jesús de la historia está abierto hacia el Cristo de la fe*, como han indicado algunos trabajos citados al principio de este libro. Ciertamente, podemos trazar un perfil *neutral* de Jesús (fue galileo, discípulo del Bautista, profeta mesiánico, ejecutado por Pilatos...). Pero, profundizando en esa línea, su misma historia nos sitúa ante la alternativa de una *fe mesiánica*, al menos inicial (algunos aceptaron ya a Jesús como enviado de Dios durante el tiempo de su vida) o de un *rechazo mesiánico* (otros le acusaron precisamente porque quiso presentarse como enviado falso de Dios).

– *El Cristo de la fe asume la vida y obra del Jesús de la historia*, no sólo integrándola en su confesión (Dios ha resucitado al mismo Jesús asesinado por las autoridades) sino interpretando en línea creyente los elementos fundamentales de su historia pasada. El Cristo resucitado es el mismo Jesús de las curaciones y el pan compartido, de la superación

2. Visión de conjunto de las imágenes de Jesús en la historia cultural de occidente en J. Pelikan, *Jesús*.

de la ley y la acogida de los marginados: la *fe pascual* (en el Cristo glorioso) reasume y ratifica la *fe histórica* en la obra de Jesús como enviado escatológico de Dios y realizador del reino.

– *El Jesús de la historia y el Cristo de la fe se han escindido a veces.* Se puede acentuar el *Cristo de la fe*, separándolo del Jesús de la historia: en esa línea se ha movido desde antiguo la gnosis y un tipo de cristología espiritualista, que termina concibiendo a Jesús como figura simbólica de la presencia de Dios o de la salvación humana. También se puede independizar *el Jesús de la historia*, absolutizando de tal forma sus rasgos que él venga a presentarse como uno más entre los muchos creadores (poetas o pedagogos, místicos o revolucionarios) de la humanidad: no haría falta fe para entenderle y acogerle.

– *Ha sido más fácil absolutizar el Cristo de la fe*, como indica la historia de la teología eclesial: para acentuar la importancia de Jesús, ella ha destacado sus dones “divinos”, de tipo sobrenatural, convirtiéndole en una especie de condensación de los “valores espirituales” de lo humano. De esta forma se eleva a Jesús, se ensalza su figura. Pero, al mismo tiempo, se domestica su novedad mesiánica, su obra concreta (histórica, humana) de mensajero de reino. En contra de la opinión normal, ha sido y quizá es más fácil caer en el riesgo del *espiritualismo*, convirtiendo a Jesús en una semidivinidad celeste, que en el riesgo de acentuar su *humanismo*. Se ha dicho a veces que una parte considerable de la cristología de los últimos siglos ha sido *cripto-monofisita* (como si Jesús fuera un dios que se muestra en forma humana) y/o *cripto-docetista* (como si Jesús hubiera querido parecerse a nosotros, sin serlo en realidad).

– *Resulta más difícil y arriesgado creer en el Jesús de la historia, con su mensaje y movimiento concreto de superación de la ley, pan compartido y no violencia.* Se podía creer en otro tiempo y se cree todavía en apariciones y seres espirituales. La novedad cristiana (su distinción creadora) está en el hecho de creer que el Cristo resucitado (presencia de Dios, salvador final) es el mismo Jesús de la historia, en su gesto de apertura mesiánica y entrega de la vida (Mc), en el signo de su cruz (Pablo). Frente a todo *escapismo espiritualista*, que consiste en buscar un mesías fuera del mundo, como poder superior o fuerza impersonal, el evangelio nos lleva al *mesianismo de lo humano*, tal como aparece en la vida y proyecto de Jesús.

Da la impresión de que muchos han querido descubrir el mesianismo *fuera de lo humano*: como si varones y mujeres debieran abandonar su realidad actual para alcanzar la salvación, dentro de una perspectiva que podemos llamar *platónica o gnóstica* (dejar esta humanidad, eso es salvarse; superar el mundo, eso es alcanzar la libertad). Parece que buscamos una forma de escapismo (salvadores exteriores,

huidas cósmicas), como si no bastara el simple y hondo ser humano, como si tuviéramos que hacernos otra cosa para ser nosotros mismos.

## 2. *Jesús, mesías humano.*

En contra del riesgo anterior, el mesianismo de Jesús se identifica con *el triunfo y realización de lo humano*. La sorpresa y plenitud de su tarea como Cristo, ratificada en la experiencia pascual, consiste en saber que *él nos ha querido sencillamente humanos*. Conforme a la tradición cristiana, ratificada por el Concilio de Calcedonia, que luego estudiaremos, *el mesías es el hombre (humano) verdadero*.

Dios no se revela en una realidad supracósmica, en un ángel o representación mística, en un espíritu o prodigio, en un monstruo o ser supra-terrestre, sino simplemente en lo humano: en el camino concreto de la vida de Jesús. Eso significa que *el Cristo de la fe* no es otro que el mismo *Jesús de la historia total*, un humano concreto y perfecto (realizado en plenitud) que abre a todos sus hermanos el camino de la auténtica humanidad. Así le presenta Jn 19, 5: *Éste es el Hombre*. Desde esta perspectiva podemos establecer este esquema:

– *Jesús, humanidad humana.* Él no es más (ni menos) que un humano, pues no hay nada mayor que eso en el mundo. En su misma realidad histórica, es *hierofanía*, revelación del Padre. El ser humano (varón o mujer) aparece así como aquel en quien Dios puede revelarse. Profundizando en esa línea, podemos añadir que el hombre pleno es el ser que surge cuando Dios se manifiesta plenamente. Se ha dicho que los hombres (varones y mujeres) son *narración de Dios*, despliegue histórico de lo divino; así lo vemos en Jesús, a quien descubrimos como el humano en su plenitud.

– *Jesús, humanidad personal.* No es un ser abstracto, puro signo de la especie, sino un individuo concreto, que se realiza a lo largo de una historia personal, que se define a través de unos momentos de acogida (recibir la vida), realización (asumirla en libertad) y comunión (entrega por los otros). Así hemos ido descubriendo a Jesús como persona: ser humano que ha venido a realizarse en gratuidad y comunión, en apertura a las personas de su entorno. Por eso podemos entenderle como fundamento y sentido de la realización de los humanos.

– *Jesús, humanidad mesiánica.* No es mesías por ser algo distinto, además de lo humano y personal, sino precisamente por serlo: el primer ser humano perfecto y completo, abierto a todos sus hermanos. Él aparece dentro de la esperanza israelita, condicionado por los elementos de la cultura y religión de su pueblo... Por eso es mesías desde el judaísmo. Pero no es mesías para el judaísmo, sino para el conjunto de lo humano. No es mesías porque ofrece algo de fuera, sino por-

que es sencilla y plenamente humano, persona en la que viene a expresarse el camino de todas las personas, posibilidad y gracia universal de vida. En ese aspecto, la humanidad mesiánica no es un añadido posterior, sino el mismo ser humano.

– *Jesús, humanidad divina.* Venimos diciendo que allí donde el humano se expresa y realiza totalmente se revela Dios. Eso significa que la misma humanidad de Jesús es hierofanía: expresión de Dios (Hijo eterno) en el tiempo de la historia. Lo humano y divino no se pueden añadir, ni restarse uno del otro, como si hubiera que quitar a Dios lo que se da al humano o viceversa... Jesús nos muestra algo totalmente distinto: cuanto más divino, es más humano y viceversa. Humanidad y divinidad se vinculan e identifican en eso que en lenguaje eclesial se ha llamado la “hipóstasis” o “persona” radical del Hijo de Dios encarnado que es Jesús.

Pero, dicho esto y sabiendo que Jesús es *Dios y hombre verdadero*, debemos volver hacia atrás, recuperando su mesianismo, al menos como *categoría mediadora*, es decir, como expresión del cambio fuerte que ha de realizar el humano actual para alcanzar su verdadera humanidad, en claves de comunión y esperanza, de libertad y gloria.

Por eso, mientras nuestra historia siga, en las condiciones actuales de opresión y violencia, mientras el humano no alcance su verdad, mantenemos la esperanza mesiánica de Jesús, destacando los rasgos más significativos de su vida y proyecto de liberación. De esa forma elaboramos una cristología de la transformación humana, en línea de redención (superando la opresión anterior) y reconciliación (alcanzando la paz definitiva).

La cristología es por tanto una categoría propia de la *historia de la salvación*, es decir, del proceso de humanización. El humano no ha alcanzado todavía su verdad, se halla inmerso en una fuerte espiral de violencia, bajo el miedo de la muerte. Pero él busca, proyectando un futuro de dicha y reconciliación, de vida y paz interhumana. Pues bien, allí donde Jesús asume ese proyecto y lo encarna en su persona, abriendo un futuro de humanización iluminado por Dios surge la *cristología*.

### 3. *Cristología salvífica, cristología histórica*

La cristología pertenece a la historia de la salvación: no es disciplina teórica sino práctica, no es una forma de pensar sino un modo de actuar. Por eso, la entiende quien la cumple, es decir, quien asume el camino de Jesús como fuente y modelo de humanización. Lógicamente, cuando llegue el reino de Dios, ella habrá cumplido sus

funciones. Mientras tanto sigue siendo necesaria. Estos son sus principios.

– *Cristo humano, Jesús de la historia.* En el principio y centro de la cristología sigue estando la historia de Jesús, su vida concreta de judío galileo, iniciador de un movimiento de *reino*, es decir, de reconciliación y esperanza humana. La cristología del futuro ha de estar por tanto muy atenta a la historia de Jesús, destacando los rasgos principales de su vida y mensaje, para traducirlos a nuestras condiciones culturales, sociales, religiosas. Desde ese fondo debemos trazar un programa de *acción cristológica*, convirtiendo la vida y proyecto de Jesús en principio de nuestra propia vida.

– *Jesús resucitado, mesianismo pascual.* La cristología está vinculada de un modo esencial a la experiencia de la pascua, a la acción de Dios que ha resucitado a Jesús de entre los muertos, avalando de esa forma su vida y mensaje. La acción de Jesús se vincula así a una experiencia fuerte de *reconocimiento cristológico*, en forma de celebración pascual. Sin una contemplación intensa de Jesús que se hace presente en medio de la comunidad reunida en su nombre la cristología pierde su sentido. Los signos cristológicos primeros y más hondos son el pan y vino compartido, celebración de la presencia de Jesús, que reúne en su nombre y con su gracia a la comunidad de los humanos.

– *Jesús eclesial, mesianismo cristiano.* Hablo de mesianismo cristiano, aunque el término puede resultar reiterativo, para distinguirlo del judío. Ambos parten de la misma raíz israelita de esperanza humana de reconciliación y plenitud, pero se distinguen de un modo bien preciso. El *mesianismo judío* sigue abierto a la esperanza de un cambio futuro que se expresará en formas externas, cuando ya no existan sobre el mundo cojos ni mancos, oprimidos ni dolientes: Dios mismo cambiará las condiciones de la vida; mientras tanto, ellos, judíos, han de mantenerse fieles a la ley nacional. Por el contrario, *el mesianismo cristiano* confiesa que la salvación de Dios y la plenitud humana ya ha llegado por Jesús, en camino abierto a todos los pueblos. Esta afirmación de la llegada del reino (del cumplimiento mesiánico) resulta inseparable de la confesión cristiana: sólo si Jesús es *Dios y hombre verdadero* puede asegurarse que es mesías, meta de la historia. Esta afirmación resulta provocativa y escandalosa: es más fácil afirmar con los judíos que el reino no ha llegado, que el mesías no ha venido, siguiendo fieles en la espera, a la luz del Dios siempre misterioso y alejado, que afirmar que se ha manifestado ya en Jesús, presentando su evangelio como principio de transformación humana.

– *Cristo actual: Jesús y los mesianismos modernos.* A partir de lo anterior podemos y debemos plantear el tema de la actualidad del mesianismo de Jesús. No se trata de un problema teórico, aunque una



buena teoría es valiosa (como luego mostraremos), sino de *actuación* y vida. Pasamos así de la cristología de la razón pura (teórica) a la cristología de la *razón práctica y celebrativa*. Mesías es aquel que puede transformar la vida humana (en plano individual y social), haciendo así posible el surgimiento de la humanidad reconciliada (aspecto práctico). Mesías es aquel que nos capacita para agradecer la vida, anticipando así la salvación (plano celebrativo). Desde este fondo podemos y debemos situar el mesianismo de Jesús a la luz de la búsqueda de transformación humana de la modernidad, dentro del abanico de los mesianismos modernos.

De esos mesianismos trataremos al estudiar los *problemas pendientes* de la cristología, después de haber precisado el sentido de Jesús como *Dios y hombre* verdadero, en contexto de despliegue personal (trinitario).

## 2. HIJO DIVINO. DIOS Y HOMBRE VERDADERO

Como venimos diciendo, el título *Cristo* sólo tiene sentido y se aplica mientras dura el camino de búsqueda humana, es decir, antes que llegue la redención definitiva. Jesús es Cristo en cuanto mediador de humanidad, fuente de promesa salvadora. Así le hemos mostrado en perspectiva judía (el mesianismo es básicamente israelita), en un contexto de esperanza de reconciliación humana. Pero, en su sentido más profundo, conforme a la dogmática eclesial, Jesús es Cristo en cuanto revela a Dios y manifiesta el verdadero sentido de lo humano.

Y con esto anunciamos los dos temas de este apartado: empezamos presentando a Jesús como revelación humana de Dios; después evocamos su sentido dentro del misterio trinitario. Siendo presencia de Dios, es hombre (humano) verdadero, *Dios en persona* a nivel histórico y trinitario.

### 1. *Dios y hombre verdadero. Reflexión teológica*

Utilizamos el término *hombre* en sentido inclusivo (varón y/o mujer). Normalmente, para evitar equívocos hemos venido empleando el neutro *humano* (incluso en el título Hijo del humano), pero ahora podemos afirmar, con fórmula de la tradición, que por ser *Dios verdadero* (pertenece a la inmanencia divina o misterio trinitario) Jesús es *hombre verdadero* (es el hombre donde se condensa la historia humana, expresando y revelando dentro de ella el misterio de la filiación divina).

El NT ha ofrecido una visión “económica” de Dios: no especula sobre su posible condición intradivina, separada de la historia de la salvación. Ciertamente sabe que hay Dios y Dios se encuentra en la raíz de nuestra realidad; proclama, sin embargo, que ese Dios se ha hecho presente en el mundo por Jesús y habita como Espíritu de vida en lo más hondo de la historia (del hacerse) de la iglesia, de manera que en Jesús y en esa iglesia (comunidad de los humanos reunidos en su nombre) podemos conocerle.

Utilizando un lenguaje teológico, afirmamos que el NT sólo conoce la *trinidad económica* o de la salvación (presencia de Dios en el mundo, por Jesús, en el Espíritu) y no se preocupa de la *inmanente* (Dios en sí mismo, separado de su revelación). Así lo han mostrado los textos del NT, especialmente Pablo, Jn y Hebr. Pues bien, la teología posterior de la iglesia, expresada en formas helenistas, ha interpretado esos textos desde una perspectiva de *inmanencia* divina (Jesús y el Espíritu santo forman parte del misterio original divino), dejando algo al margen su *economía*. Ese proceso puede condensarse en tres momentos:

– *Principio. Trinidad económica.* La iglesia tiene la certeza de que los humanos han hallado y recibido en Cristo, y por su Espíritu, la gracia del mismo Dios trascendente (de su inmanencia eterna), penetrando así de algún modo en el misterio original de lo divino.

– *Riesgo helenista.* Al expresar esa experiencia cristiana en formas conceptuales (ontológicas), ciertos cristianos han corrido el riesgo de concebir a Dios como principio separado superior (el Uno), de manera que Jesús (y el Espíritu Santo) se vuelven entidades intermedias, una especie de camino o puente que une a Dios y el mundo (Arrio, Macedonio)<sup>3</sup>.

– *Respuesta teológica.* La iglesia de los primeros siglos ha superado el riesgo arriano con categorías esencialistas. De esa forma ha logrado interpretar la experiencia cristiana en conceptos racionalmente aceptables, aunque a veces parece haber dado primacía al aspecto helenista, como si Dios no debiera ser cristianizado.<sup>4</sup>

Partiendo de esa base, el Dios del pensamiento occidental ha sido una simbiosis de helenismo y experiencia bíblica. Del *helenismo* recibe su carácter cósmico: es origen y trasfondo de unidad en que se arraigan e integran las diversas realidades: motor de que deriva todo movi-

3. X. Pikaza, *Trinidad y ontología*: EstTrin 8 (1974) 190s. Hemos desarrollado con cierta extensión el tema que sigue en *Dios como Espíritu y persona*, Sec. Trinitario, Salamanca 1989

4. Cf. Moingt, *Hombre*; Jungel, *Misterio*.

miento; orden radical de bien y belleza donde encuentran sentido y plenitud los elementos de la tierra. De la *Escritura judeocristiana* ha recibido rasgos de persona providente y poderosa que dirige el ritmo de la historia de acuerdo a principios de carácter moral y escatológico.<sup>5</sup>

De manera normal, la *teología cristiano-helenista* ha interpretado a Jesús (mesías humano e Hijo divino) y al Espíritu Santo como momentos inmanentes de un Dios eterno, dejando en un segundo plano su realidad histórica. De esa forma, la Trinidad se ha entendido como proceso interior del ser de lo divino: el hombre Jesús y el Espíritu que actúa en el camino de la historia quedan en principio fuera de ella. *Trinidad inmanente* (Dios en sí) y *económica* (Dios en la historia de la salvación) se acaban escindiendo: importa Dios en su inmanencia trinitaria; su presencia salvadora se vuelve secundaria.<sup>6</sup>

En esta perspectiva se ha podido hablar de una *crisología de la trinidad inmanente* (crisología en vertical o desde arriba), cuyo origen está en el Logos-Hijo que forma parte de un Dios inmutable, plenamente idéntico a sí mismo, perfecto y autosuficiente. Ese Logos-Hijo divino, que procede de Dios y se halla en Dios, no necesitaba encarnarse en Jesucristo, aunque lo ha hecho. Así se ha podido afirmar que Jesús sólo es persona por el Logos-Hijo, de manera que debemos añadir que carece de persona humana (an-hipostasia).<sup>7</sup>

El Logos-Hijo es como visitante que desciende al mundo desde el plano superior de lo divino. Ciertamente, asume las condiciones de vida de este mundo: crece, sufre y muere. Pero lo hace por condescendencia: en sí mismo se encuentra por encima de las "limitaciones" de la historia. Se supone así que Dios y lo humano son opuestos. Es como

5. Es un Dios de la naturaleza y puede ser objeto (o final) de una demostración. Por influjo israelita aparece como Dios de trascendencia personal y acción histórica: desborda los límites del mundo y tiene autonomía (actúa libremente).

6. En este plano las diferencias que separan las sistematizaciones trinitarias de griegos y latinos pierden gran parte de su peso. Unos y otros acentúan las dimensiones inmanentes de Dios, dejando a un lado la persona y obra de Jesús de Nazaret y su Espíritu en la iglesia y en la historia. Desde el XIII EC la teología de la Trinidad había permanecido estable sin elaboraciones creadoras. Sólo en tiempos recientes ha vuelto a plantearse: en proceso que comienza con el renacimiento y se agudiza a partir de la ilustración, los fundamentos del Dios cosmológico de la tradición greco-judía se han erosionado, mientras que ha crecido el interés por el Jesús histórico. Desde ese Jesús histórico podemos hablar de trinidad, recorriendo un camino teológico (mostrando que hay Dios).

7. Cf P. Smulders, *Desarrollo de la crisología en la historia de los dogmas y en el magisterio eclesial*, en MS III, I, Madrid 1971, 417-504. Contra la anhipostasia, D. M. Baillie, *God was in Christ*, London 1960, 85-93.

si Jesús no fuera en verdad y plenitud humano, con todo lo que ello implica: nacer y realizarse en libertad y comunión, en apertura hacia los otros, en camino que culmina y/o se abre por la muerte. Es como si ser Dios fuera algo plenamente diferente, como si en Jesús actuara (y se expresase) una persona que existe y vive fuera de lo humano (el Hijo eterno de un Dios que sigue siendo eterno). Pues bien, como iremos mostrando en lo que sigue, Dios verdadero es aquel que puede revelarse y realizarse de manera plena como humano en Jesucristo.<sup>8</sup>

Conforme a la crisología del Dios inmanente, pierden su importancia los "misterios" concretos de la vida humana de Jesús (nacimiento y vocación, mensaje y muerte) y todo el peso de la teología se coloca sobre la encarnación del Logos-Hijo eterno. Más aún, esta visión deja en segundo plano el misterio pascual como respuesta del Padre a la entrega de Jesús, pues su divinidad se encuentra ya expresada y realizada eternamente. Pues bien, en contra de ella y partiendo de los datos que hemos venido ofreciendo a lo largo de nuestro trabajo, especialmente al ocuparnos del origen y pascua de Jesús (Cap. 5: misterios iniciales y finales), podemos ofrecer una visión personal (dialogal) de su misterio básico, de la unión de lo divino y de lo humano.

Jesús es humano y divino (*Dios y hombre verdadero*) en un mismo proceso personal de realización integrado por tres momentos esenciales: *nacer* (recibir la vida), *afirmarse en libertad* (asumir la vida como propia) y *morir* (devolver la vida recibida). A través de ellos, en la unidad de su biografía personal, Jesús se realiza como humano, dentro de la historia, siendo (haciéndose) a un nivel eterno persona trinitaria. Así entendemos la divinidad de Jesús desde el *don* de Dios que le funda (naciendo de una historia/familia humana), desde su *fidelidad* al don de Dios y desde la *respuesta* final de Dios que ratifica su vida y le recibe en la pascua.<sup>9</sup>

– *Don*. Jesús es Logos-Hijo como aquel que surge cuando Dios se autoexpresa de un modo total, cuando *Dios* (=Padre) se entrega y

8. Sobre la deshumanización de Jesús a partir de la absolutización de su carácter trascendente como "hijo" cf. Baillie, 85 s; N. Pittenger, *The Word incarnate*, New York 1958, 89 s; Id., *Christology reconsidered*, London 1970, 22-44; J. Knox, *Humanity and divinity of Christ*, Cambridge UP, 1967, 53-72; Robinson, *Human*, 102-119.

9. Cf. Baillie, 125 s; Schoonenberg, *Dios*, 77s; Robinson, *Human*, 36 s. En un plano *dinámico*, Jesús es Dios porque realiza en el transcurso de su vida (nacer-hacerse-morir) el misterio del amor divino; es Dios en *relación* (según la definición clásica de las personas trinitarias): todo lo que tiene es don que ha recibido de su Padre-Dios (por medio de su pueblo y la familia); todo lo que tiene es don que ofrece a los demás (vida), hasta darse él mismo en la Cruz (para ser resucitado por Dios Padre).

empieza a ser en *Otro* (=Hijo) sin perder por eso su identidad, sino ganándola por siempre. Jesús proviene de Dios y de tal forma reproduce y actualiza su misterio que puede y debe llamarse Logos-Hijo en un nivel eterno, surgiendo al mismo tiempo (en otro plano) como humano.<sup>10</sup>

– *Fidelidad*. El Hijo Jesús recibe eternamente el don de Dios, naciendo al mismo tiempo a la existencia humana a través de una historia y familia, en camino que libremente asume y ratifica. Por eso debe realizarse como persona: recibe el don que Dios le ha dado y responde agradecido, en fidelidad que se expresa a lo largo de su biografía: acepta el riesgo de la libertad y traduce (o interpreta) el amor de Dios como de amor interhumano. Dios le ha dado la existencia y a Dios se la devuelve, en respuesta generosa, al entregarla libremente a los humanos (por el reino).

– *Respuesta del Padre*. Jesús ha recibido la vida para devolvérsela eternamente al Padre, en gesto que se expresa sobre el mundo en su entrega a los humanos. De esa forma, la muerte de Jesús puede entenderse en dos niveles: ofrece su vida a Dios, en regalo de amor, ofreciéndola al mismo tiempo a los humanos, en servicio mesiánico. Pues bien, Dios le ha respondido en la pascua, culminando de esa forma su paternidad.

Jesús no es hijo de Dios sólo al principio (en puro nacimiento), sino en todo el proceso de su realización personal: porque nace de Dios para realizarse en libertad, entregándose a Dios, en gesto de amor, que el mismo Dios acoge (le resucita). De esta forma, su *biografía teológica* queda integrada en el *misterio trinitario*.

Jesús no es Dios en abstracto sino porque, surgiendo del Padre y viviendo en comunión con él, ha culminado en él su proceso personal por la pascua. Tampoco Dios es Padre en abstracto, sino porque engendra a Jesús como Hijo, le acompaña en su vida y le acoge en su pascua por el espíritu. Ambos son divinos en el camino de su mutua entrega, en su encuentro de amor, como indicaremos al mostrar el sentido de Jesús como persona trinitaria. Esta es la paradoja central del cristianismo que puede y debe expresarse al mismo tiempo en dos lenguajes:

10. Humanidad (y mundo) son “lugar” que Dios prepara para “encarnarse”, es decir, para expresar su conciencia y realizar temporalmente su ser eterno, como supone Rahner, *Escritos* IV, 139-157. Crítica de esa cristología concencial en Wiederkehr, *Esbozo*, 615-620.

– *Jesús es Hijo de Dios en lo humano*, es decir, en el despliegue de su humanidad. No es Hijo de Dios *además* de ser humano, sino precisamente al serlo. Así aparece como aquel que brota de Dios y se despliega en relación plena de amor con lo divino, realizándose como *persona humana*, en libertad de amor, arraigado en el misterio.

– *Jesús es humano en lo divino*, es decir, surgiendo de Dios y manteniéndose en comunión total de amor con el Padre en el Espíritu. Así decimos que es humano siendo “eterno”, el mismo Hijo de Dios originario. Su humanidad no es algo que se añade a lo divino, sino la expresión y realización histórica (salvadora, intrahumana) de su ser filial divino. Por eso decimos que es *Dios en persona*.<sup>11</sup>

Jesús es humano desde Dios, de tal manera que Dios viene a expresarse en su persona. No es que primero tenga o sea una persona humana y luego Dios se manifieste en ella, sino que brota y se realiza como humano (persona) allí donde Dios suscita a su Hijo en la historia. Por eso, siendo humano, es Hijo eterno de Dios, Logos-Hijo, aquel que está brotando del amor fundante de Dios Padre, realizando en forma humana el mismo amor eterno y personal del Hijo divino.

En su despliegue total (nacer, realizarse en libertad, morir en manos de Dios) la encarnación o humanización de Jesús aparece así como misterio trinitario: Dios Padre ha “querido” ser (realizar) su amor eterno (ser Padre e Hijo, en el Espíritu) dentro de la historia. Todo Dios se ha humanizado en Jesús. De esa forma hay un misterio en dos misterios:

– *Dios es comunión eterna del Padre con el Hijo en el Espíritu*, en dimensión original, antes (sobre) todo tiempo. Pero, si separamos esa comunión de la historia de Jesús y nos ponemos a discurrir sobre los procesos eternos del ser de lo divino acabamos situando nuestro tema en el vacío (como sucede en la gnosis). Por eso, tan pronto como decimos que Dios es comunión eterna, añadimos que ella se realiza dentro de la misma historia, por Cristo en el Espíritu.

– *Dios “es” comunión en la historia de Jesús*, es decir, en el proceso de realización de su humanidad. Pero tan pronto como decimos eso, debemos precisar que Dios no “se hace” comunión, empezando a ser algo que antes no fuera, recibiendo algo exterior a su verdad más honda, sino que es y realiza en la historia (vida y persona) de Jesús su

11. La palabra “Dios” significa así encuentro: es el Padre que se realiza (autoexpresa) en Jesús; es Jesús que vive abierto al Padre, es el Espíritu como amor mutuo, plenitud de la divinidad.

misma comunión divina: lo que es en Jesús pertenece a su amor y ser eterno.<sup>12</sup>

Estos dos lenguajes se vinculan y distinguen, de manera que debemos unirlos sin identificarlos y distinguirlos sin separar uno del otro. *Dios* es la trascendencia (origen, profundidad y meta) del mismo Jesús humano. *Jesús* es la inmanencia (presencia) histórica y/o humana de la eternidad de Dios. Por eso decimos que el único misterio del amor trinitario se expresa en dimensión de *historia* (en el camino mesiánico de Jesús) y *eternidad* (en el ser intradivino). Así confesamos que Jesús es *Dios en persona*.

La *trascendencia* y/o eternidad de Dios no se expresa en la inmensidad del cosmos ni en el despliegue de la idea (razón hegeliana), sino en la misma vida concreta (palabra y humanidad) de Jesús de Galilea. Por otra parte, la *historia* de Jesús, mensajero de reino, sólo se comprende y recibe su sentido desde la trascendencia de Dios, en su encuentro trinitario. No podemos preguntar ¿qué es antes, inmanencia divina o historia de la salvación? pues ambas se implican. De todas formas, tiene anterioridad lógica la inmanencia de Dios, pero en línea histórica está primero la realidad y entrega humana de Jesús.

En esta relación de inmanencia divina y entrega económica, el misterio de Dios se expresa en categorías de encuentro personal: Padre e Hijo. Uniendo en amor personal la distancia, el Padre inmanente (eterno) y Jesús de Nazaret (historia) constituyen el encuentro original (se vinculan en/como Espíritu). Por eso, lo divino no es sólo el origen y meta inmanente de la trascendencia (Padre), ni la persona mesiánica (el Hijo Jesús), sino la unión en el Espíritu.

