

Jesús

Símbolo de Dios

ROGER HAIGHT
EDITORIAL TROTTA

Jesús, símbolo de Dios

Roger Haight

Traducción de Antonio Pinero

COLECCIÓN ESTRUCTURAS Y PROCESOS
Serie Religión

A mis colegas de la Facultad de Teología Weston Jesuit School of
Theology: a los profesores, personal no docente y estudiantes.

Título original: Jesús Symbol of God

© Editorial Trotta, S.A., 2007
Ferraz, 55. 28008 Madrid
Teléfono: 91 543 03 61
Fax: 91 543 14 88
E-mail: editorial@trotta.es
<http://www.trotta.es>

Publicado por Orbis Books, Maryknoll, NY 10545-0308

© Roger Haight, 1 999

© Antonio Pinero Sáenz, 2007, para la traducción

ISBN: 978-84-8164-940-6
Depósito Legal: M-51.096-2007

Impresión
Closas Orcoyen, S.L.

CONTENIDO

Prefacio.....9

PARTE I. CUESTIONES DE MÉTODO

1. Teología y cristología.....15
2. El método de la cristología.....41

PARTE II. FUENTES BÍBLICAS

3. La apropiación de Jesús en la cristología.....69
4. El Dios de Jesús.....103
5. La resurrección de Jesús.....135
6. El pluralismo de las soteriologías y cristologías del Nuevo Testamento.....169

PARTE III. TRADICIÓN CLÁSICA

7. La estructura de la cristología.....203
8. El desarrollo de la soteriología clásica.....231
9. El desarrollo de la cristología clásica.....261
10. La interpretación de Nicea y de Calcedonia.....287

PARTE IV CRISTOLOGÍA CONSTRUCTIVA

11. Más allá de Schleiermacher y Barth.....317
12. Jesús como salvador.....353

| | |
|---|-----|
| 13. Liberación y salvación: cristología y vida cristiana..... | 383 |
| 14. Jesús y las religiones del mundo..... | 417 |
| 15. La divinidad de Jesucristo..... | 447 |
| 16. La Trinidad..... | 491 |
| <i>Notas</i> | 517 |
| <i>índice de fuentes y autores citados</i> | 577 |
| <i>índice general</i> | 585 |

PREFACIO

A mediados del último decenio del siglo xx los jesuitas celebraron una Congregación General en la que delegados de todo el mundo se reunieron en Roma. Durante los tres meses de deliberaciones la Congregación desarrolló documentos que adoptaron posiciones acerca de cuestiones fundamentales del ministerio pastoral de la Iglesia. Uno de esos textos trataba de la «inculturación», un tema intensamente debatido en las iglesias de Asia, África e Iberoamérica desde el concilio Vaticano II.

Por inculturación se entiende la encarnación de la fe y vida cristianas en la diversidad de la experiencia humana codificada en el lenguaje, ideas, valores y pautas de comportamiento que forman una cultura o subcultura. Metafóricamente se puede decir que una evangelización que tiene en cuenta la inculturación es como plantar una semilla de modo que la planta que nazca «obtenga su alimento de la tierra en torno a ella y crezca hasta su madurez»¹. Inculturación no significa que el mensaje del Evangelio se acomode a la cultura humana, sino más bien que se permita que la sustancia del Evangelio adopte la forma de una cultura local. Inculturar el Evangelio significa «permitir que la palabra de Dios ejerza su poder en el interior de la vida de un pueblo, sin imponerle al mismo tiempo factores culturales ajenos que podrían hacer difícil para él recibir verdaderamente esa palabra»².

El gran paradigma de la inculturación se plasmó como realidad cuando la Iglesia proclamó su fe a la cultura helenística en términos que ésta pudiera entenderla, a la vez que era moldeada por esa cultura. Este mismo proceso está empezando ahora de un modo consciente en muchas partes del mundo de hoy. Jesuitas asiáticos y africanos manifestaron sus experiencias de alienación al sentir la escisión entre su propia experiencia cultural y el carácter aún predominantemente occidental de la Iglesia. Aunque sin utilizar la palabra «postmodernidad», el documento habla también del medio intelectual contemporáneo de las sociedades

industriales occidentales como de una cultura, y de la tarea de inculcación respecto a este medio. «No podemos hablar a otros si el lenguaje religioso que utilizamos les es completamente extraño: la teología que usamos en nuestro ministerio no puede ignorar el panorama de las cuestiones críticas modernas dentro de las cuales vivimos también nosotros»³. Como en el proceso de helenización, el esfuerzo de dirigirse a la cultura intelectual contemporánea afectará también al lenguaje a través del cual comprendemos nuestra propia fe. «En un contexto predominantemente secular, nuestra fe y nuestra comprensión de ella se ven a menudo liberadas de implicaciones culturales contingentes y, como resultado, purificadas y profundizadas»⁴.

Este libro se ha escrito en el espíritu de este diálogo con la cultura postmoderna, y es fiel al imperativo de la constitución *Gaudium et Spes* del concilio Vaticano II de dirigirse al mundo contemporáneo para hacer la fe inteligible en términos que éste pueda entender. No está escrito como parte de un debate en el interior de la Iglesia católica, sino que intenta más bien unirse a teólogos cristianos de todas las confesiones para presentar la fe cristiana de modo que sea inteligible a gentes educadas a comienzos del tercer milenio —tanto dentro como fuera de la Iglesia— que trascienden las fronteras nacionales y comparten un conjunto de valores e ideas que constituyen una subcultura.

La intención y los lectores potenciales de esta obra han influido en su método y en muchas de sus características. Explicaré detenidamente este método en los primeros capítulos, pero un simple listado de algunas de las características de la presente obra puede proporcionar pautas útiles para su lectura.

He asumido la tarea de escribir esta cristología convencido de que el cristianismo del siglo xxi debe enfrentarse a nuevos problemas y cuestiones que generarán esquemas de comprensión y comportamiento rotundamente nuevos dentro de las iglesias. El símbolo general para los factores culturales que median estos cambios es la «postmodernidad». Pero al mismo tiempo el cristianismo, en este caso su teología y cristología, debe permanecer fiel a su revelación originaria y a su tradición firme. Por este motivo una buena parte de este trabajo está dedicada a presentar y analizar esta tradición.

A lo largo de la presente obra, tanto en la metodología como en el contenido, explicaré por qué la base de la cristología es la soteriología, por qué toda concepción cristiana de Jesucristo tiene su origen en la experiencia de la salvación. Esta concepción elemental de la prioridad de la soteriología sobre la cristología, en la que no todos los teólogos están de acuerdo, tiene su expresión en una reflexión histórica amplia y constructiva sobre el significado de la salvación.

La intención apologética de esta cristología conduce a un método frecuentemente caracterizado con el sintagma «desde abajo». Esta expresión designa un punto de partida metodológico, no el punto de llegada, que es una cristología «elevada». Pero este procedimiento metodológico genera también una estructura o marco de pensamiento en el cual la figura histórica de Jesús de Nazaret está siempre en juego como fuente y referente último de las afirmaciones sobre Jesucristo. Este marco se refleja en frecuentes apelaciones a la imaginación como parte integrante del proceso del conocimiento, puesto que la imaginación es el puente entre la realidad concreta y nuestra comprensión de ella⁵. El marco da razón del interés por el Jesús histórico. Si Dios se ha encarnado en Jesús, sea cual fuere el modo de explicarlo, sería extraño que los cristianos no tuvieran interés por conocer todo lo posible sobre esa persona histórica, Jesús. El marco explica por qué el libro se titula *Jesús* aunque es una cristología. Si fuera una cristología «desde arriba» se titularía *Cristo, el sacramento de Dios*, porque el sacramento es explícitamente un símbolo del encuentro humano con Dios⁶. Puesto que este libro es una cristología desde abajo, Jesús es llamado *símbolo de Dios*, porque —aunque este símbolo es un sacramento y nunca «meramente» un «símbolo»— este vocablo es más vasto y es una categoría interdisciplinar ampliamente admitida. En la cristología del presente libro el símbolo media en ambas direcciones: impulsa la conciencia humana hacia Dios y media la presencia de Dios al espíritu humano.

Esta obra es un ensayo de teología sistemática y de cristología. Sin embargo, aun siendo una obra de teología sistemática no pretende abarcar el tema de manera totalizadora y no tiene como resultado un «sistema». En términos generales, la conciencia pluralista e histórica de la postmodernidad se desentiende por completo de las pretensiones totalizadoras de los sistemas de pensamiento. El carácter sistemático de esta obra se define más bien, en primer lugar, por una perspectiva y un método coherentes entre sí. Procuero presentar un argumento continuo desde el primer capítulo hasta el último, por lo que las posiciones reflejadas en la parte constructiva de la obra no se entenderán adecuadamente si se excluyen los capítulos anteriores que conducen a ellas. Segundo: este trabajo es también sistemático, porque trata de un cierto ámbito de cuestiones aptas para constituir un tratamiento amplio del tema propuesto.

Ahora bien, estos dos indicadores subrayan las severas limitaciones de ésta o de cualquier otra obra sistemática. Existen otras perspectivas y métodos legítimos en la teología cristiana que proporcionarán otras visiones también genuinas. Y esta obra no se ocupa de todas las fuentes de la cristología y de todos los ámbitos de la disciplina. Es un trabajo amplio, pero de ningún modo exhaustivo a la luz de los conocimientos

de hoy y de la erudición cristológica. Además apenas puedo sentirme satisfecho de haber examinado adecuadamente las muchas subdisciplinas y subtemas que actualmente alimentan la cristología. El experto en el Evangelio de Lucas se quejará: «¿Qué ha hecho éste con mi evangelio?». Y el agustiniano palidecerá ante la presentación demasiado rápida de la obra de Agustín. Pero éstas son limitaciones inevitables de una obra sintética.

Al considerar la tradición histórica he intentado mantenerme pegado a los textos, utilizar una buena variedad de comentaristas para leerlos y buscar interpretaciones históricas no polémicas y generalmente aceptadas, pero siempre con la intención del teólogo sistemático de impulsar hermenéuticamente el significado histórico hacia su relevancia para el momento presente. Este libro no pretende ser un texto introductorio, por lo que no he definido generalmente los términos teológicos comunes como si me dirigiera a lectores que se topan con ellos por vez primera. Sólo lo he hecho ocasionalmente para indicar cómo estoy utilizando un vocablo determinado.

He recibido muchas ayudas durante el proceso de realización de esta cristología, y estoy profundamente agradecido a muchas personas. William Dych, Otto Hentz, William Reiser, todos de la Compañía de Jesús, Robert Schreiter C.P.P.S. y Paul Knitter han leído el primer borrador de este libro y han propuesto cambios extremadamente útiles. Daniel J. Harrington y Robert Daly, ambos S.J., leyeron secciones amplias del manuscrito y me propusieron correcciones de experto. Cheryl Waschenko leyó también la primera versión y me ayudó a clarificar muchos puntos de la argumentación. Bryan Doyle me ha ayudado en la tarea bibliográfica. Estoy en deuda igualmente con la comunidad jesuítica del Centre Sévres de París por haberme recibido cariñosamente en su seno durante cinco meses cuando inicié este proyecto, y con los jesuitas de la Universidad Ateneo de Manila que durante cuatro meses me volvieron a acoger cuando terminé un primer borrador, todo ello a lo largo de un año sabático en 1996.

Parte I

CUESTIONES DE MÉTODO

Capítulo 1

TEOLOGÍA Y CRISTOLOGÍA

El período entre el final del siglo xx y el comienzo del xxi se denomina cada vez más frecuentemente «postmoderno». Posteriormente diremos algo más sobre la postmodernidad, pero una de sus características es la conciencia del pluralismo en todos los niveles de pensamiento sobre la humanidad: su naturaleza, su historia, su finalidad, su Dios. Puesto que la teología de la Iglesia refleja el mundo en el que existe, este pluralismo caracteriza ampliamente a la Iglesia. La teología cristiana es una disciplina pluralista, y este pluralismo alcanza a cada una de las diferentes confesiones. Las pocas premisas compartidas por todos los teólogos cristianos no pueden asegurar a menudo un entendimiento mutuo y están lejos de permitir un consenso.

En consecuencia, resulta obligatorio que toda proposición teológica constructiva comience con un apunte de sus presupuestos y premisas fundamentales. En este capítulo por tanto expondré algunos de los principios y concepciones que ayudan a definir la matriz teológica de esta cristología. Más en particular, este capítulo expondrá en primer lugar algunas distinciones que conciernen a la teología misma, de la que la cristología es una subdisciplina. Este tratamiento inicial de la teología incluirá algunos principios a los que recurriré constantemente en el curso de mi argumentación. En una segunda parte este capítulo definirá el lugar de Jesucristo en el mundo de la fe cristiana y de su teología. Será importante tener una concepción clara del lugar de Jesús de Nazaret en la fe cristiana para comprender lo que se trata en la disciplina de la cristología y cómo se relaciona ésta con la teología cristiana más en general. Luego, en una tercera sección, trataré brevemente de la cristología misma como disciplina. A la luz de este tratamiento previo espero ser capaz de clarificar el lugar central de la cristología en la teología cristiana. Concluiré este capítulo inicial considerando la situación de la cristología hoy, y cómo ésta dicta las cuestiones que conformarán esta obra cristológica.

TEOLOGÍA CRISTIANA

La definición normal de la teología como «tratado sobre Dios» oculta amplias diferencias de concepciones y de prácticas. Es necesario por ello decir algo sobre las fuentes de la teología y efectuar las distinciones que nos ayudarán a situar este trabajo en el mundo del discurso teológico. Los tres lugares fundamentales de la teología son fe, revelación y Escritura. Añado a éstos un cuarto que concierne al carácter simbólico del lenguaje teológico. El tratamiento de estos cuatro temas proporcionará una indicación inicial de las premisas del presente trabajo¹.

La fe es una forma universal de la experiencia humana. La fe religiosa implica una experiencia religiosa que comporta la conciencia de una realidad última o trascendente y una fidelidad a ella. Desgraciadamente el término mismo de «experiencia» se ha convertido en problemático por su generalidad e imprecisión. Pero no es necesario desarrollar una teoría de la experiencia religiosa para explicar el significado e importancia de la categoría «experiencia» respecto a la fe. La fe en su sentido primario es una respuesta humana intencional, una reacción, un acto o bien una actitud omnipresente y operativa. Lo que se pretende recalcar cuando se insiste en que la fe es una experiencia puede verse en tres distinciones bien conocidas: primera —siguiendo a P. W. Newman—: la fe es una aprehensión y asentimiento reales, concretos y particulares en cuanto opuestos a otros actos similares meramente conceptuales². Segunda: la fe es primaria y propiamente «directa», cuyo objeto implica a la persona que posee esa fe, como distinta de la fe indirecta que piensa que algo es así basándose en la palabra de otro. En la fe indirecta el objeto permanece en el ámbito conceptual. Tercera, y como distinta de un conocimiento teórico, Maurice Blondel propuso que la fe es un «conocimiento posesivo», al que relacionó con la idea johánica de «hacer» la verdad. El conocimiento posesivo es el resultado de una implicación de cada uno con el objeto de la fe por medio de la acción. El conocimiento de la fe llega así a interiorizarse de tal modo que el objeto posee al conocedor y es a su vez poseído por éste. El objeto de la fe real de cada uno es el principio de su acción³. De nuevo la fe tiene aquí una dimensión de experiencia. La otra cara de cada una de estas distinciones no es irrelevante o carente de importancia. Pero se debe reconocer que la fe es primariamente una respuesta humana elemental, existencial, de modo que cuando se dice que la teología se basa en la fe, uno se ve finalmente abocado a una experiencia humana existencial como fuente de esa fe.

La fe no es conocimiento, pero la fe es cognitiva. En esta tensión paradójica el término «conocimiento» se interpreta como referido —ha-

blando propiamente— al ámbito del conocimiento de cosas de este mundo. A pesar de la amplia variedad de cosas finitas que han de conocerse y de sus maneras de conocerlas, e incluso aunque la fe guarde mayor analogía con ciertas formas particulares de conocimiento que con otras, el objeto de la fe religiosa es precisamente aquello que trasciende el mundo finito que conocemos. Esta trascendencia de su objeto da razón de un aspecto de la fe específicamente religiosa. Pero el compromiso religioso con un trascendente desconocido puede, sin embargo, ser cognitivo. Esta convicción no puede demostrarse, pues hacerlo implicaría conocer objetivamente el objeto de la fe. Los que poseen la fe religiosa consideran que ésta se autentifica a sí misma. La longevidad y vitalidad de muchas tradiciones religiosas diferentes sugiere un contacto auténtico con la realidad⁴. La importancia de esta tesis para la teología puede percibirse negativamente en los dos aspectos de la tensión. Si la fe fuera un conocimiento objetivo circunscrito por nuestro mundo, el objeto de la fe dejaría de ser trascendente; y si la fe no fuera cognitiva, su objeto real sería o bien la humanidad en sí misma o algún otro objeto finito, y por ello intencionalmente ilusorio. Dos cargos se han pronunciado a veces contra la teología. El primero, de idolatría, desde dentro de la disciplina; el segundo, de ser una mera proyección, desde fuera. Ambos parecen ser muy contrarios a la intención pretendida por la teología.

Las creencias son expresiones de la fe y como tales distintas de ésta. Tal distinción, típica de la orientación moderna de la teología hacia el sujeto, ha sido atacada por demasiado individualista en su concepción de los fundamentos de la religión y de la teología, y por no ser suficientemente consciente de las diferenciaciones históricas de la fe misma. Estas críticas merecen consideración y deben ser tenidas en cuenta, pero no son mortales en último término. La fe implica usualmente la creencia corporativa de una comunidad. Aunque la fe es correlativa a una dimensión profunda del compromiso y conciencia humanos, es distinguible pero nunca separable de las creencias que expresan el objeto de esa fe en forma de proposiciones. No quiere esto decir que la fe no se vea afectada por las creencias —puesto que la fe y la creencia se determinan dialécticamente la una a la otra—, sino que la fe conserva su porción de identidad autónoma dentro de diferentes expresiones de la creencia. Uno puede sentirse relacionado con Dios como creador sea o no histórico el relato de la creación del *Génesis*. Así la distinción conserva aún su validez, pues permite el desarrollo y el cambio en la tradición religiosa, mientras que al mismo tiempo conserva una identidad e igualdad esenciales. Las creencias pueden cambiar a la vez que la fe permanece constante en su nivel más profundo, incluso mientras se modifica. Sin esta distinción, la teología —que es a la vez fiel a su norma histórica, y

libre para inculturizarse en una gran variedad de formas históricas— sería imposible.

De la cristología se derivan algunas convicciones que conciernen a la naturaleza de la revelación cristiana. Ahora bien, la revelación misma ha sido objeto de profundas reflexiones, por lo que podemos formular algunas proposiciones generales sobre ella que sirvan como premisas para la cristología.

Aunque formalmente diversas, la fe religiosa auténtica y la revelación son dos aspectos del complejo fenómeno de la experiencia religiosa. La revelación es fe a la que sale al encuentro la realidad última, o bien fe iniciada o estimulada por ésta. La revelación es el encuentro en la fe con lo trascendente. Expresada en términos cristianos, la revelación es la presencia de Dios experimentada en la fe, y siempre de tal modo que Dios toma la iniciativa en libertad: la revelación es la autopresencia de Dios, su autocomunicación, el don de sí mismo. Puesto que la revelación es correlativa a la fe, participa de una estructura paralela. Es decir, al hablar de la revelación hay que hacer distinciones análogas a las que se formulan respecto a la fe. Por ejemplo se pueden hacer diferencias entre las dimensiones de la revelación análogas a las de fe y creencia. En el vocabulario cristiano la experiencia esencial de la revelación, su centro de gravedad, se concibe mejor expresada en términos de encuentro personal con Dios⁵. Las tematizaciones de tal experiencia en conceptos, lenguajes o respuestas activas representan una dimensión clara de la experiencia revelatoria. Hay que contar además con varios niveles de esas tematizaciones al tornarse la reflexión más abstracta y distante de la experiencia revelatoria. Por ejemplo se pueden distinguir: *a)* la expresión espontánea dentro de la experiencia de la revelación original; *b)* el lenguaje de una comunidad, más rutinario aunque sea todavía un lenguaje religioso primario; *c)* formas doctrinales más abstractas aún como resultado de la dialéctica y del debate, y que forman los hitos de la tradición, y *d)* las interpretaciones teológicas continuas de esas creencias reveladas⁶.

La importancia para la teología de una concepción experiencial de la revelación se puede resumir muy apropiadamente en dos inferencias, una positiva y otra negativa. Negativamente: el criterio final de la interpretación teológica cristiana no puede estar en otra interpretación teológica. La «ortodoxia» de una posición teológica particular no puede ser otra teología, porque todas esas interpretaciones son proyecciones humanas, condicionadas históricamente, y relativas en sí mismas respecto al encuentro con la presencia de Dios que ellas expresan y a las que sirven de mediadoras. Positivamente, sin embargo, debe decirse que la medida de la ortodoxia radica en la fe de la comunidad. Debe quedar claro que el contenido de ese encuentro revelatorio no es cognoscible

fuera del lenguaje religioso de la comunidad. Pero cuando se trata de medir si una nueva interpretación del significado de ese lenguaje es auténtica o no, no puede uno quedarse contento con la simple comparación de palabras y conceptos, sino que se debe mirar dentro de la experiencia comunitaria de la presencia de Dios y preguntarse si una teología determinada conserva o no esa experiencia existencial, y si le da cuerpo. Sin distingos análogos a éstos dentro de la estructura de la revelación la teología no podría avanzar, sino que estaría condenada a repetir las palabras del pasado. Recordaremos estos principios a lo largo de esta obra, puesto que inciden directamente en cuestiones cristológicas.

La Escritura representa la fuente más importante y universalmente reconocida de la teología cristiana. Pero la conciencia histórica ha puesto en solfa la mera citación de un texto escriturario como garante y prueba de posiciones teológicas. El respeto por las diferencias entre la perspectiva bíblica de la realidad y la nuestra, a veces muy agudas, ha hecho que el uso de la Escritura en la teología sea un asunto muy complicado. En tiempos modernos los teólogos liberales y protestantes han reconocido que no se puede identificar simplemente la revelación con los textos de la Escritura. Se necesita una teoría de la naturaleza de la Escritura, de la revelación y de la teología y de cómo se relacionan entre sí.

La concepción de la Escritura y su uso operativo en la teología unen entre sí diversos elementos. El primero es la idea, derivada de la tradición cristiana, de la presencia universal y potencialmente revelatoria de Dios en la humanidad. El problema de la revelación no es su escasez, sino la pluralidad de sus manifestaciones. Segundo: siempre que tiene lugar la revelación, ocurre a través de mediadores; es decir, hace su aparición histórica y resulta manifiesta a través de eventos históricos, cosas, lugares, personas. En expresión de Karl Rahner: la revelación trascendental nunca se produce como tal; sólo aparece en manifestaciones categóricas⁷. Tercero: para el cristianismo es Jesús la mediación central de Dios en la historia. La totalidad del cristianismo gira en torno a Jesús de Nazaret como mediación causal y constitutiva de la revelación de Dios para la fe cristiana. Cuarto: la totalidad de la Escritura, en especial los Evangelios, ahora que Jesús de Nazaret está ausente, constituye la mediación siempre presente y de segundo orden de la revelación de Dios, cuya fuente original fue Jesús. En otras palabras: las Escrituras —como testigo original y clásico de Jesús, y de Dios revelado a través de éste— continúan haciendo presente a la comunidad, de modo secundario pero abiertamente, la mediación original de la revelación ocurrida en Jesús⁸. Consideraremos todos estos elementos con mayor detalle en el contexto de sus aplicaciones concretas.

Sobre la base de una teoría apenas desarrollada por estas proposiciones, se puede concebir cómo la Escritura puede ser norma de autoridad para la Iglesia y operar como fuente de la teología. Se puede aceptar la disposición negativa de que la Escritura no puede ser utilizada de tal modo que la mera cita de un pasaje sea suficiente para fundamentar una posición teológica. Incluso aunque se pueda demostrar que la inspiración y la inerrancia tienen aún algún significado en el mundo de hoy, la cita de un texto de la Escritura no puede establecer por sí misma ninguna posición teológica que fundamente una creencia. El uso de textos escriturarios debe tener en cuenta las diferencias observadas entre el significado original de un pasaje y su significado en la situación presente. Por tanto, la cita de un texto de la Escritura debe emplear un método hermenéutico que dé razón de su interpretación.

Positivamente, la Escritura —como mediación de segundo orden, pero siempre presente, de lo que ocurrió en el evento Jesús de Nazaret— influye continuamente en la teología al moldear la conciencia de la comunidad y la del teólogo que está dentro de ella. Las Escrituras específicamente cristianas, compuestas dentro de las comunidades cristianas e influidas por las Escrituras judías, fueron reconocidas gradualmente como los testigos clásicos de la fe de la nueva religión. En este sentido comenzaron a actuar como constituyentes de la comunidad en un modo auténticamente fundamental. La Escritura se transformó en la base de la doctrina de la Iglesia, en la autoridad sobre la que reflexionaba para resolver nuevos problemas, en la inspiración de la fe y en la fuente de su lenguaje para la oración y el culto. Las Escrituras continúan moldeando la conciencia de la Iglesia cristiana y proporcionan un lenguaje común para su autocomprensión, el punto de referencia para interpretar las creencias cristianas y la inspiración para sus opciones morales. Como fuente de la interpretación, la Escritura abre su propio camino entre las interpretaciones mismas⁹.

Más en particular, respecto a problemas o posiciones teológicas específicas, la Escritura muestra su autoridad cuando es explicada y elaborada. Un texto dado de la Escritura implica un significado y una referencia a un mundo fuera del texto¹⁰. En un escrito religioso esta referencia apunta hacia una manera de ser en el mundo existencial o experiencial que implica el encuentro con la trascendencia. El texto de la Escritura halla su autoridad precisamente en el encuentro con la trascendencia sirviéndole de mediadora, y no meramente como un significado objetivamente constituido. La autoridad de un texto escriturario no puede aislarse de la fe experiencial y del encuentro revelatorio proporcionados en primer término por esa autoridad. Pero esta aclaración del texto no es aún suficiente para la teología como disciplina pública: debe ser elabora-

da por los argumentos y el razonamiento temático. Para establecer una posición teológica el teólogo debe entrar en un proceso de razonamiento dialéctico y de discusión de posiciones alternativas. Sin la argumentación, la teología se convierte en mera función de un tradicionalismo ciego o de la manera actual de sentir.

En este trabajo se utilizan con frecuencia los vocablos «símbolo» y «simbólico», que sirven como recordatorio de esa clase de conciencia humana que está en los fundamentos de la teología y del estatus del lenguaje de ésta. El conocimiento y el lenguaje simbólicos corresponden al carácter tenso de la relación entre fe y creencias, entre el encuentro revelatorio y su expresión discursiva. Volveremos más adelante a tratar de la ontología del símbolo y de cómo funciona éste concretamente en la cristología, lo que será también tema del capítulo 7. En lo que sigue deseo simplemente subrayar algunas nociones elementales en torno al símbolo para exponer con mayor precisión algunas de las premisas de este libro.

Un símbolo es aquello a través de lo cual se conoce algo distinto a él. Un símbolo sirve de intermediario para el conocimiento de algo diferente. A veces el único modo gracias al cual puede conocerse ese «otro» es a través de alguna mediación simbólica. Por ejemplo: hay estratos del yo que no se hallan en la superficie, abiertos a nuestra autopercepción inmediata, sino que deben revelarse por medio de otras formas de actividad como el sueño, la escritura, la pintura o el comportamiento. Imagen, texto, pintura y relato pueden funcionar como símbolos y median un conocimiento de algo diverso a su propósito aparente, por ejemplo un estado de conciencia oculto a la autopercepción inmediata. La psicología y el arte están completamente habituados a las formas simbólicas de conocimiento. Los símbolos religiosos son de un estilo semejante, y apuntan hacia realidades trascendentes que responden a las cuestiones religiosas y sirven de mediadores de ellas.

El conocimiento generado a través del símbolo no es una forma atenuada de cognición, sino una extensión del ámbito de la conciencia humana. El tipo de conocimiento mediado por los símbolos puede denominarse conocimiento participativo y comprometido¹¹, y significa que es el producto de haber llegado a ser consciente existencial y experimentalmente de lo que el símbolo transmite como intermediario. Mostraremos más tarde cómo el símbolo tiene una estructura tensa y dinámica que estimula la mente hacia la actividad y la incita a alcanzar el significado ulterior que se halla dentro del símbolo mismo. Sólo por medio de una participación activamente comprometida puede la mente humana alcanzar un significado más profundo que el empírico, o más elevado que el terrenal. Puesto que la teología trata de la realidad trascendente

y los datos de la fe se reciben a través de la revelación, la teología es una disciplina simbólica.

Dos axiomas se deducen del carácter simbólico de la teología, que actúan entre sí dialécticamente. El primero puede expresarse de modo negativo: puesto que la teología es simbólica, sus asertos no son proposiciones directas e informativas sobre Dios. El vocablo «información» denota aquí una suerte de dato objetivado que se afirma sobre Dios al modo como se conoce la información sobre otras cosas de este mundo. Aunque esta observación parece suficientemente obvia, los teólogos, sin embargo, se ven a veces arrastrados hacia el mundo lingüístico, textual y cultural de una tradición para la que el significado se da por supuesto, y en la que éste comienza a funcionar como un lenguaje ordinario, no simbólico. Se pierde así el «agnosticismo» propuesto por Tomás de Aquino como elemento de toda proposición teológica, y se comienza a pensar que el lenguaje religioso media la comprensión y el control sobre el tema en cuestión. Pero precisamente por el carácter trascendente de la fe y de la revelación, la teología comunica una información no inmediata sobre Dios. Este axioma negativo invita a prestar una atención crítica a la prosa teológica: ¿cómo trata el autor lo trascendente?

El segundo axioma puede expresarse positivamente: las proposiciones simbólicas de la teología comunican algo a través de la experiencia participativa y comprometida a la que ellas invitan y que generan activamente. Las afirmaciones simbólicas de la teología conducen al ser humano al misterio de lo trascendente. El que no informen sobre hechos no disminuye su valor epistémico; las proposiciones religiosas simbólicas descubren y median a la conciencia ámbitos que de otro modo permanecerían cerrados. Pero la conciencia cognitiva debe encontrar su base en alguna forma de encuentro participativo y comprometido con su objeto. El resultado del análisis indica que el significado y la verdad de los símbolos de la tradición han de encontrarse en la experiencia actual de la comunidad.

Estos dos principios considerados conjuntamente indican que la teología es una disciplina siempre en movimiento a través de la historia. La teología no es una ciencia empírica; no avanza a base de acumulación de hechos. La teología es más bien el mantenimiento constante de cuestiones perennes, cuyas respuestas no están aguardando a ser descubiertas. Tampoco existe ninguna autoridad religiosa que posea todas las respuestas, o una respuesta comprehensiva y completa. La teología debe ser una discusión continua, siempre abierta a todas las partes que aporten respuestas simbólicas a la más básica de las cuestiones humanas.

Sobre la base de estas breves consideraciones de los fundamentos de la teología propongo una breve caracterización de esta disciplina y un

sumario de algunos de sus axiomas. La cuestión de cómo estas premisas se incorporan al método de este trabajo sobre cristología será tratada de nuevo en el capítulo 2.

La teología es una reflexión sobre la naturaleza de la realidad desde la perspectiva de los símbolos de la fe cristiana. Esta concepción es similar a la noción de Tomás de Aquino de la doctrina sagrada, que incluía consideraciones sobre todo lo que hay en el cielo y en la tierra a la luz de los principios de la revelación¹². Esta noción expandida de la teología es inclusiva: incluye la reflexión explícita sobre Dios y sobre el mundo. Incluye también la vuelta a un examen crítico de los símbolos de la fe, como en el caso de la cristología.

Quizás el aspecto más importante de esta disciplina fluya de su fundamentación en la fe y en la revelación. La epistemología de la fe y de la revelación determina en último término la concepción y la práctica de la teología por parte de cada uno. Tal como concebimos la teología en esta obra, existen tensiones elementales que actúan en cada momento en el proceso de interpretación y afirmación teológicas. Por una parte, la fe y la revelación no son conocimientos en el sentido de cualquier otro conocimiento que tengamos de este mundo, porque su objeto es esencialmente trascendente. Es siempre un error en el ámbito de las categorías confundir una proposición teológica con un dato científico o una información objetiva. Sin embargo, por otra parte, la fe y la revelación son cognitivas a su manera: por medio de una fe existencial y una participación comprometida el ser humano encuentra la realidad trascendente como algo dado, como presente. Esta dimensión experiencial de la fe y la revelación, sin embargo, no existe en ninguna parte sin una respuesta humana reflexiva e interpretativa. Estas interpretaciones se desarrollan a diversa distancia respecto al núcleo de la experiencia reveladora: acción religiosa espontánea o expresión en un lenguaje primariamente religioso; lenguaje escrito religioso como ocurre en la Escritura; lenguaje abstracto y normativo como se halla en los credos; elaboraciones de creencias particulares en doctrinas; reflexión sobre estas creencias en la teología; principios de acción que fluyen de creencias formuladas en la teología moral, práctica y espiritual.

La conciencia comprometida y participativa de la fe no es individualista; la presencia real de la trascendencia se experimenta en la comunidad a lo largo del camino de su tradición. No hay ningún modo de aislar a un individuo de su situación social, histórica y cultural. La tradición en su sentido más fundamental consiste en la realidad histórica de la fe vivida por la comunidad entera. La distinción entre fe y creencia conserva esta tensión y permite una interacción dinámica y dialéctica entre ellas. A partir de perspectivas diferentes la fe cambia y permanece

constante a la vez en la historia, a través del tiempo y de las culturas; las creencias pueden cambiar también y reflejar coherentemente, sin embargo, una fe perdurable. La fe existencial concede a las creencias su realidad; el cambio de creencias otorga a la fe una flexibilidad para promover nuevas culturas.

La idea de símbolo está esencialmente llena de tensión, es dinámica y dialéctica; un símbolo media otra cosa distinta a sí mismo llevando o conduciendo más allá de sí mismo hacia una verdad más profunda o elevada. Al concebir la teología como una disciplina simbólica y utilizar coherentemente el lenguaje del símbolo, se hace posible en verdad respetar su carácter elemental. Los símbolos no proporcionan una información objetiva sobre Dios, pero conducen a la conciencia y a la vida humanas a un mundo más profundo de encuentro con la realidad trascendente. Epistemológicamente, se trata de un realismo simbólico.

Los símbolos y el conocimiento simbólico pueden definirse y distinguirse de la metáfora, del discurso literal, de la analogía, mito, parábola, etc., en una gran variedad de modos¹³. No existe ningún uso normalizado. En este trabajo lo simbólico extrae su lógica menos de un análisis conceptual de la predicación y más de un análisis fenomenológico de la dinámica de la experiencia religiosa. La predicación simbólica conserva el realismo de la analogía del ser, pero lo hace sobre la base de un encuentro comprometido y participativo con la trascendencia. Decir que el lenguaje religioso es simbólico y metafórico, por tanto, no impugna el realismo de la predicación, sino que proporciona un análisis alternativo de su lógica. Por consiguiente, en la medida en la que la predicación analógica incluye la clásica estructura tripartita de afirmación, negación y nueva afirmación más elevada, se halla otra correspondencia con lo simbólico¹⁴. Sin embargo, en la epistemología de los símbolos religiosos esta vía triple es estrictamente dialéctica: por ejemplo, Dios «es» y «no es» personal como la gente entiende la persona. Esto significa que las predicaciones sobre Dios no deben considerarse literalmente, porque ello supone siempre el riesgo de una reducción no dialéctica del infinito a las limitaciones de un medio finito¹⁵. Pero el lenguaje simbólico, aun cuando no sea literal, es sin embargo revelador y cognoscitivo. Como tal es y no es a la vez conocimiento «objetivo». Puede llamarse objetivo debido al realismo de los símbolos; éstos proporcionan una conciencia real y reveladora de su «objeto» trascendente como opuesta a su proyección subjetiva. Pero la realidad infinita, trascendente e incomprensible, no es un «objeto» y no puede estar contenida o restringida por los límites de los conceptos tomados de este mundo. La experiencia misma de la trascendencia excede la representación lingüística conceptualizada u objetivada de ella. Por tanto no se puede reducir la realidad trascendente o el cono-

cimiento cognoscitivo y participativo de ella a un conocimiento temático «objetivado». El lector será capaz de distinguir el significado unas veces positivo y otras negativo del término «objetivo» a partir del contexto.

Desde una perspectiva doctrinal la Escritura es esencialmente un libro de símbolos religiosos. Apenas puede exagerarse la multiplicidad y la complejidad de estos símbolos, ni los diferentes caminos por los que la Escritura muestra su relevancia respecto a las proposiciones teológicas. En los capítulos que siguen diremos más sobre esta cuestión en relación con la cristología. Pero debe quedar claro al menos en este momento el uso simbólico de la Escritura. La mera cita de la Escritura, como testimonio de una creencia pasada, tiene poco peso en sí misma para las creencias de hoy; el proceso dinámico por el cual el testimonio bíblico puede ganar autoridad es la aclaración y la elaboración, es decir, la mediación simbólica y la argumentación.

Este esbozo preliminar de cómo se concibe la teología en este trabajo ganará sustancia en el curso del desarrollo de la obra, especialmente cuando planteemos la cuestión del método en la cristología. Pero la siguiente tarea es la de situar el lugar de Jesucristo en la tradición y el mundo de la fe cristiana.

JESUCRISTO COMO SÍMBOLO DE DIOS

La relación entre la teología cristiana ampliamente concebida y la cristología refleja el lugar de Jesucristo en el cristianismo. Probablemente ningún cristiano reflexivo desconoce que Jesucristo se halla en el centro de la fe cristiana, y esto es ciertamente lo que defenderemos en la presente obra. Pero no será ocioso explicar las implicaciones de lo obvio en términos técnicos.

Comenzamos con el principio de que toda revelación tiene lugar por medio de la historia. En expresión de Karl Rahner: la revelación trascendente, que es la conciencia de la gracia de Dios o su comunicación personal universalmente presente pero temáticamente inconsciente, nunca existe como tal, sino siempre y sólo en la experiencia histórica intramundana y categórica. Las reflexiones de Rahner en este punto son epistemológicas. Además, basándose en la doctrina cristiana, Rahner aboga por la presencia universal y la comunicación autopersonal de Dios a todos los seres humanos. Pero esta presencia universal sólo puede entrar como objeto en el conocimiento humano explícita, reflexiva y temáticamente en virtud de una mediación histórica. El ser humano necesita la mediación simbólica de un acontecimiento externo o de un medio objetivo y específico para conceder un nombre particular a una conciencia de otro modo vaga¹⁶.

La idea de Rahner puede ser traspuesta análogamente a un contexto histórico y social de la historia de los grupos religiosos. John Hick efectúa tal traslado reinterpretando el principio epistemológico de Tomás de Aquino de que cualquier cosa que conozca o reciba un conocedor se conoce según la «forma», el modo o la condición de este conocedor¹⁷. Hick utiliza esta idea como parte de su explicación de la pluralidad de las religiones y postula una cierta presencia, impacto o presión de la realidad última sobre todas las personas. Pero el reconocimiento de lo Real, es decir, de la realidad última trascendente, siempre tomará la forma y el carácter dictado por la situación y las circunstancias de la cultura de las gentes que viven en ella¹⁸. Volviendo al marco teológico de Rahner: se puede entender su distinción entre lo trascendental y los aspectos categóricos de la religión en términos epistemológicos que incluyen una perspectiva social e histórica. Con esta distinción se puede construir teológicamente la historia de las religiones de un modo dramático, histórico y narrativo. Allá donde un grupo experimente la presencia trascendente de Dios, la conciencia y la conceptualización de esta realidad divina tomará la forma y el carácter marcados por la situación específica, el lenguaje, la cultura y los símbolos que lo median a la conciencia. Los símbolos de una cultura específica proporcionan la forma de una particular conciencia religiosa. «La religión es la sustancia de la cultura; la cultura es la forma de la religión»¹⁹.

En este punto será provechoso distinguir dos clases de símbolos: los conceptuales o conscientes y los concretos. Símbolos conscientes son las palabras, nociones, conceptos, ideas, dichos o textos que proporcionan un conocimiento más profundo de un nivel de realidad que va más allá de su significado inmediato. La metáfora es un buen ejemplo de símbolo consciente; las descripciones sobre cómo funciona la metáfora se asemejan a la dinámica de los símbolos. Por el contrario, un símbolo concreto es un objeto. Este término se refiere a cosas, lugares, acontecimientos o personas que proporcionan la presencia y el conocimiento de otra realidad. Por ejemplo, el cuerpo humano proporciona una presencia del espíritu humano a varios niveles: para los demás por medio del gesto y del discurso; para la autopercepción consciente, a través de la reflexión sobre la propia acción; ontológicamente, de modos diferentes según se construya en sistemas metafísicos diversos.

A la luz de estas dos premisas, a saber, que toda fe y revelación son mediadas por la historia, y que los símbolos pueden dividirse en conscientes y concretos, podemos establecer directamente el lugar de Jesucristo en la religión cristiana: para los cristianos Jesús es el símbolo concreto de Dios.

Jesús fue una figura concreta de la historia humana. El vocablo «Jesús» es ante todo un nombre propio, y en este trabajo se refiere siempre

a Jesús de Nazaret. Como nombre propio prescinde de las cuestiones epistemológicas o históricas de cómo y cuánto podemos saber de él. Se usa con la misma y simple franqueza pretendida al utilizar un nombre para referirse a un amigo o amiga, Juana por ejemplo. Deliberadamente uno no se referiría a la «Juana histórica». Esta sencillez es posible basándose en el consenso prácticamente universal de que Jesús de Nazaret existió. Jesús fue un judío de principios del siglo I, que más tarde llegó a ser reconocido por unos —o muchos según la perspectiva— como el mesías, el ungido o el Cristo. El título «Cristo» se convirtió rápidamente en un segundo nombre propio, de modo que se le conoció como Jesucristo probablemente después de su muerte. El nombre Jesús de Nazaret, pues, es la mejor denominación directa de Jesús durante el curso de su vida terrenal.

Las gentes encontraron a Dios en Jesús, y todavía ocurre lo mismo. Esta proposición aparentemente inocente supone una tupida maraña de interpretaciones conflictivas: ¿qué significa «encontrar a Dios en Jesús»? La doble proposición, a saber, que mucha gente encontró a Dios en Jesús en el pasado y lo encuentra en el presente es también problemática. ¿Cuál es el medio de este encuentro? ¿Realmente Jesús o la memoria de éste? Pero no tenemos que resolver ahora estos problemas para aceptar la fórmula general de que, tanto durante su vida mortal como después de su muerte, un buen número de judíos quedó tan influido religiosamente por Jesús, que sintió a Dios de muy diversas maneras y su presencia salvadora por medio de él. El Nuevo Testamento entero y cierta literatura extrabíblica confirman la existencia del movimiento de Jesús durante el siglo i, del que se puede probar que se retrotrae hasta la vida terrena de aquél. Por tanto, en un sentido que debe aún determinarse, Jesús es la mediación de la presencia de Dios para el cristianismo. Éste es el significado primero y más básico, o el sentido lógico subyacente a cualquier tipo de significado literario que se encuentre en la proposición «Jesús es el Cristo».

Puede decirse que la idea de que Jesús es el símbolo de Dios significa de un modo directo y sencillo que el Nazareno es la mediación de la experiencia de Dios en la historia. Esta declaración contiene una cristología rudimentaria, pero tan carente de matices que puede servir para mucho. Incluso en este nivel de imprecisión cumple lo que se pretende aquí, a saber, definir de un modo primario histórica y genéticamente el lugar de Jesucristo en la fe cristiana, que tiene como objeto la realidad última y trascendente de Dios. Jesucristo es el mediador de una fe específicamente cristiana. Esta afirmación requerirá una amplia reflexión y matización ulterior, porque el estado de la cuestión hoy ofrece interpretaciones muy conflictivas de esta fórmula como tal. Sin embargo, a pesar de la tarea

que debe realizarse todavía, la fórmula precisa que Jesucristo se halla en el centro de la fe y la revelación cristianas con la literalidad que conlleva la metáfora de un círculo: en él sólo puede haber un centro. Jesús, llamado el Cristo, es el único determinante central, pero no exclusivo, del carácter de la fe cristiana. Este principio puede tener un significado crítico importante, por ejemplo, en contraste con la posición que se otorga a veces a san Pablo en las interpretaciones de la fe cristiana.

CRISTOLOGÍA Y TEOLOGÍA

La cristología es una subdisciplina de la teología; es el estudio o tratado de Jesucristo, o de Jesús como el Cristo. Como tal se ha convertido en una disciplina amplia a cuyo socaire se encuentran otras subdisciplinas a las que los teólogos dedican amplios años de estudio: cristología del Nuevo Testamento, historia de la cristología, cristología patrística, cristología contemporánea. Un amplio corpus bibliográfico rodea las discusiones científicas sobre Jesucristo y la liberación, la ecología y otras religiones. Si consideramos la cristología como una disciplina integral, será bueno distinguir entre el problema cristológico estrictamente considerado y la cristología en sentido amplio.

La cristología en sentido estricto

El cristianismo se fundamenta en el encuentro con Dios en Jesús y a través de él. La concentración del imaginario cristiano en Jesús como mediador de Dios ha suscitado, y todavía suscita, la cuestión de cómo Dios se hizo presente a Jesús o en él. Y a su vez qué relación tenía Jesús con Dios. Ésta es la cuestión cristológica en su forma más pura y más estrictamente definida. Dijimos anteriormente que la teología como reflexión sobre toda la realidad a la luz de los símbolos cristianos no excluye la reflexión teológica sobre sus propios símbolos. Tal es el caso ahora. En la cuestión cristológica estricta el centro de la atención recae sobre Jesús mismo y su estatus en relación con Dios y con otros seres humanos como el Cristo.

La historia de la cuestión cristológica es tan antigua como la cristología misma: ¿quién es exactamente Jesús de Nazaret? ¿Cómo debemos situarlo o clasificarlo respecto a Dios y a los otros seres humanos? Las cristologías del Nuevo Testamento responden a estas cuestiones de muchas maneras. Y una buena parte de la teología patrística de los primeros siglos se entregó a intentos especulativos para comprender la relación entre Jesucristo y Dios, intentos que culminaron en la defi-

nición de la divinidad del Hijo, o Logos, en el concilio de Nicea en el siglo iv, y en la fórmula cristológica clásica del concilio de Calcedonia en el siglo v.

La cuestión cristológica estricta no puede ser pasada por alto; ni tampoco se puede pasar de largo por las respuestas clásicas a esta cuestión elaboradas en el período patrístico²⁰, ya que estos concilios determinan el lenguaje y la interpretación de las principales iglesias. Es claro que la antigua cuestión cristológica se ha transformado en una nueva a la que no se responde por medio de las viejas fórmulas; necesitamos un nuevo lenguaje. Pero cualquier cristología adecuada debe asumir estas fórmulas clásicas puesto que, aunque sean problemáticas, siguen moldeando la conciencia cristológica desde hace 1.500 años. Hay sólo tres opciones posibles respecto a estas formulaciones clásicas: evitarlas, repetir las o interpretarlas. Pero no es posible evitarlas porque la cuestión de quién fue Jesús exactamente en términos ontológicos permanece siempre, no pasará y no carece de importancia. No se pueden repetir simplemente las fórmulas clásicas, porque no tienen el mismo significado en nuestra cultura que el que tuvieron cuando fueron formuladas. Repetirlas, por tanto, es interpretarlas en un sentido que no fue el pretendido por ellas. Por lo tanto, no existe otra opción que aceptar las formulaciones clásicas de los concilios e interpretarlas explícitamente de acuerdo con nuestro propio período. Las cristologías que intentan saltarse las doctrinas clásicas fracasan por su falta de aceptación de la totalidad.

La cristología en sentido amplio

Encontrar a Dios en y por Jesús fue el origen del cristianismo y es su fundamentación constante. Tanto en su devenir histórico como en su estructura genética Jesús actúa como medio del encuentro cristiano con Dios. Este punto central de la fe cristiana, sin embargo, es expansivo: crece y florece en la amplia visión de la fe cristiana. La cristología, pues, se concibe en toda su profundidad cuando se la considera como el estudio de la fuente generativa de la fe cristiana. La cristología permanece como la pieza central de la visión cristiana; su alcance se extiende al drama completo de la salvación tal como la conciben los símbolos cristianos. Aunque la cristología sea en algunos aspectos la reflexión que se concentra en su propio símbolo central, debe entenderse también más ampliamente como reflexión sobre el centro y la base del sistema cristiano de símbolos. Hans Küng, por ejemplo, tenía razón al centrar su interpretación amplia de la existencia cristiana en Jesucristo²¹. La cristología proporciona la base para la visión cristiana ampliada que abarca toda la realidad.

La cristología, por tanto, posee un dinamismo intrínseco orientado hacia fuera de sí misma. Es parte de una teología cristiana que tiene como finalidad la comprensión de todas las cosas, de la realidad misma, a la luz reducida de un encuentro con Dios mediado por Jesús. Este libro pretende ser una cristología amplia de este estilo. A pesar de su título, que parece favorecer una preocupación por la cuestión cristológica en sentido estricto, y a pesar de los muchos problemas que afectan al significado interno de los símbolos cristianos que constituyen la cristología integral, esta obra se orienta a desarrollar una comprensión de Jesucristo que ilumine nuestro mundo y nuestra vida en él.

LA SITUACIÓN DE LA CRISTOLOGÍA

¿Cuál es la situación de la cristología en nuestro tiempo? Pocos ámbitos en la teología han sido tan vaporosos durante las dos décadas pasadas como la cristología. Muchos de los teólogos principales de nuestro tiempo han elaborado sus cristologías; una plétora de ellas responde a cuestiones particulares; la disciplina en sí misma está dividida en un número de subdisciplinas que requieren una maestría específica, y que han generado sus propios corpórea bibliográficos. Cada vez más, lo que se incorpora al ámbito de la cristología parece ser una masa confusa de datos que se acumulan unos con otros. En lo que sigue comenzaré por establecer cierto orden en esta abigarrada disciplina enumerando en primer lugar algunos de los movimientos principales dentro de ella. Esto manifestará el pluralismo que reina ahora dentro de la disciplina. Luego sugeriré que el *pathos* subyacente a muchas de estas tendencias diferentes en la cristología se puede denominar postmoderno. Y, finalmente, señalaré un conjunto de cuestiones implicadas por estos movimientos cristológicos, que entran en la lógica del presente trabajo.

LA CRISTOLOGÍA HOY

Nadie debe dudar del carácter pluralista de la cristología hoy, incluso dentro de una sola iglesia. Lo que sigue es una exposición sencilla de las corrientes dentro de la cristología. Será útil simplemente para colocar ante el imaginario intelectual una muestra de lo que este pluralismo implica. En esta visión de conjunto será instructivo considerar las aproximaciones nítidamente diferentes a la cristología, los problemas a los que responden y los modos como se relacionan con los elementos que distinguen a nuestra situación histórica.

La cristología trascendental

La cristología trascendental es una réplica a la noción de «exterioridad» en el pensamiento cristiano —a saber, la idea de que Dios se dirige a la existencia humana por medio de Jesucristo es algo que viene completamente desde el «exterior»—, pues tal noción va en contra de los intereses humanos y de las exigencias intrínsecas de la libertad humana. Para mostrar que Jesucristo es precisamente la plenitud de lo humano, esta cristología comienza con una fenomenología trascendental de la existencia humana y encuentra en ella un dinamismo universal interior que intenta llegar hasta la verdad absoluta, la bondad, la libertad y el ser. En Jesús lo divino ha condescendido para satisfacer esta necesidad. Por tanto, Dios en Jesús como el Cristo no representa una supresión heterónoma de lo humano, sino su realización íntegra e ideal: la encarnación no se opone a lo humano, sino que lo completa y realiza absolutamente. La unión hipostática, que describe la unión del Verbo Eterno y de lo humano en Jesús, es realmente el caso ideal de lo que pasa o puede pasar en todos los seres humanos que aceptan la presencia de Dios en la gracia²².

La investigación sobre el Jesús de la historia

La investigación sobre Jesús ha vuelto a la escena activamente. Como es una subdisciplina del estudio del Nuevo Testamento, participar en ella requiere las habilidades del historiador y las del estudioso de la Biblia. Pero hasta el no especialista notará que, a pesar de los intentos de objetivar la búsqueda del Jesús histórico estableciendo normas y criterios, reina aún una gran divergencia sobre algunos temas bastante fundamentales acerca de Jesús. La diversidad dentro del judaísmo de aquel tiempo permite la existencia de categorías interpretativas notablemente diferentes²³. Puede haber un consenso sobre ciertos datos acerca de Jesús que se consideran de algún modo históricamente auténticos, pero no existe un acuerdo sobre cómo esos datos pueden interpretarse de un modo holístico²⁴. Puede decirse sobre Jesús un cierto número de cosas de naturaleza histórica, pero debe admitirse también que lo que no sabemos sobrepasa lo que conocemos, y que las preguntas sobre un punto determinado conducen rápidamente a la respuesta «Lo ignoramos». Sin embargo, esta investigación histórica tiene un impacto sobre la cristología, pues representa un desafío para que determinemos cuánto influye en principio esta investigación histórica en ella y cuál podría ser su contribución particular.

Cristología narrativa

La atención prestada al Jesús histórico lleva a una cristología narrativa que saca partido de lo que podemos saber de aquél. Investiga su compromiso con el reino de Dios y examina su fe en cuanto es discernible en sus acciones. El modo como vivió y actuó Jesús tiene una gran importancia en la cristología narrativa. Aunque sea imposible escribir una biografía o «vida» de Jesús, se pueden deducir las líneas generales de su ministerio público. Las cristologías narrativas adoptan formas diversas que sirven a intenciones diferentes. Algunas de ellas han alcanzado éxitos brillantes al narrar la historia de Jesús de un modo técnicamente exacto que tiene, a la vez, derivaciones muy interesantes para la vida cristiana²⁵. Los teólogos de la teología política y de la liberación reclaman una cristología narrativa que sea simultáneamente una teología práctica. La salvación del mundo mediada por Jesucristo nunca debe entenderse fuera de su desarrollo histórico en casos concretos. La fe es la práctica de la esperanza, y la función de la teología es mantener vivo el relato de la salvación. Sólo un relato narrativo puede apelar a la práctica en respuesta al sufrimiento histórico²⁶. Sin embargo, para otros la narrativa simplemente representa por razones epistemológicas la estructura más primitiva y básica del saber y experiencia humanos. El contacto primario con la realidad surge dentro de la matriz de la duración temporal; la memoria del pasado, la atención al presente y la anticipación del futuro forman juntos el marco de la experiencia. La narrativa representa así estrechamente el encuentro imaginativo de los seres humanos con el mundo que se desarrolla concreta y temporalmente antes de cualquier interpretación conceptual y analítica. Por tanto, los variados relatos sobre Jesús proporcionan realmente los fundamentos perceptibles de la cristología²⁷.

Cristología existencial

Si la cristología narrativa depende de lo que podemos saber de Jesús por poco que sea, la cristología existencial es consciente de lo que podemos, o no, conocer debido a las fuentes históricas y de lo que puede, o no, comprometernos por razones teológicas. Epistemológicamente ningún dato histórico o cosa que Jesús hizo pueden fundamentar la fe; Dios no actuó a través de Jesús de un modo empírico e histórico. Dios actúa por Jesús como a través de un *médium*, de modo que el acontecimiento salvífico sucede en el drama de la revelación y de la fe en cada creyente y en la comunidad como conjunto. Algunas formas bastante diferentes de la cristología de hoy comparten al menos la desconfianza de una vuelta al Jesús histórico. La cristología existencial considera que el núcleo de

toda cristología es el encuentro con Dios por la fe que constituye la salvación. Esta cristología puede designarse como kerigmática, o del evento que sucede en la Palabra: Jesús es la Palabra de Dios, el medio de la autorrevelación y de la autocomunicación divina. La lógica del cristianismo se vehicula también en la Palabra predicada; el mensaje de Dios es Emmanuel, Dios con nosotros, y una fuerza presente que concede autenticidad y energía para vivir. Metodológicamente esta cristología puede complacerse en dejar al Jesús histórico en la sombra, detrás del Nuevo Testamento como documento; pero sacará partido del texto, de los géneros literarios, de los relatos como narraciones, de las parábolas y los dichos de Jesús por medio de la crítica literaria o retórica, para dejar una vez más que el kerigma, la proclamación de Jesús transmita como intermediario su poder a la vida cristiana. No es Jesús precisamente como figura histórica lo que importa, aunque se presuponga la existencia de Jesús como persona. La importancia de Jesús radica en su impacto sobre las gente y cómo se le interpreta²⁸.

La cristología de la teología de la liberación

La estructura subyacente de la cristología de la teología de la liberación incorpora muchos de los rasgos enumerados hasta este momento. Se diferencia de la cristología existencial en su atención a Jesús y en que asume un estilo narrativo en su presentación de él. Pero es análoga a la cristología existencial en el interés por la salvación y en el empleo de la hermenéutica para acercarse a Jesús. Lo que distingue a la cristología de la teología de la liberación es su principio o clave hermenéutica, que en algunos aspectos se ha simbolizado en la frase «opción por los pobres». Jesús es interpretado desde el punto de vista de la situación social y cultural de la pobreza casi extrema que permite a la gente sobrevivir apenas en condiciones infrahumanas²⁹.

Las cristologías existencial y de la teología de la liberación no se hallan tan necesariamente contrapuestas como a menudo se las presenta: una individualista; la otra, socialmente consciente; una que niega la importancia de la realidad histórica de Jesús; la otra, en peligro de usar la disciplina de la historia acriticamente. Pero de hecho, la cristología existencial de la Palabra puede ser liberacionista, y el término «existencial» no tiene por qué reducirse a «individualista»³⁰. La cristología de la teología de la liberación es explícitamente hermenéutica y se preocupa por la salvación; nunca busca «los hechos históricos» de la vida de Jesús por sí mismos.

La cristología feminista

Como la teología de la liberación en líneas generales, la teología feminista es compleja y llena de matices. Muchos la consideran una estrecha aliada de la cristología de la teología de la liberación, en cuanto ambas comparten un marco dialéctico común, la estructura formal «opresión/liberación». Hay vínculos materiales también: la mayor parte de los pobres del mundo son mujeres. Por lo que respecta a la lógica hermenéutica de la teología, por tanto, los teólogos feministas pueden referirse a sí mismos como teólogos de la liberación³¹. Pero al mismo tiempo la problemática distintiva de las estructuras patriarcales, en particular tal como han conformado la tradición cristiana, proporciona a esta teología un centro de atención particular de importancia universal. En la medida en la que el androcentrismo ha controlado el significado de Jesucristo, la cristología feminista se ha visto forzada a cuestionar cómo la figura de un salvador masculino puede ofrecer la salvación a las mujeres. En términos más amplios, sin embargo, la cristología feminista trata de cada forma de opresión y sus interconexiones. El Dios mediado por Jesucristo pone en duda todo poder dominante³².

La cristología inculturada

La cristología de la teología de la liberación está inculturada; y es una respuesta a los aspectos negativos concretos de un contexto histórico, por lo que asume el carácter de la cultura a la cual se dirige. Pero la problemática de la inculturación es más general que la de la liberación, y puede convertirse en más radical, porque la inculturación explícita las cuestiones implicadas en la interpretación y subraya la necesidad de cambio y de la diferencia de interpretaciones. Por primera vez en su historia el cristianismo de hoy se está convirtiendo deliberadamente en una religión de ámbito verdaderamente mundial; el cambio, el desarrollo, la inculturación no solamente están teniendo lugar, sino que ocurren con intención deliberada. Jesucristo debe hacerse africano, indio, ceilandés, filipino y boliviano en la misma medida en la que se hizo griego y latino y fue reinterpretado profundamente por oleadas sucesivas de cultura occidental. El pluralismo, la identidad dentro de la diferencia, la posibilidad de un reconocimiento mutuo dentro de una comunicación multicultural, la identidad cristiana centrada en y por Jesús entre diferentes concepciones de la salvación son los temas que han subido a la superficie y asumirán una gran importancia en los años venideros³³.

Jesucristo y otras religiones

Otro ámbito en el estudio de Jesucristo concierne a su relación con otras religiones. Para la cristología, en las zonas dominadas por otras religiones del mundo, esta cuestión es central para el proyecto de inculturación y para la identidad cristiana, y por tanto para la teología. Este problema no es un corolario de la eclesiología, la misionología o la cristología, sino que define el punto de partida.

A comienzos del siglo xx Ernst Troeltsch suscitó la cuestión de si el cristianismo tiene un valor absoluto en el mundo, que por reducción se transformó en una cuestión cristológica sirviendo como piedra de toque para una conciencia histórica emergente. Para Karl Barth, sin embargo, Troeltsch simbolizó todos los errores de la teología liberal, y la reacción contra el programa constructivo de Troeltsch y otros investigadores fue tremenda. Pero esta respuesta suprimió simplemente la cuestión, que ahora ha vuelto a resurgir. La medida en la que se reconoce esta cuestión hoy, no sólo por los teólogos sino también en general por los cristianos cultos, y la importancia a ella concedida en cursos de teología y de religiones comparadas indican el grado en el que la conciencia general se ha transformado en históricamente consciente. Y el hecho de que exista poco consenso, si es que hay alguno, sobre el estatus de Jesús respecto a otras mediaciones de Dios en la historia muestra que es éste un problema totalmente por resolver, una cuestión que define una actitud matriz anterior a otros temas cristológicos³⁴.

Otras interpretaciones religiosas de Jesús

La confluencia de la investigación sobre Jesús, de los estudios de religiones comparadas y del diálogo interreligioso está produciendo interpretaciones y representaciones de Jesús más explícitas desde la perspectiva de otras religiones³⁵. Tales estudios objetivizan y devuelven a los cristianos, a menudo por contraste, su propia interpretación de Jesús de un modo tremendamente claro. Tales trabajos son un espejo por el cual los cristianos pueden juzgar el grado de su éxito en su presentación de Jesús al mundo y muestran las posibilidades de interpretaciones diferentes y nuevas.

La cristología del proceso

La idea de proceso es un intento de conceder un lugar a la experiencia de la historicidad y del cambio que ha puesto en cuestión el paradigma del conocimiento clásico. Con una base filosófica coherente, y en tér-

minos más dinámicos que los de la filosofía de la sustancia, la filosofía del proceso reformula cuestiones exigidas por las categorías de fluidez y de acción. Por ejemplo, la encarnación se entiende dinámicamente en el marco de la continua presencia comunicativa de Dios al mundo. La dualidad de humanidad y divinidad dentro de la unidad de Jesús tiene una interpretación peculiar y constructiva en la cual actúan mutua y recíprocamente la autopresencia de Dios y la libertad humana. Fundamentalmente las cuestiones cristológicas usuales se reinterpretan por medio de categorías de proceso³⁶.

Cuestiones específicamente cristológicas

Algunas cuestiones fundamentales que deben ser tratadas dentro de la disciplina de la cristología se hallan también en proceso de revisión. Lo que hemos apuntado hasta el momento concierne al modo con el que nos acercamos a la disciplina de la cristología, su estructura y su método. Pero existen también debates que conciernen a algunos temas elementales que han definido desde siempre su contenido. En los cuatro temas cruciales siguientes se presentan interpretaciones diversas de amplio espectro.

En primer lugar, ¿cuál es el significado de la encarnación? Resulta evidente hoy que la desmitologización no es una respuesta a algo negativo, y que una comprensión mítica de la realidad es común e incluso una exigencia de algunos aspectos de la vida. Pero ¿podemos llegar a una interpretación más amplia y crítica del origen divino de Jesús que lo que nos sugiere ingenuamente el mito cuando se lo toma no como relato mítico, sino en su sentido literal? ¿Existen algunas referencias simbólicas o analógicas que puedan dirigir nuestra comprensión en este punto? La desmitologización es un proceso válido, pero exige nuevas categorías para mitificar de nuevo cómo Dios actuó en Jesús. El lenguaje religioso primario debe ser apropiado de nuevo a nivel teológico por medio de conceptualizaciones críticas³⁷.

Segundo: muchas cristologías de hoy reinterpretan los concilios de Nicea y Calcedonia esforzándose por hacerlos inteligibles. Pero este interés no es universal. Algunas cristologías interpretan estas doctrinas históricamente, como funciones del pasado y sin un comentario ulterior, con poca inteligibilidad por tanto para nuestra situación. Otras veces se pone entre paréntesis a estas doctrinas en pro de un lenguaje más evangélico. Más comúnmente, cuando se aceptan estas doctrinas, se someten a una crítica histórica. Pero la cuestión que suscitan estas estrategias variadas es la misma: ¿qué pueden significar estas doctrinas positivamente en nuestras varias situaciones sociales y culturales de hoy?

Hay más consenso en la crítica de estas doctrinas que en una respuesta constructiva a la cuestión.

Tercero: la cristología misma del Logos, que ha sido el paradigma para toda la cristología desde el principio del período patrístico, está siendo ahora cuestionada. ¿No existen otras cristologías del Nuevo Testamento que pueden hacer suyas otras culturas variadas al modo como el lenguaje cristiano sobre el Logos fue admitido por la cultura griega? ¿No posee la cristología del Espíritu una mejor garantía en el Nuevo Testamento, más inteligibilidad para una imaginación con sentido histórico y un poder emotivo más fuerte para la vida cristiana que la cristología del Logos?³⁸. ¿Existen aún otras cristologías del Nuevo Testamento que pudieran formar la base para una cristología integral?

Cuarto: la conciencia histórica está afectando a la fundamentación trinitaria de la cristología³¹. Mientras nuestra conciencia esté conformada dogmáticamente por la coherencia sistemática de las doctrinas de Cristo y la Trinidad inmanente a la vida divina, esta última doctrina actúa como una palanca para nuestra comprensión de Jesucristo. Pero para un modo de pensamiento históricamente diferenciado, la doctrina de la Trinidad inmanente a la vida divina depende de la cristología, de modo que la doctrina trinitaria debe replantearse de acuerdo con todas las cuestiones que hemos expuesto aquí. La economía trinitaria de la salvación por parte de Dios es la pieza central del cristianismo, pero resulta difícil proponer la doctrina de la Trinidad inmanente a la vida divina como premisa o punto de partida para una cristología crítica que sirva de defensa a la fe.

En suma, la disciplina de la cristología puede caracterizarse hoy día como pluralista. Hay muchas aproximaciones metodológicas diferentes y posiciones diversas sobre los temas que normalmente se tratan respecto a Jesucristo. Así pues, esta primera caracterización de la situación de la cristología la define por referencia a los movimientos y desarrollos actuales de la disciplina. Esta situación puede entenderse también en términos más generales de la conciencia que acompaña a estos desarrollos.

CONCIENCIA POSTMODERNA

El significado y la valoración asignada al término «postmodernidad» no son uniformes hoy, ciertamente. En el capítulo 11, cuando desarrollemos con mayor amplitud el tema de la situación de la cristología actualmente, perfilaré el sentido de postmodernidad con la que operamos en este libro. Pero también en esta etapa inicial quiero indicar brevemente que los movimientos y problemas que están conduciendo a la cristología reflejan una temática cultural. Puede discutirse si los elementos de esta

situación actual trascienden o no la modernidad. Pero la valoración reflexiva de los modos y cualidades de pensamiento contemporáneos tienen una importancia crítica.

Algunos elementos de la conciencia actual están extendidos en el mundo culto y podrían considerarse como parte del conocimiento general. Los límites de nuestra imagen general de la realidad, del cosmos, del planeta y de la existencia humana se están ampliando exponencialmente gracias a la ciencia. La nueva imagen todavía vaga de la realidad que está pasando a primer plano está siendo mediada en muchos frentes por la física, la astronomía, la paleontología, la biología, la genética, etc. La conciencia histórica de la modernidad se está radicalizando gradualmente y engendra movimientos como el deconstruccionismo y un relativismo agudo. El pluralismo también se ha hecho más radical; todo ello es una amenaza y un atractivo; pero no parece haber ninguna cuestión importante que genere un consenso. Una comprensión social de la existencia humana se ha hecho dominante para muchos; el individualismo no se corresponde con la construcción social del ser humano. Pero este modo de pensar nuevo y prometedor amenaza también con socavar el valor del sujeto individual. Por ello, como reacción radical, una gran parte de la cultura de Occidente se aferra al individualismo con una tenacidad casi religiosa. La conciencia de un mal masivo social es también una parte del conocimiento de finales del siglo xx. A causa del aumento de la población del mundo y del creciente fracaso en distribuir equitativamente los bienes de la tierra, las estadísticas de los sufrimientos humanos socavan cada vez más cualquier sentido optimista de la historia. ¿Cómo deben los seres humanos considerar el futuro? Seguramente la visión de un progreso evolutivo ha desaparecido, y las razones para la esperanza son oscuras.

Los movimientos actuales en la cristología de hoy reflexionan sobre temas —y en algunos casos los plantean explícitamente— que provienen de este nuevo entorno cultural. Podemos, pues, formular a grandes trazos las cuestiones que están latentes en nuestra situación.

CUESTIONES PARA LA CRISTOLOGÍA DE HOY

Concluyo este capítulo con la tentativa de formular con más cuidado las cuestiones suscitadas por estos movimientos en la cristología y la conciencia cultural que reflejan. Muchas preguntas deben ser abordadas por cualquier cristología sistemática simplemente para cumplir de manera adecuada con su tarea. Pero algunas cuestiones son particularmente vitales y críticas en este momento de la historia, y ayudan a determinar el carácter distintivo que una cristología debe asumir hoy. La mera con-

junción de estos temas problemáticos particulares ayudará a dar razón del carácter de este trabajo.

La primera cuestión concierne a Jesús de Nazaret. Un cristiano no puede realmente responder a alguien que inquiera sobre la naturaleza del cristianismo sin alguna idea de quién era Jesús. La conciencia histórica nos fuerza a ello. ¿Cómo hay que entender a Jesús en su vida y ministerio públicos? El vigor con el que progresa la investigación sobre Jesús presta una cierta urgencia a esta cuestión. Pero, a nivel más profundo, habrá que reflexionar sobre cómo esta investigación entra dentro de la cristología y la afecta como disciplina formal. Esta cuestión es muy importante para entender la estructura de la cristología misma, y hay que abordarla tanto teórica como prácticamente en términos de contenido.

La segunda cuestión planteada a la cristología es la resurrección de Jesús. Es éste un tema usual en cualquier cristología porque se trata de un asunto central. A causa de las muchas y diferentes aproximaciones a la estructura y al significado de la resurrección de Jesús, cada cristología debe presentar una interpretación coherente de lo que para muchos cristianos es el núcleo mismo de su fe.

Tercero: la cristología debe abordar la cuestión del sufrimiento humano causado y provocado sistemáticamente por los hombres mismos que caracteriza nuestra situación general hoy. Aunque el sufrimiento humano no pueda ser reducido a los padecimientos sociales, las cristologías de la liberación, junto con la feminista, la teología negra y la mujerista, han traído a un primer plano, destacado, de la cristología el problema del mal y del sufrimiento. Las realidades negativas de la existencia humana alcanzan su forma más misteriosa, extendida y escandalosa en el sufrimiento y la opresión sociales impuestos por los hombres sobre otros seres humanos inocentes. Es cierto que los grandes y difíciles problemas de la ecología y de la gestión de la naturaleza tienen que formar el contexto para tratar de la pobreza más terrible y de la degradación humana. Igualmente, los arduos problemas de la cultura e identidad de los marginados por la sociedad no pueden ser olvidados al abordar la cuestión de la injusticia social que éstos soportan. Pero el sufrimiento humano innecesario tiene que constituir una cuestión central de la cristología, no porque ésta aporte una solución mesiánica a estos problemas, sino porque Jesús no puede ser el Cristo y la salvación no puede ser real sin implicarse de algún modo en esta situación.

La cuarta cuestión y quizás la que tiene un efecto de catalizador más pronunciado entre los temas cristológicos debatidos hoy día concierne a la relación de Jesucristo con otras religiones y entidades mediadoras de la realidad última. La conciencia que da lugar a este tema es nueva; la gente educada da por supuesta la existencia de limitaciones históri-

cas, de las peculiaridades de cada persona y del pluralismo. Pero lo más importante aquí es el reconocimiento de que esta cuestión está abierta porque se fundamenta sobre nuevos supuestos culturales y sobre la aceptación de que, como verdadera cuestión que es, debe inducir un pensamiento cristológico nuevo. No se puede desarrollar una cristología independientemente de este tema y añadirle una solución como una especie de apéndice. La situación histórica de la cristología hoy, la que penetra intrínsecamente en el modo cómo pensar a Jesucristo, se define por una actitud de aceptación en principio de otras religiones y por una apreciación del diálogo interreligioso que debe encontrar su expresión en la cristología.

La quinta cuestión concierne al significado de la salvación. Este término es uno de los más frecuentemente usados en el vocabulario cristiano. Pero, como otros símbolos que apuntan a realidades profundamente existenciales y trascendentes en sí, el término «salvación» puede resultar algo vago y superficial. Además, los antiguos relatos mitológicos sobre cómo Jesús efectuó la salvación han perdido su fuerza; en vez de funcionar como símbolos dadores de vida se han transformado en algo objetivo, literal, increíble y hasta embarazoso. Se necesita un nuevo lenguaje de la salvación que aborde el sufrimiento histórico experimentado en nuestro mundo junto con la conciencia de hoy escandalizada por este sufrimiento y que, al mismo tiempo, sea fiel al testimonio bíblico y a la doctrina clásica sobre la salvación en Jesús.

Y, finalmente, la sexta cuestión importante a la que debe enfrentarse toda cristología, y que es particularmente importante hoy, concierne a la divinidad de Jesús. Junto con ella debe haber también algún tipo de reflexión sobre la Trinidad, puesto que ambas doctrinas evolucionaron estrechamente vinculadas entre sí. Nuestra investigación se desarrollará en varios estratos, pues implica una interpretación histórica y la recuperación de las doctrinas clásicas, una propuesta constructiva que sea fiel a la Escritura y a la tradición doctrinal y que al mismo tiempo procure dar satisfacción a las exigencias de la conciencia actual.

Tal es la situación de la cristología en su relación con la teología cristiana en general, y en particular cuando debe expresarse en términos de la conciencia a la que ha de dirigirse y a las demandas a las que debe responder.

El capítulo siguiente abordará la cuestión del método de tal modo que estos temas se integren en la construcción de una cristología que haga referencia a nuestra situación.

Capítulo 2

EL MÉTODO DE LA CRISTOLOGÍA

La visión de conjunto del avance y evolución de la cristología en el capítulo anterior muestra la vitalidad de la disciplina, que crece en muchos frentes simultáneos y en algún modo independientes. Cuando se unen todas estas áreas y se pondera la importancia de muchos de los problemas fundamentales que se plantean, hay que cuestionarse también si las creencias cristológicas están en momentos en los que deben recibir una nueva configuración. Si tal fuere el caso, ello no significaría necesariamente que el núcleo de la fe cristiana haya de cambiar también, puesto que la fe es distinta de las creencias, y el compromiso fundamental de la fe ha sufrido cambios continuos en las creencias a través de los siglos. Pero al mismo tiempo el ajuste de las creencias, que a menudo acompañan a una interpretación sinceramente nueva, puede constituir una nueva visión de las cosas.

¿Cómo debemos enfrentarnos a tantas articulaciones, tan diversas, que conforman la situación de la cristología hoy? ¿Cómo se pueden tratar a la vez tantas cuestiones fundamentales a un nivel que supere la superficialidad? ¿Hay algún modo de establecer un cierto control, o al menos alguna exigencia de integración mutua, respecto a estos desarrollos tan numerosos? La respuesta a tales cuestiones se halla en el ámbito del método. En lo que sigue, caracterizaré una aproximación fundamental a estas preguntas y una estrategia interpretativa que abarque los variados temas cristológicos que se debaten actualmente. A esto añadiremos la definición de un método o modo de proceder que corresponda a esta estrategia heurística. El único modo de integrar estas áreas de desarrollo en alguna unidad es establecer un marco consistente y un método válidos, puesto que generan una comprensión coherente relativamente adecuada a las cuestiones y a los datos.

Este capítulo, pues, se desarrollará en tres secciones. La primera



considerará el marco heurístico que gobernará esta cristología. La segunda describirá su manera de proceder como método hermenéutico de correlación crítica. La tercera perfilará los criterios teológicos tal como se aplican a la cristología.

ESTRUCTURA GENÉTICA DE LA COMPRESIÓN

La estructura genética de la comprensión es aquella cuya forma o lógica corresponde a la génesis de la cristología. En otras palabras, la comprensión de lo que ocurre en la cristología se aprende del proceso histórico de cómo ésta se ha desarrollado. La tarea de esta sección es explicar este marco heurístico de la cristología. Pero esto implica también responder a algunas otras preguntas a lo largo del camino. Un cierto número de cuestiones usuales pertenecen al tema del método en cristología, y hay que tratarlas brevemente a veces por la simple razón de situarnos dentro de la tradición.

EMPEZAR POR JESÚS

Una cuestión usual en relación con la teología cristiana en general es si ésta debería tener un carácter apologético, y lo que este vocablo podría significar, pues esto tiene que ver directamente con el punto de partida de la cristología. Se podrían definir las alternativas al respecto ponderando la distancia entre las aproximaciones de Friedrich Schleiermacher y de Karl Barth. Si se consideran los discursos *Sobre la religión* de Schleiermacher como parte integrante de su trabajo sistemático posterior en el ámbito de la cristología a pesar de las diferencias, se tendría un ejemplo clásico de una teología apologética¹. La religión y el cristianismo tienen sentido porque responden a las aspiraciones de la existencia humana tal como la entendían las gentes cultivadas de su tiempo. Por el contrario, Barth no ve razón alguna en absoluto para que la revelación o la teología sean dependientes de la filosofía, de la ciencia o de la cultura del momento². Párrafo tras párrafo, su cristología es una lista consistente y declarativa de meras afirmaciones. Schleiermacher y Barth han sido elevados a nivel de símbolos, y todos conocen lo extremo de sus posiciones y sus peligros. La cuestión es si podría haber una significación más ampliamente aceptable de «apología».

Apología significa ante todo tomar en serio a quien nos escucha. Si se quiere ser entendido, hay que tener en cuenta la audiencia, o la variedad de público con el cual uno procura comunicarse. Pronto, la Iglesia adoptó en su existencia una postura misionera al extenderse más

allá del Mediterráneo oriental y dirigirse al mundo grecorromano. Esta Iglesia misionera, orientada a evangelizar las culturas griega y romana, se vio forzada a entrar en esta cultura con la cual procuraba comunicarse. La cristología, como cualquier otra subdisciplina teológica, debe ser apologética en este primer sentido de penetrar en la cultura con la cual desea entenderse.

La cristología es apologética también en un segundo sentido: hace un esfuerzo por explicar la fe y las creencias cristológicas. La ecuación «apología y explicación» no implica una reducción de la fe —que es la base y la fuente de la cristología— a mera razón explicativa. La fe nunca puede estar sujeta a una adecuada explicación y nunca será aclarada totalmente. La cristología comienza y acaba en la fe; se comunica desde la fe y apela a ella. Pero la cristología debe superar el fideísmo, es decir, la mera aserción de esta fe, sin dar razón alguna de su lógica interior o de su coherencia con lo que se sabe que es verdadero por otras fuentes. La razón crítica, por tanto, tiene una función en el desarrollo de la cristología desde dentro de la fe misma.

La cristología es apologética en un tercer sentido: apela a algo que los cristianos y otras personas similares tienen en común, a saber, a una persona pública, Jesús de Nazaret. Uno de los modos por los que la apología contacta con su público es establecer los puntos en común entre el que habla y los que le escuchan. Algunos creen que si se acepta como canon cualquier norma cultural o una antropología determinada como base para construir una cristología y comunicar a Cristo, éste se verá al final inevitablemente comprometido. Pero esta postura es exagerada y no capta el sentido de lo que significa empezar por Jesús. Los primeros discípulos «comenzaron» por Jesús, y todo los seres humanos a partir de entonces pueden compartir potencialmente un conocimiento común de Jesús de Nazaret, un ser humano y un personaje público que de algún modo se ha conservado en las narraciones evangélicas. A este respecto no importa que la figura de Jesús se haya construido desde diferentes puntos de vista. Jesús es un tema común de conversación. La razón primaria para comenzar la cristología por Jesús de Nazaret es, pues, el carácter apologético de la fe cristiana. El impulso para comunicarse y explicarse está implicado en la dimensión misionera de la fe y fluye de la convicción de la importancia universal de ésta. La aparición pública de Jesús, a su vez, es el dato histórico que posibilita que la fe cristológica pueda ser compartida por todos los seres humanos.

Karl Rahner ayudó a clarificar el lenguaje de nuestra disciplina cuando distinguió dos aproximaciones diferentes de la cristología según el punto de partida: cristología «desde arriba» y «desde abajo»³. Desde el período patrístico la cristología se desarrolló desde arriba, es decir, co-

menzó sobre una base de autoridad, comprendiendo al Cristo exaltado tal como se presenta en la tradición johánica o, más tarde, asumiendo que Dios se diversifica en una trinidad. En el transcurso de su desarrollo tal cristología dio cuenta también de la verdadera humanidad de Jesús, de su consustancialidad con los seres humanos. Al compartir estas convicciones como punto de partida, puede decirse que esta cristología «desciende», siguiendo el modelo de la encarnación. Por el contrario, Rahner señaló que la tendencia moderna en cristología es desarrollarse desde abajo: comienza sobre la base de una consideración de Jesús de Nazaret, y continúa con una interpretación de su resurrección. Después de examinar las cristologías del Nuevo Testamento, y quizás también las de la época patrística, esta aproximación conduce a tener muy en cuenta la divinidad de Jesucristo. Tomando como punto de partida a Jesús de Nazaret, esta cristología «asciende» siguiendo el modelo de la resurrección y la exaltación⁴. Rahner, por su parte, consideró que los dos métodos eran igualmente válidos.

Si se usara el término «válido» en un sentido más práctico para designar lo que es receptivo, comunicativo, comprometido, creíble y acertado apologeticamente, se podría argumentar con razón que una cristología desde arriba no es precisamente válida hoy día. Desde luego, puede haber sectores dentro de la Iglesia para los que la única necesidad es apelar a la autoridad de las fuentes cristianas para justificar su modo de pensar sobre Jesucristo. No se puede eliminar completamente la posibilidad teórica de una cristología convincente desde arriba. Pero si se reflexiona en qué medida la cultura intelectual de los que están fuera de la Iglesia está también dentro de ella, tal como lo atestiguan los progresos en la cristología, podría ser difícil ignorar que dentro de la Iglesia se plantean cuestiones que requieren una aproximación desde abajo que sea apologetica en su intención. La comunidad cristiana entera busca una cristología viable para hoy, y nadie la posee de tal manera que pueda proclamarla sobre la base exclusiva de la autoridad.

La cristología, pues, comienza por Jesús; la cristología desde abajo es la que comienza con Jesús de Nazaret. Por una parte, la lógica de este proceso es totalmente simple: Jesús es el tema, el objeto, de la cristología. Ésta es una reacción a Jesús y una interpretación de él. La cristología nació por vez primera como una respuesta a Jesús, y se desarrolló a partir de un encuentro con Dios en y por Jesús durante y después de su vida. Puesto que la cristología trata de Jesús, no hay nada más sencillo que caer en la cuenta de que éste sigue siendo su punto de partida también hoy. Por otra parte, sin embargo, nada es nunca tan simple como parece. Al utilizar el nombre propio «Jesús» para designar a Jesús de Nazaret, hemos prescindido hasta este momento de la cuestión

de si se puede saber algo sobre él, y cómo y en qué medida. Hoy día se debaten acaloradamente estas cuestiones en las disciplinas que estudian el Nuevo Testamento y su cristología, y el trabajo que se está realizando para afrontarlas debidamente tiene una importancia significativa para nuestra materia.

LA INVESTIGACIÓN SOBRE JESÚS Y SU IMPACTO EN LA CRISTOLOGÍA

No voy a hacer ahora un repaso de la historia de la investigación sobre el Jesús histórico, comenzando por las cuestiones planteadas por el racionalismo del siglo XVIII, el florecimiento de esta búsqueda en el XIX, la indagación sobre sus postulados y el rechazo de su importancia para la cristología por parte de la teología alemana protestante a principios del siglo XX y el retorno gradual a concederle su importancia debida que se inicia a mediados de este mismo siglo. La investigación sobre Jesús es también un ámbito vital de estudio en los inicios del siglo XXI. En lo que sigue analizaré algunos aspectos de esta investigación desde la perspectiva más concreta de su trascendencia para la cristología. En términos generales se pueden distinguir dos ámbitos de interés distintos, y consecuentemente dos aproximaciones a Jesús en la bibliografía correspondiente. Uno se preocupa por presentar con exactitud la figura histórica de Jesús en su propio contexto. El otro se interesa por comprender a Jesús como una figura relevante para el mundo de hoy. Después de bosquejar la lógica de ambos, describiré el impacto de este material sobre la cristología en general y sobre el presente trabajo en particular.

La investigación sobre Jesús es la indagación histórica sobre Jesús de Nazaret. Uno de los primeros intereses de este estudio es puramente histórico: procura presentar una imagen histórica exacta de Jesús en el contexto del siglo I en Palestina. La investigación histórica se interesa por las siguientes cuestiones epistemológicas e históricas: si, cómo y con qué posibilidades de éxito se puede reconstruir la figura de Jesús. Dado el hecho de que las fuentes directas disponibles para este proyecto son principalmente los evangelios sinópticos, y que estos documentos han sido compuestos a partir de una tradición de un compromiso de fe que ve de antemano en Jesús al enviado por Dios, y que esto es la expresión de una fe en los relatos que se cuentan sobre él, ¿cómo se puede alcanzar la seguridad sobre el modo como Jesús vivió en realidad? Respecto a esta cuestión, la frase «el Jesús histórico» es un término técnico epistemológico que se refiere a Jesús en cuanto éste ha sido reconstruido por el historiador.

Este material es relevante para la cristología en la medida en la que responde a cuestiones como las siguientes que pueden formularse sobre Jesús: la interpretación religiosa de este personaje tal como se encuen-

tra en los Evangelios ¿ha creado una figura diferente a la de Jesús tal como fue él en realidad durante su vida? ¿Pueden las interpretaciones históricas del personaje, los variados retratos del Jesús histórico, proporcionar un consenso general sobre la persona Jesús de Nazaret? Tal retrato histórico de Jesús iba a proporcionar una «base» para todas las futuras interpretaciones de modo que se asegure una norma para la comprensión cristológica?⁵

En cuanto a las dos primeras cuestiones referidas al proyecto histórico en sí mismo, los que están comprometidos en él creen que uno puede situarse detrás de los relatos evangélicos de Jesús, plenos de fe en él, y formular algunos juicios sobre este personaje, su vida pública y su enseñanza. Estas reconstrucciones nunca son muy detalladas, y cuando se reflexiona durante un momento sobre lo que no se conoce ni se puede conocer de Jesús, parecen una sombra pálida de la persona real, sobre todo de la persona dibujada por la fe. John E Meier explica que el proyecto del historiador es la aplicación de ciertos criterios de historicidad sobre los que hay consenso⁶. El historiador es muy cuidadoso en aislar las que pueden ser consideradas más o menos fuentes históricas auténticas que sirven para formular algún juicio. En el nivel más teórico de la hermenéutica literaria, Eric Hirsch argumenta histórica y filosóficamente que la intención de los autores es la base de toda interpretación de textos del pasado. Su posición sobre la hermenéutica proporciona motivos para desear la existencia de criterios objetivos que ligen con exactitud el significado, que está en la base de una tradición, al momento particular histórico de su aparición. La recepción de un significado histórico pasado dentro de nuevas situaciones es lo que él llama «significación», para distinguirlo del significado histórico original⁷. Por analogía, la investigación del Jesús histórico busca una reconstrucción de este personaje tal como fue entendido durante su vida, a diferencia de interpretaciones posteriores de él.

Existe una ambigüedad importante que caracteriza la búsqueda del Jesús histórico que, por lo que puedo ver, no puede ser resuelta finalmente. Se refiere a la evaluación imaginativa a priori del grado en el que la imagen de Jesús en los evangelios sinópticos corresponde a Jesús de Nazaret. Cada autor que se formula la cuestión emite algún juicio sobre este extremo, aun cuando tal juicio pueda a veces ser implícito; y estos juicios varían bastante tomados colectivamente. Algunos autores actúan de acuerdo con la profunda sospecha de que la figura de Jesús que se encuentra en los Sinópticos es muy distante del «verdadero» Jesús⁸; pero otros operan con una presunción de continuidad básica entre las dos⁹. Éste es uno de los factores subjetivos a priori que excluirán siempre un consenso general sobre Jesús.

Dentro de esta primera preocupación por reconstruir el Jesús histórico se hallan dos tendencias diferentes entre los investigadores que pueden ser consideradas complementarias. La primera es la de aquellos autores que trabajan sobre lo que se puede denominar «el tipo genérico que fue Jesús». Están interesados en una amplia caracterización de la clase de persona que era, la función que asumió, la imagen pública que proyectaba o por la cual lo etiquetaron. Jesús era un judío, ¿pero qué tipo de judío? Suponiendo que una decisión sobre el género o la tipología es la primera decisión hermenéutica seria sobre cómo deben entenderse los detalles de los testimonios sobre Jesús¹⁰, este análisis es importante. Este análisis se desarrolla también en un plano más amplio y abstracto que va más allá de las meras decisiones sobre la historicidad de esta u otra perícopa o dicho, y proporciona una figura (*Gestalt*, en alemán) que orienta la interpretación. Por ejemplo, Geza Vermes intenta fundamentar que Jesús era un taumaturgo, un hombre santo que realizó exorcismos y fue capaz de curar a distancia. Este hecho da razón de que atrajera la atención de las muchedumbres¹¹. Edward Sanders interpreta a Jesús como un profeta carismático que anunció dramáticamente la restauración de Israel¹². Las acciones profético-simbólicas contra el templo de Jerusalén dan razón sobre todo de los acontecimientos que condujeron a su ejecución pública. Burton Mack presenta a Jesús como un maestro de sabiduría itinerante e iconoclasta con un grupo de seguidores al estilo de un filósofo cínico¹³.

La disciplina de la cristología puede aprender de todos estos retratos de Jesús. No todos son igualmente creíbles, y la crítica de los exegetas e historiadores determinará los que son más o menos adecuados a los datos. Pero la cristología no tiene que desarrollarse basándose en una elección entre estas construcciones hipotéticas. Se puede aprender de todas ellas los grandes contornos esquemáticos de la persona de Jesús sin necesidad de formular juicios decisivos.

El segundo estilo de investigación sobre el Jesús histórico procede de manera más fragmentaria. Es más pausado a la hora de proponer o formular hipótesis sobre el tipo en el que encaja Jesús y procura detenerse más en los detalles. Analiza los dichos de Jesús, las parábolas, sus acciones proféticas, ciertos temas como el reino de Dios, sus exorcismos, los acontecimientos designados como milagros. Perícopa a perícopa, esta metodología analiza la historia respectiva con sus lugares paralelos y su desarrollo; la crítica de las fuentes, la historia de las formas y la crítica de la redacción se unen para ayudar a formular un juicio sobre este o aquel aspecto de la semblanza histórica de Jesús. Es éste el método de Meier cuando tamiza pacientemente la bibliografía y aplica los criterios de autenticidad. Sus resultados son modestos, pero sólidos. Por ejemplo,

Meier muestra que es históricamente seguro que Jesús realizó acciones prodigiosas de sanación y exorcismos que atrajeron la atención, aunque no sea capaz de ofrecer una descripción de cómo ocurrieron exactamente esos acontecimientos¹⁴. Se podría quizás caracterizar a Gerd Theissen como un autor que combina tanto una aproximación a Jesús por medio de los detalles como por la formulación de generalizaciones más amplias¹⁵. Se percibe en su trabajo una actitud no escéptica que aboga por una consistente correspondencia entre los Sinópticos y Jesús. Theissen presenta al Nazareno en el marco de las categorías generales helenísticas del siglo i como un filósofo y poeta, pero también en términos más estrictamente judíos como un profeta escatológico y un posible mesías.

Una clase considerablemente diferente de investigación sobre Jesús es la realizada por los que se preocupan por entender a este personaje de modo que sea relevante para el mundo de hoy. Estos autores están más cercanos a la disciplina de la cristología, y de hecho algunos de ellos pueden ser considerados como estudiosos de estos saberes. Sus intenciones pueden denominarse históricas, pero no son puramente tales en el sentido de interpretar el pasado en su propio contexto de pasado o de recrear una imagen de ese pasado. Su interés radica más bien en vencer un historicismo que sostendría que todos los datos del pasado son individuales, particulares y tan históricamente circunscritos que no pueden ser normativos para una situación diferente: cuanto más se vinculen al pasado la comprensión y el significado de un acontecimiento, persona, o texto de tiempos pretéritos, tanto menos son éstos relevantes para nuestra autocomprensión en el presente. El interés cristológico es evidente: a no ser que el significado de Jesús pueda ser liberado del pasado y se muestre como relevante más allá de su limitado horizonte, la cristología se hace imposible.

Es importante valorar la teoría que subyace a este interés por Jesús, no sea que lo juzguemos como no histórico simplemente porque su interés histórico no radica en presentar el pasado tal como puede mostrarse. Inspirados por Martin Heidegger, teólogos como Rudolf Bultmann y Schubert Ogden liberan el contenido salvífico de Jesús de los detalles empírico-históricos de su vida y lo hallan en la realidad existencial del encuentro con Dios mediado por el mensaje del Nuevo Testamento o kerigma (proclamación) de Jesús. Ogden es un buen ejemplo, porque ha estado escribiendo sobre ello durante años y ha ejercido una influencia notable en la cristología. Ogden distingue entre el Jesús histórico-empírico y el histórico-existencial¹⁶. Ambos sintagmas se refieren a Jesús, pero se diferencian epistemológicamente en el modo como se lo percibe o valora. Por tanto, la distinción no concierne a Jesús sino a nosotros, en cuanto conocedores respecto a los diferentes modos de conocer y valorar

a Jesús. Como los Evangelios son existencialmente valoraciones de Jesús, comprometidas y plenas de fe, no pueden ser la base para reconstruir al Jesús histórico-empírico; tampoco tal paso sería cristológicamente significativo, puesto que la fe, orientada hacia un Dios trascendente, no puede encontrar «base» alguna en cualquier tipo de datos empírico-históricos¹⁷. Lo que la investigación sobre Jesús genera al final no es un Jesús histórico-empírico, sino uno histórico-existencial, es decir, la imagen de Jesús tal como está contenida en la proclamación (kerigma) sobre Jesús, que es el testimonio más temprano de la fe en él. De este modo Ogden justifica la investigación actual del Jesús histórico-existencial —el Jesús kerigmático— y encuentra una manera de percibir la importancia de este Jesús para la fe actual.

En líneas generales la intención de las teorías hermenéuticas de Hans-Georg Gadamer y Paul Ricoeur se considera relevante por la facción de los interesados en el Jesús histórico. Inspirado también por Heidegger, Gadamer muestra cómo el conocimiento previo y la indagación, por una parte, y la fusión de horizontes y su aplicación, por otra, forman parte de la estructura de todo saber: conocer es interpretar para una situación actual a partir de una tradición¹⁸. Para Ricoeur el significado intrínseco de un texto del pasado trasciende sus limitaciones originales gracias a un distanciamiento respecto a su autor, situación y audiencia. Y por un exceso intrínseco de significación, un texto adquiere nuevos significados en nuevas situaciones, significados que son también intrínsecos al original. La apropiación del texto en cualquier situación novedosa implica que una posibilidad existencial nueva, real y con determinadas referencias produce una alteración y un cambio contenidos verdaderamente en el documento del pasado, pero no explícita o deliberadamente en su forma futura¹⁹.

La lógica que gobierna esta teoría hermenéutica pretende que la interpretación sea fiel al significado intrínseco del pasado dentro de su particularidad circunscrita por su situación. Al mismo tiempo la interpretación elimina esa particularidad y aprehende la importancia universal del texto en una significación ampliada que tiene su importancia para la vida de hoy, y que va acompañada de la afirmación de que es verdadera. Es éste un proyecto diferente al puramente histórico, que pretende recrear el pasado, porque muestra un respeto al pasado como pasado y a la vez transforma completamente esta comprensión poniéndola en relación explícita con el investigador del presente. Puede pensarse que muchos de los que se dedican hoy a la cristología y de los que investigan al «Jesús histórico» operan en el marco de este paradigma: teólogos feministas, políticos, de la liberación, teólogos comprometidos con la inculturación. Éstos se preocupan por presentar las imágenes de Jesús

que corresponden al personaje histórico, pero procuran también que tales imágenes sean relevantes para los aspectos específicos de la vida en nuestro mundo actual. Por ejemplo, Elisabeth Schüssler Fiorenza presenta a Jesús como la fuente y el fundamento de un movimiento de discipulado entre iguales; sin usar unos términos obviamente anacrónicos, piensa que Jesús incorpora implícitamente valores feministas²⁰. El Jesús de Jürgen Moltmann, a quien designa principalmente como Cristo, responde a muchos de los dilemas humanos y políticos que tenemos hoy²¹. En *Jesús*, la obra de Edward Schillebeeckx, el Nazareno es el portador de la salvación de Dios que responde a todas las formas de sufrimiento humano. Se trata de una figura que tiene a nuestro mundo claramente presente. La interpretación liberacionista de Jesús de Jon Sobrino responde al terrible sufrimiento humano causado por la injusticia social en la América hispana y en otros lugares²². Asiáticos y africanos interpretan a Jesús con categorías propias de sus variadas culturas que responden a las sensibilidades religiosas del lugar.

La mayor parte de los teólogos que hemos mencionado hasta aquí estaría de acuerdo con Ogden en que ellos operan con un Jesús histórico-existencial en dos aspectos: en lo que concierne a las fuentes y en el interés existencial que ellos aportan al proyecto. Muy pocos teólogos exigen que su cristología se «base» en una reconstrucción del Jesús histórico-empírico. La fe no puede ser mediada «sobre la base de», en el sentido de tener como causa pruebas históricas. Pero esto no significa que la búsqueda del Jesús histórico, incluso en su versión más estrictamente histórica, no tenga en absoluto relevancia para la cristología.

La importancia de la investigación sobre el Jesús histórico para la cristología radica en que esta línea de estudio es uno de los factores que transforman la disciplina. Desde luego, hay diferentes modos de abordar esta cuestión, y desde ciertos puntos de vista la investigación sobre Jesús no afecta en absoluto a la comprensión cristológica: algunas doctrinas sobre Jesús no se sostienen o se derrumban sobre la base de un conocimiento más detallado del personaje. Pero desde otra perspectiva se puede ver cómo los resultados actuales de esta investigación tienen su efecto. Tres son los puntos que debemos destacar aquí.

Primero: la investigación sobre Jesús refuerza la convicción de que éste es la «base» de la cristología en el sentido de que es el objeto o la materia de esta disciplina. Un cristiano no puede evitar el interés por Jesús de Nazaret; el interés popular por los resultados de la investigación sobre Jesús muestra que esta consideración teórica corresponde a un deseo espontáneo de conocer. Las gentes tienen curiosidad práctica sobre el modo como Jesús se mostró en realidad. Esta curiosidad no puede nunca quedar totalmente satisfecha. Pero al mismo tiempo lo

que podemos saber y realmente sabemos de Jesús es a la vez suficiente y necesario para la cristología²³. Que este conocimiento esté basado en la proclamación (kerigma) sobre Jesús y sea mediado desde y por un interés histórico-existencial no excluye a priori en modo alguno que se refiera y corresponda a Jesús de Nazaret de una manera históricamente verdadera.

Esta insistencia en que Jesús es el objeto de la cristología tiene algunas consecuencias, pues implica la tesis de que las afirmaciones sobre Jesucristo deben tener siempre alguna conexión con Jesús de Nazaret. Si esta persona es el objeto de la cristología, las interpretaciones de Jesús como Cristo deben continuar siendo interpretaciones de Jesús. Lo que aquí se exige es la conjunción de la imaginación teológica y la histórica. Cuando más tarde tratemos de Jesús como mediador de la salvación de Dios y de la doctrina cristiana que sostiene la divinidad de aquél, estas afirmaciones teológicas habrán de mantenerse en tensión con un imaginario histórico que tiene siempre presente al ser humano Jesús aunque sea de un modo general.

Una segunda consideración muestra también el modo en el que la investigación sobre Jesús afecta a la cristología, y tiene que ver con la imaginación. La investigación e interpretación históricas sobre Jesús afectan a la cristología a través de la imaginación, lo que se puede mostrar brevemente basándonos en el papel de la imaginación en el conocimiento humano.

La imaginación es algo bien conocido por cada uno, pero como parte del complejo funcionamiento de la mente humana es sumamente difícil de definir. Según categorías aristotélicas y tomistas, la imaginación es uno de los cuatro sentidos interiores que acompaña siempre al saber humano, porque todo conocimiento procede de los datos ofrecidos por los sentidos externos y es conducido a la comprensión por medio, entre otras cosas, de imágenes concretas que a su vez son almacenadas en la memoria. La imaginación contiene también el poder creativo de construir nuevas formas y significados. Por ejemplo, de la imagen de «oro» y de una «montaña» la imaginación puede construir «una montaña de oro»²⁴. Este poder creativo es de lo más importante para la inteligencia creativa y para construir posibilidades humanas en el futuro. Este poder se convertirá en un factor importante para la fe en la resurrección. Pero de momento voy a detenerme en cómo el conocimiento teórico está siempre ligado a imágenes concretas. En el caso de Jesús, donde sea posible, estas imágenes deberían ser proporcionadas por la historia.

La mecánica de una facultad psicológica no debería distraernos de lo que es relevante ahora, a saber, que todo conocimiento humano es un conocer inmerso en la materia, por lo que comporta un elemento con-

creto que lo acompaña imaginativamente. Incluso nuestros conceptos más abstractos portan siempre un residuo imaginativo que es la traza de nuestra entidad física en el mundo. Esta labor de la imaginación significa que todas las maneras de comprender a Jesucristo van acompañadas por alguna representación imaginativa, por más que ésta puede permanecer implícita. Por ejemplo, las mediaciones de Jesucristo litúrgicas y catequéticas, generalmente piadosas, por medio de las cuales se cultiva la vida de fe de la mayor parte de los cristianos estarán siempre acompañadas implícitamente por una interpretación imaginativa de Jesús que se corresponde con el lenguaje doctrinal, piadoso, litúrgico e himnico. Lo que hemos dicho aquí del cristiano se aplica también a los teólogos en la medida en que éstos participan presumiblemente también de la comunidad cristiana.

En este punto se puede ver cómo la investigación sobre Jesús afecta a la comprensión de Jesucristo. Este hecho produce un impacto en la imaginación y la reeduca proporcionándole más directamente imágenes históricas en correspondencia más estrecha con la personalidad histórica de Jesús. Esta influencia es tanto negativa como positiva. Negativamente, la investigación histórica sobre Jesús pone en duda concepciones no históricas o «puramente dogmáticas» de éste, es decir, aquellas concepciones de Jesucristo que se han apartado de un imaginario concreto o históricamente realista y funcionan de una manera casi doceta. Positivamente, la investigación histórica enriquece la imaginación y propone una interpretación históricamente concreta de la mediación cristiana de Dios que es Jesús de Nazaret. Lo que describimos aquí neutra y técnicamente puede representar sin embargo un cambio dramático en la vida de un cristiano particular o, durante un período más largo de tiempo, de una comunidad. Esto está ocurriendo actualmente.

Un tercer modo de formular cómo la investigación sobre Jesús afecta a la cristología, estrechamente relacionado con los dos primeros, concierne a la vinculación entre lo que la cristología afirma de Jesús al comprenderlo como el Cristo y a la conciencia del Jesús histórico, es decir, a su manera de entenderse a sí mismo. Se supone a menudo que lo que afirma la cristología sobre Jesús corresponde de hecho a su comprensión de sí mismo y de su papel histórico. Más que las creencias populares, algunas cristologías se construyen sobre la base de este principio como una premisa tácita. Ésta es la razón, por ejemplo, de por qué muchas cristologías están interesadas en el establecimiento de alguna forma «de cristología implícita» en la propia vida de Jesús. El problema del Jesús histórico se hace particularmente agudo para una imaginación historicista que defina o limite el significado intrínseco de un acontecimiento pasado por la conciencia real que lo definió en ese pasado²⁵. El significa-

do real y la función de Jesús son limitados por sus intenciones históricas autoconscientes.

Ahora bien, cada vez resulta más claro gracias a la investigación sobre Jesús que algunas interpretaciones tardías del Nuevo Testamento y, a fortiori, las interpretaciones dogmáticas posteriores no formaron parte de la autocomprensión de Jesús. La mayoría de las reconstrucciones del Jesús histórico presuponen de hecho y están construidas sobre la base de presunciones naturalistas y del principio de analogía, es decir, no se puede albergar la esperanza de hallar en la vida de Jesús algo que sea completamente desconocido en cualquier otra parte. Con toda seguridad Jesús no mostró ningún conocimiento de que él tenía dos naturalezas y estaba hipostáticamente unido al Verbo o Palabra divina. Presentaremos otros ejemplos variados en el curso de este trabajo, pero aquí es importante el argumento. La historia parece rebajar la figura imaginativa de Jesús que ha acompañado a ciertas concepciones dogmáticas sobre él. La reconstrucción histórica aumenta también la tensión que implica la distinción entre el significado intrínseco histórico de Jesús y su importancia posterior para nosotros: lo que los cristianos afirman sobre Jesús se interpreta como que debe aplicársele en su vida terrenal.

Como respuesta a este problema, la investigación histórica sobre el Nazareno parece favorecer la tesis siguiente: las interpretaciones posteriores de Jesús pueden aprehender su significado y realidad intrínsecos aun cuando éstos puedan no haber formado parte de la propia autocomprensión del personaje mismo. En otras palabras, se puede afirmar que algo era así en Jesús, sobre todo en su relación con Dios o con nosotros, que no fue necesariamente parte de su autoconocimiento. Este principio tendrá un papel importante en la teología de la salvación, aunque se debatirá indudablemente el grado en el que pueda ser aplicado. No todo el mundo quedará contento al ver que se aplica en cada situación. Pero Karl Rahner preparó el terreno para esta tesis al distinguir en Jesús niveles de conocimiento, de modo que se puede decir teóricamente que el Nazareno no hubo de ser explícitamente consciente de la profundidad de su relación con Dios²⁶. Pero independientemente de su ámbito de aplicación, este principio puede desempeñar una función importante en la cristología. Negativamente, la tesis propuesta aquí obvia la necesidad de que posteriores afirmaciones del Nuevo Testamento sobre Jesús o interpretaciones actuales sobre él correspondan exactamente a la conciencia o autoconocimiento de Jesús. Positivamente, esta tesis da vía libre a la cristología para encontrar categorías que expresen los significados intrínsecos de Jesús que realmente se refieren a él como personaje histórico y son análogos a los de la tradición, pero a diferencia de éstos son también más directamente relevantes para nuestra situación presente.

En suma, el efecto de la investigación sobre Jesús en la cristología puede entenderse de un modo dialéctico gracias a la mediación del imaginario concreto e histórico y al papel de la imaginación en todo conocimiento. Por una parte, la investigación histórica anima a la cristología a mantenerse próxima al kerigma o testimonio más primitivo sobre Jesús. Esta cercanía funcionará como una especie de norma negativa que penalizará las afirmaciones sobre Jesús que no son realistas o creíbles. Pero, por otra parte y en relación dialéctica con el primer principio, los asertos cristológicos no están limitados positivamente al testimonio primitivo sobre Jesús de Nazaret. Las reconstrucciones del Jesús histórico no tienen la última palabra en la cristología en ningún sentido.

ESTRUCTURA GENÉTICA DE LA COMPRESIÓN

La frase «estructura genética de la comprensión» está concebida para proporcionar una primera caracterización del método de este trabajo en un sentido amplio. Hemos afirmado que este método tiene una dimensión apologética, que se inicia desde abajo, que asciende comenzando por Jesús y que reconoce el impacto de la nueva ola de investigación en torno al Nazareno sobre el imaginario de todo cristiano, incluidos los teólogos. Una estructura genética de la comprensión une estos elementos en la idea de que se puede comprender la lógica de la cristología trazando la historia del desarrollo original de la disciplina. La estructura de la cristología se presenta en el Nuevo Testamento como el relato implícito de la génesis de las primeras cristologías. Los elementos para el desarrollo se encuentran en las páginas del Nuevo Testamento: Jesús, su impacto sobre sus discípulos, los discípulos que encuentran a Dios en él de una u otra manera, la experiencia de la salvación de Dios en Jesús, las interpretaciones de quién era el Nazareno, la interpretación de la relación de Dios con él y la relación de éste con Dios, y a la luz de todo ello las interpretaciones de Dios, de la existencia humana y de la relación dinámica entre la divinidad y los seres humanos. La estructura *genética*, pues, es ante todo una historia, un relato, un drama en el cual el desarrollo de los acontecimientos tiene un principio y en algunos aspectos un final con la proclamación de Jesús como el Cristo y una comprensión más desarrollada de lo que esto podría significar.

Esta génesis, sin embargo, tiene una *estructura*, que será analizada más detalladamente en el capítulo 7. Esta estructura gira alrededor de Jesús y de su persona como mediación histórica de Dios para la existencia humana. Ésta es la estructura de la fe cristiana, de la fe de cada cristiano individual y de la comunidad que va caminando a lo largo de

la historia. Es así una estructura dinámica en el sentido de que describe un acontecimiento que continúa repitiéndose. Jesús sigue mediando la presencia y el conocimiento de Dios a la comunidad cristiana para su salvación. Así se puede ver como repetida en la vida de la comunidad y en su comprensión de quién es Jesucristo esta estructura formal genética de Jesús como mediación histórica de Dios para la existencia humana. Sirva esto como una primera caracterización formal de la impostación cristológica de este libro.

UN MÉTODO HERMENÉUTICO DE CORRELACIÓN CRÍTICA

Dado el pluralismo de hoy en la teología, una exposición sistemática de cualquier tema requiere una explicación del método que se está empleando. La descripción del método debe ser lo suficientemente clara como para proporcionar un mapa esquemático de lo que se desarrollará en las páginas de una obra determinada. Por ello, trataré de presentar una descripción directa de la dinámica de la comprensión, o del modelo de interpretación vigente en esta obra. Propongo un método hermenéutico en dos momentos interactivos que implica una correlación crítica de tradición y experiencia actual.

UN MÉTODO HERMENÉUTICO

La tradición del pensamiento hermenéutico que comenzó con Schleiermacher ha ganado nueva importancia para la teología por las interpretaciones de Heidegger, Bultmann, Gadamer, Ricoeur, Tracy, Jeanron, Schneiders y otros²⁷. Generalmente estos autores se ocupan de interpretaciones de textos, pero lo que describen es más que un método de interpretación de textos. Entender algo es interpretarlo, y una teoría hermenéutica minuciosa supera la epistemología para convertirse en una antropología. Ser humano es interpretar. Tendremos que preguntarnos por tanto qué significa interpretar a una persona, aplicar la teoría hermenéutica a Jesús de Nazaret así como a textos del pasado.

Muchas razones recomiendan la teoría hermenéutica como ámbito de pensamiento para concebir ideas fundamentales respecto al método teológico. La teoría hermenéutica tiene sentido de la historia y cae en la cuenta de la amenaza profunda de un pluralismo relativista que parece generado por la historicidad. Pero incluso dentro de su conciencia histórica esta teoría hermenéutica procura superar el historicismo radical y reflejar en su teoría del conocimiento la profunda continuidad de la existencia humana mediada continuamente por la historia²⁸. La teoría

hermenéutica es un recurso muy útil para disciplinas como la ética, el derecho y la teología que apelan a una tradición normativa.

La lógica de la hermenéutica

La lógica de la teoría hermenéutica puede percibirse en dos movimientos fundamentales. El primero es una cierta liberación del significado de su particularidad en el pasado; el segundo es una recuperación de este significado en una nueva situación particular.

Primero, la condición para valorar la idea de que el significado del pasado tiene su impacto sobre el presente consiste precisamente en la liberación del significado anterior de su incardinación individual en el pasado. Cuando se interpreta el significado como atado o ligado a una situación concreta y específica del pasado, en esa misma medida el significado no puede ser relevante para otras situaciones diferentes. Esta ligazón al pasado puede cortarse a diferentes niveles²⁹. A nivel de la comprensión, la formulación de un significado en un lenguaje público —que implica lo que Tomás de Aquino llamó abstracción— efectúa una cierta idealización del significado que lo hace público y disponible a otros. Así una experiencia personal no permanece cerrada en el ámbito privado de la experiencia individual, sino que se hace comunicable por el lenguaje y el discurso. Además, gracias a la tecnología de la escritura, el significado se hace drásticamente abstracto y se convierte en comunicable universalmente. Ricoeur denomina «distanciación» a este proceso: la escritura crea una distancia entre el significado escrito y su autor, situación y audiencia originales. En un sentido histórico simple, el significado ha sido liberado, es decir, se le permite superar sus particulares condiciones históricas y se hace más ampliamente disponible. Por ejemplo, los diez mandamientos, que comenzaron como reglas sociales de una tribu del Medio Oriente, se convirtieron en su forma escrita en una norma ética universal. Un ejemplo negativo, es decir, un error en el intento de liberar del pasado al significado, sería sostener que la importancia de Jesús para el momento y la situación presentes se debe a que éstos son similares a los de la Palestina del siglo i. Este fallo en encontrar el significado ideal del pasado socava la importancia universal de Jesús al implicar que éste sería menos relevante para una situación drásticamente diversa. Como veremos posteriormente, debe haber una analogía entre el pasado y el presente, pero al mismo tiempo la semejanza debe trascender la particularidad del pasado. La importancia de Jesús debe estar ligada a que su persona es consustancial con los seres humanos en cualquier situación.

La segunda condición para valorar el significado de un texto pasado, y sobre todo para afirmar su verdad, es la recuperación de ese significado

dentro del contexto de una nueva situación particular. El significado ideal de un concepto o la síntesis de un texto y su significación universal no pueden permanecer desconectados del mundo actual de los seres humanos que afirmarían su verdad, sino que deben tener una importancia y corresponder a la realidad tal como es conocida y vivida en una situación concreta. Este proceso de recuperación recibe una variedad de nombres según los diferentes autores. Gadamer lo denomina fusión de horizontes, y también «aplicabilidad». Ricoeur lo llama «apropiación». En cada caso una idea o un significado sólo pueden afirmarse como verdaderos cuando son introducidos en el mundo de significados de la persona que hace la afirmación. El Nuevo Testamento, por ejemplo, relata cómo Jesús anduvo sobre las aguas del lago de Genesaret. Esta narración puede ser un relato literal o simbólico. Por un lado, en nuestro mundo la gente no anda por el agua, y hay que conjeturar que tampoco ocurría así en tiempos de Jesús. Por otro, el interés de esa narración no es relatar un mero hecho, sino comunicar la identidad de Jesús que sólo la fe puede comprender. Por tanto, hay que interpretar esta narración como simbólica si se desea comprender su verdadero y pretendido significado.

Este doble movimiento de entrar en el pasado para llevarlo hacia delante, hacia una exigencia significativa de verdad que pueda vivir en nuestro mundo, es espontáneo, pero a la vez pleno de tensiones. Una entrada completa en el pasado supone un método histórico que valore el pasado como pasado, en su particularidad y rareza en relación con el presente. Un significado universalmente relevante nunca existe idealmente, como si estuviera simplemente adornado con los ropajes externos de lo concreto. Toda comprensión humana está condicionada histórica e imaginativamente. Pero el referente verdadero de un texto pasado que comporta una relevancia universal corresponderá a una forma de la existencia humana que trasciende precisamente su particular incidencia en tiempos pretéritos³⁰. Se puede así reconocer en un texto del pasado, por ejemplo, un compromiso humano con el mundo que es precisamente una posibilidad para la existencia de hoy. Se puede reconocer también una respuesta existencial humana a la realidad universalmente relevante, auténtica y verdadera de modo que implique la exigencia de una respuesta similar respecto al mundo de hoy. Seguramente la teoría de la comunicación, interpretación y comprensión que estamos perfilando presupone una antropología común que sirve de nexo de unión a los seres humanos y a los textos a través del tiempo y de las culturas. Esta creencia en una humanidad común con una sola especie pone en cuestión el pluralismo radical, reflejado a veces en los estudios empíricos de antropología cultural, que socavaría la unidad de la raza humana. El presupuesto de esta teoría hermenéutica es que los seres humanos pueden comunicarse entre

sí significativamente a pesar de las barreras culturales, aun cuando pueda ser sumamente difícil de vez en cuando.

Hermenéutica de la persona

La tradición hermenéutica de Heidegger que incluye a Gadamer, Ricoeur y otros contiene una ontología existencial o antropología que describe la existencia humana como interpretación; ser hombre es actuar autode- liberada y libremente, conocer, entender, interpretar. Así la teoría her- menéutica puede aplicarse a la comprensión de cualquier texto clásico, obra de arte, objeto religioso o símbolo, acontecimiento o persona. Lo analíticamente claro en la comprensión de los textos se aplica también al conocimiento de toda la realidad; conocer es interpretar. Cuando nos encontramos con otros seres humanos, los interpretamos. No percibimos su personalidad interior; los interpretamos por sus personalidades pú- blicas, es decir, sus palabras y sus gestos. Así ocurre también con Jesús. Nunca seremos capaces de entrar en la mente de Jesús o en su psique. Pero podemos interpretar su personalidad pública por sus acciones, sus palabras y la orientación de su vida; se puede interpretar el significado interno de Jesús a partir de los testimonios externos de su vida.

Hoy día hay que ofrecer una respuesta a la cuestión ampliamente discutida de si podemos conocer lo bastante sobre Jesús como para hacerlo el centro de la cristología explícita y metodológicamente. En nuestra obra la respuesta es que podemos y lo hacemos, de modo que este conocimiento que tenemos de Jesús es necesario y suficiente para la cristología. En el capítulo 3 presentaremos las pruebas que sustentan esta opinión. Pero desde un principio hay que entender esta preten- sión con los debidos y considerables matices. Se pueden recuperar los contornos principales de la cosmovisión de Jesús, y se puede llegar a un retrato general de él que sea «considerablemente» exacto. Entiendo «considerablemente» como «lo que pertenece a la sustancia de la per- sona», no referido a un detalle histórico concreto aunque corresponda a su realidad histórica. No defendemos que no sabemos nada sobre Jesús. El presupuesto o la base para este conocimiento es la convicción de que los Evangelios fueron escritos o compuestos según la estructura fundamental de la fe cristiana. Es decir, aunque —como la historia de las formas ha demostrado— los Evangelios son declaraciones de fe en Jesús percibido como el exaltado y considerado ya como el mesías, también fueron escritos acerca del Jesús de la historia y de su mediación de Dios. Los Evangelios fueron compuestos dentro del contexto de una memoria imaginativa de Jesús, de modo que poseen un substrato histórico. No hay razón alguna para hacer una división tajante entre sujeto y objeto,

fe subjetiva y memoria de su objeto, Jesús. La distinción entre un Jesús histórico (*historisch*, en alemán)³¹ y otro Jesús también histórico pero en un sentido más trascendental (*geschichtlich*) —el Jesús de la historia externa y el de la historia interna³²; el Jesús histórico-empírico y el his- tórico-existencial³³— es válida y útil, pues define exactamente el carácter de las fuentes que sirven para una reconstrucción del Jesús histórico y el modo como se recibe a éste por la fe. Pero estas distinciones del modo como se acerca uno o se percibe a Jesús no son excluyentes, y los polos de cada distinción pueden actuar críticamente entre sí y complemen- tarse. La interacción de estas dos aproximaciones a Jesús, una histórica y otra teológica, está en la base de cómo consideramos a Jesús en este libro. Aunque nuestro desarrollo dependa del trabajo de los exegetas, la tensión entre la teología y la historia sigue siendo para nosotros una preocupación crítica. La cristología debe ser consciente de la cuestión de la historicidad de lo que se afirma sobre Jesús.

¿Puede Jesús ser el objeto y la norma de sus interpretaciones? La respuesta a esta pregunta puede ser un rotundo sí. Pero debemos también matizar esta respuesta. Ya que no sabemos mucho sobre Jesús, el conoci- miento histórico de su persona puede proporcionar una respuesta directa a sólo unas pocas, relativamente, cuestiones fundamentales de la religión. No nos dirigimos a Jesús en busca de información. La relevancia final de Jesús no radica simplemente en el hecho de que sea el objeto de los textos del Nuevo Testamento, de modo que pueda ser el tema de nuestra inter- pretación. Mucho más significativamente, Jesús es el *medium* de Dios y el revelador de la existencia humana cuando se encuentra con Dios. Como un texto es un testigo de la realidad, así también análogamente Jesús es un testigo de la realidad. El tema de la cristología trasciende a Jesús pero sin dejarlo atrás. El Jesús concreto de la historia se transparenta conco- mitantemente; es el revelador de Dios, que es el objeto de la fe cristiana y el que tiene una exigencia de autoridad sobre la existencia humana. La respuesta a la cuestión de cómo Jesús funciona como norma debe ser igualmente matizada. Más abajo desarrollaré cómo Jesús, tal como es recuperado críticamente por la investigación histórica, puede funcionar como norma negativa para la cristología, pero no como norma positiva.

CORRELACIÓN CRÍTICA

Un método de correlación implica la unión del presente y del pasado, la conjunción de nuestra situación presente y la tradición sobre Jesús desde un pasado que llega en línea recta hasta hoy. Entiendo la tradición de un modo amplio que incluye el testimonio de la Escritura. La interpretación tiene lugar en la unión, a veces confrontación, entre la tradición y nues-

tra situación presente. El motor de la interpretación consiste siempre en la pregunta que se formula al objeto que está siendo interpretado. Toda persona aporta siempre un interés, una precomprensión y una cierta preocupación o atención al proyecto de la comprensión. En el desarrollo de nuestra cristología tendremos que prestar una atención pausada a las cuestiones suscitadas por nuestra situación actual tal como fue perfilada en el capítulo 1. Pero algunas cuestiones pueden no ser apropiadas para un objeto particular de la interpretación, por lo que la tradición puede poner en cuestión la situación presente. El carácter crítico de este método proviene de la relación dialéctica o interactiva entre el pasado, el presente y el futuro, y entre las interpretaciones culturalmente diferentes de Jesús. Todo ello se verá reflejado en las normas para la cristología que perfilaremos más adelante.

La correlación tal como la entendemos aquí representa una trasposición de ideas básicas de la teoría hermenéutica a un método para la teología³⁴. La correlación implica entre otros mecanismos una fusión y la apropiación de horizontes³⁵. El horizonte es el trasfondo y el campo visual en el que se disponen todas las cosas particulares que comprendemos. Juzgamos las cosas por sus relaciones dentro de un horizonte: su proximidad y distancia, qué son, su tamaño, su importancia, su relación con otras cosas. La metáfora designa la cultura, la sociedad y la situación que proporcionan en verdad el horizonte de la inteligibilidad y la comprensión. Todo lo que es y toda persona que pueda entender algo existen siempre en un horizonte cultural, particular en cuanto a las circunstancias y construido socialmente. La comprensión de algo del pasado o de otra cultura tiene lugar en una fusión de horizontes: lo que debe ser entendido y su horizonte son llevados al horizonte del presente en el cual están situados los que pueden entender. Hasta cierto punto, en el nivel de la comprensión podemos trascender nuestra situación presente y nuestro horizonte. Por ejemplo, podemos saber que la vida en el siglo I en Palestina fue diferente a lo que es hoy en la misma Palestina, y diferente además de la vida que existe en otros lugares del mundo. Valorar esa diferencia es la posibilidad de autotranscenderse, de salir de sí mismo, que caracteriza la libertad del espíritu humano. Pero no podemos escapar de nuestro horizonte presente al juzgar la verdad. La afirmación de la verdad sólo puede tener lugar como un acto de responsabilidad en el momento presente. Por ejemplo, decir solamente que Juan, el evangelista, afirma que Jesús era divino, aparte de ser poco matizado históricamente, puede significar una evasión de esta responsabilidad. El hablante de hoy no sólo debe tratar de valorar lo que tal opinión significaba en la comunidad johánica; el que hace tal afirmación debe también saber qué pretende él mismo con esa afirma-

ción y explicarla. La tradición, por tanto, debe ser recibida críticamente en la situación presente.

Ricoeur, sin embargo, con su análisis de la «apropiación» acentúa cómo nuestro horizonte presente puede ser ampliado por el pasado y, añadiría yo, por el futuro. Un presente responsable no está separado de su pasado. Cuando nos apropiamos del pasado, se amplía nuestro horizonte presente y se cambia nuestro mundo al recibir el impacto de un universo más amplio y las preguntas que nos formula. Por tanto, el juicio sobre la verdad no es una tiranía estricta del presente o aislada de él³⁶. Existir como ser humano es existir en solidaridad con otros seres humanos a través del tiempo y hacia el futuro. Rechazar en principio una apertura y una audición activa del testimonio de otras voces del pasado y de otras culturas contemporáneas es igualmente irresponsable. Hay que permitir, por tanto, a la tradición que critique la situación presente.

Resta por subrayar el carácter abierto de la disciplina de la cristología, que puede considerarse desde dos puntos de vista. El primero corresponde a Jesús como objeto de la cristología. En cuanto la cristología es una reflexión sobre Jesucristo, la tradición cristiana proporciona las fuentes para una historia continua de la interpretación; en cualquier parte en donde se planteen nuevas cuestiones a la tradición, se producirán nuevas respuestas en cierta medida. Pero, en segundo lugar, el objeto de la teología en general, y por tanto de la cristología, trasciende también a Jesucristo e incluye la interpretación de toda la realidad. Para la conformación de la visión cristiana de las cosas todas, Jesús proporciona la fuente y el testimonio centrales para entender su razón última y trascendente. Pero la finalidad misma de la empresa teológica requiere que otros testimonios y otras tradiciones participen de esta conversación y correlación críticas. En otras palabras, la tradición cristiana misma puede ser cuestionada en la conversación teológica más amplia del diálogo interreligioso, que caracteriza ahora nuestra situación. La cristología ha entrado así en una nueva fase en la historia del cristianismo, pues ahora existe en el contexto de las cuestiones globales de la comprensión mutua entre las religiones y la exigencia de establecer normas éticas comunes. Este contexto nuevo hace que el proyecto de la cristología no sólo tenga un final abierto, sino también que sea más matizado y complejo. Más que nunca la comunidad cristiana experimenta la necesidad de algunas normas claras para esta tarea.

CRITERIOS PARA ELABORAR UNA CRISTOLOGÍA

Los criterios para elaborar una teología, o en particular una cristología, no proporcionan un canon para medir la autenticidad y la verdad con

la claridad de la ciencia física. No hay ninguna plantilla respecto a la cual se pueda comparar la adecuación de una propuesta cristológica, con la excepción quizás de algunos casos claros de posiciones extremas. La situación cambiante de la comunidad cristiana, el pluralismo de las aproximaciones y las múltiples cuestiones interrelacionadas que hacen tan perentoria la necesidad de criterios tornan a éstos al mismo tiempo menos claros y contundentes. Se pueden formular criterios o pautas para la cristología de modo que aparezcan como normas claras, pero de hecho funcionan más bien como cuestiones o ámbitos de consideración a las que hay que responder o aclararlas adecuadamente. Pero tales criterios no superan el pluralismo, sino que admiten una variedad de posiciones. Tres normas criteriológicas bosquejadas por la teología en general tienen su aplicación también en la cristología. Éstas son la fidelidad a la tradición, la inteligibilidad en el mundo de hoy y el fortalecimiento o potenciación de la vida cristiana³⁷.

En el primer criterio, fidelidad a la tradición cristiana, el término «tradición» incluye la Escritura, que es la formulación clásica de la tradición más antigua. La tradición se refiere directamente a la vida histórica de la comunidad, disponible existencialmente como el modo corporativo de existencia del que participan los cristianos, y objetivamente por medio de los testimonios históricos del pasado³⁸. La cristología es una disciplina que representa la fe de una comunidad religiosa que existe en continuidad y solidaridad históricas con su pasado. Ese pasado es la fuente de la identidad y de la autocomprensión formal de la comunidad en el presente. A menudo la identidad de una comunidad depende de mantenerse en continuidad con su pasado, sobre todo con su génesis y fundamento. Esta dinámica histórica adquiere dimensiones más dramáticas a la luz de la revelación mediada a lo que se convirtió en la comunidad cristiana gracias a lo sucedido con Jesucristo. La historia de la doctrina cristiana representa un compromiso corporativo para preservar a la revelación mediada por Jesucristo de las influencias corrosivas de la historia. El interés de los criterios en cristología es precisamente mantener a la comunidad en la fidelidad a su fe original en Jesucristo, interpretando al mismo tiempo esa fe de una manera comprensible en las nuevas situaciones. Por tanto, un lenguaje cristiano apropiado sobre Jesucristo debe ser fiel a la tradición³⁹. En este libro se otorgará una considerable atención a los datos bíblicos pertinentes a la cristología y la tradición teológica primitiva dentro de la cual el lenguaje cristológico se solidificó en doctrinas.

A este respecto la tradición debe ser entendida como plural y diversa, lo que ayuda a comprender algunos de sus aspectos diferentes y su importancia relativa. La cristología debe ser fiel ante todo a Jesús de Nazaret, que es tanto el objeto como la fuente de la cristología. La

interpretación debe ser fiel al objeto de la interpretación. Ese objeto se encuentra ante todo en el kerigma sobre Jesús, el testimonio existencial más antiguo de la fe en Jesús de Nazaret. Pero este kerigma sobre Jesús puede ser asumido críticamente por medio de la investigación histórica sobre aquél. Algunos resultados de esta indagación, es decir, algunos aspectos de la reconstrucción histórica del Nazareno, pueden proporcionar normas y criterios para la comprensión cristológica. Tal es claramente el caso de los juicios negativos: la reconstrucción del Jesús histórico puede funcionar como norma negativa en cristología. Esto significa que la cristología no puede afirmar de Jesús de Nazaret lo que positivamente contradice un consenso general de la investigación. Por ejemplo, no se puede interpretar a Jesús de tal modo que se afirme que el reinado de Dios no ocupó ningún lugar en su mensaje. No se puede afirmar basándose en Jesús que la realidad última es en último término impersonal. Positivamente, la imagen histórica de Jesús potencia la imaginación creativa y funciona como guía para comprender a Jesucristo en el presente, pero no sirve como norma positiva para la cristología. La cristología puede, debe y de hecho va más allá de lo que la historia dice sobre Jesús. Esta cristología prestará atención a los datos sobre el Nazareno propuestos por la investigación sobre él.

La cristología debe también atender y ser fiel a las cristologías del Nuevo Testamento como primeras declaraciones formalmente normativas de la fe de la comunidad en Jesús como Cristo. Tal es la lógica de la formación del canon; las cristologías del Nuevo Testamento que se fueron reuniendo se convirtieron en las expresiones clásicas y en los testimonios de la fe de la comunidad cristiana.

Finalmente, la cristología hoy exige una fidelidad a la historia de la soteriología y de la cristología a través de la historia de la Iglesia. Obviamente aquellos acontecimientos en los cuales se tomaron decisiones importantes, como en los concilios de Nicea y Calcedonia, gozan de una autoridad preeminente en la historia de la Iglesia y su cristología. Habrá que prestar una atención especial a estos hitos en la historia de la cristología eclesíastica. Todos estos datos de la tradición constituyen una fuente para la reflexión cristológica y funcionan como normas o criterios. Son los datos que deben ser interpretados al construir una cristología para hoy día. Debe haber, por tanto, un cierto equilibrio en la normas históricas⁴⁰. Éstas no pueden ser aplicadas literalmente, lo que eliminaría de hecho su fuerza colectiva. Más bien todos estos datos normativos tienen que ser interpretados, equilibrados y medidos en unión con otras normas. La presente cristología prestará atención a los momentos significativos en la historia de la Iglesia y tratará de interpretar fielmente lo que se encuentra en esos datos.