Dios es *inmanencia original* (principio del que todo brota) haciéndose en Jesús *historia de amor*. Así podemos afirmar que *Dios es en Jesús*, añadiendo que *Jesús es en Dios*, en misterio que es eterno (plano divino) siendo temporal (en una historia), en comunión de amor divino abierto a todos los humanos (Espíritu).

Ambos aspectos se implican. Jesús sólo es *Dios verdadero* en forma humana porque es el Hombre verdadero. Y sólo es *Hombre verdadero* porque es Dios verdadero, el mismo Hijo divino. No pierde nada humano para ser Dios verdadero, sino todo lo contrario: sólo es Hombre verdadero siendo Dios verdadero.

12. En este encuentro de Dios y Jesús debemos mantener la identidad de cada uno. No podemos concebir a *Jesús* como función de lo divino, pues en ese caso perdería su realidad personal, su autonomía histórica. Pero tampoco podemos concebir a *Dios* como simple expresión de la hondura humana de Jesús.

El auténtico ser humano sólo brota en su plenitud allí donde el Hijo divino se expresa y realiza en la historia. Así lo supone la tradición bíblica y teológica al decir que *todas las cosas han sido creadas en Jesús, Hijo encarnado*: Dios no ha creado el mundo en la nada, ni en el vacío que suscita en sí (como supone cierta teología cabalista), sino en su Hijo divino. Por eso, el mismo Jesús, puede presentarse y se presenta, al mismo tiempo, como Hijo de Dios y plenitud humana. Así concluye este apartado: Jesús ha sido y sigue siendo, por el misterio pascual, *el humano verdadero* (*¡Éste es el Hombre!*) precisamente al ser *Dios verdadero*, Hijo divino.

## 2. Persona divina, persona humana. Sistemas trinitarios

Todo el desarrollo anterior viene a expresarse y culminar en forma trinitaria, vinculando los dos planos de inmanencia y economía (=historia) salvadora. Como venimos afirmando, la *trinidad inmanente* (Dios en sí, lenguaje de eternidad) no se distingue de la *trinidad económica* (Dios en la historia de la salvación, lenguaje de encarnación):

El logos cabe Dios y el logos cabe nosotros, el logos inmanente y el logos económico, son rigurosamente el mismo... La Trinidad económica es la Trinidad inmanente... Dios se comporta con nosotros trinitariamente y justamente ese comportamiento trinitario -libre e indebido- para con nosotros no es sólo una imagen o una analogía con la Trinidad inmanente sino ella misma, bien que libre y comunicada por gracia.<sup>13</sup>

Sobre esta tesis clásica de K. Rahner hemos querido fundar nuestro desarrollo. A fin de precisar el tema, avanzando sobre el mismo Rahner, queremos esbozar dos grandes perspectivas trinitaria de la historia de la teología moderna.

- *Algunos*, partiendo de esta unión entre el *ser* de Dios y su *revelación* salvadora en Jesús, han destacado el aspecto *unitario* de Dios (trinidad) a quien conciben como único sujeto que se despliega y manifiesta en forma personal al relacionarse con los humanos. Utilizando un lenguaje tradicional, podríamos decir que parten de la unidad de Dios, tomando las personas como derivadas, función o consecuencia de esa unidad.

- *Otros*, en cambio, han puesto de relieve el aspecto *comunitario* (*interpersonal*) del mismo Dios a quien presentan como encuentro de amor inmanente. Estos parten, más bien, de la trinidad, es decir, del

13. Rahner, *Escritos* IV, 125-127; cf. Id., *El Dios trino como principio y fundamento trascendente de la historia de la salvación*, MS II, I, 370-371.

encuentro mutuo entre personas, tomando así la comunión como lo primario. Para ellos, la unidad aparece más bien como resultado de la misma comunión precedente.

Los primeros tienden a pensar que Dios *actúa como persona en su manera de entenderse-amarse a sí mismo* y en relación hacia lo externo, al vincularse a los humanos; para ellos, esencialmente mirada, la persona no es apertura sino *autoposeción* (una substancia individual de tipo consciente). Los segundos conciben a Dios como *persona en su misma dinámica de comunión interna*, es decir, en su relación de amor, en su despliegue de vida; para ellos, la persona es esencialmente *relación* (existencia o encuentro interindividual, en plano de substancia).

Para los primeros, en línea más judeo-islámica, lo primero es la unidad; la relación y/o comunión resulta derivada. Para los segundos, en línea más cristológica, lo primero es la comunión de sujetos, de manera que la unidad brota de ella. Los primeros entienden a Dios como amor intra-personal (se conoce y ama a sí mismo). Los segundos como amor interpersonal (el Padre ama al Hijo y viceversa, en el Espíritu).<sup>14</sup>

#### 1. Dios: una persona, tres modos de ser.

Entre los segundos queremos situarnos, interpretando así nuestra cristología en claves de *comunión relacional* divina. Pero, a fin de captar mejor la *novedad personalista* del enfoque, hemos querido evocar algunos *planteamientos unitarios* más significativos. Sus defensores son dos grandes teólogos dogmáticos del siglo XX; ellos nos ayudarán a centrar mejor nuestra cristología, arraigándola en el misterio trinitario:

– K. Barth sitúa la doctrina trinitaria en la base de la dogmática, mostrándonos a un Dios personal que se revela de forma soberana y absoluta, a través de tres momentos o *formas de ser* (*Seinsweise*; en francés *manière d'être*). La única persona divina (único Señor) existe y/o se expresa de tres maneras: es Aquel que se revela (Padre), El revelado (Hijo) y La revelación (Espíritu), que constituyen modos o formas en los que se expresa totalmente el único Dios, que “se revela como *Padre* en su santidad y su misterio, como *Hijo* en su misericordia y desvelamiento, y como *Espíritu santo* en su amor y en la comunicación de sí mismo”. Dios es por tanto un único sujeto personal que se expresa de tres formas personales, un mismo *tú* que existe revelándose de tres maneras. No hay en Dios encuentro de personas, ni comunión de

14. Hemos desarrollado extensamente el tema en *Dios*, 91-160, donde precisamos las diversas perspectivas, en línea de tradición y actualidad, con bibliografía.

sujetos, sino tres formas de ser y expresarse un mismo amor original, el único sujeto.<sup>15</sup>

– K. Rahner concibe al Hijo y Espíritu como “las dos formas de la auto-comunicación única de Dios”, que se ofrece a los humanos como *Verdad* pronunciada (Cristo) y *Amor o* aceptación de esa verdad (Espíritu). Verdad y Amor no son mediaciones exteriores de Dios, sino modos de expresión interna del único ser de lo divino.<sup>16</sup> En 1960, Rahner pensaba que la palabra persona, aun siendo inapropiada, era valiosa y necesaria para expresar los modos de la autocomunicación de Dios: “No disponemos de una que sea verdaderamente mejor, universalmente inteligible y menos expuesta a equívocos”<sup>17</sup>. Años después (1967) repensó su postura, afirmando que es mejor decir que en Dios solo hay un sujeto o conciencia (una persona) que existe y se expresa en “tres formas distintas de subsistencia”. “La auto-comunicación única del Dios único, tiene lugar en tres *modos distintos*, en los que se nos da a sí mismo el Dios único e idéntico... Dios es el Dios concreto en cada una de esas *formas de darse*, que naturalmente tienen unas relaciones mutuas entre sí, sin fusionarse modalísticamente. Si esto lo traducimos a la expresión de la Trinidad inmanente resulta: el Dios único subsiste en tres formas distintas de subsistencia”.<sup>18</sup>

Estas posturas destacan el *monoteísmo* de Dios (que se presenta de tres modos: como Padre, Hijo y Espíritu). Así puede y debe afirmarse que Dios es una única persona y Jesús su mensajero o profeta divino (especialmente vinculado al Hijo eterno). Resulta clara la primacía de la unidad sobre la multiplicidad, de la substancia sobre la relación. Seguimos estando sobre un fondo ontológico griego, por más que Barth y Rahner digan superarlo.

Esta postura nos permite dialogar mejor con judíos y musulmanes, pues ellos acentúan la unicidad de Dios, rechazando la “generación” intradivina y la pluralidad de personas en Dios.<sup>19</sup> Pero ella puede oscurecer el carácter distintivo más profundo de la revelación cristiana y de

15. *Dogmatique I*, I, II, 9, 13. Cf. págs 61-63, 73, 81. Sobre el Dios de Barth, cf. E. Jünger, *Gottes sein im Werden*, Tübingen 1965; G. Noller, *Trinitarische Eschatologie*, en *Auf dem Weg zu schriftgemässer Verkündigung*, München 1965, 76-99; H. Ott, *God*, Edinburgh 1974, 59-72; I. García T., *Barth*, en Pikaza-Silanes, *Dios*, 138-147

16. *El Dios trino*, en MS II, I, Madrid 1969, 417-418, cf. 428-430; *Escritos IV*, 133.

17. *Escritos IV*, 135.

18. *El Dios Trino*, en MS II, I, 432-441.

19. Así lo destaca, por ejemplo, C. Salim Bustros, *Jesucristo, Hijo de Dios y su verdad*, en *el Cristianismo y el Islam*, en Varios, *Musulmanes y cristianos “¿Quién decís que soy yo?”*, Crislam, Madrid 1997, 37-55.

la visión de un Dios que viene a presentarse esencialmente como Padre (es decir, en relación interpersonal), revelando en Jesús su comunión originaria de personas.

Pero volvamos al esquema unitario de Barth y Rahner, deduciendo sus consecuencias cristológicas. En esta línea pueden y deben distinguirse en el Hijo-Jesús dos niveles o planos:

– *Podemos y debemos hablar de un Logos-Hijo que es hipóstasis eterna*: es modo de ser intradivino, pero no persona, pues sólo “el Dios total” es persona o ser autoconsciente que se conoce y ama. Lo que llamamos con la tradición personas (Padre, Hijo y Espíritu Santo) son momentos del eterno proceso de autoconocimiento y autoamor de ese Dios, es decir, de su camino de personalización. La Trinidad no puede entenderse como tripersonalidad, sino como tridimensionalidad del único Dios, que es *intrapersonal* (se conoce y ama a sí mismo), pero no *interpersonal* (no es encuentro de sujetos). Lógicamente, el Logos-Hijo puede llamarse con la tradición *hipóstasis* eterna (modo de ser de Dios en cuanto conocido, en cuanto idea de sí mismo), pero resulta ilógico llamarle persona. Más aún, en esta perspectiva, su nombre propio es Logos o Verbo (idea de sí); el apelativo más personal de “Hijo” ha de tomarse como simbolismo derivado.

– *Jesús-Hijo es persona, en su sentido individual, solamente en cuanto humano*, aunque podemos y debemos añadir que su persona (que sólo surge y se realiza en la historia) es signo y presencia de la *hipóstasis* (modo de ser) del Logos eterno (de Dios en cuanto conocido). En otras palabras, el Logos impersonal de Dios se personaliza en Jesús hombre: lo que en Dios es un simple momento de su proceso intrapersonal (conocerse y amarse a sí mismo) se traduce por medio de Jesús a modo de encuentro interpersonal, de tal forma que podemos afirmar que el Logos se hace persona en Jesús. Entre el *Dios-Logos en sí* (inmanencia) y el *Hijo histórico* (persona humana de Jesús) existe una distancia infinita, aunque el primero se expresa en el segundo y el segundo puede llamarse revelación del primero. Por eso, en contra de la tesis inicial antes citada (trinidad económica e inmanente se identifican) podemos afirmar que, según el mismo Rahner y Barth, el *Dios en sí* (una sola persona) es dintinto del *Dios para nosotros* (tres personas).<sup>20</sup>

Esta línea acentúa, como vemos, el monoteísmo inmanente (Dios en sí) y el carácter humano de la persona de Jesús (profeta, siervo de Dios), a quien descubrimos como revelación histórica del Hijo imper-

20. He criticado las posturas de Barth y Rahner en *Dios* 125-132. Entre la bibliografía que allí cito quiero seguir destacando el valor y limitaciones de J. C. Dwyer, *Son of Man, Son of God*, Paulist, New York 1983.

sonal intradivino. Pero en ella es difícil (o ambiguo) afirmar que el mismo Jesús de la historia (persona) es el Hijo eterno de Dios.

Pues bien, en contra de esa perspectiva, pensamos que ha de unirse *la persona* histórica de Jesús y lo que Barth y Rahner llaman *la forma de ser* o hipótesis intradivina. Seguimos mateniendo que las dos “trinidadades” (inmanente y económica) se identifican, de manera que lo que vale en un plano (el humano) vale igualmente en el otro (el divino). Lógicamente, si Jesús es persona en lo humano ha de serlo también en lo divino.

Por todo esto, nos parece que la postura de Barth y Rahner resulta al menos equívoca, pues entiende al Logos-Hijo y al Espíritu como formas o modos de expresión del único ser divino. Según ellos, en el principio no estaría la *comunión divina* (el amor mutuo, encuentro de personas) sino la *soledad del absoluto* que se conoce y ama a sí mismo.

Conforme a la visión unitaria de Rahner y Barth, que resume de algún modo la tradición teológica de la escolástica católica y de la reforma protestante, resulta muy difícil elaborar una cristología de la persona divina de Dios, es casi imposible concebir a Jesús como *Dios en persona*. Según ella, no podemos entender la revelación como apertura dialogal y amor mutuo, pues el Dios en sí no era (no es) ni diálogo ni amor comunitario. Dos son los riesgos que en ella quiero destacar:

– *Modalismo*. Así se llama una antigua “herejía” que interpreta al Dios cristiano como *unidad* (única persona o substancia), entendiendo las hipóstasis del Hijo y el Espíritu Santo como “modos” o formas de presentarse ese Dios uno. En una línea semejante se sitúa la visión de los *unitarianistas* o *antitrinitarios* modernos que entendieron la Trinidad como símbolo de la “riqueza” intradivina, pero sin admitir la existencia de personas ni de una comunión interpersonal en lo divino.

Ciertamente, Barth y Rahner han rechazado esa acusación, pero no parece claro que logren superar el riesgo modalista: para ellos *el verdadero Dios es uno* (una conciencia, un único sujeto); las personas se interpretan como modos o momentos del autoconocimiento (plano inmanente) y de la revelación (economía salvadora) de un único sujeto divino. En el principio no está la comunión sino el absoluto que se conoce-ama a sí mismo. La comunión interpersonal viene después, con la creación.<sup>21</sup>

– *Separa a Jesús de la Trinidad*. Yo pienso, con la tradición cristiana, que el mismo Jesús histórico es no sólo el Mesías, sino el Hijo de

21. Cf. S. del Cura, *Modalismo*, en Pikaza-Silanes, *Dios*, 916-922; Pikaza, *Unitarianismo*, *Ibid*, 1408-1425

Dios. Estos autores, en cambio, parecen concebir a Jesús como persona humana, pero no identifican su persona con el Hijo eterno (que no es persona en Dios). En todo este libro he venido concibiendo a Jesús como persona: alguien que recibe la vida y la realiza libremente, en comunión con los demás, en apertura al Padre Dios que se la ha dado. Más aún, he afirmado y quiero afirmar que el mismo Jesús en persona es el Hijo de Dios; por eso me he atrevido a presentarle como *Dios en persona* (en encuentro trinitario con el Padre, en el Espíritu).

En esa perspectiva quiero mantenerme y por eso considero la postura de Barth y Rahner como insuficiente, pues no toma a Jesús como Hijo de Dios en persona, es decir, como persona trinitaria. En el principio y centro de mi teología he situado el encuentro de Jesús y el Padre. Pues bien, ese encuentro forma parte del misterio eterno, trinitario: mirada en su verdad radical, la persona de Jesús (*¡Este es el Hombre!*) es el Hijo de Dios.<sup>22</sup>

## 2. Dios: comunión interpersonal.

A mi juicio, en el centro del misterio trinitario y de la cristología no está el Dios uno, con los tres momentos de su donación o entrega, en despliegue *intra-personal*, sino la relación *interpersonal* de Jesús y el Padre (Jesús y los humanos) en el Espíritu. El despliegue personal de Jesús (en relación a los humanos y al Padre Dios) no es algo que ha surgido por primera vez dentro de la historia, sino expresión y presencia del encuentro trinitario. Por eso decimos que la “persona” de Jesús es el mismo Hijo eterno de Dios.

Eso significa que *Dios no inventa el amor y/o encuentro interpersonal en Jesús*, como si empezara a ser o tener algo que antes no era o tenía. Por el contrario, *Dios revela y realiza en Jesús* como historia (en proceso de realización humana) *su mismo encuentro de amor eterno*. Desde ese fondo debemos afirmar que es en sí mismo trinidad (despliegue y

22. A un nivel debemos presentar a Jesús como *persona* originaria: verdadero sujeto de sí mismo, conforme al proceso ya aducido de acogida, fidelidad, entrega, en comunión de ser y amor con Dios y los humanos. Pero a nivel de hondura radical Jesús sólo se puede llamar persona humana (individuo fundante, en comunión con Dios y los demás humanos) por ser Hijo de Dios. De esa forma, siendo humana (su nota distintiva), la persona de (o que es) Jesús es *signo y presencia de Dios*: el mismo Hijo de Dios (amor intradivino) en dimensión humana. Ella es algo natural (pertenece al mundo), siendo siempre *sobrenatural*: expresión divina, gracia. Así decimos que el ser humano no es persona en sí (por sí mismo), sino que puede llegar a serlo, en camino de revelación (manifestación) de Dios y en despliegue de su vida en gracia.

encuentro interpersonal) y que Jesús como persona pertenece a su misma comunión eterna.

Así lo ha visto *Ricardo de San Víctor* en un libro clásico que reelaboramos, tomándolo como punto de partida de nuestras reflexiones. A su juicio, Dios es caridad y ello implica encuentro personal. El Padre es persona haciendo surgir al Hijo y dándole su vida; el Hijo es persona recibiendo y devolviendo la vida al Padre. Finalmente, Hijo y Padre son personas en cuanto constituyen una comunión unitaria y abierta, suscitando juntos al Espíritu santo, que es la “tercera persona de la Trinidad”, Amado común o Amor mutuo del Padre y del Hijo, culminación personal del amor divino.<sup>23</sup>

Esta perspectiva interpersonal acentúa la *singularidad cristiana*, destacando el carácter divino (trinitario) de Jesús y el sentido interpersonal de la realidad divina, interpretándola como proceso y camino de amor. Frente al *silencio* de judíos y musulmanes que, después de haber dicho mil cosas sobre Dios, callan del todo y afirman que de Dios nada sabemos pues sigue siendo trascendente, los cristianos se atreven a penetrar en el misterio intradivino, *afirmando* que es proceso y encuentro de amor, abierto en Jesús a los humanos. Esto nos sitúa en el campo del doble escándalo cristiano:

– *Escándalo de la Trinidad personal*: Hijo y Espíritu no son meras hipostasizaciones (modos del conocer y amar intradivino) sino personas estrictas; Dios mismo es procesión y encuentro de vida: Padre, Hijo y Espíritu Santo.

– *Escándalo de la Encarnación*: Jesús de Nazaret, persona humana, es el mismo Hijo de Dios en persona, pues Dios realiza en él su proceso de amor y filiación eterna. Jesús es un (el) humano perfecto, siendo en su hondura radical el Hijo eterno.

Este doble escándalo/misterio (Trinidad y Encarnación) define al cristianismo y todo intento de mitigarlo resulta contraproducente. El diálogo entre las religiones no se resuelve por ocultamiento (dejando a un lado lo específico de cada una), sino por ahondamiento y/o elevación: destacando lo propio de cada religión (en este caso del cristianismo), para descubrir su hondura y sentido, entendiendo desde allí a las otras. En esta perspectiva queremos situarnos, conforme a lo anterior.

23. Ricardo de San Víctor, *De Trinitate*, ML 196, col. 916s (ed. francesa de J. Ribailier, Paris 1958, 136 s). Cf. X. Pikaza, *Notas sobre la Trinidad en Ricardo de San Víctor*. EstTrin 6 (1972) 78-79; Id., *Ricardo de S. Víctor*, en Pikaza-Silanes, *Dios*, 1257-1265.

Para enfocar mejor el tema ofrecemos todavía algunas observaciones introductorias:

– *En clave paradójica, podemos y debemos destacar los dos modos de lenguaje, sin identificarlos ni disociarlos (sin caer en el relativismo). Tanto el más unitario o unipersonal (Dios de inmanencia) como el trinitario o interpersonal (Dios de encarnación) han de mantenerse. Por eso, en un nivel, las afirmaciones de Barth y Rahner son correctas.*

– *En clave confesional, debemos acentuar el lenguaje trinitario (incarnacionista), pues él nos introduce en la profundidad/lejanía de Dios que, paradójicamente, se identifica con su mayor cercanía o presencia (en línea cristológica). Vista en su distinción radical, la misma Trinidad viene a mostrarse como fuente y signo de presencia salvadora, en Jesús (Hijo “eterno” de Dios) y en el Espíritu Santo.*

Esta problemática (de trinidad y encarnación) define la identidad cristiana: la visión de *Dios como persona*, es decir, proceso de realización, encuentro entre personas. Como advertirá el lector erudito, estoy utilizando el *lenguaje tradicional* de la escolástica teológica. *Dios es procesión* o despliegue de vida interior, en formas de donación de sí y surgimiento de un nuevo sujeto o forma de ser en lo divino. *Ese proceso de Dios culmina y se ratifica como encuentro*: a modo de comunión entre personas.

Pues bien, este Dios trinitario (procesión y encuentro original, eterno) ha realizado su misterio (despliegue y comunión divina) dentro de la historia, por medio de Jesús, su Hijo (mesías de la humanidad), en camino que se abre por el Espíritu. Por eso, en contra de Barth y Rahner, podemos y debemos definir la Trinidad como encuentro interpersonal, vinculando inmanencia divina y economía salvadora. *Dios es aquello que revela* en Jesús por el Espíritu y *revela aquello que es* en su inmanencia. De esa forma introducimos a Jesús dentro del misterio trinitario:

– *El Hijo divino (eterno) es Persona en un sentido fuerte porque así le descubrimos en Jesús de Nazaret, dentro de la historia. Jesús es el mismo Hijo de Dios revelándose en la historia. Así decimos que en Jesús se despliega (se revela y realiza) humanamente la persona del Hijo de Dios, en apertura al Padre y a los humanos. La doctrina de la an-hipostasía o negación de hipóstasis afirma que, siendo persona divina, Jesús no puede tener o ser persona humana. Esa doctrina sitúa así lo divino y humano en un mismo nivel, pensando que la “persona divina” de Jesús suple o sustituye a la humana. Pues bien, en contra de ella, debemos afirmar que Jesús es persona humana (hombre verdadero), siendo expresión histórica (encarnación) de la persona del Hijo de Dios.*

– *Dios Padre es persona porque dialoga con Jesús: le envía (origina), le acompaña, le acoge. Filosóficamente no resulta fácil demostrar que Dios es persona, que conoce y ama y se vincula a los humanos. Pero en Jesús, recibiendo y aceptando su mensaje, descubrimos que él es persona: es Padre que engendra y sostiene a su Hijo, Padre que le escucha y acompaña, que le fortalece en el dolor y le acoge en la muerte. Dios es persona porque Jesús le ha dirigido la palabra, ha confiado en su bondad y se ha sentido fundado e impulsado en su promesa. Todo el mensaje del reino de Jesús puede resumirse de esta forma: Dios nos ama de manera personal.*

– *Ambos, Hijo y Padre, son personas al hallarse internamente dirigidos uno a otro. Son personas de manera distinta: el Padre en su misterio trascendente, entregándose a Jesús, dándole su vida y recibíéndole en su muerte; el Hijo desde el mismo interior de nuestra historia, recibiendo la vida que le ofrece el Padre, acogiéndola en libertad y respondiéndole en entrega de la vida, que se abre y culmina en comunión definitiva por la pascua. Cada uno es para el otro y desde el otro y de tal forma se aman (se entregan y comparten la vida, es decir, la esencia divina) que sólo existen en el gesto de dar y recibir la vida. Encuentro de amor: eso es la Trinidad, misterio que podemos y debemos entender y acoger al mismo tiempo en plano eterno (realidad originaria) y en el proceso de la historia de la salvación (la misma trinidad eterna se realiza en el camino de Jesús). Ese amor en que cada uno tiene todo desde el otro y le devuelve su existencia y ambos son en el encuentro constituye el misterio original de lo divino.*

– *El Espíritu santo es persona de manera distinta, propia de su nuevo modo de ser divino: es persona siendo amor común del Hijo y Padre, es “sujeto” nuevo siendo unión de dos sujetos, dualidad original, persona comunitaria, gracia y comunión eterna de amor donde viene a fundarse toda gracia. Así decimos que es persona siendo la tercera y última persona: sujeto y plenitud donde el Padre y el Hijo se vinculan, amando juntos, suscitando en amor la vida ya perfecta. Dios culmina así, la divinidad se cumple y clausura en su amor cumplido, en gozo eterno. Más allá del Espíritu común del Padre y del Hijo, de la comunión ya realizada, no existe realidad alguna. Pero, al mismo tiempo, debemos añadir que la comunión del Espíritu es principio de toda realidad: encuentro de amor, amor perfecto que viene a desvelarse como principio y fundamento de todo lo que existe, de todas las personas.<sup>24</sup>*

24. Cf. H. Mühlen, *El Espíritu santo en la Iglesia*, SecTrin, Salamanca 1974; 255; Id., *Der Heilige Geist als Person*, Aschendorff, Münster 1966, 136s. He desarrollado el tema con cierta extensión en *Dios*, 139-160.



El estudio del constitutivo personal del Espíritu Santo es, a mi entender, la culminación de la teología. Por eso, un *manual de cristología* debería continuar y completarse en un *manual de pneumatología*. Aquí no puedo desarrollar el tema, pero quiero ofrecer unas breves anotaciones que brotan de lo anterior, siguiendo el modelo de la revelación del NT donde la pascua de Jesús se abre en forma de pentecostés del Espíritu en la iglesia. Estas son algunas de las imágenes que pueden emplearse al hablar del Espíritu:

– *El Espíritu Santo es un Nosotros: Amor dual, Persona en dos Personas.* Así le ha visto la tradición al presentarle como *Beso* en que el Padre y el Hijo se vinculan. En este fondo se puede utilizar la imagen del matrimonio como *auto-donación dual*, entrega mutua de dos personas, cada una de las cuales existe para, desde y con la otra. Vinculando al “mío” o “tuyo”, sin negarlos, surge de esa forma el “nuestro”, como *persona dual* donde se integran y culminan las otras dos personas.

Ese *Nosotros dual*, propio del Padre y del Hijo, pero abierto en amor a todos los humanos, es la nota específica, la verdad más honda del Espíritu santo como *persona en dos personas*. Así culmina la entrega de Jesús, su revelación: expresa en el mundo el misterio de la *comunidad intradivina*, de manera que toda su acción mesiánica está al servicio de este despliegue final de amor, del Don personal que es el Espíritu Santo. Esta visión resulta muy positiva, pero corre el riesgo de presentar al Espíritu como puro poder comunitario, sin concederle verdadera autonomía, sin concebirle como sujeto propio.<sup>25</sup>

– *El Espíritu Santo es un Él: Amado común, Persona que surge por el amor de dos personas.* En el esquema anterior el Espíritu se identifica con el *Amor mutuo*: es el *Nosotros personal*, la *Dualidad del Padre y del Hijo* hecha sujeto. Así le podíamos llamar *Persona comunitaria* o *Unión dual personificada*. Pero esta imagen, siendo buena, debe completarse. En el NT el Espíritu aparece como *Principio operativo y/o Sujeto final* (tercera persona) que brota del amor y donación de las dos anteriores.

Desde este fondo, conforme a la tradición de Ricardo de San Victor, el Espíritu Santo puede concebirse y presentarse como Aquel a quien aman juntamente el Padre y el Hijo: es *Amado común* que se vuelve principio de amor universal. Padre e Hijo se vinculan entre sí en reciprocidad dual. Al hacerlo así, Ambos unidos como *Dualidad, suscitan o alientan* el Amor perfecto, Aquel que no es ya de uno ni de

otro, sino de ambos, pura Gracia compartida, Don perfecto. Amado común, Amor ya realizado plenamente, fuente y sentido de todo amor: esto es el Espíritu Santo.

Los dos aspectos anteriores se completan: el Espíritu es *Nosotros* hipostático (personal) y es el *Otro* final, aquel que surge donde el amor culmina y llega a la Tercera persona. Resulta prácticamente imposible seguir avanzando en esta línea, en perspectiva racional, pues el Espíritu nos sitúa en el límite siempre buscado y siempre inexpresable de la *plenitud mesiánica*, es decir, de la obra ya cumplida de Cristo y del Padre. Por eso, en este campo, llegamos a la tierra del *silencio esperanzado y creador*, al lugar donde la teología del Espíritu Santo se identifica con la vida recreada (Iglesia, sacramentos), en espera del reino.

El Espíritu es la redención final, el don de Dios, como banquete (desarrollo pleno de la vida) en bodas de amor (comunión perfecta). Sin embargo, al menos en sentido tanteante, completando lo dicho sobre Jesús, podemos ofrecer algunos signos de la *presencia (=ser) del Espíritu Santo*. Ellos siguen en el límite final de la cristología, en el lugar donde el estudio de la figura de Jesús nos abre a la novedad total del reino de Dios, capacitándonos al mismo tiempo para recuperar algunos aspectos esenciales del camino anterior de la historia y religiones:

– *Potencia divina.* El Espíritu de Dios se define como *dynamis de Dios*, su fuerza creadora o aliento de vida (*ruah, pneuma*) donde se sustentan las realidades cósmicas y las humanas. Este *Espíritu o ruah de Dios* aparece ya en Gen 1, 1-2 alentando y creando lo que existe. Ciertamente, el humano tiene *ruah*, respiración y vida propia. Pero su aliento es vacilante, su vida corta, amenazada por la muerte. Por eso, el humano sólo es *ruah* de verdad, sólo existe de manera profunda, esperanzada y creadora, si se deja penetrar y transformar por el Espíritu divino.