Un segundo criterio para la cristología es su inteligibilidad en el mundo de hoy, incluida su coherencia interna. Negativamente, aunque esto sea un fenómeno común, no se puede afirmar lógicamente una creencia que contradiga lo que se conoce como verdadero en un contexto más amplio. En otras palabras, el principio de no contradicción excluye una compartimentación de las creencias cristológicas sostenidas en el ámbito privado sin correlación con lo que positivamente sabemos que es el caso en otras esferas de la vida. Más positivamente, la fe cristológica de cada uno debe encontrar su expresión en estructuras de creencia o modos de comprensión que encajen o correspondan con el modo como se entiende generalmente la realidad en una cultura determinada. Esto no implica que las creencias cristológicas deban reducirse a lo que puede ser explicado por la razón. Una cosa es decir que algo es inteligible, y otra completamente distinta reducir su verdad a lo que puede ser demostrado por la razón. Toda cristología tiene lugar dentro del contexto de un compromiso de fe. Pero si las creencias cristológicas han de criticar y desafiar ciertas ideas y valores en una cultura, este hecho debe ser comprensible. En breves palabras, la cristología debe ser inteligible o creíble; debe tener sentido. La coherencia añade a la inteligibilidad una exigencia que la cristología misma complementa hasta un todo unificado, a saber, que no haya contradicción alguna dentro de sí misma, que sus elementos constituyan una unidad de inteligibilidad o una visión integral de la vida.

También en este caso ocurrirá que el criterio formal de inteligibilidad en sí mismo no será capaz a menudo de resolver cuestiones específicamente problemáticas. Lo que es evidentemente inteligible en una cultura puede no ser así en otra; lo que una persona en una cultura determinada da por sentado, otra no podría imaginárselo nunca y lo rechazaría. El criterio de inteligibilidad, por tanto, propone un ámbito formal de discusión; prescribe que el discurso sea razonado, y abriga el ideal y el mandato de que la fe cristiana no caiga en el fideísmo ni tampoco en el fundamentalismo, sino que esté abierta a las nuevas experiencias que la historia y el mundo ofrecen continuamente a las nuevas generaciones. La inteligibilidad representa la búsqueda de una comprensión nueva y más profunda de cómo encaja Jesucristo como parte del mundo inteligible de la creación divina.

Hay varios ámbitos en los que la inteligibilidad de la cristología formulada en el período patrístico sufre entre tensiones. Uno en particular concierne al carácter único y elevado de Jesucristo frente a la existencia y vitalidad de otras religiones del mundo, junto con una evaluación generalmente positiva de estas religiones en principio. Las normas de inteligibilidad y la coherencia exigen que se concilie la importancia uni-

versal de Jesucristo con la convicción de que otras religiones tienen una función en la historia del mundo según la providencia divina. Otro elemento estrechamente relacionado con lo anterior concierne al modo de entender la doctrina tradicional de la divinidad de Jesús. Estas cuestiones no son puntos aislados a los que se pueda prestar una atención pasajera, sino que afectan al núcleo de las creencias y de la comprensión cristológicas, y así son sentidos por la mayoría de los cristianos cultos. La exigencia de inteligibilidad en estos puntos genera algunos de los temas principales de nuestra cristología.

Un tercer criterio para la teología, y consecuentemente para la cristología, es el fortalecimiento o potenciación de la vida cristiana. Una cristología que cumpla con las dos primeras normas, pero que no afecte a la vida cristiana de modo que abra posibilidades a la existencia cristiana, es inadecuada. Esto es así porque el interés de todo esfuerzo de comprensión es dirigir la acción humana de un modo que se corresponda más profundamente con la realidad.

Hay que saber que este criterio del fortalecimiento o potenciación afecta a varios niveles de la vida cristiana. En lo que sigue mencionamos tres: primero, la cristología debe tener alguna resonancia en la vida real de la existencia cristiana, aunque esto no significa que la disciplina de la cristología apele directamente a la experiencia existencial de todo cristiano. Más bien el lenguaje y la lógica de la cristología deben tener en cuenta el hecho de la fe y vida cristianas y estar en correlación con ellos. Una de las fuentes de la cristología es la vida real de fe de la comunidad cristiana que puede desarrollarse sin complicación intelectual alguna. Este hecho, así como el contenido de este nivel de fe ingenuo y de las creencias experienciales, debe ser tenido en cuenta por la cristología.

Un segundo nivel es el de la coherencia e integridad éticas. La cristología debe corresponder a y engendrar un modo de vida cristiano que responda a los desafíos éticos de nuestro tiempo⁴¹. Ni la comunidad cristiana ni Jesucristo pueden ser entendidos como algo separado de la vida en el mundo. Jesús ha de ser considerado dentro del contexto de una comprensión y de unas actitudes positivas respecto a la mayor parte de los seres humanos que tienen otras tradiciones religiosas. Jesús debe ser valorado en relación con la responsabilidad moral implicada por el monto excesivo de injusticia social y sufrimiento que actualmente aflige a la humanidad. La exigencia de coherencia ética y de credibilidad significa que Jesús debe ser comprendido de tal modo que proporcione un impulso a la fe y vida cristianas que responda a las crisis éticas y sociales a las que se enfrenta la humanidad.

Un tercer nivel de fortalecimiento concierne al símbolo de la salvación. La cristología debe describir la salvación hoy de tal modo que se co-

responda inteligiblemente con lo que la gente experimenta en realidad. Este punto de vista sobre la salvación debe representar algo que pueda ser experimentado en este mundo, de modo que la cristoioología refleje una espiritualidad viva de la comunidad y que la conduzca o le abra un modo de vivir que tenga sentido. El interés por el criterio de fortalecimiento o potenciación, de modo que la cristoioología estimule una vida cristiana de discipulado, desempeñará una función principal en esta cristoioología.

Estos dos primeros capítulos proporcionan una orientación inicial a las premisas, método y dirección que tomará esta cristoioología. Se verá que muchas de estas consideraciones puramente formales son conformes con ciertos modelos bien conocidos de la teología de hoy; otras irán adquiriendo un perfil más nítido en el desarrollo real del material cristológico.

Comenzaremos por la consideración de los varios niveles de datos y el testimonio de las fuentes bíblicas.

Parte II

FUENTES BÍBLICAS

Capítulo 3

LA APROPIACIÓN DE JESÚS EN LA CRISTOLOGÍA

Una consideración de las fuentes bíblicas de la cristología en cuatro breves capítulos requiere decisiones difíciles sobre lo que es más importante para la interpretación de Jesucristo. Además he tenido que especificar el centro de atención de cada uno de estos temas. Las limitaciones de esta parte del trabajo serán evidentes para cualquiera que conozca los datos disponibles para el análisis. Mi esperanza es que estos cuatro capítulos proporcionen al menos un marco bíblico para el esfuerzo constructivo de la parte cuarta de esta obra. Cada uno de los cuatro temas parece ser esencial para la lógica de la cristología: la persona de Jesús, su mediación histórica de Dios, la experiencia histórica de sus discípulos de que Jesús fue resucitado por Dios y la revisión de algunas de las primeras interpretaciones cristológicas y soteriológicas de Jesús. Estos cuatro capítulos juntos proporcionan la estructura narrativa, si no el relato real, de la génesis de la cristología.

La cristología comenzó con Jesús de Nazaret y debe comenzar con él hoy. Este punto de partida tiene su eco en la curiosidad sobre Jesús de la que se alimenta la investigación sobre él. Sería difícil imaginarse a alguien interesado en la existencia humana desde una perspectiva religiosa que no se sienta atraído a saber más sobre Jesús. Hemos descrito ya los caminos diversos recorridos por la investigación histórica sobre el Nazareno y los motivos para su impacto sobre la cristología. En este capítulo y en el siguiente repasaré algunos resultados de esta investigación, primero según las caracterizaciones de la clase de persona que fue Jesús o de la función que desempeñó y, segundo, su idea de Dios.

El capítulo presente contiene cuatro interpretaciones holísticas diferentes de Jesús y, dentro del contexto que proporcionan, un bosquejo sumario de su vida pública. Pero comenzaré con una reflexión sobre el sistema y el método empleados en esta investigación.

APROXIMACIÓN HISTÓRICO-HERMENÉUTICA

Gerd Theissen, en su interpretación narrativa de Jesús de Nazaret, construye un relato en el cual las autoridades romanas comisionan al protagonista para averiguar quién es este Jesús y entregar un informe al respecto. El narrador se encuentra siempre un paso por detrás de Jesús según va realizando su investigación por Galilea; nunca lo encuentra o lo oye predicar, y debe contentarse con los informes de personas que representan varios estamentos: campesinos, celotas, gente de las ciudades, romanos, líderes religiosos, etc. El relato, construido con delicadeza y complementado con comentarios técnicos, funciona como una alegoría. El personaje principal, contemporáneo de Jesús, representa a todos los que indagan sobre éste, pero tienen que contentarse con los testimonios que sobre él reciben. Y es el carácter del testimonio lo que llega a ser paradigmático. Cada testigo refleja una percepción de Jesús desde la perspectiva de su grupo. A medida que se va desarrollando la historia, nuevas percepciones sobre Jesús se añaden al cuadro completo, que resulta así constantemente alterado a medida que se reajusta el centro de atención. Jesús adquiere continuamente un nuevo significado. La interpretación narrativa queda así abierta en su final. «Esta apertura se corresponde con el proceso real de la investigación científica»¹.

La alegoría implica que el significado de Jesús no es estático, sino que se «desborda» y continúa desbordándose a medida que se lo relaciona con situaciones, problemas y gentes nuevas cada vez. El significado de Jesús no puede limitarse; no es, como si se dijera, algo previamente dado, una sustancia que toma nuevas connotaciones accidentales en nuevas relaciones. Más bien esas mismas nuevas relaciones constituyen nuevos significados *de Jesús* con lo que aumenta su relevancia. Además, este proceso no acabó al término de su vida. Así como el verdadero significado histórico de Jesús se amplía continuamente en relación con las situaciones y grupos que encontró durante su vida, igualmente sigue ampliándose a través del tiempo. Jesús se relaciona también con nuestro tiempo hoy, y con múltiples situaciones, pueblos y grupos que constituyen nuestro mundo. Y este significado siempre nuevo es siempre el significado potencial de Jesús, es decir, el antiguo Jesús de Nazaret se hace presente.

Es innecesario decir que el paisaje de la conciencia cristiana hoy está marcado por muchas interpretaciones diferentes de Jesús. En este capítulo y en el siguiente no tengo la deliberada intención de proponer al lector un nuevo y propio retrato de Jesús, pues estimo que la investigación sobre este personaje es un menester técnico propio del exegeta y del historiador. Si el teólogo dejara durante un tiempo la disciplina

de la teología para entrar en el mundo de los estudios técnicos bíblicos y para aprender desde el interior los criterios de la prueba y del juicio, se transformaría en una voz partidista más dentro de lo que es esencialmente una disciplina pluralista. Por ello las interpretaciones de Jesús que ofreceremos a continuación lo serán dentro del contexto de la teología sistemática y dependerán del trabajo histórico de otros. Pero al mismo tiempo, estas interpretaciones se basan en un método teológico moldeado por la teoría hermenéutica, y la hermenéutica puede proporcionar un puente entre las disciplinas del estudio de la Escritura y la teología sistemática, en este caso, la cristología. El desarrollo ulterior de esta proposición servirá como explicación del método de este capítulo.

El marco general de pensamiento fue dibujado ya en el capítulo 1. Las gentes encontraron a Dios en Jesús, de modo que éste llegó a ser en la historia el acontecimiento histórico que proporcionó el centro focal de la experiencia cristiana de Dios. La comprensión genética de la cristología retorna a Jesús como al personaje al que han de referirse todas las interpretaciones cristianas de él y de Dios. Desde el punto de vista de la teoría hermenéutica, Jesús es un símbolo clásico. David Tracy define lo clásico desde una perspectiva hermenéutica de este modo: «Son clásicos aquellos textos [o personas] que portan un exceso y una permanencia de significado que, sin embargo, se resiste siempre a la interpretación definitiva... Aunque sean muy particulares en su origen y expresión, los clásicos tienen la posibilidad de ser universales en su efecto»². Los clásicos son universalmente relevantes y son portadores de una cierta calidad eterna. Pero esto ocurre sin dejar de ser individuales, particulares e históricamente condicionados. Un clásico no es abstracto y deliberadamente vago y general, ni tampoco su universalidad es teórica. Su intemporalidad es «un modo histórico de ser», que vence las distancias del tiempo y de la cultura «por su propia comunicación constante», y es eterno por ser contemporáneo con otras épocas³. El clásico continúa mediando significado en situaciones diferentes. Como universal concreto, un clásico debe poseer una cierta polivalencia, que consiste en un carácter fundamental e intrínseco que lo abre a muchas percepciones e interpretaciones intelectuales diferentes y a una novedosa relevancia en situaciones nuevas⁴. Esta apertura a muchos significados, a pesar de ser una sola entidad, revela su universalidad como una especie de dinamismo para comunicarse con todos y para unir a las gentes por su mensaje, e indirectamente a sí mismo.

Se puede entender bien la disciplina de la cristología y la relación entre teólogos e historiadores si las situamos dentro del marco de la interpretación de Jesús como un clásico. Para la cristología es necesario algún conocimiento de Jesús por varios motivos. Éste es el objeto de

la cristología; en un primer nivel: la cristología trata de Jesús. Sin el conocimiento de éste, la disciplina no tendría ningún contenido verdadero y la idea de Cristo resucitado que tiene relación con nosotros hoy quedaría vacía. Cristo resucitado es Jesús y nada concreto sabemos sobre el Cristo resucitado aparte de Jesús, porque todo conocimiento de este estilo procede de una experiencia mediada históricamente. Las interpretaciones de Jesús hacen que el Nuevo Testamento nos conduzca hacia él porque proceden de él. Aunque estos documentos confesionales sean prácticamente nuestra única puerta abierta a Jesús, no son ellos la fuente de Jesús, sino que éste es su fuente última. La comprensión del cristianismo en sus orígenes históricos exige, pues, algún conocimiento de Jesús. El sentido de la historicidad conduce generalmente a teólogos y cristianos a poner más empeño en el poder salvador de la vida pública de Jesús y de su ministerio en contraste con la insistencia paulina, casi exclusivamente dogmática, en la dinámica y el poder de salvación de la muerte de aquél. La revelación de Dios mediada por la vida humana de Jesús está adquiriendo mucha más importancia hoy en la espiritualidad cristiana.

Tras exponer los argumentos que defienden la necesidad de la consideración de Jesús en la cristología, es igualmente importante distinguir con extrema nitidez el objetivo propiamente teológico del estudio sobre Jesús de los estudios del historiador y del exegeta como tales. Esta diferenciación servirá también para clarificar la relación entre la teología y la historia. Una primera distinción puede formularse en términos de la precomprensión que cada uno aporta al estudio y al modo como se conoce y se encuentra a Jesús. El objeto de la indagación del historiador es un conocimiento histórico-empírico de Jesús, es decir, un conocimiento de éste tal como apareció en la historia. Sobre esta base la investigación se desarrolla según las premisas naturalistas del historiador, según los cánones de evidencia convenidos dentro de la disciplina. Por el contrario, el teólogo aporta a la investigación del Jesús histórico la cuestión religiosa y un interés histórico-existencial. Se afirma que en los orígenes del cristianismo las gentes encontraron de hecho a Dios en o por Jesús, y éste es el fenómeno que está en la base del interés teológico por su persona.

Una segunda distinción radica en una diferencia de horizonte interpretativo. El historiador procura interpretar a Jesús dentro del contexto de las relaciones que constituyeron el mundo de aquél durante su vida. La historia es un ejercicio de autotranscendencia del espíritu humano, es su capacidad de entender al otro como otro. El historiador procura trascender su contexto presente para comprender a Jesús con precisión tal como existió en otro contexto. En este sentido, la interpretación —que

es siempre una interpretación concreta— busca la objetividad. Incluso aunque tal objetividad sea un ideal que nunca puede ser perfectamente alcanzado, algunas interpretaciones parecen mejores que otras porque dan cuenta más adecuadamente de los datos. El teólogo, por el contrario, procura impulsar a Jesús hacia delante y entenderlo dentro del contexto de la situación presente. Es el mismo Jesús, la figura del pasado, el que es así interpretado, pero dentro del marco del horizonte nuevo y más amplio de la situación presente. La situación actual es precisamente lo que el historiador debe tratar de trascender para no leer anacrónicamente en los datos del pasado las preocupaciones presentes. La situación actual es la llave para la comprensión del teólogo de cómo el Jesús del pasado puede ser relevante hoy.

La distinción entre un interés histórico-empírico y otro histórico-existencial ayuda a mostrar por qué la historia empírica sola nunca puede generar la fe, porque el encuentro con Dios en Jesús sobrepasa cualitativamente los datos empíricos y el conocimiento. Pero el compromiso existencial y participativo con un *médium* de la fe no excluye, sino que positivamente incluye, el interés por un conocimiento histórico-empírico de tal *médium*. No debe imaginarse que el impulso hacia una investigación del Jesús histórico como algo fundamental para la cristología se opone a una cristología que opera a partir del testimonio de fe de los textos neotestamentarios. El teólogo utiliza la historia no como un paso cronológico previo, sino como un momento lógicamente previo a la interpretación teológica antes de impulsarla hacia el presente. El interés del teólogo por el Jesús histórico representa una dimensión crítica de la interpretación teológica, que ayuda a evitar la proyección fideísta de una significación injustificada sobre el mediador histórico del que proviene la fe cristiana.

En el curso de este capítulo examinaré cuatro retratos amplios del Jesús histórico, es decir, reconstrucciones críticas históricas de la clase de persona que era Jesús. Estos retratos intentan precisar la apariencia pública de éste durante su ministerio. Estos personajes o funciones públicas pueden ser comparados a los géneros en la literatura. El género, tal como estoy utilizando el término, se refiere a la estructura y a la forma de una obra, que hace que sea la clase de obra que es. Así un género determinado en literatura se construye por una serie de convenciones que definen una forma particular de literatura, y así una especie dentro de ella. Como el conocimiento del género abre una cierta interpretación de un texto, así también, análogamente, el conocimiento del estatus público de Jesús abre una línea de interpretación de su mensaje y su significado.

Las funciones del género son múltiples. Pero dos aspectos de él son instructivos: cómo funciona en relación con la producción de los textos,

y cómo opera en su recepción e interpretación. Primero, en relación con la producción de textos: «El objetivo primario de tales normas y convenciones es facilitar la comunicación»⁵. Si uno tiene algo para decir, tendría que expresarlo en una forma que haga su contenido lo más claro posible. No se escribe una carta de negocios en coplas rimadas; un dogma religioso en un decreto conciliar es diferente a una receta en un libro de cocina. Si se escoge el género equivocado, se puede comprometer la comunicación. El género, pues, es un conjunto de convenciones que determinan la forma de comunicación y su propósito es realzarla.

Segundo, respecto a la recepción e interpretación de textos: caer en la cuenta del género del que se trata es un primer acto de interpretación. Por lo general, la interpretación debería corresponder al significado objetivo del texto. El género proporciona la primera clave de lo que podría ser ese significado. «El género proporciona el sentido de la totalidad, una noción de componentes de significado típicos»⁶. Por un lado, se escoge el género para dirigir la recepción o la interpretación; y, por otro, la interpretación del lector debería corresponder al género. El todo es una clave para alcanzar el significado de las partes; gracias al círculo hermenéutico, los elementos de un texto adquieren un significado consonante con la clase de texto que uno lee. Así el establecimiento del género es el primer acto de amplias consecuencias en la interpretación.

En las secciones que siguen bosquejaré cuatro «géneros» de Jesús: son valoraciones generales del tipo de figura religiosa que era. La presunción cuando se trata de determinar el «género» de Jesús es que este género ha de estar de acuerdo con su mensaje. Esta interpretación de la clase de persona que era, llega a ser, pues, el primer acto de interpretación de su mensaje⁷.

JESÚS COMO PROFETA

La identificación de Jesús como profeta escatológico tiene una historia clara y reciente que comienza con la obra de Johannes Weiss *La proclamación de Jesús del reino de Dios* de 1892⁸. El objetivo de Weiss era cuestionar las modernas concepciones del Reino en la teología liberal que eran ajenas a la autocomprensión de Jesús. «El reino de Dios tal como lo pensó Jesús nunca fue algo subjetivo, interior o espiritual, sino siempre el reino objetivo mesiánico, imaginado por lo general como un territorio en el cual se entra, o como una tierra en la cual se tiene una parte o como un tesoro que baja del cielo»⁹. Esta irrupción del poder de Dios totalmente sobrenatural era claramente algo que sucedería en el futuro, como indica el padrenuestro, pero estaba tan cerca que Jesús

podía utilizar expresiones de que lo sentían ya presente, y que había ya comenzado. El reinado de Dios se oponía al reino de Satán, y Jesús entendió que su propio ministerio estaba derrotando ya al reinado de Satán sobre la tierra gracias al poder de Dios como Espíritu¹⁰. Tal como Jesús lo concibió, «el reino de Dios era una entidad radicalmente supramundana que estaba en una oposición diametral a este mundo. Esto significa que *no se puede* hablar de un desarrollo *intramundano* del reino de Dios en la mente de Jesús»¹¹. Así Weiss presentó a Jesús como el profeta de los tiempos finales que vivió dentro de una visión religiosa del mundo considerablemente ajena a un horizonte moderno. «Es sumamente difícil para nosotros penetrar en esta conciencia», según Weiss, porque tal como él lo veía, «el alma de Jesús vivía en Dios de un modo para el que no tenemos ninguna analogía que nos ayude a imaginárnoslo»¹².

Esta consideración de Jesús como profeta escatológico encontró apoyo en los trabajos de Albert Schweitzer¹³, Rudolf Bultmann¹⁴ y Günther Bornkamm. En la concepción de este último, más atenta a las parábolas de Jesús que Weiss, el Nazareno era un profeta, pero no se le podía definir radicalmente por una visión del mundo apocalíptica. Como en Bultmann, Jesús es representado por Bornkamm como un profeta y un rabino que enseña con una autoridad interior, autónoma. Pero al mismo tiempo, Jesús aparece dentro de una tradición de religiosa espera del reinado de Dios que ha de venir¹⁵. Reginald Fuller es explícito a la hora de definir la autocomprensión de Jesús como profeta escatológico: Jesús se sentía seguro en esta función y esperaba ser vindicado al final. «Elimínese la autocomprensión implícita de su función como profeta escatológico, y todo el ministerio de Jesús será una serie de fragmentos sin relación entre sí y sin significado»¹⁶. Como su proclamación, los hechos de Jesús actualizan el reino de Dios; Dios opera escatológicamente en las obras de curación y de exorcismo de Jesús. «Su ministerio era escatológico-profético en el sentido de que Jesús no proclamaba simplemente una salvación futura, sino que estaba inaugurándola en realidad»¹⁷. La idea de Ben Meyer sobre Jesús es similar: el Nazareno entendió su vida pública como una misión divina respecto a Israel; debía completar definitivamente la tarea de Moisés y de los profetas. Y lo hizo proclamando y representando en acciones públicas simbólicas el advenimiento del reino de Dios¹⁸. «En suma, una vez que se comprende que el tema de la restauración nacional en su pleno impulso escatológico fue el significado concreto del reinado de Dios, la vida pública de Jesús comienza a hacerse inteligible como una unidad»¹⁹.

Edward Schillebeeckx, después de pasar revista a varios tipos básicos de cristología de la iglesia primitiva, encuentra que la idea de profeta escatológico está detrás de todos ellos. Al tratarse de una raíz común, es

muy probable que perteneciera a la propia vida de Jesús, y probablemente también caracterizó la autocomprensión de Jesús mismo²⁰. Para Gerd Theissen, la función de profeta se acerca al centro de gravedad de Jesús. Como profeta, Jesús fue una figura religiosa que sirvió de mediador de Dios, de su palabra y de su voluntad. Jesús predicó el reino de Dios, y en nombre de éste se enfrentó a ideas y prácticas comunes en su tiempo, predicó una inversión de los modos comúnmente aceptados de hacer las cosas, criticó las instituciones religiosas e hizo que la gente confrontara su comportamiento con el mensaje de Dios²¹.

Una extensa argumentación en pro de una comprensión de Jesús como profeta se halla en la obra de E. P. Sanders²². En opinión de este investigador, Jesús fue un profeta de la restauración judía. El centro de su predicación era el reino de Dios, y Jesús pensó que este reino implicaba un nuevo Israel, una restauración del orden social y político de la nación, de modo que prevaleciera en él la voluntad de Dios, haciendo del país el reino de Dios sobre la tierra. Sanders fundamenta este punto de vista sobre Jesús basándose en un análisis cuidadoso de testimonios históricos. Este análisis sintetiza y explica puntos básicos sobre Jesús que parecen ser muy seguros históricamente²³. En primer lugar: Jesús fue discípulo de Juan Bautista o estuvo ligado con él de algún modo. Aunque hay diferencias entre los mensajes de ambos personajes, en varios aspectos Jesús sigue la enseñanza profética de Juan de que Israel tenía que arrepentirse como preparación para el inminente juicio divino²⁴. En segundo lugar Sanders sostiene que la formación del grupo de los Doce por parte de Jesús es probablemente auténtica, y que representaba un acto simbólico que indicaba la restauración de las doce tribus. Tercero, la iglesia primitiva tenía claramente una conciencia escatológica, y lo más razonable es suponer que heredó esta conciencia de Jesús. Cuarto, Jesús esperó la destrucción del Templo y su restauración, lo cual suponía creer en la restauración de Israel tal como se conocía entonces. Y, en quinto lugar, la actuación dramática de Jesús en Jerusalén causada por sus convicciones, es decir, la predicción de la destrucción del Templo, fue razón suficiente para explicar su muerte. La ejecución pública de Jesús es un dato que exige una explicación coherente más allá de sus enseñanzas sobre el perdón y el amor de Dios²⁵.

¿Cuál era la naturaleza del reino, reinado o gobierno de Dios que Jesús proclamaba? Según Sanders, no era un reinado de Dios fuera de la historia y realizado en el otro mundo; se trataba del establecimiento por parte de Dios de un cambio en este mundo que ordenaba las cosas según su voluntad. Y ello no tendría lugar por medios humanos, sino por la intervención directa de Dios. Ha llegado el tiempo de Dios; la divinidad está a punto de intervenir en la historia para reestablecer a Israel según

las normas que ella misma ha impuesto. Sanders integra esta estricta imagen profética de Jesús con la enseñanza de éste por medio de parábolas y con sus curaciones. Este investigador considera que el ministerio de Jesús alcanzó su punto culminante en Jerusalén antes de su muerte. Allí, en acciones dramáticas simbólicas, Jesús anunció la destrucción y la restauración del templo en el nuevo Israel²⁶.

Como Weiss, Sanders ha conservado en su descripción del Reino el origen ultramundano de éste y su carácter intervencionista y sobrenatural, concepciones que unificaron la enseñanza de Jesús y sus acciones. ¿Cómo debemos apropiarnos de este aspecto del mensaje de Jesús tan íntimamente relacionado con su identidad profética? La categoría de símbolo proporciona un modo de entender este lenguaje de la llegada inminente del reino de Dios. Un símbolo, como hemos dicho, es algo que comunica un significado señalando algo diferente. En un símbolo religioso, como el reino de Dios, ese «algo diferente» es ultramundano o trascendente, no se le conoce directa u objetivamente, sino sólo por la fe y la esperanza, y siempre a través de algún símbolo histórico. El símbolo media el objeto de la fe. El reino de Dios, tal como era empleado por Jesús, era un símbolo de esa clase, y habría que entender las expresiones de Jesús sobre este tema como un lenguaje religioso y simbólico²⁷. Jesús, pues, no tenía un conocimiento objetivo de una entidad concreta denominada el reino de Dios, o un conocimiento directo de un diseño particular de la sociedad y la historia, o un conocimiento de que este reino llegaría en un tiempo determinado y de un modo específico. Tal interpretación del símbolo sería con seguridad incorrecta. Se trata de un lenguaje religioso sobre una realidad trascendente, que expresa una convicción de fe de que Dios va a actuar. Esta convicción comparte la urgencia y la claridad proféticas, pero no debe interpretarse como si representara un conocimiento no simbólico, directo y objetivo de cómo Dios actuará en la historia²⁸.

Lo que se pretende decir con esto no es simplemente que el reino de Dios debe ser interpretado como un símbolo hoy día, sino que fue usado simbólicamente por Jesús mismo. Indudablemente el Nazareno no tenía una teoría del símbolo religioso. Pero ya que todo lenguaje religioso es siempre simbólico, fuera explícitamente consciente de ello o no, Jesús utilizaba este lenguaje simbólico y metafóricamente. Jesús no debe por tanto ser entendido como si estuviera profetizando un acontecimiento del que tenía un conocimiento directo, y que habría de ocurrir en un cierto tiempo o de un cierto modo. Jesús expresaba más bien la convicción de que Dios habría de actuar en pro de la salvación humana, y que esa acción divina estaba entonces preparada para tener lugar, sea como fuere el modo concreto de su aparición²⁹. Este hecho no elimina las grandes

diferencias entre el imaginario religioso de entonces y el de ahora. Pero se puede valorar el carácter religioso del lenguaje de Jesús en su tiempo, a la vez que se valora un lenguaje similar de oración y esperanza hoy día. Esta clase de lenguaje se utiliza en todo momento en la predicación religiosa. Es el lenguaje simbólico de la fe y de la esperanza.

N. T. "Wright sigue a Sanders al interpretar a Jesús como un profeta. Según las palabras que Lucas atribuye a Cleofás en el camino a Emaús, Jesús era «un profeta poderoso en hechos y palabras» (Le 24,19). Cuando se examinan los elementos históricos de la historia de Jesús sobre los cuales hay consenso general y se los ve en conjunto, surge de ellos la imagen de Jesús como un profeta del reino de Dios dentro de la tradición apocalíptica. Esta imagen encaja muy bien con la situación de Palestina y de Galilea en el siglo i, con los movimientos populares de aquel período y con lo que sabemos del predecesor de Jesús, Juan Bautista³⁰.

Los textos que se refieren a Jesús como un profeta crean una impresión inequívoca. Jesús fue un profeta oracular y «carismático». Reunió junto a sí discípulos y explicó los objetivos de su movimiento: la renovación y restauración de Israel. Como itinerante, enseñó a las gentes en las ciudades y pueblos. Simbolizó activamente su mensaje en acciones dramáticas, como en el recinto del templo en Jerusalén. Imitó también en sus acciones a algunos de los profetas clásicos. «Jesús se creyó llamado a actuar como profeta, anunciando la palabra del Dios de Israel a su pueblo caprichoso, y congregó alrededor de él un grupo... que debía ser considerado como el pueblo verdadero de Yahvé»³¹.

Como profeta poderoso en palabras, Jesús pronunció oráculos de juicio y de promesa. Como Juan, Jesús habló también de una catástrofe inminente: el reino de Dios estaba a punto de comenzar y ello implicaba un cambio radical. Por una parte, Jesús pronunció un juicio severo sobre las gentes de su tiempo; Israel se encaminaba hacia su ruina. En el horizonte se dibujaba «un juicio consistente en un gran desastre cultural, social y nacional, comprensible sólo en última instancia en términos teológicos»³². Por otra, a los que se arrepentían y aceptaban el mensaje del reino de Dios les ofrecía la aceptación y la paz divinas. Pero Jesús presentó también el reino de Dios en parábolas. Prácticamente todas las parábolas de Jesús pueden entenderse, según Wright, como representaciones de la historia de Israel que se orienta hacia su punto culminante, en el cual la realidad presente será aniquilada y sustituida por el reinado de Dios. La consideración de Jesús como profeta y a Israel como el tema de sus profecías desentraña el significado histórico de las parábolas. Estas no son verdades eternas, sino reproches incisivos pronunciados críticamente debido a su contenido profético explosivo³³.

Los Evangelios están repletos de hechos poderosos del profeta Je-

sus. Estos actos inesperados y maravillosos encajan con la persona y su mensaje: habían vencido la negatividad de Satán y prometían el reinado de Dios. Según Wright, los milagros de Jesús no eran en realidad tan «llamativos» como lo son para un espíritu racionalista; eran una parte integrante de su entidad como profeta del Reino. Eran obras poderosas, y signos por ello de la actuación de Dios. Socialmente conducían de nuevo hacia Israel a los marginados de la comunidad por las enfermedades. Pero eran también acciones subversivas, porque obviaban a las autoridades religiosas del país y se las tachaba de estar relacionadas con el poder de Satán³⁴. En suma, Jesús creyó que el juicio y la vindicación de Israel estaban iniciándose gracias a su actividad profética.

Una variante de la interpretación de Jesús como profeta escatológico considera la venida del reino de Dios en términos concretos de transformación social en las ciudades y villas de Palestina. Tal es el punto de vista de Richard Horsley. Jesús tenía una orientación y un marco de pensamiento apocalípticos; era esperanza común judía que Dios actuaría finalmente en la historia de Israel para restaurarlo. Dios de hecho estaba ya realizando esta revolución, y Jesús participó conscientemente en este movimiento. Pero no se trataba de una rebelión armada, o una reforma que pusiera todo cabeza abajo. Más bien el reino de Dios transformaría la sociedad desde abajo. Dios llevaría a su término al antiguo régimen y efectuaría una renovación de la vida individual y social en las ciudades y villas. El reinado de Dios y la restauración de Israel se llevarían a cabo como una reconstrucción social de la vida personal y social³⁵.

Si se tiene en cuenta este marco imaginario, el sentido y la dirección del ministerio de Jesús encajan en su lugar. El reino de Dios es una iniciativa divina, y Jesús participó proclamando su venida. Pero este reino de Dios está en medio de la gente, lo que significa la exigencia de llevar una vida íntegra conforme a las normas divinas. Concretamente, la entrada o la pertenencia al reino de Dios significaba estar en una sociedad y en una comunidad que incorporaba la voluntad y los valores de Dios. El reino de Dios implicaba «una renovación de la forma fundamental, social y política de la vida tradicional de los campesinos, de la aldea»³⁶. Por ejemplo, la enseñanza de Jesús atacaba el carácter opresivo del patriarcado y proponía unas relaciones familiares más igualitarias. Su enseñanza sobre el amor a los enemigos exigía un nuevo espíritu de cooperación y ayuda mutua en la vida campesina. Pero también, a nivel más amplio, como profeta judío, Jesús «pronunció oráculos y parábolas que anunciaban el juicio divino contra las instituciones y dirigentes de la Palestina judía, contra el Templo y el sumo sacerdocio»³⁷.

Según este punto de vista, por tanto, no habría que pensar el reino de Dios como un lugar ultramundano, ni tampoco como una intervención

de Dios en el mundo, ya que éste se halla siempre bajo su control y la divinidad está siempre presente en la vida histórica. Más bien hay que interpretar concretamente las obras y acciones de Jesús como algo que afectaba a las aldeas, que eran el escenario principal de su actividad. «Jesús era al parecer un revolucionario, pero no un revolucionario político violento. Convencido de que Dios acabaría con la espiral de violencia aunque fuera violentamente, Jesús predicó y catalizó una revolución social»³⁸. En suma, la característica central de Jesús como figura religiosa de la Palestina del siglo i era su predicación profética del reino de Dios para la restauración de Israel. Esto proporciona el marco para su interpretación; otros aspectos de su historia habrán de integrarse en éste.

JESÚS COMO MAESTRO

Un porcentaje muy grande del material evangélico presenta a Jesús enseñando como maestro, de modo que es bastante común designarlo como tal. Pero había diferentes clases de maestros en tiempos de Jesús. En lo que sigue presentaré brevemente dos formas de este tipo específico de personas que afecta a Jesús: el primero, un desarrollo reciente de la investigación norteamericana sobre Jesús; el segundo, un intento de situar a Jesús en la tradición sapiencial judía. En el primer caso, tal como lo presentan John Dominic Crossan y Burton Mack, Jesús aparece como un maestro judío parecido a la figura popular del filósofo cínico; en el segundo, tal como lo presenta Ben Witherington III, Jesús era un sabio dentro de la tradición de Ben Sira y del autor de la *Sabiduría de Salomón*.

La opinión de Crossan sobre Jesús está contenida en su obra *El Jesús de la historia. Vida de un campesino mediterráneo judío*³⁹. Este trabajo incorpora un número significativo de nuevos impulsos metodológicos. Crossan se inclina generalmente por la cautela a la hora de aceptar la autenticidad histórica de las narraciones de los Sinópticos tal como están. Todos los testimonios que él considera deben ser tamizados por el criterio de la atestiguación múltiple. Crossan muda también el horizonte o el trasfondo respecto al cual hay que dibujar a Jesús: en vez de ver a éste dentro del marco de su tradición tal como la presentan las Escrituras hebreas, Crossan usa la antropología cultural y las reconstrucciones históricas y sociales de la Galilea contemporánea para enmarcar a Jesús. En vez de situarlo en continuidad con su historia religiosa pasada tal como se refleja en las Escrituras, Crossan define a Jesús dentro de una matriz «secular», social y cultural caracterizada por la clase y otras distinciones sociales junto con la dinámica política de la colonización y la

ocupación⁴⁰. Crossan presenta a Jesús como un campesino que proviene de las clases inferiores de la sociedad y, como un artesano, situado en realidad por debajo de los campesinos. Al mismo tiempo, sin embargo, Jesús estaba influenciado por la helenización cultural y social que afectaba a la Galilea de su tiempo. En su ministerio público, por tanto, Jesús asumió una función que se parecía a la de un filósofo popular cínico. Un cínico era una figura sapiencial, un filósofo popular y un sabio itinerante. El cinismo era también un modo de vivir, y el cínico representaba teatralmente su mensaje. En él se estimaba mucho la libertad y la pobreza aceptadas como condición para la libertad interior. El cinismo podría también reflejar una reacción social contra la opresión. Crossan relaciona datos acerca de este tipo de figura tomados de las fuentes grecorromanas con las instrucciones de Jesús respecto a la misión de sus discípulos. Las acciones y la vestimenta que Jesús prescribe son muy similares a las de un filósofo cínico: capa, hatillo y bastón. Eran predicadores pobres e itinerantes⁴¹.

En el contenido y el significado del mensaje del reino Dios es donde se percibe la peculiaridad de este retrato de Jesús, sobre todo en contraste con la línea de interpretación comenzada por Weiss. Según Crossan, Jesús comenzó como discípulo de Juan Bautista que predicó el arrepentimiento a causa de la inminente llegada de Dios, pero más tarde rompió con el Bautista, probablemente porque no aceptó el mensaje apocalíptico de aquél. El reino de Dios que Jesús predicó consistió en la interiorización del reinado de Dios, un gobierno que supera y juzga todo poder humano⁴².

El Reino sapiencial mira al presente más bien que al futuro, y se imagina cómo una persona podría vivir aquí y ahora dentro de un gobierno divino que ya existe o está siempre disponible. Se entra en ese Reino por la sabiduría o la bondad, por la virtud, justicia o libertad. Es un estilo de vida para el momento presente más que una esperanza de vida para el futuro. Es por tanto un reino ético, pero se debe insistir rotundamente en que podría ser tan escatológico como lo era el Reino apocalíptico. Su ética podría, por ejemplo, desafiar la moralidad contemporánea en sus más profundos principios⁴³.

¿Cómo se desarrolló la predicación de Jesús en la práctica? Los que integraban el reino de Dios eran las clases de la sociedad más indigentes, degradadas, impuras y prescindibles. El Reino era radicalmente igualitario. Crossan presenta coherentemente a Jesús como un personaje opuesto a las estructuras oficiales o institucionalizadas de la autoridad religiosa. Así el poder de Jesús como sanador es una crítica implícita a las instituciones religiosas⁴⁴. «La comensalidad abierta niega en profundidad

las distinciones y jerarquías entre la mujer y el varón, entre el pobre y el rico, el gentil y el judío. Y lo hace en verdad a un nivel que ofendería a las leyes rituales de *cualquier* sociedad civilizada. Éste fue precisamente su reto»⁴⁵. Según la concepción de Crossan, la actividad implícitamente profética de Jesús, tanto de sanación como su igualitarismo en las comidas comunes, se transformó en un movimiento igualitario gracias a la misión de los discípulos. De este modo consigue Crossan integrar varios aspectos de la tradición sobre Jesús en una definición amplia del género de éste. No es una categoría excluyente: las curaciones de Jesús, sus exorcismos, su contacto con los pecadores y su crítica profética se integran en una misma categoría. Crossan acepta, por ejemplo, la posibilidad de un gesto teatral contra el templo de Jerusalén que condujera a la ejecución de Jesús⁴⁶.

Pero al final fue la persona misma del Nazareno, con su autoridad carismática como maestro itinerante, la que fue una amenaza para el Templo. Crossan resume así su posición: «Mi propuesta es que cuando unimos lo apocalíptico y sapiencial con escribas y campesinos, se hace necesario situar a Jesús en el cuadrante formado por sapiencial y campesino. Lo que sus parábolas y aforismos describen como un reino aquí y ahora de donnadies e indigentes, de granos de mostaza, de cizaña y levadura, es precisamente un reino ya realizado, algo más que un reino sólo proclamado»⁴⁷.

Burton Mack es otro autor que encuentra razones, al comparar a Jesús con la vida y motivos de los filósofos cínicos, para asimilar al Nazareno con este tipo de figura. Pero Mack tiene también una aproximación peculiar al material sobre Jesús que debe señalarse en primer lugar. En su búsqueda de la autenticidad histórica Mack concentra su atención en la Fuente Q, detrás de la cual ve a una comunidad. Por medio de un riguroso análisis de los textos, Mack aísla «los restos de las colecciones más primitivas de dichos de Jesús de la tradición de Q, es decir, el estrato de material de Q denominado 'Q Prima'»⁴⁸. Este material, datado alrededor del 45-55 d.C, es el testimonio más antiguo sobre Jesús, por lo que forma la fuente primaria de la reconstrucción de Mack. Estos textos nos ponen en contacto con la etapa más primitiva del movimiento de Jesús. Están compuestos sobre todo por dichos de éste en los que se considera la vida en general y se critican las normas y valores usuales. «Además, cuando se consideran conjuntamente, estos dichos forman un grupo compacto de observaciones sapienciales y de instrucciones poco ortodoxas. Les gusta comentar críticamente el mundo de cada día y recomiendan un comportamiento poco convencional»⁴⁹. Los dichos adoptan la perspectiva de los desvalidos y critican varias formas de las costumbres sociales. No sugieren un programa sistemático o un cambio

social, incluso aunque la sociedad pueda propiciar valores discriminatorios. Pero siempre contienen una sugerencia para un modo mejor de vivir. La simpatía de Q se sitúa claramente con el pobre y el humilde. Los dichos recomiendan la simplicidad, una vida sin preocupaciones, una liberación de la angustia y una cercanía a la naturaleza⁵⁰.

En este punto Mack se extiende en presentar paralelos entre la enseñanza de Jesús y los filósofos prácticos populares denominados cínicos. Esta semejanza parece sorprendente porque la gente está acostumbrada a oír las palabras de Jesús en el contexto del lenguaje profético de las Escrituras hebreas. De hecho el filósofo cínico podría entenderse como una figura griega análoga a la del profeta hebreo. «Los dichos más chispeantes de Jesús en Q Prima muestran que sus seguidores pensaron en él como un sabio parecido a los cínicos»⁵¹. Tal como Mack los retrata, los cínicos eran figuras públicas, críticos sociales que llevaban una vida pública de renuncia; eran polemistas que ponían en duda el statu quo de los modelos aceptados de comportamiento cultural o social. «Así la plaza del mercado era el escenario del cínico, el lugar para mostrar un ejemplo vivo de libertad de los constreñimientos sociales y culturales, y un lugar para hablar a los ciudadanos sobre el estado actual de las cosas»⁵². Como escritores satíricos, críticos políticos y cómicos consagrados, los cínicos proponían un conjunto alternativo de valores y de modo de vivir. El cínico podría ser comparado también a un médico que ofrece un diagnóstico de la sociedad y su remedio. El cínico no era necesariamente un erudito. «Su tarea no era la de hacerse pasar por maestros de verdades no conocidas por las gentes, sino retar a las personas para que vivieran conforme a lo que ellos realmente sabían»⁵³. Más que buscar la reforma de los sistemas sociales, los cínicos apelaban a los individuos para que se hicieran independientes y vivieran según la sabiduría de la naturaleza. El movimiento de Jesús comenzó como una variedad local judía del cinismo en las ásperas circunstancias de la Galilea anterior a la guerra judía. El movimiento se preocupaba mucho más por la moral y la acción que por las creencias. Aunque no se orientó hacia la reforma social, estuvo preocupado por las funciones de las personas en la sociedad y tenía una inclinación igualitaria⁵⁴.

¿Qué forma tuvo el reino de Dios en la predicación de un Jesús parecido a un filósofo cínico? Hay unos pocos dichos de Jesús en Q Prima que se refieren al reino de Dios. Ninguno de ellos es apocalíptico, y ninguno asume este punto de vista como marco de referencia. Pero existe un vínculo fuerte entre el reinado de Dios y el modelo de prácticas contraculturales que Q recomienda⁵⁵. En el contraste general entre ley y naturaleza como base para el pensamiento social y la filosofía de vida, el lenguaje del reino de Dios de Q Prima se inclina hacia el lado de la

naturaleza. La idea del Reino hace referencia a la soberanía del poder del individuo para oponerse al orden social o costumbres predominantes. El individuo es rey al ser responsable y contracultural, por seguir un modo de vida y un punto de vista alternativos. «Por este motivo el lenguaje del reino de Dios en Q se refiere no sólo al reto de una vida llena de riesgos sin esperanzas ciertas de un cambio del mundo social, sino también a la ejemplificación de un modo de vivir que las personas de la misma mentalidad podrían querer compartir»⁵⁶. En suma, el reino de Dios no es apocalíptico y social, sino un reto a los individuos para que éstos lleven una vida responsable, simple y radical. Las interpretaciones de Crossan y Mack están de acuerdo así en varios puntos básicos.

Ben Witherington llama también sabio a Jesús. Pero su interpretación del Nazareno apenas comparte poco más que esto con Crossan y Mack. Su interpretación del significado de este género es bastante diferente a la de un judío helenizado. Witherington se muestra crítico en varios puntos respecto al intento de comparar a Jesús con un filósofo popular cínico, insistiendo sobre todo en que los paralelos no son una prueba. Más constructivamente sugiere que la influencia del cinismo, que se había asentado en la Palestina del siglo I, pudo haber sido real no en Jesús, sino en el desarrollo de la tradición sobre Jesús⁵⁷.

La tesis propia de Witherington es que en la tradición sobre Jesús se encuentra un desarrollo tardío de la tradición sapiencial, sobre todo la que se halla en Ben Sira, en la *Sabiduría de Salomón* y en el *Qoheleth* (*Eclesiastés*). «En los Evangelios se oye a un sabio que se manifestó principalmente en formas expresivas propias de la Sabiduría, o en formas adaptadas de expresiones sapienciales, escatológicas y legales, o también en adaptaciones proféticas del *mashal* [la parábola] sapiencial»⁵⁸. Witherington está convencido de que «la enorme mayoría de la tradición de los dichos evangélicos puede explicarse con la hipótesis de que Jesús se presentó como un sabio y profeta judío, que utilizó toda la riqueza de las tradiciones sagradas del judaísmo anterior, sobre todo el material profético, apocalíptico y sapiencial, aunque de vez en cuando también tradiciones legales»⁵⁹. El término «sabio», pues, es la categoría más apropiada y comprensiva para categorizar a Jesús. Aunque utilizó otras tradiciones, proféticas, escatológicas, etc., Jesús remodeló el material en formas sapienciales. Por esta razón «sabio» es heurísticamente la descripción más amplia y satisfactoria del género de Jesús⁶⁰.

Witherington ofrece algunas reflexiones concretas sobre la actividad de Jesús como maestro. El Nazareno no sólo tuvo discípulos, sino que probablemente los trató como tales. Esto significa que aprendieron del maestro. Jesús enseñó con la autoridad de un maestro que enseñaba la sabiduría divina. Se tiene así una respuesta para la pregunta de cómo

se inició la tradición sobre Jesús⁶¹. Witherington es menos concreto, sin embargo, sobre el tema del reino de Dios. En su opinión el Reino parece ser menos un centro independiente de la enseñanza de Jesús y más un tema filtrado por una lente sapiencial, sobre todo la de la parábola. Los temas proféticos son, por así decirlo, tratados dentro de un horizonte sapiencial. La justicia se transforma dentro del marco de la sabiduría trascendente de Dios que se revela en parábolas: el reino de Dios relativiza la justicia; el reino de Dios cambia completamente la estructura ordenada de la sociedad. «El dominio de Dios tiene su propia economía»⁶².

La hipótesis de más largo alcance de Witherington es que Jesús se refirió a sí mismo como la encarnación de la Sabiduría⁶³. Este investigador piensa que Jesús, al reflexionar sobre la tradición, se sintió animado por anteriores precedentes a verse a sí mismo de tal modo que dio «el paso considerable desde presentarse como un sabio a considerarse la encarnación de la Sabiduría»⁶⁴. Esta progresión no es improbable, porque textos anteriores muestran cómo otras personas se presentaron a sí mismas como un «símbolo vivo» o «imagen del mensaje de Dios». «Jesús no anunció simplemente la irrupción del dominio de Dios sobre la tierra, sino que creyó que él era el que lo traía, de modo que en algún sentido lo incorporó dentro de sí»⁶⁵.

El género «maestro» queda así precisado. No vamos a considerar ahora otras interpretaciones de Jesús como maestro, tales como rabino o fariseo, sino que tornaremos a la consideración de Jesús como sanador. Debemos señalar, sin embargo, que la categorización de Jesús como maestro gana terreno hoy día.

JESÚS COMO SANADOR

Según los criterios de historicidad, sobre todo el de atestiguación múltiple, existen pruebas aplastantes de que Jesús realizó exorcismos, curaciones y «hechos poderosos» que superaban una explicación normal. Geza Vermes ha desarrollado estos y otros datos en un retrato coherente y complejo de Jesús⁶⁶. En cuanto al método, Vermes está interesado en una búsqueda del Jesús histórico desde el punto de vista del historiador y no del teólogo: su objetivo es complementar el kerigma más primitivo sobre Jesús contenido en los Evangelios. Pero en contraste con el escepticismo sobre la autenticidad histórica de los Evangelios, Vermes profesa «un optimismo cauteloso acerca de una posible recuperación de los rasgos genuinos de Jesús...»⁶⁷. Pero su progreso metodológico más importante radica en el empleo de fuentes exteriores a los Evangelios para recrear la situación de Jesús, sobre todo la religiosa. Jesús era un

judío galileo que hablaba arameo, según Vermes; por tanto, examina la Galilea de Jesús. Jesús fue una figura carismática; por tanto, analiza las figuras análogas del período sobre las que hay información en la literatura judía. Los Evangelios sólo proporcionan el contorno del esqueleto de Jesús, por lo que Vermes procede, ayudado por la analogía, a poner más carne y sustancia sobre los meros huesos del retrato evangélico del personaje. Vermes construye su imagen de Jesús gracias a la concordancia o analogía entre una situación particular, la función normal, la costumbre o práctica típicas y la de Jesús. Éste hizo lo que las figuras carismáticas hicieron; por tanto, Jesús era un carismático; y lo que sabemos de los carismáticos nos ayuda a complementar el retrato de Jesús. De este modo lo que los evangelistas dicen de Jesús resulta histórico y verdadero, pues lo que corresponde o está de acuerdo con la situación histórica⁶⁸.

En la reconstrucción de Geza Vermes, Jesús era un «hombre santo» itinerante, un *hasid* entregado a la enseñanza y a realizar exorcismos y curaciones. Ganó así una cierta notoriedad y después disfrutó de una cierta autoridad. En último término fue ejecutado por motivos políticos principalmente por los dirigentes religiosos y civiles, porque junto con sus seguidores supuso una amenaza verdadera o imaginaria para el *statu quo* socio-político. Ampliemos brevemente algunos de los elementos de esta imagen.

Ante todo, Vermes dice mucho sobre Jesús simplemente en virtud de que era galileo. Era ésta una región atrasada en comparación con Judea y Jerusalén. Los galileos tenían fama de ser menos estrictos en la observancia de los detalles de la práctica religiosa; Galilea albergaba además en su interior a celotas y rebeldes. Proceder simplemente de Galilea significaba ser objeto de desconfianza a los ojos de los jefes religiosos en Jerusalén y a los de las autoridades seculares romanas. Aunque Jesús no era un celota, parece haber sido ejecutado como tal⁶⁹. La razón fue muy probablemente de carácter preventivo, una tentativa de eliminar problemas potenciales antes de que surgieran en realidad.

Segundo: la categoría primaria que Vermes utilizó para captar la personalidad de Jesús fue la de hombre santo. Un «hombre santo» es una figura carismática definida por Vermes por su modo de actuar. Tiene la capacidad de curar, pero sin ser un médico profesional. Su poder de sanación está relacionado con su capacidad de servir de *médium* de la autoridad y poder de Dios sobre la enfermedad. Es un exorcista, capaz de expulsar los malos espíritus, poder estrechamente unido a la sanación. Tal figura religiosa puede también perdonar los pecados. Vermes está absolutamente seguro de que el poder de perdonar los pecados no era algo extraordinario para esta clase de personas. La función de Jesús «como sanador del físicamente enfermo, como exorcista de los poseí-

dos y dispensador del perdón a los pecadores debe ser considerada en el contexto al que estas actividades pertenecen, a saber, el contexto del judaísmo carismático»⁷⁰.

Tercero: Jesús era también un maestro; esta actividad no era ajena a la figura de un carismático. Enseñó en parábolas, lo que era típico de ella. Se dirigió a las muchedumbres, no solamente a un pequeño grupo de iniciados, y pareció preferir «a los no educados, a los pobres, los pecadores y los parias sociales»⁷¹. Pero al mismo tiempo Jesús atrajo a seguidores, los discípulos, y un grupo selecto de doce.

Cuarto: Jesús fue ganando en autoridad. En opinión de Vermes esta autoridad no provenía del estudio, sino del poder carismático, y su centro radicaba en la conjunción de la enseñanza de Jesús con su capacidad de curar y de expulsar a los demonios. El Nazareno, pues, podría ser también caracterizado como un profeta que realizó hechos portentosos. Vermes reduce al mínimo la novedad del contenido de la enseñanza de Jesús y tiende a relacionar la autoridad y el atractivo de éste principalmente con su poder carismático. Más generalmente: en todas estas funciones Jesús no era, por así decirlo, excepcional o único. Vermes encuentra en la literatura judía otras figuras análogas que hicieron las mismas cosas que Jesús en torno al mismo tiempo. En suma, «la persona de Jesús debe ser considerada como parte del judaísmo carismático del siglo i y como el ejemplo supremo de los primitivos *hasidim* o piadosos»⁷².

En algún grado y con algunos aspectos diferentes, el género al que pertenece Jesús perfilado por Vermes es aceptado por otros eruditos. Por ejemplo, Edward Schillebeeckx considera la tradición de los milagros como parte de la sustancia de la vida pública de Jesús. Detrás de muchos relatos de milagros hay una especie de tradición histórica auténtica: Jesús era un sanador y un exorcista. Mostró tal poderío que la gente hubo de juzgar si venía de parte de Dios o del Diablo. El mensaje evangélico presenta a un Jesús que actuó por el poder de Dios, siempre para el bien de los hombres. De este modo Jesús reveló a un Dios completamente al lado de la existencia humana, y él mismo sirvió de mediador a este poder salvífico divino que actúa en la historia. En sus milagros Jesús ofreció la ayuda y compañía divinas⁷³. Todo ello se confirma por el extenso análisis de Meier, antes mencionado, de la tradición de los milagros. Este investigador examina primero los milagros globalmente, luego según sus tipos, y finalmente cada relato de milagro individual. Aunque las fuentes no proporcionan ningún conocimiento histórico detallado sobre incidentes concretos, es seguro que Jesús realizó una cierta variedad de obras «maravillosas»⁷⁴.

Como otros géneros en los que se adscribe al Nazareno, también éste debe entenderse de modo inclusivo, pues abarca otros aspectos de Jesús

sin excluir los de maestro o la dimensión profética de su ministerio. Por ejemplo, Sean Freyne ve en la tradición de los milagros una amenaza al Templo y a las autoridades religiosas, y por ello una razón profunda de la ejecución de Jesús. Freyne acepta la clasificación de Vermes de Jesús como un *hasid*, sanador, exorcista. Un indicador histórico revelador es la controversia sobre Beelzebub, ya que muestra incluso a los enemigos de Jesús reconociendo que hace obras poderosas; Jesús actúa con el poder y autoridad divinos. «Si las muchedumbres que quedaban impresionadas por los poderosos hechos de Jesús se mostraban igualmente entusiastas de sus enseñanzas, y si se unen ambas realidades, entonces el sistema mismo del Templo y la posición central de Jerusalén, como la sede del poder y la presencia divinos, estaba en peligro de derrumbarse»⁷⁵. El campesinado, que era la audiencia de Jesús, hubo de quedar impresionado por sus hechos poderosos. Pero fue en Jerusalén donde se percibió esta amenaza, no en Galilea. Los maravillosos hechos de Jesús otorgaban allí al menos un significado simbólico a su afirmación de que el Templo iba a ser destruido; la amenaza estaba implícita en las acciones de Jesús y se convertía en verdadera en la medida en la que éste atraía a las muchedumbres⁷⁶. Según Freyne, pues, se puede explicar el conflicto generado por el ministerio de Jesús sin apelar a las revolucionarias condiciones de Galilea; el conflicto se generaba por la actividad misma del hombre santo⁷⁷.

JESÚS COMO SALVADOR O LIBERADOR

Indiqué al principio de este capítulo que la investigación sobre Jesús se desarrolla a diferentes niveles, y que la teoría hermenéutica ayuda a clasificarlos. Además de varios intentos de entender a Jesús dentro de la situación de su época, en la Galilea y en la Jerusalén del siglo i, existen también interpretaciones de Jesús que son más explícitamente hermenéuticas. Por este término entiendo interpretaciones de Jesús más o menos explícitas cuyo objetivo es comprenderlo más universalmente y en un contexto que incluya al mundo de hoy, aunque se trata siempre de Jesús, del Jesús del pasado. Ahora bien, lo que se conoce del Nazareno históricamente se lanza hacia adelante, por así decirlo, y se interpreta dentro de un horizonte actual. Decir que esto ocurre «más o menos» se refiere explícitamente al hecho de que algunos autores ofrecen constancia de lo que hacen, mientras que otros no, de modo que en algunos casos uno se pregunta si un autor dado sabe de lo que se trata.

La categoría de «apropiación», crucial en la teoría de la interpretación, puede ser utilizada para representar lo que pasa en este ámbito.

Como indiqué anteriormente, la apropiación significa hacer propio en la situación de cada uno un mensaje de otra persona o de una situación pasada; esto implica la interpretación socio-existencial de algo; implica también la afirmación de su verdad y el compromiso con lo que se afirma. No es, insiste Ricoeur, reducir subjetivamente el mensaje a la propia experiencia⁷⁸. Pero al mismo tiempo, la apropiación implica en el presente un nuevo significado para el texto o símbolo del pasado. El texto sirve no sólo de mediador de una nueva valoración de la realidad para el intérprete, sino también —al mediar este significado para una nueva situación— el texto mismo toma un nuevo significado. Es importante que se reconozca que este significado es intrínseco al texto o que fue su objeto en el pasado, aun cuando este significado particular no haya podido ser reconocido anteriormente.

Encardinar a Jesús en el género de salvador o liberador significa en este caso que tal título ha sido continuamente aplicado a Jesús tras su muerte, a la luz de la experiencia de Pascua, hasta el momento presente. El término «liberador» se utiliza como un equivalente más o menos de salvador. En ambos casos, el vocablo se refiere a Jesús. En su forma reflexiva esta referencia al Nazareno se basaría en la investigación crítica y la reflexión del historiador. Incluiría también un compromiso existencial y participativo con Jesús que valoraría a éste como salvador o liberador. En páginas posteriores indicaremos que una experiencia fundamental de Jesús como ésta subyace a toda la cristología del Nuevo Testamento, a la noción misma de la salvación cristiana, y en última instancia a la cristología misma. Tal como lo utilizamos aquí, este género es una categoría heurística y contiene la primera pregunta religiosa que se formula respecto a Jesús: ¿cuál es el atractivo religioso de éste? ¿Cuál es su propuesta para la existencia humana y el mundo respecto a la realidad última? La clasificación de Jesús en este género, por tanto, cambia formalmente la perspectiva sobre él de dos modos: se le trae hasta el mundo de hoy y se lo presenta a la luz de la percepción de la fe en él; y esto ocurre en un tiempo siempre presente. Esta categoría que sirve para comprender, valorar y apropiarse a Jesús hoy se encuentra en un gran número de estudios sobre este personaje, en particular los realizados con intenciones teológicas. Entre las interpretaciones teológicas de hoy día la adscripción de Jesús al género «salvador» o «liberador» es muy pronunciada entre las varias formas de la teología de la liberación.

En el análisis de Juan Luis Segundo, Jesús fue un profeta que combatió preocupaciones religiosas y políticas⁷⁹. El centro de la predicación del Nazareno era el reino de Dios, y este reino se refería al ámbito histórico, social y político, o a una reforma de la vida en la historia en el sentido religioso también. El reino de Dios tenía su base en la voluntad

divina y habría de ser instaurado por Dios; pero este reino habría de existir en este mundo y consistiría en disposiciones socio-políticas entre seres humanos, por lo que no habría de establecerse sin el concurso de agentes humanos. El reino de Dios que Jesús predicó era así un movimiento en la historia. Jesús inauguró un movimiento que actuaba en pro del reino de Dios reclutando a discípulos que debían continuar su tarea. Para Jesús, el reino de Dios no era simplemente un reino de virtudes religiosas. Al contrario, aunque fundamentado en la voluntad y el poder de Dios, consistía en una situación socio-política en la cual la humanidad, cuya esencia es la libertad o la independencia, prospera.

Jon Sobrino titula su interpretación de Jesús como *Jesús el Liberador**⁰. En su opinión, el reinado de Dios tuvo la categoría de realidad última en la vida de Jesús, y por ella vivió y murió. El reino es una utopía esperanzadora en medio de los sufrimientos de la historia. Se trata de una realidad histórica buscada, de una condición social transformada que se opone radicalmente al antirreino de la injusticia. Aunque como realidad escatológica el Reino esté abierto a todos, se dirige directamente a los pobres de este mundo, a los que están en el último estrato de la sociedad. El reino de Dios representa la voluntad divina básica y elemental; representa el designio de Dios sobre la vida y la muerte. También representa el plan de Dios para la existencia humana: la divinidad está a favor de la vida y de la integridad de la creación. Toda la humanidad puede dividirse en aquellos cuya vida es fundamentalmente segura y aquellos para los que no lo es, los que simplemente sobreviven en una condición precaria cercana a la muerte. El reino de Dios apoya su vida, su supervivencia, su existencia íntegra y su bienestar. En el fondo se interpreta a Jesús como el agente del reino de Dios. Su ministerio consistió en la realización de ese reino, es decir, en hacer de ello una realidad histórica por sus acciones: sus curaciones por el poder divino, sus exorcismos, su acogida a los pecadores, su predicación, que retó a las gentes a que se convirtieran en seguidores suyos. El mensaje central, sin embargo, abarca todo: «El reino de Dios viene para los pobres y los desheredados; es parcial, y por tanto causa escándalo»⁸¹.

Según el teólogo negro de la liberación James Cone, si se presta atención simplemente al Jesús de la historia y al significado social del término «negro», hay que insistir en que Jesús era y es negro. Por un lado, Jesús era el oprimido por antonomasia, y no ver su identificación completa con el pobre y el oprimido deforma su persona histórica. Las historias de su nacimiento, su identificación con los pecadores en su bautismo, su ministerio preocupado por los necesitados, su referencia al Reino que es para los pobres porque son pobres, y el ciclo de su muerte y resurrección, todo ello caracteriza a la persona y al ministerio de Jesús con los indi-

gentes y los oprimidos. La negritud de hoy interpreta con gran exactitud la realidad de lo que Jesús era. Considerando los datos que tenemos sobre el Nazareno, sólo la negritud puede definir su importancia pasada y presente: «¿Qué otra cosa, excepto la negritud, podría expresarnos suficientemente el significado de su presencia hoy?»⁸². Jesús es capaz así de proporcionar la liberación precisamente porque *es* «negro»⁸³.

Elisabeth Schüssler Fiorenza sitúa el centro del interés y de la acción de Jesús en la *basileia* (reinado) de Dios y halla cuatro características que definieron su movimiento⁸⁴. Primera, en contraste con Juan Bautista, Jesús fue el mediador de una noción del reinado de Dios que está ya entre nosotros, ya disponible por la experiencia. El reino llega y se siente en las curaciones y el ministerio mismo de la sanación. Segunda, la *basileia* significa que Dios recrea la totalidad humana. La salvación que aporta el reino es la integridad humana y su cumplimiento; es la humanización. Tercera, la *basileia* es totalmente inclusiva; no excluye a nadie; se dirige sobre todo a los que más la necesitan, el pobre, el marginado. El reinado de Dios «incluye a toda persona en Israel y... engendra la totalidad de cada ser humano»⁸⁵. Cuarta, la *basileia* de Dios implica la inversión de nuestra valoración ordinaria de las cosas.

Respecto a la *praxis* de la *basileia*, Schüssler Fiorenza opina que se dirigió a tres grupos humanos en particular: los pobres, los enfermos y tullidos —que fueron el objeto de su ministerio de sanación—, y ese grupo sintetizado por la frase «los recaudadores de impuestos, los pecadores y las prostitutas». En general el reino de Dios se dirigía principalmente a los excluidos y marginados de la sociedad, que constituyeron la mayoría de los seguidores de Jesús. El movimiento así constituido durante la vida de Jesús consistió en un discipulado de iguales en el ámbito de la irrupción de la *basileia*, y en este reino hubo funciones clave desempeñadas por mujeres. El movimiento igualitario iniciado por Jesús exige que se reconozca su verdadero estatus a las mujeres y a todos los marginados⁸⁶.

En el tratamiento de Jesús de Edward Schillebeeckx, las cuestiones implícitas que hemos encontrado en los autores a los que hemos pasado revista hasta ahora se recapitulan en la realidad concentrada del sufrimiento humano, sobre todo en los enormes padecimientos sociales que los seres humanos infligen a otros⁸⁷. ¿Cuál es el significado de la existencia humana que, por un lado, contempla un exceso de sufrimiento corporativo que destruye todo significado y, por otro, sueña con un futuro mejor y más humano? Una apropiación de Jesús hoy tiene que situarse dentro de esta pregunta fundamental, secular y religiosa, sobre la salvación. Con esta cuestión como guía, Schillebeeckx ve a Jesús como un profeta, un profeta que era también un exorcista, un sanador y un

maestro. El centro del ministerio público de Jesús fue el reino de Dios, de modo que toda consideración de la persona de Jesús ha de comenzar por este símbolo. El reino de Dios es la voluntad eficaz divina, los valores y el reinado real divino en la historia; es la gracia y la salvación, puesto que el Dios de Jesús, a quien él llamó Padre, es un Dios de vida. La divinidad está completamente al lado de los hombres; es un Dios del bienestar humano: el interés divino es la humanización.

Schillebeeckx considera la totalidad de la enseñanza y el ministerio de Jesús como una suerte de transparencia de este Dios humano. Al tomar este reino de Dios como centro, Schillebeeckx ve que las parábolas revelan a un Dios disidente. En la inversión que suponen las parábolas, los valores de Dios aparecen como trascendentes, diferentes a los caminos de los hombres, transgresores del orden presente de las cosas, pero siempre en interés del bienestar humano. Lo mismo es verdad para la praxis de Jesús. Schillebeeckx encuentra que el reino de Dios posee una ética fundamental, reflejada en el Sermón de la Montaña y en el del Llano. La propia práctica del Reino por parte de Jesús se enfrentaba a la Ley, a la autoridad y a la costumbre. Jesús se mezcló con los pobres, pecadores, prostitutas y recaudadores de impuestos. El Dios de Jesús era un Dios subversivo.

En suma, la apropiación de Jesús como salvador o liberador está abierta a una variedad de matices. Por un lado, la vida pública de Jesús poseyó una variedad de facetas; por otro, Jesús otorga siempre un significado a la existencia humana respondiendo a las preguntas implícitas de los que buscan la salvación o la liberación.

EL JESÚS QUE HAY QUE APROPIARSE

¿Quién y cómo era Jesús? ¿Fue un *hasid* judío, un hombre santo que pasó su vida sanando y enseñando? ¿Fue un campesino judío que adoptó las maneras de un sabio cínico y cuyas enseñanzas sobre el Reino deberían ser entendidas por cada uno individualmente? ¿Fue un maestro de sabiduría en la tradición de Ben Sira? O ¿fue Jesús un profeta de una sola idea comprometido con el anuncio y la mediación de una restauración drástica de Israel por el poder de Dios? ¿Fue Jesús realmente una especie de maestro fariseo de la escuela de Hillel que debatía el significado fundamental de la Ley?⁸⁸ Es difícil contestar definitivamente a la pregunta inicial. Sin embargo, todos estos géneros o tipologías ayudan a iluminar la peculiaridad de Jesús. No pretendo recomendar una armonización. No se puede construir una compleja imagen históricamente correcta de Jesús simplemente añadiendo unas a otras estas variadas reconstrucciones

históricas, debido a la diversidad de las hipótesis, pruebas y perspectivas consideradas pertinentes. Pero realmente aprendemos más sobre Jesús de estos trabajos que sin ellos. Y hay muchos datos que tienen en común.

Al concluir este capítulo sobre Jesús no intentaré recrearlo en su época o en forma narrativa⁸⁹, aunque tal intento es posible en líneas generales y hay más de unos cuantos disponibles. Doy por supuesto que la narración histórica da cuenta del Jesús que ya hemos considerado. Lo que sigue, por el contrario, es un intento más modesto de resumir los datos que comienzan a llevar a Jesús hacia una luz ligeramente más clara. En vez de hacer de la Palestina del siglo I el horizonte de la interpretación, mi presentación está influida por la situación de hoy y por la cuestión de la salvación y la liberación humanas tal como se experimentan hoy día. Pero al mismo tiempo trata de Jesús. Sobre la base de las reconstrucciones de exegetas e historiadores, me traslado al nivel del análisis conceptual y presento este sumario en forma de proposiciones. Busco los aspectos de Jesús y su ministerio menos controvertidos, en los que hay más o menos consenso entre la mayor parte de los investigadores, y por tanto representan un acuerdo general en términos abstractos. No pretendo componer un relato narrativo del Jesús histórico, ni tampoco una reconstrucción homilética de su persona, sino simplemente una apropiación particular de algunos resultados de la investigación sobre Jesús. En lo que sigue se presenta a Jesús en un lenguaje que se produce —o que generaliza— a partir de las peculiaridades concretas de su situación.

El reinado de Dios

Jesús predicó el reinado de Dios. La mayor parte de los exegetas concluye que esta idea era el centro mismo del mensaje de Jesús para la Palestina del siglo I. A un cierto nivel es probablemente imposible determinar exactamente todo lo que Jesús quiso decir con esta frase, el reino de Dios. Pero en otro nivel es una expresión directa que puede ser entendida por todos: «Sabemos perfectamente bien lo que él pensó en términos generales: el poder de Dios para gobernar»⁹⁰. Los cristianos rezan con regularidad en la oración enseñada por Jesús que se haga la voluntad de Dios «así en la tierra como en el cielo» (Mt 6,10). Esto es el reinado de Dios. La frase, el reinado de Dios, es un símbolo religioso que indica un ámbito trascendente⁹¹. En la medida en que se refiere al reinado de Dios se trata de una realidad efectuada por un poder trascendente que no puede ser limitado por la imaginación humana y no puede ser definido en términos conceptuales precisos o fácticos. El reino de Dios es escatológico; en última instancia abarca el futuro, el tiempo final, la complección y el cumplimiento de la historia. Tal reinado es utópico,

y pensar que va a venir en un cierto tiempo y lugar es entender mal el símbolo. Jesús, por lo que sabemos, nunca precisó exactamente cómo aparecería el reino de Dios, ni tampoco dijo cómo se inauguraría. Pero el reino divino tiene sentido en el contexto de las terribles realidades negativas de la vida humana, y apela al deseo y esperanza humanos de lo que debería y podría ser gracias al poder de Dios frente a la impotencia de los hombres⁹². A causa de su trascendencia última, se concebirá de muchos modos diferentes.

Pero en Jesús este reino de Dios no es algo lejano o sin relación con este mundo. En su enseñanza el Reino es inminente y está a punto de venir al mundo; Jesús es su herald; en algunos aspectos es su agente⁹³, y el reinado de Dios viene a la luz en su enseñanza y en su acción. Varias dimensiones del reinado de Dios pueden experimentarse como concentradas en Jesús: el reinado de Dios en el futuro está relacionado con su persona y con su acción; la praxis de Jesús hace presente el reinado de Dios, que se ofrece como causa y misión que atrae a discípulos⁹⁴.

Al hacer del reinado de Dios el centro de su predicación, Jesús era teocéntrico. Jesús no se predicó a sí mismo; su persona y obra no aparecen como el centro de su propia enseñanza. Jesús habló más bien de Dios, al que llamó Padre. Dios, la voluntad divina, los valores de Dios, las prioridades divinas dominaron todo lo que se recordó que dijo e hizo Jesús. Cuando el Nuevo Testamento habla de Jesús como obediente, o como que ha recibido una misión del Padre, refleja la posición central del reino de Dios en la vida de Jesús como causa de ésta. La imagen consistente de Jesús es la de una persona fiel, completamente entregada a hacer concreta y real la voluntad y los valores de Dios en la historia. El hecho de que el reinado de Dios fuera tan central en la vida y la enseñanza de Jesús lo hace normativo para el teólogo cristiano: las cristologías que lo olvidan son inadecuadas y, positivamente, los cristianos deben encontrar algún significado para el reinado de Dios en su comprensión teológica del mundo.

Parábolas y dichos de Jesús

El carácter trascendente y simbólico del reinado de Dios se refleja en el hecho de que la mayor parte de la enseñanza de Jesús sobre él tiene forma de parábola. Una parábola es un lenguaje figurado, un símil ampliado o una metáfora, no necesariamente exclusivos de la alegoría, que comunica en forma narrativa algo que descubre un aspecto de Dios, del mundo o de la vida humana. La investigación sobre las parábolas ha distinguido varios niveles redaccionales en las versiones evangélicas, de modo que las parábolas han llegado a ser una fuente privilegiada para oír la voz auténtica de Jesús⁹⁵. Muestran a éste utilizando las historias y

referencias de la vida diaria en Galilea para descubrir las dimensiones de realidad desde el punto de vista del reinado de Dios. La frase «El reino de Dios es como...» se refiere así al mundo ordinario, como si estuviera sometido al reinado eficaz de Dios. Las parábolas, que presentan la vida diaria como símbolo del significado y la presencia de Dios son el modo como Jesús comunica una valoración del reinado de Dios.

¿Qué abren las parábolas a la imaginación? Retratan a Dios, y por ello las consideraré más ampliamente en el siguiente capítulo. Al que Jesús llama Padre es un ser personal y amante. La historia del hijo pródigo presenta a Dios como un ser compasivo, acogedor, misericordioso, que acepta al otro, completamente interesado en la integridad, totalidad, compleción y plenitud de los seres humanos, que son sus hijos. Las parábolas pintan también la existencia humana, la vida individual y corporativa de Israel. Representan los aspectos de un modo de vivir de acuerdo con el reino de Dios. La historia del buen samaritano —que caracteriza la importancia del prójimo representando una especie de amor universal, el cuidado mutuo y el interés que se extiende hasta al enemigo— es simplemente chocante. Así es la vida humana dirigida por los valores de Dios.

Los análisis de las parábolas muestran que éstas contienen coherentemente una especie de inversión de los modelos comunes de pensamiento, un final sorprendente que da la vuelta a lo que se espera. La voluntad de Dios, en relación con modos de pensar comunes humanos y el comportamiento, es una sorpresa. Esta misma clase de inversión se encuentra también en un cierto número de dichos de Jesús, como las bienaventuranzas y ayes (Le 6,20-26), el mandamiento de amar y preocuparse por los que nos odian (Le 6,27-28), etc. Los pobres, los que sufren y los perseguidos son los felices; el Reino les pertenece, no a los ricos. Con estos juicios Jesús se sitúa en la línea de los profetas. El reino de Dios es el juicio contra las situaciones de sufrimiento y opresión humanos; el reinado de Dios invertirá estas condiciones de deshumanización. La predicación presenta a menudo a Jesús como un profeta. La historia funciona positivamente en la presentación de la voz auténtica y las acciones de Jesús que proporcionan a ese título su contenido⁹⁶.

El Nuevo Testamento dice que Jesús habló con autoridad. Se podría deducir este hecho de la aparición del movimiento de Jesús, ya que éste impactó en las gentes, que lo recordaron como persona que tenía autoridad⁹⁷. Pero la autoridad en asuntos religiosos es en última instancia una mediación, es decir, la capacidad de revelar y servir de medio a la autoridad de Dios o a la realidad última de un modo u otro. Algo de la autoridad de Jesús se revela en las parábolas. Aunque algunas de estas historias permanecen oscuras hoy, o están sujetas a múltiples interpre-

taciones, otras muchas son completamente simples, claras y radicales. A menudo sorprenden a la imaginación con un Dios que escandaliza por ser tan compasivo. Este Dios es tan amoroso y acepta de tan buen grado a todos los seres humanos que éstos parece que van a ser juzgados, o al menos expuestos al juicio, a la luz de esta bondad. En un mundo de pecado el amor de Dios es contracultural, se enfrenta proféticamente a la gente. Pero este amor trascendente ofrece a las víctimas de este pecado, los pobres, los marginados, los deshumanizados, esperanza y estímulos para luchar contra su situación.

Los hechos portentosos de Jesús

Los exegetas están más o menos convencidos de que Jesús era un sanador de algún tipo, un exorcista, alguien que prestó su ayuda para solventar las realidades negativas de la vida. Y también ofreció el perdón de los pecados. Es muy difícil determinar qué acontecimientos hay exactamente detrás de un relato de milagros, pues han sido indudablemente embellecidos, y en algunos casos fueron creados más tarde para ilustrar cómo fue Jesús percibido por la fe. La historicidad particular de los acontecimientos que están detrás de las historias de milagros simplemente no se conoce. Pero esto no es realmente importante. En principio, los relatos de milagros no pueden decirnos nada del origen divino de Jesús. Además, en algunos casos, el imaginario a la letra puede oscurecer y ocultar la mediación de Jesús de lo divino. Sobre todo en las culturas seculares de hoy, cuanto más se represente a Jesús como taumaturgo sobrenatural, tanto menos resulta un mediador creíble del poder trascendente y soberano de Dios. Aunque sea históricamente seguro que Jesús se preocupó de los enfermos y los aquejados de sufrimientos, es secundario el modo como esto se manifestó exactamente. El poder divino en la vida de Jesús es misterioso. No podemos conocer su mecanismo o cómo operó.

Pero al mismo tiempo parece históricamente exacto decir que las gentes en época de Jesús, y probablemente Jesús mismo, pensaron que Dios estaba actuando a través de su ministerio. Dios como Espíritu, es decir, simbólicamente la presencia y el poder de Dios, actuaba de algún modo en y por Jesús cuando asistía a los aquejados de diversos sufrimientos⁹⁸. La solicitud de Jesús ante los padecimientos humanos dramatiza cómo la causa de la humanidad es la causa de Dios. El Dios de Jesús es una divinidad intrínsecamente preocupada por la integridad de los seres humanos. Que Dios es igualitario y abierto a todos se manifiesta en un Jesús que tiende la mano a los marginados. En la misma medida este Dios es el Dios de todos. La universalidad implícita en el monoteísmo es la universalidad de un Dios relacionado y preocupado por cada ser huma-

no. Dios desea el desarrollo integral de la libertad de cada ser humano hacia su totalidad y complección. Tal es el mensaje de Jesús.

Este descubrimiento se desborda espontánea y necesariamente hasta hoy en el ámbito social y político, y afecta a las dimensiones estructurales de la vida institucional pública. Jesús no tenía el sentido de la historia que poseemos hoy, ni la experiencia en el siglo xxi de la estructura social de la existencia y la solidaridad humanas. Pero el descubrimiento de un Dios que es amor compasivo, ilimitado e igualitario es simple y lo abarca todo. Este amor incluye dentro de sí automáticamente, como al parecer lo incluyó el ministerio de Jesús, un deseo radical de ayudar al sufrimiento humano, de oponerse a él, de curarlo, de vencerlo en cualquier forma que aparezca y cualesquiera que sean sus causas. Una cristología que no incluya estas ideas ha olvidado a Jesús, no lo hace presente en la vida de hoy día.

La libertad de Jesús en pro de los demás

La categoría de libertad está sujeta a muchas interpretaciones cuando se aplica a Jesús, debido a todo lo que esto conlleva en la cultura occidental del siglo xxi. La utilizo aquí para recoger un cierto número de acciones, o modelos de acciones, que los historiadores atribuyen a Jesús. En todas ellas éste parece mostrar una suerte de autotranscendencia espontánea de sí mismo. Refleja así en su propio comportamiento una especie de acción entregada que se corresponde con su mensaje del Reino.

Múltiples fuentes atestiguan el hecho de que Jesús tenía fama de frecuentar la compañía de gente de mala reputación, publicanos y prostitutas, de los repudiados por su sociedad. Jesús tendió también la mano a pecadores públicos; ofendió a la gente con su oferta del perdón de sus pecados y la aceptación de sus personas. Jesús poseyó la libertad necesaria para interpretar la Ley, y parece haber afirmado que el reino de Dios no puede contenerse en formas codificadas, sino que se desborda siempre en la compasión de Dios y en nuestro amor al prójimo.

Estos puntos simples, desarrollados mucho más ampliamente en relatos kerigmáticos y reconstrucciones históricas, median algunos mensajes religiosos muy potentes. El reino de Dios no es simplemente la mano izquierda del juicio de Dios; es finalmente la mano derecha de la preocupación amorosa divina, del perdón compasivo de los pecadores y de su aceptación como personas. Este amor es universal e igualitario; nadie queda fuera de su alcance. En todos los Evangelios domina la narración el tema de Jesús que tiende la mano a los desvalidos, a los oprimidos, a los que simplemente sufren. No es sorprendente que estas ideas se trasladen a la acción. Hay apoyo sólido en Jesús para las premisas de las

teologías feminista, negra, de la liberación y política, y para el apoyo a todas las minorías perseguidas. Jesús ejemplifica la libertad interior de la autotranscendencia necesaria para comprometerse con los problemas de los otros, y Jesús enseña que tal libertad es un derecho natural de todos y que no debe ser engrilletada por ninguna esclavitud externa.

La ética de Jesús

En este momento hay que hablar de la ética de Jesús. Un modo de abordarla podría ser consultar los dichos de Jesús en el Sermón de la Montaña (Mt) o en el Discurso del Llano (Le) y recoger algunas de sus máximas sobre el comportamiento justo o ético. Esto podría conducir a la construcción de una ética de normas y reglas. O bien se podrían discernir principios básicos que forman la base de las enseñanzas particulares de Jesús que tienen importancia universal, pero una aplicación cambiante en la historia". Ahora bien, los fundamentos de la ética de Jesús se basan con mayor firmeza —aunque menos expresamente— en la revelación de Dios mediada por él gracias a su enseñanza y a la lógica implícita de su actividad. La mediación concreta del amor compasivo de Dios por todos los que sufren anuncia una llamada al seguimiento y atrae a las gentes al discipulado. Ésta es la causa de Dios, el proyecto de Dios en el mundo, el plan de Dios para la historia. El proyecto de Dios es tal que exige una opción fundamental, un compromiso de vida, una lealtad que todo lo abarca y una fidelidad que se arroja a sí misma con todas las opciones particulares de la vida. Edward Schillebeeckx lleva más lejos estas conclusiones. Hay una vinculación en Jesús entre el futuro y el presente que estimula «la conducta religiosa y ética de acuerdo con el reino de Dios»¹⁰⁰. Jesús une la soberanía divina sobre la historia y la praxis humana. Ello se refleja en su actividad haciendo el bien, en su toma de partido por los desposeídos y desheredados, en sus parábolas y dichos, en su relación con los pecadores. Así quedan vinculados estrechamente el reino de Dios y la praxis en favor de la totalidad del ser, sobre todo del de otros. El que los seres humanos vivan según los valores del reino de Dios es la manifestación del amor soberano divino en la historia; el servicio al prójimo es el reinado de Dios certificado en la vida humana. La preocupación de los seres humanos por otros «es la forma visible y el aspecto en el que se manifiesta la llegada del reino de Dios»¹⁰¹. Ésta es la forma que toma el reino divino. Basándose en la premisa de la fe de que Jesús es la mediación religiosa de Dios, se puede ver el reino de éste en el comportamiento de Jesús. Una vez más, la concepción básica es simple y fundamental¹⁰².

La ética de Jesús, pues, no se formula en un código legal; en lo que respecta a máximas particulares o doctrinas, no es original. Jesús no aña-

de un nuevo contenido al razonamiento ético o, si lo hace en cualquier punto particular, no tiene una importancia central. Más bien la ética reflejada en Jesús, independientemente de su fuente, se convierte en la ética del reino de Dios. Esto significa que puede entenderse también que lo correcto y moralmente virtuoso según los dictados del razonamiento humano tiene su fuente y su destino en Dios. Las personas son responsables ante Dios. De este modo el razonamiento moral y la prudencia de cada día quedan transformados¹⁰³. Lo que Jesús revela a sus seguidores como una vida ética, santa, unida a Dios es algo completamente inmerso en la historia. Una vida totalmente comprometida con la sociedad reflejará la sacralidad y rotundidad de la voluntad de Dios cuando contribuya al bien de la comunidad entera. Esto representa la dimensión sapiencial de la enseñanza de Jesús. Pero en un mundo de injusticia esta ética formal y fundamental deberá asumir un contenido liberacionista. La dimensión profética del discipulado juzga y se opone a todo lo que mata, disminuye la vida y acorta la libertad.

La muerte de Jesús

Desde un punto de vista histórico la apropiación de la muerte de Jesús necesita un poco de matiz crítico. Al Comienzo del movimiento cristiano la muerte de Jesús en la cruz como un criminal religioso-político era inexplicable, pues parecía contradecir las posibilidades y las expectativas de su misión. Gradualmente, sin embargo, los seguidores de Jesús interpretaron su muerte a la luz de las Escrituras judías de muchas maneras: fue la muerte de un mártir, de un profeta, una muerte sacrificial, expiatoria, una muerte redentora. El resultado es que la mayor parte de los cristianos de hoy saben de la muerte de Jesús desde un punto de vista dogmático y la entienden con categorías abstractas y simbólicas. Pero cuando esta tradición se vuelve hacia la historia pasada y asume que hay en ella una referencia literal o descriptiva al modo como ocurrieron las cosas, las interpretaciones resultantes pueden ser muy engañosas. Comienza a parecer como si Dios hubiera querido y hasta planeado que Jesús muriera del modo en que lo hizo. Aquí tenemos un buen ejemplo de cómo la imaginación histórica y crítica puede tomar un atajo a través de las percepciones deformadas del significado de una enseñanza kerigmática de segundo orden.

La muerte de Jesús fue el final de su vida sobre la tierra, la última acción de su pasión vital; no fue sólo algo que hicieron con él, sino algo que él hizo. Su muerte debe ser interpretada en su dinámica histórica. Hay una lógica profunda en la muerte de Jesús que todos pueden conocer, prescindiendo de la cuestión de la responsabilidad de este o aquel

grupo, que no tiene importancia teológica directa alguna¹⁰⁴. La muerte de Jesús se debió a su mensaje, a su predicación y a sus acciones. Su crucifixión estuvo determinada por la medida en la que se enfrentó a la gente o desafió sus intereses. La muerte de Jesús fluyó de la radicalidad y la seriedad de su mensaje; desde el punto de vista de Jesús mismo, su muerte fue una consecuencia de su fidelidad a su misión o causa, la causa de Dios, una misión salvífica para quienes estaban alrededor de él. Jesús dio su vida por el reino de Dios, y todas los testimonios indican que lo hizo libremente¹⁰⁵.

Los aspectos perturbadores de la muerte de Jesús radican en las cuestiones que pueden plantearse en torno a ella¹⁰⁶. ¿Era su muerte algo inevitable? Y si hay alguna necesidad humana histórica en la máxima que afirma que todo testigo profético debe ser eliminado en última instancia, ¿revela esto algo sobre la condición humana? Las respuestas a estas preguntas pueden comportar una revelación aterradora sobre la humanidad y conducen a reflexiones sobre Dios y la justicia definitiva en el universo. A este nivel Jesús comienza a aparecer como un símbolo que sirve de mediador y una respuesta a cuestiones fundamentales religiosas. Pero en este nivel también la muerte de Jesús debe ser vinculada a toda su vida, pues no puede en absoluto separarse de ella y convertirse en dato de reflexión en sí misma. La muerte de Jesús dice que éste permaneció fiel a su modo de vida hasta el final mismo; Jesús resumió su dedicación a la causa de Dios contra las realidades negativas de la existencia humana en un acto final de confiado compromiso.

CONCLUSIÓN

La búsqueda del Jesús histórico no es y nunca será concluyente. A pesar de su falta de conclusividad histórica, esta búsqueda es importante como correctivo a las interpretaciones evidentemente falsas de Jesús, y como estímulo para el imaginario histórico concreto en relación con su persona. Pero el teólogo debe moverse más allá de esta búsqueda porque, después que ha concluido la reconstrucción histórica más adecuada, el teólogo debe también hacer de intérprete de Jesús para nuestro tiempo. Y el teólogo no puede esperar; la interpretación debe ir y va realmente adelante, aun cuando las preguntas sobre Jesús no queden nunca del todo respondidas.

La función distintiva de la interpretación del teólogo se centra en la apropiación de Jesús dentro de nuestro horizonte y situación actuales. Ello requiere algún conocimiento de quién fue Jesús durante su vida. Reconstruir el Jesús histórico es tarea de exegetas e historiadores; en

último término, no es trabajo de los teólogos como tales juzgar lo que puede o no puede saber el historiador. Pero para el teólogo, el deseo de enraizar la interpretación de Jesús en una verdadera persona histórica y la necesidad de algún fundamento crítico para juzgar la multiplicidad de las interpretaciones de Jesús implican una necesidad de estar en diálogo con el historiador. En cada momento la historia valora críticamente las imágenes kerigmáticas de Jesús ampliamente extendidas, aunque ambiguas, mientras que el carácter general de ese mismo Jesús histórico abre posibilidades que pueden potenciar la vida cristiana.

La interpretación de Jesús para nuestro tiempo tendrá la misma estructura que tuvo cuando las gentes encontraron a Jesús por vez primera. Jesús fue una persona en la que las gentes encontraron a Dios. La base para el lugar central de Jesús en la fe cristiana radica en el hecho que él sigue siendo esa persona en la que las gentes encuentran a Dios.

En el siguiente capítulo abordaremos el tema de cómo aparece Dios en el ministerio de Jesús.

Capítulo 4

EL DIOS DE JESÚS

Este capítulo aborda las enseñanzas de Jesús. Más concretamente examinará la imagen o la percepción de Dios vehiculada por Jesús. La razón para esta impostación se hará evidente en los capítulos que tratan de la estructura de la cristología y del concepto de la salvación, pero es apropiado en este punto ofrecer una indicación de la base racional de nuestro tratamiento. Presupongo el principio de que todo contacto con Dios necesita históricamente de algo que le sirva de *médium*, y que para la fe cristiana Jesús es el acontecimiento en la historia donde ocurre ese encuentro. El fundamento del cristianismo y de la cristología está en el hecho de que los discípulos y otras personas encontraron a Dios en Jesús, de modo que éste constituye el punto central de la mediación de la revelación cristiana y del encuentro con Dios. Este principio es tan básico que cuando se le pregunta al cristiano sobre la naturaleza y la realidad de Dios, puede responder que Dios es como Jesús¹. Esto no significa que el conocimiento cristiano y el encuentro con Dios vengan exclusivamente a través de Jesucristo, sino que Jesús es el símbolo central y la norma para entender a Dios. Es imperativo, por tanto, indagar qué concepción de Dios presentó Jesús.

Este capítulo examinará a Jesús y su enseñanza con una especie de doble visión. Por una parte, Jesús y su doctrina —tal como los dibuja el Nuevo Testamento y son examinados críticamente por los exegetas bíblicos— constituyen el objeto de la investigación. Pero, por otra, Jesús es un testigo y mediador de Dios. Por tanto, el capítulo considera también a través de Jesús el objeto o materia de su enseñanza. También, más allá de la doctrina formal, consideraré las referencias a Dios contenidas en las acciones de Jesús. A causa de su función en el imaginario religioso cristiano, Jesús mismo puede ser considerado una parábola de Dios, de modo que se puede discernir una doctrina implícita o una mediación reveladora de Dios en la actividad de Jesús.

Comienzo con una breve declaración acerca de la tradición sobre Dios contenida en las Escrituras hebreas. Hubo un tiempo en el que las diferencias entre la enseñanza de Jesús y la de la tradición judía eran un criterio para su autenticidad. Los estudiosos estimaron que lo más importante y significativo en la doctrina de Jesús era lo que podía diferenciarse de lo correspondiente en la comunidad judía. Pero Jesús era un judío que fue educado y formado en la tradición religiosa judía. Sería sorprendente que el Dios de Jesús no fuera substancialmente el Dios de su educación judía. Es tan profunda y sólida esta continuidad que se debe esperar que, más allá de cualesquiera divergencias menores que pudieran encontrarse, la enseñanza de Jesús y su mediación de Dios ratifiquen y confirmen sustancialmente esta tradición. En una segunda sección de este capítulo examinaré algunos modos peculiares con los que Jesús sirve de mediador al Dios de la tradición judía. Y la tercera sección, conclusiva, contendrá una recapitulación sintética de las características del Dios que se encuentra en Jesús.

DIOS EN LA TRADICIÓN JUDÍA

La intención de estas reflexiones iniciales es tratar de caracterizar brevemente en alguna medida la tradición, la herencia y el marco religioso en el que se formó Jesús. Desde un punto de vista objetivo, es necio pensar que se podría resumir la idea de Dios en las Escrituras judías en unas cuantas páginas. Pero si se sitúa este bosquejo en un mundo donde muchas religiones ofrecen sus opiniones sobre la realidad última, y el ateísmo afirma respetablemente que el universo está desprovisto de un creador inteligente, se puede esperar al menos describir a grandes rasgos algunas características, si no la intrincada peculiaridad, del monoteísmo judío. Nuestro objetivo es ofrecer aquí lo que puede condensarse en un breve espacio y, considerada la finalidad de este trabajo, esta síntesis debe ser suficiente. Es necesario ofrecer algunas consideraciones sobre la fuente misma de la doctrina de Jesús para situarlo y medir la profundidad de su tradición. El modo taquigráfico que he escogido para describir la conciencia religiosa judía de las Escrituras tiene en cuenta las tres clases de escritos en los que se divide: libros históricos, proféticos y sapienciales o didácticos. Dados estos bloques de datos, describiré un cierto número de elementos de la doctrina sobre Dios según los géneros literarios y algunos textos claves.

Dios salva

Claus Westermann ha señalado que en el imaginario judío Dios no posee una naturaleza con muchas características, sino que obra. Dios es

salvador sólo porque salva. Israel encuentra a Dios en el acto salvífico divino con el que forma a Israel². El credo original y básico judío era una narración de cómo Dios salva. El relato fue puesto por escrito, vuelto a contar, cantado y recordado (Ex 14,1 - 15,21). La historia fue reducida a la forma breve de un credo con propósitos litúrgicos (Dt 26,5-11). El relato se desarrolla en una estructura narrativa sencilla que contiene el acontecimiento de la salvación: nuestros antepasados bajaron a Egipto; los egipcios nos oprimieron; gritamos a Yahvé desde nuestra necesidad; éste nos oyó y vio nuestra aflicción; Yahvé nos salvó sacándonos de Egipto y trayéndonos a este lugar; y ahora traigo estas primicias que el Señor también nos ha dado; le rindo culto y me regocijo³. Esta narración y su estructura conservan un recuerdo de lo que Dios ha hecho, conforman una suerte de experiencia de Dios que se repite muchas veces y definen las líneas generales de cómo se siente a la divinidad.

No es necesario decir que Dios es personal. Simplemente se acepta como evidente que Dios posee la gama de posibilidades que tienen los hombres. Yahvé interactúa con los seres humanos. En este relato Dios no está lejano de la historia humana, sino muy cercano a ella y preocupado por lo que en ella sucede. El diálogo de Dios con los hombres está siempre orientado hacia su salvación. Esta salvación vence toda suerte de adversidad. Puede tratarse de la salvación social y política de un pueblo tal como se relata en el *Éxodo*, o puede ser una salvación personal como se refleja en algunos salmos. Cuando acucia la necesidad, el hombre reza a Dios para que lo salve; Dios escucha; Dios responde.

Dios actúa en la historia

Que Dios actúa en la historia está implícito en el relato de la salvación divina. Pero en nuestro tiempo, en el que Dios parece ausente de la historia, hay que destacar la experiencia de un Dios tan cercano que participa en los acontecimientos de la historia. Que Dios actúa en la historia significa que tiene un papel en ella, asume una función, participa en el desarrollo de los acontecimientos terrenales⁴. Este modo directo de manifestar las cosas no tiene por qué implicar que esta fe sea completamente ingenua. Aunque las Escrituras judías relatan variadas teofanías, Dios permanece la mayor parte de las veces como un ser trascendente, no visible o disponible para los sentidos. No había representaciones físicas de Dios en Israel; los lugares santos no tenían imágenes (Is 44,9-11). Dios era soberano y libre, y no podía ser forzado o controlado por seres humanos⁵. Pero la presencia y el poder de Dios podían ser indicados por varios símbolos como la Palabra, el Aliento o Espíritu. En el relato de la creación la Palabra de Dios crea la realidad que pronuncia: «Dios dijo:

'Hágase la luz' y se hizo la luz» (Gn 1,3). La visión de Ezequiel del valle de los huesos secos que cobraron vida por el poder de Dios, representado como un viento, aliento o espíritu, dramatiza la energía inmanente, creativa y dadora de vida de un Dios presente y que actúa en el mundo (Ez 37,1-14). El discurso figurado refleja aquí la calidad de la experiencia. El viento no se ve, pero se siente; es invisible en sí mismo pero visible en sus efectos. El aliento es también energía y poder invisibles; con él hay vida; sin él, muerte. El poder trascendente y creativo de Dios no se experimenta directamente ni es meramente postulado; se experimenta en lo que ocurre; se lee en el texto de los acontecimientos históricos como razón positiva de lo que ocurre.

Dios que actúa en la historia es un rey soberano. «El Señor reinará por siempre jamás» (Ex 15,18). «Soy el Señor, tu santo, el creador de Israel, tu rey» (Is 43,15). En el día del Señor «el Señor será rey sobre toda la tierra» (Zac 14,9). Dios gobierna; Dios está rodeado por una corte divina; Dios se lanza a la batalla⁶. Esta imagen fundamental de Dios, que surgió durante la monarquía, es importante para entender la imagen de Jesús del reino o reinado de Dios.

Dios actúa también en la historia por medio de agentes. Éstos pueden ser ángeles o seres humanos⁷. Dios suscita líderes carismáticos, profetas y sacerdotes para que sirvan de mediadores a su voluntad e influir en la historia. Que la realeza fuera un cargo sagrado y que los reyes fueran los agentes de Dios implica que éste también actúa a través de las estructuras sociales y políticas de la nación. Dios extiende su poder fuera de Israel para encontrar un agente salvador para su pueblo en Ciro, el invasor (Is 41,24). Superar la actual perspectiva occidental para valorar esta experiencia de la presencia activa de Dios en el desarrollo de la vida en la sociedad e historia diarias sin caricaturizarlo como simplista supone un buen esfuerzo. Por una parte, los reyes y profetas se comportan como todos los demás, y cada acontecimiento tiene su propia explicación. Por otra, Dios es una energía muy profunda dentro de las cosas, y la experiencia judía religiosa de estas instituciones las transforma de modo que se entiendan como medios de comunicación de la actuación de Dios en la historia.

La Ley es un buen ejemplo de esta actuación de Dios dentro de las instituciones. Los mandamientos y la ley de Israel pueden ser explicados en términos sociales y políticos comparables a los de otras sociedades similares. Pero los mandamientos llegaron a entenderse como parte de una alianza entre Dios y el pueblo de Israel (Ex 24; Dt 5,1-21). Esta alianza no era simplemente un acuerdo realizado en el pasado, sino un pacto siempre vigente entre la voluntad de Dios y la obediencia humana que definió un modelo de vida. Además, la ley que gobernaba los asuntos

humanos fue conformada para reflejar la acción salvífica de Dios. En las leyes del Éxodo se encuentran muchas normas que protegen a las personas en sociedad. Las leyes individuales fueron formuladas para reflejar la debida compasión por los necesitados (Ex 22,25-27). «No pervertiréis la justicia debida al forastero que habita entre vosotros ni al huérfano, ni tomaréis en prenda las ropas de una viuda; recordaréis que fuisteis esclavos en Egipto y el Señor tu Dios te redimió de allí; por eso te mando que hagas esto» (Dt 24,17-22). Dios presente y activo en la historia según el paradigma básico de la compasión y la salvación colorea todo. «El amor es parte de la Ley porque ayuda a restaurar el orden deseado por Dios y que la Ley mantiene»⁸. La Ley, pues, refleja la voluntad de Dios y a Dios mismo; y Dios es amor, bondad y compasión hacia el débil.

Dios juzga el pecado y castiga al pecador

Veamos ahora los motivos básicos de la literatura profética. Dicho con sencillez: los profetas anuncian el juicio de Dios sobre el pecado. La elección de Dios y su graciosa presencia en Israel fueron concebidas en forma de una alianza estructurada por la Ley. Según el ideal, Israel reflejaría la personalidad divina. No debería haber nadie necesitado en la comunidad de la alianza del pueblo elegido por Dios. La comunidad debía reflejar la naturaleza de un Dios dispuesto a la gracia. La falta de paz, armonía y relaciones justas en la comunidad significa una ruptura entre ella y Dios⁹. El lado negativo de la historia de Israel hasta la conquista de Jerusalén por los babilonios en el 586 a.C. es una historia de pecado, que según las Escrituras hebreas es endémica a la existencia humana, pero que sin embargo suscitó las amenazas proféticas de un desastre para la nación. El pecado va contra la voluntad compasiva divina y provoca en la comunidad la distancia o alejamiento de Dios. «Y cuando extendáis vuestra manos, ocultaré mis ojos de vosotros; aunque formuléis muchas plegarias, no escucharé; vuestras manos están llenas de sangre» (Is 1,15). Así Dios suscitó a los profetas que se quejaron del pecado de Israel, de su carencia de fe y de haber quebrantado la alianza, y amenazó a la comunidad con el castigo más severo, con su destrucción y la ruptura del pacto.

Es importante caer en la cuenta de que este otro lado de Dios, su cólera, el juicio y el castigo, son un correlato exacto de su amor y de su compasión por los que dependen de otros y por los maltratados. Dios reacciona contra el acoso al débil *porque* ama y es compasivo. El juicio divino es precisamente una continuación de la actividad salvífica de Dios: él juzga y advierte para conservar la existencia de Israel dentro del contexto de la alianza acordada¹⁰. Los textos de este pacto animan

continuamente a Israel a recordar lo que Dios ha hecho por él. Pero el pueblo olvida, y los profetas están para hacerles recordar. Los profetas censuran el pecado y a los pecadores con palabras fuertes y duras: «Vosotros que odiáis el bien y amáis el mal, que arrancáis la piel de mi pueblo y la carne de sus huesos» (Miq 3,2). Estas denuncias proféticas revelan en el fondo a un Dios más interesado por la justicia, por un comportamiento compasivo y obediente a la voluntad de Dios, que por todos los atavíos de la religión. Algunos textos de los profetas son dramáticos: «No quiero oír la melodía de vuestras arpas. Pero que fluya la justicia como las aguas» (Am 5,23-24; cf. Miq 6,68).

Dios perdona finalmente y acepta

El testimonio de los profetas después de la destrucción de Jerusalén y del exilio en Babilonia se adapta a las nuevas condiciones. El mensaje de Jeremías es más apacible: «Perdonaré vuestra iniquidad y no recordaré más vuestro pecado» (Jr 31,34). Esto refleja otra vez la compasión de Dios para un Israel aplastado después de que el pueblo ha sufrido el castigo. Dios habla también de una alianza incondicional basada en la pura gracia (Is 55,3), el amor puro divino y menos dependiente de la obediencia a la Ley. Nunca más estará Dios irritado contra Israel ni lo rechazará: «Mi amor firme no se apartará de vosotros» (Is 54,9-10). A. Phillips presenta el cambio en la noción de Dios y la relación de éste con Israel desde el período preexílico hasta el postexílico como una mudanza hacia una relación más interiorizada entre Dios y su pueblo. Lo que era un convenio casi contractual condicionado a la obediencia a las normas de la alianza significaba que esta obediencia traía la prosperidad y el pecado suponía la advertencia profética, el juicio y el castigo final. Lo que va emergiendo en la percepción de Dios a partir del período postexílico es un reconocimiento de la profundidad ilógica y gratuita de la misericordia divina. «La alianza mosaica era un arreglo directo entre Israel y su Dios, de modo que independientemente de lo que los individuos hicieran en la comunidad, la comunidad entera era responsable de cualquier transgresión de la Ley»¹¹. En la alianza restaurada después de Babilonia habría una mayor responsabilidad individual. En la nueva disposición «la Ley pasa a ser asunto de la obediencia individual; la relación nacida de la alianza pasa a afectar a aquellos cuyos corazones son de Dios, sin importar lo que el resto del pueblo haga»¹².

La compasión de Dios se afirma en un equilibrio clásico pleno de tensión entre esa compasión y el juicio divino contra el pecado humano. Sobre todo los salmos expresan la experiencia de Dios como compasivo tanto para Israel como para los individuos. Dios es misericordia

y perdón; Dios es compasivo como un padre. «Como un padre tiene compasión por sus hijos, así el Señor tiene compasión para con los que lo temen» (Sal 103,13). Este testimonio de la paternidad compasiva de Dios es importante para entender el pensamiento de Jesús acerca de Dios.

Dios crea, otorga y bendice

Ciertos rasgos distintivos de la concepción judía de Dios se conservan en los relatos de la creación y en la literatura sapiencial. Las narraciones de un Dios que crea la realidad en los instantes primigenios contienen una afirmación clara de la soberanía y del poder universales de éste. La creación divina es «una creación por la palabra»: lo que Dios dice se convierte en realidad. El mundo, su historia, el cosmos, todos tienen su origen en la divinidad. Este Dios, pues, no está limitado al ámbito de la historia de Israel; Dios no es simplemente la divinidad de Israel. En estos relatos hay una afirmación clara e intencionada de la soberanía universal divina. Dios es el Señor de toda la historia y de toda la realidad¹³. Esta dependencia de Dios es continua, de modo que la divinidad no es solamente el origen ya pasado de una nueva e independiente realidad. Esto es lo que se deduce del ciclo de Noé en el cual el mundo es destruido: la historia del Diluvio es el correlato de la creación. La existencia del mundo entero y de toda la historia siguen dependiendo de Dios.

Westermann insiste en que en las Escrituras judías Dios no sólo salva, sino que también bendice. A menudo el énfasis recae en la distinción entre el Dios judío y los dioses de otras religiones: el Dios de Israel no es una divinidad de la naturaleza, sino de la historia. Dios es una divinidad que actúa en la historia de un modo salvífico y no el objeto de un culto de la fertilidad. Pero esta distinción no debe eliminar la presencia de Dios en el funcionamiento natural del mundo en cuyo marco él bendice la vida humana. En contraste con los acontecimientos dramáticos de la salvación, la bendición divina es una presencia tranquila, que fluye continuamente, a menudo inadvertida, que puede vincularse con la idea de la providencia. «La bendición se lleva a cabo en un proceso gradual, como en el del crecimiento, maduración y decadencia»¹⁴. Éstos son los procesos diarios en los cuales el pueblo se casa, tiene hijos, trabaja y prospera. La bendición tiene que ver con las cosas que rodean una existencia plena, sobre todo en el contexto de la familia y el mantenimiento general, social y económico, de la sociedad de una generación a la siguiente. En suma, el ámbito completo del funcionamiento de la naturaleza también pertenece a Dios; no sólo está ordenado por la sabiduría divina, sino que es también el lugar del poder eficiente de Dios y el de su benéfica influencia.

Dios es la fuente indescifrable de la sabiduría

El sacerdote interpreta la ley de Dios; el profeta, la palabra divina, mientras que el sabio ofrece consejo basado en una lectura de cómo son Dios y la existencia humana en las estructuras de la naturaleza y la sociedad y a través de ellas (Jr 18,18)¹⁵. La sabiduría es la reflexión basada en la premisa de que Dios creador está detrás del orden percibido en el mundo, en la naturaleza física, en la humana y en la sociedad. La sabiduría procura entender la existencia humana en los esquemas de la vida diaria y trata de comprender a Dios como la fuente y el creador de la lógica que se observa en el mundo. «La Sabiduría complementó la Ley, pues —al igual que ésta— procuraba alcanzar y mantener ese orden divino que Dios había inaugurado en la creación, pero que alguna vez había sido amenazado por la locura del hombre, por su predilección por una conducta desordenada»¹⁶. La literatura sapiencial prueba también el orden moral del mundo, la relación entre comportamiento apropiado y felicidad. La evaluación de la coherencia de la historia no es uniforme. Los Proverbios son optimistas sobre una correspondencia entre el comportamiento humano y la bendición de Dios: «Ningún mal acontece al justo, pero el malvado está lleno de miserias» (Prov 12,21; cf. también Prov 12,2 y 3,9-10). El Eclesiastés es pesimista sobre la posibilidad de hallar cualquier orden moral o felicidad en la vida: «Y pensé que los muertos que ya perecieron eran más afortunados que los vivos que aún perduran; pero mejor que ambos es aquel que aún no ha existido y no ha visto las malas acciones realizadas bajo el sol» (Ecl 4,23)¹⁷.

El Libro de Job no llega a ninguno de esos extremos. Job sabe también que el inocente sufre; es falso que «ningún mal acontece al justo». Sin embargo, Job se aferra a Dios e implícitamente a un universo moral. Pero esto no representa una posición media o moderada concebida con calma; lo que siente desde dentro es el insoportable dolor de un sufrimiento que parece contradecir la premisa de la fe, y a la vez la experiencia religiosa abrumadora del misterio absoluto. De algún modo, de una manera que supera completamente el discernimiento humano y trasciende toda comprensión, Dios sigue siendo la base de un universo coherente a pesar del mal y del sufrimiento de los inocentes. La justicia de Dios es insondable¹⁸.

En suma, pues, ¿quién es ese Dios cuyo nombre fue escrito en el corazón de la tradición judía en la cual Jesús fue educado? Dios es un ser personal y puede responder: si alguien suplica a Dios con la alabanza y los lamentos de los salmos, Dios escucha y responde. Esta idea se halla en el centro; es por donde todo comienza. En la oración se recordaba lo que Dios ha hecho: Dios salva a la comunidad de Israel y a los individuos

dentro de ella; Dios bendice la vida diaria. En la plegaria se reconoce que el amor de Dios se desborda en justa cólera sobre los pecados cometidos por la injusticia, cólera que amenaza y cumple el castigo, pero siempre en pro de la conversión y la salvación. Dios también escucha la aflicción y los lamentos, muestra compasión y perdona. Este Dios tan cercano y disponible es también, sin embargo, mayor que el universo. Dios es el creador, el rey, soberano universal y providente; gracias al don de la Ley Dios es la fuente de cualquier inteligibilidad que exista, y es el origen profundo del orden de las cosas. Pero, a pesar de todo, Dios permanece como el misterio trascendente.

DIOS EN EL MINISTERIO DE JESÚS

Los discípulos y otras personas encontraron a Dios en Jesús. Pero ¿quién es ese Dios mediado por el ministerio de Jesús? Abordo ahora el modo como Dios aparece en la vida pública e histórica de Jesús dentro del contexto de la concepción judía de Dios. Pero permítaseme comenzar con una explicación de la perspectiva hermenéutica que gobierna estas reflexiones y con el aviso de que las palabras y el análisis nunca pueden describir adecuadamente el encuentro mismo.

No intentaré hacer una relación crítica, histórica y evolutiva de los orígenes de las doctrinas de Jesús, pues ello requeriría considerar también la literatura intertestamentaria, lo que excede la intención teológica presente. Más bien me propongo recoger simplemente algunos de los testimonios importantes del modo como Dios apareció en las palabras y el ministerio de Jesús. El orden del material aquí presentado no es sistemático; el objetivo es recapitular y comentar las corrientes de testimonios que conservan la mediación de Dios por parte de Jesús. Pero el método de presentación de este material implica realmente una opción sistemática. Estoy interesado en situarme lo más cerca posible del sentido de los textos que ofrecen un testimonio históricamente auténtico de la voz de Jesús. Pero no estoy preocupado exclusivamente por limitarme a la interpretación del significado que estos testimonios tuvieron en su particular contexto histórico. Implícitamente opero a partir de un horizonte actual preocupado por cómo pueden ser interpretados esos testimonios hoy día a la vez que se es fiel al ministerio histórico de Jesús. La interpretación de las parábolas ilustra esta estrategia. En algunas parábolas polémicas de Jesús el conocimiento preciso del público al que él se dirigió ayudaría a determinar su significado histórico exacto. Pero aun cuando se desconozca ese tipo de audiencia particular, y con ello la intención histórica del Nazareno, tal parábola puede poseer aún un

contenido estructurado que deje claro su significado, pero de un modo más general y universal. Un ejemplo aún más preciso: la enseñanza de Jesús pudo haber incluido, o no, una referencia clara al año jubilar, pero ya lo hiciera o no, su enseñanza recomendó el interés por los pobres. O, por poner otro ejemplo, independientemente de si Jesús se refirió o no expresamente a la voluntad de Dios en algún dicho particular sobre el Reino, siempre quiso dar a entender algo sobre esa voluntad. El objetivo, pues, es no abandonar al testimonio histórico de Jesús, pero tampoco limitar la interpretación a su situación original, sino destacar su significado e implicación más universales.

EL SÍMBOLO DEL REINO DE DIOS

Marcos relata que «después de que Juan fuera detenido, Jesús llegó a Galilea predicando el evangelio de Dios y diciendo: 'Se ha cumplido el tiempo y el reino de Dios está cerca; arrepentíos y creed en el evangelio'» (Mc 1,14-15). Los historiadores admiten generalmente que estos dos versículos pintan con relativa exactitud el principio del ministerio de Jesús. Éste pasó probablemente algún tiempo bajo la influencia de Juan Bautista¹⁹. A pesar de ciertas diferencias, hay algunas semejanzas básicas en el marco y el mensaje de ambos: el reino de Dios está cerca y exige la conversión. La mayoría de los exegetas e historiadores están también de acuerdo en que la noción del reino de Dios se halla en el centro del mensaje de Jesús. Se la puede tomar como un punto central que irradia su influencia sobre toda la enseñanza de Jesús. Nada de lo que dijo o hizo el Nazareno carece completamente de relación con el reino de Dios, porque éste condensa y expresa la concepción, la causa o la misión para la que vivió. Así la noción o la idea de Dios que Jesús media no está lejos, y ciertamente no puede disociarse, de lo que él quiso decir acerca del reino de éste. El problema, sin embargo, radica en el hecho de que no hay ningún acuerdo sobre qué significa exactamente el reino de Dios. Por lo que sabemos, Jesús no sólo no definió el Reino, sino que lo describió de tantos modos diferentes y en un lenguaje tan figurado que es un terreno constantemente fértil para generar interpretaciones divergentes. Hemos visto que una interpretación genérica de Jesús como profeta, como figura sapiencial, sanador o salvador y liberador proporcionará diferentes opiniones sobre el reino de Dios y por consiguiente sobre el Dios representado por Jesús.

Un acercamiento hermenéutico al reino de Dios puede absorber esta ambigüedad y alcanzar resultados positivos. El reino de Dios es un símbolo religioso²⁰. Pero este símbolo no representa un conocimiento fáctico o conceptual de datos particulares o de una situación concreta.

El reino de Dios no es una frase descriptiva que represente una cosa diferente por medio de una relación clara y estable entre dos elementos. Como símbolo religioso el reino de Dios indica algo diverso que se experimenta religiosamente, y por ello de modo expreso como algo diferente y trascendente. Si el reino de Dios no se entiende como un símbolo sino como un concepto o como expresión de un conocimiento positivo, se comprende mal y causa confusión. Por ello se formulan preguntas que no pueden ser contestadas, como ¿cuándo vendrá? o ¿a qué se parecerá? Este símbolo religioso no conlleva un conocimiento definido, sino que al apelar a una tradición de experiencia religiosa evoca muchas formas diferentes de esperanza respecto a la actividad de Dios como rey que serán efectivas en la vida y en la historia²¹.

Norman Perrin propone la siguiente arqueología del símbolo: se basa fundamentalmente sobre la analogía o metáfora de Dios representado como un rey. Como tal une dos relatos o modos de realeza, uno relacionado con Dios como creador y sustentador del mundo; otro referido a Dios que actúa en la historia a favor de Israel. Estas dos concepciones de Dios fueron combinadas en la experiencia religiosa judía, y el símbolo del reino divino funciona apelando a esta tradición religiosa fundamental y evocándola²². Cuando Jesús proclamó el reino de Dios estaba utilizando una expresión simbólica, un lenguaje que evocaba la tradición viva de una experiencia de Dios que actúa en la historia como rey. Esta manera de hablar incita al pueblo a reconocer la realidad de un Dios presente y activo en los acontecimientos del mundo empírico de cada día en un nivel que no es idéntico sino que supera al empírico²³.

Una vez que se reconoce el carácter simbólico de la expresión, el reino de Dios, y el origen de su significado en una tradición de lenguaje y experiencia religiosos, se pueden también asimilar algunas generalizaciones sobre el Reino hechas por exegetas y teólogos. El reino de Dios es el resultado de la acción *divina* en la historia; Dios actúa libremente para establecer el Reino. Pero ello no requiere una aplicación literal de la imaginación fantástica. Israel sabía que Dios actúa en la historia por medio de agentes humanos. Jesús mismo fue interpretado como uno de esos agentes que actúan por el poder de Dios como Espíritu (Le 11,20).

El reino de Dios mira al futuro; es un estado escatológico y final; es, como dice Jon Sobrino, una utopía ansiada en medio del sufrimiento de la historia²⁴. Pero parece que Jesús experimentó la presencia de la influencia de Dios como cercana, próxima, e incluso sintió que iniciaba su andadura en el presente. Jesús bien pudo haber dicho que «el reino de Dios está en medio de vosotros» (Le 17,21). El reino de Dios, pues, aun cuando abarca todo el tiempo final, no es algo completamente ultramundano, porque señala que Dios actúa en la historia. El poder divino tiene

sus efectos en la historia. El reino de Dios, en la medida en la que indica el poder salvífico divino, endereza los entuertos y niega las negaciones de la realidad histórica.

Los efectos históricos del reinado de Dios constituyen una transformación social. En un Israel ocupado y gobernado por la autoridad romana, el pueblo no podía menos que esperar la restauración divina de Israel como el pueblo de Dios. El reino de Dios también significaba que la justicia divina sustituiría la injusticia: el pobre y el marginado serían reintegrados en la sociedad. Pero el reino de Dios como voluntad divina realizada en la historia no excluye al individuo y su responsabilidad ante las demandas de la vida y del prójimo. Pienso que no estoy reduciendo a un común denominador las variadas interpretaciones de Jesús y de su comprensión del Reino que son en sí claramente diferentes. El símbolo del reino de Dios que Jesús predicó puede ser interpretado como algo más allá que lo que cualquier interpretación única permite entrever. Pero al mismo tiempo las caracterizaciones del Reino ofrecidas por Sanders, Wright y Horsley que presentamos en el capítulo anterior parecen entender bien el marco de la predicación de Jesús.

En suma, el símbolo del reinado de Dios indica que Dios actúa en la historia para la salvación. Este símbolo apela a una tradición de experiencia religiosa que recuerda la acción divina en el pasado y, desde dentro de un horizonte de esperanzas apocalípticas, expresa de varios modos una necesidad crítica de la intervención de Dios en el momento presente. A causa de su carácter simbólico, el contenido del reino de Dios es difuso; se refleja en los dichos de Jesús, en las parábolas, bienaventuranzas, acciones simbólicas, en su ética y en sus oraciones y, más en general, en los contornos de su ministerio entero. Para completar el argumento circular, puede señalarse que la proliferación de varios aspectos, expectativas e interpretaciones del reinado de Dios muestra su carácter simbólico²⁵. Consideraré brevemente todos estos aspectos del ministerio de Jesús conservados en los Evangelios para completar la imagen de Dios en el ministerio de Jesús.

DIOS EN ALGUNOS DICHOS DE JESÚS

En un estudio exegético que examina cómo Jesús concibió a Dios en su ministerio, Jacques Schlosser considera algunas palabras y dichos atribuíbles al Jesús histórico²⁶. Jesús se refería con frecuencia a Dios simplemente como Dios, es decir usando el término genérico *theós* (en griego, «Dios»). Jesús se refirió también regularmente a Dios como Padre, por lo que más adelante haré algunos comentarios a esta designación.

Algunas cualidades divinas que aparecen en los dichos de Jesús hacen

referencia al poder trascendente divino: Dios es Dios. Jesús presenta a la divinidad como omnisciente: conoce incluso las intimidades del ser humano; Dios lo ve todo. Jesús presenta a Dios como bueno, y esta bondad es otra cualidad de la alteridad de Dios; sólo Dios es bueno (Me 10,17-18)²⁷. Dios es, desde luego, personal, y Jesús anima a las gentes a alabar a Dios, a glorificar al Padre, a santificar el nombre de Dios no sólo con palabras, sino también con la vida y el comportamiento. Dios aparece como el Santo, el único glorioso. La plegaria impetratoria presupone también que Dios está bien dispuesto hacia los seres humanos y desea su bienestar.

Dios obra. En continuidad con la tradición de las Escrituras judías, Jesús el judío presenta a Dios como una persona que establece relaciones personales con los seres humanos. Jesús interpreta a Dios más concretamente como un Dios que actúa; Dios hace cosas que afectan a la historia toda. El Nazareno se refiere directamente a la acción creadora y benefactora de Dios (Me 10,6; Le 12,67). Jesús presupone las acciones de Dios en la tradición judía del pasado y, de acuerdo con sus ideas sobre el reino de Dios, piensa en una acción divina en el presente y en el futuro inmediatos. Dos aspectos de la acción divina son el juicio y la salvación. Dios juzga; Dios puede arrojar al pueblo a la gehenna; Dios ajusta cuentas; Dios condena (Le 6,37); Dios castiga (Le 18,14; Mt 23,12). Y Dios también salva, es misericordioso, justifica, perdona. Una variedad de textos indica cada una de estas acciones salvadoras²⁸.

Dios es un Dios de vivos; la actividad salvadora de Dios llega hasta el final de la vida, la resurrección. Hay una historia de Jesús que lo muestra discutiendo con los saduceos sobre la resurrección de los muertos, en la que el Nazareno construye su argumento basándose en que Dios es el Dios de los patriarcas, Abrahán, Isaac y Jacob. Ya que Dios es Dios de vivos y no de muertos, debe haber resurrección. Lo que esta discusión revela es una noción de Dios que combina el poder creativo y la fidelidad divinas que salvan al hombre en el amor. Dios no permite que perezca lo que él ha escogido. Dios es el Dios de la vida y de los vivos, un poder que salva de la muerte²⁹. Es difícil escapar de este poder en su simplicidad: el Dios de la vida prevalece sobre la muerte.

Finalmente es totalmente seguro que Jesús se refirió y llamó padre a Dios. Jesús no es en esto original, pues existen numerosas referencias e invocaciones dirigidas a Dios como Padre en la tradición judía. En el libro de la Sabiduría, por ejemplo, el justo «alardea de que Dios es su Padre» y que él «es hijo de Dios», a quien éste liberará de sus enemigos (Sab 2,16.18). La connotación general del término es que Dios tiene el poder y la autoridad, y que se caracteriza por el amor y el interés personal. Hay muchos pasaje en los Evangelios en los que Jesús se refiere o

invoca a Dios como Padre. Lucas hace decir a Jesús: «Te doy gracias, a ti, Padre, Señor del cielo y de la tierra, porque has ocultado estas cosas a los sabios y entendidos y las has revelado a los niños; sí, Padre, porque tal es tu graciosa voluntad» (Le 10,21). El texto combina una petición directa a Dios como Padre con la soberanía de éste, el interés divino por la salvación y la parcialidad de Dios para con los débiles y dependientes. La tendencia es a entender a Dios como padre de los justos o de los discípulos, pero considero que la universalidad del amor de Dios va más lejos³⁰.

Que Jesús prefería dirigirse a Dios como «Abbá», y que este término era el equivalente al de un niño que llama a Dios «papá», estableciendo así una relación familiar, única y personal entre Jesús y Dios, fue una tesis ampliamente aceptada desde que la propuso Joachim Jeremías a principios de los años sesenta del siglo pasado. Recientemente, sin embargo, esta idea ha sido criticada de modo que hoy se estima en general que es una propuesta improbable tal como fue propuesta por Jeremías³¹. El término «Abbá» no parece tener el significado que corrientemente le es atribuido, sino que se trata de una expresión del lenguaje de los adultos. Generalmente también, el que Jesús se refiera a Dios como padre es criticado por las teólogas feministas³². La intención de la crítica feminista es romper el vínculo normativo entre el lenguaje actual cristiano para Dios y las instituciones patriarcales androcéntricas y sus modelos de pensamiento.

Después de que los argumentos históricos han quedado bien establecidos, es provechoso para el acceso hermenéutico al lenguaje de Jesús sobre Dios distinguir entre un significado universalmente relevante de otro atrincherado en intereses ideológicos limitados históricamente. Tres cosas pueden decirse aquí con certeza. La primera es que Jesús se refirió indudablemente a Dios como padre y que el término «Abbá» lo refleja al menos. La segunda es que se no puede constituir un argumento en defensa del empleo exclusivo del término «padre» para Dios sobre la base del ministerio de Jesús³³. La tercera es que se puede rechazar un empleo ideológico de «padre» para Dios, es decir, androcéntrico o patriarcal, sobre la base del ministerio de Jesús. La concepción jesusánica de Dios como padre era en realidad una crítica del patriarcado dominante: «Lejos de ser un símbolo sexista, 'padre' era para Jesús un arma selecta para combatir lo que llamamos 'sexismo'»³⁴.

DIOS EN LAS PARÁBOLAS DE JESÚS

Puesto que los exegetas pueden llegar muy cerca de la estructura original de muchas de las parábolas, y puesto que Jesús caracterizó el reino de

Dios en la mayoría de las ocasiones por medio de parábolas, podemos considerar a éstas como una puerta de entrada privilegiada para comprender la concepción de Jesús sobre Dios. La parábola tiene una estructura que la hace un símbolo muy apropiado para desvelar lo que no puede ser definido. Es común hoy día referirse al carácter paradójico y pleno de tensión de las parábolas: éstas emplean a menudo la inversión, o utilizan a veces una lógica muy sorprendente para demostrar lo que pretenden. «Por sus cualidades paradójicas las parábolas llegan a ser metáforas de lo trascendente»³⁵. Una breve valoración hermenéutica de la estructura y dinámica de las parábolas nos ayudará a comprender las interpretaciones que seguirán a continuación.

Entre otras, dos cosas parecen importantes aquí. Primera, puesto que una parábola puede ser considerada una metáfora ampliada, utiliza el lenguaje diario de situaciones ordinarias para describir un aspecto de una realidad que supera completamente estas situaciones. En otras palabras, una parábola, como la metáfora, es simbólica; describe, desvela o revela algo diferente a sí misma. Y en segundo lugar, porque el reino de Dios es trascendente y diverso a lo que se conoce —de modo que el lenguaje lo indica, pero no lo representa—, la mente debe trabajar activamente sobre la parábola para descubrir su significado, pues éste no se halla inequívocamente en la superficie. Si alguien dice que el antiguo presidente de los Estados Unidos Harry Truman era un toro, el conocimiento de su biografía no confirmará este punto de modo inmediato. Como metáfora, la parábola sólo revelará su significado a la interpretación activa, reflexiva. Las parábolas «incitan a la mente hacia percepciones de la realidad siempre nuevas; inquietan a la imaginación; funcionan como símbolos que 'suscitan la reflexión'»³⁶. Por consiguiente, la investigación erudita no puede fijar por siempre el significado de las parábolas, y la historia de su interpretación es una muestra de pluralismo y de cambio.

No puedo hacer justicia a la tradición interpretativa de las parábolas o a la investigación contemporánea de ellas en tan breve espacio. He escogido cinco parábolas, arbitrariamente y sin cualquier otra lógica que lo que ellas mismas puedan comunicar, para ilustrar la enseñanza de Jesús sobre Dios.

La parábola del *rico necio* (Le 12,16-21) habla de un hombre cuya cosecha era tan espléndida que planeó construir graneros más amplios para almacenar sus grandes bienes, de modo que pudiera quedarse tranquilo y disfrutar de ellos durante los años venideros. «Pero Dios le dijo: '¡Necio! Esta noche te pedirán tu alma; y lo que has provisto ¿de quién será?'» (Le 12,20). El contraste se presenta claramente: la seguridad material frente al ámbito de lo divino; inmediatez e interés por lo propio frente a valores más elevados y preocupación por los demás. La parábola

no se refiere a la subitaneidad de la muerte. Reunir bienes terrenales para una pronta jubilación y una vida fácil frente al reino de Dios que viene es una completa estupidez³⁷. Acumular un tesoro para sí mismo no es ser rico ante Dios (Le 12,21). Esta parábola ayuda a definir el terreno del significado religioso. El reinado de Dios es un ámbito de significado que trasciende y trastoca el valor de acumular tesoros para placer propio. El ámbito de Dios es el del significado último, el de la vida y la muerte, la existencia o inexistencia, algo completamente otro e infinitamente más importante. Y si la cosecha, producto de las bendiciones divinas, es el reino de Dios, la parábola advierte contra su empleo privado a expensas de los intereses de la comunidad entera³⁸.

La parábola de la *semilla que crece en secreto* se relata en Me 4,26-29. El reino de Dios se parece al siguiente guión: el agricultor planta la semilla, pero no hace nada mientras la tierra posibilita de un modo desconocido el crecimiento lento de aquélla hasta que la mies está lista; luego el agricultor la cosecha. Es ésta una parábola que tuvo un significado definido en un contexto específico en el que fue pronunciada. ¿Afirmo que la larga historia del trato de Dios con Israel ha alcanzado un punto culminante porque el Reino está aquí?³⁹. ¿Fue pronunciada originalmente contra los celotas que intentaban acelerar por la fuerza la venida del reino de Dios? El Reino sólo vendrá por obra de Dios, independiente de la acción humana⁴⁰. En uno o en otro caso, el contraste radica entre el poder de crecimiento del Reino, secreto e independiente, y la potencia de la acción humana. La parábola parece indicar que el reino de Dios incluye el cuidado providencial de Aquél, el poder y la energía divinas en la naturaleza que son la fuente misma de la vida. Como señalé más arriba, las Escrituras judías llaman a esto bendición divina. El reino de Dios incluye la intervención de éste en el crecimiento tranquilo y el cumplimiento de lo que ocurre dentro del ámbito de la naturaleza. Pero el Reino tiene lugar también en el ministerio de Jesús en su momento oportuno⁴¹.