Según la Biblia (AT), el Espíritu es Dios mismo en cuanto actúa de manera eficaz sobre los seres, suscitando de manera especial a los humanos. La *ruah* no es una *entidad* (substancia) divina o humana, sino la *apertura y dependencia relacional*: acción poderosa de Dios, capacidad abismal de acogida humana.<sup>26</sup>

– *Maternidad hipostática.* Siguiendo en la línea anterior se puede hablar del aspecto creador y materno de la *ruah* de Dios, de manera que, completando a la *paternidad* divina del Padre, algunos hablan de

25. Esta visión ha sido desarrollada de forma ejemplar por H. Mühlen en obras citadas en nota anterior y de un modo especial en *El concepto de Dios*, en M. Gesteira y X. Pikaza (eds.), *Trinidad, ¿mito o misterio?*, SecTrin, Salamanca 1973, 175-176.

26. Cf. D. Lys, *Ruach: le souffle dans l'AT*, Paris 1962, 557-358; G. Auzou, *La fuerza del Espíritu*. Jueces, FAX, Madrid 1968, 87, nota 127.

la *maternidad hipostática* del Espíritu, vinculado desde antiguo a los aspectos femeninos de Dios. La Trinidad sería como una expresión fundante de la dualidad sexual en la que *Dios Padre* personaliza el aspecto masculino y *Dios Espíritu (Madre)* el femenino, de manera que ambos suscitan a Jesús como expresión del futuro de la humanidad reconciliada. Otros hablan de un Dios supra-sexual, revelado por Jesús (encarnación de su aspecto masculino: del Verbo o Logos) y María (encarnación de su aspecto femenino: del Espíritu).

Esta línea, que nos lleva a interpretar al Espíritu Santo como maternidad de Dios, puede resultar evocadora, pero al final nos parece también limitada: ciertamente, el Espíritu es signo y fuente de creatividad (¡maternidad!), pero es aventurado darle rasgos femeninos, pues ello implicaría volver a una visión biológica y sexualizada de la trinidad.<sup>27</sup>

– *Principio de personalización.* Superando estas dos perspectivas parciales (creatividad divina, maternidad hipostática) y retomando el esquema anterior (Nosotros personal o Amado del Padre y del Hijo), podemos definir al Espíritu como *Principio divino de personalización*, efundido o derramado en el mundo, suscitando el despliegue de la historia. Puede ser *Principio* porque ya es culmen de la personalización: no se identifica con el dar (Padre), ni con el acoger (Hijo) sino con el compartir: es la misma vida hecha *Encuentro* que se expande y despliega.

Hemos dicho que Jesús es *Dios en persona*, la Persona del Hijo que realiza su proceso biográfico en lo humano. Pues bien, aquello que en Jesús aparece condensado en un individuo se expande por su Espíritu (como Espíritu) a todos los humanos. Así podemos afirmar que el Espíritu es el mismo Amor de Cristo en cuanto abierto y compartido, Amor del Padre y del Hijo ofrecido a todos los humanos, como principio de liberación y comunión concreta, en perspectiva mesiánica (es pan, casa, palabra compartida). En un sentido extenso, el Espíritu es el mismo Amor del Cristo (del Padre y del Hijo) expresado en cada cristiano y en el conjunto de la vida de la iglesia: es la verdad y realidad del evangelio como principio de realización humana. Por eso le llamamos fuente o fuerza de personalización.

El Espíritu Santo es la plenitud personal del despliegue divino, es encuentro de amor del Padre y del Hijo expresado y expandido en forma personal. Por medio del Espíritu, Jesús no es sólo *Dios en persona*, sino aquel que nos hace ser personas, expresando y expandiendo el

27. Cf. S. Boulgakov, *Le Paraclet*, Aubier, Paris 1943, 238-239; P. Eudokimov, *La mujer y la salvación del mundo*, Ariel, Barcelona 1970, 236s. He desarrollado el tema, superando una visión sexista de la trinidad y una interpretación puramente femenina del Espíritu Santo, en *La madre de Jesús*, Sígueme, Salamanca 1991, 231-338.

evangelio, la buena nueva de la vida. Por el Espíritu sabemos que el mundo existe porque tiene en Cristo base y consistencia: Dios no se limita a visitarlo desde fuera; no ha pasado entre nosotros como pasa un caminante o como un simple amigo que se goza en ofrecer sus dones por un tiempo. Por medio del Espíritu del Cristo, Dios se queda como nuestro, para siempre. El Espíritu es unión de amor donde se encuentran Dios y Cristo: es la fuerza de Dios de la que brota el Cristo; amor que el Cristo nos ofrece desde el Padre.<sup>28</sup>

### 3. JESÚS, DIÁLOGO HUMANO Y/O DIVINO. PROBLEMAS ABIERTOS

Seguimos dentro del *despliegue cristológico interno*, en línea de continuidad con todo lo ya dicho. La misma historia y actualidad dogmática ha venido a plantearnos los problemas fundamentales, aquellos que, a mi juicio, enmarcan y definen su despliegue ulterior, dejando abiertos (y pendientes) los grandes retos de la cristología del siglo XXI:

– *Humanización:* Jesús de Nazaret es, ante todo, el humano realizado, persona que vive y despliega en plenitud el camino de su vida, en decisión de libertad, siendo revelación plena de Dios. En ese aspecto, la cristología ha sido y seguirá siendo lugar de búsqueda antropológica, en el nivel personal del despliegue de lo humano, en camino hermoso y conflictivo que empieza con el nacimiento (recibimos la vida) y culmina con la muerte (tenemos que entregarla, se nos va, nos la quitan).

– *Comunión:* Jesús de Nazaret es humano y/o persona siendo momento de una relación dialogal, elemento de un encuentro, tanto a nivel divino (plano trinitario) como humano (plano histórico). Sólo de esta forma se despliega y realiza el aspecto anterior: el hombre es humano recibiendo la vida de los otros, compartiéndola con ellos y poniéndose en sus manos (entregándoles la vida) por la muerte. Leída en este fondo, la cristología sólo tiene sentido dentro de un camino de realización comunitaria de lo humanos. Por eso hemos llamado y seguiremos llamando a Jesús Logos de Dios y los humanos, la Palabra compartida.

28. Visión panorámica del Espíritu Santo en relación con la Trinidad y Cristología, desde la literatura protestante, en S. del Cura, *Pneumatología y Trinidad: comentario sobre sus implicaciones en la teología protestantes contemporánea*, en X. Pikaza, W. Pannenberg y B. Forte (eds.), *Pensar a Dios*, 30 Sem. Est. Trin, Salamanca 1997, 265-285 [= Est. Trin 30 (1997)].

– *Espíritu Santo*. Finalmente, Jesús ha venido a presentarse como *portador y emisor del Espíritu Santo*, es decir, de la *plenitud de Dios* (culminación de su proceso de diálogo personal) y *plenitud de lo humano*, como acabamos de indicar. Por eso, la cristología se abre internamente en forma de pneumatología, tanto en clave personal como eclesial, teológica como humana. Si ella se cierra en sí, como doctrina teórica sobre el Cristo o sacralización de lo que ahora existe, pierde su sentido.

Estos tres aspectos estarán al fondo de todo lo que sigue, aunque de un modo especial destacaremos el segundo: la dimensión de *diálogo*, Jesús como Logos de encuentro personal. El ser humano se define y realiza a modo de *Palabra*, comunicación, en los varios sentidos de ese término, como está poniendo de relieve la investigación bíblica y la filosofía de la comunicación.

### 1. Cristo Logos, acción comunicativa

Por eso quiero situar en el centro de la cristología, como clave hermenéutica y sentido de su desarrollo, la *razón y acción comunicativa*. No puedo separar razón y acción, pensar y hacer, pues Jesús es *pensamiento y sentido* en la medida en que es *principio de transformación* en línea de diálogo activo, creador de vida humana. Volvemos a tratar sobre lo dicho de Jesús como persona y/o comunicación, tanto a nivel divino como humano:

– *Ponemos de fondo la comunicación divina*, es decir, el modelo de la Trinidad concebida como transparencia comunicativa. Dios mismo se define en su principio y centro como *diálogo fundante*, entrega total y gozosa, esencia compartida. Cada persona existe y goza de sí misma siendo para, desde y con las otras.

– *Ponemos en el centro la comunicación humana*. El mismo Hijo de Dios, que es Logos, palabra de diálogo divino, se encarna y realiza humanamente en Jesús a quien concebimos así como persona por ser plena comunicación: se posee y realiza a sí mismo recibiendo y regalando su “esencia”, suscitando (espirando) un espacio de Espíritu, es decir, de vida y acción compartida.

Definimos a Jesús como Palabra, centro y sentido de toda comunicación que brota del Padre (es de Dios) y se abre en el Espíritu (en encuentro universal de gratuidad). Situamos así la cristología sobre el fondo de la búsqueda moderna de igualdad/fraternidad, que trazó especialmente la Ilustración. Pues bien, pensamos que esa universalidad comunicativa sólo puede conseguirse sobre bases de plena gratuidad y servicio hacia los pobres o marginados del sistema, en la línea de Jesús.

– *Algunos afirman que la universalidad es imposible*: desiguales nos ha hecho la naturaleza; desiguales nos vamos conformando los humanos, en camino en el que sólo los astutos/fuertes logran mostrarse creadores: ellos se aprovechan de su más alto poder, ellos abren los caminos que los otros podrán seguir más tarde. Por eso, más que la igualdad y comunión de todos importa el despliegue aristocrático de los mas fuertes, en línea que recuerda a Nietzsche.

– *Otros, que podemos llamar postmodernos, afirman que en el mundo no existe un único logos o lenguaje*. Cada grupo humano posee un lenguaje o lógica, un “cristo”. No se puede hablar por tanto de una cristología universal, válida para dominadores del Norte y marginales del Sur. Estamos ante un mosaico de sistemas y/o castas sociales distintas, ante muchos “cristos”. Es como si los diversos momentos del pasado vinieran a darse al mismo tiempo de manera que tuviéramos que elaborar y defender cristologías desiguales (una para blancos, otra para colorados; una para orientales, otra para occidentales; una para sacralizadores del sistema, otra para liberadores...). Sería imposible la igualdad universal; no hay un Cristo sino muchos, para los diversos tipos de humanidad.

– *Pues bien, en contra de eso*, partiendo del signo de Jesús como Logos y asumiendo los valores de una filosofía o pensamiento que quiere abrirse al ser humano en cuanto tal (cf. Kant, Marx, Habermas, Appel...), *queremos elaborar una Cristología de la universalidad comunicativa*, tanto en plano de razón como de acción. Este es su principio o axioma: ha llegado el Reino de Dios, es decir, el tiempo de la comunicación universal; así podemos y debemos presentar a Jesús como principio y signo de encuentro para todos los humanos, a nivel de pan (economía), casa (relación afectiva) y palabra (diálogo integral).

Desde aquí se define, a mi juicio, el *principio cristiano*: la visión de Jesús como Mesías universal, con un mesianismo (visión y despliegue de la historia) donde pueden unirse todos los humanos. En este aspecto, el mesianismo es esencialmente *misionero*, no en sentido *conquistador* (no quiere imponer nada por fuerza, pues la fuerza impositiva es lo contrario al Cristo) sino en *oferta libre y amorosa (afectiva) de un espacio de vida y palabra compartida*.

A partir de aquí se define la *paradoja cristológica*, esencialmente vinculada a la mediación de la iglesia, que aparece como portadora del ideal y programa cristiano de universalidad, en perspectiva de Espíritu Santo: Jesús sólo puede presentarse como Cristo-Logos o comunicación humana a través de una comunidad creyente (iglesia), pero ella tiende, por inercia social, a convertirse en un grupo separado de poder

y sacralidad, que busca sus privilegios, en vez de hacerse signo universal de salvación:

– *No hay Cristo-Logos sin iglesia*, es decir, sin espacio de comunicación real interhumana. Jesús no ha promulgado una ley, ni ha expresado una idea, sino que ha puesto en marcha un movimiento de humanidad, un proyecto de comunicación y/o reino. Según eso, el *mensaje real* de Jesús como Cristo-Logos es la misma vida de los creyentes, el testimonio de su amor. La iglesia, lo mismo que Jesús, no vive para sí, para crear un grupo aparte, una religión quizá mejor que las anteriores (con más número y espiritualidad), sino para ofrecer fermento y espacio de comunicación universal a los humanos.

– *Pero la iglesia ha corrido y sigue corriendo el riesgo de presentarse como un grupo más, con su propio espacio de poder e influjo social, dentro del supermercado de poderes y grupos de este mundo.* De esa forma, en vez de hacerse signo y fuente de universalidad, ella viene a presentarse como *una especie judaísmo más extenso*, ligado a las nuevas formas de poder que han ido surgiendo a lo largo de la historia llamada cristiana (nacionalismo, sacralización de los poderes establecidos...). Llevada al extremo, esta forma de entender la iglesia cristiana (o las iglesias) resulta peor que el judaísmo histórico, pues el judaísmo se ha sabido siempre *precursor*, nunca ha querido definirse como verdad universal, obligatoria para todos, nunca ha impuesto sus formas de vida; en contra de eso, los cristianos han absolutizado a veces su pretendida verdad, obligando a los demás a convertirse por métodos de fuerza (conquista militar y/o social) e impidiendo la disidencia interna (inquisiciones).

Esta es la paradoja que gozosamente asumimos, sabiéndonos testigos de un *mesianismo de la universalidad* a partir de nuestros propios *particularismos*. Por eso *no somos judíos*, aunque nos sentimos descendientes de ellos: pensamos que ha llegado el tiempo de la vinculación universal, que ha terminado la etapa previa de las fijaciones nacionales y religiosas. Por eso no somos *una religión al lado de otras*, resistiéndonos a todos los esfuerzos de aquellos que desde fuera o dentro quieren convertirnos en un *grupo más* al lado de los otros grupos sociales.

No somos defensores de un conjunto humano frente a otros (de Israel o Roma, de occidente y oriente), ni de un sexo especial (varones o mujeres). No queremos cerrarnos tampoco en una iglesia, pues ella es, por definición, mediadora de la universalidad de Cristo en el tiempo. Al contrario, por medio de la iglesia queremos abrirnos al ancho espacio de lo humano.

Conforme a esa *paradoja*, pensamos que la iglesia es necesaria, pues sólo en su palabra y vida (regulada por Escritura y Tradición) se expre-

sa el dinamismo y comunión de Cristo. Pero ella debe ser constantemente reformada o recreada, superando la inercia de toda sociedad (burocratización, sacralización de sí misma, búsqueda de poder de sus funcionarios), actualizando y expresando sin cesar sus fuentes carismáticas, es decir, su evangelio de Cristo.

– *Así queremos definir a la iglesia del Cristo-Logos como lugar de diálogo teológico.* Ella ha tendido a veces a entender la verdad como auto-posesión, la misión como adoctrinamiento, la relación con los demás como condescendencia propia de “superiores”. Ella se ha venido a convertir, a los ojos de muchos, en una especie de maestra que tiene siempre la razón y así la dice, para que todos se sometan a ella. Pues bien, en contra de eso, como ha sabido la tradición cristiana, la iglesia de Jesús sólo puede entenderse como espacio o comunión de diálogo universal, en gesto de fe, ayudando a todos a creer, no en ella (en la iglesia), sino en sí mismos como hijos de Dios, en su capacidad de encuentro con Dios y de apertura hacia los hermanos. En ese diálogo, y no en la imposición de una verdad previa, inmune a la comunicación, se expresa el sentido de Dios como Padre de Jesús, emerge la experiencia mesiánica.

– *La iglesia ha de ser lugar y espacio de diálogo racional.* Ella no puede responder a los problemas particulares de la medicina o economía, de la política o administración... Por eso, no puede tomar el poder y convertirse en grupo de presión frente a los otros. Pero puede y debe presentar y evocar siempre los principios de la comunicación humana, en línea de gratuidad. Como Jesús y con Jesús, está al servicio del despliegue de la vida humana, en comunión de amor: no se busca a sí misma, no desea su triunfo (ella no puede establecerse como un grupo entre los otros), sino el despliegue y desarrollo de lo humano, conforme a los principios ya evocados de la donación de sí y la gratuidad, del gozo compartido. A partir de aquí se entiende el *servicio comunicativo o cultural* de la iglesia, en los diversos campos de la racionalidad: información, economía, política...

Dentro de este *diálogo racional* la iglesia pone siempre de relieve el valor de los menos favorecidos. No defiende el sistema en cuanto tal (ni el suyo ni el de otros poderes del mundo), sino la felicidad y gozo de los últimos (de los cojos, mancos, ciegos a los que ayudaba Jesús; de los marginados y oprimidos de la tierra). Por eso, normalmente, estando al servicio del diálogo racional, si quiere ser fiel a Jesús, ella tiene que enfrentarse con los poderes del mundo que tienden a buscar la seguridad y progreso del sistema en cuanto tal (y de sus representantes poderosos). Sólo de esa forma puede defender proféticamente a los más pobres, en camino de gozo y de reino, no de victimismo.

Así lo indicaremos, de manera inicial, poniendo de relieve algunos rasgos de esta *crisología de la comunicación*. Empleamos una *hermenéutica dialogal*, sabiendo que Jesús nos ayuda a mantener y realizar el diálogo gratuito entre todos los humanos, partiendo de la gracia de Jesús. Elegimos para ello alguno de los temas que nos parecen más significativos, desde la perspectiva de occidente.

## 2. Cristo redentor, no violencia creadora

El mensaje humanizador de Jesús ha quedado en parte soterrado bajo una capa de opresión, de tal manera que algunos han interpretado la crisología como doctrina de sometimiento: los poderes de este mundo se han servido del símbolo cristiano para justificar diversas formas de injusticia y destrucción del humano como indican los “maestros” de la sospecha:

– *Marx* creía que el cristianismo real ha sacralizado la opresión. El Dios de los cristianos se ha utilizado para que los esclavos acepten su esclavitud, ofreciéndoles una compensación (divinización) imaginaria y/o celeste de su servidumbre y dolor sobre el mundo.

– *Nietzsche* ha tomado el cristianismo como religión de esclavos resentidos. Ciertamente, admira a Jesús, pero le califica de “idiota”, alguien que no sabe oponerse con dureza victoriosa a la violencia. Sus seguidores han sacralizado una actitud negativa de rechazo del mundo y represión del placer de la vida.

– *Freud* piensa que toda religión nace en el fondo de un miedo ante el padre asesinado; a fin de reprimir la violencia ha nacido también el cristianismo, con el mito de un Hijo que se entrega para aplacar con su sangre la ira del Padre y reconciliar a los hermanos, en gesto de sometimiento y salvación futura.

Estas críticas reflejan un hecho indudable: cierta imagen del Cristo de la iglesia y de la sociedad occidental ha servido como justificación de la violencia, empleándose así para oprimir a los humanos. Pero ellas no llegan hasta el fondo del problema que plantea la opresión y lucha interhumana.<sup>29</sup>

– *Contra Marx*, debemos indicar que Jesús ha condenado un tipo de religión opresora, siendo precisamente asesinado por los poderes de la opresión social.

29. Nuestra reflexión está cerca de una *crisología de la liberación* (cf. L. Boff, J. Sobrino, González F.), pero asume también elementos que pueden encontrarse en autores como B. Sesbotié, R. Girard y Ch. Duquoc.

– *Contra Nietzsche*, debemos añadir que Jesús se opuso al sistema y por eso le mataron (en contra del mismo Nietzsche, que siguió viviendo del sistema).

– *Contra Freud*, queremos recordar que Jesús ha revelado un amor creador que supera la ley, no por represión sino por entrega generosa y gozosa de la vida.

*Marx, Nietzsche y Freud* siguen encerrando al humano en espiral de violencia y represión sin fin. Pues bien, en contra de ellos, la más honda *crisología* ofrece la imagen de un Jesús que no emplea la violencia para dominar a los demás, sino que ofrece un camino de humanización y diálogo universal: se ha dejado matar siendo inocente, superando los mecanismos de divinización de la violencia. Así ha mostrado que Dios no está con aquellos que triunfan oprimiendo a los demás, sino con los que aman de forma gratuita, abriendo para todos la mesa y casa de fraternidad y palabra.

El dogma cristiano, entendido en forma ideológica, se puede convertir en *idolatría y opresión*: sirve para seducir al entendimiento y justificar a los triunfadores del sistema, en contra de aquello que ha sido el mensaje y vida de Jesús. La crisología vinculada a la crítica de la opresión (social, eclesial) y abierta a la experiencia transformante de la no violencia, nos sitúa precisamente en el lugar donde la imagen de Jesús puede volverse significativa y novedosa en nuestro tiempo.

– *Tenemos que admitir la modernidad*, entendida como exploración de libertad y audacia de pensamiento. Situados ante Jesús debemos superar los celos vinculados a una sacralización del pasado y a un fundamentalismo anti-racional. La afirmación de Jesús no implica una vuelta a la irracionalidad sino todo lo contrario: un avance, por medio de la racionalidad crítica más honda, hacia la meta y reino de la gratuidad.

– *Con la modernidad*, queremos que la crítica racional (el despliegue del pensamiento) se vincule a un tipo de diálogo que nos lleve a la comunión con todos, desde los más débiles. De esta forma descubrimos la *debilidad de una razón* que se abre a los oprimidos y expulsados del sistema, superando un tipo de razón orgullosa que se eleva a sí misma oprimiendo a los débiles.

El *Logos* de Jesús se ha presentado a veces de un modo *orgullosa*, como racionalidad al servicio de los ricos y fuertes, de los poderosos y opresores, justificando el sistema sacral de occidente que identifica la Verdad de Dios con su verdad y sacraliza el *Logos sacrificial*, que avanza y triunfa a consta de los débiles, oprimiendo a los menos afortunados. En contra de eso, hemos querido definir a Jesús como *Logos cru-*

*cificado*, Palabra de diálogo que no se impone por la fuerza; que tiene poder para cambiar y curar, pero que no lo hace para justificarse a sí misma, sino para ayudar a los más débiles.

Esta *Razón crucificada* no planea como verdad abstracta por encima de la historia, sino que se introduce en ella, ofreciendo su palabra de diálogo liberador a todos los humanos, desde el otro lado del poder oficial, desde la cercanía humana con los débiles, enfermos, expulsados, como hacía el Cristo. Aquí se expresa y prueba la verdad de la cristología:

– *Jesús es la razón y triunfo del amor poderoso de Dios en la debilidad de la vida, en la derrota de la muerte.* Así expresa la verdad (es la razón o Logos de Dios) al enfrentarse con los poderes de este mundo, dejándose matar. De esa manera invierte la lógica sacral antidivina del sacrificio, mostrando que Dios no está con aquellos que matan en defensa del sistema, sino precisamente con las víctimas. El mismo Jesús “víctima”, persona que parece irracional (piedra que han rechazado los sabios arquitectos del mundo: cf. Mc 12, 10-11), viene a presentarse como razón fundante y verdad de la nueva humanidad reconciliada.

– *Jesús es el mismo Hijo divino:* forma parte de la historia (brota de la humanidad), pero su gesto de entrega y comunión no violenta supera los principios y poderes normales de la historia. Parecemos encerrados en un de talión violento, de acción y reacción infinita, como en una cárcel de la que sólo podemos evadirnos en camino interior, en imaginación o pensamiento. Pues bien, en contra de eso, *Jesús* ofrece un camino de liberación histórica que debe expresarse en formas sociales (eclesiales). Por eso decimos que viene de Dios: es *Hijo divino*.

Entendida así, la cristología del siglo XXI ha de ser cristología del *Jesús liberador no violento* que supera las estructuras de poder de la sociedad e iglesia, abriendo un diálogo universal, en gratuidad fraterna. Esta es una *cristología de la fe y liberación*. Normalmente, los humanos han pensado que las cosas y de un modo especial la sociedad se puede mantener sólo sobre bases de *jerarquía* o sacralización del poder. Pues bien, el Cristo del siglo XXI será un Cristo de la comunión no jerárquica, del amor gratuito que libera y vincula en libertad no violenta a todos los humanos.

### 3. Cristo amigo, experiencia contemplativa.

Se ha dicho y repetido muchas veces que *el siglo XXI será místico o no será*: o los humanos nos abrimos a un tipo de experiencia superior

de interioridad, de cultivo profundo del misterio, o terminamos matándonos unos a otros, de manera que no habrá para nosotros siglo XXI. No me parece mal esta frase, pero juzgo que ella acaba siendo ambigua, pues puede existir una mística violenta, como indicaré al tratar del hinduismo.<sup>30</sup> Por eso, la corregiría, diciendo que el siglo XXI *será comunitaria o no será*. En esa línea quiero presentar a Jesús como principio de contemplación y diálogo humano, más allá de la pura mística psicológica y/o religiosa.

– *La mística* constituye un fenómeno psíquico de concentración y superación (transformación) del proceso normal de sensibilidad y entendimiento que puede darse en algunas personas especialmente dotadas o preparadas para ello. En principio, ella no tiene un carácter religioso estricto, sino que pertenece al orden de los funcionamientos normales o paranormales de la mente, que deja de centrarse en los fenómenos ordinarios de la vida (sensaciones, deseos, pensamientos), para abrirse a un tipo de vacío y/o plenitud suprasensible. En ese aspecto, los fenómenos místicos pueden ser inducidos por la misma búsqueda mental: pertenecen a la experiencia profunda del humano que es capaz de superar el nivel de lo objetivo para encontrarse consigo misma en un plano distinto de realidad fundante, no sensible, no racional. Ciertamente, la mística puede vincularse con un tipo de actitud religiosa. Es más, algunas religiones destacan y cultivan, de un modo programado, su aspecto religioso, viéndola como expresión de presencia sagrada. Pero, estrictamente hablando, puede existir y existe una mística no religiosa, que se complace en provocar fenómenos de superación mental por el placer que ellos producen a quien los experimenta.

– *La contemplación* es, a mi juicio, un fenómeno de tipo más hondamente religioso, vinculado al “ver” en profundidad: no es buscar la hondura de la mente en cuanto tal sino dejar que la realidad nos ilumine para así poderla descubrir en su verdad. El contemplativo no busca los fenómenos psíquicos o mentales del misticismo, sino dejarse transformar por el poder y belleza de la realidad, especialmente a nivel de encuentro humano. No sale del mundo para encerrarse en el vacío de su mente, sino que admira el mundo. No se impone sobre las cosas, sino que deja que ellas le llenen e interroguen, le impresionen y transformen. El contemplativo sabe mirar y admirar. Los grandes salmos de la liturgia de Israel son de tipo contemplativo, no místico, lo mismo que Jesús, como lo muestra el texto clave de Mt 6, 23-32. ¡mirad los lirios del campo...!

30. He señalado la posible violencia de la mística, desde el platonismo, en *Dios* 274-280.

– *Entendida así, la contemplación se abre al diálogo interpersonal.* El *místico* tiende a ser un solitario, hombre o mujer que explora en el vacío de su propia mente, buscando en ella un tipo de hondura suprasensible, una verdad que desborda el plano de los sentimientos y deseos de la mente. Por el contrario, el *contemplativo* es alguien que sabe ver, que descubre y admira el valor de los demás, pudiendo avanzar así en la línea del diálogo personal, del amor mutuo. Parece que el místico ama su propia verdad interior (o su vacío), no ama al otro. Por el contrario, el contemplativo es alguien que está preparado para amar, pues goza mirando al otro y dejando que el otro le mire. Contemplación recíproca, en línea de amor: esta es la esencia y realidad fundamental del reino de Jesús.

Ya sé que las palabras se pueden emplear en sentidos diversos, de manera que resulta arriesgado quedarse en uno de ellos y absolutizarlos. Pero, según vengo diciendo, la cristología se sitúa y nos sitúa en perspectiva de contemplación y no de simple mística. El cristiano no tiene por qué ser un experto en vacío interior o superación de los planos más normales de la sensación y entendimiento; pero ha de ser, necesariamente, un *contemplativo*, alguien que sabe mirar a Jesús y descubrir en su persona el camino de Dios, mirando a los demás humanos en amor gozoso.

A partir de aquí podemos destacar algunos rasgos de la contemplación cristológica, tal como ha sido puesta de relieve por la liturgia de la iglesia y por la experiencia de los grandes creyentes, los testigos de Jesús. Algunos de ellos pueden haber cultivado fenómenos de mística, pero no les define ella, sino el encuentro con Jesús, en gozo de amor, contemplación compartida.

– *Ignacio de Loyola* es un contemplativo organizado, alguien que elabora unos “ejercicios espirituales” con el sólo fin de seguir y asumir el camino de Jesús, desde el nacimiento hasta la pascua, como *biografía teológica*, experiencia de Dios en el mundo. No es místico, no busca el vacío de la mente, no quiere fenómenos de transcendimiento sensible, sino que es un contemplativo cristiano: alguien que recorre los diversos misterios de la vida de Jesús, dejando que ellos transforman y conformen su vida. Sólo el ver y admirar a Jesús puede cambiarle, dando sentido a su existencia.