La parábola de la *semilla de mostaza* (Me 4,30-32), que Marcos sitúa directamente después de la semilla que crece en secreto, es lo bastante corta como para permitir que sea citada in extenso: el reino de Dios «se parece a un grano de mostaza que cuando se siembra es la más pequeña de todas las semillas sobre la tierra; pero después de sembrada crece y se hace el mayor de todos los arbustos, y echa grandes ramas, de modo que los pájaros del aire pueden anidar bajo su sombra» (Me 4,31-32). Un modo de interpretar esta parábola es tratar de recrear la situación en la que fue dicha: el reino de Dios es un arbusto ya crecido, está aquí y las gentes están entrando en él. O bien Jesús dice que su pequeño grupo de seguidores será transformado por Dios en un movimiento histórico más

amplio que llegará a ser el reino de Dios⁴². Otro modo de entender la parábola es reconocer la distancia de la parábola de su situación y audiencia originales, y prestar atención a los elementos de su estructura. Una vez más se observa el neto contraste entre comienzo y final, entre lo más pequeño y lo más grande. El reino de Dios es obra de éste, y sus resultados serán inesperados y extraordinarios. La parábola atrae la imaginación hacia un ámbito que trasciende por contraste la inseguridad terrenal y humana para ofrecer refugio, protección y un hogar. El reino de Dios es el ámbito del *shalom*, de la paz con justicia. Pero hay otro contraste que actúa aquí: entre el arbusto de mostaza y el elevado cedro plantado en una montaña, con el cual Ezequiel comparó a Israel (Ez 17,22-24). Esta parábola, que insiste en que lo pequeño es hermoso, presenta una perspectiva más realista y nada heroica de cómo Israel podría entender lo del reino de Dios dentro de sí mismo⁴³.

La parábola de *los obreros de la viña* (Mt 20,1-16) compara el reino de Dios a una historia en la cual el dueño de un viñedo contrata a varios trabajadores, temprano por la mañana, por el salario de un día. Luego contrata a más trabajadores a lo largo de todo el día hasta las últimas horas. El dueño da orden más tarde para que al último contratado se le pague en primer lugar, pero todos reciben el salario completo de un día, tanto los contratados temprano por la mañana como los que lo fueron a finales del día. A ello sigue una segunda parte en la cual los que trabajaron un día completo se quejan de la injusticia. A lo que el propietario responde que su comportamiento no supone ninguna injusticia contractual, sólo generosidad, por lo que ellos no deberían protestar contra su generosidad. Esta sencilla historia revela más cosas cuando se continúa examinándola a la luz de la reflexión. Prescindiendo de su posible contexto histórico de reproche a los justos que pudieron haberse quejado porque Jesús se relacionaba con pecadores: el Reino está abierto a todos; todos son iguales en el Reino. El tema de la parábola está en la inconsistencia, en la pregunta que cada uno formula: ¿no es el propietario realmente injusto en esta escena, no en términos de un acuerdo legal sino humanamente hablando? Ninguna otra parábola contradice más convincentemente el orden básico de la sociedad: salario igual por igual trabajo⁴⁴. La parábola parece sugerir que lo que puede parecer una injusticia es realmente la incomparable generosidad de Dios que se desborda hacia los que la necesitan. «Es un cuadro asombroso de la generosidad divina que da sin tener en cuenta las medidas de una justicia estricta»⁴⁵. La parábola confronta a su público con el contraste más agudo entre la gracia de Dios y la justicia humana⁴⁶.

El hijo pródigo (Le 15,11-32) es probablemente una de las tres o cuatro parábolas mejor conocidas de Jesús. Es una historia sencilla en

dos actos con tres personajes. Pero es difícil decidir quién el personaje central en el que recae la mayor atención: ¿el padre, el hijo menor, su hermano mayor? El más joven de los dos hijos reclama su herencia, se marcha fuera, fracasa y toca fondo. Pero recapacita, vuelve a casa con un discurso de arrepentimiento bien preparado, y su padre le sale al encuentro al verlo desde lejos. Luego, movido por la compasión, lo recibe sin condiciones y con una fiesta de celebración, porque estaba muerto y había revivido. En el segundo acto, el hermano mayor aparece lleno de resentimiento y de cólera por no haber sido tratado así, aunque él había permanecido siempre fiel. También éste es aceptado de nuevo por su padre. Esta parábola puede reflejar el resentimiento de aquellos considerados justos cuando Jesús proponía un acceso fácil al reino de Dios para los pecadores⁴⁷. Pero el significado más profundo y más amplio proviene del contraste que, por miedo a que no se perciba, se manifiesta dos veces: entre estar perdido y ser encontrado o salvado, entre estar muerto y ser restaurado para la vida. Y lo que establece la diferencia entre la vida y la muerte es el amor compasivo y misericordioso de Dios, simple, atento, extravagante, incondicional, desbordante. En este caso la paternidad de Dios apunta hacia el cariño y el cuidado. Como en la última parábola, así también aquí este amor de Dios puede aparecer escandaloso cuando se comienza a mensurarlo, como hizo el hermano mayor. El Dios aquí dibujado por Jesús es de un amor que excede toda lógica humana⁴⁸.

En suma, las parábolas revelan a un Dios que está contra los valores humanos interesados y comunes. En los casos de inversión en las parábolas los valores de Dios aparecen como trascendentes y diversos a los modos humanos, como quebrantadores del orden de cosas presente, y siempre a favor del bienestar humano. Puesto que Dios está lleno de amor infinito e interés por la humanidad, el reino de Dios se convierte en un juicio contra el comportamiento antihumano y en una promesa de salvación por la pura bondad de Dios. No hay que olvidar finalmente la manera como se comunica el género parábola: al dibujar a Dios y a su reino por medio de las formas diarias de la vida galilea, Jesús refuerza la idea de un Dios percibido como presente y activo en los esquemas de la existencia humana. Ello se hace más explícito en las acciones simbólicas de Jesús.

DIOS EN LAS ACCIONES SIMBÓLICAS DE JESÚS

Las gentes encontraron a Dios en Jesús. Esta proposición no puede limitarse a la mediación representada por la predicación de Jesús y su mensaje oral, sino que debe extenderse de un modo general a su persona y concretamente a sus acciones. Generalmente, cuando una figura

pública presenta una política que debe ser tomada en consideración, uno busca signos de autenticidad y credibilidad. Era de esperar que el profeta se comunicara en acciones simbólicas; maestros de la tradición cínica reflejaron algunas de sus ideas en su comportamiento y modo de vivir. La acción demostrativa es menos explícita, pero de vez en cuando es un modo más poderoso de comunicar ideas básicas. Los Evangelios contienen un cierto número de diferentes clases de acciones realizadas por Jesús que se consideran históricamente auténticas en mayor o menor grado, y que comunican algo sobre su concepción de Dios.

Curaciones

Hay consenso prácticamente unánime en que Jesús fue un exorcista y un sanador. El Nazareno tenía algún tipo de dominio sobre los demonios o malos espíritus⁴⁹. «Si por el dedo de Dios expulsó los demonios, entonces es que el reino de Dios ha llegado a vosotros» (Le 11,20). Gran cantidad de material de múltiples fuentes testimonia que Jesús hizo también curaciones tanto entre las muchedumbres como a individuos. Hay indicaciones de que utilizó a veces algún ritual rudimentario (Me 8,22-26)⁵⁰. Marcos cuenta la historia de la curación por parte de Jesús de la suegra de Pedro: «Vino y la tomó de la mano y la levantó, e inmediatamente la fiebre la abandonó; y ella los servía. Cuando llegó la tarde, en el ocaso, le trajeron a todos los que estaban enfermos o poseídos por los demonios... Y él curó a muchos que padecían varias enfermedades, y expulsó a muchos demonios» (Me 1,31-32.34). Puesto que la enfermedad, Satanás y el pecado estaban relacionados, el exorcismo, la curación e incluso el perdón de los pecados podían darse conjuntamente. El profeta ayudaba el enfermo, y el médico imploraba a Dios un diagnóstico acertado y atribuía la curación a Aquél. Generalmente se creía que un «exorcista actuaba como agente de Dios en su obra de liberación, curación y perdón»⁵¹. Puede imaginarse que algunos del pueblo que daban testimonio de Jesús estaban convencidos de que él actuaba gracias al poder de Dios como Espíritu activo en él⁵².

¿Cuál es la noción de Dios que se manifiesta en estas escenas? De Le 11,20, que hemos citado hace un momento, dice Norman Perrin: «Jesús evocaba deliberadamente el mito de la actividad de Dios en favor de su pueblo, y afirmaba que los exorcismos eran una manifestación de aquella actividad en la experiencia de sus oyentes»⁵³. Todo ello vehicula la noción de un Dios personal, bondadoso y preocupado por el bienestar humano. Es un Dios que se opone y actúa contra lo que disminuye o niega la integridad humana: el pecado, la enfermedad, la posesión diabólica. Lo que este Dios realiza por la mediación de Jesús se designaba

en la tradición judía como una forma de la salvación; podría llamarse de liberación, que en la acción de Jesús aparecía como el poder de Dios que curaba y restauraba a los seres humanos su pleno potencial para vivir en este mundo.

La relación de Jesús con los marginados

Lucas pinta a Jesús respondiendo duramente a los que rechazaban su ministerio: «Porque vino Juan el Bautista que ni comía ni bebía vino, y decís: 'Tiene un demonio'. Vino el Hijo del hombre que come y bebe, y decís: 'Mirad un glotón y un borracho, un amigo de publicanos y pecadores'» (Le 7,33-34). Parece absolutamente seguro que Jesús dirigió su atención a gentes situadas en los márgenes de la sociedad, y que esto era un factor inquietante en su ministerio y mensaje para los justos según las normas comunes religiosas. Jesús se relacionó con «pecadores, recaudadores de impuestos y prostitutas», frase que aparece varias veces en los Evangelios. Jesús se relacionó con los que estaban excluidos de la sociedad. Los marginados de la comunidad formaron una buena parte de sus seguidores; en esa comunidad estaban incluidos los iletrados, aquellos a quienes se negaba la salvación debido a su ignorancia religiosa y a sus fallos morales⁵⁴. Los historiadores conceden mucha importancia al hecho de que Jesús comía con pecadores públicos. El sentarse a la mesa con gente a quien normalmente se evitaba suponía enviar un nítido mensaje, que contradecía drásticamente las distinciones espontáneas y sagradas de la sociedad; por ello era un mensaje igualitario. Crossan lo describe nítidamente: «El reino de Jesús, un reino de donnadies e indeseables en el aquí y ahora de este mundo, era con seguridad radicalmente igualitario y, como tal, hacía en absoluto no pertinentes y anacrónicas las distinciones sexuales y sociales, políticas y religiosas»⁵⁵. Una categoría distinta de personas a las que Jesús extendió su mano fue la de los económicamente pobres. «Bienaventurados vosotros los pobres, porque vuestro es el reino de Dios» (Le 6,20). Para nadie más está tan expresamente destinado el reino de Dios en la enseñanza de Jesús. Esta parcialidad hacia el pobre se refleja también por todas partes en las historias evangélicas⁵⁶.

Estas acciones de Jesús comunican convincentemente el carácter de Dios a quien sirvió. Afirman que la divinidad tiene un interés especial por todos los débiles, los privados de las cosas necesarias para la vida y los oprimidos. Este Dios quiere que los seres humanos prosperen; Dios desea, pues, las condiciones en las que puedan estar sanos e íntegros. El Dios de Jesús, al estar a favor de los débiles y despreciados, se opone de la misma manera contra todos los modos de comportamiento o estructuras de la sociedad que disminuyen o deshumanizan a la gente. El

comportamiento de Jesús en favor del pueblo marginado por las convenciones sociales y religiosas hubo de ser muy ofensivo para los que tenían el poder y la autoridad social, y fue probablemente uno de los motivos de su ejecución. La relación de Jesús con los pecadores y con los pobres se desarrolló dentro del marco social de una tradición y un imaginario religiosos. Jesús hizo afirmaciones acerca de la voluntad de Dios, de sus preferencias y del reino que viene.

Jesús y el Templo

Otro gesto simbólico importante de Jesús, del que muchos piensan que probablemente condujo directamente a su detención, fue su acción en el templo de Jerusalén. «Entró en el templo y comenzó a expulsar a los que vendían y compraban en él» (Me 11,15). Algunos consideran que este hecho fue como una «purificación» simbólica del Templo por sus actividades no religiosas. Esta interpretación presupone que el Santuario estaba siendo o había sido profanado; Jesús reaccionaba contra las cosas externas en nombre de un culto interior o puramente espiritual. Otros creen que esta interpretación es improbable, porque la función principal del Templo era ser un lugar de sacrificio, y éste requería la disponibilidad de animales y por tanto del comercio. Y no podía haber ningún sacrificio sin cambio de dinero. Atacar el comercio socavaría y atacaría implícitamente las disposiciones de Dios. La acción de Jesús habría sido percibida por los que la vieron como un ataque contra el Templo; la acción simbolizaba la destrucción del Santuario con vistas a su restauración. En opinión de Sanders, este significado simbólico se apoya en múltiples dichos de Jesús que hablan de la destrucción y restauración del Templo (por ejemplo, Me 14,58). «Jesús amenazó o predijo que Dios acabaría con el templo presente: es decir, que el final estaba al alcance de la mano»⁵⁷. En otras palabras, Jesús predijo la llegada inminente del juicio y un mundo nuevo.

Son éstas interpretaciones claramente diferentes de la acción simbólica de Jesús, que implican mensajes diferentes sobre el reinado de Dios en su predicación. Pero ninguna de ellas supone un cambio radical en la imagen de Dios que hemos hallado en su mensaje. Jesús denuncia claramente algo en los alrededores del Templo, y si no se trataba de la práctica de los negocios, podría ser que el sistema entero necesitara una renovación. En ambos casos las prerrogativas de Dios parecían quedar comprometidas por el interés humano: la trascendencia, la gloria y el gobierno de Dios estaban en juego. Cualquiera de las dos interpretaciones cabe en los elementos del ministerio de Jesús vistos hasta este momento. Pero debemos insistir en que lo dicho por Sanders acerca de las expec-

tativas inminentes de Jesús debe entenderse simbólicamente para que tales expectativas no aparezcan como demasiado literales y fantásticas. Por ejemplo, Sanders tiende a interpretar a Jesús como un visionario que estaba equivocado acerca de la venida del reino de Dios, conceptualizada en términos concretos⁵⁸. Por el contrario, sugiero una hipótesis en la cual Jesús a) no sabía expresamente cómo irrumpiría el reino de Dios; b) la acción divina en el establecimiento del Reino no debe imaginarse como algo diferente a su actuación intramundana e histórica; y c) como función de la esperanza religiosa, las expectativas de Jesús eran demasiado difusas y abiertas para ser consideradas «un error». El reino de Dios era la presencia divina en poder para juicio y bendición.

DIOS EN LA ÉTICA DEL REINO PREDICADA POR JESÚS

Hay elementos de la enseñanza del Nazareno que afectan a la ética que su concepción de Dios implica. Una vez más este tema supone generalizaciones basadas en aspectos elementales de la doctrina de Jesús. Limito la reflexión a dos temas, ambos contenidos en las parábolas y los dichos: el amor al prójimo y la riqueza/pobreza.

Todo el mundo conoce la historia del *buen samaritano*: «Un hombre bajaba de Jerusalén a Jericó...» (Le 10,29-37, introducida por los vv. 25-28). La parábola es tan bien conocida que el título ha perdido el carácter paradójico original del personaje —un samaritano no puede ser bueno— para hacerse simplemente representativo de alguien que ayuda a otro. Los oyentes de Jesús se identificaban con el judío de la historia, no con el samaritano⁵⁹. Pero aquí hay que mirar también la inversión de conceptos para abrirse al significado y al poder dramático, podría decirse explosivo, de esta doctrina. Quien demostró que sabía lo que era ser un buen prójimo y lo aceptó era un samaritano, alguien odiado por los judíos. Cuanto mayor se considere la enemistad entre judíos y samaritanos, menor es la verosimilitud de la historia y mayor el impacto de esta doctrina y cómo afectaba el mensaje a los compatriotas. Hay una segunda inversión en el texto, no estructural y quizá no esencial, pero conservada sin embargo en la parábola. El escriba preguntó quién era su prójimo, como si tratara de definir objetivamente con más precisión los límites de su deber. La respuesta de la parábola, subrayada en la interpretación de Jesús, es subjetiva: «Ve y haz de la misma manera» (Le 10,37). ¡Imitar a un samaritano! No hay límite alguno para el interés por los demás o para el amor hacia ellos; de hecho, habría que hacerse activamente prójimo de nuestros enemigos⁶⁰. El supuesto de esta parábola se añade a la pintura de Jesús sobre cómo operan las cosas en el reino de Dios, lo que a su vez refleja la naturaleza de éste. No hay enemigos en el reino de Dios.

Jesús predica un amor universal que se amplía hasta los propios enemigos, ya sean adversarios personales en nuestra ciudad o los de un grupo particular o nación. Puesto que el enemigo es bueno, quedan eliminadas las barreras entre connacionales y extranjeros. Éste es otro ejemplo de cómo Jesús pone cabeza abajo el mundo de sus connacionales judíos⁶¹.

La base racional tras el mandamiento del amor universal implícito en esta parábola del reino de Dios se torna explícita en algunos de los dichos de Jesús. Uno de los más claros es el siguiente: «Habéis oído que se dijo: 'Amarás a tu prójimo y odiarás a tu enemigo'. Pero yo os digo: amad a vuestros enemigos y rezad por los que os persiguen, de modo que seáis hijos de vuestro Padre que está en los cielos; pues él hace salir el sol sobre malos y buenos, y envía la lluvia sobre justos e injustos» (Mt 5,43-45). El interés principal del dicho afecta a la motivación del amor a los enemigos: éste es el modo como Dios se relaciona con los malvados, y debemos ser perfectos como Dios lo es. Amar a los que nos aman es actuar basándonos en la solidaridad del clan y volverse al nivel de publicanos y gentiles. Este universalismo de la preocupación divina se encuentra también en las Escrituras judías⁶². Pero el tema no estaba resuelto. Este texto tiene el mérito de ser una afirmación clara contra otras opiniones en una cuestión discutida. No hay reticencia alguna aquí; hay una afirmación nítida, sin concesiones ni racionalizaciones, que refleja la justicia trascendente de Dios. «El hecho de la bondad ilimitada divina se presenta con tranquila seguridad, como algo primario y evidente de lo que uno no puede escaparse y que se impone sobre la base de su propia evidencia»⁶³.

Otra cuestión moral que refleja una determinada concepción de Dios en la enseñanza de Jesús afecta a la riqueza. En contraste con la bienaventuranza de los pobres en el reino de Dios, Lucas cuenta que Jesús dijo: «¡Ay de vosotros ricos, pues habéis recibido vuestro consuelo!» (Le 6,24). Este dicho parece también representado dramáticamente en la parábola de *Lázaro y el rico epulón* (Le 16,19-31). El rico iba vestido elegantemente y banqueteaba de continuo; Lázaro estaba fuera de las puertas y era pobre y enfermo. Lázaro murió y fue llevado por los ángeles al seno de Abrahán; el rico murió también y terminó en los tormentos del Hades. El contraste, y por tanto la inversión, no podía ser más fuerte o más simétrico. Bendición e infortunio, cielo e infierno para el pobre y el rico respectivamente: al final la justicia de Dios prevalece; situaciones de vida y posturas morales diferentes cosechan su apropiada recompensa y se restablece el equilibrio. La parábola no contiene enseñanza nueva alguna: la Ley y los Profetas habían ya impartido doctrina sobre la inducción hacia la idolatría que conlleva la riqueza y las obligaciones de la justicia respecto a esta última. La parábola presenta convincentemente a

un Dios justo que responde a la cuestión de por qué prospera el mal⁶⁴. Scott cree que la parábola presenta el reino de Dios como un ámbito de solidaridad entre ricos y pobres. El mensaje se formula por medio de una amenaza: hay que actuar ahora; mañana es demasiado tarde⁶⁵.

El movimiento del evangelio social de finales del siglo xx y la teología de la liberación obtienen mucho partido de la doctrina de Jesús sobre la riqueza. Jon Sobrino, por ejemplo, trata este material con considerable finura de matices. La riqueza en sí misma no es un mal en la doctrina de Jesús. Esto se demuestra por el hecho de que la abundancia es una bendición de Dios. Más bien, los ricos se convierten en malos por aquello que hacen a un ser humano o a un grupo. En primer lugar, la riqueza se transforma en una barrera entre los ricos y Dios, actuando como una especie de ídolo interesado que formula exigencias absolutas sobre la existencia humana. Segundo, la riqueza es una barrera entre las gentes. A menudo se describe al rico en contraste y oposición al pobre. La riqueza se considera un mal precisamente porque se sostiene a expensas del pobre, y por ello se la condena. Finalmente, Sobrino considera que Jesús denuncia la riqueza como un problema moral, no ontológico; la riqueza es una maldición, deshumaniza al rico, hace que las gentes encuentren dificultades para abrirse a Dios y al prójimo. Detrás de esta postura de Jesús está desde luego Dios. Éste es el Dios cuyo juicio sobre los efectos de la riqueza está en proporción inversa al amor divino, que alcanza especialmente a los maltratados y a los que sufren⁶⁶.

DIOS EN LAS PLEGARIAS DE JESÚS

Los Evangelios nos dicen que Jesús se retiraba para orar. Los Evangelios muestran a Jesús rezando, transmiten muchos de sus consejos y dichos respecto a la oración y nos dicen cómo enseñó a sus discípulos a orar. Una mirada a las plegarias de Jesús y a las actitudes implícitas en ellas nos desvelará otro aspecto del Dios de Jesús a quien éste dirigía sus oraciones.

Se puede tomar como modelo la oración que Jesús enseñó a sus discípulos: «Padre, santificado sea tu nombre. Venga tu reino. Danos nuestro pan de cada día; perdónanos nuestros pecados, ya que nosotros perdonamos a nuestros deudores; y no nos dejes caer en la tentación» (Le 11,2-4). Esta oración consiste en una invocación, dos deseos o expectativas y tres peticiones. Todos deberían llamar padre a Dios como hace Jesús. Que el nombre de Dios sea santificado o vindicado; que llegue el reinado de Dios entre los seres humanos o que se cumpla finalmente. Las tres peticiones hechas a Dios piden el sustento continuado y la bendición divinas, el perdón de Dios y la protección de éste contra

la apostasía final. Cada uno de estos elementos de la plegaria de Jesús tiene estrechos paralelos en las Escrituras judías, lo que hace que esta oración sea totalmente judía⁶⁷.

¿Qué nos dice esta plegaria sobre el Dios a quien va dirigida? Nos ayudan en esta tarea algunos dichos de Jesús sobre la oración que Lucas reúne en los versículos siguientes (Le 11,9-13). Dios es personal y sensible. Dios es padre en el sentido de alguien que ama, es compasivo y perdona. Los discípulos deben rezar con humildad, pero con la confianza de que serán oídos (Le 11,10). La bondad de Dios y sus amorosas bendiciones sobrepasan a las de los padres terrenales (Le 11,11-13). Esta oración supone que Dios desea ardentemente el bienestar y la plenitud humanas. Dios está, por así decirlo, presente, disponible y listo para otorgar su bendición sobre aquellos que simplemente se vuelven a él, reconocen su santidad e interiorizan la paternidad divina actuando como hermanos que se perdonan unos a otros.

JESÚS COMO SÍMBOLO O PARÁBOLA DE DIOS

Se dice a menudo que Jesús es una parábola de Dios. El estribillo de este capítulo ha sido que las gentes encontraban a Dios en Jesús. Esta frase puede traducirse a un lenguaje teológico más técnico del modo siguiente: Jesús es la mediación histórica de Dios para el imaginario cristiano. Juan Luis Segundo ha reformulado esta idea en un axioma, al que nos hemos referido en el párrafo que abría este capítulo, que él solía utilizar para expresar funcionalmente el significado de la divinidad de Jesús, a saber, que «Dios es como Jesús». Los cristianos conocen la naturaleza y el carácter de Dios concentrando su atención en Jesús. El examen que aquí estamos realizando sobre cómo Jesús sirvió de mediador de Dios, aun cuando se haga a un nivel hermenéutico muy general, nos permite decir un poco más sobre cómo Jesús revela a Dios.

Una parábola, incluso cuando se presenta como un símil ampliado en la frase «El reino de Dios es como...», funciona más bien como una metáfora. Indiqué antes cómo en una metáfora se identifica una cosa con algo diferente, como en la frase «Mi marido es un oso». Lo que inmediatamente choca al oyente o al lector es la falta de identidad entre los términos implícitamente comparados. La imaginación creativa se pone así en movimiento para formular la semejanza o punto de identidad: ¿es un osito de peluche o un oso pardo? De igual modo, análogamente, decir que Jesús es una parábola de Dios introduce una paradoja, una tensión y ambigüedad en la mediación de Dios por parte de aquél. Hay que reconocer inmediatamente que como ser humano Jesús es Jesús, no es Dios, pero señala lejos de sí hacia Dios. Sólo entonces puede la mente

humana comenzar a reconocer ciertos contornos de Dios en la realidad del Nazareno. Esta realidad de Jesús está compuesta no simplemente de la enseñanza oral de éste, como dichos, pronunciamientos, controversias, interpretaciones de la tradición y parábolas, sino que se extiende a sus acciones, sus exorcismos, curaciones, su llamada a los discípulos, sus relaciones con los pecadores públicos, su apartamiento de ciertas costumbres religiosas y sus acciones proféticas más formalmente simbólicas. Cuando se reúnen todos estos elementos, queda claro que lo que sirvió de mediador al reino de Dios durante el ministerio público de Jesús no fue esta enseñanza concreta, ni aquella acción, ni una parábola específica que contó: era la persona entera la que ejerció sobre los discípulos un impacto que éstos recordaron después de la muerte del maestro. Ello explica por qué la presentación ideal de Jesús como *médium* de Dios asume una forma narrativa. El detalle con el que es posible una presentación narrativa de Jesús resulta problemático, pero los principios de la historiografía permiten una cierta reproducción creativa a un nivel general⁶⁸. No puedo discutir aquí por qué razones ciertas cristologías narrativas fracasan y otras tienen éxito, pero puede decirse, en primer lugar, que la idea de que Jesús es la parábola de Dios requiere que el Nazareno sea reconocido como un ser humano concreto perceptible en términos imaginativos. Y, en segundo lugar, exige admitir que es el conjunto de los aspectos de Jesús, unificados en su fe en el reino de Dios y en su acción, lo que media su concepción de Dios.

Finalmente es verdad que sabemos poco sobre cualquier detalle específico de este Jesús. Y puesto que es el acontecimiento entero del Nazareno el que media a Dios a la imaginación humana, Jesús genera simbólicamente, como una parábola, muchos diferentes aspectos de Dios. Pero al mismo tiempo, dada la tradición en la que vivió Jesús, nos podemos formar realmente una cierta idea de cómo es el Dios presente en su ministerio. Concluyo, pues, con un intento esquemático de caracterizar a Dios tal como éste fue encontrado en Jesús.

REFLEXIONES SINTÉTICAS SOBRE EL DIOS DE JESÚS

Esta sección final no intenta hacer lo que no puede hacerse, a saber, delimitar exactamente el Dios de Jesús. Más bien debe considerarse como una invitación a otorgar alguna forma holística a la concepción de Dios que se encuentra en Jesús. Hasta cierto punto nos vemos forzados a recapitular los datos de los Evangelios sobre el Dios de Jesús en términos objetivos. La imaginación tiende a realizar esta tarea tanto si se pretende como si no. Pero el objetivo aquí es presentar algo más existencial y subjetivo: ¿cómo encontraron las gentes a Dios en Jesús? Una comparación

entre las dos primeras secciones de este capítulo señalará una primera respuesta a esta pregunta: el Dios de Jesús no es considerablemente diferente al Dios de la tradición judía⁶⁹. La presentación de ese Dios por parte de Jesús es particularmente suya: contó estas parábolas, pronunció aquellos dichos, etc. Pero el Dios de Jesús no es sustancialmente diverso al Dios de Israel. No se puede interpretar a Jesús como el Cristo sobre la base de un mensaje único o nuevo sobre el carácter de Dios.

Dios es personal

En algunos aspectos la experiencia y la convicción de que Dios es personal es un presupuesto de Jesús a partir de su herencia judía. Dios no es impersonal; la totalidad del mundo, la naturaleza y la realidad última no son en último término impersonales. La bóveda espacial, inimaginablemente enorme, un vacío lleno de rocas y fuego, no es todo lo que hay, sino que está lleno de una presencia e inteligencia personales y de una bondad moral. No estamos solos en el universo. Este lenguaje refleja una perspectiva actual, pero Jesús expresó sustancialmente la misma convicción por medio de frases acerca del cuidado providencial de un Dios personal que se preocupa de todo: el creador del cielo y de la tierra se interesa por los lirios del campo y por los pajarillos. Jesús rezó o habló a Dios. En la tradición judía se representa a menudo a Dios antropomórficamente como reaccionando con diversos sentimientos o relacionándose con los seres humanos. Dios ha escogido a un pueblo; Dios está con él; Dios es personal. La realidad última no es el destino o la necesidad, ni la contingencia absoluta, lo arbitrario, lo casual o la suerte. Más bien, como en la parábola de los obreros en la viña, Dios trata con cada ser humano individualmente: las relaciones de Dios con los hombres no son reducibles a las normas objetivas de las convenciones legales o sociales. Dios es personal. En Jesús este Dios es padre. Jesús no fue el único que enseñó tal cosa, pero este lenguaje es ciertamente suyo. Cuando Jesús oraba, se dirigía a Dios como padre, y cuando enseñó a otros a rezar, les dijo que hicieran lo mismo. La metáfora de Dios como padre tiene un rico significado que hace confluir en una imagen concreta muchas de las características y las operaciones de Dios en relación con el mundo creado y con nosotros. Sería difícil imaginar que la experiencia de Dios como padre no estuviera muy cerca de la concepción de Dios propia de Jesús. Pero tres cosas son también claras hoy: la primera es que la noción de paternidad se construye socialmente. El término significa cosas diversas en culturas diferentes. La segunda es que la paternidad de Dios ha llegado a ser algo ideológico en algunos aspectos. La paternidad de Dios ha sido utilizada para distorsionar la realidad y para servir injustamente

a los intereses de unos contra los de otros. La teología feminista nos ha enseñado esto. La tercera es que, aunque Dios sea personal, no está caracterizado por el sexo a la manera de la realidad finita. No se puede otorgar ningún peso ontológico a la diferencia sexual en Dios. Esta idea queda demostrada por la trascendencia de Dios e ilustrada por las imágenes femeninas de la divinidad utilizadas en las Escrituras. El lenguaje femenino sobre Dios abre aspectos de la personalidad divina que las metáforas masculinas no pueden abrir o representar⁷⁰. Irónicamente la fidelidad al lenguaje de Jesús sobre Dios como un padre personal implica la apertura de esa metáfora a otras imágenes personales. Jesús no puede ser utilizado para justificar un empleo ideológico del nombre de Dios. En verdad, la concepción de Jesús de la paternidad de Dios es crítica respecto al patriarcado humano.

Dios es trascendente

La trascendencia de Dios era un presupuesto de Jesús, pues constituía una parte de su tradición. No fue siempre esto así, como testifican las mismas Escrituras judías. Pero mucho tiempo antes de la época de Jesús el Dios de Israel era un Dios de todos, y no una divinidad entre muchas. Dios es trascendente, es decir, va más allá y sobrepasa infinitamente toda la realidad finita de la cual él es el creador. Dios es santo, abrumador, completamente otro; Dios es omnipotente y soberano absoluto de todo lo creado por él mismo. Como tal, Dios puede inspirar un terror santo y una reverencia respetuosa. Estas cualidades de Dios no fueron expresadas por Jesús y su tradición de modo sistemático o filosófico. Son funciones de Dios como creador del mundo, providente, señor de la historia, que todo lo gobierna y que vendrá en poderío y majestad⁷¹.

Mucho podría decirse sobre el significado del poder soberano de Dios que es parte de su trascendencia. Pero una cosa queda clara en el ministerio de Jesús: la trascendencia de Dios es subversiva. Los sociólogos acostumbran a considerar la religión como una fuerza conservadora de la sociedad. En su forma domesticada tiende a sacralizar el statu quo y ayuda a socializar al pueblo dentro de modelos usuales de comportamiento. Pero la religión tiene siempre el potencial de ser lo opuesto, especialmente cuando el modelo de sociedad se apoya sobre la injusticia o la asume. Cuando un Dios trascendente y justo exige la lealtad de alguien, ninguna otra cosa puede oponérsele. Dios, por su trascendencia, desacraliza el mundo, desmitifica el orden presente, relativiza todo los «absolutos» que la historia crea. Jesús fue un profeta porque su Dios era trascendente. Jesús comunica en su enseñanza y en su acción que los caminos de Dios son muy diferentes a los humanos.

Dios es amor

La trascendencia de Dios que produce un terror santo no es la última palabra de Jesús sobre Dios. Ni mucho menos. En las palabras y ministerio de Jesús Dios no aparece como inamistoso, sino como benevolente y amistoso. Dios se preocupa personalmente de la existencia humana, y desea absolutamente lo que es bueno para ella, su felicidad última y su plenitud. Dios se preocupa por todo lo que ha creado. Pero respecto a la existencia personal humana la preocupación personal divina se convierte en amor. Dios ama a los seres humanos. Esto significa que la divinidad no es simplemente trascendente, sino inmanente y cercana. Esta cercanía elimina la mayor parte del formalismo y del ritual en la religión: Dios está siempre y fácilmente al alcance de la mano, pues el amor es el deseo de estar unido con otro, «el impulso hacia la unidad de lo separado»⁷². Dios se acerca así a los seres humanos por el don de su propia persona.

Hay algunas características de este Dios del amor revelado por Jesús que parecen paradójicas, pero que no lo son porque describen un amor infinito. En primer lugar, el amor de Dios es universal y alcanza a todos igualmente. Lo que Jesús presentaba era un Dios cuyo amor es ilimitado, sin condiciones, que todo lo engloba. Como indicó Schillebeeckx, aunque Jesús orientara su ministerio a judíos y no a los paganos, su mensaje era neta apertura y eliminaba todas las fronteras del amor divino⁷³. Jesús no crea barreras entre la gente sino que las derriba. Tal amor caracteriza la naturaleza divina misma.

Una segunda característica del amor de Dios es que llega a los individuos, y no sería mayor para uno sólo aunque fuera el único ser humano sobre la tierra. Esto se muestra en muchas de las acciones compasivas de Jesús. Pero la parábola del hijo pródigo es ejemplar: aquí aparece un Dios que ama tanto a su hijo pecador que, incluso antes de que vuelva a él, Dios está allí aceptándolo. El amor de Dios es incondicional, amor sin estipulaciones previas. Este amor es una categoría global, que incluye la compasión, la piedad y el perdón. Jesús presenta a Dios como un ser sensible y de vivas reacciones, como afectado por cualquier dolor sufrido por los seres humanos que son sus propios hijos.

Una tercera característica es que Jesús muestra una parcialidad o preferencia compasiva hacia los pobres, los débiles y los marginados. Cuando Jesús —la parábola de Dios— comía y bebía con prostitutas y pecadores públicos, les ofrecía pruebas del amor especial de Dios para con ellos⁷⁴. Como el hijo pródigo, el perdido tiene que ser encontrado; el muerto, devuelto a la vida. Ésta es la compasión de Dios que, como el amor de un padre, extiende una mano solícita y se cuida especialmente

del niño débil, porque éste lo necesita para alcanzar su pleno desarrollo. Sólo en un amor infinito pueden combinarse sin contradicción estas tres características: universalidad, preocupación concreta individual y parcialidad hacia el herido⁷⁵. Jesús, se ha dicho, era teocéntrico. Irónicamente lo que él presenta al mundo es un Dios antropocéntrico. La causa de Dios es la causa de la existencia humana. Dios es un Dios para la humanidad, como creador está intrínsecamente interesado y preocupado por el bienestar de lo que él ha creado⁷⁶.

Dios es salvador

Ser salvador es un efecto del amor de Dios y significa dirigir el amor divino hacia los que lo necesitan; es la piedad para con el pecador, la compasión para los que sufren, la ayuda para aquellos cuya libertad está subyugada por una forma u otra de cautiverio. Se puede resumir el conjunto del mensaje de Jesús sobre Dios en términos de salvación: «Jesús presenta a Dios como la salvación para la existencia humana»⁷⁷. El reino de Dios es otro sintagma para expresar esta salvación: es el poder salvífico divino para un futuro absolutamente significativo. La voluntad absoluta de Dios es la salvación de todos, según Jesús. Tal es la consecuencia de la gratuidad absoluta, de la gracia del amor de Dios, que viene antes y sin condición alguna y que lleva a la salvación total, a la derrota del sufrimiento, a la plenitud y compleción de lo humano en todos sus aspectos.

Esta doctrina se encuentra realmente en cada matiz de la doctrina de Jesús; el Reino, que es la salvación, es el marco de esa enseñanza que se encuentra explícitamente en lugares como las bienaventuranzas, dirigidas a los que sufren. La salvación es el contenido implícito del ministerio de sanación de Jesús y de su atenta disposición hacia los que sufren de cualquier modo. Jesús presenta a Dios como salvador. La voluntad interna y soberana de Dios está por la salvación y, al final, Dios sólo es el garante de la derrota del mal en todas sus formas.

Dios de justicia y de juicio

El Dios de Jesús es una divinidad de la justicia y del juicio, no a pesar del deseo divino de la salvación, sino precisamente por ello. Este Dios está interesado en la vida humana y en el modo como se vive en este mundo. Jesús indica que Dios está preocupado por la moralidad, por la ley, por cómo se comporta el pueblo, por quién es la víctima y quién la causa de la opresión. No es un Dios lejano e indiferente a lo que ocurre en la sociedad humana y en el comportamiento de los individuos.

La mayor parte de los exegetas reconoce que la frase «El reino de Dios está cerca» es la suma y sustancia del mensaje de Jesús. Éste no define conceptualmente el reino de Dios en ninguna parte, pero lo ilustra profusamente por medio de las parábolas; es una realidad trascendente con muchos significados y matices y tiene que ver con la vida en este mundo. El reino de Dios puede ser definido como la voluntad de Dios para el mundo, el gobierno de Dios en el sentido de una sociedad humana que se desarrolla según la voluntad divina. El reino de Dios es el dominio de los valores y modos divinos entre los seres humanos. Este gobierno de Dios es un gobierno justo, y Dios es un Dios de justicia.

El Dios de Jesús es también el Dios del juicio contra la injusticia. El reino de Dios es un ideal utópico para la sociedad en el sentido de que en él es donde la opresión y el sufrimiento serán vencidos. El reino de Dios es el criterio para el juicio de Jesús que refleja a su vez el juicio divino. «El señorío de Dios es también un juicio sobre nuestra historia»⁷⁸. La temática del juicio es un motivo dominante en el ministerio de Jesús y se percibe en las constantes inversiones de los valores humanos comunes en sus dichos y en las parábolas. Un ejemplo especialmente claro aparece en las bienaventuranzas que anuncian proféticamente el no de Dios al sufrimiento y a la pobreza. La predicación jesusiana del reino de Dios es un juicio implícito sobre la situación presente y una llamada a la conversión. Jesús y su Dios son radicales, contraculturales y subversivos.

¿Está Dios, el padre de Jesús, al lado de los oprimidos y los desvalidos? Sí, Dios es el protector del pobre. Esto resulta evidente de inmediato y negativamente en el hecho de que sería un error manifiesto suponer que Jesús pudiera estar al lado de los ricos, los poderosos e influyentes. Y, como un padre, Dios no se mantiene ciertamente al margen, ni mira con neutralidad cuando alguien más fuerte actúa brutalmente contra sus hijos. El Dios de Jesús es el Dios de la justicia y del juicio contra la injusticia porque es un Dios de amor⁷⁹.

Este capítulo proporciona un bosquejo suficientemente amplio del Dios mediado por Jesús y por su ministerio. Como es natural, este retrato conceptual de Dios se transforma totalmente en el encuentro religioso. En él la experiencia de la presencia de Dios rompe las fronteras de las palabras. Al mediar a Dios, Jesús representa la salvación. Los datos de este capítulo, por tanto, adquirirán una importancia sistemática cuando sea necesario explicar teológicamente la salvación mediada por Jesús.

Por el momento, sin embargo, dirigimos nuestra atención a la experiencia de la resurrección de Jesús, que está vivo con Dios.

Capítulo 5

LA RESURRECCIÓN DE JESÚS

El cristianismo occidental disfrutó de una creencia tranquila y confiada en la resurrección de Jesús hasta el siglo xix. Pero la Ilustración y la crítica histórica de este siglo suscitaron muchas cuestiones. La razón dudó de la plausibilidad de que una persona pudiera resucitar de entre los muertos y aparecer públicamente. Cuando se aplicó la historiografía crítica a los textos bíblicos, la historicidad de los relatos de la resurrección fue muy cuestionada¹. Uno de los resultados fue que la reflexión teológica sobre la resurrección de Jesús adquirió un carácter apologético. Esto significa que la teología tiene la tarea de explicar la resurrección de Jesús dentro del contexto de los problemas fundamentales o de las cuestiones que provienen de la conjunción de historia y teología. Por ejemplo, ¿cómo debemos buscar un equilibrio entre la aproximación de un historiador crítico a los datos del Nuevo Testamento sobre la resurrección y la lectura del teólogo de los mismos datos como kerigma o palabra de Dios? ¿Cómo moverse desde un testimonio histórico hasta una afirmación teológica de la resurrección de modo inteligible a nuestro mundo? Aunque estas cuestiones parezcan técnicas, la estructura apologética responde también a las exigencias de ciertas personas dentro de las iglesias. Por un lado, los Evangelios presentan lo que parecen ser historias sencillas del descubrimiento de una tumba vacía, de Jesús que se aparece a los discípulos, de un Jesús vivo que se relaciona con ellos. Por otro, leer estos textos ingenuamente como simples narraciones descriptivas es leerlos mal, ya que en el fondo no son así. Y leerlos mal de modo que animen una creencia ingenua e infantil no ayuda a los cristianos a integrar su fe en el resto de sus vidas. La catequesis básica de los adultos debe abordar esta cuestión; la fe adulta de los cristianos ordinarios se ve forzada a constatar una cierta ingenuidad postcrítica. De ello se sigue que el carácter apologético de la teología actual de la resurrección se co-

responde también con la tarea catequética de clasificación y explicación de los elementos de la fe dentro de las iglesias.

La estructura de una tal aproximación crítica y apologética a la resurrección de Jesús no puede evitar una cierta tensión entre historia y teología. Ello implica la exigencia de ajustarse a los datos del Nuevo Testamento sobre la resurrección de Jesús y ponderar los testimonios de los discípulos, los relatos de las apariciones y la tumba vacía, más las confesiones de fe acerca del Cristo resucitado. Ello implica también el sometimiento de estos datos a la reflexión crítica, a la interpretación del testimonio por ellos ofrecido y al intento de construir una comprensión de la resurrección de Jesús que haga justicia a estos datos a la vez que sea inteligible a las gentes que viven en el inicio del tercer milenio. Pero esta tarea de correlación se ve complicada por un pluralismo de interpretaciones tanto en el nivel de los datos bíblicos como en el de la reconstrucción teológica. No existe un consenso general firme sobre el carácter de la resurrección en los testimonios del Nuevo Testamento, que son múltiples, ni sobre la historicidad de los relatos de las apariciones o la tradición de la tumba vacía. Y hay un espectro completo de interpretaciones teológicas de la naturaleza y de la importancia de la resurrección en la fe cristiana.

Este pluralismo significa una dificultad para un capítulo que trata de abordar la resurrección de Jesús en un breve espacio. Al menos hay que ser claro en los objetivos que nos proponemos. Mi intención aquí es sugerir una manera de entender qué significa decir que Jesús ha resucitado. La cuestión implica el intento de explicar teológicamente la creencia cristiana de que Jesús está vivo porque Dios lo resucitó de entre los muertos. ¿Cuál es la estructura de esta confesión de fe cristiana? ¿Qué pruebas tenemos? Y ¿qué lógica les proporciona su inteligibilidad? Pero dada la complejidad y el carácter pluralista de este tema, comenzaré con una definición de las premisas, presupuestos y opciones metodológicos que nos ayudarán a constituir el marco de este capítulo. Los cristianos están de acuerdo generalmente en que Jesús ha resucitado. Pero ya que no existe consenso alguno sobre lo que esto significa, o cómo debe interpretarse su significación, lo menos que puede hacerse en el único capítulo dedicado al tema es ser claro sobre el método que gobierna la propia posición.

Este capítulo, por tanto, se desarrollará de la manera siguiente: la primera sección precisará la perspectiva hermenéutica sobre la resurrección. La segunda examinará qué clase de testimonios sobre la resurrección nos presentan los testigos del Nuevo Testamento. La tercera desarrollará una reconstrucción teórica de la génesis de la creencia cristiana en la resurrección de Jesús. Y la sección cuarta, que concluye

el capítulo, comentará la importancia de la resurrección y esta interpretación teológica de ella.

PERSPECTIVA HERMENÉUTICA

Comienzo este tratamiento de la resurrección de Jesús con una clarificación de la perspectiva que la guiará, una definición inicial de lo que significa el término «resurrección» en este ensayo de cristología, y una declaración de principios y presupuestos que estarán vigentes en el argumento.

¿En qué sentido llamamos hermenéutica a la orientación de estas reflexiones? Toda comprensión es al mismo tiempo una interpretación. Pero con el vocablo «hermenéutico» quiero llamar la atención sobre el intento deliberado de erigir un puente entre la historia y la teología, y hacerlo en un número de sentidos diferentes. Las teorías hermenéuticas de Gadamer y Ricoeur tienen como una de sus preocupaciones la interpretación del pasado como algo significativo y verdadero en y para la situación presente. Una perspectiva hermenéutica, por tanto, tiene explícitamente la intención de ser fiel al testimonio del pasado e interpretarlo de tal modo que tenga que ver con la conciencia actual. La teoría hermenéutica participa así simultáneamente de las disciplinas de la historia y de la teología constructiva, y tiende un puente que une los significados históricos y los actuales para hacerlos interdependientes. La perspectiva hermenéutica trata también de mantener unidas la atención a los datos, en el sentido de acontecimientos empíricos o imaginables, y la tarea constructiva de descubrir el significado trascendente teológico mediado por esos acontecimientos; procura también buscar un equilibrio entre la historia, en el sentido de lo que pasa en este mundo, y la realidad trascendente utilizando la categoría de símbolo.

EL SÍMBOLO DE LA RESURRECCIÓN

En la introducción a este capítulo me referí al pluralismo que caracteriza la discusión sobre la resurrección de Jesús en casi todos los niveles². Este pluralismo afecta incluso al significado mismo del símbolo «resurrección», que no es una idea inequívoca ni siquiera en el Nuevo Testamento. ¿Cuál es el objeto de esta creencia? El significado de «resurrección» no puede ser decidido claramente por medio de los testimonios del Nuevo Testamento. Sin embargo, la significación esencial de la resurrección es un asunto de importancia sistemática, ya que influirá en la interpretación de todas las cuestiones que presenta este tratamiento. Por ejemplo, si

uno piensa que resurrección es la resucitación de un cadáver, se tenderá a leer el relato de la tumba vacía de un modo literal, histórico. Pero si uno piensa que resurrección significa que Jesús vive en la fe de la comunidad, se puede considerar irrelevante la cuestión de la historicidad de las historias sobre la tumba vacía. El pluralismo de significados de la resurrección en el Nuevo Testamento, sin embargo, no nos otorga licencia para decidir el significado de la resurrección sobre una base a priori. Nuestra concepción debe estar orientada por los datos del Nuevo Testamento. En efecto, el pluralismo a nivel de los testimonios del Nuevo Testamento nos fuerza a definir al principio el significado del símbolo, al menos de un modo preliminar. Pero al hacerlo intentaremos incorporar fielmente los datos del Nuevo Testamento.

Los exegetas señalan que hay dos simbolizaciones bastante diferentes del destino de Jesús tras su muerte³. La primera tiene su centro de gravedad en torno al equivalente de la palabra castellana «resurrección» y se refleja en muchos textos. Por ejemplo, en su discurso de Pentecostés Pedro habla de la resurrección de Jesús de este modo: «Dios resucitó a este Jesús, de lo que nosotros somos testigos» (Hch 2,32). En otro discurso posterior de los Hechos de los Apóstoles Pedro emplea casi la misma fórmula: «Ellos lo mataron colgándolo de un madero; pero Dios lo resucitó al tercer día e hizo que se manifestase; no a todo el pueblo sino a nosotros, que fuimos escogidos por Dios como testigos, que comimos y bebimos con él después de que resucitara de entre los muertos» (Hch 10,39-41). «El Señor ha resucitado de verdad y se ha aparecido a Simón» (Le 24,34). Esta afirmación básica del credo existe en varias formas. Literalmente: Dios lo «levantó» o «lo resucitó», o él «resucitó». La metáfora que está detrás de esta concepción general de la resurrección de entre los muertos es despertar del sueño y levantarse. Es peculiar de esta concepción proponer la resurrección como un acontecimiento concreto dentro de la serie de eventos en la vida de Jesús. Así, Jesús vivió, fue ejecutado y muerto, fue enterrado y luego resucitó, se apareció a los discípulos que comieron y bebieron con él y, finalmente, ascendió a la gloria. Pero el significado central de este símbolo es la restauración de la vida a Jesús. El símbolo comunica que él está vivo con una nueva vida por el poder de Dios. «Este símbolo significa la completa restauración a la vida de Jesús de Nazaret en cada nivel de su ser»⁴.

La segunda concepción de lo que pasó a Jesús en su muerte es bastante diferente desde el principio y está contenida en vocablos como «exaltación» o «glorificación», y se halla también en muchos textos neotestamentarios. Por ejemplo, en el mismo discurso del capítulo segundo de los Hechos Pedro continúa del modo siguiente: «Así que exaltado por la diestra de Dios y habiendo recibido del Padre la promesa del

Espíritu Santo, él ha vertido esto que veis y oís» (Hch 2,33). Jesús fue «exaltado a la gloria» (1 Tim 3,16). Esta segunda línea de imágenes se encuentra sobre todo en algunos de los himnos cristológicos. En este lenguaje de exaltación y glorificación el símbolo desarrolla un contraste con el descenso, la humildad y la condición terrenal de Cristo aquí abajo, y describe el destino de Jesús como ascenso, glorificación, como un estar con Dios arriba, una exaltación (Flp 2,6-11). «La ascensión y la exaltación provienen del simbolismo de la subida del justo al cielo»⁵. Jesús está después de su muerte en un estado de gloria; él es el Señor. La metáfora no alude a la resurrección, sino a la glorificación: más allá de su humildad en la carne y en la muerte, Jesús se revela entonces como exaltado a otro ámbito⁶.

Si comparamos los dos símbolos, vemos que ambos afirman o expresan que Jesús no permaneció en poder de la muerte, sino que está vivo. Pero lo expresan con un énfasis diferente. La resurrección, «ser despertado», acentúa la continuación de la vida; la exaltación enfatiza la elevación sobre este mundo empírico. La resurrección tiende a localizar a Jesús —restaurado a la vida— en este mundo en donde había aparecido. La exaltación lleva a Jesús fuera de este mundo a otro, donde no hay ya apariciones ni una sucesión de acontecimientos en el tiempo; Jesús glorificado es un misterio único. Estos dos modelos coexistieron como muestra de que puede haber diferentes símbolos para expresar la misma experiencia, y que «resurrección» no es el término exclusivo para indicar el mensaje del Nuevo Testamento sobre el destino de Jesús después de su muerte⁷.

¿Cómo hay que interpretar hoy este símbolo de Jesús resucitado sobre todo a la luz de los debates que rodean los variados aspectos de la «resurrección»? Aunque sea difícil, si no imposible, llegar a un concepto positivo de la resurrección de Jesús, se puede establecer un cierto número de afirmaciones-límite exteriores que ayudan a definir el símbolo, al menos en relación con otras interpretaciones de él. Hay un primer punto fundamental: es seguro que los primeros discípulos creyeron que Jesús estaba vivo, que había resucitado y había sido exaltado a la gloria con Dios. En otras palabras, el testimonio del Nuevo Testamento no es simplemente un fenómeno existencial o comunitario, es decir, que Jesús vive en la fe de la comunidad, sino algo «real» y «objetivo» —si es que tales términos son apropiados— que afirma que Dios actuó en pro de Jesús de tal modo que está vivo. Ahora bien, la interpretación existencialista de la resurrección de Jesús incluye una estimable perspectiva y puntos de vista interesantes sobre la experiencia y el efecto de la resurrección de Jesús en la comunidad de discípulos⁸. De esta posición existencialista podemos aceptar su intento de comprensión sobre cómo

se generó la fe en la resurrección de Jesús y el impacto de esta fe en la comunidad. Pero tal interpretación se queda corta respecto a la posición que aquí mantenemos por su agnosticismo sobre la verdadera continuidad de la existencia de Jesús cabe Dios como individuo.

Segundo, la resurrección de Jesús no fue una vuelta a la vida en este mundo, no fue una resucitación de un cadáver ni tampoco la reanudación de una existencia contenida o limitada por el *continuum* espacio-tiempo. Más bien la resurrección de Jesús fue un paso a «otro mundo», una ascensión en el ámbito de la realidad última y absoluta que es Dios, el cual, como creador, es distinto de la creación. Lo que ocurrió en la resurrección de Jesús pertenece a otro orden de realidad que supera este mundo porque es el ámbito de Dios. Trascendencia no significa «sin relación con la realidad finita». Dios es trascendente, pero como creador y salvador está también comprometido con la realidad finita. Pero Dios es infinita y cualitativamente otro que la realidad creada, y estar en «el ámbito de Dios» implica superar este mundo de un modo que la imaginación humana no puede entender. Por esta razón es mejor decir que la resurrección de Jesús no es un hecho histórico, porque la idea de un hecho histórico sugiere un acontecimiento empírico del que se podría haber dado un testimonio real y podría ser interpretado ahora imaginativamente.

El lenguaje aquí utilizado contrasta con otras expresiones que hablan de la resurrección de Jesús como un hecho histórico o como un dato. Por ejemplo, Wolfhart Pannenberg, que sitúa la resurrección en el centro de su cristología, afirma que este hecho fue un acontecimiento histórico público, abierto al escrutinio de los historiadores. Pannenberg está motivado por un interés apologético y entiende la revelación como algo mediado por la historia. Pero no responde a las cuestiones críticas epistemológicas sobre cómo fue el acontecimiento histórico de la resurrección, o cómo puede ser imaginado por los historiadores⁹. Nicholas Lash insiste también, primero, en que la resurrección de Jesús es un hecho. «Si la doctrina de la resurrección es verdadera, es fácticamente verdadera y el hecho al que se refiere es un hecho sobre Jesús»¹⁰. Y luego continúa caracterizando la resurrección como «un hecho histórico», «al menos en el sentido de que ningún intento de estimar la verdad de los relatos sobre Jesús puede ignorar el testimonio histórico»¹¹. Lash no desea que se separe la resurrección de su referencia histórica para ser considerada simple o completamente una percepción subjetiva por parte de los discípulos, sino como algo relacionado con datos públicos, testificables. Aunque tales razones son sólidas, pienso que no acaban de justificar que se denomine hecho histórico a la resurrección. Hacerlo así conduce sin remedio a relacionar la resurrección con el ámbito de lo

empírico, haciéndolo un acontecimiento intramundano, sujeto por tanto a una interpretación imaginativa. Tal historización socava la naturaleza fundamental de la resurrección como objeto trascendente de la fe.

Tercero, la resurrección fue la exaltación y la glorificación de una persona individual, Jesús de Nazaret. El que fue resucitado no es otro que Jesús, de modo que hay continuidad e identidad personal entre Jesús durante su vida y su estar con Dios. Pero esta resurrección no tiene por qué implicar la ascensión de su cadáver físico. Hay que pensar que este símbolo funciona en otro sentido: la idea de la desaparición del cuerpo de Jesús es un modo de significar que la persona total, Jesús de Nazaret, fue resucitado¹². La antropología judía exigía de algún modo un cuerpo atenuado al menos para concebir la integridad de la persona. La insistencia de los textos en la desaparición del cuerpo de Jesús resulta así una insistencia en la resurrección verdadera de Jesús. La resurrección corporal del Nazareno significa así que éste ha sido asumido en la vida de Dios en su identidad completa e íntegra. Pero la resurrección puede concebirse como un acontecimiento metahistórico y metaempírico en el momento de la muerte y no requiere la desaparición del cadáver de Jesús. Identificar la resurrección con la desaparición empírica del cuerpo de aquél puede considerarse como un error de categorías que tiende a deformar el símbolo.

Finalmente parece importante insistir de nuevo en el carácter trascendente de la resurrección de Jesús. Lo que ocurrió a Jesús en y por su muerte es trascendente; fue una realidad escatológica que tuvo lugar en un ámbito no circunscrito por la física del mundo finito. En cuanto podemos saber, Jesús no fue transferido a otro espacio y tiempo. Como ser exaltado es algo trascendente, el término «resurrección» es simbólico y orienta la atención hacia otro orden de realidad, la existencia en la vida propia de Dios creador que no puede ser comprendida directa o inmediatamente. Ser resucitado es un objeto de la fe-esperanza: de la fe, como un compromiso que participa de la realidad simbolizada en lo que se dice de Jesús; esperanza, como apertura hacia el futuro, y como un interés vivo por el propio destino de cada uno. En su origen, en el espíritu humano como tal, en el corazón de la apertura humana a la realidad toda y al futuro, la fe y la esperanza son idénticas. La fe en el mensaje de Jesús y la esperanza de estar absolutamente con Dios conforman el fundamento de la aceptación de la resurrección de Jesús. Esta fe-esperanza compromete totalmente y está impulsada en parte por el lado creativo de la imaginación. La apertura absoluta a la realidad que caracteriza al espíritu humano se canaliza por la imaginación que considera posibilidades que superan la realidad. En este ámbito la imaginación «ve» posibilidades reales sobre la base de una extrapolación

creativa desde el presente. En este sentido dinámico la fe-esperanza en la resurrección adquiere una expresión más rotunda como función de la imaginación creativa. Desarrollaremos esta idea con mayor amplitud en el curso de este capítulo, pero en este punto lo dicho sirve para definir el ámbito del significado de la resurrección; ésta no es un dato situado en la superficie de la historia, o en la región donde se entierran los cadáveres. Como realidad trascendente la resurrección sólo puede ser valorada por la fe-esperanza¹³.

Casi todos los problemas teológicos relacionados con la resurrección giran alrededor de una interpretación sensible e imaginativa de ella. En capítulos anteriores subrayé el papel activo de la imaginación implicada en la investigación sobre Jesús. Cuando comenzamos a hablar sobre la resurrección, sin embargo, esta función de la imaginación causa problemas. «La realidad de la resurrección es por tanto completamente intangible e inimaginable»¹⁴. Desde luego el uso de la imaginación recibe apoyos gracias al testimonio del Nuevo Testamento que, aunque no describe o narra la resurrección, está lleno de afirmaciones de que Jesús vive en relatos imaginativos y vividos sobre las apariciones del Maestro. Esas narraciones presentan acontecimientos objetivos, públicos y extraordinarios causados por la divinidad. Muestran así a Dios interviniendo de tal modo que los efectos inmediatos son visibles, y la divinidad o sus enviados angélicos aparecen con una presencia inmediata y como causa de acontecimientos históricos. Naturalmente, el lector es arrastrado al interior de esas narraciones, y la imaginación se moldea en el marco de esos hechos concretos. Pero la imaginación sensible es precisamente la que tiende a hacer increíble hoy la resurrección. Mientras ésta se halle ligada a representaciones sensibles, operaremos en un nivel de comprensión que caricaturiza el símbolo y causa innecesariamente problemas a la fe. Ello conduce inevitablemente a un conjunto de cuestiones engañosas: ¿«Dónde se encontraba Jesús cuando su cuerpo estaba siendo preparado para el enterramiento y hasta que fue finalmente colocado en la tumba»? ¿«Qué pasó con el cuerpo de Jesús»? ¿«Qué clase de materia era el cuerpo espiritual de Jesús resucitado que atravesaba la paredes»? Estas preguntas son inadecuadas a la realidad de la resurrección. Resultará claro en el curso de este capítulo que los imaginativos relatos del Nuevo Testamento son vehículos simbólicos para expresar la fe en la resurrección de Jesús y afirmar su realidad.

En suma, ¿cuál es la naturaleza de la resurrección? Es la ascensión de Jesús de Nazaret a la vida de Dios. Es Jesús exaltado y glorificado en la realidad de Dios. Ello ocurrió en el momento mismo de su muerte, de modo que no hubo tiempo alguno entre su fallecimiento y su resurrección y exaltación. Es una realidad trascendente que sólo puede ser

valorada por la fe-esperanza. Pienso que es ésta una posición intermedia y centrada de los testimonios del Nuevo Testamento entre una interpretación existencialista y otra empírico-historicista.

EL OBJETO DE LA INVESTIGACIÓN HISTÓRICA

Puesto que la resurrección de Jesús es una realidad trascendente indescriptible e inimaginable, ¿cómo ha de ser estudiada por la cristología con un método histórico y genético? Esta pregunta puede ser contestada inequívocamente: a través de las reacciones de los discípulos que reconocieron y se vieron afectados por este acontecimiento trascendente. Con otras palabras: el análisis que sigue centra su atención en el testimonio del Nuevo Testamento e intenta realizar una investigación de la resurrección por medio de las reacciones y testimonios de los primeros testigos. La resurrección tiene que ver con la historia gracias a los que la aceptaron por la fe y proporcionaron un testimonio público de su experiencia. El Nuevo Testamento es el registro del testimonio de la fe en la resurrección de Jesús.

Se admite de un modo general, si no universalmente, que tras la ejecución de Jesús los discípulos quedaron confusos y desalentados. Hay pruebas de que abandonaron Jerusalén, o quizás huyeron tras lo que consideraron el desastre de la crucifixión de Jesús. Pero en el otro extremo del testimonio del Nuevo Testamento encontramos un movimiento de seguidores de Jesús que acaba en la iglesia cristiana y en una fe y religión autónomas. La cuestión histórica que aquí se plantea torna su atención hacia los discípulos: ¿qué les ocurrió para que se produjera esta inversión? El testimonio de los Evangelios dice que encontraron a Jesús resucitado. Pero ¿cómo fue esta experiencia pascual de los discípulos? ¿Cómo debemos entender nosotros la dinámica de lo que ocurrió en sus vidas de modo que se invirtiera la trayectoria de la desesperación iniciada por la muerte repentina y violenta de Jesús? El método crítico y hermenéutico de la cristología se acerca a la resurrección no sólo por un análisis teológico de los textos del Nuevo Testamento, es decir, por una crítica literaria interna, sino también por medio de un examen de la experiencia que hubo detrás del primer testimonio de la resurrección tal como se registra en el Nuevo Testamento. La experiencia de la resurrección es el puente, la conexión, entre el ministerio público de Jesús y las cristologías que se desarrollaron y recogieron en el Nuevo Testamento. Este método forma también un vínculo entre los primeros discípulos y los cristianos de hoy.

Uno de los principios que gobernarán esta investigación de la experiencia pascual que condujo a la afirmación de que Jesús había resucitado

es el principio de analogía. Hay varios modos de expresar este principio y sus implicaciones¹⁵. Una formulación positiva es que hay que entender los acontecimientos históricos dentro de un marco ontológico unificado. Esto significa simplemente que si se debe entender algo y afirmar que es verdadero, se tiene que ser capaz de comprender su inteligibilidad y su posibilidad de existencia. Y esto sólo puede hacerse sobre la base de alguna analogía con algo que uno experimenta como inteligible y verdadero dentro de la esfera de la experiencia humana común de hoy día. Desde luego, hay que ser bastante cuidadoso para no permitir que la propia experiencia personal cortocircuite la amplia gama de la experiencia humana común. Una formulación negativa de la misma idea es que generalmente no habría que esperar que sucediera en el pasado lo que se supone o está probado que es imposible hoy.

La cuestión de la unicidad de la resurrección de Jesús nos proporciona un ejemplo de cómo es relevante el principio de analogía. La resurrección de Jesús se entiende a menudo como un acontecimiento completamente único y totalmente inesperado. Pero Pablo afirma explícitamente la analogía entre la resurrección de Jesús y la nuestra en los términos siguientes: «Mas ahora Cristo ha resucitado de entre los muertos, y ha sido hecho primicia de los que ya se han dormido. Pues como por un hombre vino la muerte, por un hombre ha venido también la resurrección de los muertos. Porque así como en Adán todos mueren, también en Cristo todos serán vivificados. Pero cada uno en su propio orden: Cristo como primicia, luego en su venida los que pertenecen a Cristo» (1 Cor 15,20-23). La resurrección de Jesús y la resurrección de todos los seres humanos son conceptos interdependientes; la de Jesús es la «primicia» o prototipo de la segunda. Pablo afirma que existe una especie de condición recíproca de posibilidad que se da entre los dos conceptos. «Pues si los muertos no resucitan, entonces Cristo tampoco ha resucitado. Y si Cristo no ha resucitado, vana es nuestra fe, aún estáis en vuestros pecados. Entonces los que se han dormido en Cristo han perecido también. Si sólo esperamos en Cristo para esta vida, somos los más dignos de conmiseración entre todos los hombres» (1 Cor 15,16-19).

Si se puede hacer la distinción dentro del símbolo de la resurrección entre dimensiones que corresponden a las ideas de la resurrección concebida estrictamente y la exaltación que hemos visto antes, se podría decir que lo que pasó a Jesús en su muerte se diferencia del destino de otros seres humanos no en cuanto a la resurrección, sino en cuanto a la exaltación o la glorificación¹⁶. Esto proporcionaría un modo de distinguir la identidad y el destino únicos de Jesús de Nazaret, un concepto del que todavía debemos hablar. La analogía y la correlación entre la resurrección de Jesús y la que los cristianos esperan que sea el destino de toda

vida humana presta credibilidad a la génesis de la fe en la resurrección de aquél. El principio de analogía legitima esta continuidad al mismo tiempo que permite que la resurrección de Jesús permanezca distinta y diferente del objeto de la esperanza humana común. El principio significa que la resurrección de Jesús es en algunos aspectos *sui generis*, mientras que en otros debería entenderse dentro del ámbito de las posibilidades de la esperanza humana.

El principio de analogía genera otro uso claramente enunciado por Edward Schillebeeckx: «No hay una diferencia tan grande entre el modo como somos capaces, después de la muerte de Jesús, de llegar a la fe en el crucificado-resucitado y el modo como los discípulos de Jesús llegaron a la misma fe»¹⁷. La frase «No hay una diferencia tan grande» debería interpretarse como que existe una analogía entre las dos. Hay diferencias que surgen del hecho de que los discípulos tenían una memoria viva de la vida de Jesús, y en muchos casos de un contacto personal con él. Pero hay que distinguir entre las diferencias de contexto y situación, por un lado, y la identidad que caracteriza la estructura de la experiencia y afirmación, por otro. La experiencia básica de los discípulos es que Jesús vive en la gloria de Dios. Esta experiencia esencial «es accesible a todos los cristianos que dependen de los primeros discípulos para el conocimiento del Jesús histórico. Esta experiencia les permite creer y esperar que el deseo trascendental de la resurrección se ha cumplido en Jesús»¹⁸. Este principio de la continuidad de la experiencia cristiana a través de las diferencias de circunstancia y de situación histórica permite entender más íntimamente la estructura profunda de lo que hubo tras los relatos evangélicos o lo que éstos presentaron. El principio de analogía opera en ambos sentidos y proporciona al investigador una palanca para la comprensión del pasado y, a la vez, concede a los textos del pasado el derecho a ser oídos en nuestra situación de hoy claramente diversa.

Resumamos esta primera etapa de nuestro tratamiento de la resurrección: este símbolo no debe entenderse dentro de categorías imaginativas como algo que puede ocurrir en el entorno concreto de nuestro mundo diario. La imaginación acompaña toda comprensión y ello causa inevitablemente dificultades cuando se aplica a esta realidad trascendente. No es la imaginación que liga las concepciones humanas a los datos sensibles, sino la imaginación que construye nuevas posibilidades de ser la que conforma el concepto de la resurrección. La resurrección debe concebirse como algo que pertenece al área de lo trascendente, como un objeto de la fe-esperanza que es el ámbito de Dios. Pero, al mismo tiempo, podemos acercarnos a la resurrección oblicuamente sobre la base del testimonio que el Nuevo Testamento proporciona para esta fe-esperanza

y para su objeto mediante una investigación de la experiencia humana que generó la convicción inicial de que Jesús estaba vivo con Dios.

EL TESTIMONIO DEL NUEVO TESTAMENTO

Antes cité ejemplos de fórmulas de fe o concisas declaraciones profesionales del kerigma. No hay testigo alguno directo o inmediato de la resurrección en el Nuevo Testamento, y he indicado por qué ocurre esto en principio. Ahora quiero brevemente considerar los testimonios indirectos de la resurrección contenidos en el Nuevo Testamento y sus clases, a saber, narraciones sobre el descubrimiento de la tumba vacía y las apariciones de Jesús. Comienzo con el más temprano y quizás el testimonio individual más autorizado de todos, el de Pablo: aunque se mantenga completamente en silencio sobre la tumba vacía, el Apóstol enumera una serie de ocasiones en las cuales Jesús se apareció a gentes diversas. Y lo que es todavía más asombroso: el testimonio de Pablo incluye lo que parece ser el relato de un testigo ocular de una aparición de Jesús a él mismo. Nuestro tratamiento completo de este tema llegará a poco más que una toma de posición, ya que trataré sólo esquemáticamente de los textos y únicamente a través de algunos ejemplos. Los dos ejemplos de apariciones son el que atañe a Pablo y a los discípulos en el camino a Emaús. Mi interés es mostrar cómo se pueden tratar los datos hermenéuticamente, puesto que el espacio no permite construir exhaustivamente una argumentación.

SAN PABLO: KERIGMA, APARICIÓN Y LLAMADA

El capítulo 15 de 1 Corintios es un tratamiento extenso del tema de la resurrección que comienza con el testimonio de Pablo sobre el mensaje que él mismo recibió. Es claro, directo y está lleno de fuerza:

(v. 3) Porque os he transmitido en primer lugar lo que a mi vez recibí, que Cristo murió por nuestros pecados según las Escrituras, (4) que fue sepultado, que resucitó al tercer día según las Escrituras, (5) y que se apareció a Cefas y luego a los Doce. (6) Luego se apareció a más de quinientos hermanos a la vez, la mayor parte de los cuales vive todavía, aunque otros murieron. (7) Después se apareció a Santiago; luego a todos los apóstoles. (8) Y al último de todos, como a un aborto, se me apareció también a mí.

El texto es importante debido al número de rasgos significativos que contiene. Comienzo comentando la fórmula clásica del kerigma sobre

Jesús: «resucitó». Segundo, entre las apariciones que menciona Pablo hay una a él. La descripción de Lucas de esa aparición en los Hechos de los apóstoles merece la atención. Y, en tercer lugar, haré hincapié brevemente en el aspecto de llamada, intrínseco a los relatos de apariciones.

La fórmula kerigmática

La declaración de Pablo en el versículo 4 de que «Jesús resucitó al tercer día según las Escrituras» es la formulación más antigua del mensaje de Pascua y su forma más autoritativa. Ya que Pablo mismo la recibió, presumiblemente en su conversión, esta fórmula es parte de la tradición más antigua y puede datarse como cinco años posterior a la muerte de Jesús. El significado de la fórmula es que «su ser entero, en su existencia completa psicosomática, fue transformado entrando así en una existencia escatológica»¹⁹. Como indicamos antes, se trata de un acontecimiento escatológico y metahistórico relacionado con una esperanza general en la resurrección de los muertos (1 Cor 15,16).

La aparición a Pablo

El pasaje de 1 Corintios 15,1-8 contiene una aseveración directa de que Jesús se apareció a muchos, en situaciones y constelaciones diferentes de circunstancias. Una nota apologética aparece en el v. 6 cuando Pablo dice que algunos de los testigos están todavía vivos, como si invitara a una verificación. Más que cualquier otro texto único, éste presta credibilidad general al fenómeno de las apariciones. No es preciso comprobar otros testimonios, porque él mismo, Pablo, es uno de ellos: Jesús se le apareció (v. 8). El Apóstol usa una expresión corriente para las apariciones de Jesús al caracterizar cómo éste se le mostró. Esto indica que en la mente de Pablo la aparición de Jesús a él era equivalente a otras apariciones anteriores²⁰. Tenemos así un testimonio personal de una aparición de Jesús. Según Pablo, Cristo «fue visto» por él, o Cristo se le «apareció a él», o Cristo «se le mostró». El verbo *óphthe* puede comportar todos esos significados. Pero en 1 Cor 9,1 Pablo cambia el carácter pasivo de su visión por un verbo en voz activa: «¿No soy un apóstol? ¿No he visto a Jesús nuestro Señor?». El término usado en estos casos, «ver», «ser visto», «mostrarse», «dejarse ver» es un vocablo usual utilizado con frecuencia, convirtiéndose casi en una expresión técnica. Pero ¿debe entenderse en el sentido físico de ver, o en un sentido simbólico más profundo que indica una experiencia religiosa, un encuentro, un reconocimiento o una conciencia nueva y repentina de que Jesús está vivo? O, en un sentido aún más alejado al de un encuentro inmediato con Jesús, ¿puede el término

simbolizar una conclusión objetiva, una inferencia o, más generalmente, una convicción mediada por algo de que Jesús ha resucitado, que está vivo y ha sido exaltado al ámbito divino? Hemos dado ya en principio una orientación para contestar estas preguntas al caracterizar la teología como una disciplina simbólica. Todo el lenguaje sobre una realidad trascendente es el símbolo de una experiencia mediada históricamente. Las respuestas divergentes a la pregunta muestran que no se puede determinar la naturaleza exacta de esta experiencia por medios histórico-críticos. Pero se pueden examinar las claves en el Nuevo Testamento que indican el carácter simbólico del lenguaje de las apariciones. ¿Cuáles son las indicaciones de que el lenguaje de las apariciones es un modo de expresar la experiencia religiosa?

Un manera de abordar este asunto es tomar el caso de Pablo como paradigmático. Esto parece legítimo, ya que él es el único testigo personal, o de primera mano, que poseemos de una aparición de ese estilo. Además, él mismo sitúa su experiencia de una aparición en línea con la de otros dirigentes de la comunidad. Hay dos caminos por los cuales puede examinarse la experiencia de Pablo: primero, por su propia caracterización de ella, y segundo, por el relato de Lucas que la describe en los Hechos dentro del género de una historia de aparición (Hch 9,3-19; 21,6-21; 26,12-23)²¹. Cada una de estas narraciones contribuirá a una comprensión del carácter de las «apariciones» de Jesús.

El único testigo del Nuevo Testamento que describe las apariciones de Jesús resucitado lo hace desde un punto de vista personal y empírico en términos de experiencia religiosa. La caracterización de Pablo de su propia experiencia no es como una visión. Sus experiencias no aparecen objetivadas y abiertas a examen. Más bien su lenguaje sobre su experiencia de Jesús resucitado indica que es una revelación religiosa, «un ver» internamente en el cual Dios toma la iniciativa. Refiriéndose a su experiencia en el camino de Damasco, el Apóstol habla de Dios que «me llamó por su gracia», «a quien agradó revelarme a su Hijo» (Gal 1,15-16). «Pablo es un individuo transformado, y esta transformación se describe en una variedad de términos: una revelación, ser alcanzado por Cristo, conocer a Cristo, ver a Cristo, una aparición. En todo ello Dios aparece como el iniciador, y por medio de este acontecimiento Pablo recibe una misión»²². La caracterización paulina de su propia experiencia constituye un principio hermenéutico para entender el relato de Lucas como un acontecimiento fenoménico.

La historia lucana de la aparición de Cristo resucitado a Pablo es bien conocida: Pablo, de camino a Damasco, alrededor del mediodía, ve una gran luz, cae a tierra, oye la voz del Señor que se identifica como Jesús, queda ciego, recibe la orden de ir a la ciudad, donde es curado

y se le prepara para ser el instrumento del Señor en el apostolado o misión a los gentiles. Se opina comúnmente que las tres versiones de este acontecimiento (Hch 9, 22, 26) no son narraciones históricas en el sentido de contar con exactitud unos hechos tal como sucedieron. Son más bien construcciones para resaltar un punto de vista, comunicar un mensaje en forma narrativa, como era usual en aquel tiempo. Al igual que los discursos de los Hechos fueron compuestos por Lucas, también lo son las tres narraciones de la aparición a Pablo. Los discursos del Apóstol en los Hechos no son transcripciones; igualmente ninguna de estas narraciones son informes al pie de la letra, aunque Lucas pudo tener una tradición con la que trabajar. De hecho, las tres narraciones tienen una estructura similar a otros relatos de apariciones y de misión en las Escrituras judías. Pero lo esencial es que Lucas reúne creativamente la historia de la conversión de Pablo con el relato de una aparición al igual que construye, creativamente también, los discursos de Pablo y de otros²³. El tema común en los tres relatos es la luz. Pero no es claro qué era exactamente esta luz y cómo la experimentó Pablo, ya que no se trataba de «una experiencia ordinaria capaz de una aprehensión ordinaria o una observación neutra, sino de un acto de revelación»²⁴. Algunos exegetas creen que Pablo se refería a esta luz cuando escribió lo siguiente respecto al origen de su ministerio: «Pues fue Dios quien dijo: 'Brille la luz entre las tinieblas'; él fue el que brilló en nuestros corazones para iluminación del conocimiento de la gloria de Dios en el rostro de Cristo» (2 Cor 4,6). En suma, hubo un antes y un después para Saulo, y esto es lo que la historia representa. «Reducido a lo básico, lo que pasó fue una experiencia personal (por definición, incomunicable) del Señor resucitado y la aceptación ritual de ella en la comunidad. Para dar vida narrativa a esta osada afirmación, Lucas empleó modelos y símbolos disponibles en la tradición»²⁵.

Llamada y misión

La experiencia de que Jesús estaba vivo y con Dios comportaba los temas de la llamada y del impulso para continuar la tarea de aquél. La iniciativa en estas experiencias, según los testimonios, procedió de Dios. La dimensión misionera de la experiencia implicaba la extensión del movimiento que había empezado con Jesús. Éste es el mensaje explícito de Pablo y de la descripción lucana del contenido de esa experiencia. En el tercer relato de la aparición Jesús mismo anuncia a Pablo su misión. Las historias de apariciones son análogas a los relatos de vocación o llamada de los profetas en las Escrituras judías. Willi Marxsen interpreta las historias de apariciones como íntimamente vinculadas e incluso reducibles

a una llamada a la misión, pues contienen la orden de que se propague el mensaje de Jesús y su causa²⁶.

Este tema se formaliza en la aparición en la montaña a los Once que constituye la conclusión del Evangelio de Mateo. De los Once, que se congregaron en aquella montaña de Galilea designada por Jesús, algunos lo adoraron cuando se apareció, mientras que otros dudaron. Pero Jesús dijo:

Se me ha dado toda autoridad en el cielo y en la tierra. Id, pues, y haced discípulos de todas las naciones, bautizándolos en el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo, enseñándoles a observar todo lo que os he mandado; y he aquí que estoy con vosotros siempre, hasta el final de los tiempos (Mt 28,18-20).

Este compromiso con Jesús resucitado, de tal modo que uno debe unirse activamente a su causa y a su movimiento, está implícito en todas las historias de apariciones. La mayor garantía para la creencia de que Jesús ha resucitado radica en los efectos de la experiencia que estas historias expresan. Éste es otro final del cambio que sobrevino a los discípulos y a Pablo. De hecho, el movimiento de Jesús comenzó a extenderse dentro de las sinagogas. El movimiento comenzado en Jesús, que parecía terminarse con su muerte, comenzó entonces a tomar impulso y a extenderse con el entusiasmo y el celo de una misión divina. Esta oleada de energía humana no era simplemente Jesús resucitado; era *porque* Jesús había resucitado.

LA TUMBA VACÍA

Hay varias versiones del descubrimiento de la tumba vacía, que contienen un buen número de elementos comunes junto con detalles diferentes. Uno, Me 16,1-8, en el que ahora voy a detenerme, es el más corto de ellos. En este evangelio tres mujeres, María Magdalena, María, la madre de Santiago, y Salomé, fueron a la tumba de Jesús para ungir su cuerpo, temprano en la mañana del primer día de la semana. Estaban preocupadas por quién iba a desplazar la pesada piedra colocada delante de la tumba, pero la encontraron ya apartada cuando llegaron. Dentro vieron a un joven que era realmente un ángel. Éste les transmitió el mensaje de que Jesús había resucitado y les dio el siguiente encargo: «Id y decid a sus discípulos y a Pedro que Jesús os precede a Galilea; allí lo veréis, como os dijo» (Me 16,7). Las mujeres partieron, asombradas y temerosas, pero nada dijeron.

De nuevo nos planteamos la cuestión de la historicidad de este relato. ¿Nos cuenta esta historia el origen de la fe cristiana en Jesús resuci-

tado en términos verdaderamente históricos? Una vez más —aparte del hecho de que mi interpretación de la resurrección no apoya en principio la necesidad de la tumba vacía— debe decirse que la historia no puede determinar la autenticidad de estos relatos. Pero la historia tampoco puede refutar lo de la tumba vacía, y un cierto número de exegetas apoyan su historicidad. «La historia de la tumba vacía no fue una creación del evangelista, sino que es una tradición con una historia larga tras ella. Su elemento básico es un presunto informe verdadero, el descubrimiento de la tumba vacía por las mujeres. Este presunto informe verdadero fue usado luego como vehículo para la proclamación de la resurrección de Jesús»²⁷. Pero lo que está en juego aquí no es el hecho de la tumba vacía, que en sí mismo es bastante distinto de la resurrección, sino si la resurrección de Jesús lo requiere. Por lo que a mí se refiere, el argumento más fuerte contra tal necesidad radica en una comprensión de la naturaleza trascendente de la resurrección y la analogía de la resurrección de Jesús con la de los otros, como se refleja en 1 Corintios 15. Desde luego, uno puede componer una escena ideal a su conveniencia para explicar la retirada del cuerpo de Jesús por un personaje o por otro²⁸, pero esto es en última instancia una tarea de la imaginación. Una vez que se permite a ésta presentar la resurrección en términos empíricos o en categorías espacio-temporales, se crean también problemas que son tan imposibles de solucionar como irrelevantes para el tema de la resurrección en sí misma.

Pero al mismo tiempo la historia de la tumba vacía nos dice algo realmente sobre la comunidad que la empleó para comunicar su fe, puesto que la creación y transmisión de tal historia presuponen la fe en la resurrección que ella expresa. Así un breve análisis de la estructura del relato nos permitirá decir algo sobre el carácter de la fe primitiva en la resurrección de Jesús. Esta historia en su forma más simple tiene tres elementos: las mujeres van a la tumba, la piedra desplazada más la tumba vacía, y el anuncio del mensaje de Pascua. Cada uno de los tres elementos representa una dimensión de la fe pascual de los discípulos de Jesús. Primero, en la medida en que se trata de una narración, las mujeres son en ella el eslabón de continuidad. Desde el principio hasta el final se trata del relato de cómo va aumentando su conocimiento de la resurrección de Jesús. Estas mujeres aparecen luego como los primeros testigos de la resurrección y son así el origen del movimiento del Jesús postpascual. Esta tradición las propone como el modelo de la llegada a la fe en la resurrección²⁹. Si se considera la baja consideración que tenían las mujeres como testigos en la cultura del momento, el que se las presente de este modo debe tener alguna importancia acerca de su papel histórico.

En segundo lugar: la tumba es el ámbito de la muerte. Que ésta aparezca abierta y que haya desaparecido el cuerpo de Jesús significa que la muerte ha sido vencida. Jesús está vivo. No está ahí, en el lugar de los muertos³⁰.

Tercero: el mensaje de que Jesús ha resucitado es anunciado por un ángel. Esto significa que se trata de una revelación que viene de Dios, no de una deducción humana. «Un mensajero divino anuncia la resurrección; es una revelación hecha a la comunidad, no el punto de vista de ésta sobre los acontecimientos»³¹.

En suma, ¿cómo se pueden interpretar hoy las historias de la tumba vacía en sus varias formas? Estos relatos son simbólicos y expresan la fe de la comunidad en que Jesús ha resucitado. No se puede determinar críticamente si existe un núcleo histórico, y en qué grado, detrás de ellas, pero sí que dramatizan el contenido de la fe. Si se considera la antropología judía y el concepto de corporalidad, es difícil concebir un vehículo más explícito para comunicar la fe del nuevo movimiento de Jesús: éste ha resucitado. El contenido de esta fe no es un dato que puede ser deducido; ha sido revelado por Dios. Y si se consideran los prejuicios contra el testimonio de las mujeres en la sociedad judía, es de admirar la posición preeminente a ellas concedida en esta historia. Las mujeres desempeñaron un papel importante de ayuda al ministerio público de Jesús; parece que esta función se acentuó en el nuevo movimiento del Jesús postpascual.

LA APARICIÓN EN EL CAMINO A EMAÚS

Hay muchas historias de apariciones de Jesús en el Nuevo Testamento, al igual que la consignación de otras apariciones que no se narran explícitamente. En el Evangelio de Juan las apariciones de Jesús están comprimidas en un marco temporal breve. En los Hechos de los apóstoles de Lucas Jesús se apareció durante un período de cuarenta días (Hch 1,3) y luego fue exaltado, aunque la mayor parte de los comentaristas están de acuerdo en que este marco es literario y no histórico. Se puede contemplar la posibilidad de un período de tiempo más corto o más largo en el curso del cual los discípulos experimentaron a Jesús como vivo y presente, largo quizás si se cuenta la aparición a Pablo. No se puede saber concretamente cómo experimentaron los discípulos a Jesús resucitado. «No es posible suponer que podamos comprender la experiencia directa de los que estaban convencidos de que Jesús había resucitado, dado que nuestras fuentes más antiguas hablan muy poco al respecto. Por Pablo podemos suponer que se trataba de una experiencia espiritual que conllevaba la convicción de un encuentro revelador con Dios»³². Se

puede defender que los discípulos necesitaron un tiempo prolongado para reconocer que Jesús había resucitado. ¿Cuánto? Realmente no lo sabemos. Las historias de las apariciones se contaron o se compusieron primero dentro de un contexto de fe en que Jesús había resucitado, y fueron la expresión de esa fe. No consistieron en una reseña de acontecimientos tal como ocurrieron, ni tampoco crónicas de hechos que se van desarrollando. Fueron creadas posteriormente como expresiones de fe cuya intención era apelar o provocar la fe de sus oyentes en Jesús resucitado³³. Una primera premisa para interpretarlas es entender su género literario: son ejemplos de predicación kerigmática.

He elegido concentrar nuestra atención en la historia de la aparición a los dos discípulos en el camino a Emaús (Le 24,13-35). Se suele calificar a este relato de «leyenda», «cuento» o relato breve muy elaborado. Lucas poseyó indudablemente sus propias fuentes o tradiciones sobre las que trabajó. «Por consiguiente, la intención de esta historia no era presentar a nuestro conocimiento hechos históricos de un modo objetivo. Tiene que ver por el contrario con la *doctrina* presentada ante nuestra atención en forma de relato de modo que podamos hacernos receptivos a su contenido teológico implícito»³⁴. El género literario conduce a H. D. Betz a concluir: «Nada de lo que se cuenta en el relato es secundario; cada detalle tiene su importancia. Es intención de esta leyenda relatar lo que es esencial al origen y naturaleza de la fe cristiana»³⁵. Mi interés por esta historia, sin embargo, no es exactamente el mismo que el de Betz cuando pone de manifiesto su contenido teológico y doctrinal. Estoy interesado más en el modo como esta historia ilustra el origen de la fe cristiana en el sentido de su génesis histórica. A pesar del hecho de que esta historia no debe ser leída como un relato histórico exacto de unos acontecimientos concretos, el objeto de esta narración elaborada con mucho cuidado concierne a la aparición de la fe en Jesús resucitado. Si en esta historia se toma a los dos personajes como representantes de los discípulos más antiguos de Jesús en general, se verá que el relato explica de un modo global pero histórico cómo se generó la fe en la resurrección de Jesús³⁶.

La historia es bien conocida. En el primer día de la semana, cuando dos discípulos iban de camino desde Jerusalén a Emaús, se unió a ellos Jesús, al que no pudieron reconocer. Cuando manifestaron su reciente desesperación por la ejecución de Jesús, en la que se incluían ciertos relatos curiosos sobre su tumba vacía, Jesús por su parte les interpretó detenidamente, apelando a las Escrituras, los acontecimientos que se referían a su persona. Cuando llegaron a la aldea, Jesús se quedó a comer con ellos. «Cuando estaba en la mesa, tomó el pan, lo bendijo, lo partió y se lo dio. Y se abrieron sus ojos y lo reconocieron; y Jesús desapareció

de su vista» (Le 24,30-31). Entusiasmados, volvieron inmediatamente a Jerusalén para informar a los Once.

Los exegetas dividen esta narración en sus elementos principales y los disponen de una manera diferente según sus variados intereses y las diversas clases de análisis a las que someten el relato³⁷. Por mi parte propongo comentar seis elementos de la narración: 1) la situación; 2) el diálogo con Jesús; 3) el empleo de las Escrituras; 4) la iniciativa de Dios; 5) el reconocimiento de Jesús en la fracción del pan, y 6) la confesión final del kerigma.

En primer lugar: la historia refleja con bastante exactitud, aunque de modo general, la situación histórica de los seguidores de Jesús después de su muerte. «Pero nosotros esperábamos que él era el que iba a redimir a Israel» (Le 24,21). Fuller cree que este versículo parece «recobrar precisamente el tono vital histórico y real de los discípulos entre el Viernes Santo y las revelaciones de Pascua, por lo que debió pertenecer a la narración original preluca»³⁸. «Históricamente no puede haber duda alguna de que los discípulos de Jesús habían puesto en el profeta de Nazaret sus más altas y definitivas esperanzas escatológicas, para ellos y para su nación. Su muerte en la cruz había puesto fin a aquellas esperanzas y expectativas»³⁹.

En segundo lugar: sería difícil imaginar que los seguidores de Jesús no sometieran a una discusión intensa y prolongada el misterio público de Jesús que culminó en su detención y ejecución recientes. Este fenómeno histórico no se menciona de pasada, sino que se subraya por medio de la repetición. Los discípulos «iban hablando de todas estas cosas que habían pasado» (Le 24,14). El tema era «Jesús de Nazaret, un profeta poderoso en hechos y palabras ante Dios y todo el pueblo» (Le 24,19). Y, desde luego, conversaban sobre «cómo nuestros sumos sacerdotes y gobernantes lo entregaron para ser condenado a muerte y crucificado» (Le 24,20). Hay aquí un número de cosas importantes, pero destacaré sólo dos. Una es que este diálogo era un ejercicio de memoria; los discípulos recordaban a Jesús y los acontecimientos que habían conducido a su muerte. La otra es la forma narrativa de esta memoria; Jesús era recordado por lo que había dicho y hecho, lo que a su vez lo presentaba como el profeta que había sido⁴⁰.

Tercero: gracias a la ayuda de Jesús a quien no reconocen, los discípulos reflexionaron sobre la vida y el destino de aquél a la luz de las Escrituras. Este elemento del relato refleja también el hecho histórico de que el primitivo movimiento de Jesús y la comunidad interpretaron al Maestro a la luz de las Escrituras: el Nuevo Testamento es justamente el producto de tal reflexión. Este elemento de la historia tiene su correlato en el carácter del kerigma primitivo recibido por Pablo, «según las

Escrituras» (1 Cor 15,3-4). Los seguidores de Jesús encontraron en las Escrituras judías su recurso principal en este mundo para comenzar a entender después de la muerte de Jesús qué había pasado exactamente en aquellos acontecimientos.

Cuarto: el relato refleja el sentido de que Dios está detrás de esa conciencia de que Jesús está vivo y ha sido exaltado. Los discípulos reciben pasivamente la acción de Dios sobre ellos. Es Dios el que impide que los discípulos reconozcan la identidad de Jesús, el forastero, así como también la divinidad es el agente cuando «sus ojos se abrieron» (Le 24,31). El reconocimiento de Jesús resucitado y vivo se produjo como una revelación de Dios y no simplemente como una inferencia o conclusión basada en datos objetivos.

En quinto lugar: hay una referencia clara a la eucaristía en esta historia. Recuerda a la Última Cena (Le 22,19) y es un modo típico de Lucas de referirse a la eucaristía. «La lección del relato es que en adelante Cristo resucitado estará presente cuando se reúnan sus discípulos, no visiblemente (después de la ascensión), sino en la fracción del pan. Entonces lo conocerán y reconocerán, porque él estará realmente presente entre ellos»⁴¹. Pero además de este mensaje el relato puede reflejar también históricamente dónde y cómo alcanzaron a saber los discípulos que Jesús estaba vivo. Es posible que este relato conserve una tradición del modo como tuvo lugar un encuentro revelador con Jesús. «No hay ninguna razón evidente de por qué la comida eucarística no hubo de proporcionar la ocasión de al menos algunas de las apariciones tras la resurrección, probablemente las que ocurrieron a grupos más bien que las de individuos singulares»⁴². Tal opinión postula que los seguidores de Jesús siguieron con sus reuniones y comidas juntos y que «reconocieron» a Jesús (Le 24,31).

En sexto lugar, el relato termina con una declaración concisa y formular del kerigma: «En verdad, el Señor ha resucitado» (Le 24,34), como si dijera que esto es el punto culminante de la narración. En realidad, esto es la conclusión de otro relato nunca contado expresamente de la aparición de Jesús a Simón. Pero, de modo más general, es el punto culminante del drama entero de la conversión gradual de la comunidad representado en esos dos discípulos.

En suma, dada su estructura narrativa, este relato tiene todos los visos de poder representar, o al menos reflejar, de un modo general pero en última instancia histórico, la manera como los discípulos llegaron a la fe en Jesús exaltado. Hubiera o no dos discípulos que caminaron a Emaús, distanciar el relato de un acontecimiento tan particular y específico permite que la narración represente a una comunidad de discípulos desorientados pero que poseen todavía una memoria viva de Jesús. De

hecho, esta comunidad reflexionó intensamente sobre el significado de Jesús a la luz de las Escrituras judías y, tal como resultó, continuó con la práctica de la comida eucarística, una práctica aprendida en compañía de Jesús. Parece totalmente posible, por tanto, que el relato represente en términos generales la ruta histórica que los discípulos tomaron para llegar a la afirmación de fe de que Jesús había resucitado. La historicidad conviene, pues, sobre todo a la estructura del relato; éste hace referencia a la comunidad. Esta referencia simbólica e histórica a la vez explica por qué el relato habría sido un vehículo ideal para la predicación kerigmática. Su estructura permite al predicador desarrollar la lógica de la fe, y al oyente, comprenderla. Este punto de vista concuerda también con la teoría de que la cristología se desarrolla principalmente dentro del contexto de la adoración y el culto a Jesús.

RECONSTRUCCIÓN TEÓRICA DE LA GÉNESIS DE LA FE EN LA RESURRECCIÓN

Las dos primeras partes de este capítulo proporcionan una interpretación de los datos del Nuevo Testamento acerca de la resurrección. Paso ahora a formular una teoría general de la estructura de esta fe en la resurrección de Jesús. Para comenzar, debo señalar el carácter teórico de esta reconstrucción. No podemos determinar concretamente cómo surgió la fe en la resurrección de aquél. El Nuevo Testamento no nos facilita la clase de información que podría proporcionar con claridad tal inferencia. La amplia variedad de concepciones sobre este proceso es suficiente para demostrar que los ensayos que describe o «explican» cómo surgió la fe en la resurrección son hipotéticos en el mejor de los casos. Pero tales caracterizaciones teóricas de la epistemología de la resurrección ayudan a establecer una analogía con la experiencia de fe hoy día y, así, su credibilidad. Presento esta reconstrucción en cuatro puntos.

LA FUNCIÓN DE LA FE-ESPERANZA

El elemento de la esperanza ha sido destacado por la teología y cristología trascendentales de Karl Rahner. Uno de los intereses principales de la cristología de Rahner es mostrar la consistencia intrínseca entre la existencia humana y lo que el cristiano cree sobre Jesucristo. Su cristología es apologética en cuanto que, para hacer inteligible a Jesucristo a los seres humanos de hoy, sitúa la creencia cristológica en relación con la antropología. Rahner intenta así recalcar la continuidad interna entre Jesucristo y los seres humanos, entre lo que le ocurrió a Jesús y el destino

de todos. Sobre la base de este principio subyacente, Rahner destaca el papel desempeñado por la esperanza en la fe que reconoce, comprende y valora el que Jesús haya resucitado, puesto que él es, como dijo Pablo, el primero entre muchos⁴³.

Esta esperanza debe entenderse dentro del marco de la antropología filosófica y teológica, y no es simplemente un fenómeno psicológico. Tampoco es meramente un ansia de supervivencia individual. Como insistiré más tarde, no se puede esperar lógicamente la propia salvación sin la inclusión implícita de la salvación de todos. A un nivel considerablemente más profundo, el del carácter dinámico y teleológico de la existencia humana, Rahner entiende la esperanza como la postura fundamental de apertura del espíritu humano hacia el deseo de ser él mismo. En este nivel fe y esperanza apenas se distinguen, pues en este sentido la esperanza es el terreno en el que surge la fe. «En la palabra 'esperanza' encuentra su expresión esta actitud que sale fuera de sí misma y se une con Dios como el absolutamente incontrolable. La esperanza, por tanto, representa este medio de unificación entre la fe o la visión y el amor...»⁴⁴. Esto explica el término «fe-esperanza»; en este capítulo intento mantener la orientación fundamental de la existencia humana hacia el ser, esta confianza fundamental estrechamente unida a la fe. Esta fe-esperanza tiene raíces trascendentales; su origen radica en un elemento de la existencia humana como tal; como seguridad fundamental y confianza en ser ella misma, incluye el deseo de permanencia en la existencia. Esta fe-esperanza trascendental «constituye el horizonte antropológico para una comprensión de lo que se entiende por resurrección»⁴⁵. La resurrección de Jesús aparece como la confirmación y el cumplimiento de esta esperanza.

JESÚS DE NAZARET COMO REFERENCIA EXTERNA PARA «LA EXPERIENCIA» DE QUE ÉL ESTÁ VIVO

El segundo elemento de esta teoría es el papel desempeñado por Jesús de Nazaret durante su vida, es decir, en su ministerio público. La afirmación de que Jesús ha resucitado es un objeto de fe-esperanza. Surge de una experiencia participativa y comprometida de la trascendencia, y no es una información objetiva. Como tal, como todos los temas de fe, es algo revelado, y se otorga a la conciencia humana por medio de una experiencia religiosa que se considera reveladora. Pero toda revelación llega a la experiencia humana por una mediación externa, o dato, que representa simbólicamente el contenido de la revelación. La revelación no es una comunicación interior, puramente ahistórica, de Dios a una conciencia individual. Hay que preguntarse acerca del medio externo, la cosa ex-

terna, el acontecimiento o la situación que dio lugar a la conciencia de la resurrección de Jesús. En las lecturas tradicionales y de sentido común de las narraciones del Nuevo Testamento tal medio está constituido por las apariciones del Jesús viviente, o la experiencia de la tumba vacía, o bien un anuncio angélico que proporciona la creencia en la resurrección. Jesús está vivo y resucitado porque ha sido visto; Jesús está vivo porque la tumba estaba vacía y el ángel dijo que había resucitado. Sin embargo, una valoración histórico-crítica de los relatos de la resurrección requiere que una teología de la resurrección igualmente crítica y apologetica procure una fundamentación histórica diferente. Según el punto de vista que aquí proponemos, el acontecimiento externo que ayudó a proporcionar un conocimiento de que Jesús había resucitado fue Jesús mismo durante su ministerio. O, para ser más exacto, después de su muerte el recuerdo de Jesús por parte de los discípulos desempeñó esta función.

Algunos exegetas y teólogos creen que pueden encontrar suficientes razones en el Jesús histórico para garantizar la creencia en la resurrección de éste. Creyeran o no realmente los discípulos en la resurrección de Jesús antes de su muerte, éste proporcionó indicaciones suficientes para fundamentar tal creencia⁴⁶. Otros teólogos rechazan explícitamente la idea de que Jesús proporcionara durante su vida razones para creer en su propia resurrección. La resurrección llega a nuevos contenidos sobre Jesús muerto y resucitado, e igualmente sobre el reino de Dios, que no se encuentran precisamente en el Jesús vivo. En este sentido Jesús de Nazaret no es una base suficiente para la fe en la resurrección porque es imposible concluir la realidad de la resurrección de Jesús a partir del contenido de su vida⁴⁷. Sugiero una posición entre estas dos teorías que combina las perspectivas de ambas. Parece claro que no se puede deducir objetivamente un conocimiento potencial de la resurrección de Jesús a partir de una lectura crítica de sus enseñanzas durante su vida tal como se recogen en el Nuevo Testamento. Pero aunque el Jesús histórico no sea razón suficiente para la afirmación de su resurrección, es su razón necesaria. No se puede afirmar la resurrección de Jesús sin hacer referencia a Jesús de Nazaret. Además, hay que dar razón de algún modo de la resurrección *de Jesús*. Es éste de quien se afirma que ha resucitado, y tal afirmación presupone necesariamente un recuerdo de su persona. Además, debió haber habido algo en torno a Jesús que impulsó la esperanza en su resurrección. Jesús es así la causa histórica externa que dio lugar a la fe-esperanza en su resurrección, pero no es la causa suficiente o adecuada.

¿Cuáles son entonces las «razones» históricas para la creencia en la resurrección de Jesús? Lo que llamo ahora «razones» no son los únicos factores que conducen hacia la fe en Jesús resucitado. Ni tampoco hay

que excogitar «razones» como algo que pruebe o produzca la fe necesariamente. Estamos hablando de aquellos factores que dirigen la atención a Jesús como objeto de la acción de Dios. En este supuesto, estas razones históricas se hallan simultáneamente en la enseñanza de Jesús y en su persona. Primero, respecto a su enseñanza, los discípulos tenían un recuerdo vivo y empírico de las doctrinas del Maestro. Estos recuerdos incluían «la memoria de su relación con Jesús, el recuerdo de su ministerio y de su mensaje sobre el reino de Dios; el recuerdo de su advertencia de que ellos harían patente su falta de fe; el recuerdo de su experiencia de la gracia de Dios que habían llegado a experimentar en la presencia de Jesús, y los recuerdos de cómo éste ayudó a la gente en momentos de angustia, cómo comió y bebió con los pecadores y les prometió la salvación»⁴⁸. El contenido de la enseñanza de Jesús sobre Dios, la bondad, el amor y la fidelidad divinas son aquí de importancia fundamental. Y todo ello debería verse a la luz del trasfondo de los problemas sobre el bien, el mal y la justicia final que la muerte de Jesús planteó a los discípulos⁴⁹. Debe considerarse este impulso en el marco cósmico de la coherencia moral de la existencia humana en la cual surge en primer lugar la idea misma de la resurrección por una experiencia de contraste. La verdad del mensaje de Jesús sobre Dios como salvador final, tal como afectó a la situación particular de él mismo, es el primer factor que apunta hacia la resurrección de éste.

El segundo factor, la persona de Jesús, es algo que en última instancia no puede precisarse con claridad, pero que debe postularse. Este factor procede del hecho de que Jesús produjo un impacto sobre la gente, destacó tanto por encima del contenido de su mensaje —que no era original en su sustancia— que las personas encontraron a Dios en él. Puesto que fue Jesús al que las gentes consideraron resucitado, y no otro, hay que suponer que él ejerció un poderoso impacto religioso sobre las personas. Es éste el factor que Bornkamm trata de definir con su categoría de «autoridad». Jesús mostró esta autoridad en su enseñanza, en sus curaciones y en su conducta en general⁵⁰. Pero en último término no se puede reconstruir este impacto que Jesús produjo sobre sus discípulos durante su vida. Era una realidad existencial, de la que sólo restos y rastros podían sobrevivir en formas objetivas. Ningún tipo de habilidad imaginativa o retórica puede sustituir esta autoridad y su influencia existencial sobre los que en realidad la experimentaron. En esto radica precisamente la diferencia entre los discípulos originales y los que vinieron después de ellos. Los que sintieron y se vieron influenciados en realidad por la autoridad de Jesús, y fueron conducidos a la fe y a la afirmación de su resurrección por vez primera, representan algo que sólo pudo pasar una vez. Ésta es la lógica tras el título de apóstol que Pablo procura asegurar

para sí mismo gracias a su propia experiencia de Jesús resucitado. Pero al mismo tiempo Pablo es un testimonio de la posibilidad de que alguien que no conocía a Jesús en la carne tuviera una experiencia análoga.

Otro modo de expresar esta idea es preguntarse por qué el individuo Jesús fue resucitado de entre los muertos. La respuesta debe ser: se debió al modo como vivió su vida. Es difícil pensar en cualquier otra razón que la presentada por el himno citado por Pablo en su Carta a los filipenses: Jesús resucitó debido al modo como vivió; fue obediente a la norma divina y por lo tanto Dios lo exaltó (Flp 2,8-9). No interpreto esta frase simplemente en el sentido moral de recompensa: él se lo mereció. Más bien y principalmente —acentuando la iniciativa de Dios—, la unión de la resurrección de Jesús con su vida significa que Dios ratificó la forma de existencia de aquél como reveladora de los valores y del reinado divinos. La vida de Jesús, sobre todo su preocupación por cualquier forma de sufrimiento humano, representa el plan de Dios para la existencia humana. Así el dato objetivo, el acontecimiento externo histórico que indicaba o mediaba la experiencia ulterior de que Jesús estaba —y está— vivo y resucitado fue la experiencia de los discípulos de Jesús durante su vida y el recuerdo de ella. Esta clase de vida, la vida de este hombre, conduce a la vida en Dios. Consistía en caer en la cuenta de que la fidelidad de Dios, el creador amoroso, se hallaba dentro o iba a la par de la fidelidad de este hombre, y ello implica la resurrección.

UNA INICIATIVA DE DIOS COMO ESPÍRITU

El tercer elemento en la génesis de la fe en la resurrección de Jesús es la iniciativa de Dios que opera en el sujeto humano que llega a este conocimiento. Alguien que encuentra a Dios en Jesús de tal modo que afirma que Jesús vive después de su muerte en la vida divina, lo hace sobre la base de la iniciativa de Dios como Espíritu.

Esta iniciativa de Dios en la fe-esperanza en la resurrección de Jesús se fundamenta en varios motivos. En primer lugar, la experiencia religiosa comporta normalmente la idea de que Dios ha tomado la iniciativa; las potencialidades humanas solas no dan razón de ello. Todas las experiencias religiosas auténticas y durables muestran el carácter de haber sido concedidas gratuitamente por Dios⁵¹. Segundo: tal iniciativa divina es un modo de decir que lo que se experimenta aquí no es una mera proyección humana. Los cristianos sostienen que Jesús está realmente vivo. Afirmar que esta convicción se debe a una revelación de Dios es un modo de asegurar su realidad: ¿de qué otro modo además se podría estar convencido de que esto es así? Tercero: la teología cristiana atribuye generalmente toda la fe salvadora a la iniciativa de la gracia divina, en-

tendida aquí como el Espíritu de Dios. Este antipelagianismo intelectual y este antirracionalismo se apoyan en último término en la calidad de la experiencia misma de la fe: procede de la iniciativa divina. Una cuarta razón radica en el carácter trascendente de la resurrección; se conoce por la experiencia religiosa reveladora y no por una percepción empírica, histórica, o por una deducción objetiva de tal acontecimiento. En quinto lugar, la actuación de Dios como Espíritu es un modo razonable teológicamente de dar razón del cambio que ocurrió en las vidas de los discípulos. De todos los datos históricos, este cambio es el más notable. Después de la muerte de Jesús los discípulos aparecen como confundidos, dispersos y desilusionados. Pero más tarde los vemos unidos, confiados y predicando que Jesús está vivo. Una experiencia de fe reveladora puede dar razón del cambio de un ciclo de desastre, desaliento y desesperación a la espiral de una comunidad vibrante, entusiasta y llena de esperanza, tal como se ve en la iglesia embrionaria. En sexto lugar, hay un testimonio abrumador en el Nuevo Testamento de la influencia interna de Dios como Espíritu dentro del movimiento de Jesús desde el principio. Entiendo que la «efusión del Espíritu» es una frase simbólica que interpreta la experiencia corporativa al inicio del movimiento de Jesús. Este «entusiasmo» causó y acompañó a la vez el reconocimiento inesperado del grupo de que Jesús estaba vivo. Con diferentes acentos, Pablo, Lucas y Juan presentan vividas declaraciones de la función de Dios como Espíritu que operaba dentro de la experiencia de fe naciente en Jesús resucitado y exaltado.

La función de este elemento doctrinal en la teoría del origen de la fe en la resurrección debe quedar clara. Hablar de la actuación de Dios como Espíritu subraya la convicción, interna a la fe misma, de que la fe-esperanza en la exaltación de Jesús es en sí misma un don divino. Por ello no se puede establecer objetivamente la verdad de esta fe por un argumento histórico o racional. Pero al mismo tiempo, Dios como Espíritu actúa en una experiencia humana constituida histórica y racionalmente. El testimonio del Espíritu no es una iluminación directa, inmediatamente experimentada, ni tampoco una palabra de Dios directa. Al contrario, la experiencia de Dios presente e inmanente es mediada precisamente por el recuerdo de Jesús. Este elemento de iniciativa divina debe combinarse con la atención prestada al recuerdo de Jesús; los dos juntos forman una experiencia que media el poder de Dios en la resurrección. Una interpretación puramente fideística de la experiencia de Pascua debe ser rechazada, tanto como una explicación puramente racional.

¿Cómo debería denominarse esta experiencia de la iniciativa de Dios? ¿Qué clase de experiencia era? La respuesta a esta cuestión es aún más delicada y los exegetas proponen varios modelos de experiencia

resaltando diferentes ámbitos que la testimonian. ¿Era una experiencia de conversión? ¿O una vivencia de perdón?⁵². Cualquiera que sea la mejor denominación para esta experiencia según los datos exegéticos, fue claramente una llamada —tal como se ve por el caso de Pablo— para continuar la tarea de Jesús. Esto parece ser un factor necesario e integral en todo el asunto. Un encuentro participativo con el Dios que resucitó a Jesús de entre los muertos no puede por definición dejar a nadie indiferente respecto a la causa para la que Jesús vivió. En verdad, tal encuentro presupone un cierto interés y compromiso con este acontecimiento. Pablo no es una excepción: la persecución de los seguidores de Jesús suponía un compromiso profundo, aunque equivocado, con la causa de Dios; en su conversión Pablo cayó en la cuenta de la profundidad de su error por la amplitud de su llamada y misión en nombre de Cristo resucitado.

APARICIONES E HISTORIAS DE LA TUMBA VACÍA COMO EXPRESIONES DE ESTA FE EN LA RESURRECCIÓN

Para redondear el tratamiento de los elementos de esta reconstrucción teórica de cómo pudo formarse la fe en la resurrección de Jesús, recuerdo la idea ya expuesta: las historias de apariciones y la tumba vacía fueron modos de expresión y de enseñanza del contenido de una fe ya formada. La mayoría de los exegetas está de acuerdo con ello. Por un lado, pues, la mayor parte de las teorías que se esfuerzan por mantener que los relatos de las apariciones tienen un referente empírico e histórico lo hacen por medio de variadas formas de ambigüedad deliberada respecto al significado de referencia histórica: frases como los discípulos «se encontraron de algún modo», o los relatos describen «un cierto acontecimiento histórico», explican muy poco. Por otro lado, los que insisten en un realismo ingenuo de las historias de apariciones pueden caer en la trampa de los que niegan que Jesús resucitara como persona. El significado no está determinado totalmente por la referencia inmediata; no se trata de que la afirmación «Jesús ha resucitado» sólo pueda ser verdadera si encontraron «físicamente» a Jesús, o si la tumba estaba realmente vacía⁵³. El hecho de que algunas realidades sólo puedan conocerse metafóricamente o simbólicamente no tiene por qué producir confusión filosófica o teológica, sino que es una señal de su trascendencia. Los relatos de apariciones son declaraciones muy claras y positivas de que Jesús ha resucitado, y no hay razón alguna para creer que sus autores pretendieron que fueran menos que símbolos positivos. Hay un terreno intermedio entre el fundamentalismo y una interpretación puramente existencial de la resurrección. Una teología crítica, que somete estos símbolos a la reflexión a la cual ellos

dan lugar, no debe tener problema alguno con el carácter simbólico de los testimonios del Nuevo Testamento sobre la resurrección.

En suma, estos cuatro elementos proporcionan un marco dentro del cual puede entenderse la génesis de la creencia en la resurrección de Jesús, que surge de una fe básica en Dios mediado por Jesús y de un compromiso continuado con la persona de Jesús como aquel en el que los discípulos encontraron a Dios. Esta fe es fe-esperanza, es decir, se apoya sobre el fundamento antropológico de una confianza fundamental en la existencia y en una apertura al poder del ser. Ahora bien, Jesús revela que el carácter del Ser último es personal, bueno, amoroso, y preocupado por la existencia humana y por la salvación. Después de la muerte de Jesús, el recuerdo de éste no murió antes de que la fe en este Dios floreciera en la creencia de que Jesús estaba vivo y exaltado dentro del poder salvífico divino. Esta creencia, sin embargo, que surgió en el *continuum* del recuerdo y del compromiso con Jesús y su mensaje sobre Dios, era nueva. En cuanto podemos conocerlo, esta convicción no existía inmediatamente después de la muerte de Jesús. Pero se produjo un cambio en los discípulos, desde un estado de poca fe a una fe plena que incluía la creencia en la resurrección de Jesús. Esta experiencia se atribuye a Dios como Espíritu que opera dentro de los discípulos en el tándem del recuerdo de Jesús y de su mensaje⁵⁴.

EL SIGNIFICADO DE LA RESURRECCIÓN

La importancia de la resurrección radica en el concepto de la salvación. No se puede manifestar adecuadamente el lugar de la resurrección en la cristología fuera del contexto más amplio del significado indicado por el símbolo de la salvación, que es fundamental para la cristología. Por ello, el significado de la salvación ocupará un amplio espacio en la consideración de la cristología del Nuevo Testamento, en la historia de las teorías de la redención y en una concepción constructiva de esta salvación para hoy día. Pero al mismo tiempo es importante indicar, al menos brevemente, la importancia teológica general de la resurrección de Jesús con una atención especial a la interpretación propuesta aquí.

Permítaseme comenzar por una mención general al lugar de la resurrección en la economía de la salvación que Dios llevó y lleva a cabo en Jesús. La resurrección de éste y la recepción humana de la revelación de esta resurrección forman juntos una parte completa y esencial de la salvación divina tal como la entienden los cristianos. Respecto a lo que Dios cumplió en Jesús, dos cosas merecen ser tenidas en cuenta: la primera es que Dios, que creó a Jesús, vuelve a llamar a este ser humano a la vida

propia divina. Lo que Dios comienza en el amor, debido a la completa infinitud de ese amor, continúa existiendo en ese amor, venciendo así el poder y el carácter definitivo de la muerte. Lo segundo es que lo que Dios hizo en Jesús, lo hizo siempre y lo sigue haciendo siempre. Porque la salvación realizada en Jesucristo consiste en la revelación de la naturaleza y acción verdaderas de Dios. Por tanto, lo que Dios hizo en Jesús lo ha estado haciendo desde el principio, porque salvar pertenece a la naturaleza misma de Dios. Dios es aquel cuya preocupación por la vida creada por él mismo nunca descansa; el poder de Dios que da la vida nunca es finalmente derrotado por la muerte.

Esta salvación objetiva, por decirlo así, se actualiza en su forma cristiana en la existencia humana mediante su revelación en Jesús. La salvación se hace una realidad experimentada en el descubrimiento de lo que Dios hace por medio de Jesús; la salvación es, a su vez, algo reconocido, aceptado, interiorizado y vivido por los cristianos. Un concepto pleno de la salvación incluye dimensiones tanto objetivas como existenciales. Esto no significa que Dios sea menos salvador para con las gentes que lo ignoran, o que las personas no se salvan si desconocen esta realidad plena, que incluye la sacralidad religiosa que eleva la vida humana. Ello significa simplemente que las personas participan de la vida con mayor plenitud precisamente al ser más plenamente conscientes de su propia realidad. Ser consciente de que Dios es salvador, y de que el ser humano es abrazado por un amor divino que es también un poder de resurrección, añade una dimensión a la existencia humana autoconsciente. Esta fe-esperanza transforma una vida bidimensional de tiempo y espacio finitos en una vida con profundidad, anchura y altura eternas. En último término relativiza el sufrimiento y la muerte por medio de un contexto cósmico infinito de amor y vida eterna. La resurrección transforma finalmente la existencia humana y, cuando se comprende por la fe, la experiencia de la vida en este mundo.

Pero debemos decir algo sobre la importancia de la interpretación específica de la resurrección de Jesús que hemos ofrecido aquí. Más allá del interés obvio por la credibilidad, ¿en qué otros aspectos es peculiar este punto de vista sobre la resurrección?

Jesús es el centro de atención de la fe cristiana desde los comienzos

Un modo de apreciar un primer aspecto o calidad de esta interpretación de la resurrección es contrastarla con otras. Jon Sobrino advierte de que «la tentación más radical que ronda al cristianismo es la de concentrarse unilateralmente en Cristo resucitado»⁵⁵. Esto desemboca en una conversión del cristianismo en una «religión», en el sentido peyorativo de

ligazón a un poder trascendente ultramundano, más que en un modo de vivir en este mundo dentro de la esfera del amor de Dios y de la justicia. Cuando la resurrección adquiere una importancia central, los acontecimientos de la vida de Jesús que condujeron a su muerte tienden a ser colocados en segunda fila. Aunque no sean olvidados porque los Evangelios siguen siendo leídos, al menos son minimizados por su relación con la resurrección, que, a fin de cuentas, es un símbolo de la victoria final y hace a Jesús metahistórico y siempre presente. Esto a su vez puede tener un efecto dramático sobre la comprensión de la vida cristiana y sobre la importancia de participar en el mundo de los asuntos de cada día, sobre todo en las cuestiones sociales que conciernen a la vida y a la muerte de tantas personas. Sobrino acusa con claridad a la Iglesia de haber fracasado en este aspecto a lo largo de la historia.

Nuestra interpretación de la resurrección acepta la advertencia de Jon Sobrino e intenta mantener a Jesús en el centro de la cristología. Jesús de Nazaret permanece como el centro concreto de la fe primitiva cristiana en la resurrección. En otras palabras, el referente externo, objetivo e histórico de la fe cristiana en la resurrección de Jesús es el Jesús de la historia, la persona de Jesús en su vida anterior a la Pascua. Negativamente, el referente objetivo de la fe cristiana no es la enseñanza de Jesús con abstracción de su persona. El objeto de la fe no es una proclamación (kerigma) de la Iglesia sobre Jesús, puesto que la fe en Jesús es anterior al kerigma, y la proclamación misma que se refiere a Jesús nace de la fe precisamente como encuentro con Jesús. El contenido básico de la creencia cristiana en la resurrección o en la vida eterna tampoco existe aparte de la persona de Jesús. La fe cristiana en la resurrección en general de los seres humanos es una extrapolación de la fe en que *Jesús* ha resucitado. La fe cristiana es una fe en Dios mediada por el ser humano Jesús, quien, precisamente por el modo como vivió y por el poder de Dios, se considera ahora que está vivo con Dios. Esto es evidente a partir de los Evangelios mismos: estas obras tratan del Jesús que vivió en la historia y que ahora está vivo y ha sido exaltado.

Descentralizar la resurrección en la fe cristiana

Esta frase, «descentralizar la resurrección», desarrolla otro aspecto de la observación precedente. Enfocar la fe cristiana en el Jesús histórico implica una cierta «recolocación» de la resurrección en la estructura de la fe cristiana. Esta observación no debe interpretarse como si implicara algún intento de minimizar la creencia en la resurrección de Jesús en la fe cristiana. Lo que está en juego aquí es cómo encaja la resurrección dentro de la estructura de la fe cristiana. Esto debe entenderse en relación con

algunas interpretaciones de la fe cristiana centradas en la resurrección y en Jesús resucitado. Una vez más, por tanto, el contraste con otras posiciones puede ser el mejor modo de presentar lo que aquí apuntamos.

Hans Küng ha escrito que la resurrección es el corazón de la fe cristiana, «sin la cual no existe contenido alguno en la predicación e incluso en la fe cristiana». Küng interpreta la resurrección «no sólo como la unidad básica, sino también como el núcleo permanente y constitutivo del credo cristiano»⁵⁶. La resurrección se ha colocado en el centro de la escena; otros aspectos como la vida y el ministerio de Jesús y el símbolo de la encarnación han perdido importancia relativa. Walter Kasper, que en ocasiones relaciona estrechamente la resurrección con la vida y la muerte de Jesús, en otras habla de la resurrección como de un acto nuevo e inderivable de Dios que añade un nuevo contenido al mensaje del Jesús terrenal⁵⁷. A menudo encontramos el razonamiento de que el mensaje de Jesús quedó falsificado por el modo de su muerte, una afirmación que parece presuponer que no ha habido otras manifestaciones más dramáticas del mal en nuestro mundo, o bien que se habría podido esperar una intervención de Dios para salvar a Jesús de su ejecución. De este modo, al final, la resurrección se interpreta regularmente como la validación, ratificación o legitimación del mensaje de Jesús que —como se implica en lo dicho— no habría sido capaz de ser percibido como verdadero sin una nueva revelación: la resurrección de Jesús y su consiguiente victoria.

El problema con este lenguaje no es que sea equivocado, puesto que es susceptible de una interpretación benigna. Pero da la impresión de que la persona de Jesús, considerado el conjunto de su enseñanza y acción terrenales, no fue y no es una revelación de Dios, o al menos no una revelación de Dios suficiente como para no requerir otra iniciativa externa divina. Esto da lugar a la interpretación siguiente de la resurrección de Jesús que es en el mejor de los casos engañosa: con la crucifixión la vida entera de Jesús fue vaciada de significado; fue un acontecimiento catastrófico porque contradujo su mensaje sobre el amor de Dios. Pero luego hubo un acontecimiento ulterior, reconocido como algo íntegro en sí mismo, un milagro, una nueva iniciativa divina, la resurrección. Así pues, por este nuevo acto divino la vida de Jesús quedó validada. Por tanto, la resurrección, como acontecimiento distinto y separado y como respuesta a la cruz, se toma como el centro de la fe, y es sobre el que descansa la totalidad de la fe cristiana. Y, ateniéndose a esta idea sobre el carácter definitivo de la resurrección, nada más importa. El centro de la fe se convierte en Jesús ahora, resucitado y presente en nosotros como una revelación de nuestro futuro. Considerada esta relación con Jesús resucitado, el recuerdo de su vida palidece en una relativa insig-

nificancia. No es más que la mera condición para la posibilidad de la resurrección.

De ningún modo. Una cristología genética desde abajo cambia esta perspectiva. El mensaje de Jesús es verdadero, y su vida toda es una revelación de Dios, incluso si, contrariamente a lo sucedido, no hubiera habido experiencia explícita alguna de la resurrección. La vida de Jesús, lo que él dijo e hizo, es el centro de la fe. El ministerio de Jesús y su mensaje median la revelación de Dios. Su contenido es el amor y la fidelidad divinas. Al recordar a Jesús, su mensaje y su vida, y por medio de la iniciativa graciosa de Dios como Espíritu en sus vidas, los discípulos alcanzaron a comprender que Jesús es la auténtica revelación de Dios. Además, llegaron a conocer que aquel Jesús vive ahora con la divinidad en parte por haber simbolizado a Dios durante su ministerio público. De este modo, se puede hablar de la resurrección como la confirmación y la validación divina de la vida de Jesús, pero no como un acontecimiento independiente o aislado de la vida de éste. La resurrección es una parte de la vida de Jesús como su final trascendente.

Analogía con la fe cristiana actual

Según el testimonio de Pablo antes visto, existe una analogía fundamental, es decir, una semejanza que admite una cierta diferencia, entre la resurrección de Jesús y la de todos los seres humanos. Hay también una analogía entre la fe-esperanza en la resurrección hoy día y la fe-esperanza de los primeros discípulos después de Pascua. La fe en la resurrección hoy no es la creencia en un milagro externo, un acontecimiento empírico e histórico testificado por los discípulos, y que aceptamos como un acontecimiento basándonos en su palabra. Aunque esto pueda describir de hecho la creencia de muchos cristianos, no es ningún ideal. Una fe-esperanza reflexiva hoy día afirmará a Jesús resucitado sobre la base de la convicción de que el mensaje de Jesús es verdadero; porque Dios es de la manera como Jesús reveló que era, Jesús está vivo. Esta reflexión no es una deducción; es una descripción discursiva del contenido de la experiencia cristiana que acabamos de analizar. El cristiano de hoy no puede experimentar a Jesús exactamente del mismo modo que sus primeros discípulos. La fe-esperanza en la resurrección es mediada a través de Jesús, representado en y por la comunidad cristiana en una variedad de modos diferentes. Pero, finalmente, la creencia en la resurrección de Jesús se apoya en una valoración del mensaje y la vida de este hombre, y en la experiencia religiosa de que su vida es la revelación de cómo es Dios y del modo como la vida humana es conducida hacia Dios. La fe-esperanza en la resurrección está basada en la fe existencial de que Jesús

ha revelado a Dios justo como él es realmente: un Dios de amor, de fidelidad, un Dios que es el autor de la vida y también el que le pone fin; un Dios que salva de la muerte definitiva a los que le responden. En suma, primero, la base histórica de la fe en la resurrección de Jesús es la vida histórica de Jesús mismo, y el poder de su ministerio para revelar a un Dios que resucita. Segundo, la base religiosa consiste en una revelación existencial y en una fe que son los productos de la iniciativa de la gracia divina. Y, tercero, ambas cosas se hallan envueltas en una esperanza fundamental y trascendental en el futuro. Respecto al primer elemento, el conocimiento actual de Jesús es análogo al de Pablo, que no conoció a Jesús «en la carne». Respecto al segundo de esos dos factores, un conocimiento actual de Jesús como ser vivo es genéricamente el mismo.

Podemos concluir ahora con una respuesta sumaria a la pregunta que el capítulo presente procura contestar, a saber, ¿qué significa decir que Jesús ha resucitado? ¿Cuál es la lógica de esta afirmación? Se trata de una afirmación de la fe-esperanza que expresa un compromiso religioso y un acto de confianza por parte del individuo y de la comunidad. Ya sea como lo expresaron los primeros discípulos o como lo hacen los discípulos de hoy, hay una continuidad fundamental en la estructura de esa convicción, que afirma que Jesús está ontológicamente vivo como individuo en el ámbito de Dios. Esta convicción se expresa en parte basándose en las razones históricas de la enseñanza y la vida de Jesús, de su mensaje y su persona; pero al mismo tiempo se fundamenta en un encuentro religioso con el Espíritu revelador de Dios o su gracia. Esta resurrección se interpreta como una declaración de Dios de que la vida de Jesús es una revelación verdadera de él mismo y, a la vez, una existencia humana auténtica. Puesto que el reconocimiento de la resurrección implica al yo de un modo performativo y comprometido, es una llamada a la misión y, como tal, se hace salvadora por la esperanza y el compromiso. Diremos más sobre la salvación a lo largo de este libro. La resurrección, como final y finalidad de su vida, era para Jesús una parte intrínseca de ella, no algo añadido. Y así lo es también para los seres humanos de modo general. Pero incluso aquí hay una tensión. Por un lado, lo que se revela en la resurrección de Jesús no es que toda la vida humana ha resucitado, sino que una existencia humana fiel como la de Jesús está llamada a finalizar en el amor de Dios. Por otro, lo que uno encuentra en la enseñanza de Jesús es un Dios de amor incondicional que extiende su mano significativamente a los pecadores. Sólo sobre esta premisa podemos esperar nosotros la salvación.

Capítulo 6

EL PLURALISMO DE LAS SOTERIOLOGÍAS Y CRISTOLOGÍAS DEL NUEVO TESTAMENTO

La resurrección de Jesús, o históricamente la experiencia de Pascua de que Jesús está vivo y ha sido exaltado, marca una transición en la relación de los discípulos con Jesús. Por un lado, la resurrección significaba seguramente una interpretación de Jesús, pues entender es interpretar. Pero no es fácil ir más lejos de una valoración especulativa de cómo los discípulos interpretaron a Jesús durante su vida. Por otro, la interpretación adquiere un tono cualitativamente nuevo. A menudo se hace referencia a la experiencia de Pascua como el punto de partida y la causa de una cristología formal. Esto indica que Jesús fue interpretado entonces más explícitamente con categorías que apuntan a una relación peculiar y en algunos casos única con Dios. Muchas de estas interpretaciones de Jesús están a nuestra disposición, ya que el Nuevo Testamento consiste en el testimonio literario directo de las soteriologías y cristologías primitivas, si no las más primitivas.

Este capítulo repasaré y comentará algunas de las soteriologías y cristologías que se hallan en el Nuevo Testamento. Pero es importante dejar claro el propósito que conforma el tratamiento de un tema tan enorme en un breve espacio. El objetivo no es ofrecer nuevos análisis exegéticos. Más bien, puesto que escribo como teólogo sistemático, quiero ante todo documentar el hecho del pluralismo de soteriologías y cristologías en la enseñanza normativa del Nuevo Testamento. Y, en segundo lugar, deseo reflexionar sobre la importancia de la pluralidad de estos datos para la cristología sistemática de hoy. Deseo expresamente responder a tres cuestiones suscitadas por las interpretaciones neotestamentarias de Jesús. La primera considera la relación entre soteriología y cristología o, como se plantea a veces, la relación entre una aproximación funcional a Jesús, que presta atención a lo que hizo, y un acercamiento más ontológico a éste, que pregunta por su identidad o por su ser en relación con Dios y con otros seres humanos. La segunda línea de preguntas concierne

al hecho del pluralismo de las concepciones sobre Jesús en el Nuevo Testamento. ¿Cuáles son las razones de este pluralismo? ¿Cuál es su importancia para la cristología actual? La tercer área de reflexión concierne a la función normativa del Nuevo Testamento para la teología y la cristología de hoy. ¿Cómo debemos concebir un documento pluralista que es a la vez normativo? O ¿qué es lo normativo en las cristologías del Nuevo Testamento? Comienzo esta investigación con unas reflexiones preliminares.

REFLEXIONES PRELIMINARES

Unos pocos minutos en la sección de cristología del Nuevo Testamento de una biblioteca teológica mostrará la existencia de una formidable cantidad de libros sobre el tema, lo bastante como para convencerse de que son necesarios algunos comentarios preliminares como orientación al tratamiento de este material.

Una primera reflexión concierne a la profundidad y amplitud del pluralismo de la cristología del Nuevo Testamento. A un nivel, este pluralismo se halla en la superficie de los escritos del Nuevo Testamento. Los diferentes autores y comunidades no dicen las mismas cosas sobre Jesús. Uno se maravilla hoy por qué no se ha prestado atención a las notables diferencias de interpretaciones, o por qué no se las ha destacado en la cristología clásica, teniendo en cuenta el hecho de que son tan obvias hoy. La conciencia histórica ha acentuado nuestra atención a las diferencias entre los autores del Nuevo Testamento. El mismo sentido de historicidad, sin embargo, influye también en los exegetas e intérpretes de hoy, y el pluralismo marca también las interpretaciones exegeticas de cualquier cristología del Nuevo Testamento. Por ejemplo, Filipenses 2,6-11: ¿se trata de una cristología sobre el segundo Adán, relativamente «baja», o más bien es una cristología de la Sabiduría relativamente «elevada»?¹. Ya que existe un cierto consenso en que este texto refleja un himno prepaolino primitivo, la diversidad en la interpretación podría ser indicativa ante todo de las valoraciones bastante diferentes sobre cómo se desarrolló la cristología del siglo I. La amplitud de este pluralismo exegetico me permite clarificar aún más el objetivo del presente capítulo. Éste no incluye la explicitación de los variados aspectos de los intrincados debates sobre pasajes específicos del Nuevo Testamento, y ciertamente no se propone juzgarlos o defender una posición determinada. Uno de los objetivos es presentar simplemente las líneas generales de algunas cristologías de la Iglesia primitiva representadas en el Nuevo Testamento. El interés se centra en mostrar que son realmente diferen-

tes, ya que ello constituye un dato positivo del que debe ocuparse una cristología constructiva y consciente.