– *Juan de la Cruz* ha destacado la experiencia del amor enamorado: la contemplación de Jesús como amigo que busca y llama a los humanos, despertando su sed y gozo de amor, transformando su existencia. Por eso no le importa la mística: no busca el vacío de la mente, ni los fenómenos de transformación de los sentidos y la inteligencia,

sino sólo el amor: busca a Jesús y disfruta de su contemplación, descubriéndole como amigo enamorado.<sup>31</sup>

Para los cristianos, este Cristo de la contemplación, en la línea de Ignacio o Juan de la Cruz, o en la perspectiva de Teresa de la Cruz o Sor Juana Inés de la Cruz, es ante todo *el gran amigo*. Se le puede presentar como “esposo”, en simbología de fuerte raigambre bíblica, pero preferimos entenderle como creador de comunión, alguien a quien podemos contemplar, descubriendo en él la fuerza y belleza, el don y esperanza de la vida.

Esta contemplación de Jesús nos mantiene en el plano y trayecto de la historia. No se trata de dejar el mundo, abandonar lo humano, para buscar a Dios en el vacío superior de la realidad originaria, sino de descubrir y cultivar el auténtico sentido de la humanidad, tal como se ha expresado en Jesús. Eso es contemplar: mirar amando, admirar gozando, descubrir al otro participando de su vida. Eso es lo que Jesús nos ha enseñado:

– *Las religiones orientales* han desarrollado otros caminos de concentración: ha ejercitado los ritmos de respiración, han aprendido a repetir palabras tranquilizadoras, han buscado enigmas y mandalas que ayudan a la mente a centrarse en su interior sagrado. De esa forma se mantienen dentro de una tradición mística de descubrimiento del misterio en línea de interioridad.

– *Las religiones de tipo cósmico* pueden haber desarrollado otros ritmos y caminos de vinculación con los misterios y poderes de la naturaleza. Hombre o mujer sagrado, buen orante, sería aquel que sabe recibir los ritmos del mundo, descubriendo y cultivando en ellos la presencia del misterio.

– *Contemplativo cristiano es, en cambio, aquel que sabe mirar a Jesús*, acogiendo en su vida y su muerte, en su entrega y pascua, el poder de lo divino. Ciertamente, son importantes las cosas que ha hecho; son valiosas las palabras que ha pronunciado... Pero, a fin de cuentas, lo que importa es su persona: quien pueda mirarle y descubrir en él a Dios, ese es cristiano.

Entendida así, la contemplación de Jesús constituye una *experiencia dialogada de encuentro personal*. Ella culmina en la experiencia fundante de la pascua: superando el escándalo de la muerte, desde el recuerdo de su vida, por gracia de Dios, los cristianos han descubierto

31. He desarrollado extensamente estos temas en *Para vivir la oración cristiana*, EVD, Estella 1989 y en *El Cántico Espiritual de San Juan de la Cruz*, Paulinas, Madrid 1982.

al mismo Dios en Jesús resucitado, para verle así, como amigo y fundador de vida, en el gesto entero de su camino evangélico en la historia.

Esta experiencia de contemplación dialogal constituye el gozo supremo del cristiano, la expresión más honda de su identidad. Ella se funda en la narración y mensaje de los evangelios. Sólo será cristiano de verdad quien se deje impresionar y transformar por esta experiencia, cultivada en la liturgia comunitaria, expresada en la vida personal de cada uno de los creyentes:

– *Esta es una experiencia de gracia.* Contemplar no es buscar dentro, descubriendo allí la hondura del espíritu eterno, no es proyectar y crear el vacío, en esfuerzo de interiorización... Al contrario, contemplar es dejar que el rostro y vida de Jesús nos transforme. Hallarse abierto al don del otro, en gesto de receptividad personal, eso es contemplar, actualizando así la vida de Jesús.

– *La contemplación es una experiencia dialogal.* Está en la línea del enamoramiento o la amistad: es mirar al otro y dejar que me mire, es mirarnos uno al otro, descubriéndonos personas en el diálogo de los ojos y la vida. Es aquí donde la experiencia de Jesús quiere situarnos, en el camino de la contemplación interpersonal, abierta por Jesús hacia los demás humanos.

Quien ha contemplado así a Jesús no se queda en Jesús solo, sino que se abre por él a los demás, desarrollando con ellos una experiencia semejante de comunicación personal. Por eso, estrictamente hablando, *contemplar es dialogar.* El cristiano es, ante todo, un experto en la contemplación: hombre o mujer que sabe amar dejándose amar, compartiendo la vida con aquellos que se encuentran a su lado, superando de esa forma las barreras que establece la ley y ofreciendo experiencia de vida (fe en amor y libertad) a los que se encuentran más necesitados en su entorno.

#### 4. Cristo católico, comunicación universal

He situado la cristología en perspectiva de *contemplación dialogal interhumana*: lo divino se revela y expresa en el encuentro con Jesús y su proyecto mesiánico. De la plano de la mística, entendida como superación del mundo, pasamos a la experiencia de la comunicación humana, entendida como lugar de revelación suprema de Dios. No es el encuentro con cualquiera (al menos en principio), sino con Jesús, un hombre muy especial, en la línea del mesianismo israelita que se abre ya (*¡ha llegado al reino!*) a la totalidad de lo humano.

No hay nada mayor que ser y hacerse humano, en camino de encuentro con los otros, conforme al modelo que se expresa en Jesús. Dios no está fuera sino en la misma historia, en la humanidad concreta de Jesús, abierta por dentro al conjunto de lo humano. Quiero insistir en este punto, destacando que en Jesús se esconden y revelan (se realizan) todos los tesoros de lo divino y de lo humano (cf. Col 2, 3):

– *Jesús es un humano individual,* con las concreciones que le ofrecen espacio y tiempo, raza y sexo: es un palestino mediterráneo, del tiempo de Augusto y Tiberio, judío de Galilea... Dios no se ha encarnado en la humanidad en cuanto tal, ni el despliegue total del pensamiento (idea hegeliana), sino en un individuo concreto, con las limitaciones y valores que ello implica. Ha sido un individuo, biográficamente delimitado, siendo de esa forma significativo para todos: está abierto al conjunto de lo humano, es capaz de recoger en su vida la vida de los siglos anteriores, evocando y abriendo en su mensaje y entrega un camino de humanidad definitiva.

– *De esa forma se vinculan lo individual y universal.* Como individuo del pasado, Jesús tiene algo irreplicable, elementos que están condicionados por su espacio y tiempo, por su cultura y sexo (es judío, no chino; habla arameo, no inglés; piensa y siente como mediterráneo, no como un nórdico; descubre y valora los acontecimientos como varón, no como mujer etc). Pero esas mismas limitaciones le permiten abrir un camino de universalidad, centrado en la primacía de la comunicación humana, en el despliegue de la fe que constituye al ser humano y en la capacidad de encuentro con todos los humanos.

Gracias a Dios, algo de Jesús ha terminado para siempre (*¡conviene que yo me vaya...!*), de manera que ya no podemos encontrarle en los caminos de Galilea, rodeado de leprosos y mujeres públicas, discutiendo con letrados y rodeado de un grupo de discípulos/as. Pero su presencia como Cristo y Señor resucitado nos permite descubrir el valor de su persona, universalizando su experiencia de encuentro, en forma de *contemplación dialogal*, es decir, de comunicación humana que se expande en vida y esperanza, en mesa compartida, en casa abierta a todos los humanos, en diálogo que nunca acabará (pues lo resume y resitúa Dios por la resurrección).

De esta forma, la *contemplación de Jesús* se vuelve contemplación y comunicación humana, en forma de iglesia. Como hemos dicho, ella es *espacio de comunicación interhumana*: laboratorio donde se experimentan formas de encuentro personal, jardín de gozo donde varones y mujeres comparten su camino, en torno a Jesús, simbólicamente presente como *pan* y *palabra*, pues estos son sus signos de presencia.



– *Jesús se vuelve pan*, está presente en la comida, allí donde los humanos, todos por igual, varones y mujeres, niños y mayores, comen juntos. En este primer momento no hay distinción entre puros e impuros, blancos y negros, creyentes y no creyentes... Jesús ha querido situarse y ha situado a sus creyentes en un nivel previo de comunicación en la comida, es decir, en el mismo despliegue personal de la existencia. Volvemos de algún modo al principio de la historia, al paraíso original (Gen 2-3), allí donde Adán-Eva comparten o disputan con Dios la manzana de la vida. Pero aquí es el mismo Dios quien ofrece a los humanos su pan, hecho signo de presencia compartida, de contemplación y comunicación humana, por Jesús.

– *Jesús se vuelve palabra*, como hemos venido comentando. El pan no es sólo alimento material, sino diálogo. Hay un tipo de *diálogo magisterial* que puede imponerse desde (por) arriba: como si Jesús hablara y todos los humanos debieran agachar la frente y escucharle, como esclavos. Pero esta no sería la palabra de Dios en Jesús sino palabra diabólica, de sometimiento humano. Por eso destacamos el *diálogo fraterno*: Jesús ha ofrecido a los humanos su voz, haciéndose Palabra para que ellos mismos puedan compartir la vida, dialogar unos con otros, en contemplación comunitaria, varones y mujeres. De esta forma aparece Jesús como palabra clara, Transparencia de Dios entre los humanos. Él desaparece, no le vemos en sí, le vemos y encontramos en cada uno de los hombres y mujeres que están a nuestro lado, como saben las diversas tradiciones del evangelio (cf. Mc 3, 31-35; Mt 25, 31-46).

En esta contemplación, que se expresa como diálogo económico (pan) y afectivo (palabra), viene a fundarse la verdad de la cristología. Desde este fondo queremos evocar uno de sus problemas pendientes: *las relaciones de género*, es decir, de igualdad y diferencia entre varones y mujeres. Como he supuesto en reflexiones anteriores, y el lector vendrá observando a lo largo del trabajo, he definido a Jesús como humano (*Dios mismo en persona*), no como varón-hombre.

Ciertamente es varón (judío galileo blanco etc), pero ello no define su verdad más honda de persona que realiza su vida en comunión y entrega a los demás. Ante el signo del pan y la palabra, ante el amor y la comunicación, quedan asumidas y trascendidas las diferencias de género, de forma que varones y mujeres pueden encontrarse y desplegar la vida por igual, en su entorno y proyecto de reino. Asumiendo esta perspectiva, el Concilio de Calcedonia le presenta dogmáticamente como *anthrôpos, ser humano*, no como *anêr* o varón (año 451, *Denz* 148).

Esta precisión resulta importante e influye en la forma de entender la cristología y la estructura jerárquica de la iglesia. En contra de los

principios que vengo sosteniendo, a partir de una lectura parcial de Ef 5 y apoyándose en el hecho de que los *Doce discípulos* o apóstoles del Cristo fueron varones, cierta iglesia ha instaurado y mantiene en un plano jerárquico, con razones que se dicen cristológicas, una división de géneros o sexos que parece contraria a la novedad del evangelio.<sup>32</sup>

Ciertamente, *Jesús ha sido varón*, pero no ha realizado su obra mesiánica en cuanto varón sino en cuanto persona, en su realidad humana concreta, de israelita palestino, de los primeros años de la EC. La elección de los Doce está determinada por una tradición que precisamente ha quedado superada, conforme a la visión de los evangelios: la iglesia de Jesús no se ha estructurado y expandido al mundo en forma israelita en torno a los Doce (ellos fracasan en su cometido), sino que lo ha hecho en mesianismo universal donde no se distinguen ya en plano religioso varones y mujeres.

Ciertamente, a pesar del fracaso israelita de los Doce, la iglesia antigua (desde el siglo II EC) se ha estructurado nuevamente en claves patriarcales, introduciendo la novedad de Jesús dentro de unas formas sociales dominadas (animadas, dirigidas...) por presbíteros (ancianos varones) y/o por obispos (inspectores) varones. Pero esa forma de estructuración masculina ha sido un fenómeno social que no deriva del evangelio ni de la obra de Jesús en cuanto Cristo, Hijo de Dios, sino de la situación cultural, familiar y sexual del entorno.<sup>33</sup>

Ciertamente, la tradición puede apelar y ha apelado a un tipo de *mística esposal* que puede estar al fondo de textos como Ef 5 y Ap 21-22, para afirmar que *Cristo es el Esposo* de la iglesia y que sólo los varones le pueden representar en su función jerárquica de *esposos* de las comunidades. Este argumento me parece ajeno a la dinámica de los textos, y contrario a la novedad del evangelio, centrado en el pan, casa y palabra compartida, por igual, entre todos los humanos.

Es evidente que Jesús puede presentarse como *esposo-amigo*, en simbolismo de gran densidad antropológica, pero *no es esposo especial de las*

32. Así lo he mostrado en *Hombre y mujer en las religiones*, EVD, Estella 1996, 269-300

33. A modo de ejemplo, además de comentarios a Jn y a cartas de Pablo, cf. B. Witherington III, *Women in the ministry of Jesus*, Cambridge UP 1984; Id., *Women in the Earliest Churches*, Cambridge UP 1988; E. Schüssler Fiorenza, *En memoria de Ella*, DDB, Bilbao 1989; M. Hauke, *Women in the Priesthood?*, Ignatius, San Francisco 1988; W. A. Meeks, *The Image of the Androgyne*, HitRel 13 (1973) 165-208; M. Navarro, *María, la mujer*, EdCl, Madrid 1987. Sobre la mujer en la tradición post-paulina ha dicho lo esencial, con amplia bibliografía, M. MacDonald, *Las comunidades paulinas*, Sígueme, Salamanca 1994.

mujeres en cuanto tales (agradecidas y en algún sentido sometidas a su amor) sino *novio-amigo de todos los humanos*. De esa forma, la superación de una mística sponsal femenina, interpretada en clave jerárquica (el varón es cabeza y la mujer cuerpo; el varón ama-ayuda, la mujer se somete, dejándose amar...), puede llevarnos a todos (varones y mujeres) al descubrimiento de una contemplación amorosa humana, a una visión del cuerpo-vida de Jesús como catalizador de un diálogo fundado en Dios, abierto a todos los humanos.

Situado así, este tema nos conduce al centro de la cristología entendida como experiencia personal de encuentro con Jesús, contemplación humana que se abre al diálogo con todos los humanos. Para fijar algo mejor la relación de Jesús con varones y mujeres puede resultar valioso analizar un evangelio como *Mc*, planteando preguntas que la exégesis normal no suele plantear, pues sigue inmersa en un ambiente patriarcal. Así podemos hacerlo con un método de lectura narrativa que estudia el tema desde el mismo despliegue del texto:<sup>34</sup>

– *Relación de Jesús con varones en Mc*. Los antagonistas de Jesús son ante todo masculinos: escribas, sacerdotes, ancianos, Pilatos. Es evidente que él vive inmerso en un mundo donde los poderes normales están simbolizados en forma masculina. Desde esa clave ha de entenderse la elección de los Doce que, paradójicamente, en cuanto culminación israelita quedan superados por la dinámica del texto, de manera que al final (*Mc* 16, 1-8) ya no aparecen.

– *Relación de Jesús con mujeres en cuanto tales*. Ellas juegan en *Mc* un papel fundamental, que debe releerse desde el fondo pascual: una mujer es la primera *diácono* o servidora eclesial, en la misma “casa de Pedro” (cf. 1, 31); varones y mujeres por igual (con insistencia en las mujeres, que pueden ser madres y esposas) forman la comunidad de Jesús, su familia mesiánica (3, 31-35); Jesús supera las leyes/tabúes que han sido ordinariamente causa de separación (sumisión) de las mujeres (cf. 5, 21-43) y ha sido precisamente una mujer la que le abre con su fe el camino a los gentiles (7, 24-30). Dos mujeres forman el signo final de la iglesia, en línea de donación (viuda de 12, 41-44) y servicio pascual (profetisa de la unción en 14, 3-9). Por eso, resulta coherente que sean mujeres los testigos eclesiales de la cruz y pascua de Jesús, en gesto que debe abrirse a todos los discípulos, incluido Pedro (cf. 15, 40-41.47; 16, 1-8).

34. Visión de conjunto en *Para vivir el evangelio. Lectura de Marcos*, EVD, Estella 1995; *Pan, casa y palabra. La iglesia en Marcos*, Sígueme, Salamanca 1998. Cf. además *Familia mesiánica y matrimonio en Marcos*, EstTrin 28 (1994) 321-341 y *Crisis de familia y Trinidad en Marcos*, Carthaginensia 10(1994) 263-306.

– *Relación de Jesús con humanos en cuanto tales, sin diferencia de varones y mujeres*. Más importante que la relación de Jesús por separado con varones y/o mujeres es el hecho de *Mc* los/las trata por igual (sin separación por sexo). La primera multiplicación (6, 44: plano judío) habla aún de cinco mil varones, pero esa diferencia cesa en la segunda (8, 1-10), después que Jesús ha superado las leyes judías de pureza (7, 1-23) y ha ofrecido su pan a la mujer gentil (7, 24-39), haciendo que así desaparezca la división previa de raza y género. El Jesús de *Mc* ha destruido de esa forma toda alusión a una posible impureza o inferioridad femenina (propia de cierto judaísmo), aunque después su iglesia no haya sabido o podido comprenderlo, hasta casi nuestro tiempo. En esta perspectiva ha de entenderse la superación del matrimonio jerárquico (10, 1-12) y el hecho de que los niños aparecen en su iglesia bajo el cuidado de la comunidad, sin distinción de varones y mujeres (cf. 9, 33-37; 10, 13-16).

– *Por eso, la creación de una posible jerarquía eclesial, fundada en la desigualdad de sexos, resulta contraria al proyecto de Jesús*. A sus ojos ser jerarquía significa, paradójicamente, dejar de ser jerarquía: sólo es mayor quien no lo es, sirviendo en igualdad a todos (cf. 9, 33-37; 10, 35-45). De esa forma, el Jesús pascual, presente en su ausencia, sitúa a varones y mujeres por igual ante el mismo camino de reino. Jesús ha sido y es autoridad porque ha dado su vida a fin de que surja y triunfe la vida, en comunicación universal. Así podríamos decir que *es más porque no es más*, porque no ha querido hacerse jerarquía, en el sentido usual de ese término. Parece que cierta iglesia ha tenido dificultad en seguir ese camino y ha jerarquizado sus ministerios o servicios, en clave de autoridad, desde perspectiva de varones. Evidentemente, para ello no hacía falta Jesús, no era necesaria ninguna cristología.

Según eso, volviendo a la raíz del evangelio, desaparece el problema específico de la desigualdad entre *varón y mujer* y se destaca la *igualdad personal de todos/las desde Jesús*. El surgimiento de las jerarquías eclesiales en cuanto propias de varones (ambos temas se vinculan de manera muy profunda) se vuelve así un *reto cristológico*.

Ya el NT (Ef 5, Pastorales) ha empezado a interpretar el mesianismo cristiano en cauces patriarcalistas. En esa línea se ha concebido a Jesús no sólo como poder social (autoridad que se impone desde arriba), sino también como esposo jerárquico (superior) de una humanidad o iglesia simbolizada como esposa, para introducir luego en ella una nueva división: dentro de la *esposaliglesia universal* hay algunos que pueden actuar de *esposo* (los varones, jerarquía intra-eclesial, en nombre del Jesús esposo), mientras que las otras (mujeres) sólo pueden presentarse como *esposa-esposa* (cumplen una función puramente receptiva, no se vuelven jerarquía dentro de la iglesia).

Nuestra visión de Jesús ha ido en contra de esta perspectiva: no le hemos definido como esposo jerárquico de una iglesia esposa (femenina, inferior), sino como Cristo amoroso, capaz de iniciar un diálogo de contemplación en amor con todos los humanos. De esa forma ha colocado a varones y mujeres ante un mismo camino de encuentro afectivo.

En esta línea puede valorarse quizá el celibato de Jesús, no como negación de sexo o represión, sino como signo de universalidad: de un amor que puede extenderse y se extiende, por igual, a varones y mujeres. No ha sido célibe por condena del placer ni por rechazo de las mujeres, sino por elevación: como "amigo" universal que inicia un camino mesiánico de bodas para todos los humanos (cf. Mc 2, 18-22; Jn 2, 1-12).<sup>35</sup>

## 2. APERTURA. JESÚS, DIÁLOGO DE RELIGIONES

Además de *bibliografía general 4* (Parrinder, *Avatara*; Pelikan, *Jesús*; Pieris, *Rostró*; Roux, *Jesús*; Tilliette, *Christ*; Torres Q., *Repensar*), cf. M. Buber, *Schriften I-III*, Kösel, München 1962/4; Dupuis, J., *Jesucristo al encuentro de las religiones*, Paulinas, Madrid 1991; Eliade, M., *Tratado de historia de las religiones*. Cristiandad, Madrid 1981; Id., *Historia de las creencias e ideas religiosas I-III*, Cristiandad 1978; IV, Herder, Barcelona 1996; J. Klausner, *Jesús de Nazaret*, Paidós, Buenos Aires 1971; König, F. (ed.), *Cristo y las religiones de la tierra I-III*, BAC, Madrid 1960/61; H. Küng, *El cristianismo*, Trotta, Madrid 1997; Küng, H. (ed.), *El cristianismo y las grandes religiones*, Europa, Madrid 1987; E. Levinas, *Totalidad e infinito*, Sígueme, Salamanca 1977; Martín Velasco, J., *El encuentro con Dios. Una interpretación personalista de la religión*, Cristiandad, Madrid 1976; F. Mussner, *Tratado sobre los judíos*, Sígueme, Salamanca 1983; Nguyen Van Tot, P., *Bouddha et le Christ*, Univ. Urbaniana, Roma 1987; R. Panikkar, *Le Christ et l'Hindouisme*, Centurion, Paris 1972; Pikaza, X., *Hombre y mujer en las grandes religiones*, EVD, Estella 1996; F. Rosenzweig, *Les estrellas de la redención*, Sígueme, Salamanca 1998; S. J. Samartha, *One Christ - Many Religions. Toward a Revised Christology*, Orbis B., New York 1991; E. P. Sanders, *Judaism. Practice and Belief. 63 BCE-66 CE*,

35. Jesús es ante todo *persona* y a ese nivel hemos situado su mesianismo, superando así una jerarquía eclesial (cristológica) marcada por los sexos. Sólo en este fondo se puede evocar el tema de un Cristo varón al que ofrece su amor gozoso (perfume) una mujer, en el gran signo de la unción (Mc 14, 3-9). Cf. M. Navarro, *Ungido para la vida*, EVD, Estella 1998. He situado el tema en un contexto más amplio en *El Cántico Espiritual de San Juan de la Cruz. Poesía y teología*, Paulinas, Madrid 1992.

SCM, London, 1992; Thoma, C., *Christliche Theologie des Judentums*, Aschaffenburg 1978; van der Leeuw, G., *Fenomenología de la religión*, FCE, México 1964; Weber, M., *Ensayos sobre sociología de la religión I-III*, Taurus, Madrid 1987; Widengren, G., *Fenomenología de la religión*, Cristiandad, Madrid 1976; Zubiri, X., *El problema filosófico de las religiones*, Alianza, Madrid 1993.

Jesús es Cristo universal, salvador de todos los humanos, pero a veces le hemos visto como persona o símbolo exclusivo de las iglesias cristianas y, de un modo peculiar, de la cultura de occidente. Ahora, el tiempo de los exclusivismos ha pasado y, en virtud de la misma dinámica interior de la cristología y de las nuevas condiciones culturales, nos hallamos ante un reto nuevo: por un lado tenemos que descubrir la identidad del mensaje y vida (persona) de Jesús en el fondo (no fuera) de las varias iglesias históricas y en especial de la católica, donde muchos de nosotros nos hallamos gozosamente arraigados; por otro lado debemos situar a Jesús en el centro del diálogo religioso y/o cultural del conjunto de la humanidad.

### 1. INTRODUCCIÓN. ENTRE JUDAÍSMO Y ATEÍSMO

De esa manera retomamos el proceso cristológico, convencidos de que Jesús sólo puede presentarse en su verdad como *palabra* allí donde se inserta en el diálogo de todas las culturas y razones de la tierra. Ciertamente, aceptamos y adoptamos en un plano la única cultura del mundo, pues formamos parte de una *aldea global*, en plano de información, ciencia y relaciones comerciales. Pero juzgamos que la verdadera comunicación ha de establecerse en un nivel más hondo de diálogo humano, a nivel de libertad y afecto personal.

– *Infraestructura*. La unidad informática y comercial del mundo se realiza en un nivel externo (de *fundamentos* técnicos, intercambios ideológicos y modas sociales) que no llega hasta el alma de individuos y pueblos. Por otra parte, esa unidad podría imponerse a la fuerza, como dictadura de unos determinados grupos de control económico e informativo (propagandístico). Pues bien, por encima de ella queremos situar a Jesús en un nivel de diálogo fundante o personal: de pensamiento y amor, de casa y mesa compartida.

– *Superestructura*. La unidad que buscamos por Jesús pertenece a un nivel de diálogo en libertad y amor. Así le definimos como *Palabra* que vincula a todos los humanos en una humanidad única, que no se

puede imponer por la fuerza (pues ya no sería humanidad de seres libres), sino que va surgiendo por el amor y mutua entrega de los individuos, en línea de evangelio. Aquí no se puede hablar de imposición de unos sobre otros, ni de triunfo imperialista de un modelo sobre los restantes, sino de diálogo respetuoso en que no existen vencedores ni vencidos sino donación y acogida mutua.

◦ En ese aspecto, una *victoria* del cristianismo sobre las restantes religiones resultaría nefasta, no sólo para las religiones (a las que arrebatara su identidad y valores), sino para el mismo cristianismo, que dejaría de ser experiencia dialogante de un crucificado para convertirse en mitología no cristiana de un señor impositivo. No queremos el triunfo del cristianismo en cuanto tal, ni la victoria de la iglesia sobre sus posibles "enemigos", pero pensamos que el camino de Jesús puede ofrecer espacio de diálogo para las diversas religiones y culturas de la tierra, en respeto para cada una de ellas, en camino donde (si creen en su fundador y mesías), los cristianos han de escuchar y asumir los valores de todos los humanos (de todas las religiones).

Este es el diálogo del Cristo que se sigue encarnando y que escucha la palabras de los hombres y mujeres de este tiempo, fuera de las murallas resguardadas de su religión y de sus dogmas (cf. Hebr 13, 11.13). Es un diálogo en que la fe en Jesús (culmen de la historia, unidad de los humanos) no se puede convertir en imperialismo de un grupo, sino al contrario, en fuente y espacio de diálogo universal.<sup>36</sup> Todo este libro se ha mantenido en esa línea en la que pueden destacarse tres centros o momentos:

– *Hemos dialogado con el judaísmo*, de tal forma que nuestra cristología puede interpretarse como una variante cristiana de la mesianología judía. Podríamos introducir todavía una sección o capítulo nuevo sobre el tema, explicitando algunos de los rasgos más significativos del encuentro cristiano-judío en línea cristológica, reasumiendo para ello la postura de autores como M. Buber, F. Rosenzweig, J. Klausner, E. Levinas (entre los judíos) y F. Mussner, H. Küng, E. P. Sanders, C. Thoma (entre los cristianos). Pero, dado el carácter de nuestro trabajo, hemos preferido dejar el tema así, de forma que todo lo ya dicho y lo que diremos pueda entenderse en clave de diálogo cristiano-judío.<sup>37</sup>

36. Nos situamos explícitamente en la línea de diálogo, abierta por el Vaticano II (Cf. Const., *Sobre la iglesia en el mundo actual*; Decl., *Sobre las relaciones de la iglesia con las religiones no cristianas*), y ratificada por Pablo VI (Enc., *Sobre los caminos de la iglesia, Ecclesiam Suam*, 1964).

37. Podríamos haber continuado, en línea cristológica, nuestro libro *Dios judío, Dios cristiano*, EVD, Estella 1996. En línea convergente de diálogo cristiano-judío ha

– *También hemos dialogado con un mundo sin Dios, aludiendo a un posible Cristo ateo*, es decir, a un Cristo presentado y predicado en un mundo donde ya no se cree en Dios. En otro tiempo, la cristología se fundamentaba sobre una visión teísta de la realidad. Judíos y musulmanes, igual que cristianos, aceptaban la existencia de un Dios personal que dirige la historia y que puede revelarse a través del mundo y de la vida humana. Ese presupuesto ha dejado de existir en gran parte de occidente: vivimos en un mundo donde la existencia de Dios resulta problemática, de tal forma que la vida y mensaje de Jesús han de ser prueba teológica (argumento de la existencia de Dios). Así lo hemos supuesto al tratar del Dios de Jesús y de la resurrección (cf. cap 1, 2 y 2, 2). Toda nuestra cristología ha sido, al mismo tiempo, *teología*, es decir, estudio sobre Dios. Posiblemente deberíamos insistir en el tema, precisando las relaciones entre teología y cristología, pero eso nos obligaría a reescribir lo anterior. Lo dicho nos parece suficiente.

A partir de aquí queremos establecer un diálogo cristológico con algunas de las grandes religiones de la actualidad. Lo hacemos en línea informativa, para situar el tema, dejando el argumento más preciso para obras de especialización. Destacamos el aspecto dialogal, es decir, el encuentro del cristianismo con las otras grandes religiones, desde la visión de Jesús como mesías. Este es el esquema de lo que sigue:

1. *Diálogo musulmán: monoteísmo y cruz*. De la misma raíz monoteísta de Israel, que venimos evocando sin cesar, ha surgido el Islam en el siglo VII EC, extendiéndose después por gran parte del mundo. El diálogo con los musulmanes sobre Jesús Hijo de Dios o mesías universal pertenece hoy a las grandes tareas de la cristología.

2. *Diálogo hindú: avatara y encarnación*. Los hindúes actuales provienen de una raíz religiosa distinta, que no es monoteísta sino mística. Pero ellos pueden hablar y hablan también de un Dios supremo y de sus *Avatares* o revelaciones simbólicas. De ellas trataremos, presentando en ese contexto a Jesús como persona histórica.

3. *Diálogo budista: superación del deseo, amor mesiánico*. El budismo guardará un gran silencio sobre Dios, pero puede hablar de Buda o de los Budas como manifestaciones sacras, de manera que podemos situar en su trasfondo a Jesucristo. Pero el problema fundamental para el budismo viene dado por la exigencia de superación del deseo. Sobre ese fondo queremos presentar a Jesús como deseo de amor, si es que vale esa palabra.

escrito J. Trebolle su libro sobre *La Biblia judía, La Biblia cristiana*, Trotta, Madrid 1993. Entre las últimas publicaciones sobre el tema, en castellano, quiero citar H. Küng, *El judaísmo*, Trotta, Madrid 1993.

4. *Diálogo taoísta: un mundo sagrado.* Hemos dejado para el fin el tema del mundo sagrado, la armonía cósmica de la realidad, que aparece en la mayor parte de las religiones de la naturaleza y que perdura en un tipo de religiosidad china. Sobre ese fondo queremos presentar a Jesús como armonía de contrarios, equilibrio eterno de la realidad en forma humana, en apertura a un Dios personal.

## 2. DIÁLOGO MUSULMÁN: MONOTEÍSMO Y CRUZ

### 1. *Identidad musulmana. El Cristo de Mahoma*

Mahoma se ha formado en un contexto donde, junto al viejo paganismo semita, se conocen y expanden las tradiciones judías y cristianas. Es evidente que conoce historias y/o textos sobre Jesús, aceptando el valor de su misión profética. Algunos se han atrevido a llamarle *judeocristiano*, miembro de un tipo de grupo o secta donde se vinculan elementos judíos y cristianos, en forma de sincretismo monoteísta.

Sea como fuera, lo cierto que es que en un momento determinado, en torno al 610 EC, se sintió llamado por Dios para realizar una tarea profética, reasumiendo y/o culminando lo iniciado en otro tiempo por los profetas de Israel (especialmente Abrahán y Moisés) y por Jesús, a quien presenta de un modo especial como Hijo de María, realizador de milagros y pregonero del evangelio. Le han impresionado las historias del origen de Jesús y así las presenta, como revelación de Dios para los hombres y mujeres de su tiempo:

– *Para el Corán, Jesús es ante todo, el hijo de María, mujer a la que Dios ha escogido para manifestar por ella su providencia. La forma virginal en que María ha concebido a Jesús y el modo milagroso de darle a luz y educarle son para Mahoma gestos especiales de presencia y acción divina (Corán 3, 33-37). Jesús y su madre son un signo del poder soberano de Dios, que revela su presencia exigiendo sumisión a los humanos.*

– *Jesús nace de María Virgen, como nuevo Adán que Dios ha querido suscitar, para conversión de los judíos. La concepción virginal de Jesús constituye para Mahoma una de las grandes pruebas de la omnipotencia de Dios que expresa su poder sobre la tierra, para así manifestarse victorioso y soberano los humanos (Corán 3, 42-48; 19, 16-26).*

– *Ante los judíos que acusan a su madre, Jesús niño (recién nacido) defiende su virginidad, proclamando la grandeza de Dios y realizando signos milagrosos que expresan el poder de Dios y su tarea futura de mensajero divino. Toda la vida del Jesús niño es para el Corán un*

milagro de Dios: sabe antes de haber aprendido, actúa y realiza milagros antes de haber crecido (Corán 3, 49-53; 19, 27-36).

Como hombre ya maduro, Jesús sigue siendo para el Corán un realizador de milagros (cura a ciegos y leprosos, resucita a muertos, ofrece pan a los hambrientos...); de esa forma cumple y culmina su tarea de mensajero de Dios para los judíos, mensajero grande, milagroso, pero fracasado. Lógicamente, él se sitúa, con dignidad y tarea especial, dentro de la tradición de los profetas (Adán, Noé, Abrahán, Moisés) enviados por Dios desde los tiempos más antiguos.

– *Jesús es, por un lado, un hombre donde el poder de Dios se vuelve transparente. No importa él en cuanto persona, sino el Dios que actúa por su medio (cf. Corán 5, 110-111). Para Mahoma carece de sentido elaborar alguna especie de “cristología” o doctrina sobre la dignidad y acción mesiánica de Jesús como persona, pues su vida y mensaje está al servicio de la teología: él es desde niño un espejo perfecto de la acción de Dios, que es quien importa.*

– *Por otra parte, Jesús es un profeta frustrado. Cuando mayor parece su grandeza más grande resulta su fracaso, es decir, su incapacidad de convertir a los judíos, haciendo que reciban y confiesen su evangelio. Ciertamente, los cristianos han seguido de algún modo el camino de Jesús, pero están divididos y han alterado su mensaje. Jesús, Hijo de María Virgen (Hijo del milagro), concebido por obra del Espíritu Santo, es para Mahoma el testimonio supremo de eso que pudiéramos llamar el fracaso mesiánico, expresado a través del rechazo de los hombres y mujeres de un pueblo al que Dios quería llamar (en este caso los judíos).*

Para Mahoma, Jesús es ante todo un *Abd Alláh*, siervo de Dios (5, 72; 19, 30). Sin duda alguna, es también *Nabî* o profeta, *Rasûl Alláh*, enviado de Dios (cf. 4, 171; 19, 30). En torno a Jesús, Mahoma ha elaborado y expresado su más honda *profetología*, el convencimiento de que Dios revela a los humanos desde antiguo su palabra y obra a través de los profetas que, esencialmente, repiten la misma verdad, pues Dios es uno y su verdad siempre la misma (monoteísmo, sometimiento a Dios).

Más aún, aceptando y recreando elementos que provienen sin duda de la tradición cristiana, Mahoma ha presentado a Jesús como *Palabra y Espíritu (Kalîma y Rûh)* que viene de parte de Dios (cf. 3, 45; 5, 171). Es como si Dios mismo dijera en él y por él su mensaje, como si el Espíritu revelador de Dios se expresara a través de su obra. Por eso puede afirmar que ha sido concebido de forma *virginal*, por medio de

un Espíritu de Dios (=Gabriel) que realiza su obra en María (cf. 2, 87.252; 5, 110; 16, 2.102 etc):

– *Ciertamente, Jesús constituye para Mahoma un acontecimiento importante*, un momento clave de la presencia de Dios en el mundo, de manera que se le puede mirar como presencia humana del “Espíritu” divino (cf. 16, 29; 32, 9; 38, nuevo Adán, signo de su obra creadora (3, 59-68). Por eso, algunos hablan de una *crisología implícita* del Corán: entendiendo bien sus palabras, Mahoma habría proclamado la divinidad de Jesús.

– *Pero el Corán no ha separado a Jesús de Dios, no le ha mirado como persona independiente con tarea salvadora*. Ciertamente, Jesús cumple una función divina, siendo un puro humano, como sucedía en los antiguos profetas. Por eso, cuanto mayores sean las cosas que se dicen de Jesús (es Palabra o Espíritu de Dios) más clara aparece la obra de Dios en su persona: Dios es quien importa, no Jesús, profeta de evangelio para Israel y hacedor de milagros fracasado.

Para Mahoma, Jesús puede aparecer como aquel en quien actúa con más fuerza la Palabra y Espíritu de Dios. Pero es sólo un ser humano, de manera que en su vida es Dios quien habla y realiza sus milagros. Por eso, en contra de las confesiones cristianas (que le presentan como Hijo de Dios o persona trinitaria), Mahoma afirma taxativamente que el mismo Jesús ha negado su carácter divino: no es “Hijo” eterno, ni nace de Dios por generación, ni es persona de una Trinidad que formarían con él el Padre Dios y la Madre María (cf. 4, 171-172; 5, 72-75.116-117; 19, 88-94; 112).

Será necesario seguir estudiando los textos que acabamos de mencionar, analizando a nivel histórico-crítico (literario y de ideas) las tradiciones que influyen en Mahoma, viendo sus fuentes y tendencias personales. Pero a nivel “teológico” resulta más importante situar el tema allí donde él mismo quiso presentarlo, en el contexto de su propia misión. A juicio de Mahoma, los cristianos han pervertido el evangelio, mezclándolo con afirmaciones imposibles sobre una generación divina (Trinidad) y sobre la encarnación de Jesús. Por eso añade que él mismo ha recibido, por revelación de Dios, el verdadero evangelio de Jesús, que los judíos rechazaron al querer matarle y los cristianos pervertieron al mezclarlo con afirmaciones imposibles sobre lo divino.

Esta es la paradoja. Mahoma acepta aquellos elementos de la tradición (*concepción, nacimiento e infancia milagrosa de Jesús*) que para muchos cristianos actuales resultan derivados: no son expresión inmediata de su fe, ni tienen carácter directamente profético o mesiánico, sino que manifiestan en formas simbólicas (y casi folclóricas) algunos

aspectos secundarios de la vida y obra de Jesús. También los textos de controversia trinitaria, sobre la generación intradivina de Jesús o la manera de entender la trinidad, que Mahoma ha destacado, resultan secundarios para muchos cristianos, al menos en la forma en que Mahoma los ha puesto de relieve y condenado; esos temas (Trinidad divina, generación eterna de Jesús como Hijo de Dios) sólo pueden plantearse y entenderse después que los principios de la fe han quedado bien consolidados, como indicaremos.

## 2. *Identidad cristiana: mensaje y muerte de Jesús*

Me parece equivocado centrar el diálogo cristiano-musulmán sobre textos de la infancia de Jesús (que para la mayoría de los cristianos son leyendas apócrifas) o afirmaciones trinitarias (que ellos interpretan de otro modo). Para que sea auténtico y fecundo, ese diálogo debe plantearse (en clave cristiana) desde el Sermón de la Montaña y la Muerte mesiánica de Jesús.

Empezamos por el *Sermón de la Montaña*. Es significativo el hecho de que Mahoma omita toda referencia a las palabras centrales de Jesús, sea porque no aparecen en sus fuentes o porque no concuerdan con su forma de entender la profecía. Pues bien, sobre este campo debe plantearse el diálogo cristiano-musulmán.

No se trata de criticar a los musulmanes, diciendo que ellos han olvidado el Sermón de la Montaña. Tampoco es justo decir que nosotros, los cristianos, lo cumplimos, pues al hacerlo iríamos en contra de su espíritu más hondo. Pero podemos y debemos afirmar que sólo allí donde *el mensaje de justicia profética* de Mahoma, que ha llevado al surgimiento de una comunidad de *musulmanes* (sometidos a Dios), se ponga en paralelo con *el Sermón de la Montaña de Jesús*, de manera que ambos se fecunden e iluminen en sus diferencias, con grandísimo respeto, puede darse verdadero diálogo religioso monoteísta (cristiano-musulmán).

Así deben situarse, uno junto al otro, el camino de gratuidad y no violencia de Jesús y la fidelidad profético-social de Mahoma (con el Islam como proyecto de pacificación de la humanidad a través de los creyentes).

– *Es posible que Mahoma haya omitido los pasajes fundamentales del Sermón de la Montaña* porque ellos no resultaban significativos para los cristianos de su entorno (como puede pasar hoy en nuestra iglesia). Es posible que muchos musulmanes interpreten el Sermón de la Montaña como impracticable y contrario al derecho de Dios, que debe ejercer su autoridad judicial sobre fieles e infieles.

– *Es también posible que una mayoría de cristianos, que defienden teóricamente el Sermón de la montaña, piensen que tampoco se puede cumplir en plano externo (de iglesia organizada y sociedad política). Según ellos, el mensaje de Jesús sólo valdría a nivel interior y personal. La iglesia como sociedad jerárquica bien organizada y el estado como racionalización del poder (y de la violencia) no pueden comportarse conforme al Sermón de la montaña.*

Pues bien, a pesar de eso, y en contra de la posible opinión de algunos cristianos, pienso que la iglesia (incluso como organización) está llamada a cumplir el mensaje de gratuidad de Jesús y añado que el diálogo cristiano-musulmán sólo es posible allí donde los cristianos centran su experiencia y vida en el Sermón de la Montaña, tal como culmina en la cruz de Jesús.

La diferencia cristológica fundamental no está en la forma de entender la filiación divina de Jesús (dogma que sólo en un momento posterior define a los cristianos), sino en su mensaje y pascua. Para los cristianos más antiguos (representados por Pablo y Mc, Lucas y Hebr) el problema central del evangelio es el *sufrimiento del mestas*.

– *Mahoma* piensa que un profeta ha de ser siervo de Dios, capaz de padecer persecución, como Jesús. Pero, al mismo tiempo, añade que el auténtico profeta debe triunfar, pues Dios le ayuda y libera del peligro para conseguirlo. Por eso, Mahoma no ha podido interpretar la muerte de Jesús en forma *redentora*: Dios no ha olvidado a Jesús en la cruz, no ha permitido que muera, sino que le salvado, elevándole directamente al cielo. Sus enemigos se engañaron, Dios les ofuscó, y mataron en la cruz a otro distinto, mientras Jesús subía al cielo donde ahora se encuentra, esperando el triunfo definitivo de los justos, reunidos por medio de Mahoma, el último profeta, cuya venida Jesús mismo había prometido (cf. Corán 61, 6).

– *Los cristianos*, en cambio, confiesan que Dios ha realizado su obra a través de la entrega y muerte de Jesús, porque *es necesario que el Hijo del Hombre padezca* (Mc 8, 31; 9, 31; 10, 32-34). El mismo Jesús resucitado lo afirma en Emmaús, diciendo: *¿no era necesario que el Cristo padeciera...?* (Lc 24, 26). Este padecimiento se encuentra internamente vinculado a la experiencia del Sermón de la Montaña, con su gesto de renuncia a la violencia, de no venganza y amor al enemigo. Lógicamente, los evangelios suponen que Jesús ha cumplido con su vida de entrega hasta la muerte por el reino aquello que ha proclamado en su mensaje.

*Mahoma* ha pensado que un Dios justo no podía “abandonar” a Jesús, profeta bueno, dejándole morir en el fracaso. Por eso, tuvo que sacarle de la cruz, llevándole directamente al cielo, en signo de resu-

rección y ascensión, sin pasar por la muerte (Corán 3, 54-55; 4, 155-158). De esa forma, Jesús ha completado su misión paradójica. Por un lado ha sido *profeta de milagros*, signo supremo del poder de Dios, que los infieles de este mundo (representados por los judíos) no han querido aceptar. Por otro lado, en medio de su fracaso (amenazado por los judíos, aparentemente clavado en la Cruz), Jesús ha venido a convertirse en *profeta liberado*: el mismo Dios le ha sacado de la cruz, realizando en él su signo de liberación, pues la señal de Dios es su victoria sobre el mundo.

En contra de eso, los cristianos confiesan que la identidad de *Jesús* viene dada por su mensaje de amor creador, no violento (Sermón de la montaña), expresado y encarnado en su entrega hasta la muerte. Por eso, de manera paradójica, la muerte de Jesús, asesinado por su forma de vivir y de anunciar el reino, acaba siendo para ellos el signo supremo del amor de Dios, que viene a desvelarse como Padre en esa muerte. Dios no es Señor que libera por fuerza a su profeta, sino Padre que le ama y acoge en la muerte, en gesto de sufrimiento compartido y redentor, abierto por medio del Espíritu a todos los humanos.

*Mahoma* representa la razón final de la justicia de este mundo; por eso no ha recibido en su Corán el Sermón de la Montaña, con su renuncia a la violencia, con el gesto generoso de entrega gratuita de la vida. *Para los cristianos*, la novedad de Jesús, que Mahoma deja a un lado, no se encuentra en sus milagros, ni en el signo prodigioso de su concepción virginal por el Espíritu; esa novedad y escándalo cristiano, como revelación suprema del amor y/o de la divinidad de Dios, se encuentra en la muerte gratuita y gratificante de Jesús:

– *Mahoma* piensa que Jesús no fracasó en lo externo, pues Dios no podía dejarle morir en manos de los perversos sacerdotes judíos. De manera consecuente, siguiendo quizá una tradición de tipo doceta, sostiene que ese Dios le defendió en la cruz, elevándole al cielo sin muerte. El signo del Calvario fue solo una apariencia: pensaban los judíos que mataban a Jesús, creían los sacerdotes que Dios le abandonaba. Pero ni ellos pudieron matar al profeta de Dios, ni Dios le abandonó, sino que le libró de sus manos, alzándole hasta el cielo, en resurrección sin muerte, según lo había hecho con los viejos profetas raptados a la gloria (Henoc, Elías).

– *Pero, en otro aspecto, Mahoma* toma a Jesús como *profeta fracasado* pues, aunque era bueno y justo, no pudo llevar a término su obra, no pudo culminar su tarea, reuniendo a los fieles y creando sobre el mundo la comunidad de los creyentes. Eso significa que no ha sido el último profeta. Dios le envió para anunciar el *evangelio a los judíos* (que no es el que ahora tienen los cristianos, pues lo han adulterado),

concediéndole para ello una serie de signos probativos (la virginidad de su madre, los milagros con enfermos etc). Pero los judíos no quisieron aceptarle, intentando matarle en una Cruz. Así fracasó Jesús y tuvo que venir luego Mahoma, profeta universal (no sólo de los judíos) para ofrecer sobre el mundo la Palabra triunfante del Corán, suscitando el Islam.

El mismo Jesús fracasado anunció según Mahoma la llegada de ese profeta final y triunfador, Mahoma, revelador fiel del auténtico Corán (cf. 61, 6). Para los musulmanes, el problema de fondo no consiste en saber quien ha sido mejor o más santo en plano personal (Jesús o Mahoma). A pesar de su grandeza y sus milagros, aún siendo una Palabra y Espíritu de Dios, Jesús no pudo construir la comunidad definitiva de los creyentes. Mahoma lo ha hecho; por eso es el sello de la profecía. A partir de aquí pueden trazarse ya los caminos, las dos parábolas proféticas más hondas de la historia humana: la de Jesús, la de Mahoma.

### 3. Jesús y Mahoma. Dos parábolas de Dios

Hemos contado básicamente la parábola de Jesús al hablar de su muerte (cap. 2) y al trazar los momentos fundamentales de su biografía teológica. Por eso podemos ahora ser breves, destacando aquello que nos sirva para entender mejor a Mahoma, del que después hablaremos.

— *La parábola de Jesús.* Él no tuvo que abandonar Jerusalén, en una especie de Hégira o retirada estratégica, como hizo Mahoma, saliendo de la Meca el 622 EC, pues no comenzó su tarea en la Ciudad (Jerusalén), ni se retiró para defenderse y retornar con fuerza en el tiempo del peligro. Jesús no subió a Jerusalén con su milicia, para conquistarla, haciéndola así centro y capital de un estado sacral. Al contrario, él vino desarmado, ofreciendo su paz mesiánica (cf. Mt 21, 1-11), anunciando el fin del orden viejo (templo) y ofreciendo un camino de solidaridad universal.

Sube desarmado, pero lleno de autoridad, como el más poderoso de todos los pretendientes mesiánicos. Por la misma altura del Monte Olivete por donde habían pasado reyes, conquistadores y bandidos, entró en la Ciudad de Dios (de las promesas) como *un conquistador de paz*, a fin de culminar allí su programa de reino. De manera normal, su camino le condujo hasta el templo de Jerusalén (como el de Mahoma le llevó a tomar y purificar la Caaba de la Meca, el 630 de la EC). Pero hay muchas diferencias:

*Mahoma* tomó la Ciudad y su Santuario con guerra

*Mahoma* purificó la Caaba, para hacerla santuario justo de todos los musulmanes

*Jesús* no empleó guerra ni armas para hacerlo.

*Jesús* profetizó la ruina del Templo judío, buscando uno distinto, de todos (cf. Mc 11, 15-19 par).

Frente a los poderes de nación e imperio, centrados en templo y racionalidad estatal, Jesús presentó la “utopía” creadora (universal, no violenta) de su reino y evidentemente le mataron: le condenaron los *sacerdotes judíos* por su gesto sobre el templo y los *militares romanos* porque su movimiento de liberación no violenta les parecía peligroso.

Cierto día, tras haber promovido su mensaje de reino, descubrió que su camino le llevaba a dar la vida (cf. Mc 8, 27-9, 1 par) y aceptó la muerte. *No se volvió atrás*, no se escondió en su aldea galilea, esperando que llegaran tiempos más propicios. Tampoco quiso levantar soldados para iniciar con ellos una *revolución de reino*, subiendo a Jerusalén, para conquistarla en estrategia militar muy justa.

*Jesús no emigró o se refugió* en algún oasis de seguridad, como hará después Mahoma, estableciendo en Yatrib (Medina) las bases de su pueblo liberado, a fin de conquistar de allí la Meca (o Jerusalén) por armas. Subió sin armas a Jerusalén, dispuesto a morir por el reino, condenado por judíos y romanos, rechazado (negado o traicionado por sus propios seguidores). De esta forma desplegó y mostró su fe en el Dios del reino y de la vida ya reconciliada, por encima del fracaso y de la muerte.

Esta es la *parábola de Jesús*, esta su vida ejemplar y salvadora, inseparable de aquello que ha sido su mensaje de amor fraterno y no violencia creadora que Dios Padre ha ratificado por la pascua (cf. Mc 16, 1-8 par). Tomadas una a una, sentencias y palabras de Jesús podrían entenderse de manera espiritualizante o evasiva. Pero nadie puede evadirse ante la *parábola viva de su muerte y de su pascua*, que los cristianos interpretan como base de la iglesia<sup>38</sup>.

38. Llegado el momento decisivo, *Mahoma* pensó que Dios le ofrecía una victoria social y religiosa, militar y humanizante, sobre el mundo; con esa certeza emigró a Medina y conquistó después la Meca, estableciendo la *sharia* o ley social de la *umma*, pueblo de Dios sobre la tierra. Muchas iglesias y naciones que se llaman cristianas han seguido un camino semejante, creando una fuerza militar para defenderse en nombre de Jesús o imponer su reinado, contra el evangelio. *Jesús* en cambio quiso entrar sin armas en Jerusalén, ciudad de las contradicciones de la historia, dejándose matar por aquellos que unían a Dios con la violencia de la ley y de las armas (judíos y romanos). Mostró así que creía en el Dios de la no violencia activa, el Padre de su reino. Entró y



Aquí debe centrarse el diálogo de cristianos con musulmanes. Pueden quedar a un lado (para un momento posterior) los textos coránicos sobre el nacimiento de Jesús y los milagros de su infancia, lo mismo que los textos sobre su divinidad. Los *cristianos* confiesan que Jesús murió en la cruz redimiendo a los humanos. Los *musulmanes* no aceptan el valor salvador de esa muerte. Es aquí donde el diálogo debe promoverse.

– *Parábola de Mahoma*. Como ya hemos dicho, fue *profeta (nabi)* y *enviado (rasul)* de Dios para su ciudad, dominada entonces por idólatras, adoradores de dioses y diosas que manchaban el culto de la piedra sagrada, venerada en el Cubo o Kaaba, centro de peregrinación para las tribus del entorno, controlado por ricos mercaderes que habían instaurado allí un capitalismo comercial, oprimiendo a los más pobres.<sup>39</sup>

Como profeta/apóstol de Dios y agente de cambio social, empezó a actuar Mahoma en su ciudad, la Meca. Algunos aceptaron (aprendieron de memoria) su mensaje, entre ellos Jadicha, su esposa, y Abutalib, su tío, jefe de clan. Cuando estos murieron (619 EC), perdió su apoyo y empezó a ser perseguido: los clanes más influyentes de la ciudad le amenazaron, acusándole de perturbador social y/o religioso. Amenazado de muerte, diseñó una estrategia triunfadora: envió hacia el sur (Yemen y Etiopía) a parte de sus seguidores, para que se cobija-

murio (le mataron), pero dejó sobre la tierra semilla de mensaje y amor que es principio de resurrección, no violencia creadora, en medio de la historia.

Los *cristianos* piensan que en el fondo es fácil responder con armas a las armas, conforme a una ley de talión intramundano. Es fácil vencer una violencia con otras violencias, de forma que siga extendiéndose en el mundo la espiral de acción y reacción, muerte y más muerte en la historia. Lo difícil y más hondo, lo inaudito y permanente es lo que ha hecho el profeta galileo: *ha vencido a la violencia con el gesto más profundo de su no violencia activa*; ha sufrido, se ha dejado matar, abriendo, por encima de su muerte, la revolución gratuita y universal de la reconciliación interhumana. Los *musulmanes*, en cambio, suponen que ese camino de no violencia “mesiánica” resulta ilusorio y contraproducente, pues sigue dejando las cosas como estaban, en manos de la vieja violencia del mundo, tal como ha sucedido en muchas naciones llamadas cristianas de occidente: abandonadas a la arbitrariedad de su ateísmo, perdido el temor de Dios, ellas han caído en poder de la pura opresión y engaño de este mundo. El ser humano necesita una ley de sumisión (Islam), un correctivo que le permita realizarse en paz sobre el mundo.

39. Estos son los elementos fundamentales de su mensaje: *Monoteísmo* (contra el paganismo de las tribus árabes); *juicio* (contra los opresores ricos); *continuidad profética y religiosa* (Mahoma no quiso crear una nueva religión, sino actualizar la que habían pregonado los profetas judíos y cristianos (y los monoteístas árabes o *hanif*)

ran por un tiempo entre aliados amigos y emigró con los restantes a la ciudad/oasis de Yatrib, Medina, consiguiendo controlarla.

Esta es la *Hégira (Hijra)* o *Gran Emigración* (622 d. de C.) que marca el principio de la *Era Musulmana*. No ha sido una evasión, un abandono o negación de lo anterior, sino una fuerte ruptura creadora: el comienzo de un nuevo orden social que anula el orden precedente de pactos de tribus y clanes de la Meca.

Recordemos que Jesús, llegado el peligro, subió a Jerusalén y mantuvo su mensaje social y religioso, sin defensa armada, dejándose matar antes que negarlo. Mahoma mantuvo también su mensaje, pero pensó que debía triunfar en el mundo, creando para ello una *comunidad de creyentes* justos y victoriosos, iniciando con ellos un nuevo camino social y religioso.

Para Mahoma, el sufrimiento es *prueba temporal*, un momento pasajero en el camino de la victoria de Dios. Por eso, conforme a la visión musulmana, allí donde Jesús había fracasado triunfó Mahoma: su pasión (Hégira) duró sólo unos años que resultaron fecundos y en el fondo necesarios para la culminación de su obra. En esos años de prueba, llenos de fuerte experiencia de Dios, Mahoma fue asentando para siempre las bases de su Umma, comunidad universal de los creyentes. Las *azoras (suras)* que va recitando en estos años constituyen la base del Corán y de la nueva “religión” musulmana:

– *Nace la Umma, pueblo de fieles sometidos a Dios*. Las viejas tribus árabes superan o dejan en segundo plano los vínculos económicos y familiares antes dominantes y surge así una *comunidad universal* donde los *creyentes* se vinculan por la fe y no por motivos de prestigio social, raza o riqueza. Es evidente que la mayoría de los musulmanes siguen siendo árabes tribales, pero ahora les vincula el *milagro del Islam*.

– *La Umma es un estado sagrado*, dirigido por la voz del profeta (Mahoma) y regulado por la Palabra de Dios (Corán). Los seguidores de Mahoma pronto consiguieron el control de la ciudad del exilio (Medina), creando el verdadero *estado islámico*, prototipo y modelo de todas las comunidades musulmanas. Mahoma utiliza para ello la fuerza (expulsa o mata, en caso de necesidad, a los antagonistas, especialmente a los judíos), pero también (y sobre todo) emplea los principios del convencimiento religioso pacífico: la misma palabra de Dios (proclamada con poder) va reuniendo a los “sometidos” (=musulmanes), haciéndoles pueblo.

– *La Umma se independiza de judíos (y cristianos)*. Contra el deseo de Mahoma, los judíos de Medina no aceptaron su misión profética, ni reconocieron su doctrina como verdadera. Mahoma (que les sigue

considerando *creyentes del Libro*, adoradores del único Dios) dirá que han pervertido la revelación primera. Lógicamente les rechaza de su comunidad y como suponen un riesgo para ella les persigue (y mata). Desde este momento, deja de considerar a Jerusalén como centro del mundo, lugar hacia el que tiende la plegaria (Alqibla) y los musulmanes empiezan a orar dirigiéndose a La Meca, cuya Piedra Santa (contenida en la Kaaba) y venerada como signo de la fe de Abrahán, debe vincular a los creyentes verdaderos<sup>40</sup>. En contra de Jesús, que anuncia el fin del templo judío, Mahoma reafirma de una forma nueva el carácter sacral de la Caaba.

– *Esa comunidad se fortalece y expande por guerra* en la que el mismo Dios asiste y ofrece victoria a los creyentes. Una y otra vez atacan a Mahoma y a su grupo los soldados comerciantes de la Meca; una y otra vez se defienden los guerreros musulmanes de Mahoma, estableciendo lazos de unidad con otras tribus y grupos del entorno. Su nuevo modelo social se va extendiendo. El 630 EC Mahoma conquista La Meca, perdona a muchos adversarios, purifica la Kaaba e inaugura en su ciudad el Islam.