Pero este objetivo, generosamente amplio, no resuelve aún el problema práctico de tratar la cristología del Nuevo Testamento de un modo ordenado y metódico, sin tener en cuenta la amplitud del presente capítulo. ¿Existe algún procedimiento satisfactorio para embridar la diversidad histórica de los libros del Nuevo Testamento y sus interpretaciones diferentes de Jesús? Un método sería elaborar tipos que reúnan en varios grupos las cristologías que tienen una estructura común o que comparten ciertas características escogidas². Otra aproximación sería desarrollar por separado la soteriología³ y luego la cristología de cada libro o autor⁴ del Nuevo Testamento. Y otro procedimiento podría ser aislar conceptos temáticos principales en obras concretas del Nuevo Testamento, o grupos de libros, y analizar su trasfondo histórico y su lógica intrínseca⁵. Cualquiera de estos modos, o una mezcla de ellos, puede ayudar a obtener algún control sobre la evolución histórica que se extiende por los últimos dos tercios del siglo i en comunidades diferentes y en momentos diversos, ejemplificando los niveles diferentes de desarrollo representados por diversos autores o grupos de ellos, expresados en los diferentes géneros y categorías literarias, y que responden a situaciones vitales y a problemas diferentes.

En este capítulo, sin embargo, tendré que contentarme con un método taquigráfico de análisis de las cristologías del Nuevo Testamento que sea consonante con el objetivo que aquí nos proponemos. He escogido cinco cristologías, o tipos de cristología, que ilustraré por medio de un análisis de los textos que los contienen o ejemplifican. Este método combina la concreción del análisis exegetico con la generalización hermenéutica. Uno de los objetivos en este capítulo es mostrar que, desde un punto de vista teológico, puede uno moverse desde un pluralismo, que aparece en primer lugar como un confuso atolladero de interpretaciones diferentes, hasta el reconocimiento de que ese pluralismo en la cristología del Nuevo Testamento es valioso y liberador, pues tiene positivas implicaciones constructivas.

No he seleccionado la única cristología que proporciona un nombre nuevo a Jesús de Nazaret: Jesús como mesías o Cristo. Después de que el Nazareno fue reconocido por sus seguidores como el mesías, o Cristo, este título comenzó a funcionar como un nombre, y sus seguidores acabaron por ser llamados cristianos. El término «Cristo» tiene también otras funciones. Por ejemplo, mientras que el nombre Jesús tiende a señalar a éste durante su vida terrenal, hay una cierta tendencia a permitir que el nombre «Cristo» apunte a Jesús en su estado de resucitado y exaltado, y a veces a un Cristo preexistente. Ello se debe probablemente

a la distinción entre el Jesús de la historia y el Cristo de la fe que surgió con la investigación histórico-crítica sobre Jesús. En cualquier caso, ya que he utilizado el nombre propio de Jesús para referirme a Jesús de Nazaret y que no quiero romper el vínculo entre el Cristo exaltado y el Nazareno, me abstendré generalmente de referirme a Cristo sino siempre a Jesucristo para indicar al resucitado y exaltado.

Este breve análisis de las cristologías del Nuevo Testamento se gobierna también por el principio de que hay una estrecha conexión entre soteriología y cristología. Un punto de vista concreto de cómo Jesús salva implica una cristología, y una cierta cristología implica también de un modo más o menos explícito una soteriología. Reflexionaré ampliamente sobre la relación de reciprocidad entre el *agere*, «obrar», y el *esse*, «ser», de Jesús, y sobre la lógica de la relación entre soteriología y cristología en la estructura de la fe cristiana en la sección final de este capítulo. Posteriormente, en el capítulo 7, esta relación será la base para una teoría más general de la religión. Anunciamos aquí este principio para explicar por qué en el análisis de cada uno de los textos cristológicos incluiré un comentario sobre la experiencia explícita o implícita de la salvación que en ellos se refleja.

Debo repetir finalmente que la perspectiva de esta explicación de la cristología del Nuevo Testamento seguirá siendo la de un teólogo hermenéutico, lo que significa que un doble interés, o una doble pregunta, orienta estas reflexiones. El primero se relaciona con el significado histórico del texto como testigo de la experiencia de la comunidad cristiana durante el primer siglo, normativo y formativo, del cristianismo. El segundo está relacionado con la trascendencia de esta cristología para la comunidad cristiana de hoy. Al abordar la primera cuestión soy deudor de un cierto número de exegetas cuya tarea es desvelar el significado histórico de los textos dentro del contexto y de la situación vital que lo generó. Al abordar la segunda plantearé más o menos las siguientes preguntas a estas cristologías: ¿cuál es la estructura o la lógica de tal cristología? ¿Puede generalizarse? ¿Qué experiencia de Jesús se halla detrás de esta cristología? ¿Qué soteriología acompaña o está implicada en esta cristología? ¿A qué significado concreto, o modo existencial de vida, se refiere esta cristología? Y finalmente, ¿qué tipo de experiencia abre esta cristología como posibilidad de vida en el mundo de hoy?⁶

CINCO CRISTOLOGÍAS DEL NUEVO TESTAMENTO

Cada una de las siguientes cristologías del Nuevo Testamento será desarrollada brevemente según un esquema bipartito: una explicación exe-

gética de los textos, y un análisis interpretativo de la estructura de la cristología, de la percepción de Jesús implicada en ella, de su soteriología implícita y de la clase de posible experiencia humana a la que puede dar lugar hoy día.

JESUCRISTO COMO ÚLTIMO ADÁN

El texto clásico que presenta la interpretación de Jesucristo como el último Adán es Romanos 5,12-21 (también 1 Corintios 15,21-23.45-49). Dos versículos muestran la esencia de la imagen:

(18) Pues como la transgresión de un hombre condujo a la condenación de todos los hombres, del mismo modo la justicia de un hombre condujo a la absolución y la vida para todos los humanos. (19) Porque como por la desobediencia de un hombre muchos fueron hechos pecadores, de igual modo por la obediencia de un hombre muchos serán justificados.

Los dos versículos presentan la estructura del paralelismo entre Adán y Jesucristo sobre la cual reposa la idea fundamental de la cristología. Jesucristo es comparado y contrastado con Adán. El punto de correspondencia es que los dos son una persona en la que se decide el destino de todos. Las dos son figuras «que hacen época» en el sentido de que grandes secciones de la historia han sido conformadas por ellos: Adán, desde el principio hasta la edad presente; Jesucristo, para el futuro que comienza ahora. El contraste consiste en la naturaleza de sus hechos y de sus efectos correspondientes. En Adán fue un acto de desobediencia, con el que comenzó una historia de pecado en la cual todos estamos implicados. El acto de Jesucristo fue de obediencia, y con él se inició una nueva época de justicia⁷.

Antes de prestar atención a cualquiera de los detalles de la imagen habría que considerar su amplitud, la exactitud del enfoque de la imagen en él contenida y la extensión del contexto en el que se considera a Jesucristo. La referencia obvia del texto es la historia de la creación, de modo que aun cuando se lea a Jesucristo a través de la historia judía, el marco para entenderlo incluye toda la creación y la totalidad de la historia humana. Toda la historia humana se divide en dos partes, un período de pecado hasta Jesucristo y la historia posterior hasta el futuro final. La imagen comporta, pues, una visión teológica de la totalidad de la historia.

Esta cristología es un buen ejemplo de cómo se define la identidad de Jesucristo por lo que hizo. Pablo desarrolla esta idea en comparación y contraste con Adán. Éste era una persona cuyo acto influyó en la totalidad de la historia, porque a través de él vino el pecado, y así se extendió la muerte a todos los seres humanos (v. 12). El acto de Adán

fue de desobediencia (v. 19). Pablo pinta muy claramente la situación del género humano bajo el control de los poderes del pecado y de la muerte. Se trata de una condición de la cual nadie está exento; la acción de Adán condujo a la condenación de todos los seres humanos (v. 18). La condición del género humano contemplada por Pablo es de desesperación y desánimo. El pecado, personificado por el Apóstol, reinó por doquier y el resultado fue la muerte (v. 21).

Paralelamente Jesucristo fue una persona que determinó el curso entero de la historia futura. En él, en efecto, comenzó una nueva estirpe de seres humanos. Él es el segundo Adán, pero realmente el escatológico o final. En contraste con la acción de Adán, la de Jesús fue de obediencia, y gracias a ella todos los seres humanos consiguen la remisión de los pecados, la justicia y la vida (vv. 18-19). Donde reinó el pecado, sobreabundó la gracia tras el acto de justicia de Jesucristo; donde reinó la muerte, se prometió la vida (v. 21). El contraste es una descripción clásica de la salvación, una inversión de una situación mala y desesperada por el poder de Dios que opera por medio de Jesucristo.

¿Qué hizo exactamente Jesucristo que inició o causó la inversión de los efectos del pecado de Adán? En paralelismo claro pero inverso con la desobediencia del primer hombre, el acto de Jesucristo fue de obediencia. Como el pecado de Adán desvió el curso de la historia, de igual modo el acto de justicia de Jesucristo invirtió el curso de destrucción en la historia humana. Pablo parece sugerir la existencia de «una recapitulación o relectura del programa divino para el hombre, en la cual el error destructivo del primer Adán fue eliminado y convertido en un bien por el último Adán, que abrió así el camino para el cumplimiento del plan divino para el hombre (cf. Heb 2,6-15)»⁸. Pero ¿cómo fue este acto de obediencia y cómo afectó al ser humano causalmente? Los versículos en cuestión no contestan directamente a estas preguntas. Pablo dice simplemente que a causa de la obediencia de Jesús los pecadores fueron constituidos o declarados justos⁹. Ahora bien, del pasaje precedente (Rom 5,1-11) podemos obtener algunas pistas para aclarar la dinámica histórica. Pablo habla en esos versículos de la muerte de Jesucristo en favor de los pecadores (vv. 6,8), de modo que seamos justificados, nos reconciliemos con Dios participando de su muerte y nos salvemos por su resurrección y exaltación en el futuro (vv. 9-10). Por la fe en la acción de Dios en Jesucristo a favor nuestro alcanzamos la justificación, y por la esperanza y el movimiento de Dios como Espíritu sabemos que no seremos defraudados (vv. 1-5). El acto de obediencia de Jesucristo fue la fidelidad a su misión que acabó en su muerte. Su consecuencia ulterior es la resurrección y exaltación de Jesús, y nuestra fe y esperanza en el poder del amor de Dios en la efusión del Espíritu (v. 5).

¿Quién es, entonces, Jesucristo en esta cristología? Es el segundo y final Adán. La comparación con este personaje deja claro que Jesús es un ser humano. No es ésta una cristología de la preexistencia, sino una cristología de dos etapas en la cual se compara a Adán con Jesús de Nazaret, quien caminó hacia su muerte en obediencia, pero fue resucitado y exaltado, y es ahora el que conduce a la humanidad hacia el tiempo final¹⁰. Jesucristo, un ser humano, fue el vehículo de la acción amorosa de Dios en pro del género humano (Rom 5,8); pero ahora ha resucitado y ha sido exaltado cabe Dios.

Algunos exegetas ven en Flp 2,6-11 otro testimonio importante de la cristología del último Adán¹¹. La mayoría está de acuerdo en que este pasaje refleja un himno cristiano primitivo que Pablo ha insertado en su carta. Por ello se lee no como una unidad autónoma, sino precisamente en términos del pensamiento paulino tal como se refleja en todo el conjunto de sus cartas. Cuando se lee en este contexto el pasaje discurre en paralelo con la cristología paulina del último Adán que acabamos de analizar. Tal interpretación va acompañada por implicaciones significativas: lo que a menudo se toma como un testimonio temprano de una cristología de la preexistencia, o de una cristología en tres etapas, cambia a una cristología de dos etapas. «La cristología de Pablo, por tanto, debería describirse como una cristología de la acción, por la cual el señorío de Dios encuentra su ámbito de poder en la actividad de Cristo: primero en la cruz y luego —como resultado y en conjunción con la resurrección de Cristo— en las vidas de los creyentes que esperan el final del mundo»¹². La interpretación del texto tiene también su importancia en cómo se ven los pasos del desarrollo de la cristología. Si, por el contrario, se lee este himno como un texto autónomo que representa una cristología sapiencial, se tiene en él un testimonio antiguo, pre-paulino, de lo que puede ser una cristología de tres etapas que refleja algo del tema de la preexistencia¹³. Volveré sobre este texto cuando considere la cristología sapiencial.

Mas ahora deseo concentrarme en la cuestión hermenéutica de cómo el teólogo puede interpretar la cristología del último Adán de un modo que sea fiel a su lógica y que a la vez tenga una relación aproximada con el lenguaje y la comprensión actuales. Un primer punto digno de ser señalado es que la estructura fundamental de esta cristología está basada en una experiencia negativa de contraste que anhela la salvación. El paralelismo entre Adán y Jesucristo presenta el marco, pero lo que resalta es la diferencia de las acciones y sus efectos: pecado contra justicia; desobediencia contra obediencia; muerte contra vida; la situación negativa presente y el futuro de salvación esperado. La cristología se desarrolla dentro de una tensión entre negatividad y salvación, que

alberga una teología del pecado y de la muerte. Pero todo ello no es más que el trasfondo parentético que sirve de contraste al verdadero interés: el superabundante efecto del acontecimiento de Jesucristo que da la vida¹⁴. Además, se pueden encontrar rastros en este lenguaje de la propia experiencia personal, entusiástica, de Pablo de la gracia de Dios que le vino por Jesucristo. Aquí radica la estructura más profunda de la experiencia de la cual surge esta cristología, y que es un marco perenne para el discurso religioso. La cuestión religiosa se suscita a partir de la negatividad de la existencia humana en este mundo, que espera una nueva realidad efectuada por un poder trascendente. Sin tener en cuenta la cuestión religiosa no puede uno ni siquiera acercarse al significado religioso de Jesús de Nazaret.

En segundo lugar, ¿cómo se relaciona esta cristología con Jesús de Nazaret? Hemos visto ya que la obediencia es un elemento importante, si no central, de esta cristología, y que el camino hacia la muerte de Jesús de Nazaret fue un acto de obediencia. Sin embargo, lo que Pablo tiene en mente supera a Jesús de Nazaret y su muerte, puesto que incluye a Jesús resucitado y exaltado fuera del ámbito de los seres humanos. Pero no es necesario entender la obediencia de Jesús como un acto único en un momento particular de su vida. La obediencia de Jesús puede interpretarse como una actitud que caracteriza a la persona entera y a su vida completa: decisión, fidelidad y lealtad a la causa o reinado de Dios. En este caso la resurrección y la exaltación no son simplemente la recompensa por un acto de obediencia, sino el final y la consumación de la vida y misión de Jesús. Así la totalidad de Jesús, la identidad forjada por su acción, fueron asumidas en la gloria de la vida divina. No sólo Jesús como persona, sino todo lo que él hizo entró en la vida eterna.

En tercer lugar, la soteriología no está detrás de esta cristología, sino que la constituye. Puede entenderse como una soteriología de la fidelidad, de la lealtad y de la fe en el sentido de compromiso, todo lo cual se halla contenido en el concepto de obediencia. Jesús hizo lo que Adán debería haber hecho pero no hizo, y él lo realizó en la nueva situación de pecado y muerte que rodea la época presente. Jesús vivió una vida entregada a un final. No es la muerte de Jesús en sí misma lo que plugo a Dios. No puede imaginarse a la divinidad como un ser al que agrada la muerte. Más bien la resurrección, la vida y la salvación son el correlato de la dedicación leal y positiva de la libertad de Jesús a la causa de Dios hasta el final.

Así pues, ¿cuál es el modo posible de vida que presenta esta cristología como una invitación a la fe? ¿Tematiza esta cristología una experiencia humana posible y una vida que tengan sentido hoy día? Una respuesta a esta cuestión debe reflejar en mi opinión la estructura simple y principal

de esta cristología: el contraste entre el mal y el bien, la muerte y la vida, el pecado y la libertad liberada de los límites del ensimismamiento. Cuando se enfoca a este nivel, el significado experiencial latente en esta cristología es perenne y muy cercano a la experiencia real de Pablo. El modelo fundamental de revelación que Pablo encuentra en Jesús es que su vida de fidelidad absoluta a la voluntad de Dios acaba en resurrección, vida y gloria cerca de Dios. Es éste el modelo original de la creación; el pecado y la muerte son unos intrusos; estas entidades negativas de la existencia e historia humanas no están concebidas como duraderas, sino que serán derrotadas y superadas. Es ésta una cristología que proporciona razones para la esperanza al transformar el modo como se considera la creación y la historia toda. El segundo y final Adán está a la cabeza de una estirpe de seres humanos que puede vivir en este mundo una vida transformada por la esperanza en el futuro absoluto.

JESUCRISTO COMO HIJO DE DIOS EN EL EVANGELIO DE MARCOS

El significado del título de Jesús «hijo de Dios» es muy difícil de precisar. Alberga múltiples connotaciones y su significado es claramente diferente en los diversos autores, por ejemplo en Marcos y en Juan. Es un ejemplo de un título que contiene cristologías diferentes que no pueden ser racionalizadas en un solo significado. Concentraré mi atención en el título «hijo de Dios» del Evangelio de Marcos, pero en un análisis limitado que sólo revela un aspecto de la cristología de este evangelio. Debe señalarse que hijo de Dios no sólo interpreta a Jesucristo, sino que el Jesucristo de todo el Evangelio de Marcos interpreta también el significado de «hijo de Dios». Consideraré los cinco textos más importantes en los que aparece «hijo de Dios» en Marcos (1,1; 1,11; 9,7; 14,61; 15,39).

Este evangelio comienza con lo que podría considerarse como un título y el sumario de su contenido: «Inicio del evangelio de Jesucristo, hijo de Dios» (1,1)¹⁵. El texto sostiene una tesis: Jesús es el mesías y el hijo de Dios. Este vínculo de hijo de Dios con mesías aparece otra vez en Me 14,61.

Me 1,11 es el final de la escena, concisamente relatada, del bautismo de Jesús por Juan al principio de su vida pública. Después de su bautismo Jesús ve al Espíritu que desciende sobre él y oye una voz del cielo: «Tú eres mi Hijo muy amado; en ti me he complacido». Esta declaración está modelada sobre el salmo 2,7, en donde Dios dice al rey de Israel recién entronizado: «Tú eres mi hijo; hoy te he engendrado». El rey es el representante de la nación, pero existe un uso más fundamentalmente judío de la expresión hijo de Dios que se refiere a la nación de Israel como pueblo escogido de Dios. Jesús queda caracterizado así como aquel

en el que se realiza la filiación de Israel. Jesús es un hijo querido, y tiene un estatus único. Dios tiene en él sus complacencias debido a su obediencia a la voluntad divina. La escena dibuja a Jesús como el único que representa la obediencia a la voluntad de Dios hacia la que el Bautista llama a todo Israel¹⁶.

Dos veces, en el curso de un exorcismo de Jesús, presenta Marcos a los malos espíritus cayendo en la cuenta de la verdadera identidad de aquél. A voz en cuello afirman: «Tú eres el hijo de Dios» (Me 3,11), y se dirigen a Jesús como «el hijo de Dios Altísimo» (Me 5,7). Pero la historia de la transfiguración de Jesús (Me 9,2-8) es un texto más significativo, puesto que los elementos narrativos se añaden a la connotación de hijo de Dios. Sobre la montaña, delante de Pedro, Santiago y Juan, los vestidos de Jesús se tornaron brillantes e intensamente blancos reflejando así la gloria de Dios. Dos de las figuras religiosas más importantes de Israel se le aparecen dando testimonio de su persona. Finalmente la presencia divina se hace sentir en una nube, desde la cual Dios dice: «Éste es mi Hijo muy amado; escuchadle» (Me 9,7). La autoridad de Jesús, establecida ya en el bautismo (Me 1,11), queda realzada por ulteriores manifestaciones de la presencia de Dios y por el linaje religioso que Jesús continúa¹⁷.

A lo largo del relato de la pasión, Marcos presenta a Jesús conducido ante el sumo sacerdote: «Todos los sacerdotes principales, los ancianos y los escribas se hallaban reunidos» (Me 14,53). Durante el interrogatorio el sumo sacerdote se levantó y preguntó a Jesús directamente: «¿Eres tú el Cristo, el hijo del Bendito?» (Me 14,61). En este texto el vínculo entre ser el mesías y el hijo de Dios se hace explícito. «Hijo de Dios» o «Bendito» se utilizan aquí «para completar el significado del término 'Cristo'. Para Marcos, sin embargo, la frase 'el hijo de Dios' era en sí misma un título —en verdad el título que mejor expresaba la identidad de Jesús— y el evangelista lo usa aquí como si fuera equivalente a 'Cristo'. De este modo Marcos puede unir su creencia de que Jesús era el mesías judío con la confesión de que era el hijo de Dios...»¹⁸. Pero ¿qué dice sobre el estatus de hijo de Dios, puesto que ser mesías era un oficio humano? En el contexto de la pregunta del sumo sacerdote, hijo de Dios «designa un encargo divino más que la naturaleza divina»¹⁹.

Finalmente, en verdad en los momentos postreros de su vida, después de que Jesús muere sobre la cruz, Marcos presenta al centurión que exclama delante de él: «Verdaderamente este hombre era el hijo de Dios» (Me 15,39). Se admite en general que el sentido de «hijo de Dios» debe entenderse según la intención de Marcos, no la del centurión. Una cosa es segura: el evangelista concluye la vida de Jesús con la misma designación que se encuentra en el «título» y en el principio del ministerio de

Jesús, su bautismo. El título envuelve así toda la presentación de Marcos de la vida de aquél. En suma, Jesús era el hijo de Dios, y para el evangelista esto significa una persona especialmente escogida y amada por la divinidad, designada para ser el mesías, lleno de la presencia de Dios y de su poder como Espíritu, al que los malvados demonios reconocen fácilmente, dotado con la autoridad final de la tradición, que supera a Moisés y que es presentado por Elías tal como se esperaba. A pesar de su sufrimiento y de su muerte, Jesús era el hijo de Dios. Jesús compartió el poder divino que estaba y operaba en él. Pero el mesianismo define el estatus de Jesús como hijo de Dios en categorías funcionales más que metafísicas, por lo que no debería interpretarse en el sentido precisado con el tiempo gracias a los debates cristológicos de época patrística. En último término, no puede decirse exactamente todo lo que «hijo de Dios» implica en Marcos, pero al menos el título significa «una relación única con Dios»²⁰.

¿Cómo podemos apropiarnos hoy de una cristología del hijo de Dios como la de Marcos? Aunque esta cristología refleje una fe ya operante, puede reconocerse en ella una estructura paralela a la manera como la gente de nuestro propio tiempo podría comenzar a valorar a Jesús. La fe que se halla detrás de esta cristología está comprometida con la proposición de que Dios actuó en Jesús, que la vida de éste y el impacto que tuvo fueron acontecimientos en los que Dios estuvo presente, activo y encontrado. La expresión «hijo de Dios» indica que Jesús fue designado como agente de Dios; el concepto de mesías especifica ulteriormente esta actividad. Las gentes experimentaron o encontraron a Dios en Jesús. Esta experiencia desborda la persona de éste, y el título de hijo de Dios toma su significado de la experiencia de que Jesús fue dotado del poder de la Shekiná divina, la presencia o poder dinámico de Dios. Las obras de Jesús muestran al hijo de Dios como un agente divino en el sentido de *médium* de Dios; el título refleja la experiencia de Dios que opera en Jesús.

Ya que no sólo Marcos sino todos los Sinópticos están centrados en Jesús, esta cristología tiene a Jesús de Nazaret como su centro de atención. Marcos sabe que Jesús ha resucitado y ha sido exaltado, pero su cristología comienza con el ser humano Jesús. La cristología del hijo de Dios, a diferencia de otras, es una cristología de dos etapas; no hay mención alguna a la preexistencia cuando se ve en Jesús al hijo de Dios²¹.

La soteriología que está detrás de la cristología marcana del hijo de Dios se halla vinculada más claramente a la idea de que Jesús era el Hijo del hombre. Dos textos claves son suficientes para indicar aquí la línea de pensamiento. El primero presenta a Jesús instruyendo a los Doce sobre el servicio a los demás. Jesús se presenta como ejemplo cuando dice: «Pues

el Hijo del hombre ha venido no para ser servido, sino para servir y dar su vida como rescate por muchos» (Me 10,45). Esta predicción del final de Jesús contiene una descripción muy generalizada de cómo es eficaz su muerte. «De un modo misterioso, no explicado con detalle, los sufrimientos de un hombre son usados por Dios para beneficio de otros»²². El segundo texto se refiere a la candente pregunta del sumo sacerdote acerca de Jesús como «el Cristo, el hijo de Dios bendito», pasaje que fue tratado anteriormente. El versículo siguiente contiene la respuesta de Jesús: «Lo soy; y veréis al Hijo del hombre sentado a la derecha del Poder y que viene entre las nubes del cielo» (Me 14,62). Aquí Marcos identifica a Jesús con el Hijo del hombre de Dn 7,13: en contraste con su situación presente de humillación y sufrimiento, Jesús será vindicado. No obstante la crucifixión, Jesús comparte el poder y la gloria de Dios. Esta concepción se generaliza en Me 8,38 y 13,26 cuando se dice que el Hijo del hombre vendrá en gloria para la justicia final²³.

¿Podemos hacer propia tal cristología y estimular hoy día una vida cristiana realista? Los temas del discipulado y del apoyo a la comunidad cristiana son intereses principales del Evangelio de Marcos. Detrás de estos símbolos religiosos de otra época existe el interés de que la comunidad no se desaliente, puesto que sabe que Jesús ha resucitado y que ha ido por delante de sus discípulos (Me 16,7). En último término la comunidad cristiana de los discípulos, hasta en esos días oscuros en los que Jesús está ausente²⁴, tiene razones para esperar una vindicación y justicia finales. Una vez más, esta cristología particular del hijo de Dios nos conduce a opciones básicas de la existencia humana. Esta cristología aconseja tener esperanza en el significado, coherencia y justicia de la realidad sobre la base de la fe en Jesús como representación y agente de Dios. Esta cristología responde a situaciones en las cuales Dios parece estar ausente y lo negativo prevalece en apariencia, y mira hacia el futuro para dar significado al presente.

JESUCRISTO COMO DOTADO DE PODER POR EL ESPÍRITU EN LUCAS

Abordamos ahora la cristología del Espíritu en Lucas. Quiero señalar expresamente los límites que esos términos imponen a este bosquejo. La cristología del Espíritu es sólo un aspecto de la presentación de Jesucristo por parte de Lucas, pero es un aspecto fundamental. Joseph Fitzmyer enumera catorce títulos distintos de Jesús utilizados por Lucas y, cuando se afirman todos de la misma persona, sus significados comienzan a clarificarse unos con otros²⁵. El Evangelio de Lucas es sólo un representante de la cristología del Espíritu en el Nuevo Testamento, pero es uno de los principales. Pablo y Juan tienen un lenguaje desarrollado, complejo

y matizado del Espíritu respecto a Jesús tanto durante su vida como resucitado. La cristología del Espíritu en Lucas es también compleja, porque atraviesa los títulos todos de Jesús y la posición de Lucas sobre la obra salvífica de aquél. Pero a pesar de esta amplitud y riqueza de significado, podemos formarnos una idea de la cristología del Espíritu en Lucas adecuada a mi objetivo a partir de una serie de textos que presentan el tiempo de Jesús en el Evangelio y el de la Iglesia en los Hechos. Por Espíritu o Espíritu Santo Lucas expresa el significado propio de la tradición judía: «Dios activo y creativo; presencia profética divina en el mundo o en el pueblo de Dios»²⁶.

El primer texto, tomado de los relatos de la infancia, es un elemento crucial del relato de la anunciación. Después de que el ángel anuncia a María que concebirá un hijo, y ésta se pregunta cómo, el ángel le dice: «El Espíritu Santo vendrá sobre ti, y el poder del Altísimo te cubrirá con su sombra, por lo que el niño que nacerá será llamado santo, hijo de Dios» (Le 1,35). En opinión de Lucas, pues, Dios como Espíritu actuó en la venida misma de Jesús a la existencia. Las expresiones «vendrá sobre ti» y «te cubrirá con su sombra» son términos vagos, figurados; no se piensa en ningún tipo de generación física aquí. Al mismo tiempo, se presenta a Dios y no a José como el agente en la concepción de Jesús. Con estas expresiones Lucas está adelantando, por así decirlo, la filiación de Jesús desde su resurrección (Rom 1,3-4) y su bautismo a su concepción misma. Además, otorga a la idea de hijo de Dios un nuevo significado vinculado con la acción directa de Dios²⁷.

Tornamos nuestra atención ahora al relato lucano del bautismo de Jesús, que el evangelista toma de Marcos, pero al que transforma en algo suyo. Cuando Jesús había sido ya bautizado y estaba en oración, se abrió el cielo «y el Espíritu Santo bajó sobre él en forma corporal, como una paloma, y una voz vino del cielo: 'Tú eres mi Hijo muy amado; en ti me complazco'» (Le 3,22). Con la frase «en forma corporal» llama Lucas la atención sobre el descenso del Espíritu dando a entender su importancia. Ésta radica en que Jesús es ungido para su misión. En los Hechos de los Apóstoles Lucas hace decir a Pedro «cómo Dios ungió a Jesús de Nazaret con el Espíritu Santo y con poder; cómo pasó haciendo el bien y curando a todos los oprimidos por el Diablo, porque Dios estaba con él» (Hch 10,38). Este versículo es casi una cristología por sí misma que comenta el bautismo de Jesús. El Espíritu Santo es el propio poder de Dios; el ministerio de Jesús de curación y exorcismo es posible porque Dios está con él y opera dentro de él. Así se realiza la promesa de Isaías 42,1 de que Dios concedería el Espíritu a su Siervo: «He aquí a mi Siervo, a quien sostengo, mi elegido, en quien se complace mi alma; he puesto mi Espíritu sobre él: traerá en adelante la justicia a las

naciones». De este modo la unción en el bautismo equipa a Jesús con el poder de Dios para su ministerio. Lo que hay en juego aquí es más que la entronización de un rey²⁸.

Según Lucas, después de su bautismo Jesús fue «lleno del Espíritu Santo» (Le 4,1), y después de sus tentaciones en el desierto comenzó su vida pública «en el poder del Espíritu» (Le 4,14). Esta presencia activa de Dios otorga autoridad a su enseñanza y concede el poder de hacer buenas y maravillosas obras, como se verá en los dos textos siguientes.

El primer relato amplio de un incidente durante el ministerio de Jesús trata de su vuelta a Nazaret, de una lectura en la sinagoga y del comentario a un texto de Isaías: «El Espíritu del Señor está sobre mí, porque él me ha ungido para predicar buenas noticias a los pobres. Me ha enviado para proclamar la libertad a los cautivos y la recuperación de la vista a los ciegos, para liberar a los oprimidos y proclamar el año aceptable del Señor» (Le 4,18-19). Con un gesto dramático, Lucas hace sentarse a Jesús y atraer hacia él la atención absoluta de los presentes. Jesús dice: «Hoy se ha cumplido esta Escritura ante vuestros oídos» (Le 4,21). Esto significa una afirmación poderosa y completa en Lucas. En términos increíblemente directos la declaración del evangelista afirma que «el cumplimiento de las Escrituras se produce en la persona de Jesús, que ha sido ungido con el Espíritu y que aparece como la figura del profeta escatológico, una figura que ha de identificarse con el mesías y el siervo de Yahvé»²⁹.

Veamos ahora un dicho que procede de la «controversia sobre Beelzebul» (Le 11,14-23). Dios como Espíritu habilita aquí a Jesús para que actúe en poder. Después de la realización de un exorcismo, alguien dice que Jesús «expulsa los demonios por el poder de Beelzebul, el príncipe de los demonios» (Le 11,15). Jesús responde con una lógica impecable: su poder no puede proceder de Satán, porque entonces Satán se estaría destruyendo a sí mismo. La alternativa es el poder positivo de Dios. Los signos no necesitan otros signos ulteriores. «Pero si expulso los demonios por el dedo de Dios, entonces es que el reino de Dios ha llegado a vosotros» (Le 11,20). El «dedo de Dios» es el poder divino, el equivalente al Espíritu de Dios (Ex 8,19). Este dicho, admitido como auténtico generalmente, declara que el reino de Dios está llegando ahora, en las obras mismas de Jesús. Donde el poder de Satán queda vencido, está el reino de Dios³⁰.

Concluyo con una serie de textos de los Hechos que, cuando se presentan juntos como un relato, comunican la presencia de un vínculo entre Jesús resucitado y exaltado y Dios como Espíritu. Primero, antes de su ascensión, el Jesús resucitado promete la concesión del Espíritu: «Recibiréis poder cuando haya venido sobre vosotros el Espíritu Santo

y seréis mis testigos en Jerusalén y en toda Judea y Samaría hasta los confines de la tierra» (Hch 1,8). Esta promesa se cumple en Pentecostés cuando «fueron todos llenos del Espíritu Santo y comenzaron a hablar en otras lenguas, como el Espíritu les daba que hablasen» (Hch 2,4)³¹. En el discurso que sigue Pedro comenta lo que ha pasado citando al profeta Joel: «Y en los días postreros ocurrirá, dice Dios, que derramaré mi Espíritu sobre toda carne...» (Hch 2,17ss; Jl 2,28-32). El envío del Espíritu es el acontecimiento escatológico que comienza el nuevo tiempo preparatorio hasta el día del Señor. Pedro declara también la posición de Jesucristo en esta economía: «Exaltado por tanto a la diestra de Dios, y habiendo recibido del Padre la promesa del Espíritu Santo, ha derramado esto que veis y oís» (Hch 2,33). Jesucristo resucitado y exaltado ha sido hecho Señor y Mesías, y es ahora el que vierte el Espíritu³².

Una valoración de esta cristología para la mentalidad de hoy podría comenzar señalando cuán cercana está de la vida de la persona histórica de Jesús. La cristología del Espíritu es una cristología narrativa; la atención se concentra en Jesús de Nazaret y en su predicación del reino de Dios. Comienza con su concepción por el cubrimiento de la sombra divina, la presencia creativa Dios como Espíritu, de modo que Jesús es concebido y alumbrado como hijo de Dios. Esta cristología sigue el curso de su vida pública desde sus inicios en el Espíritu hasta su final en la exaltación. Y el relato continúa con la historia de la Iglesia donde Jesucristo exaltado es ahora el Señor del mundo del Espíritu. Es ésta una cristología en dos etapas: comienza con el inicio de la existencia de Jesús sobre la tierra y concluye con el reino exaltado de Jesús³³. En la teología lucana la cuestión de la preexistencia de Jesús o de la encarnación no se suscita nunca³⁴.

Un elemento crucial en cualquier valoración de esta cristología radica en la comprensión del símbolo «Espíritu». Este símbolo tiene sus raíces en una metáfora que caracteriza a Dios como immanente al mundo, e indica el poder visible y los efectos de la presencia invisible divina. Como ha afirmado Dunn: «En este sentido el Espíritu divino no es en ningún sentido distinto de Dios, sino simplemente el poder de Dios; Dios mismo que actúa poderosamente en la naturaleza y sobre los seres humanos»³⁵. El carácter figurado, simbólico, de términos tales como Espíritu, Sabiduría, Gloria de Dios, Dedo de Dios, Palabra de Dios, es crucial para comprender la estructura general de la cristología.

En este caso la estructura se halla en la atención centrada en Jesús y el reconocimiento de la presencia y acción de Dios en él simbolizadas como Espíritu. Jesús era una persona en la que se reconocía la presencia, el poder y la acción de Dios en tal medida que se le concebía como el agente de Dios; éste actuó en la historia en él y por él. En este

punto los comentaristas afirman explícitamente que, aunque este acto implique más que la mera adopción, se trata aún de una cristología de «baja» intensidad³⁶. Ello se percibe mejor cuando se contempla a la luz de otras concepciones concretas de la divinidad de Jesús. Por ejemplo, Fitzmyer nota que la concepción divina de Jesús «aún no conlleva las connotaciones más tardías de filiación física o metafísica, o de identidad de sustancia, asociadas con los credos niceno o constantinopolitano posteriores»³⁷. Y es también menos explícita que la cristología de la preexistencia, descenso y encarnación que se encuentra en Juan. A pesar de todo se puede también insistir en las características trascendentes que exhibe el ser humano Jesús³⁸. En último término, la estructura de esta cristología deja abierto el estado ontológico de Jesús, y concede en gran parte una función a la imaginación y a los conceptos que cada uno aporta a la tarea de entender la presencia y la actividad de Dios como Espíritu en la vida de Jesús.

La mejor representación de la teoría sobre la salvación incluida en esta cristología del Espíritu es el término mismo de «salvación». «Salvación' significa el rescate de los seres humanos del mal, físico, moral, político o catastrófico. Implica la victoria, un rescate de los hombres de un estado de negación y una restauración a la totalidad o integridad»³⁹. Este concepto amplio de salvación permite incorporar en él análogamente las muchas maneras en las cuales Jesús fue el agente de la salvación tanto durante su vida histórica como en su posición de exaltado. El ofrecimiento del perdón de los pecados por parte de Jesús es salvación; sus exorcismos, curaciones y su acogida de la gente socialmente excluida son salvación. En otras palabras, las obras de Jesús en pro de la integridad y la humanización de las gentes en todos los niveles de su existencia humana en este mundo son parte de la salvación de Dios mediada por aquél. Pero Jesús es también salvador en su posición de exaltado como aquel que vierte el Espíritu salvador de Dios. «En verdad, Lucas considera la vida entera de Jesús como redentora, ya que él es este agente de Dios que ha hecho posible la salvación universal en la comunidad de los creyentes por el poder del Espíritu»⁴⁰. Hoy día Jesús proporciona un camino para resaltar el carácter salvífico del poder redentor de Dios presente en la vida e historia humanas. La salvación está en los muchos efectos del Dios que está presente a la existencia humana, y la vida de Jesús y su resurrección los revelan⁴¹. Finalmente la mejor caracterización de la vida cristiana abierta por esta cristología es como discipulado. El centro de la atención es Jesús de Nazaret, su vida activa, animada por Dios como Espíritu, dirigida hacia el objetivo del reino de Dios. Esta cristología narrativa se convierte fácilmente en una espiritualidad de la imitación de Cristo. El discipulado compromete la libertad humana; el reino de Dios

proporciona un objetivo; la experiencia de la gracia da poder y genera valor; la resurrección ofrece una esperanza para el curso de la existencia humana. Finalmente, porque se trata de una cristología en dos etapas, hay un paralelismo entre la vida de Jesús y la de otros seres humanos, de modo que Jesús es imitable.

JESUCRISTO COMO LA SABIDURÍA DE DIOS

Se considera a menudo la cristología sapiencial como un puente hacia una interpretación de Jesucristo en tres etapas completas como preexistente y encarnado. He escogido tres textos para ilustrar esta cristología, aunque apenas haré más que referirme a estos pasajes. Estoy menos interesado en los detalles exegéticos, que varían bastante, y más en cómo pudo haberse desarrollado la cristología sapiencial. Los textos son Flp 2,6-11, Col 1,15-20 y Mt 11,25-30⁴². La premisa en este ámbito consiste en aceptar que existía ya una tradición activa sobre la Sabiduría, que proporcionó el lenguaje para moldear la experiencia y la interpretación de Jesús de Nazaret por sus seguidores⁴³.

El primer ejemplo es el himno al descenso, autohumillación, resurrección y exaltación de Jesucristo en Flp 2. Cito los dos primeros versículos de estos pasajes bien conocido referidos a Jesucristo:

(6) El cual, aunque tenía la forma de Dios, no retuvo ávidamente el ser igual con Dios, (7) sino que despojándose a sí mismo, tomó la semejanza de los hombres.

Generalmente se asume que la clave del significado de este pasaje se halla en la interpretación del sintagma «tenía la forma de Dios». Ya hemos visto que unos exegetas relacionan esta frase con la creación de la existencia humana a «imagen de Dios» en el Génesis, y así leen este pasaje dentro del contexto de la cristología paulina de Adán⁴⁴. La posibilidad de la idea de la preexistencia de Cristo se generó a través del uso de simbolismos judíos o especulaciones acerca de los agentes divinos que operan en el mundo⁴⁵. Algunos ven en este pasaje una cristología de la preexistencia basándose en un análisis de las palabras del texto⁴⁶. Los que ven una cristología de la sabiduría en este himno lo hacen sobre la base de la personificación de la Sabiduría representada como una compañera divina de Dios (Prov 8,22-31). También señalan el modelo fundamental de aflicción y salvación, sufrimiento y exaltación que sufre el «justo» en la tradición sapiencial⁴⁷, que tiene su correspondencia en la estructura del himno. En contraste directo con una cristología «baja», muchos consideran que este himno es un representante estricto de la teología de la encarnación. El pasaje se refiere a «la verdadera humilla-

ción de la encarnación y la cruz de alguien que es Dios»⁴⁸. «La opción descrita en Flp 2 es la de tomar carne humana, una opción que sólo un ser preexistente podría tomar»⁴⁹. Aunque esta lectura como cristología del descenso vaya consiguiendo una amplia acogida, todavía debe considerarse como sujeta a debate.

El segundo y más claro ejemplo de una cristología sapiencial es el himno de Col 1,15-20, cuyos tres primeros versículos son sorprendentes:

(15) Él es la imagen del Dios invisible, el primogénito de toda la creación; (16) porque en él fueron creadas todas las cosas, en el cielo y en la tierra, lo visible e invisible, Tronos o Dominaciones, Principados o Potestades; todas las cosas fueron creadas por él y para él. (17) Él es anterior a todas las cosas, y en él todas las cosas se mantienen unidas.

El trasfondo de este himno es la tradición sapiencial, y en él se identifica a Jesucristo con la Sabiduría divina⁵⁰. Algunas de sus frases utilizan el mismo lenguaje de la Sabiduría personificada que, suponiendo el carácter vivo de esta tradición en la Palestina del siglo i, habría sido reconocido inmediatamente. «El primogénito de toda la creación» es un eco de «Al principio de sus obras el Señor me creó» (Prov 8,22); y la Sabiduría personificada dice de ella misma: «Desde la eternidad, al principio, él me creó» (Eclo 24,9). La frase «Todas las cosas fueron creadas en él» tiene paralelos en los siguientes textos sapienciales: «El Señor fundó la tierra por la Sabiduría» (Prov 3,19), y la Sabiduría es «colaboradora de las obras de Dios» (Sab 8,4), «La artífice de todo lo que existe» (Sab 8,6). Los que recitaban los salmos sabían que «Con sabiduría Tú [Dios] hiciste todo [las criaturas]» (Sal 104,24). La enseñanza básica de la literatura sapiencial es que todas las cosas se mantienen unidas en y por la sabiduría de Dios. «Si 'en el principio creó Dios el cielo y la tierra', Cristo, como la Sabiduría de Dios, es el principio 'en' el cual todas las cosas fueron creadas»⁵¹. También la idea «de la plenitud de la divinidad» (v. 19) que mora en Jesús encaja muy bien tanto en una cristología de la Sabiduría como en la del Espíritu⁵². La importancia de estos himnos radica en que parecen reflejar una cristología «elevada» prepaulina o, al menos, un lenguaje cristológico altamente poético⁵³.

La cristología de la Sabiduría encontró también su hueco en el Evangelio de Mateo. Mt 11,25-30 es una colección de tres dichos relacionados con el tema de la revelación y tienen un fondo temático de lenguaje sapiencial. El primero presenta a Jesús dando gracias a su Padre porque ha ocultado «estas cosas» a los sabios y las ha revelado a los niños (vv. 25-26). Este pasaje resuena a la acción de gracias a Dios en Eclo 51,1-2. El segundo es un dicho de Jesús que afirma: sólo el Padre conoce al Hijo, y sólo el Hijo al Padre, «y aquel al que el Hijo quiera revelarlo»

(v. 27). En este texto Jesús es presentado como «el hijo de Dios cuyas características de intimidad con el Padre están modeladas en parte al modo como se describe a la Sabiduría y al Padre en la literatura sapiencial más antigua»⁵⁴. El tercero pone en boca de Jesús el lenguaje de la Sabiduría que invita a los que van cargados a compartir el yugo ligero de la Sabiduría en Eclo 51,23.26-27. El mensaje cristológico es aquí claro: «Más que un maestro sapiencial (aunque también lo sea), Jesús es 'el Hijo' del 'Padre'. El que lo conoce a él conoce también al Padre, que es la forma más elevada de la sabiduría»⁵⁵.

Lo que ocurre en el desarrollo de esta cristología de la Sabiduría es evidente: «Lo que el judaísmo dijo de la Sabiduría, los cristianos que componían himnos y los autores de las epístolas lo dicen ahora de Jesús»⁵⁶. Y ¿qué significan estas afirmaciones? Por una parte, algunos exegetas consideran abiertamente estos textos como una representación de un Jesucristo preexistente. Pero, por otra, otros intérpretes piensan que estos textos y sus paralelos están bastante lejos de eso. James Dunn, por ejemplo, reconoce que en su cristología sapiencial Pablo quiso mostrar que Jesús es la encarnación nueva y total de la Sabiduría divina. Admite también que Mateo supera a su fuente, Q, en la que Jesús es un mensajero de la Sabiduría, identificando a Jesús con la Sabiduría misma. Es claro que himnos como el de Colosenses están comparando a Jesús con la personificación de la Sabiduría divina. Además, este lenguaje metafórico de la personificación condujo finalmente a una cristología en la cual Jesús es de clase diferente a otros mediadores de Dios y disfruta del estado metafísicamente divino de la preexistencia personal. Pero Dunn afirma no encontrar en la tradición judía anterior a Jesús consideración alguna de la Sabiduría como una hipóstasis o entidad divina, pues ello no tendría cabida en el monoteísmo judío. Estas afirmaciones sobre la Sabiduría no pasan de ser una personificación figurada⁵⁷. Por ello es al menos dudoso que haya sido la intención de estas cristologías sapienciales afirmar la preexistencia, porque no se puede demostrar realmente que sean más que un lenguaje figurado y metafórico de una personificación⁵⁸. ¿Existe alguna posibilidad de escape de este callejón sin salida?

Lo que quizás no pueda ser resuelto históricamente, en términos de la intencionalidad de los autores, quizá pueda explicarse hermenéuticamente intentando obtener un sentido de la cristología de la Sabiduría para nuestra propia cultura⁵⁹. Comienzo por abordar la cuestión de la relación de estas cristologías sapienciales con Jesús de Nazaret. Los tres textos utilizados para ilustrar la cristología sapiencial tienen a Jesús como su referente imaginario. En otras palabras, tratan de y se refieren a Jesús de Nazaret. Ello es obvio en el caso del Evangelio de Mateo. Pero no es menos claro en los dos himnos que hablan de la obediencia de Jesús

en sus sufrimientos, en su muerte y resurrección. En Filipenses, el texto señala a alguien que nació «y estando en la condición de hombre se humilló y se hizo obediente hasta la muerte, y muerte de cruz» (Flp 2,7-8). Este es Jesús. Colosenses se refiere también a Jesús como «el primogénito de entre los muertos» (Col 1,18). A la plenitud de la divinidad le plugo morar en Jesús, lo cual es una referencia al que murió en la cruz (Col 1,19-20). El primer paso para interpretar estos textos, pues, es ligar su significado a Jesús como su primer referente. Las ideas sobre la «pre-existencia» deben entenderse como extrapolaciones que nacen de una experiencia de Jesús y que tienen su base en él.

Una segunda cuestión concierne al concepto de salvación contenido en esta cristología de la Sabiduría. Se nota inmediatamente una clara correlación entre estas cristologías sapienciales y el tema de la revelación. La premisa para este análisis es que Dios fue encontrado en Jesús. En la cristología sapiencial se simboliza con frecuencia el carácter de este encuentro utilizando la expresión de que Dios se revela. El Hijo conoce al Padre y lo revela (Mt 11,27). El himno de Filipenses es en gran parte doxológico: «Jesucristo es Señor para gloria de Dios Padre» (Flp 2,11). Pero, en el contexto más amplio de la carta completa a los Filipenses, la razón de citar el himno es proponer un modelo para las actitudes que deberían regir la vida de la comunidad cristiana. En Jesucristo se revela el modelo básico de la vida humana referida a Dios⁶⁰. En Colosenses Jesús «es la imagen de Dios invisible» (Col 1,15). En pocas palabras: como Sabiduría de Dios, Jesús revela la naturaleza verdadera de la existencia humana y también la naturaleza divina⁶¹.

La estructura de esta cristología queda clara a la luz de los dos primeros puntos. Jesús es el nuevo *medium* histórico en el que se encuentra y se revela a Dios. La personificación, que se toma prestada del lenguaje de la Sabiduría, debería entenderse en términos de la estructura y lógica de la cristología. Acepto aquí la opinión de que la Sabiduría, o *Sofía*, personificada es una personificación de un atributo de Dios, y que por metonimia un atributo personificado de Dios se convierte reductivamente en una personificación de Dios. En otras palabras, la Sabiduría personificada puede retrotraerse hasta Dios como sujeto de esta sabiduría; pero la Sabiduría de Dios no es otra cosa que Dios, de modo que la acción de la Sabiduría divina es Dios que actúa sabiamente⁶². Acepto también con muchos exegetas que la tradición sapiencial fue un lenguaje vivo y corriente. Por tanto, la afirmación de que Jesús tenía «forma de Dios» (Flp 2,6), o que era «el primogénito de toda la creación» (Col 1,15), en quien «fueron creadas todas las cosas» (Col 1,16), o que la presentación de Jesús como la Sabiduría que pronuncia las palabras de ésta son ejemplos de un lenguaje simbólico en un doble

sentido. En primer lugar, porque todo lenguaje religioso sobre la realidad trascendente es simbólico. En segundo, porque es un lenguaje de personificación deliberadamente desarrollado: Dios, o la inteligencia sabia de Dios, son tratados en sentido figurado como una persona, y Jesús es identificado con esa inteligencia de Dios porque se manifiesta en él. Descriptivamente estas afirmaciones sostienen que en Jesús se ha encarnado, y por tanto revelado, la sabiduría misma del Dios verdadero. Uno halla a Dios en Jesús encontrando la consumación de la sabia economía divina para el mundo que ha sido revelada en él.

Es erróneo entender este lenguaje de la Sabiduría como expresiones directamente descriptivas que cuentan la historia de un ser divino que desciende para convertirse en Jesús⁶³. Comprender este lenguaje como si describiera un ser que está «en el ámbito del Creador en la distinción entre creador-criatura»⁶⁴ es interpretar mal la clase de expresiones utilizadas aquí y su procedencia epistemológica. Estos textos no proporcionan información incognoscible sobre realidades trascendentes a partir de alguna fuente secreta de conocimiento. La epistemología de estas cristologías comienza desde abajo, con Jesús, y su contenido está basado en el encuentro con Dios en y por Jesús. Su carácter revelador en términos epistemológicos es ascendente. A la pregunta sobre Dios y lo que éste es, estos textos declaran que Jesús media una respuesta. Se encuentra a Dios en Jesús; Dios es revelado en Jesús; Dios es como Jesús; la sabiduría de Dios se manifiesta en Jesús; Jesús es la sabiduría de Dios⁶⁵. Jesús mismo es la respuesta a las preguntas: ¿qué es la sabiduría de Dios y dónde se encuentra?

Finalmente, la revelación proporciona también la manera en la cual puede considerarse que esta cristología abre posibilidades para la vida cristiana. La vida cristiana debería corresponder a la sabiduría de Dios, que es sin duda alguna el ritmo de vida revelado como voluntad de Dios en la naturaleza, pero también narrativa y dramáticamente manifestado en Jesús de Nazaret para la vida en la historia. Esto es lo que Pablo pretendió cuando se inspiró en ese himno poético extraordinario, probablemente bien conocido en algunos ámbitos, cuando dijo: «Haya entre vosotros el mismo sentir que el que tenéis en Cristo Jesús» (Flp 2,5).

JESUCRISTO COMO EL LOGOS DE DIOS

Ningún texto bíblico ha tenido mayor influencia en el desarrollo de la cristología que el prólogo del Evangelio de Juan. En este texto se presenta a Jesucristo como el Logos de Dios encarnado. Cito sólo algunos de los versículos más relevantes de Juan 1,1-18 para que sirva de recordatorio del conjunto y para enfocar bien nuestro análisis:

(1) Al principio era la Palabra, y la Palabra estaba con Dios, y la Palabra era Dios. (2) Ella estaba al principio con Dios; (3) todas las cosas fueron hechas por ella, y sin ella nada se hizo de lo que fue hecho... (14) Y la Palabra se hizo carne y habitó entre nosotros, llena de gracia y de verdad; hemos contemplado su gloria, gloria como del Hijo único del Padre.

A causa de su claridad e importancia, y no digamos su elevada belleza y trascendencia, este texto es objeto de continuo y profundo estudio y debate. La mayoría está de acuerdo en que se puede ver en él un himno, quizás compuesto dentro del círculo johánico⁶⁶ en la época de la redacción final del Evangelio. Pero hay desacuerdo en algunas cuestiones fundamentales. Unos consideran que la estructura del prólogo consiste en un largo quiasmo sobre el tema «descenso» y luego «ascenso»⁶⁷. Otros piensan que se trata de un sumario en tres partes de la historia de la salvación⁶⁸. Otros aíslan el himno original y opinan que consiste en cuatro estrofas⁶⁹. El tema exacto es también discutido: unos ven en él un himno dirigido al Logos o Sofía, que luego se encarna (v. 14); otros lo leen desde el comienzo hasta el final como referencia a la Palabra encarnada en Jesús; otros finalmente sostienen ambas cosas al mismo tiempo⁷⁰. También se disputa sobre el trasfondo o contexto del himno, pero todos están de acuerdo en que hay notables paralelos con la tradición sapiencial. Una comparación con los himnos de Filipenses y Colosenses, ya considerados, mostrará un modelo análogo de desarrollo: estar con Dios, descenso al mundo y subida al ámbito divino. Pero los paralelos con la tradición sapiencial ¿son suficientes como para sostener que se trata de un himno sobre el Logos? Algunos paralelos asombrosos con el pensamiento de Filón de Alejandría, por ejemplo, sugieren un trasfondo más amplio que incluye influencias helenísticas en esta cristología⁷¹. Ello suscita la cuestión de cómo influyeron en él estas ideas tan griegas. Sin embargo, a pesar de estas y otras diferencias de interpretación entre los expertos, un breve comentario de los versículos citados puede mostrar la peculiaridad de la cristología contenida en este himno.

En una primera lectura se ve que los versículos que abren el himno se refieren al Logos⁷²: al principio, en el inicio de la creación, el Logos existía simplemente. Este Logos aparece como distinto de Dios porque estaba con Dios o en la presencia de Dios. Este Logos compartía el ser divino, ya que era «Dios», pero no era el Padre ni Yahvé, y además no eran dos dioses. Este Logos era al principio el agente de la creación divina. ¿Cómo causó el Logos la creación? Hay varios paralelos en las Escrituras judías. La creación se hizo por la palabra de Dios: «Y Dios dijo» (Gn 1,3). «Por la palabra del Señor fueron hechos los cielos» (Sal 33,6). El creyente se dirige a Dios como el que «ha hecho todas las cosas por su palabra» (Sab 9,1). Pero la Palabra es también la causa porque es

el modelo o ejemplo de la realidad, puesto que en muchos sentidos el Logos desempeña aquí las mismas funciones que la Sabiduría. Hallamos también estrechos paralelos en el comentario de Filón a la creación del Génesis: la Palabra de Dios es el agente divino por el cual fue creado el universo⁷³. Dunn está convencido de que el Logos en Filón no es una entidad real o distinta que actúa como intermediario de Dios, sino una metáfora de Dios que actúa sobre el mundo⁷⁴. A pesar de esta observación, los primeros versículos del Prólogo dan justamente la impresión de que tal personificación se ha individualizado o hipostasiado.

Damos un salto hasta el versículo 14 que se refiere al v. 1 por inclusión: (v. 1) la Palabra *era* I (v. 14) la Palabra *se hizo*; (v. 1) la Palabra *estaba con Dios* I (v. 14) la Palabra *habitó* entre nosotros; (v. 1) la Palabra *era Dios* I (v. 14) la Palabra *se hizo carne*⁷⁵. La estructura poética recalca bastante convincentemente que el punto clave es la encarnación. Los tres contrastes refuerzan la esencia central y dramática de esta cristología: que la Sofía-Logos de Dios se ha hecho visible. El término «carne» es franco y directo; acentúa la materialidad de la existencia humana y que la revelación de Dios por el Logos está realmente disponible para el hombre: «hemos contemplado su gloria» (v. 14). El Logos no entra en o toma la carne, sino que «se hizo» carne: otro toque de sorprendente realismo que subraya la encarnación. La Palabra creativa que vino a los profetas se ha hecho ahora persona en Jesús. Jesús es por lo tanto el Logos-Sofía divino, preexistente, pero que ahora está entre los seres humanos⁷⁶. Jesucristo es por lo tanto el mediador, ya que éste es el carácter del Logos en la creación. Pero por la encarnación Jesucristo se hace el mediador de una nueva creación⁷⁷.

A pesar de su paralelismo con otras cristologías sapienciales, Dunn cree que la cristología del Prólogo es nueva y peculiar. El autor es el primero «que ha concebido claramente la preexistencia personal del Logos-Hijo y lo presenta como una parte fundamental de su mensaje»⁷⁸. En otras palabras, es ésta la primera cristología de la encarnación en tres etapas, en la cual se identifica a Jesucristo como un ser que preexistía como Logos-Sofía personal y que, como un sujeto que no pierde su identidad, se hizo un ser humano. Este desarrollo intelectual fue posible ante todo por las cristologías sapienciales que retroproyectaron a Jesús hacia el ámbito de la inteligencia y sabiduría divinas como algo previsto y planeado. En Juan las expresiones sobre la Sabiduría personificada se combinan con el lenguaje sobre el Hijo de Dios, con el resultado de que la Sofía-Logos comenzó a ser pensada en términos realistas, individuales y personales⁷⁹. Estos desarrollos recibieron la ayuda de ciertas condiciones culturales en las que se daban especulaciones sobre seres divinos. Sea correcta o no la periodización de Dunn o su interpretación de los himnos sapienciales, realmente da la impresión de que el himno johánico se parece a otras

crisología sapienciales a la vez que las supera en la dirección de una declaración explícita de la encarnación de una entidad hipostasiada. «El prólogo del Cuarto Evangelio es la declaración más completa y clara de la crisología de la encarnación en el Nuevo Testamento»⁸⁰.

Procediendo ahora a un análisis reflexivo de esta crisología, nos preguntamos: ¿cómo puede entenderse su estructura, su relación con Jesús y su soteriología subyacente? La crisología del Logos del prólogo del Evangelio de Juan está relacionada estrechamente con las crisologías sapienciales, y su lógica es una extrapolación imaginativa del lenguaje sapiencial. Las crisologías de la Sabiduría tienen su base en encontrar a Dios en Jesús, y tienen también a Jesús como su punto de partida y su punto de referencia. El lenguaje sapiencial, que se refiere a Dios como reflejado en su plan sabio y divino que abarca toda la realidad, apunta hacia la presencia de Dios y hacia el poder divino en Jesús. Éste encarna la sabiduría de Dios. La crisología del Logos del Prólogo, aunque en muchos sentidos continúa el lenguaje sapiencial, se escapa de esta lógica⁸¹. La Sabiduría personificada queda ahora hipostasiada como el Logos y se le asigna su propia y peculiar existencia. La Palabra-Sofía que era un símbolo de Dios, y la presencia de Dios en Jesús que ilumina su vida, se hacen ahora un sujeto distinto a Dios, pero de Dios y «con» Dios. A diferencia de la Sabiduría en Col 1,15-20, que se parece estrechamente a la personificación literaria expuesta en Prov 8,22-31, la Palabra/Verbo en el prólogo del Evangelio de Juan asume el carácter de un sujeto independiente que actúa sobre la tierra. Este sujeto preexistente es el mismo sujeto, sin variación alguna, que es Jesús de Nazaret. Si desde Jesús dirigimos el movimiento de nuestra mente hacia atrás, percibimos que un sujeto individual, Jesús, era en verdad alguien preexistente. Uno se imagina que el individuo Jesús es idéntico a lo que había sido presentado como una entidad personificada en el lenguaje sapiencial, pero que es ahora un ser individual. A Jesús se le otorga una preexistencia como una figura cósmica, un intermediario entre Dios y la creación, entre la divinidad y la existencia humana. Es difícil evitar los términos «mediador» e «intermediario», puesto que la función específica del Logos-Sofía preexistente es precisamente ser el agente o instrumento por el cual Dios actúa. El lenguaje del Logos en el Prólogo se mueve en un ámbito lógico nuevo y diferente que en algunos aspectos invierte la lógica de las crisologías hasta este punto. El lenguaje narrativo comienza con el Logos, quien es un ser divino en la presencia de Dios. Este ser divino tiene funciones cósmicas. En el devenir del tiempo, sin embargo, este mediador divino se hace un ser humano, Jesús. Esto es un lenguaje mitológico⁸², o propio de la «mitología reflexiva»⁸³, o de una imaginación vital religiosa que, en un acto de proyección imaginativa hacia «el principio», crea un relato que expresa la importancia religiosa de

Jesús. Estas afirmaciones sobre «la existencia cósmica, extramundana y el comportamiento del Logos son poéticas e imaginarias en el más profundo sentido. Son el medio para expresar la importancia y el estado de Cristo en la vida personal de la comunidad cristiana»⁸⁴.

El lenguaje de esta crisología está al mismo tiempo todavía ligada estrechamente a Jesús de Nazaret, y con él se expresa una experiencia de salvación por Jesús en términos de revelación. La lógica misma de esta crisología reafirma y aumenta lo que hemos visto ya en las crisologías sapienciales. La personificación realista del Logos tiene el propósito de acentuar el realismo de la presencia de Dios en Jesús⁸⁵. Y el realismo de la encarnación, que acentúa el aspecto de «carne», se propone expresar dramáticamente la visibilidad concreta y la disponibilidad de la revelación de Dios en Jesús.

¿Cómo debemos entender esta crisología hoy? El problema de una crisología poética e imaginativa no radica en la crisología misma, sino en una lectura incorrecta y literalista y en una comprensión errónea de ella. Todo el mundo sabe lo que una lectura o un análisis literal —morfológica y sintácticamente— pueden hacer con un poema lírico. Análogamente se admite hoy que la elevada poesía del Logos debería leerse tal cual es, a saber como un poema y un himno litúrgico. A nivel práctico, la investigación sobre Jesús refuerza esta perspectiva totalmente obvia. Epistemológicamente esta crisología fue generada desde abajo sobre la base de un encuentro con Dios en Jesús. Y cuanto más se vincule la imaginación a Jesús, menos posible es romper los lazos con este ser humano concreto y permitir que el pensamiento analítico se ocupe del Logos preexistente. Así pues, uno de los efectos de la investigación sobre Jesús es vincular la imaginación a su persona de tal modo que una crisología que comienza desde arriba debe ser interpretada teniendo en cuenta su génesis y el análisis de su epistemología. Al mismo tiempo, un análisis del carácter poético y revelador de esta crisología del Logos mostrará cómo esta narrativa nacida de la fe puede abrir significados para la vida en el mundo de hoy.

Interpretar esta crisología poética según su género hace que el espíritu humano se eleve con ella, aporta a la crisología el poder de la sacralidad, recuerda la imponente afirmación de la fe cristiana de que es Dios a quien se encuentra en Jesús, en la carne, de modo que Dios se revela realmente en él. Análogamente a la crisología del Espíritu en Lucas, es Dios como Logos y Dios como Sabiduría el que se hizo presente a Jesús y está presente en él. El símbolo del «Logos hecho carne» proporciona profundidad y seriedad a la creación, sobre todo a la existencia y libertad humanas que comparten la absolutidad de Dios. Realmente abre una vida llena de significado y sentido, es decir, de salvación.

LA IMPORTANCIA DEL PLURALISMO DE LAS CRISTOLOGÍAS DEL NUEVO TESTAMENTO

En esta sección final quiero reflexionar sobre la importancia del pluralismo de las cristologías contenidas en el Nuevo Testamento. Ante este pluralismo las cuestiones en torno a la unidad de las afirmaciones cristológicas y la de las normas para la evaluación de las cristologías resultan importantes. Responderé a estas preguntas repasando algunos principios que tendrán que ver también con la naturaleza de la cristología y con el pensamiento constructivo cristológico y soteriológico.

Jesús como respuesta a la cuestión religiosa

Comienzo analizando el proceso mismo de la interpretación y preguntando lo que va en ello. ¿Qué atraía a las gentes hacia Jesús durante su vida? ¿Por qué se preocupó la gente de Jesús después de su muerte? ¿Cuáles son las premisas que subyacen y dan cuenta de la dinámica de la interpretación religiosa de Jesús? En lo que respecta al intérprete, la importancia de Jesús tiene su base en el hecho de que él suscita la cuestión religiosa. Jesús fue relevante para su época y posteriormente en la medida en la que existe una cuestión religiosa a la que él responde. La cuestión religiosa concierne a la identidad e importancia de la existencia humana: ¿cuál es el significado de la existencia humana? ¿Cuál es la importancia, el objetivo y el destino de la vida humana, tanto mi vida personal como la vida humana en cuanto tal? La cuestión religiosa se suscita por la existencia humana misma e implica la pregunta acerca de un principio último y trascendente, o de Dios como el objeto posible del interés absoluto: si Dios existe, se pregunta cómo es Dios y qué relación tiene con la existencia humana. Si a las gentes no les preocupan esta clase de preguntas, con o sin el concepto formal de Dios, Jesús será de poco interés para ellas. En pocas palabras: Jesús fue y es significativo porque con su vida suscitó la cuestión religiosa de la naturaleza de Dios y el significado de la existencia humana, e hizo que las gentes se enfrentaran a ellas, lo que recuerda la lógica de toda la teología⁸⁶.