Jesús no conquistó *Jerusalén*, ni creó un estado de fieles sometidos a Dios. Mahoma lo hizo. Una tradición misteriosa del Corán (cf. Corán 44, 1; 97, 1) supone que voló a Jerusalén en experiencia divina, para descubrir allí la verdad radical de su mensaje, conectando con las revelaciones anteriores. Lo cierto es que *conquistó La Meca*, en gesto político audaz: *el Profeta de Dios* no fracasa; el camino del Islam no es derrotado.

Conforme a esta visión, Dios mismo ha ofrecido a Mahoma la tarea de revelar su Palabra (y expandir su mensaje o Corán), estableciendo en el mundo la Umma o comunidad de creyentes. Jesús fue profeta de milagros y evangelio, precursor de Mahoma. Fracaso en su intento de convertir a los judíos de Jerusalén. Pero Dios le acogió en su gloria y envió tras él a Mahoma, como profeta de palabras (no de milagros), revelador del Corán, hombre de Dios.<sup>41</sup>

40. Mahoma y los suyos descubren su identidad y diferencia frente a los seguidores de Jesús. Sólo ellos, musulmanes, sometidos a Dios, plenifican la verdad antes pervertida en judíos y cristianos.

41 *El fracaso de Jesús* forma parte de su camino de reino y se incluye en su visión de Dios como encuentro de amor. *El éxito de Mahoma* define el sentido de su religión, vinculada al surgimiento de una *comunidad política* con una ley social de poder sagrado. Cf. L. Gardet, *L'Islam e i cristiani*, Città Nuova, Roma 1988; G. Rizzardi, *Il problema della Cristologia Coranica*, I. Propaganda, Milano 1982.

Entendido desde una perspectiva cristiana, Mahoma puede presentarse como expresión de un retroceso: una vuelta hacia el estadio judío de la revelación. Mahoma sería un profeta de Israel pero abierto a la universalidad de la revelación de Dios, en clave de ley (sumisión a unos mandatos) y esperanza del juicio final. Su religión es muy sencilla, religión de la vida que se interpreta como sumisión a la voluntad de Dios.

Esta visión de Mahoma resulta muy significativa para los cristianos, pues ella les recuerda la raíz profética de su fe y la novedad radical del evangelio. Como hemos dicho ya, la diferencia está en el Sermón de la Montaña y en la muerte de Jesús. Sólo en un segundo momento se puede hablar de la *revelación personal* de Dios en Jesús, de la encarnación de la Palabra, del misterio trinitario... Dejemos esos temas abiertos para el diálogo futuro. Por ahora preferimos mantenernos en el plano del mensaje de la gracia y el misterio de la cruz y de la pascua. Sólo partiendo de ese fondo podremos hablar de un Cristo musulmán, de un encuentro en paz no impositiva, en amor dialogante, entre Jesús y Mahoma.

### 3. DIÁLOGO HINDÚ: DIVINIDAD E HISTORIA

Hemos expuesto con cierta extensión las relaciones entre Jesús y Mahoma, cristianismo e Islam, precisamente por la mayor cercanía de ambas religiones. Respecto al hinduismo queremos ser mucho más breves. Dejamos a un lado los grandes problemas de fondo sobre la identidad personal o impersonal, immanente o trascendente de lo divino y nos centramos en dos cuestiones vinculadas: las relaciones entre *avatara* y *encarnación* y la posibilidad de una *transformación social* de la realidad.

#### 1. *Avatara* y *encarnación*

Suele hablarse de *religiones cósmicas o de la naturaleza*: descubren y veneran lo divino a través de los grandes signos del mundo y de la vida. Para ellas Dios se expresa en las diversas *hierofanías* o manifestaciones sacrales, vinculadas con los poderes del cielo (sol, luna, estrellas) o de la tierra (ríos, mares, montañas y, en sentido general, la misma tierra). También se muestra Dios en los grandes ritmos de la vida: nacimiento y muerte, poder sexual y crecimiento etc.

Pudiéramos decir que ellas identifican a Dios con la hondura sagrada de la totalidad del cosmos. Por eso hemos hablado de *hierofanía* o

manifestación (*fantía*) de lo sagrado (*hieron*). Estos son sus elementos principales:

– *Lo que se desvela no es Dios en un sentido personal, sino la hondura de lo sagrado, los poderes fundantes de la realidad cósmica. Eso significa que, en un sentido estricto, lo divino no es persona: no es alguien que quiere y ama, fundando con su vida a los humanos en cuanto seres responsables, distintos del mundo, capaces de realizar una trayectoria biográfica única y distinta. Lo divino es más bien el poder del cosmos, la fuerza de la realidad.*

– *Todo lo que existe en el mundo es o puede ser hierofanía, tanto en su realidad más objetivada (sol y luna, cielo y tierra, agua y fuego) como en sus diversos procesos vitales (así es sagrada la tormenta, el proceso sexual, el nacimiento y muerte de los animales y humanos). Todo es manifestación sacral, todo es en el fondo religioso. Gran parte de los estudios religiosos del último siglo, desde R. Otto (*Lo Santo*) hasta M. Eliade (*Tratado de historia de las religiones*) han interpretado la experiencia fundante de lo sagrado en esta perspectiva. Muchos de ellos, especialmente este último, reflejan un tipo de nostalgia por las viejas religiones del paganismo, por la sacralidad del conjunto cósmico. Todo se presenta para ellos de algún modo como hierofanía.*

Pues bien, en contra de esta perspectiva, las grandes religiones de oriente (hinduismo) y occidente (judaísmo, con cristianismo e islam) han tendido a superar esta forma cósmica de entender la religión y lo sagrado. Para ellas, Dios se expresa de forma esencial en la hondura o interioridad de la existencia humana. Lo Brahman se expresa en el Atman (hondura humana) según el Hinduismo; Dios se revela en el ser humano (según el judaísmo).

En esta última perspectiva hemos situado nuestra visión del cristianismo, interpretando a Jesús como *hierofanía personal*, es decir, presencia de Dios en una vida humana que podemos evocar trazando su *biografía teológica*. Desde este fondo podemos y debemos distinguir la *avatara hindú* y la *encarnación cristiana*. Ambas tienen algo en común: Dios se expresa en una vida humana, pero las formas de entender a Dios y al humano son distintas.

*Avatara* es una palabra sánscrita que significa *descenso* y así puede aplicarse a toda manifestación o revelación sagrada. Pero, básicamente, ella se emplea para indicar un tipo de manifestación humana de lo sagrado. Cuando el orden parece amenazado, cuando los humanos se encuentran en riesgo de olvidar su origen y sentido, aparece o se despliega lo divino, casi siempre en forma humana.

– *En un sentido extenso la visión de la avatara puede aplicarse a las diversas religiones místicas cuando hablan de lo sagrado (lo divino, lo búdico, lo Brahma) que aparece y se expresan en ciertas figuras especiales y de un modo particular en los grandes iniciados o reveladores del misterio (Krisna o Rama, Buda, los Bhodisatvas...). No es decisivo que ellos hayan existido como individuos en un tiempo concreto de la historia. Más que por su obra individual son importantes por la verdad que manifiestan. Más que personas en sentido cristiano, son símbolos, figura excelsa de la hondura sagrada de lo humano. Una y otra vez se manifiestan: “siempre que el mundo corre el riesgo de perderse en el vacío y la inconsciencia, lo divino tiendena expresarse a través de grandes figuras religiosas, especialmente humanas”. Esas avatares pasan (mueren y se acaban), pero queda su verdad eterna, la hondura divina de la revelación que han proclamado.*

– *En un sentido más concreto, la palabra avatara se aplica al Dios Vishnú, que ha recibido en la India formas casi históricas, manifestándose a través de personajes simbólicos de una gran densidad humana y/o religiosa, como son Rama y, sobre todo, Krishna. En principio, pudieron ser personajes históricos. Pero, de hecho, tal como se conservan en la épica y experiencia religiosa de la India, ellos aparecen como símbolo de la providencia divina, que se despliega para sus devotos en una forma humana. Fijémonos en los vishnúitas (adoradores de Vishnú); gran parte de ellos veneran a su Dios a través de Krishna a quien conciben de diversas formas: como niño y adolescente querido, lleno de milagroso; como pastor y amante de bellas pastoras; como guerrero de inmenso valor y finalmente como maestro divino y señor... Su figura llena las páginas de la *Bhagavad Gita*, la Canción del Bienaventurado Señor, signo y garante de una devoción sentimental, centrada en el amor y la confianza en lo divino.*

Las palabras de la Bhagavad Gita y de otros textos vishnúitas son composiciones inspiradas de un gran poeta espiritual y guía religioso que se sirve de Krishna para promover la virtud humana y la devoción a lo divino. En cierto sentido, las avatares de Vishnú y de un modo especial Krishna (y también Rama) constituyen el testimonio muy profundo de una cristología no cristiana. En ellas descubrimos a un humano que es signo de Dios; en ellas encontramos reflejado el más hondo misterio de la unión de lo divino y de lo humano.

Lógicamente, la cristología del siglo XXI deberá dialogar con el hinduismo, destacando en esta campo las conexiones y las diferencias. El hinduismo vishnúita conoce y admite de algún modo la humanidad de Dios. Pero en ambos casos existen algunas diferencias que resultan significativas. Estas empiezan siendo, a mi juicio, las más importantes:

– *Valor del mundo.* Los cristianos creen que su evangelio está bien fundado en la historia, afirmando que Dios se manifiesta en la realidad concreta de la vida y muerte de Jesús. Esa historia no es un simple ejemplo, una leyenda que sirve para mostrar los valores eternos del espíritu. Más aún, la historia de Jesús no está al servicio de una idea religiosa o de una verdad transcendental: ella misma es *teofanía*, encarnación de Dios. Por el contrario, los *hindúes* no pueden creer en la encarnación personal de Dios en un individuo humano. Para ellos Dios se encarna (se expresa) en la hondura espiritual de todos, en su verdad intemporal, pero no en su vida personal humana.

– *Persona de Dios.* Para los cristianos el dogma de la encarnación resulta inseparable de la visión de un Dios que es persona en comunión de amor; así dicen que el mismo Jesús histórico es Dios en cuanto persona vinculada en generación y amor, en entrega y pascua, con el Padre. Por el contrario, para los *hindúes* Dios no se puede entender como persona, encuentro mutuo, sino como realidad abarcadora, Brahman donde se incluye todo. Para ellos resulta muy difícil afirmar que Dios se ha encarnado en una persona concreta, mundana, dentro de la historia.<sup>42</sup>

Pero quizá más que este problema de historia y persona, tenemos que destacar, como en el caso anterior del islamismo, la experiencia del sermón de la montaña, con la afirmación de la muerte redentora de Jesús. Desde este fondo volvemos a la Bhagavad Gita, la obra clásica de la avatara de Dios.

## 2. Avatara y muerte. Pacificación o evasión.

La *Canción del Bienaventurado (Bhagavad Gita)*, incluida en la *Mahabharata*, en torno al II AEC supone que debe aceptarse el *orden de castas* como expresión del karma humano: los *brahmanes* mantienen y promueven el misterio religioso; los *ksatriyas*, nobles o guerreros, defienden el orden social; los *vaisyas*, comerciantes y agricultores trabajan y producen los bienes de consumo.

El protagonista de la *Canción* es un guerrero (*Arjuna*), encargado de mantener la estabilidad social a través de la violencia. No es un monje o asceta que se aleja del mundo para hallar a Dios, sino un hombre de mundo, en el sentido más fuerte del término. Pues bien, la Gita le pre-

42. Queremos destacar en este campo la importancia del libro de G. Parrinder, *Avatar y Encarnación. Un estudio comparativo de las creencias hindúes y cristianas*, Paidós, Barcelona 1993. Allí podrá encontrarse la base y fundamentación de lo que digo.

senta como ejemplo de fidelidad, un enamorado del Dios a quien encuentra a su lado en la batalla, en la forma de Krishna.

Este es el argumento de la obra. El héroe guerrero se siente desfallecer al descubrir, en un momento de extrema lucidez, que debe luchar en contra de sus amigos y parientes. Lógicamente desfallece: *Flaquean mis miembros, se me seca la boca, siento un escalofrío... No anhelo, Krishna, la victoria, ni el reino, ni los goces....* si para conseguir-la debo matar a mis parientes (cf. Gita 1, 29-39).

La guerra aparece así como *destrucción de hermanos*. Ella rompe la armonía de la vida, destruye los valores de la familia. Es normal que el guerrero, Arjuna, se deje caer en el fondo del carro, arrojando al suelo su arco con sus flechas (Gita 1, 47). Esta sería la última palabra de un *hinduismo ahimsa*, partidario de la no violencia, que defienden el *jainismo*, *budismo* y algunos grupos posteriores. Pero Vishnú, vencedor del caos, responde y reprende al guerrero por medio de Krishna, que se le aparece en forma de cochero de su carro: “¿De dónde ha nacido en tí este decaimiento, impropio de un noble (ario)...? Elévate, arrojando lejos la vil debilidad del corazón” (2, 2-3).

El mismo Vishnú se muestra al guerrero en la batalla, no para decirle que evite la lucha (como al buen budista) o que muera para bien de los otros, como Cristo (cf. Hebr 5,7-10), sino para alentarle en el combate, pues la vida externa sobre el mundo es apariencia: los cuerpos limitados tienen fin, pero el dueño y señor del cuerpo es infinito, ilimitado, eterno, indestructible.... Se equivocan quienes piensan que el alma mata o muere... (cf. Gita 2, 11-20).

Sobre esta base se funda toda *ley de guerra*. A nivel de mundo o *cuerpo*, dominado por el ciclo de reencarnaciones y castas, el guerrero está obligado a cumplir su deber, defendiendo por guerra el orden social. Pero sabe el buen guerrero que el alma no nace ni muere, es eterna. Sabe el buen guerrero que no mata de verdad, pues todo lo que existe en este mundo es *maya*, apariencia que termina.

Entendida así, la guerra pertenece al *destino de la finitud*: por fidelidad a su casta de nobleza militar, el ksatriya tiene que luchar, apareciendo así como “*cristo guerrero*”, soldado de la ley de Dios, cerca de una tradición de santos soldados, canonizados por una iglesia cristiana que ha venido a colocarse en un campo cercano al hinduismo: *Si mueres alcanzarás el cielo; si vives disfrutarás de la tierra. Por tanto, levántate lleno de decisión para la lucha* (cf. Gita 2, 25-37).

Pero esta primera respuesta resulta insuficiente para el buen guerrero (hindú o cristiano). A fin de que la guerra sea justa ella no puede convertirse en pasión esclavizante. Por eso, el hombre santo debe supe-

rar toda pasión, todo egoísmo y todo anhelo de venganza al penetrar en la batalla. Esto es lo que se consigue a través del *yoga de la acción* que consiste en dominar todo deseo: "Cuando hayas alcanzado el yoga realizarás tus acciones sin interés, impertérrito ante el fracaso o el éxito, pues esta indiferencia es lo que logra el yoga" (Gita 2, 47-48).

El *yoga* es ejercicio de superación del pensamiento con sus representaciones y deseos. Por eso, el buen guerrero, experto en misterio, descubre con la ayuda de Krishna, avatara de Vishnú, una guerra en la que puede intervenir en gesto de pura indiferencia: el sabio la acepta como expresión del propio destino, haciéndose indiferente a vida y muerte, victoria y derrota... (Gita 2, 50-51). Esta es la fórmula suprema: *luchar como si no se luchara*, matar como si no se matara y/o morir como si no se muriera.

Esta es una visión, al mismo tiempo, fatalista y soberana. *Es fatalista*, pues afirma que las cosas son como son y no pueden cambiarse externamente: debemos aceptar por igual dolor y pena, vida y muerte, paz y guerra. Pero es también *soberana*: el sabio se libera de sus propios deseos y vive en absoluta calma, unido desde ahora a lo divino: "quien no se inmuta por nada, aunque le parezca bueno o malo, el que no odia ni se entristece..., el que desvía sus sentidos de todo estímulo, como la tortuga resguarda sus miembros en su caparazón, ese está en posesión de la sabiduría (cf. Gita 2, 55-58).<sup>43</sup> Esta es la paradoja:

– *Fuera*, en un nivel externo, todo es guerra, dura batalla donde morirán (se matarán) amigos y parientes. El mundo se encuentra dominado por sus propias leyes económicas, sociales, militares. Por eso, el buen guerrero, debe cumplir su deber a ese nivel, como el buen banquero o comerciante. Se le pide limpieza interior, desprendimiento pleno (*nada te turbe, nada te espante...!*), pero las leyes del mundo siguen su curso y por tanto han de cumplirse.

– *Dentro* todo es calma: el alma del guerrero (o comerciante rico, o millonario terrateniente o jefe de gobierno) se mantiene inmóvil, serena, impassible. La religión (el auténtico evangelio) sólo se cumple a ese nivel interno, de indiferencia plena, de clara transparencia ante el misterio de la vida. Así actúa el guerrero, *impassible el ademán*, imperturbable el corazón, matando a los demás como si no matara,

43. Así puede haber *violencia y muerte externa sin violencia interna*. Imaginemos la batalla de *guerreros yogas*, sabios ksatriyas que salen al campo a cumplir con su su dharma. Impasiblemente serenos, dueños de sí mismos, con inmensa dignidad se matan los unos a los otros; no desean nada, nada anhelan; por nada se turban ni conmueven, con plena serenidad actúan, alcanzando el grado superior de unión con lo divino en medio de la guerra.

poseyendo dinero como si no poseyera.

El humano religioso vive, según eso, a un doble nivel: escucha externamente el son de guerra y lucha con absoluta sangre fría; internamente se mantiene inmóvil, en el claro sol de la contemplación, unido a lo divino. Esta es la perfección del sabio: obrar sin encadenarse, vivir sin atarse a cosa alguna, luchar y matar, morir si hace falta, sin dejarse dominar por la pasión de la batalla o por ninguna lucha o miedo de este mundo, sin encadenarse (Gita 3, 19).

Mantener la paz interna (divina, inmortal) en la lucha de la historia, esa es la perfección suma del sabio. Se puede matar, pero sin odio. Se puede hacer la guerra, pero sin pasiones, sin deseos, serena la mente, superado el egoísmo. El sabio puede y debe descubrir y cultivar una vida de "cielo" (total liberación) en medio de la lucha de la tierra.<sup>44</sup>

Esta puede ser una visión intensa de la vida, pero va en contra de la cristología de Jesús, pues no acepta la encarnación de Dios en la historia, ni el valor positivo de este mundo. Ciertamente, ella se aplica a veces dentro de la iglesia cristiana, en el campo económico-social e incluso en el militar: cada uno ha de cumplir el deber de su estado (lo que los hindúes llaman *dharma*), siempre que lo haga en paz interna, con serenidad de espíritu.

Pues bien, mirada en su profundidad, esta es una *herejía* cristológica, pues va en contra de la encarnación (Dios se revelaría en la verdad mística, no en la lucha externa de la vida) y nos lleva a justificar la injusticia social y militar: Dios nos permitiría ser externamente ricos, siempre que seamos por dentro desprendidos; Dios nos dejaría matar a los demás, siempre que lo hagamos con serenidad, sin perder la paz del alma. Quien así piense, quien así viva desconoce la encarnación de Jesús. Desde ese fondo podemos ofrecer la última distinción entre hinduismo y cristianismo, entre avatara y encarnación:

– *El hinduismo tiende a ser dualista*: busca la verdad interior, la paz suprema, a nivel de pacificación del alma; el cuerpo, mundo externo (con sus guerras e injusticias económicas), sigue bajo los poderes de la muerte. Por el contrario, *el cristianismo debe ser unitario*: no busca el bien del alma sino de todo el ser humano, quiere curación y amor,

44. Traducción de F. R. Adrados y E. Villar, *Armá y Brahma. Upanisad del Gran Áraryaka y Bhagavadgita*, E. Nacional, Madrid 1977; cf. también J. Barrio, *Bhagavad-Gita o Canto del Bienaventurado*, Aguilar, Buenos Aires 1974; R. C. Zaehner, *Inde, Israël, Islam. Religions mystiques et révelations prophétiques*, DDB, Paris 1965.

concordia y perdón en todos los niveles; por eso no puede aceptar la guerra "inevitable", sino que debe superarla.

– *La avatara hindú (manifestación de Vishnú-Krishna, por medio de Arjuna)* se halla internamente dirigida a superar la apariencia de la vida; eso significa que el Dios de paz, de reconciliación final, no puede penetrar en este mundo. Por el contrario, *el Dios de Jesús lo hace*, se encarna en la historia, convirtiendo la vida humana en experiencia de encuentro gratificante de amor entre personas.

A lo largo del mismo desarrollo anterior he señalado, a modo de ejemplo, algunos grupos cristianos que han defendido y siguen defendiendo una "ética" parecida de dos planos: de *paz interna* (superación del egoísmo y de las malas intenciones) y de *lucha externa* (aceptando las desigualdades de este mundo y sus batallas como algo que está dado por la naturaleza). Eso significa que a veces los mismos cristianos se encuentran más cerca de la doctrina hindú de las avatares que de la encarnación de Dios en Cristo.

Pero dicho esto, y superado el riesgo evasivo de la dualidad de planos, pienso que en este campo se vuelve necesario un diálogo profundo entre cristianos e hindúes, en torno a Jesús y a las avatares y/o experiencias sacrales del hinduismo. No todo el hinduismo se mantiene en esta línea; hay otras muchas tendencias y experiencias, algunas abiertamente vinculadas a la *no violencia interior y exterior* (no sólo en budistas y jainistas, sino en grandes parcelas de la población, representada, por ejemplo, por M. Ghandi). Con estas tendencias, sobre la base de un amor activo y creador, podemos promover un diálogo esencial entre Cristo y el hinduismo.

#### 4. DIÁLOGO BUDISTA. AMOR Y SUPERACIÓN DEL DESEO

El budismo es una fuerte reforma del hinduismo, vinculada al príncipe Gautama (siglo V AEC.), el Buda o Iluminado, que ha ofrecido a sus creyentes un proyecto y camino intenso de superación del deseo. Desde ese fondo podemos y debemos repensar la cristología, descubriendo a Cristo como deseo de amor personal y amor plenamente realizado. Trataremos para ello de las verdades básicas del budismo y de la visión de un Cristo que promueve el gozoso deseo de amor.

#### 1. *El riesgo del deseo. Cada uno es "cristo" de sí mismo.*

Tras un camino de búsqueda azarosa, Buda recibió una luz más alta y descubrió el gran riesgo del deseo, que encadena al ser humano a una existencia dominada por el miedo de la muerte. Este es su "cristo", esta su cuádruple verdad redentora:

– *La vida en el mundo es sufrimiento*: nacer y morir crecer y envejecer, todo es sufrimiento. La misma existencia es cadena de dolores que nunca se rompen ni desatan.

– *El sufrimiento nace del deseo*. Desear es atarse a la vida, a su rueda de samsara y a su ciclo infinito de reencarnaciones. Estrictamente hablando somos aquello que deseamos ser, cada uno es padre-madre, origen de su propia vida. Por eso carece de sentido buscar liberación en otros.

– *Para eliminar el sufrimiento deben superarse los deseos*. El sufrimiento en sí no lo podemos vencer, pero podemos superar la cadena de deseos, logrando así que nos ilumine la luz superior de lo nirvana. Cada humano puede convertirse de esa forma en "cristo" de sí mismo, redentor de su existencia.

– *El camino de liberación se explicita a través de una conducta recta, fundada en la no violencia y dirigida al dominio de los sentidos, deseos y tendencias que dominan nuestra vida antigua.*

Este es el camino, este el descubrimiento de Buda, que no quiere presentarse como Cristo, salvador de los demás, sino como un simple *Iluminado* que les enseña a descubrir una verdad que cada uno de ellos debe actualizar. Buda no muere por los demás (no le matan por lo que hace, no se arriesga para ofrecer reino de Dios a los humanos), pues ello resultaría contraproducente: cada uno debe salvarse a sí mismo, como Cristo de su propia vida interna.

Estrictamente hablando, Buda es uno más, aunque el primero, en una lista de iluminados, descubridor y maestro de una verdad (gnosis) salvadora que debe asumir cada uno de los hombres y mujeres que le siguen. El cristianismo ha puesto de relieve la solidaridad entre los humanos, de manera que cada creyente puede realizar un gesto salvador para bien de los demás. El budismo, en cambio, destaca la responsabilidad de cada uno, que sólo puede salvarse a sí mismo, dejando que la luz interna de la superación del deseo le libere de este mundo.

De esta forma, Buda deja a cada uno en manos de su propia experiencia de caída (está dominado por el sufrimiento) y superación del deseo. Podemos plantear su visión de una forma paradójica: por un lado todo depende del propio ser humano, que debe ponerse en situa-

ción de vencer los deseos. Pero, vistas las cosas en otra perspectiva, debemos afirmar que el humano no puede tener ni siquiera el deseo de superar sus deseos, pues con ello caería en la trampa de su propia ansiedad, creando nuevos sufrimientos.

En este sentido, en contra de quienes han pensado que el budismo es pura meditación transcendental (sin objeto), debemos afirmar y afirmamos que es una *religión de gran profundidad*, pues deja todo en manos del humano (que debe superar sus deseos), sabiendo que su plenitud es, al mismo tiempo, el resultado de una luz más alta, es decir, de una experiencia de iluminación que transforma y libera su existencia antigua.

Estrictamente hablando, los budistas no hablan de un *cristo* (alguien que ayuda al humano a liberarse), pues no hablan ni siquiera de *Dios*. Sobre el silencio de Cristo y de Dios se eleva esta religión de la gratuidad más honda, interpretada como superación del deseo. Frente al Cristo Jesús que quiso transformar la vida humana en gesto de amor activo, se eleva el Buda que no quiere cambiar nada (a nadie), sino sólo dejar que cada uno se deje encontrar por su verdad

Por eso, en un primer momento, Buda es el personaje más contrario al Cristo, es la figura menos mesiánica que podemos imaginar. Sin embargo, la misma dinámica de su experiencia religiosa y la vida de su grupo ha llevado a "crisificar" de alguna forma a Buda, convirtiéndolo en signo de iluminación para sus discípulos.

– *Así lo supone la doctrina de las tres "joyas" o valores sagrados que definen de algún modo al budista cuando afirma: me refugio en Dhama (es decir, en el Dharma o ley universal de la realidad), me refugio en Buda (es decir, en el iluminado donde ha venido a expresarse de forma perfecta esa ley, en línea de salvación) y me refugio en Sangha (es decir, en la comunidad de los monjes que, siguiendo al Buda, viven de acuerdo a la ley del Dhama).*

Ciertamente, el *Dhama* no es Dios (un Dios personal, como el Padre de Jesús), sino la fuerza sagrada y positiva de la realidad. *Buda* no es tampoco la encarnación humana de esa ley (Dios en persona), como afirman los cristianos, pero Buda ha sido un hombre providencial, maestro y guía en el camino de la liberación. Finalmente, *Sangha* no es la iglesia del Espíritu, el poder fuerte y positivo de la vida, hecha experiencia de amor en el mundo; pero la comunidad de monjes puede presentarse como expresión de unidad y libertad sagrada sobre el mundo.<sup>45</sup>

45. El esquema anterior ha sido elaborado por N. Soederblom, *Vater, Sohn und Geist unter den heiligen Dreieinheiten und vor der religiösen Denkweisen der Gegenwart*,

– *Así lo supone, sobre todo, el hecho de que en amplias parcelas del budismo, especialmente en la línea Mahayana, Buda haya sido concebido de alguna forma como mediador sagrado: se han elevado monumentos sobre sus reliquias y se ha elaborado una extensa doctrina sobre los "bodhisattvas" o budas compasivos que han venido a encarnarse o mostrarse en la tierra, en tiempos calamitosos, cada vez que parece enfriarse la experiencia sagrada. De esta forma se ha puesto de relieve el hecho de que la salvación (iluminación) no es algo que los fieles elaboran o construyen por sí mismos, sino que es un don sagrado, regalo que proviene de la altura fundante de la realidad ya salvada.*

Esto significa que no es cierto del todo el título que hemos colocado al comienzo de este apartado: *¡cada uno es cristo o buda de sí mismo!* Ciertamente, la responsabilidad del individuo parece mayor en el budismo que en el cristianismo, donde los creyentes pueden confiar en los "méritos" o solidaridad salvadora de Jesús, que ha dado su vida por la salvación de los demás. Pero también el budismo ha destacado la *compasión*, la solidaridad de Jesús en el dolor con los humanos, el don de su vida en favor de todos los que siguen perdidos sobre el mundo.

## 2. Redención del deseo, deseo redentor

Dentro del budismo parece difícil una afirmación como la de Lc 22, 15: "con gran deseo he deseado celebrar esta pascua con vosotros". Ciertamente, el NT conoce *el riesgo del deseo*, como ha mostrado Pablo al condensar los mandamientos negativos diciendo *no deseará* (Rom 13, 8-9). Pero el NT puede convertir y convierte el deseo, haciéndolo principio de amor activo al prójimo:

– *Así podemos afirmar que el humano es un viviente del deseo, alguien que nace sin aquello que quiere, de manera que puede desear y desea todas las posibles realidades de la tierra, en gesto que le enfrenta con los otros deseantes, sobre todo partiendo del hecho de que cada uno busca lo que tiene o quiere el otro (proceso mimético de aprendizaje y enfrentamiento). Lógicamente, frente a la absolutización del deseo, partiendo de Ex 20, 17 y Ex 5, 21, Pablo puede formular apodícticamente su mandato de *no desearás*, cerrando de esa forma el camino de la mimesis violenta. A este nivel podemos afirmar que existe una concordancia de base entre budismo y cristianismo, ambos atentos al riesgo del deseo.*

Möhr, Tübingen 1909; Id., *Der lebendige Gott im Zeugnis der Religionsgeschichte*, Reinhardt, München 1966.

– Pero Pablo invierte y completa la palabra anterior (no desearás) con el mandato positivo de “amarás a tu prójimo como a ti mismo” (Rom 13, 8-10), superando el riesgo de la negación budista. Esta es la *novedad cristiana*, la encarnación del amor, es decir, el descubrimiento y cultivo de su poder mesiánico de redención. El mesianismo de Jesús se entiende así a manera de *conversión del amor (o al amor)*. Eso significa que existen dos posibles direcciones en la vida: una es la dirección del *deseo mimético*, que lleva a la envidia y al conflicto con los otros; otra es la dirección del *deseo amoroso y gratuita*, que lleva al gozo compartido del otro y con el otro.

Estrictamente hablando, *Buda sólo conoce el deseo mimético de muerte* y por eso lo prohíbe, abriendo un camino de liberación básicamente negativa, en la que es muy difícil hablar de un Dios personal que busca a los humanos y de un Cristo de amor que entrega la vida por ellos. Por eso, su última palabra es el silencio bondadoso, abierto al misterio.

Por el contrario, Jesús conoce y pone de relieve el *deseo positivo de amor* que puede transformar la vida desde este mundo, en ámbito de reino, abriendo un camino de encuentro personal entre los humanos. Lógicamente, ese mensaje de Jesús resulta inseparable de la experiencia de un Dios de amor positivo (Padre) y de un Cristo de amor (es decir, de entrega liberadora).<sup>46</sup>

– *Buda abre así un camino medio de liberación*, centrado en la superación de los deseos y violencias destructoras de la vida. Sobre ese fondo se entienden sus tres grandes *prohibiciones*: matar, robar, tener relaciones sexuales (para los no monjes sólo se prohíben las ilícitas). A veces se añaden otros dos preceptos: no decir palabras malas, abstenerse de bebidas inebriantes... Es fundamental el mandamiento de la *no violencia o ahimsa*, tanto en plano negativo (no hacer daño a los demás, evitar la guerra) como positivo (suscitar la paz, proteger la vida). Buda supera de esa forma la “doble moral” de la Bhagavad Gita (que pedía paz interna, permitiendo matar en lo externo).

– *El cristianismo recorre el mismo camino de superación de la violencia del budismo*, en palabras y mandatos que los budistas pueden aceptar: resulta insuficiente el *no matar*, debe superarse la *ira contra el prójimo*... (cf. Mt 5, 21-26). Eso significa que la violencia debe ser vencida tanto en plano interno como externo.<sup>47</sup> Pero, sobre ese no matar y no airarse, el cristianismo ofrece la palabra positiva del *amor al prójimo*.

46. He desarrollado el sentido del deseo-amor cristiano en *Antropología 313-318*. Sobre la “ausencia” de Dios en Buda sigue siendo importante el libro de R. Panikkar, *El silencio de Buda*, Siruela, Madrid 1996

*mo*, sacralizando de esa forma el buen deseo, el encuentro positivo entre los humanos.

Para Cristo el amor no es sólo negación sino entrega gozosa y positiva, es encarnación. Lógicamente, Buda guarda silencio sobre la persona en cuanto sujeto de amor, individuo permanente, centro de encuentro positivo entre humanos (y del humano con Dios); por eso no puede hablar en positivo de Dios como Padre, ni de un Cristo, Hijo de Dios (aunque sería injusto llamarle ateo en el sentido occidental, como negador del Dios cristiano). Por el contrario, para los cristianos, la visión de Cristo se encuentra vinculada a la afirmación del deseo positivo, del encuentro personal, del valor de los humanos.

Pero con esto desbordamos nuestros planteamientos. Nos basta con decir que Budismo y cristianismo constituyen dos creaciones supremas del espíritu humano, dos intentos radicales de alcanzarla paz del mundo<sup>48</sup>. Ambas religiones contienen un tipo de *revelación sagrada o iluminación*, vinculada en un caso al Dios personal (Padre) que se encarna en el no violento crucificado (Jesucristo) y en otro a la Ley fundante de un *dharma* universal y no clasista que se expresa en la vida total de los iluminados (la historicidad factual del Buda Gautama resulta secundaria). Desde aquí, y fundándonos en un texto de A. Schweitzer, podemos recordar los elementos fundamentales de estas dos visiones supremas de la realidad.

– *La importancia de Buda* consiste en que se propuso espiritualizar la negación del mundo y de la vida y hacerla ética... Como su pensamiento estaba dominado por la negación del mundo y de la vida ocurrió que para él no contaba la ética de la ayuda activa. De modo que se vio obligado a desinteresarse de esta *ética exotérica* y sólo pudo preocuparse por la *ética esotérica*: de esa disposición libre de odio, pacífica y bondadosa que todo hombre debe esforzarse por adquirir y por poner a prueba en sus relaciones con sus semejantes. Así se convirtió en el creador de la *ética de la perfección interior*. En esta esfera dio expresión a verdades de valor imperecedero y perfeccionó la ética no sólo de la India sino de la humanidad. Fue uno de los más grandes hombres éticos de genio que han existido<sup>49</sup>.

– *La importancia de Jesús* consiste en que se propuso espiritualizar la afirmación del mundo y de la vida, abriéndola a la gratuidad y al encuentro comunitario. Como su pensamiento estaba dominado por

47. Asumimos en parte la distinción que M. Weber (*El político y el científico*, Alianza, Madrid 1992, 166-17) establecía entre *ética de la convicción* y *ética de la responsabilidad*, vinculándolas en cristianismo y budismo.

48. Cf. H. de Lubac, *Aspects du Bouddhisme*, Seuil, Paris 1951, 11-54.



el valor de los humanos, pensó que era esencial una ética de ayuda al prójimo. Ciertamente, fundó esa ética en un amor interior o *esotérico* (en el descubrimiento de Dios Padre), pero la expresó en formas de amor *exotérico* o *externo*, es decir, de comunión con los demás. Así se convirtió en creador de una *ética de la perfección comunitaria*, es decir, del encuentro de amor personal. Todo su mensaje está fundado en la certeza del amor de Dios y en la esperanza del reino (culminación positiva del amor) que ha venido a realizarse a través de su resurrección, en el camino de la iglesia.

De todas formas, a pesar del predominio de los valores interiores, el budismo no es una ética de puras intenciones, sin responsabilidad externa. Su vía media de recta visión, pensamiento y palabra se expresan en una acción que es recta, bondadosa, no violenta. Todos los caminos de Buda culminan y se expresa a modo de *maitri* (benevolencia universal), *dana* (donación activa) y *karuna* (compasión). La libertad interior del iluminado se vuelve gesto intenso de acompañamiento interhumano no violento<sup>50</sup>.

Tanto budistas como cristianos concuerdan en un principio de *no violencia* (superación del deseo), pero lo interpretan de forma algo distinta, en línea más esotérica (budismo) y más exotérica (cristianismo). Buda destaca la negación, la superación del deseo; Jesús insiste más en la obra externa, en el gesto de ayuda hacia el necesitado. Buda no cree en la transformación (salvación) de este mundo. Jesús, en cambio, cree en ella y quiere realizarla. Ambos, cada uno a su manera, han iluminado el camino de la vida humana. Estoy absolutamente convencido de que en el futuro budistas y cristianos deberán dialogar sobre el amor, tanto en plano teórico como práctico. Gran parte del futuro de la cristología depende de la forma en que ese diálogo se realice.

## 5. DIÁLOGO TAOÍSTA: LEY CÓSMICA Y/O GRACIA MESIÁNICA

### 1. *Tao, ley más allá de la ley. Cielo y tierra no son amorosos.*

Del Tao hablaremos sólo brevemente, a modo de conclusión, para dejar abierto el camino del diálogo con una visión sapiencial de la naturaleza. En un primer momento parece que el Tao no tiene nada que ver con la cristología: "Existe un ser caótico, vive con anterioridad

49. A. Schweitzer, *El pensamiento de la India*, FCE, México 1971, 104s

50. Comparación significativa entre budismo y cristianismo, con valoración más alta del budismo, en J. Eracle, *De la Croix au Lotus*, M.E. de Conches, Genève 1996.

al Cielo y a la Tierra. Silencioso, vacío, solitario e inmutable. Dotado de un movimiento giratorio, no perece. Puede que haya sido la Madre del Mundo. No sé su nombre. Su apelativo es Tao" (*Tao* 25).<sup>51</sup>

Este Tao es silencio y orden cósmico y puede situarse de algún modo en la línea del Logos, tal como ha sido reelaborado por el estoicismo y platonismo cristianos de los siglos III-V EC. "El Tao que puede ser expresado no el Tao perpetuo. El nombre que puede ser nombrado no es nombre perpetuo. Sin nombre, es Principio del Cielo y de la Tierra" (*Tao* 1). Está el Tao más allá de la palabra, la forma y figura; más allá de la misma oposición entre la luz y la oscuridad, como armonía que supera todos los deseos. El que habitualmente carece de concupiscencia ve su maravilla. El habitualmente codicioso no ve más que sus últimos reflejos (*Tao* 1c).

Así aparece el Tao, como equilibrio supremo en el que habita el sabio, teniéndolo todo sin nada tener, sabiéndolo todo sin saber nada. En su unión fundante no existen diferencias. Por eso, la ley fundante del Tao es habitar en la armonía total, sin poseer nada, sin nada desear o quedarse con nada, en ejercicio paradójico de "unificación de opuestos": "El ser y el no ser mutuamente se engendran. Lo fácil y lo difícil mutuamente se hacen. Lo largo y lo corto mutuamente se perfilan" (*Tao* 2a). A partir de aquí se entiende la paradoja suprema, la suprema diferencia entre el Cristo Palabra de los cristianos y el Tao chino:

El Cielo y la Tierra no son amorosos:

Tratan a todos los seres como a perros de paja.

El varón santo tampoco es amoroso:

Mira al vulgo como a perro de paja. (*Tao* 5 ab)

No ser amoroso es no dejarse llevar por los sentimientos, pues los sentimientos son siempre personales, propios de sujetos que tienen valor en sí mismas. Pues bien, para el Tao no existen sujetos permanentes. Ni Dios es persona, ni el Tao sujeto. Uno y/u otro (Dios y el Tao) son un signo de la unidad de conjunto de todo lo que existe, de la armonía de fondo de toda realidad. Así, para el taoísta puede haber una mística del cosmos, una inmersión en el conjunto de la realidad,

51. Texto: Lao Tse y Chuang Tzu, *Dos grandes maestros del Taoísmo*, Ed. de C. Elorduy, Edit. Nacional, Madrid 1977. Cf. H. Steininger, *Taoísmo*, en Bleeker y Widengren, *Historia II*, 482-498; H. Wilhelm, *I Ching. El libro de los cambios*, Cuatro Vientos, Santiago de Chile 1976; WingTsitChan, *El concepto del hombre en el pensamiento chino*, en S. Radhakrishnan (ed.) *El concepto del hombre*, FCE, México 1977, 196-220.

pero no hay contemplación entre personas, ni amor afectivo, ni encuentro de sujetos. Ni Dios ama, ni el Tao ama. Ni Dios ha creado el mundo por amor, ni el Tao lo ha redimido en gesto de amor, muriendo por los humanos. Lo que existe es sólo una armonía mística profunda, no hay contemplación y entrega personales.

Los cristianos pensamos que Dios (lo que sería el Tao del Tao o Tao preencarnado) es amoroso, es decir, un Padre que tiene cariño por los seres. Añadimos que el Hijo de Dios ( que sería el Tao encarnado) ha entregado en amor su vida por los humanos. Pues bien, para el Tao eso es imposible. Según el taoísmo hay algo que está más allá del amor y del afecto: la unión de elementos, la armonía del conjunto. Por eso, “cuando faltó el Tao vinieron la caridad y la justicia... Cuando se perdió la armonía entre los seis parentescos (padre, madre, hermano mayor, hermano menor, esposa, hijos) se inventaron la piedad y el amor filial. Para remediar las revueltas de la nación se inventó la fidelidad de los súbditos” (*Tao* 18).

## 2. Gracia mesiánica. Dios es amoroso

Pues bien, en contra de esa unidad cósmica, de esa naturaleza donde existe la armonía total entre los seres, el evangelio de Jesús cree en el encuentro afectivo entre los individuos humanos, cree en el amor concreto y personal de Dios, en forma de Trinidad (Dios encuentro de amor) y de encarnación. *Es hermoso el ideal del Tao*, como retorno a la armonía fundante de la naturaleza: “Lo mejor es contentarse con los frutos espontáneos, sin pedir más. No arrebatar nada a la fuerza. Sólo el fruto, sin urgir más. El fruto, sin más empeñarse, sin encapricharse. El fruto, y aún éste a no poder más. El fruto sin forzar más (*Tao* 30). *Pero nos parece más hermoso el ideal cristiano* del servicio mutuo, de la entrega de la vida de los unos por los otros, de la comunión personal, fundada en el amor del Cristo.

Ciertamente, la cristología del futuro tendrá que dialogar con el Tao de China y sólo en el diálogo respetuoso y vital, sin presupuestos ni condiciones, podrá iluminarse el sentido del evangelio en la cultura china. Pero a modo de indicación introductoria, desde el punto de vista cristiano, sobre un fondo de cristología, me atrevo a decir:

– *Al Tao le falta el valor individual de la persona.* Varón y mujer, más aún, cada uno de los individuos, son momentos de un proceso de armonía del conjunto cósmico, de la vida fundante. Por el contrario, para los cristianos resulta absolutamente fundamental la valoración de la persona, el encuentro mutuo, el amor y la entrega de los unos a los otros. Sólo desde ese fondo de libertad individual en y para el amor

tiene sentido el evangelio.

*Conforme a la visión del Tao* (y dentro de la misma estructura conceptual y social del helenismo), el ser humano forma parte de un “conjunto” más extenso que le engloba, define y determina. Somos elemento de un cosmos o de una sociedad armónicamente equilibrada. *El cristianismo en cambio* ha destacado el valor individual de la persona interpretada como sujeto responsable, dueño de sí mismo. El ser humano (varón o mujer, griego o judío) es alma o, mejor dicho, persona: está llamado a realizarse como un absoluto, en relación de amor con los demás.

– *Para el Tao no hay tiempo, ni historia de salvación.* Todo se mantiene en equilibrio eterno, como en juego donde se armonizan polarmente los contrarios (Yin y Yang, tierra y cielo, lo femenino y masculino). El Tao no conoce historia, no acepta un camino de futuro que lleva a la reconciliación superior (o a la igualdad personal) entre los sexos, es decir, no tiene mesías, no conoce mesianismo.

Para el Tao, todo está cerrado en la sacralidad del eterno presente, es decir, de aquello que es siempre. Pues bien, en contra de eso, el cristianismo tiene una experiencia mesiánica del valor de la persona: la revelación de Dios en Cristo nos hace descubrir y cultivar la salvación en línea de entrega personal y comunión interhumana.

A pesar de todo lo anterior, debemos añadir que el cristianismo debe dialogar con el Tao, en gesto de búsqueda compartida, sin imponer su propia verdad. Posiblemente tenemos que aprender mucho de la doctrina del *wu wei* o “nada obrar” (nada desear, nada hacer), que nos abre, desde el fondo de la naturaleza hacia el misterio de una sacralidad que desborda todas nuestras acciones y conquistas económico-sociales. También podemos entender en buen sentido la palabra en que se dice que *cielo y tierra no son amorosos*, pues ellos no codician nada, nada realizan por deseo, nada exigen por fuerza. Es muy posible que el Tao nos enseñe a descubrir un nuevo continente de gratuidad, según afirma aquel famoso dicho:

El Tao en su estado perpetuo es innominado...  
Si los príncipes y reyes pudieran guardarlo  
todos los seres se acogerían espontáneamente a su hospedaje;  
y el Cielo y la Tierra se unirían para llover dulce rocío.  
El pueblo, sin necesidad de decretos,  
se concertaría por sí mismo (*Tao* 32).

Este es un mito mesiánico de gran profundidad, cercano a lo que dice la Biblia cuando habla de la *tierra que mana leche y miel* (rocío celeste!: cf. Ex 3, 8) y de la *paz universal* (*¡pastarán juntos el lobo y el cordero!*: Is 11, 6 s). Cuando el Tao se abre en armonía “los caballos de

*cordero!*: Is 11, 6 s). Cuando el Tao se abre en armonía “los caballos de tiro y guerra se usan para acarrear estiércol. Cuando falta el Tao se crían caballos de guerra en los mismos arrabales de las ciudades” (Tao 46). Estamos cerca de Is 2, 4 (*de las espadas forjarán arados, de las lanzas podaderas*), avanzamos a lo largo de un camino cristológico que ha culminado en Jesús.

Por eso hemos querido cerrar esta Cristología del Jesús hebreo (y griego) abriéndonos a la evocación del posible Cristo chino, Jesús que dialoga con el Tao, en revelación de Dios y búsqueda compartida. Los que hablan del peligro amarillo y la amenaza de oriente no confían en Jesús, ni entienden el sentido universal de su cristología. Estoy convencido de que el Jesús original de Galilea, el Jesús del evangelio de Mc y Mt, de Lc y Jn, el Jesús de Pablo y de la Iglesia primitiva, se sentiría feliz dialogando con el Tao. Aquí lo dejamos, ante el gran muro abierto de China:

– *Con la rectitud se gobierna un Estado. Con la táctica se manda un ejército. Con no hacer nada (wu wei) se conquista el mundo. ¿Cómo sé yo que esto es así? De esto: cuantas más interdicciones y prohibiciones en el mundo más empobrecerá el pueblo. Cuantas más armas afiladas tengan los estados más revueltos andarán.*

– *Por eso dice el Santo: yo nada hago y el pueblo por sí mismo se desenvuelve; yo amo la calma y el pueblo por sí mismo se rectifica; yo estoy desocupado y el pueblo enriquece; yo nada ambiciono y el pueblo por sí mismo vuelve a la autenticidad. (Tao 57).*

Y así podemos concluir el libro: *Jesús* vence en la cruz, el *Cielo* del Tao vence sin combatir: realiza su obra sin imposición, sin intromisiones (Tao 73). Es muy posible que entre ese Jesús y ese cielo deba iniciarse un diálogo más hondo. La misión cristiana de China sigue casi como estaba en tiempos de Francisco Xabier y de otros grandes cristianos del siglo XVI. Será bueno que se reasuma de manera nueva en este final del segundo milenio cristiano.

## RECONOCIMIENTO PERSONAL FUENTES BÁSICAS

Comenzaba este libro agradeciendo a los amigos que me han acompañado en el último tercio del siglo XX, haciendo posible que lo haya escrito. Quiero acabarlo recordando sus “fuentes” internas, es decir, los escritos precedentes que me han servido de preparación o introducción; algunos de ellos están agotados hace tiempo y por eso he podido utilizarlos con mayor libertad; otros siguen su curso de difusión y, lógicamente, he tenido que adaptarlos y cambiarlos para así ofrecerlos como inspiración y fondo de este Manual de Cristología.

Se trata de un libro estrictamente nuevo, recreado página a página; pero en su fondo siguen estando muchos años de gozoso y fuerte trabajo, que ahora cito por orden cronológico: *La persona y el amor*: Estudios 26 (1970) 3-36; *Presupuestos filosóficos de la exégesis de R. Bultmann y J. Moltmann*: Estudios 28 (1972) 159-227; *Notas sobre la Trinidad en Ricardo de San Victor*, EstTrin 6 (1972) 63-101; *La Trinidad en el quehacer teológico actual*, EstTrin 6 (1972) 435-483; *Exégesis y filosofía. El pensamiento de R. Bultmann y O. Cullmann*, Casa de la Biblia, Madrid 1972; *Trinidad y ontología. Reflexiones en torno al planteamiento sistemático del misterio trinitario*, EstTrin 8 (1974) 189-236; *Los orígenes de Jesús*, Sígueme, Salamanca 1976; *Evangelio de Jesús y praxis marxista*, Marova, Madrid 1977, 183-246; *Bibliografía Trinitaria del NT I-II*, EstTrin 11 (1977) 135-305; 25 (1991) 7-158 [= *Bibliografía trinitaria I-II*, Sec. Trinitario, Salamanca 1978, 1992]; *Experiencia religiosa y cristianismo*, Sígueme, Salamanca 1981, 331-418; *Marta y el Espíritu Santo*, EstTrin 14 (1981) 3-82; *El Espíritu Santo y Jesús*, EstTrin 16 (1982) 3-79; *Espíritu Santo y Salvación del hombre*, EstTrin 18 (1984) 3-91; *Hijo Eterno y Espíritu de Dios*, EstTrin 20 (1986) 227-311 [trabajos recogidos parcialmente en *Dios como Espíritu y Persona*, Sec. Trinitario, Salamanca 1989]; *Camino de liberación. El modelo mercedario*, EVD, Estella 1987, 91-107; *Trinidad y comunidad cristiana*, Sec. Trinitario, Salamanca 1990, 19-79; *La madre de Jesús. Introducción a la mariología*, Sígueme, Salamanca, 1991; *Comunicación de fe y fe en la comunicación: once tesis y cinco tareas*, en M. T. Aubach (ed.), *Comunicación y pluralismo. Actas del primer Congreso internacional*, U. Pontificia, Salamanca 1994, 573-586; *Cien años de interpretación bíblica*, en Varios, *Biblia, literatura e iglesia*, UPS, Salamanca 1995, 15-46; *Las religiones monoteístas: judaísmo, cristianismo, islam*, Fundación Santa María, SM, Madrid, 1996; *Introducciones a O. González de C., J. I. González F. y J. Ratzinger, Salvador del mundo. Historia y actualidad de Jesucristo. Cristología fundamental*, Sec. Trinitario,

Salamanca 1997, 21-23, 87-89, 211-213; *Introducción y conclusión* a O. Cullmann, *Cristología del NT*, Sígueme, Salamanca 1997; *Dios de Moisés, Dios de Jesús*, en X. Pikaza, W. Pannenberg y B. Forte, *Pensar a Dios*, 30 Semana Est. Trinitarios, Salamanca 1997, 17-92; *Jesus y Mahoma. Mesías sufriente, profeta victorioso*, en Varios, *Musulmanes y cristianos "¿Quién decís que soy yo?"*, Crislam, Madrid 1997, 171-192.

## ÍNDICE DE AUTORES MODERNOS

- Adrados, F. R., 483.  
 Aguirre, R., 22 ss., 32, 40, 44, 59, 149, 155, 160, 321, 357, 373, 390.  
 Aldama, J. A. de, 62, 373.  
 Aletti, J.-N., 25, 27, 165, 182, 187, 192, 277.  
 Alfaro, J., 64, 180, 240, 249, 408.  
 Alison, J., 257.  
 Althaus, P., 241, 306.  
 Álvarez-G. M., 62.  
 Allison, D. C., 35, 76, 170.  
 Antón, A., 60, 149.  
 Aparicio, A., 298, 321.  
 Assmann, H., 107.  
 Auer, J., 277.  
 Aulen, G., 387.  
 Aune, D. E., 33.  
 Auzou, G., 443.
- Baillie, D. M., 428 ss.  
 Balthasar, H. U. von, 25, 65, 102, 277, 304.  
 Balz, H. B., 127, 177, 185, 216 s., 219, 224, 280, 409.  
 Bammel, E., 102.  
 Banks, R., 50, 344.  
 Barbaglio, G., 76, 182.  
 Barret, C. K., 127, 171, 175 ss., 178 ss., 186, 226, 268, 271, 306, 316, 336, 401.  
 Barreto, J., 266.  
 Barth, K., 68, 72.  
 Barth, G., 306, 400.
- Barthes R., 27.  
 Bartina, S., 329.  
 Bartolomé, J. J., 149, 182.  
 Barton, S. C., 44, 46.  
 Bartsch, H. W., 146.  
 Barucq, A., 266.  
 Basurko, X., 373.  
 Bate, R. R., 135.  
 Bauckham, R., 203.  
 Baudissin, W. W., 241.  
 Bauer, D. R., 232.  
 Baumbach, G., 81.  
 Beasley-Murray, G. R., 306.  
 Beauchamp, P., 27.  
 Beaude, P.M., 249.  
 Becker, J., 66, 182.  
 Belo, F., 84 s.  
 Benko, S., 298.  
 Benoit, P., 94, 102, 192, 280, 290 s., 378.  
 Berger, K., 50, 56, 58 s., 76, 126 ss., 144, 344, 402.  
 Bieneck, J., 308.  
 Biguzzi, G., 367.  
 Blackwell, J., 53, 102, 155.  
 Blank, J., 175 s., 279 s.  
 Bleeker, C. J., 491.  
 Blevins, J. L., 155.  
 Blinzer, J., 102, 172, 378.  
 Bockmuehl, M., 54.  
 Boff, L., 257, 264, 316, 450.  
 Boismard, M.-É., 56, 59, 126, 171, 173, 268, 321, 402.  
 Boman, Th., 283.

- Bonnard, P., 35, 85, 193.  
 Bordoni, M., 395.  
 Borg, M., 23, 31, 37 ss., 80.  
 Bornkamm, G., 23, 76, 85, 91, 95, 182, 188, 218, 229, 367.  
 Borsch, F. H., 91, 213, 216.  
 Boslooper, T. H., 298.  
 Boulgakov, S., 444.  
 Bousset, W., 149 s., 155, 240 s., 283, 364, 402.  
 Bouyer, L., 64, 390.  
 Brandon, S. G. F., 81, 367.  
 Braun, H., 126, 131, 136 ss., 211, 220.  
 Braun, F. M., 22, 63, 65, 171, 174, 177, 179.  
 Brenner, A., 352.  
 Brito, E., 384.  
 Brown, R. E., 24, 75, 101 s., 171, 266, 280, 292, 298, 378.  
 Bruce, F. F., 149.  
 Brutscheck, J., 350.  
 Buber, M., 462, 464.  
 Bultmann, R., 22, 27, 31, 54, 59, 68, 72, 85, 91, 95, 114, 117 s., 126, 134 ss., 149 s., 155, 171 ss., 189, 192, 218 s., 228, 237, 240 s., 266 s., 288, 308 ss., 312, 329, 364, 395, 398, 400, 402, 408, 412.  
 Burchard, Ch., 77.  
 Burger, Ch., 228 ss., 402.  
 Burridge, R. A., 277.  
 Caba, J., 31.  
 Camacho, F., 32, 91, 213, 329.  
 Campbell, J. Y., 92, 215.  
 Capdevila i M., V. M., 257.  
 Capizzi, N., 244, 287.  
 Carmichael, J., 82.  
 Carmignac, J., 235.  
 Carter, W., 350.  
 Casciaro, J. M., 81 s., 85, 235.  
 Casey, M., 33.  
 Castellini, N., 200.  
 Cazelles, H., 53, 221.  
 Cerfaux, L., 41, 182.  
 Coda, P., 384, 395.  
 Colpe, C., 91, 173, 177, 213, 284.  
 Collins, J. N., 216, 353.  
 Comblin, J., 171, 203, 336, 395.  
 Contreras, F., 203.  
 Conzelmann, H., 95 s., 127, 149 s., 165 s., 174, 177, 181, 187, 218, 227, 229, 237, 250, 308, 398, 400, 415.  
 Coppens, L., 47, 64, 223.  
 Cortés, E., 367.  
 Cothenet, E., 33, 197.  
 Cousin, H., 102, 378.  
 Craddock, F. B., 280.  
 Crossan, J. D., 22 s., 31, 35, 37, 39, 53 ss., 109, 149, 151.  
 Cullmann, O., 24 s., 33, 53 s., 64, 81, 85, 91, 93, 97 s., 117, 126, 135, 145 s., 149, 165, 173, 176, 186, 211, 213, 219, 240, 250, 257, 266, 268, 270, 282 ss., 290 s., 308, 364, 395, 403, 408, 412 s.  
 Cura, S. del, 437, 445.  
 Cwiekowski, F. J., 45, 59.  
 Chabrol, C., 27.  
 Charles, R. H., 216, 224.  
 Charlesworth, J., 22, 33, 53, 213, 216, 221.  
 Chevallier, M. A., 306, 316, 401.  
 Chilton, B., 32, 362.  
 Chordat, J. L., 110.  
 Chouraqui, A., 211.  
 Christ, F. J., 285.  
 Dahnis, E., 403.  
 Dalton, W. J., 390.  
 Davies, P. E., 329.  
 Davies, W. D., 50, 285.  
 Deichgräber, R., G., 287.  
 Delcor, L., 235, 249.  
 Delorme, J., 31, 59, 149.  
 Delling, G., 306.  
 Dembowski, H., 127.

- Denney, J., 110.  
 Derret, J. D. M., 50, 344.  
 Dibelius, M., 31, 113, 228, 308, 329, 399, 412.  
 Díez Macho, A., 53, 216, 221.  
 Díez-Alegría, J. M., 64.  
 Dodd, C. H., 171, 180, 186, 266 ss., 330.  
 Donahue, J. R., 102, 155, 251.  
 Donnat, L., 350.  
 Douglas, M., 40, 323.  
 Drewermann, E., 27.  
 Dumas, B. A., 357.  
 Dumery, J., 310.  
 Dunn, J. D. G., 33, 35, 53 ss., 60, 145, 149, 151, 173, 192, 213, 221, 232, 266, 280, 306, 316.  
 Dupont, J., 94, 165, 310, 329, 403.  
 Dupuis, J., 419, 462.  
 Dupuy, B., 221.  
 Duquoc, Ch., 32, 53, 64, 91, 107, 110, 232, 314, 395, 450.  
 Durrwell, F.X., 47, 126.  
 Edwards, R. A., 144, 390.  
 Eichholz, G., 183, 189.  
 Eisler, R., 82.  
 Eliade, M., 26, 282, 462, 478.  
 Ellacuría, I., 257.  
 Eracle, J., 490.  
 Ernst, J., 225, 227 ss., 288.  
 Escohotado, A., 62.  
 Espeja, J., 316.  
 Espinel, J. L., 33, 78, 109, 373.  
 Feuillet, A., 94, 171, 173, 183, 192 s., 216, 219, 266, 287, 292, 310, 364.  
 Fiedler, P., 50.  
 Fierro, A., 132, 311.  
 Fiores, S. de, 292, 298.  
 Fitzmyer, J. A., 240, 401.  
 Flusser, D., 336.  
 Fohrer, G., 257.  
 Fornari, I. M., 350, 352.  
 Förster, W., 257.  
 Forte, B., 445.  
 Fossum, J., 232.  
 Fowler, R. M., 41, 321, 373.  
 France, R. T., 94.  
 Franco, C. A., 249.  
 Frankemölle, H., 160, 329.  
 Freitas F., J. de, 292, 298.  
 Friedrich, G., 33, 236.  
 Fries, G., 266.  
 Fuchs, A., 310.  
 Füglistner, N., 221.  
 Fuller, R.H., 53, 56, 68, 78, 91, 95, 126, 149, 192, 218, 224, 229, 288, 309, 395, 398, 403.  
 Fuller, D., 126, 143, 213, 235 s., 238, 395, 408.  
 Funk, R., 35, 37.  
 Furnish, V.P., 76.  
 Galot, J., 292.  
 Galtensweiler, H., 362.  
 García Martínez, F., 235.  
 Gardet, L., 476.  
 Gaventa, B. R., 410.  
 George, A., 350.  
 Gerber, U., 789.  
 Gesteira, M., 40, 119, 373, 384, 442.  
 Gherardini, B., 384.  
 Gibbs, J. M., 285.  
 Gibellini, R., 24.  
 Girard, R., 27, 35 s., 105, 124, 306, 419, 450.  
 Glasson, T. F., 412 s.  
 Nilka, J., 24, 31, 33, 226 s., 250, 287.  
 Goitia, J. de, 336.  
 Gollwitzer, H., 65, 138.  
 González M., A., 299.  
 González Gil, M. M., 232.  
 González Faus, J. I., 84, 91, 101, 123, 238, 257, 264, 316, 357, 367, 450.  
 González de C., O., 24, 31, 64, 73, 91, 101, 120, 123, 125, 213, 232,

257, 280, 282, 285, 289 ss., 385, 395, 419.  
 Goppelt, L., 149.  
 Gottwald, N. K., 259.  
 Gourges, M., 240, 384, 403.  
 Grabner-Haider, A., 27, 185.  
 Grant, R. M., 64, 149.  
 Grass, H., 289 s.  
 Grässer, E., 142.  
 Grasso, S., 160.  
 Green, E. M. B., 257.  
 Grelot, P., 31, 59, 76, 216, 240, 329.  
 Grillmeier, A., 232, 234, 277, 413, 419.  
 Grog, E., 234.  
 Groot, A. de, 357.  
 Grundmann, W., 236, 286, 414.  
 Guillet, J., 102.  
 Guillou, M. J., 64.  
 Guitton, J., 24.  
 Guthrie, D., 53.  
 Gutiérrez, G., 84, 419.  
 Guzzetti, Ch. M., 26.  
 Haag, H., 336.  
 Hahn, F., 53, 66, 91, 95, 126, 142 s., 149, 184, 211, 218, 221 ss., 235 ss., 287, 309, 364, 395, 398 ss., 408 ss.  
 Halpern, B., 259.  
 Hamerton-Kelly, R. G., 41, 179, 217, 219, 280, 282 ss., 289.  
 Harnack, A. von, 267.  
 Hauke, M., 459.  
 Haulotte, E., 384.  
 Hawthorne, G. F., 33.  
 Hayes, J. H., 399.  
 Heidegger, M., 109.  
 Hendrickx, H., 395, 408.  
 Hengel, M., 44, 81, 83, 114, 145, 149, 151, 232, 240, 242, 280, 283, 285, 293, 378, 395, 408.  
 Heriban, J., 240.  
 Herrmann, S., 259.  
 Herrmann, I., 401.  
 Higgins, A. J. B., 92, 213, 218.  
 Hill, W. J., 387.  
 Hoffmann, N., 387.  
 Hoffmann, P., 76.  
 Holtzmann, H. H., 400.  
 Holzt, T., 203.  
 Holl, K., 66.  
 Hollenbach, P. W., 336.  
 Hooker, M., 213, 412.  
 Horsley, R. A., 80.  
 Hruby, K., 76.  
 Hull, M., 37, 336.  
 Hünermann, P., 419.  
 Hurtado, L. W., 240, 306.  
 Jeehey, J., 305.  
 Jeremias, J., 47, 50, 63 ss., 68, 73, 75, 109.  
 Johnson, M. D., 266, 285.  
 Jonas, H., 173.  
 Jörns, K.P., 203.  
 Jossua, J. P., 126, 395.  
 Juell, D., 165, 367.  
 Jüngel, E., 98, 101, 109, 384, 387, 427.  
 Kähler, M., 22.  
 Kaiser, O., 103, 283.  
 Karris, R. J., 350, 352.  
 Käsemann, E., 91, 95 s., 218, 267, 287 s., 316, 398 ss., 408.  
 Kasper, W., 125, 221.  
 Kasting, H., 59.  
 Kautsky, K., 82.  
 Kaylor, R. D., 33, 80.  
 Keck, L. E., 127, 309.  
 Kee, H. C., 37, 88, 336.  
 Kelber, W., 155.  
 Kelly, J. N. D., 64, 217, 232, 234, 281, 419.  
 Kessler, H., 56, 110, 126.  
 Kim, S., 232, 395.  
 Kingsbury, J. D., 45, 155, 160, 165.  
 Kittel, G., 266, 271 s.  
 Klappert, B., 266.

Klausner, J., 23, 47, 50, 52, 63, 91, 108, 113, 462, 464.  
 Klein, G., 185, 402, 480.  
 Kleinknecht, H., 266.  
 Kloppenborg, J., 149.  
 Knox, J., 33, 429.  
 Koch, K., 96, 408.  
 Köster, H., 149, 155.  
 Kramer, W., 33, 53, 150, 179, 221, 225 ss., 232, 238, 240, 280, 287, 395, 402, 408 ss.  
 Kruijf, Th. de, 253, 257.  
 Kuhn, Th. S., 152.  
 Kümmel, W. G., 66, 146, 149 s., 174, 237, 364, 413.  
 Küng, H., 26, 59, 419, 462, 464 s.  
 Kuss, O., 401.  
 Lagrange, J.-M., 174, 191, 215, 266, 400.  
 Lamadrid, A. G., 235.  
 Lamarche, P., 240, 287.  
 Langevin, P. E., 408 ss.  
 Larrañaga, V., 403.  
 Laurentin, R., 292, 298.  
 Lebeau, P., 41.  
 Légasse, S., 53, 77, 102, 378.  
 Legido, M., 183.  
 León, J. A., 192.  
 Léon-Dufour, X., 31, 41, 56, 59, 102, 109, 126, 129, 197, 357, 373, 395, 398, 403.  
 Levinas, E., 462, 464.  
 Lidzbarski, M., 172.  
 Lindars, B., 91, 98, 213, 266, 399.  
 Lindeskog, G., 92.  
 Lipinski, E., 329.  
 Lochmann, J. M., 121.  
 Lohfink, G., 44, 59, 76, 149, 165, 329, 403.  
 Lohmeyer, E., 66, 85, 118, 287, 308, 411 ss.  
 Lohse, E., T., 103, 110, 232, 235.  
 Longenecker, R. N., 53, 177, 213, 221, 232, 235, 240, 286.  
 López-Melús, J. M., 329.  
 Lubac, H. de, 25, 419, 489.  
 Lührmann, D., 78.  
 Lupieri, E., 33.  
 Luz, U., 66.  
 Luzárraga, J., 172.  
 MacDonald, M. Y., 197, 459.  
 Mack, B., 22 s., 35, 37, 54, 149, 155.  
 Mackey, J. P., 47.  
 Macquarrie, J., 25, 288, 290, 308, 389, 419.  
 Machovec, M., 84, 106.  
 Maddox, R., 94.  
 Maldonado, L., 373.  
 Malina, B., 24, 27, 41.  
 Malvido, E., 126.  
 Manns, F., 240.  
 Manson, T. W., 66, 91, 93, 97 s., 172, 178, 183, 216 s., 329.  
 Marchel, W., 47, 64 s., 73, 232.  
 Marín, L., 27.  
 Marshall, I. H., 53, 94, 257.  
 Martelet, G., 375.  
 Martin, R. P. C., 287.  
 Martín Velasco, J., 26 s.  
 Marxsen, W., 56, 126, 131, 135 ss., 155s., 218, 403, 411.  
 Mate, R., 132, 314.  
 Mateos J., 45, 91, 213, 266.  
 Matthiae, K., 236, 419.  
 McArthur, H. K., 412 s.  
 McHugh, J., 292, 298.  
 Meeks, W. A., 459.  
 Meier, J. P., 24, 31, 33, 35, 44, 50, 53 s., 80, 91, 97, 101 s., 115, 221, 250.  
 Mentz, H., 308, 310.  
 Merklein, H., 73, 75 s.  
 Merz, A., 53, 213, 221.  
 Meyer R., 33.  
 Michaelis, W., 230, 286.  
 Michel, O., 98, 186, 252, 255, 401.  
 Michie, D., 155.  
 Míguez B. J., 367.  
 Miletic, S. F., 192.

- Minear, P. S., 172, 415.  
 Moingt, J., 25, 159, 277, 284, 427.  
 Moioli, G., 91, 102, 126, 250, 280, 384, 390.  
 Moloney, F. J., 177.  
 Moltmann, J., 25, 64, 82, 101 s., 110, 112, 114, 119, 122, 126 s., 211, 215, 257, 384, 408.  
 Monden, L., 287, 387.  
 Mondin, G. B., 60.  
 Mora, G., 200.  
 Morris, L., 110.  
 Moule, C. F. D., 53 s., 149, 213, 221, 232.  
 Mowinckel, S., 213, 221, 223.  
 Mühlen, H., 122, 306, 316, 384, 441.  
 Muller, U. B., 182.  
 Müller, K., 216.  
 Mundle W., 257.  
 Muñoz León, D., 280, 292.  
 Muñoz Iglesias, S. L., 298.  
 Mussner, F., 50, 56, 126, 129, 357, 403, 467, 469.  
 Nardoni, E., 262.  
 Navarro, M., 27, 155, 172, 298, 302, 321, 459.  
 Neill, S., 149 s.  
 Neumann, E., 298.  
 Neusner, J., 22 s., 50, 52, 113.  
 Neyrey, J., 165, 179.  
 Nguyen Van Tot, P., 26, 462.  
 Nickelsburg, G. W. E., 56, 126, 216, 403.  
 Nida, E. A., 400.  
 Nineham, D. E., 412.  
 Nissen, A., 76.  
 Nock, A. D., 283.  
 Noller, G., 435.  
 Noth, M., 215, 283.  
 Nützel, J. M., 362.  
 Nygren, A., 76, 78.  
 O'Collins, G., 126.  
 Oepke, A., 191, 302.  
 Oliver, H. H., 414 s.  
 Oñatibia, I., 250.  
 Osiek, C., 24.  
 Ott, H., 289.  
 Otto, R., 478.  
 Panikkar, R., 26, 462, 488.  
 Pannenberg, W., 25, 56, 66, 98, 112, 125 s., 128, 266, 299, 395, 403, 445.  
 Parrinder, G., 25, 27, 419, 462, 480.  
 Peláez del R. J., 37.  
 Pelikan, J., 25, 419, 421, 462.  
 Penna, R., 33, 53 s., 127, 183, 221.  
 Percy, E., 173.  
 Perkins, Ph., 56, 76, 126, 129, 403.  
 Perrin, N., 95, 97, 149, 151, 443.  
 Perrot, Ch., 213.  
 Perrot, C. H., 234.  
 Peterson, E., 198, 234.  
 Pieper, J., 408.  
 Pieris, A., 25, 419, 462.  
 Pikaza, X., 33, 35, 37, 47, 50, 59 s., 101, 103, 119, 135, 155, 160, 182, 187, 191, 214, 232, 250, 306, 321, 373, 384, 394, 408, 419, 427, 435, 439, 442, 445, 462.  
 Piper, J., 76.  
 Pittenger, N., 429.  
 Popkes, W., 110.  
 Potterie, I. de la, 172, 182, 191, 214, 266, 292, 298, 306.  
 Powell, M. A., 165.  
 Preisker, C. H., 33.  
 Prete, B., 350.  
 Procksch, O., 266.  
 Przywara, E., 321.  
 Puech, É., 56, 58, 126, 403.  
 Puente Ojea, G., 32.  
 Quesnel, M. J., 160.  
 Radhakrishnan, S., 491.  
 Rahner, K., 25, 63 s., 109, 145, 285, 290, 384, 408, 430, 433, 435 s.

- Rasco, E., 165.  
 Reicke, B., 390.  
 Rendtorff, R., 33.  
 Rengstorff, K. H., 53.  
 Rey, B., 64.  
 Rhoads, D., 155.  
 Ribaillic, J., 439.  
 Ricoeur, P., 67.  
 Richardson, A., 218, 306, 357.  
 Ridderbos, H., 185.  
 Riedl, J., 402.  
 Rigaux, B., 410.  
 Ristow, H., 230, 419.  
 Rivera, L. F., 304.  
 Rivière, J., 389.  
 Rizzardi, G., 26, 476.  
 Ristow, H., 230, 419.  
 Rivera, L. F., 304.  
 Rivière, J., 389.  
 Rizzardi, G., 26, 476.  
 Robinson, J. A. T., 202, 217, 280 s., 290 s., 310, 411, 429.  
 Rodríguez, C. A., 250.  
 Rodríguez, G. F., 102, 384.  
 Rohrbaugh, R. S., 24.  
 Roloff, J., 44, 59, 110, 149.  
 Rosenzweig, F., 462, 464.  
 Rössler, D., 215.  
 Rovira, J. M., 64.  
 Rudolph, K., 173.  
 Ruíz de la P., J. L., 103, 109, 390.  
 Russell, D. S., 215, 223 s.  
 Sabbe, M., 306.  
 Sabourin, L., 53.  
 Sabugal, S., 53, 74, 172, 174 s., 178, 221.  
 Sacchi, P., 216, 250.  
 Salvati, G. M., 257, 384.  
 Samartha, S. J., 462.  
 Sánchez Caro, J. M., 373.  
 Sanders, J. T., 78, 192, 193, 197, 251, 287, 344, 367, 462, 464.  
 Sanders, E. P., 23, 31, 37, 50, 56, 80, 109, 183.  
 Sartre, J. P., 109.  
 Scott, B. B., 35, 330.  
 Scheifler, J. R., 81, 105, 114.  
 Schelkle, K. H., 127, 171, 191, 230, 232, 280, 289, 395, 399, 401 s., 408.  
 Schenke, L., 102.  
 Schierling, M. J. S., 37.  
 Schillebeeckx, E., 47, 70, 91, 159, 316.  
 Schlier, H., 56, 126, 135, 180, 182, 188 ss., 196, 203, 267, 269 s., 403.  
 Schlosser, J., 47, 64, 73, 232.  
 Schmahl, G., 45.  
 Schmidt, K. L., 142.  
 Schnackenburg, R., 76, 171, 174 ss., 181, 203, 232, 240, 266 ss., 395, 398.  
 Schneider, J., 257.  
 Schoonenberg, P., 429.  
 Schottroff, L., 78.  
 Schrage, W., 76.  
 Schultz, H. J., 310, 312.  
 Schulz, S., 24, 145.  
 Schürer, E., 53, 221.  
 Schürmann, H., 66, 74, 78, 101, 108, 110, 114, 124 s., 373, 415.  
 Schüssler Fiorenza, E., 35 s., 49 s., 53 s., 91, 257, 350, 459.  
 Schweitzer, A., 22, 91, 94, 126, 139, 141 ss., 149, 177, 490.  
 Schweizer, E., 98, 113, 117, 218, 221, 236, 280, 281 ss., 286 ss., 306, 316, 393, 398 s., 401 ss., 408.  
 Sebastián, F., 65.  
 Seeberg, A., 410.  
 Segalla, G., 22 s., 31, 33.  
 Seitz, O. J. F., 78.  
 Senior, D., 102, 160.  
 Serra, A., 321.  
 Sesboué, B., 25, 159, 257, 277, 384, 414, 450.  
 Sicre, J. L., 53, 221.  
 Sider, J. W., 35, 330.  
 Silanes, N., 47, 232, 250, 257 s., 266, 373, 384, 408, 435, 439.  
 Smith, M., 23, 38, 40, 81, 336, 342, 408.

- Smulders, P., 418.  
 Sobrino, J., 257, 264, 316, 419, 450.  
 Soederblom, N., 486.  
 Solignac, A., 350.  
 Söll, O., 302.  
 Sölle, D. E., 257.  
 Spicq, C., 76, 197.  
 Spinetoli, O. de, 84.  
 Stanton, G. N., 160.  
 Steck, H. O., 108.  
 Stegemann, H. L., 33.  
 Steininger, H., 491.  
 Stendahl, K., 118.  
 Stock, K., 45, 155.  
 Strecker, G., 287.  
 Strobel, A., 91, 98, 378.  
 Stuhlmacher, P., 31, 414.  
 Suggs, M. J., 160, 285.  
 Suhl, A., 228, 230.  
 Surgy, P. de, 56.  
 Swete, H. B., 403.  
 Tagawa, K., 37.  
 Tanehill, R. C., 165.  
 Tannehill, R., 45.  
 Taylor, V., 64, 149, 172, 183, 368.  
 Teeple, H. M., 92, 218.  
 Telford, W. R., 251, 367.  
 Theissen, G., 22, 24, 27, 31, 37, 44,  
 47, 53, 59 s., 70, 76, 82, 149, 213,  
 221, 306, 336.  
 Thoma, C., 464.  
 Thompson, W. M., 91.  
 Thurian, M., 373.  
 Tillard, J.-M., 60.  
 Tillich, P., 289.  
 Tilliette, X., 25, 419, 462.  
 Tödt, H. E., 91, 95, 213, 218 s., 408.  
 Toribio, C. J. F., 203.  
 Torres Queiruga, A., 64, 419.  
 Tourón del P., E., 41, 321, 357, 403,  
 408.  
 Trautmann, M., 37.  
 Trebelle, J., 465.  
 Trevijano, R., 155.  
 Trilling, W., 160.  
 Trocmé, E., 226.  
 Trocmé, A., 155, 367.  
 Tühsing, W., 126 s., 145 s., 285, 290 s.,  
 403.  
 Urban, A., 83, 370.  
 van der Leeuw, G., 463.  
 Vanhoye, A., 200, 250.  
 Vellanickal, M., 305.  
 Vergote, A., 70.  
 Vermes, G., 23, 37 s., 40, 47, 50, 52,  
 92, 113, 213, 342.  
 Vidal, S., 56 s., 124, 126, 129, 172,  
 183, 226, 242, 395, 400, 403,  
 408.  
 Vielhauer, Ph., 95 s., 98, 149, 211,  
 218, 227, 238, 308 s., 364, 409,  
 413, 414.  
 Vilanova, E., 24.  
 Vives, J., 47.  
 Voegtle, A., 98, 308.  
 Vorgrimler, H., 24.  
 Wainwright, A. W., 47.  
 Walker, W. M. O., 92, 218.  
 Weber, M., 323, 463, 489.  
 Weder, H., 76.  
 Weeden, Th., 155.  
 Wengst, K., 115, 172, 192 s.  
 Werner, M., 142.  
 Widengren, G., 26 s., 463, 491.  
 Wiederkehr, D., 430.  
 Wilckens, U., 56, 98, 126, 129, 145,  
 152, 403, 408.  
 Winling, R., 24.  
 Winter, P., 102, 378.  
 Witherington, B., 23, 31, 35, 54, 97,  
 394, 459.  
 Wolinski, J., 419.  
 Wright, N. T., 24, 31, 35, 37, 54, 80,  
 85, 97, 110, 142, 213, 221.  
 Zachner, R. C., 26 s., 483.  
 Zubiri, X., 278, 463.

Prólogo .....	9
Bibliografía .....	11
INTRODUCCIÓN. ¿QUÉ ES CRISTOLOGÍA? .....	17
1. Cristología, relato mesiánico: Cristo y los cristos .....	17
2. Cristología. Estudio actual .....	22
1. El Jesús de la historia .....	22
2. El Cristo de la fe. Problemas fundamentales .....	24
3. Cristo en la frontera. Diálogo con cultura y religiones.....	25

## PRIMERA PARTE: JESÚS DE NAZARET. HISTORIA MESIÁNICA

1. HISTORIA DE JESÚS. VIDA Y CONCIENCIA .....	31
1. <i>Biografía fundante. Breve decálogo</i> .....	31
1. Profeta escatológico, mensajero de Dios .....	33
2. Sabio en el mundo, experto en humanidad .....	35
3. Poderoso en obras: sanador y/o carismático .....	37
4. Servidor de la mesa común. Pan compartido .....	40
5. Creador de familia. Discipulado y comunión .....	44
6. Testigo de Dios. El Padre de Jesús .....	47
7. Superador de la ley. El desafío de la gracia .....	50
8. Mártir en Jerusalén. Muerte de Jesús .....	53
9. Dios le ha resucitado. Pascua cristiana .....	56
10. Dios con nosotros. El Cristo de la iglesia .....	59
2. <i>Identidad y conciencia</i> .....	61
1. Conciencia de Dios. Jesús y el Padre .....	64
1. Introducción. ¿Jesús sin Dios? .....	64
2. El Dios de Jesús. Principios .....	65
3. Notas fundantes .....	68
4. Conclusión. El Padre de Jesús .....	74
2. Conciencia en reciprocidad. Jesús y los otros .....	76



1. Introducción. Momentos principales .....	76
2. Praxis mesiánica I ¿Compromiso político? .....	80
3. Praxis mesiánica II. Humanidad integral .....	86
3. Autoconciencia. ¿Hijo del Humano? .....	91
1. Postura clásica (protestantismo ortodoxo) .....	92
2. Postura crítica (protestantismo liberal) .....	94
3. Búsqueda nueva (protestante y católica) .....	97
<b>2. JESÚS CRUCIFICADO. PASCUA MESIÁNICA .....</b>	<b>101</b>
1. <i>Cruz de Jesús. Muerte del humano</i> .....	101
1. Introducción. Muerte sagrada, muerte por la causa.....	102
2. Razones de la muerte. Base bíblica .....	107
1. Ha muerto por fidelidad .....	107
2. Conflicto con Israel .....	111
3. Conflicto con Roma .....	114
3. Sentido de la muerte. Visión teológica .....	117
1. Gran enigma. El grito del crucificado (Mc 15, 34-37) .....	117
2. Reflexión teológica. Muerte y pregunta por Dios .....	119
3. Muerte del Hijo de Dios. Misterio divino.....	122
4. Morir por los demás. Misterio humano.....	124
2. <i>Resurrección de Jesús, el mesianismo humano</i> .....	126
1. Fundamento. Pascua y salvación humana .....	128
2. Interpretación cristológica: sentido de Jesús .....	133
1. Pascua y verdad de Jesús ¿resurrección impersonal? .....	134
2. Pascua y tiempo de Jesús. Resurrección futura y presente.....	139
3. Pascua y persona de Jesús. Conclusiones .....	146
<b>3. JESÚS EN LA IGLESIA. CRISTOLOGÍAS DEL NT .....</b>	<b>149</b>
1. <i>Tradición narrativa. Evangelios y Hechos</i> .....	155
1. Marcos. Evangelio de Jesucristo, Hijo de Dios.....	155
2. Mateo. Genealogía y ley de Jesucristo .....	160
3. Lucas-Hechos. Jesús, historia de la salvación .....	165
4. Juan. Mesías e Hijo de Dios. ¡Este es el hombre! .....	171
2. <i>Tradición expositiva. Escuela paulina, Hebreos, Apocalipsis</i> .....	182
1. Pablo: la pascua del Hijo de Dios .....	182
2. Ef-Col: Primogénito de toda creatura .....	192
3. Pastorales: epifanía de Dios .....	197
4. Hebreos: Dios nos ha hablado en su Hijo .....	200
5. Apocalipsis: Cordero vencedor, Mesías nupcial .....	203

**SEGUNDA PARTE:  
DIOS EN PERSONA. JESUS, BIOGRAFÍA TEOLÓGICA**

<b>4. JESÚS, NOMBRE DE DIOS. TÍTULOS CRISTOLÓGICOS .....</b>	<b>211</b>
1. <i>Hijo del Humano</i> .....	213
2. <i>Cristo, mesianismo de lo humano</i> .....	221
3. <i>Hijo de Dios</i> .....	232
4. <i>Señor, autoridad mesiánica</i> .....	240
5. <i>Sacerdote, el don de la persona</i> .....	249
6. <i>Redentor: libertad, felicidad humana</i> .....	257
7. <i>Palabra de Dios, el Logos en Jn</i> .....	266
<b>5. MISTERIOS DE JESÚS. BIOGRAFÍA TEOLÓGICA .....</b>	<b>277</b>
1. <i>Principio mesiánico. Origen del Cristo</i> .....	279
1. Antes de todos los siglos. Preexistencia .....	280
2. Encarnación. Concebido por el Espíritu Santo .....	292
3. Nació de la Virgen María. Nueva Humanidad.....	298
4. Adopción filial: bautismo .....	306
5. Jesús probado. Tentación del Diablo .....	310
6. Ungido del Espíritu. Mesías para liberar (Lc 4, 14-30) .....	316
7. Banquete y bodas de reino (Jn 2, 1-11) .....	321
2. <i>Vida mesiánica. Mensaje y acciones del Cristo</i> .....	328
8. Mensajero del reino: ¡felices vosotros .....	329
9. Sanador de Dios: exorcista discutido .....	336
10. Perdón de Dios: Jesús y la adúltera (Jn 8, 1-11).....	344
11. Huésped y maestro: Marta y María (Lc 10, 38-42).....	350
12. Casa y milagro. El hermano pródigo (Lc 15, 11-32).....	357
13. Mesías orante. Jesús transfigurado (Mc 9, 2-8 par) .....	362
14. Decisión mesiánica. Entrada en Jerusalén .....	367
3. <i>Pascua mesiánica. Pasión y gloria del Cristo</i> .....	372
15. Dar la vida. Eucaristía mesiánica .....	373
16. Juicio según ley, condena de Jesús .....	378
17. Murió por nosotros. Cruz y Trinidad .....	384
18. Descendió a los infiernos .....	390
19. Hijo de Dios por la resurrección (Rom 1, 3-4) .....	395
20. Ascensión: sentado a la derecha del Padre .....	402
21. Parusía de Dios: vendrá a juzgar a vivos y muertos .....	408
<b>6. CRISTO EN EL MUNDO. JESÚS EL HUMANO, DIÁLOGO DE DIOS .....</b>	<b>419</b>
1. <i>Continuidad. Jesús, palabra de Dios</i> .....	419

1. Jesús de la historia, Cristo de la fe .....	421
1. El mismo Jesús es Cristo .....	421
2. Jesús, mesías humano .....	423
3. Cristología salvífica, cristología histórica .....	424
2. Hijo divino. Dios y hombre verdadero .....	426
1. Dios y hombre verdadero. Reflexión teológica .....	426
2. Persona divina, persona humana. Sistemas trinitarios.....	433
1. Dios: una persona, tres modos de ser .....	434
2. Dios, comunión interpersonal .....	438
3. Jesús, diálogo humano y/o divino. Problemas abiertos.....	445
1. Cristo, Logos, acción comunicativa.....	446
2. Cristo Redentor, no violencia creadora.....	450
3. Cristo Amigo, experiencia contemplativa .....	452
4. Cristo Católico, comunicación universal.....	456
2. <i>Apertura. Jesús, diálogo de religiones</i> .....	462
1. Introducción. Entre judaísmo y ateísmo .....	463
2. Diálogo musulmán: monoteísmo y cruz .....	466
1. Identidad musulmana. El Cristo de Mahoma.....	466
2. Identidad cristiana. Mensaje y muerte de Jesús .....	469
3. Jesús y Mahoma. Dos parábolas de Dios.....	472
3. Diálogo hindú: divinidad e historia .....	477
1. Avatara y encarnación .....	477
2. Avatara y muerte. ¿Pacificación o evasión?.....	480
4. Diálogo budista. Amor y Superación del deseo .....	484
1. El riesgo del deseo. Cada uno es "cristo" de sí mismo .....	485
2. Redención del deseo, deseo redentor .....	487
5. Diálogo taoísta. ¿Ley cósmica y/o gracia mesiánica? .....	490
1. Tao, ley más allá de la ley. Cielo y Tierra no son amorosos.....	490
2. Gracia mesiánica. Dios es amoroso .....	492
RECONOCIMIENTO PERSONAL. FUENTES BÁSICAS.....	495
ÍNDICE DE AUTORES MODERNOS .....	497
INDICE .....	505