La cristología como interpretación de Jesús a la luz de la experiencia de Pascua

Un acercamiento histórico a la cristología en sí misma deja en claro que la interpretación cristológica formal comenzó en el contexto de la convicción de que Jesús había resucitado. Pero deseo llamar la atención sobre la trascendencia para la cristología del carácter circular de la inter-

pretación. La interpretación es un proceso circular y dialógico. Por una parte, las comunidades del Nuevo Testamento tenían ciertas tradiciones, conceptos, ideas, palabras y símbolos que aplicaban a Jesús de Nazaret, al que sentían entonces vivo y con Dios. Jesús era el nuevo Adán, la nueva creación, el hijo de Dios, el profeta animado por Dios como Espíritu, el sabio o maestro de sabiduría, la encarnación de la Sabiduría divina, la Palabra o Verbo de Dios Padre. Al proyectar la luz de estas nociones sobre Jesús, los primeros discípulos comenzaron a interpretar su identidad a un nivel más profundo. Por otra parte, los conceptos que interpretaban a Jesús eran a su vez interpretados sobre la base de su persona. En muchos casos las categorías empleadas no cuadraban perfectamente con su vida histórica; no la resumían satisfactoriamente. Él hacía cambiar el significado de esas categorías; su vida y persona, su individualidad y peculiaridad modificaban los títulos tradicionales de las figuras religiosas. Por ejemplo, la idea de mesías tenía que tener en cuenta que Jesús había sido crucificado, muerto como un criminal, pues éstos eran los datos históricos⁸⁷.

Esta estructura de la interpretación refuerza la necesidad de que Jesús de Nazaret no sea dejado de lado en la cristología. A Jesús se lo interpreta en el contexto de la experiencia de Pascua, pero Jesús de Nazaret no puede ser sustituido por un Cristo exaltado. Las interpretaciones de Jesucristo, ya resucitado, no pueden prescindir sino que deben ser modificadas por el dato concreto que interpretan, a saber, Jesús. Hay que preguntarse cómo una interpretación dada de Jesucristo conduce, o puede conducir por así decirlo, a Jesús mismo. De este modo, la investigación sobre Jesús proporciona el modo de comprobar si una cristología tiene alguna relación realista e histórica con Jesús. La cristología, pues, consiste en este círculo de la interpretación, este diálogo hacia adelante y hacia atrás entre Jesús y los títulos o categorías que se utilizan para su interpretación. Nuevos títulos, conceptos o caracterizaciones se confieren a Jesús para iluminar su obra y su persona; y el Jesús terrenal, ya resucitado, como referente de esos títulos o ideas, modifica tales conceptos para conformarlos a la realidad histórica de lo que él era en la tierra⁸⁸. Así en el desarrollo de las cristologías se puede ver cómo se muestra el principio de que Jesús en su vida terrenal es la norma y el criterio de lo que se debe decir sobre él. La cristología es la interpretación de Jesús, el resucitado.

Desarrollo dentro de un contexto litúrgico

Cada vez queda más claro que el desarrollo de la cristología no tuvo lugar por vía de inferencias o deducciones a partir de la doctrina y los

dichos de Jesús. No es posible dibujar una clara evolución aislando los dichos de Jesús en la fuente Q y trazando desde ella unas etapas de desarrollo. Tampoco hay una evolución gradual desde una cristología de bajo contenido a otra cristología elevada posterior. El desarrollo de la cristología es desigual, diferente en las diversas comunidades y contextos. El progreso de la cristología no es un desarrollo lógico del mensaje de Jesús o del mensaje sobre Jesús resucitado. El mejor contexto para situar la evolución de la cristología es la comunidad de culto, y la lógica que subyace a este desarrollo se comprende mejor como un movimiento que va desde la experiencia religiosa de Jesús ya resucitado hasta el uso de varias líneas de tradición para dar nueva expresión a aquella experiencia. Las comunidades utilizaron el lenguaje que estaba disponible. El desarrollo de la cristología consistió en la «puesta en palabras» y la utilización del lenguaje de la tradición para expresar «las convicciones que eran ya fundamentales a la vida cultural de la comunidad cristiana»⁸⁹. En otras palabras: «La veneración cultural de Jesús en los círculos cristianos primitivos es el contexto más importante para explicar el uso de los títulos y conceptos cristológicos»⁹⁰. El culto y el rito incluirían al menos en parte la comida eucarística que tenía sus raíces en las comidas comunes que Jesús celebró con sus discípulos. Puede sostenerse históricamente que el recuerdo eucarístico estuvo presente muy pronto tras la muerte de Jesús. Si las celebraciones eucarísticas fueron parte del contexto en el que, o para el que, se formularon los primeros himnos prepaulinos, se tiene ya una escena plausible para la composición en lenguaje poético de los himnos sapienciales que finalmente se convirtieron en cristologías «elevadas».

Larry Hurtado ha ofrecido una explicación de este desarrollo a la luz del trasfondo de un intento de conservar el monoteísmo judío por medio de agentes divinos. Con esta expresión se indican las figuras celestiales que ocupan una posición secundaria respecto a Dios y actúan en nombre de éste en el mundo. Es ésta una categoría análoga y general, puesto que hay muchas clases diferentes de agentes y operaciones: ángeles, patriarcas elevados al cielo, etc. A la luz de la experiencia de la exaltación de Jesús, la comunidad cristiana se relaciona con él como ser divino. Pero no lo consideran Dios con un culto propio. «Que toda lengua confiese que Jesús es el Señor para gloria de Dios Padre» (Flp 2,9-11). La devoción a Jesús no implicó que se le confundiera con Dios o que se le hiciera un segundo Dios»⁹¹. Más bien se le veía como un agente de Dios según la tradición. Jesús actúa por autoridad y poder divinos, aunque se le asignan también ciertos atributos divinos. Al ser exaltado como agente principal de la salvación de Dios, Jesús se hace objeto de devoción y culto, que en última instancia se dirige a Dios. «Este concepto, a saber,

que Dios tiene un agente principal en el cielo por encima del resto de los servidores divinos, sirvió a los cristianos primitivos cuando intentaron acomodar a Jesús exaltado junto a Dios»⁹².

La estructura soteriológica de la cristología

El interés por Jesús fue motivado por la cuestión religiosa, y la cristología comenzó a desarrollarse a partir de la experiencia de Pascua, continuamente alimentada por el culto. Pero la cuestión religiosa no es otra cosa que la pregunta por la salvación. Aunque se conciba expresamente la salvación en gran variedad de modos, generalmente consiste en una respuesta positiva a las entidades negativas que amenazan la existencia, significado, objetivo y destino de la vida humana. Y ello implica a Dios o al equivalente de Dios. La razón por la cual las gentes estuvieron y están interesadas en Jesús es porque experimentan de alguna manera que él es el mediador de la salvación divina. Por ello la estructura fundamental de la fe cristiana y de la cristología es soteriológica y, desde una perspectiva antropológica, toda la cristología descansa en la soteriológica.

Esta estructura soteriológica de la cristología se muestra en las cristologías del Nuevo Testamento que hemos repasado aquí. Todas ellas están preocupadas por la interpretación de la persona o identidad de Jesús ya resucitado, por la respuesta a la pregunta de quién es Jesús. Pero siempre se contesta la pregunta diciendo lo que él hace realmente, a saber, aportar la salvación. «El Nuevo Testamento casi nunca habla de la persona de Cristo sin mencionar al mismo tiempo su obra». Cuando el Nuevo Testamento se pregunta «¿Quién es Jesucristo?», lo que ante todo quiere decir es: «¿cuál es su función?»⁹³. Y su función es responder a la cuestión religiosa: ofrecer la salvación. Por ello en todas las cristologías del Nuevo Testamento hay una preocupación subyacente por la salvación y por cómo Jesús ha mediado, traído o trae la salvación. Esta idea puede y debe generalizarse más allá del Nuevo Testamento hasta la cristología como tal. Toda la cristología está basada y opera con vistas a la cuestión de la salvación humana.

La necesidad del pluralismo en la cristología

Uno de los objetivos de este capítulo es ilustrar el hecho de que hay una pluralidad de cristologías en el Nuevo Testamento. Las cristologías que hemos considerado no son las mismas, sino diferentes. En ciertos momentos hay puntos que pueden estar en oposición y no pueden reducirse unos a otros. Si, por ejemplo, las cristologías de Marcos y Mateo fueran tomadas sencillamente como afirmaciones positivas, formuladas desde la

misma perspectiva en un lenguaje no simbólico, no se podrían mantener las dos totalmente y al mismo tiempo. En ciertos puntos estas cristologías se contradicen la una a la otra. Pero, desde luego, esto es contrario a los hechos: se pueden sostener todas las cristologías del Nuevo Testamento juntas. Y es así precisamente porque son afirmaciones simbólicas sobre aspectos trascendentes de Jesucristo, concebidos desde perspectivas diferentes, y que no «contienen» adecuadamente su objeto.

Es importante considerar los motivos de la necesidad histórica de este pluralismo, más allá del carácter trascendente de su objeto. Estos motivos se derivan de la historia. Cuando el movimiento de Jesús se extendió a gentes nuevas y se formaron nuevas comunidades, uno puede imaginarse cómo el desarrollo cristológico tomó vida propia en cada comunidad. Cada comunidad tenía su propia cultura dentro de la cual se apropió a Jesús. Cada una tenía un conjunto peculiar de problemas que generaron cuestiones específicas. Cada una poseía una tradición religiosa particular que proporcionó un lenguaje para interpretar a Jesús. Comunidades diferentes valoraron aspectos diferentes de la persona o del mensaje de Jesús. En suma: Jesús fue interpretado dentro del contexto de la tradición y lenguaje específicos de las variadas comunidades a las que fue presentado, de modo que se produjeron necesariamente diferentes comprensiones de él⁹⁴.

Importancia del pluralismo cristológico del Nuevo Testamento

El pluralismo de las cristologías del Nuevo Testamento suscita algunas cuestiones serias sobre la suficiencia relativa de cualquier tipo de cristología. Las variadas cristologías no tienen todas un valor igual. ¿Cómo debemos considerar la lógica según la cual pueden formularse tales juicios? Utilizo aquí el término «ortodoxo» en un sentido simple, no técnico y formal de creencia correcta. Limito además aquí el tratamiento a la lógica de la ortodoxia. Posteriormente, en el capítulo 15 trataré con más detalle los criterios de la ortodoxia en una situación pluralista. En este momento, sin embargo, quiero subrayar simplemente qué es lo que ocurre en la cristología en general a la luz de las cristologías del Nuevo Testamento que acabamos de considerar.

En mi opinión, el pluralismo que hemos encontrado en el Nuevo Testamento conduce a una conclusión negativa y a otra positiva. Debe quedar claro que, negativamente, el criterio para la suficiencia de una cristología no puede ser otra cristología. La naturaleza del pluralismo consiste en que las diferencias se mantienen dentro de la unidad, o que hay unidad entre las diferencias. Desde esta consideración del pluralismo reflejado en el Nuevo Testamento no se puede construir una cristología

objetiva y hacer de ella la norma para las demás. Ello es así porque el pluralismo de las cristologías del Nuevo Testamento radica precisamente en su diversidad, y no existe ninguna razón objetiva en las cristologías mismas para preferir una a la otra. ¿Sobre qué base, por ejemplo, puede uno mantener que la cristología de Juan es normativa de tal modo que la de Lucas, que discrepa de la de Juan en varios puntos, no es ortodoxa? Pero tampoco la de Lucas descalifica a la de Juan. El proceso de juzgar la ortodoxia de una cristología, por tanto, no puede reducirse a una comparación externa de las diferencias de tal modo que los rasgos objetivamente desarrollados de una cristología, su lenguaje y su estructura de creencias puedan ser juzgados a base de otra cristología. Éste es el significado ineludible del pluralismo de las cristologías del Nuevo Testamento.

Por tanto, positivamente, hay que considerar la estructura interna de cada cristología para encontrar la lógica de la ortodoxia. ¿Existe algún criterio racional intrínseco para la interpretación cristológica que sirva como base para la unidad de todas las cristologías ortodoxas y que pueda servir como medida interna de su adecuación? Y volviendo nuestra mirada al Nuevo Testamento, ¿cuál es el principio que mantiene unidas todas las cristologías que allí encontramos? ¿En qué están todas de acuerdo? Esta pregunta tiene respuesta en la estructura soteriológica de la cristología que acabamos de describir. Todas ellas expresan una relación existencial con la persona de Jesús, o con Dios por Jesús, como el que trae la salvación de parte de Dios. Cada cristología implica una relación personal o existencial con la persona de Jesús, de modo que éste significa la salvación. O, para expresarlo una vez más de otro modo, cada cristología explica por qué o cómo Jesús es el salvador de los seres humanos, es decir, lo que él hizo o hace para nuestra salvación. Pero puesto que eso es algo que trata en última instancia del misterio trascendente y absoluto de Dios, necesariamente proporciona una variedad de interpretaciones.

Esta lógica puede generalizarse en un axioma o fórmula para entender la cristología. Lo que ésta debe explicar o expresar directamente es la fe cristiana en la salvación de Dios mediada por Jesús. Una explicación adecuada de quién es Jesucristo, basada en su mediación de la salvación divina, representa la lógica fundamental de la cristología. Ésta debe expresar o explicar la obra y la persona de Jesús de tal modo que se explique la fe cristiana en sí misma. O mejor, lo que se expresa y se explica en la cristología es que el cristiano está siendo salvado por Dios por medio de la persona de Jesús. Esta estructura soteriológica representa la lógica intrínseca de la cristología. Ésta es una expresión o explicación de la fe de la comunidad cristiana, de su relación de fe existencial con Dios a través de Jesús.

Otro axioma se deriva de esta consideración: cada cristología que explica realmente esta relación existencial y salvífica del cristiano con Jesús es ortodoxa. Una explicación dentro de la fe de quién es Jesucristo, sobre la base de su mediación de la salvación divina, constituye una cristología ortodoxa; y una cristología no ortodoxa es la que no supera esta prueba soteriológica⁹⁵. La salvación de Dios por Jesús representa la experiencia que debe ser expresada y explicada. La lógica de la ortodoxia es algo interno a la fe cristiana: Jesús de Nazaret, al que se puede conocer por la historia pero al que ahora se siente como vivo, es el portador de la salvación de Dios para el género humano. Cada cristología que explique esto es adecuadamente ortodoxa. Obviamente esto no es un criterio objetivo respecto al cual puedan valorarse empíricamente las cristologías existentes. El Nuevo Testamento también es pluralista en su manera de entender la salvación. Su significado tendrá que ser comparado cuidadosamente con la experiencia corporativa de la comunidad cristiana. Pero esta experiencia de salvación define el marco lógico dentro del cual debe discurrir la discusión de la adecuación de las cristologías.

Un juicio sobre la adecuación de tal «explicación» o expresión cristológica requerirá criterios objetivos más allá de esta lógica fundamental. Estos criterios son múltiples y no basta una norma única. Para ser adecuada cada cristología debe corresponder a lo que podemos saber de Jesús y a las interpretaciones de él en el Nuevo Testamento; debe prestar atención a las doctrinas clásicas que han sido normativas para las iglesias durante tanto tiempo; debe estar en comunión con otras iglesias cristianas y no ser algo aislado o idiosincrásico; debe ser coherente e inteligible para el mundo de aquellos a los que se comunica y cuya fe ha de representar; debe poseer una credibilidad ética y el poder de generar una vida cristiana. Todos estos criterios más objetivos entrarán en juego en la construcción de la cristología que sigue a continuación.

Estos cuatro capítulos representan una interpretación de los datos bíblicos considerados esenciales para una comprensión genética del lugar de Jesucristo en la imaginación cristiana. Este material provee la fuente constante y omnipresente para toda cristología constructiva. Implícitamente, cuando avancemos en la consideración de una soteriología y cristología clásicas y actuales, los datos de las Escrituras estarán siempre operantes precisamente como fuente histórica y origen de una tradición de vida y de pensamiento a partir de la cual funciona la reflexión.

Pasamos ahora a la siguiente etapa de nuestra reflexión que comienza con una recapitulación metodológica de la estructura cristológica implícita en el desarrollo del Nuevo Testamento.

Parte III

TRADICIÓN CLÁSICA

LA ESTRUCTURA DE LA CRISTOLOGÍA

Hemos considerado ya los datos del Nuevo Testamento sobre Jesús de Nazaret, su resurrección y el desarrollo de cristologías diversas. En esta tercera parte voy a tratar del desarrollo de la soteriología y la cristología clásicas. Pero antes de abordar este material propongo un repaso que profile la estructura de la cristología. Esta categoría formal es amplia y se refiere a varias cosas a la vez. La estructura de la cristología incluye la experiencia que subyace a la afirmación cristológica, así como una concepción de la epistemología religiosa. A nivel más general la estructura de la cristología debe reflejar la naturaleza de la cristología misma. Ello incluye, por tanto, la lógica que da cuenta del significado del lenguaje cristológico. La estructura de la cristología indica también el marco teórico dentro del cual se insertan el método y los argumentos para una posición cristológica particular. La estructura de la cristología es así el marco sistemático que da cuenta de una cristología particular.

En este punto, el análisis de la estructura de la cristología en la totalidad del argumento tiene el propósito de lograr varios objetivos. Por un lado, mirando hacia atrás, este capítulo recapitula algunas cuestiones fundamentales tratadas en la primera parte de este libro. Pero en este punto tenemos la ventaja del resultado del análisis de la génesis original de la cristología: una respuesta histórica a Jesús de Nazaret como su interés principal. Este capítulo explicará analíticamente la génesis de las cristologías del Nuevo Testamento y el método teológico implicado en la interpretación de estos desarrollos. Todos los elementos para entender la estructura de la cristología están contenidos en la génesis original de las cristologías neotestamentarias. Por otro lado, mirando hacia delante, desde el Nuevo Testamento hacia el continuo desarrollo de la cristología en el período patrístico y más allá, este análisis proporcionará el marco heurístico para entender lo que se trataba en el período

patrístico y lo que se exige hoy. Así pues, en este capítulo proporcionaré una caracterización más formal de la estructura sistemática específica de la cristología propuesta en este libro.

He organizado este análisis en cuatro secciones. La primera trata en sentido amplio de la experiencia religiosa hoy en el contexto de la historicidad y del pluralismo religioso, y presenta una teoría general de la religión en términos de epistemología religiosa: todas las religiones son funciones de mediadores históricos. La segunda anuncia simplemente el principio de que Jesús es el mediador concreto de la fe cristiana. La tercera parte encardina la base de la religión, que es una experiencia mediada, dentro de una teoría del conocimiento religioso interpretado como simbólico: todo conocimiento religioso es un conocimiento simbólico. Cuando se entienden el cristianismo y la cristología en el marco de esta teoría, se puede formular la tesis de que la estructura elemental de la fe cristiana tiene a Jesús como su símbolo central que media su encuentro con Dios. La cuarta sección del capítulo deduce algunas consecuencias de esta estructura simbólica de la cristología que arroja luz sobre el desarrollo de las cristologías del Nuevo Testamento y que ilumina la tarea de una cristología constructiva.

EL CARÁCTER EXPERIMENTAL E HISTÓRICO DE TODO ENCUENTRO CON DIOS

Esta descripción de la estructura de la cristología comienza volviendo a algunos de los presupuestos y cuestiones implicadas en la teología y cristología constructivas. ¿Cuáles son las implicaciones de la historicidad y del pluralismo religioso que caracterizan nuestra situación religiosa? En esta sección contestaré a esta pregunta en términos de la experiencia religiosa y de una nueva valoración de ella como la «oficina central» en la que se «negocia» todo el contacto con Dios. Si la experiencia histórica religiosa es la fundamentación antropológica de toda la religión, un examen de la estructura de esta experiencia proporcionará un primer acceso a la cuestión de la estructura de la cristología.

HISTORICIDAD Y TEORÍA DE LAS RELIGIONES

La situación religiosa de las culturas occidentales está cada vez más marcada por el sentido de la historicidad y por una aceptación consciente del pluralismo religioso. La conciencia de que nuestro mundo es un producto de la evolución puede ser demasiado amplia como para tener una importancia inmediata en la predicción del futuro, pero está acompaña-

da por un sentido de apertura al cambio, a lo nuevo y a las diferencias en la comprensión y el comportamiento humanos que eran imposibles anteriormente. De hecho, la conciencia histórica que comunica la cultura occidental es radical. El sesgo espontáneo de la cultura intelectual es que el pluralismo es el estado «natural» de los asuntos religiosos en nuestro mundo, y que siempre será así en la medida en la que la religión es una función de las culturas y sociedades particulares. Cualquier afirmación de una verdad permanente o universal debe proponerse apologéticamente dentro del contexto de la aceptación de algún modo de relativismo histórico. La exigencia misma de la existencia de una verdad universal se relaciona ya con una perspectiva estrecha, sectaria. Esta relación con las culturas históricas particulares se ha interiorizado de tal modo en la conciencia histórica occidental que el relativismo es una premisa epistemológica, y todos los intentos de superarla deben acompañarse de notables argumentos. Ello implica que el cristianismo es no sólo un producto y una función de la cultura occidental, lo que obviamente es, sino que es sólo o simplemente esto. Hay que ofrecer muchos argumentos en pro de la inteligibilidad de una revelación de Dios universalmente relevante mediada por una persona particular, Jesucristo.

Si esta declaración refleja en cierta medida nuestra situación postmoderna, y si esta situación debe formar parte del método y de la lógica de cualquier cristología que quiera enfrentarse a esta cuestión, entonces la cristología debe estar acompañada al menos por algunas tesis generales acerca de la teoría de las religiones. De hecho cualquier cristología que afirme ser comprensiva de algún modo, coherente y relativamente adecuada, implica necesariamente la aceptación de ciertos elementos de una teoría de las otras religiones, o al menos de su relación con ellas. Estas implicaciones cristológicas deben hacerse explícitas y ser argumentadas formalmente. Pero además de esto se puede percibir hoy una nueva exigencia, a saber, que una teoría general de las religiones debe constituir el marco inicial para una interpretación cristológica constructiva. Éstos parecen ser los requerimientos de una cristología que argumenta coherentemente desde abajo en diálogo con la situación de hoy¹.

La reacción usual contra tal procedimiento radica en la convicción de que ello prejuzga necesariamente el estatus de la encarnación y revelación cristianas, y de que se corre el riesgo de nivelarlas al mismo plano que otras religiones. Tal relativización de la revelación rebaja a ésta al implicar un pluralismo sin un criterio más elevado. Pero estas reacciones contra el hecho de comenzar la cristología desde abajo, que reconoce plenamente nuestra situación, están siempre basadas en alguna cristología y teología de la revelación particulares. Muy a menudo están marcadas por algo de alarmismo, aunque no es forzoso que un

reconocimiento de la historicidad y del pluralismo conduzca al relativismo religioso. Queda por ver si el reconocimiento de la verdad en otras religiones rebaja la importancia universal y la verdad mediada por Jesucristo. Pero es totalmente seguro que una cristología que desde el principio no sitúa su reflexión en el contexto de la experiencia religiosa de otros pueblos y culturas no puede mantener que sea adecuada a la situación de hoy.

EXPERIENCIA EN EL MUNDO

Un punto de partida para entender la estructura de la teología en el contexto de la historicidad y del pluralismo puede encontrarse en una epistemología que apele a la experiencia. Desde luego la idea de experiencia no carece de ambigüedad, y no es posible aquí examinar la cuestión con la profundidad requerida. Me contentaré con describir brevemente lo que entiendo por experiencia y cómo ésta es la base de la estructura de la cristología.

Por experiencia entiendo la existencia humana presente a sí misma en presencia del mundo. Cuando la experiencia se dirige hacia un objeto específico, este objeto es arrastrado hacia el círculo de la presencia de un sujeto dentro del contexto del mundo físico, material y sensible. Según Karl Rahner, el sujeto humano puede ser caracterizado como espíritu o libertad en el mundo. Ello implica que la subjetividad humana posee una relación intrínseca con la materia y lo sensible que no puede ser eliminada. Utilizando el lenguaje aristotélico, la materia define la individualidad del sujeto humano en un sentido ontológico. Cuando esta ontología se traslada a la epistemología, de la cual se deriva en realidad, se obtiene una teoría del conocimiento en la cual el espíritu humano, en su conocimiento y voluntad, se halla ligado al mundo finito de los datos de los sentidos. «La libertad es mediada siempre por la realidad concreta del tiempo y del espacio, de la materialidad del hombre y de su historia»². La experiencia, por tanto, no es principalmente una pantalla o un velo que separa al sujeto humano del conocimiento del mundo. Más bien la experiencia es precisamente la apertura del sujeto humano al mundo objetivo, el proceso mismo de intercambio por el cual el mundo se presenta al sujeto conocedor y es conocido por éste³. Por lo que más se conoce a Rahner es quizás por su análisis de la trascendencia humana en su implicación con el mundo. En la experiencia de la finitud se experimenta la propia trascendencia⁴. Pero deseo detenerme unos momentos en el vínculo de la experiencia humana con el mundo.

Este empirismo fundacional puede describirse con palabras tomadas de Tomás de Aquino. En el Aquinate el nexo de la mente con el mundo

puede explicarse por la imaginación. Todo conocimiento humano entra en la mente a través de la mediación de los datos de los sentidos y de la imaginación. Según Tomás de Aquino, en términos de contenido objetivo la mente humana nace como una tabla rasa sobre la cual nada hay escrito⁵. La mente está en relación de pura potencia con toda la realidad, preparada para llenarse de contenido. Este contenido le sobreviene por los cinco sentidos que median la realidad externa al espíritu humano. Las imágenes sensibles del mundo material son recibidas en la mente por lo que el Aquinate llama sentidos internos, dos de los cuales son la imaginación y la memoria. Éstas proveen los recursos inmediatos para el conocimiento intelectual o conceptual. Es finalmente el intelecto activo, espiritual, el que discierne dentro de estas imágenes concretas y particulares ideas inmateriales y universalmente relevantes. A este proceso se denomina «abstracción», la extracción de una verdad o significado universales a partir de los datos materiales y sensibles⁶. En la cristología este modelo elemental del conocimiento se ejemplifica, como hemos visto ya, en el papel fundamental de Jesús en la generación de las cristologías.

El arraigo de la experiencia en los datos sensibles suministra la proposición que «el intelecto sólo conoce lo que recibe de los sentidos»⁷. Esta afirmación puede ampliarse para incluir en ella la imaginación: todo el conocimiento humano se extrae del mundo material a través de los sentidos y las imágenes concretas que se forman y almacenan en la imaginación. Así pues, de ello se sigue que no hay concepto o palabra alguna o, más generalmente, lenguaje que no lleve también consigo un residuo imaginativo. La abstracción de ideas universales de un dato imaginativo particular no significa el abandono de todo contacto con la realidad material y sensible. Más bien significa el descubrimiento y la aprehensión de un significado universalmente inteligible dentro de lo concreto y específico. Estoy sugiriendo que incluso nuestras ideas y proposiciones más abstractas llevan siempre consigo, implican o crean algún constructo concreto e imaginativo. Por tanto: toda la cristología debe retrotraerse a Jesús de Nazaret.

La imaginación en Tomás de Aquino tiene una dimensión pasiva y otra activa. Es pasiva en el sentido de que recibe y almacena imágenes del mundo exterior. Es activa porque divide y combina las imágenes recibidas y construye otras nuevas⁸. Sobre esta base se puede hablar de una función doble de la imaginación: es conservadora y creativa a la vez. El almacenaje pasivo de imágenes a las que está ligado todo el conocimiento mantiene nuestro razonamiento especulativo en contacto con la realidad, lo que impide a la imaginación convertirse en fantasía o ficción. La dimensión activa de la imaginación es el principio del descubrimiento e invención creativas en la poesía, en el arte y en las conquistas

de la ciencia. Dado el arraigo del lenguaje en el contacto sensible con el mundo, se puede ver que las razones para la normatividad de Jesús en la cristología, así como la base de la posibilidad de concebir la resurrección, se hallan en los fundamentos del conocimiento de sí mismo.

Los nexos del saber humano con el mundo externo y material no suponen una mente pasiva que no contribuya nada al proceso del saber. Hay una dinámica fuerte, interna, neoplatónica en la teoría de Tomás de Aquino sobre el conocimiento. La experiencia no es reducible a los datos de los sentidos. La razón interviene y desempeña una función en la valoración crítica de los datos de los sentidos. Éstos son siempre valorados, interpretados y convertidos en una síntesis más elevada de comprensión. El interés de este paso inicial de vuelta a la experiencia no es desarrollar una teoría sobre el área compleja de la reflexión, sino simplemente establecer el principio de que la experiencia humana está ligada al mundo aun cuando lo trascienda⁹.

LAS RAÍCES DE LA CUESTIÓN RELIGIOSA

Las raíces antropológicas de la experiencia expresamente religiosa pueden encontrarse en la experiencia misma. Ésta es la presencia del sujeto a sí mismo en el mundo. Pero esta autopresencia es dinámica y activa. Es presencia a sí mismo no sólo en el mundo sino también en la duración, de modo que el yo es también actividad en el tiempo. El conocimiento del yo como sujeto activo en el mundo y en la historia es la tierra que nutre la cuestión religiosa y de la cual crece, pues todos los seres humanos deben «preguntarse *de dónde* procede nuestra vida y *hacia dónde* se dirigen nuestros esfuerzos»¹⁰. La pregunta sobre Dios surge como el problema de la razón y el objetivo de nuestros esfuerzos. Maurice Blondel precisó las raíces de la religión en dos tesis en su extensa fenomenología de la experiencia humana como acción. Primera: la existencia humana no puede evitar la pregunta sobre su propio destino. Segunda: la fenomenología de la acción inmanente humana como posible respuesta a la pregunta sobre el destino humano muestra que la finitud siempre fracasa en su intento de satisfacer la búsqueda infinita de la totalidad por parte de la acción. Y todo ello suscita inevitablemente la pregunta sobre el final, sobre Dios, sobre si la plenitud humana podría estar en un principio, objetivo o sujeto que trasciende infinitamente la existencia humana misma¹¹.

Las raíces de la experiencia religiosa se hallan dentro del sujeto humano y de su experiencia. No se trata sólo de la pregunta de dónde venimos, sino también del porqué y del para qué. Lo «religioso» como categoría no debe entenderse en primer lugar a nivel del contenido, como si la experiencia religiosa comenzara con un objeto religioso. La cuestión

religiosa surge como una dimensión característica de la existencia humana como algo dado y de la pura experiencia de estar en el mundo. Esta dimensión o nivel de experiencia puede ser definido ulteriormente como una tensión dialéctica entre la negatividad y la positividad. La persona humana suscita la cuestión sobre lo que se experimenta implícitamente como ausente, como algo que se echa de menos y como carencia de una existencia íntegra. Si no hubiera carencia, no habría cuestión alguna. Por una parte, la existencia humana es conducida por un deseo positivo y por el ansia de ser; por otra, la existencia humana es finita y limitada; carece de una existencia plena, y en sí misma no es nada más que un ser para la muerte que negará en última instancia la existencia misma. Esta dialéctica entre positividad y negatividad, entre el deseo de infinito y la finitud, que es la fuerza motriz metafísica de la acción humana, es también la fuente de la cuestión religiosa. Si la existencia humana se caracterizara por una plenitud absoluta que no careciera de nada, no habría cuestión religiosa alguna. Así pues, la cuestión religiosa proviene de la negatividad que sólo puede reconocerse como tal en el contexto de un dinamismo positivo hacia un ser no especificado. En suma, la cuestión religiosa es intrínsecamente la pregunta por la salvación.

EL CARÁCTER MEDIADO DE LA RESPUESTA

Hasta este momento he perfilado una consideración de la experiencia que alberga una definición amplia de ella necesitada de una ulterior precisión, a saber, el vínculo de toda experiencia humana con el mundo sensible y la necesidad interna de la cuestión religiosa que no puede ser contestada por la suma total de objetos finitos. A la luz de esta estructura inicial podemos describir aún más la noción formal de Dios que proviene de esta experiencia y la estructura de cómo se encuentra a Dios.

Cuando es Dios lo que se encuentra en la experiencia religiosa, se ve que Dios es a la vez trascendente e inmanente. Para ser Dios, debe ser infinito; pero al mismo tiempo se experimenta a Dios en relación con mi yo y como presente. Si Dios no fuera trascendente e infinito sino una parte de este mundo, no sería la respuesta final a la cuestión religiosa. Y si la infinita trascendencia de Dios no se acomodara a la estructura del conocimiento humano, Dios no podría ser encontrado. Si realmente los seres humanos hallan a Dios en el mundo, la divinidad debe ser tal que pueda ser encontrada¹².

Pero esta reflexión es sólo preliminar a la cuestión más importante de la caracterización de la experiencia de Dios en este mundo. Presupongo que cada encuentro con Dios debe entenderse como una dimensión experiencia!. Ello parece evidente por sí mismo e incluso tautológico, puesto

que si el encuentro con Dios no ocurre dentro de la experiencia humana, no ocurre en absoluto. Pero esta apelación a una noción existencial de la religión va en contra de un punto de vista conceptual y positivista de la revelación. Con ello me refiero a una concepción de la revelación que la objetiviza en formas positivas lingüísticas o lógicas, de tal modo que pueda ser interiorizada teórica, conceptual o lingüísticamente aun sin una experiencia viva de su objeto o significado. Hay otro concepto de la revelación en el que la experiencia religiosa se concibe como el resultado o la consecuencia de la acción interna reveladora de Dios, pero no como una dimensión de la revelación misma. En contraste con estas ideas¹³, acepto la tradición teológica que insiste en que revelación y experiencia humana no son términos opuestos. La experiencia, aunque esté vinculada al mundo, no debe entenderse como algo que bloquea la conciencia de Dios. Más bien la experiencia se abre hacia Dios, y la revelación misma es una forma de experiencia humana que da la bienvenida receptivamente a la autocomunicación de Dios. Hemos visto que no se puede reducir la experiencia a las imágenes de los datos sensibles, y que ello implica la acción dinámica del yo como prospección, como conciencia reflexiva de sí mismo, y la formulación de la pregunta por su propia existencia. La experiencia que forma la base de la cuestión religiosa es una experiencia de la trascendencia que proviene del compromiso mismo con el mundo sensible en su concreción, materialidad y finitud. La experiencia tiende hacia la trascendencia sin negar su compromiso con el mundo sensible y concreto, reconociendo también su finitud y su negatividad última¹⁴. Más allá de esta base antropológica, la tesis de que la revelación es una forma de la experiencia humana estima que Dios opera dentro de los sujetos humanos de una manera que corresponde a la estructura misma de la experiencia del hombre. La larga tradición que da testimonio de esta experiencia tan interna se expresa por medio del lenguaje de Dios como Espíritu.

Toda experiencia de Dios, puesto que está vinculada al mundo, es una experiencia mediada por el mundo. De acuerdo con la estructura de la experiencia humana, todo conocimiento positivo de Dios es mediado por la experiencia del mundo sensible. Esta propuesta se entiende mejor en contraste con otras dos posiciones respecto a las cuales aparece como una posición media alternativa que incorpora elementos de las dos partes¹⁵. Por un lado, el racionalismo argumenta que se puede conocer a Dios por medio de procesos de razonamiento objetivo que comienzan con los datos de este mundo. Dios es el objeto de una deducción racional. Por otro, el misticismo señala que Dios está tan abrumadoramente presente que se transforma en el objeto de una intuición directa inmediata o de experiencia para aquellos a quienes se otorga esta autocomunicación

divina. En el primer caso, el conocimiento de Dios se considera una función del pensamiento objetivo racional; en el segundo, el conocimiento de Dios es una función de la experiencia extática, en la cual el sujeto es arrastrado a la presencia inmediata de Dios.

La descripción de cualquier experiencia positiva y conocimiento de Dios en términos de una experiencia mediada por algún acontecimiento histórico en este mundo toma prestados temas del racionalismo y del misticismo, a la vez que proporciona una alternativa a ambos. Como toda experiencia está ligada al mundo, esta posición niega un conocimiento inmediato de Dios en este mundo. Pero, como sugiere la doctrina de la creación a partir de la nada, no niega que Dios se haga directamente presente al sujeto humano. Tampoco excluye una conciencia pretemática de la trascendencia, o una experiencia generalizada de lo «santo» tal como fue descrito fenomenológicamente por Rudolf Otto. Pero toda conciencia reflexiva de Dios, todo conocimiento explícito, temático y positivo de la divinidad que esté marcado por un contenido específico, debe extraer tal contenido de una mediación histórica a causa de la estructura principal de la experiencia humana misma. Así, pues, los seres humanos pueden experimentar la cuestión religiosa, e incluso tener un sentido de lo santo o trascendente, pero tales nociones formales tendrán que haber recibido cualquier contenido o carácter que posean sólo a través de un *medium* histórico. Esto no significa que no exista la experiencia mística. Significa más bien que no se debe hablar de una experiencia inmediata de Dios, y que la experiencia fenoménica de la presencia inmediata de la divinidad es siempre una experiencia de una inmediatez mediada.

De la misma manera, el razonamiento objetivo sobre Dios sólo alcanzará a éste cuando tematice la pregunta experiencial y la búsqueda de Dios. La conclusión de un proceso razonador que genere convincentemente un conocimiento de Dios lo hará sobre la base de un principio interior experiencial que interpreta la conclusión como Dios. En otras palabras, lo que se formula en categorías objetivas sólo generará la conclusión «Dios» sobre la base de una experiencia del significado de éste. Ello no niega que la mente humana pueda ascender hacia Dios por el razonamiento y la deducción, ni el papel de la razón en la apropiación crítica del contenido de la experiencia religiosa. Explica más bien con mayor adecuación lo que pasa en este proceso, que es al mismo tiempo experiencial y hermenéutico.

Permítaseme resumir este primer paso en una descripción analítica de la estructura de la cristología. Una cristología crítica, apologética y genética desde abajo debe incorporar en su punto de partida la situación presente. Esto incluye un sentido históricamente consciente del pluralis-

mo religioso. La cristología, por tanto, debe ser situada en el contexto de una comprensión de la experiencia religiosa y de la religión como tal; no se puede *comenzar* la cristología sobre la premisa de que el cristianismo es *sui generis* y discontinuo respecto a otras religiones. La vuelta a la experiencia en general, y a una implicación activa y concreta con el mundo sensible como base de todo el saber, genera la conclusión de que la experiencia humana misma da lugar a la cuestión religiosa. Pero al mismo tiempo, la estructura física de la existencia humana y la ontología de su conocimiento, ligado al mundo, significan que todas las respuestas religiosas a la cuestión, en la medida en la que incluyen un contenido particular o específico, serán mediadas por algún *médium* histórico.

JESÚS COMO EL *MÉDIUM* DE LA FE CRISTIANA

Jesús es el *médium* de la fe cristiana. Esta afirmación, pronunciada en el contexto de una teoría amplia de la revelación religiosa que hemos descrito hace un momento, caracteriza la estructura esencial del cristianismo. Jesús es el que da razón de su peculiaridad, pues él es el *médium* central y el foco del encuentro cristiano con Dios y con la fe en él. Jesús es el hontanar central del contenido de la fe cristiana. Las enseñanzas fundamentales de la fe judía, encardinadas en la fe cristiana, se filtran hermenéuticamente a través de la lente de Jesús llamado el Cristo. Jesús no es el único o exclusivo *médium* de la fe cristiana, pero es el *médium* central en el sentido de que todos los otros mediadores son periféricos respecto a él. Jesús es el principio hermenéutico primario para interpretar otros símbolos que constituyen el movimiento complejo que es el cristianismo.

Los capítulos 3 al 6 reflejan esta estructura. La persona de Jesús de Nazaret aparece en el origen y en el centro de la fe cristiana en Dios. Él ocupa esta posición porque media a Dios. Jesús, desde luego, no propuso una respuesta apologética a la pregunta sobre la existencia de Dios. Más bien dibujó en sus palabras y acciones el reinado de Dios dentro de una cultura religiosa ya existente. El estatus de Jesús como *médium* de Dios para sus discípulos quedó confirmado en la experiencia de Pascua. La exaltación de Jesús fue experimentada como la validación divina de la mediación de Dios por parte de Jesús. A la luz de Jesús que había sido así glorificado comenzaron a desarrollarse las cristologías formales. La cristología es la interpretación de Jesucristo como *médium* de la auto-comunicación de Dios a la existencia humana.

En su tratamiento de la revelación religiosa John Smith caracteriza el *médium* religioso con unos términos que manifiestan claramente que

la mediación religiosa es simbólica. Un *médium* es un símbolo. Por una parte, el *médium* participa de la trascendencia, de Dios, de modo que la divinidad está presente en el *médium*. Por otra, sin embargo, el *médium* no es trascendente, porque es una pieza finita del mundo, por lo que debe señalar a Dios más allá de sí mismo¹⁶. De acuerdo con la premisa de que todas las religiones están estructuradas en torno a mediadores que son públicos, y de que Jesús es el *médium* simbólico de Dios para la fe cristiana, deseo ahora volver de nuevo al análisis del carácter del símbolo religioso. Esta descripción analítica iluminará y será iluminada al mismo tiempo por los datos del Nuevo Testamento ya analizados.

LA ESTRUCTURA DEL SÍMBOLO RELIGIOSO

Hace algunas décadas los teólogos católicos descubrieron de nuevo el concepto de símbolo y lo aplicaron a Jesucristo, y derivadamente a la Iglesia y a los sacramentos. Por medio de las ideas de símbolo y causalidad simbólica revivificaron la teología dogmática desde arriba. Al asumir la idea de símbolo como principio central teológico, sigo la tradición de Rahner, Schillebeeckx y otros. Pero al mismo tiempo la inserción de la categoría de símbolo en el marco de una cristología desde abajo históricamente consciente transforma el proceso de pensamiento y de la comprensión alcanzados en la síntesis anterior. Esto quedará claro en lo que sigue cuando pase revista a las clases de símbolo relevantes para la cristología, a la gama de su empleo y a las características de la mediación simbólica¹⁷.

SÍMBOLOS CONCRETOS Y CONCEPTUALES

No carecemos de análisis de los símbolos en gran variedad de disciplinas, pero el empleo de este concepto en la teología requiere su propia definición. Comenzaré con una simple noción y, en el curso de este tratamiento, construiré sobre ella una descripción analítica ulterior. Se puede entender el símbolo como algo que media una cosa diferente a sí mismo. Un símbolo hace presente algo diferente. A menudo, y éste es el caso de los símbolos religiosos, un símbolo revela algo peculiar, algo que no podría conocerse sin el símbolo. Éste «revela ciertos aspectos de la realidad —los aspectos más profundos— que desafían otros medios de conocimiento»¹⁸.

Se puede comenzar a entender la peculiaridad de un símbolo distinguiéndolo del signo. Un signo es referencial; designa algo distinto. Pero un signo no sirve de *médium* haciendo presente esa otra cosa y reve-

lándola. Un signo carece de una conexión intrínseca con su referente. Una luz roja en la calle nos dice que nos detengamos; eso es todo lo que hace tal luz, aun cuando un sociólogo pueda maravillarse de cómo luces rojas y verdes en una ciudad organicen el comportamiento frenético humano de una manera relativamente segura. No hay ninguna conexión profunda objetiva o subjetiva entre «rojo» y «parada». Un signo sólo está basado en una convención humana. Por el contrario, un cristiano no puede usar la palabra «cruz» refiriéndose simplemente a la muerte de Jesús sin implicar una larga tradición de profundo sentimiento, reflexión y significado. Cuando un símbolo pierde su poder de revelar y evocar una presencia, se convierte en un signo, y tal es el significado de la frase «simplemente un símbolo». Es preciso repetir que el sintagma «simplemente un símbolo» no tiene ninguna conexión en absoluto con la teoría del símbolo que utilizamos aquí. «Simplemente un símbolo» ha llegado a significar que una cosa «se refiere a algo diferente» y que «no significa lo que literalmente dice» y, por tanto, que «no es realmente verdadero». Si algo es «simplemente» un símbolo, por tanto, no hay símbolo en absoluto tal como entendemos aquí el símbolo, a saber, algo que realmente revela y hace presente lo que simboliza.

Hay que distinguir entre símbolos concretos y conceptuales. Estas clases diferentes de símbolo indican que el término «símbolo» es análogo. Generalmente me referiré aquí a símbolos religiosos. Un símbolo religioso concreto es una entidad que revela y hace presente algo más. Normalmente hay una conexión interna entre el símbolo y lo simbolizado que permite al símbolo revelarla y hacerla presente. Por ejemplo, en un mundo concebido como creado por Dios, una criatura puede ser interpretada como revelación y portadora de la presencia verdadera del creador. El *Itinerarium mentis ad Deum* de san Buenaventura es un himno extenso que canta la verdadera presencia simbólica de Dios en toda la creación. En Israel la Tora no es solamente un conjunto objetivo de reglas para la vida, sino el símbolo de una alianza que activa la presencia fiel de Dios en su pueblo y le invita a —o le prescribe— la reciprocidad. Un símbolo concreto puede ser algo, una persona, una cosa, un acontecimiento. Pero como entidad física o acontecimiento, el símbolo es un ente, o tiene entidad, lo que lo hace sujeto posible de la ontología¹⁹. Por tanto debe quedar claro que un símbolo concreto es un ser que media por sí mismo una presencia verdadera de algo diferente a sí mismo. En el caso de Jesús como símbolo concreto, hablamos de la verdadera presencia de Dios en él, y por él al mundo, al que sirve como mediador. Sabemos que Jesús es un símbolo concreto de Dios porque las gentes encontraron, y encuentran todavía, a Dios en él.

Un símbolo conceptual es un concepto, palabra, metáfora, parábola,

poema, evangelio o relato que revela algo diferente y lo hace presente a la imaginación y la mente. Los símbolos conceptuales, si han de ser reveladores de Dios, deben ser algo más que signos convencionales. Deben tener una conexión interna con lo que se revela y se presenta así a la mente. Por ejemplo, un símbolo conceptual puede efectuar una referencia a un símbolo concreto y comunicar por medio de éste una verdad trascendente. Un caso de este estilo son los milagros de Jesús: «Pero si expulso los demonios por el dedo de Dios, entonces es que el reino de Dios ha llegado a vosotros» (Le 11,20). El exorcismo era un símbolo concreto; hacer un relato de ello es un símbolo conceptual que prolonga el evento hacia el futuro por medio de la escritura; el nexo interno es la causalidad del poder divino que opera en Jesús. Un símbolo conceptual puede tener también una semejanza icónica por analogía respecto a lo que se simboliza o se revela. Por ejemplo, cuando se dice que Jesús es la Sabiduría de Dios, la base primera de esta predicación simbólica es el reconocimiento de que la sabiduría divina está siendo representada por la enseñanza de Jesús, se ha encarnado en Jesús por sus acciones y se lleva a su fin por el transcurso entero del ministerio de Jesús, su muerte y su resurrección. En otras palabras, se percibe una conexión interna entre Jesús, la sabiduría y el plan divinos. Este reconocimiento no se deriva de un conocimiento de ambos y de una comparación objetiva. Más bien la sabiduría de Dios se ha revelado en y por el encuentro con Jesús.

EL ÁMBITO DE LOS SÍMBOLOS CONCEPTUALES

Utilizamos aquí la categoría de símbolo como base para describir todo el conocimiento religioso de la realidad trascendente. La revelación tiene lugar en la experiencia humana a través de la mediación simbólica. La respuesta de la fe, cuyo objeto es la realidad trascendente, se expresa simbólicamente o en símbolos. Ello hace que esta categoría sea muy amplia y que tenga una variedad de utilizaciones diferentes. Los tres usos del simbolismo religioso que explicamos a continuación son frecuentes en la cristología.

Primero: todo lenguaje sobre Dios es simbólico. Cuando Jesús llamaba Padre a Dios, utilizaba un lenguaje simbólico. Este carácter simbólico no debe ser interpretado como que Dios no es el padre de todos, pero sí padre de Jesús de un modo especial. Este símbolo no rebaja la creencia de que Dios es el creador, y por ello razón y fuente de toda paternidad de un modo preeminente; más bien significa que conocemos la paternidad de Dios, y que cuando la expresamos formalmente así, la conocemos a través de la experiencia de la paternidad humana. Y como Dios es tan madre como padre, en principio se podría decir lo mismo de la ma-

ternidad de Dios. El orden de nuestro conocimiento temático de Dios avanza por medio de símbolos extraídos de este mundo que iluminan y estructuran la experiencia del misterio absoluto que llamamos Dios. El acontecimiento y la historia del éxodo son símbolos que revelan a Dios; la promulgación de la Ley, la historia de cómo fue otorgada y la idea de alianza son todos símbolos que iluminan la realidad de Dios y cómo éste trata con el género humano. El relato y la idea de la creación abren a nuestra imaginación el abismo enorme del poder del ser en sí que es Dios. Las teorías científicas de la creación hoy día, cuando se entienden que implican la acción de un creador, pueden ser un poderoso lenguaje que revela a Dios.

Segundo: el conocimiento de Dios en Jesús o proporcionado por éste constituye un ámbito del conocimiento simbólico, expresamente cristiano, de Dios. Las parábolas de Jesús son ejemplos claros de tal conocimiento simbólico. Y el relato de la vida pública de Jesús, o de él mismo como persona, se presenta a menudo como una parábola y, por tanto, como símbolo de Dios.

Tercero: el lenguaje sobre Jesús como Cristo es también simbólico. Esto incluye expresamente las cristologías del Nuevo Testamento que al intentar describir el papel especial de Jesús como portador de la salvación de Dios —y de este modo su situación respecto a Dios— deben expresar esta relación trascendente en un lenguaje simbólico. Las cristologías que hemos repasado en el capítulo 6 están compuestas en lenguaje simbólico porque no tenemos ningún acceso inmediato a la realidad trascendente. La dimensión divina que se encuentra en Jesús sólo puede ser articulada en lenguaje simbólico extraído de la experiencia de este mundo, aunque su dimensión divina sea otra, diferente, trascendente.

Esta gama de empleo del lenguaje simbólico en la cristología, junto con su referencia a símbolos concretos, significa que el término «símbolo» tiene significados algo diversos en contextos diferentes. El vocablo «símbolo» es análogo porque hay diversas clases de símbolos. Pero la simbólica religiosa es aquella que revela siempre otra cosa diferente a sí misma, que es trascendente, y que presenta su presencia en la historia y a la conciencia.

CARACTERÍSTICAS DEL SÍMBOLO RELIGIOSO

Son especialmente las características de los símbolos religiosos y del conocimiento simbólico lo que permite a la categoría del símbolo proporcionar una base para una cristología sistemática. Las seis cualidades —o atributos— siguientes de la mediación simbólica son cruciales para entender cómo funciona en la cristología la noción de símbolo.

Una primera, e importante, dimensión de la comunicación simbólica consiste en el hecho de que exige participación. La comunicación simbólica no es objetiva en el sentido de que pueda llevarse a cabo sin la implicación subjetiva o existencial en aquello que está siendo comunicado. Jesús no funcionará como una mediación de Dios para una persona que no siente la cuestión religiosa. El reino de Dios tuvo significado en una cultura con una tradición religiosa en la que el símbolo conllevaba referencias al pasado y respondía a expectativas religiosas reales. El mismo símbolo moriría en una cultura en la cual no tuviera tradición alguna, en la que no hubiera echado raíces y no responda a la experiencia religiosa real y a su lenguaje. Parte del problema del cristianismo en las culturas modernas es que la ciencia y la tecnología han sustituido a la simbolización cristiana de la realidad. En general «las tradiciones religiosas en todo el mundo se han visto casi eliminadas del imaginario moderno por falta de un espacio en la experiencia de hoy en el que puedan asentarse sus símbolos»²⁰. A no ser que la gente pueda ser introducida experiencialmente en el ámbito de un símbolo de tal modo que participe en su significado, porque éste responde realmente a sus demandas religiosas, no habrá comunicación simbólica alguna.

Segundo: un aspecto más expresamente cognoscitivo de esta participación es que los símbolos median el significado por la activación de la mente. La diferencia más significativa entre signo y símbolo es la necesidad de que la mente trabaje para descubrir el significado del símbolo. El significado de referencia de un signo se halla en la superficie y es convencional e inmediato: una correlación de uno para uno entre la palabra/signo y un significado definido, interiorizado como una asociación e identificación espontáneas. Por el contrario, el significado de un símbolo no está en la superficie, y la mente tiene que averiguarlo. La frase «¡El negocio se desmadra!» ¿significa algo bueno o malo? Por su ambigüedad el símbolo puede funcionar como una metáfora o un símil: el reino de Dios se parece a la extraña justicia del dueño de una viña que paga el mismo salario por períodos desiguales de trabajo; Dios como Espíritu opera en Jesús; Jesús es la Sabiduría de Dios; Jesús es el hijo de Dios. La mente tiene que encontrar el sentido en el no sentido, la verdad en la falsedad, el punto de identidad en la diferencia. El carácter dinámico de la cognición simbólica proviene de esta tensión dialéctica de «es» y «no es». El desvelamiento debe ser descubierto por la interpretación.

Tercero: los símbolos religiosos participan de la *trascendencia* y señalan hacia ella. Es muy importante reconocer que, aunque el conocimiento simbólico es cognoscitivo, no abarca o controla adecuadamente la realidad trascendente, sino que se halla profundamente insertado en la nesciencia, la ignorancia y el agnosticismo. Las parábolas de Jesús sobre

Dios y su reino respetan esta trascendencia. El pluralismo de las formulaciones cristológicas muestra el carácter investigador del lenguaje sobre la identidad de Jesús en función de su mediación de Dios. El conocimiento simbólico no puede tomarse como directamente representativo porque, cuando se lee a bote pronto como información disponible fácilmente sobre Dios, deforma positivamente lo que pretende revelar. Volveré a este tema cuando hable de un plus de significado.

Cuarto: los símbolos religiosos revelan la esencia de la existencia humana. El conocimiento simbólico permite penetrar en el carácter primordial, ideal y paradisíaco de la humanidad que está por debajo y por encima de cualquier actualización histórica particular. El reino de Dios, el que la Palabra de Dios se haga carne, Jesús resucitado, el hijo amado de Dios dotado de poder por Dios como Espíritu..., estos símbolos revelan deseos arquetípicos y utópicos que nunca pueden realizarse históricamente en su plenitud. Estos conceptos están vinculados a aspiraciones fundamentales que distinguen a los seres humanos de las bestias. Los símbolos religiosos median el conocimiento de sí mismo, una prospección dentro del significado más fundamental de la humanidad en relación con el cosmos, con el resto de la realidad y de uno mismo²¹.

En quinto lugar, los símbolos son multivalentes en su estructura. No hay un significado único en las parábolas de Jesús. La mente humana usa símbolos para comprender la realidad última porque esta realidad se muestra de modos contradictorios que no permiten una conceptualización. ¿Qué significa exactamente decir que Jesús es el Hijo de Dios? ¿Cuántos significados diferentes tiene esta proposición en todo el Nuevo Testamento? Pero lo que aparece en el pensamiento conceptual como una tensión de contraposiciones a menudo se puede expresar fácilmente por símbolos. El símbolo expresa así múltiples aspectos de la realidad no aptos para ser reducidos a una serie de proposiciones. No es exactamente claro qué se intenta decir cuando se escribe que Jesús tenía «la forma de Dios» (Flp 2,6), y cuantas más preguntas se formulen, más ocultan y revelan los símbolos. El símbolo tiene éxito como vehículo del conocimiento precisamente porque en su multivalencia puede trascender una expresión discursiva y conceptual de las cualidades de la trascendencia²². Cuando se afirma que Jesús fue dotado de poder por Dios como Espíritu, o que encarnó a Dios como Sabiduría o que era la encarnación de la Palabra de Dios, se ofrecen muchas posibilidades de significado respecto a una realidad trascendente. Entender este lenguaje como un discurso directamente representativo o no simbólico es quitarle significado o comprometerlo y restringir su alcance cognoscitivo.

En sexto lugar, finalmente, los símbolos religiosos tienen un carácter dialéctico. Es difícil exagerar la importancia de esta cualidad del sím-

bolo cuando se emplea en cristología. El carácter dialéctico del símbolo permite afirmar cosas contrarias sobre él, porque no es lo simbolizado aunque lo hace presente. Eliade explica esto como la dialéctica de lo sagrado. Alguna cosa se transforma en una hierofanía —reveladora de lo sagrado, receptáculo de lo santo—, pero al mismo tiempo sigue participando de su entorno mundano propio. Una piedra *sagrada* sigue siendo una piedra²³. Esta dialéctica entre lo santo y lo mundano, la unidad y diferencia en tensión entre lo sagrado y lo profano dentro del símbolo mismo, es la clave de la cristología formal. Cualquier tentativa de eliminar esta tensión para resolverla a favor de la sacralidad o divinidad del símbolo, por una parte, o de lo mundano o humanidad del símbolo, por otra, lo destruirá como símbolo religioso. El teólogo encuentra a Dios en Jesús; para el historiador Jesús es un ser humano. La verdad que media entre estas dos opuestas se halla en una interpretación simbólica de Jesús como el Cristo.

En suma, estas seis cualidades ayudan a definir con mayor precisión el carácter del símbolo religioso y sobre todo su importancia para la cristología.

LA ESTRUCTURA SIMBÓLICA DE LA CRISTOLOGÍA

Deseo ahora proceder a un análisis del primer desarrollo de la cristología con la ayuda de un lenguaje proporcionado por la teología del símbolo. Tras este análisis hay una filosofía de la religión que explica la revelación en términos de mediación simbólica a través de cosas particulares, personas y acontecimientos en la historia. El análisis depende también de una teología del símbolo tomada de una variedad de pensadores como Rahner, Tillich, Eliade y Ricoeur. Con una concepción dialéctica de la mediación simbólica religiosa como instrumento heurístico espero poder confeccionar un marco para entender la génesis de la cristología de una manera sistemática y constructiva. El resultado de este análisis proporcionará una descripción general de la estructura fundamental de la cristología y, como tal, un mapa de lo que ocurre cuando la cristología va desarrollándose a lo largo de la historia.

LA BASE DE LA CRISTOLOGÍA: JESÚS DE NAZARET

La cristología comienza con Jesús de Nazaret. Jesús es la fuente y la base de la cristología, porque ésta no sólo comienza con su aparición en la historia, sino que también se refiere a él como a su objeto. Pero hay que decir algo más aquí, como exigen los que temen una especie de reduc-

ción de la cristología a un estudio de Jesús. Pero no podemos olvidar la premisa: la cristología trata en cierta medida sobre el ser humano Jesús de Nazaret.

Esta concentración en Jesús da lugar a una tensión entre la particularidad de este personaje y su importancia universal. Esto es verdad para todos los símbolos religiosos. La tensión entre la identidad autónoma de un símbolo y su carga de significado, que se trasciende a sí mismo señalando más allá, es algo intrínseco a un símbolo. Es por tanto importante notar que a nivel histórico el que Jesús sea un ser humano lo hace universalmente disponible. En tanto que Jesús es un ser humano, y precisamente por ello, está en disposición de ser entendido por todos los otros seres humanos. En la mediación simbólica el universal se halla en la particularidad del *médium*. Jesús era una persona particular en su tiempo, lugar, contexto y tradición religiosa. Su individualidad lo distinguía además de otras personalidades de su contexto, por ejemplo, de Juan el Bautista. Así pues, el primer paso de una cristología constructiva es considerar no sólo la humanidad de Jesús, sino también su individualidad distintiva. Los símbolos generan un significado universalmente relevante por su concreción como individuos.

Pero Jesús, un ser humano individual, es un símbolo religioso. Una interpretación simbólica de Jesús libera la importancia universal de Jesús de su particularidad incluso permaneciendo como un ser humano individual. Interpretar a Jesús simbólicamente significa en principio que no se le considera simplemente en sí mismo, sino que uno se acerca a él con una pregunta religiosa. En profundidad la cuestión religiosa trata siempre de la salvación. Y la salvación implica en última instancia al menos la pregunta sobre Dios. El ministerio de Jesús, desde luego, consistió en mediar a Dios explícitamente. Por ello la aproximación a Jesús no es simplemente por sí mismo, sino de forma significativa por ser *médium* o mediador de Dios. Por ello, no se aborda la cuestión religiosa neutramente o de manera aislada, puesto que ella implica al yo y lo hace de un modo definitivo. Los símbolos religiosos necesitan esta participación subjetiva para tener éxito como símbolos. La manera en la que una interpretación simbólica de Jesús genera su importancia universal es, por tanto, subjetiva y objetiva. Por su parte, Jesús de Nazaret, como ser humano, señalaba hacia algo distinto a él, a saber, a Dios y a su reinado en la historia. Y el intérprete, por su parte, se acerca a él teniendo presente la cuestión religiosa, la búsqueda de la salvación que viene desde más allá, de Dios.

A un nivel descriptivo e histórico, por tanto, se puede describir lo que hizo Jesús en términos de mediación simbólica. Jesús fue una persona que medió a Dios, y las gentes encontraron a Dios en Jesús. Aquí debe

subrayarse la reciprocidad: la gente encontró a Dios en Jesús porque éste sirvió de *médium* de Dios. Por una parte, la mediación divina de Jesús ocurrió en varios niveles de su actividad. Jesús era un maestro, un exorcista. Jesús curó y reconcilió con Dios. Jesús abrió sus brazos a los despreciados y marginados. Jesús actuó como el Dios al que predicaba. Jesús era un símbolo de Dios en sus acciones como mediador de Dios. Por otra parte, los discípulos encontraron a Dios en Jesús. Por un lado, la búsqueda religiosa de la salvación es universal o trascendental. Por otro, no puede haber ninguna respuesta religiosa específica a la cuestión religiosa universalmente relevante que no sea al mismo tiempo mediada por la historia.

Las gentes vinieron a esta figura religiosa con preguntas religiosas, dentro desde luego de una cultura religiosa. Pero ni este hecho, ni teoría alguna sobre una crisis especial religiosa en Israel, son necesarios para explicar el interés religioso profundamente existencial al cual Jesús apeló, puesto que las preguntas religiosas son parte de la existencia humana. En sus primeros trabajos Jon Sobrino acentuó el hecho de que Jesús no predicó sobre Dios, sino sobre su reino, y lo que él ofrecía a las gentes no era una posesión estática de Dios, sino un camino hacia el Padre²⁴. Esta fórmula condensa bien el carácter dinámico de la mediación de Jesús, y cómo van ligadas interactivamente la objetividad y la subjetividad. Jesús no comunicaba un conjunto objetivo de doctrinas, sino la presencia de Dios simbolizada de un cierto modo, y una manera de responder a esta presencia.

Dentro del marco de la estructura dialéctica del símbolo, aquello hacia lo que señala Jesús es tan importante como él mismo. Obviamente la cristología tiene la tendencia a hacerse cristocéntrica, si no monote-mática por su concentración en Jesús como Cristo. Pero ello difumina la estructura dialéctica del símbolo religioso que era Jesús y contradice también los testimonios históricos acerca de su mediación religiosa. El centro de la predicación y el ministerio de Jesús eran Dios y su reino. El Dios mediado por Jesús era personal, en algunos aspectos como un padre, que era el lenguaje preferido de aquel tiempo y lugar, y en otros como una madre, mucho más llamativo en un contexto patriarcal²⁵. Este Dios era amistoso, amable, preocupado por cada ser humano —sobre todo por los que sufrían de cualquier modo—, y juzgaba y salvaba. Jesús nunca puede ser separado de ese Dios a quien sirve de mediador. Aparte del Dios al que sirve de símbolo, Jesús no genera ningún interés religioso especial. Sólo Jesús, el símbolo de Dios, es el objeto de la cristología.

La tesis que aquí defendemos es que la cristología es esencialmente dialéctica porque Jesús, como mediador histórico de Dios, es un símbolo concreto. Una de las ventajas principales de una comprensión simbólica

de la cristología es que el símbolo —puesto que está constituido intrínsecamente por una estructura dialéctica— explica la naturaleza dialéctica y dinámica de la cristología. Este carácter dialéctico de la cristología puede ser ilustrado con una serie de preguntas y respuestas que muestran la importancia, la posición central y la relevancia práctica para ella de la esencia del símbolo, plena de tensiones.

La primera pregunta concierne a si Jesús es el objeto de la cristología. La respuesta dialéctica a la pregunta es sí y no. Jesús es el símbolo religioso central para el cristianismo. Jesús media a Dios y su salvación a los seres humanos que los comprenden en la fe. Por una parte, pues, Jesús es el objeto de la cristología como su fuente y su base. La cristología trata de Jesús de Nazaret. Sin embargo, Jesús es interesante porque media a Dios y su salvación. Como mediador humano Jesús no señala hacia sí mismo, sino hacia Dios y su reinado. La intención del sí y del no, sin embargo, no es presentar una alternativa, ni proponer un centro de atención que oscila entre dos polos, aunque ello pueda ser inevitable. Más bien la idea es sugerir una estructura intrínseca e irreducible en un símbolo religioso que explica a la vez a Jesús, el encuentro de Dios en él y la cristología como disciplina que estudia estos fenómenos. Hay que mantener simultáneamente la convicción de que, como símbolo que media a Dios, Jesús es y no es a la vez el objeto de la cristología. Este carácter dialéctico fue experimentado por vez primera en la forma más primitiva de la experiencia religiosa que concierne a Jesús: los discípulos encontraron a Dios en Jesús. En otras palabras, la base de esta caracterización es la experiencia religiosa misma, en este caso la experiencia orientada hacia Dios en Jesús, que corresponde a la estructura dialéctica del símbolo. La caracterización del símbolo como una tensión entre dos polos es también una descripción de cómo funciona el símbolo Jesucristo en el conocimiento religioso. Los cristianos experimentan a una persona finita en la historia, y experimentan a Dios en esa persona y por ella²⁶.

Hay otras preguntas que generan respuestas dialécticas con lo que se ilustra aún más la estructura dialéctica del símbolo y de la disciplina de la cristología. Volveremos detalladamente a cada una de estas cuestiones más tarde. Las planteo aquí para ilustrar y acentuar el carácter dialéctico de la estructura de la cristología. ¿Es Jesús el objeto de la fe cristiana? O, para expresarlo de otro modo, ¿se dirige la fe cristiana a Jesús de modo que se detiene en él, por así decirlo, y descansa en él? ¿O es la fe en Dios mediada por Jesús? Esta pregunta, en su forma primera, debe ser también contestada con un sí y con un no. Jesús es y no es el objeto de la fe cristiana. Cualquier intento de afirmar simplemente que Jesús es, o no es, el objeto de la fe cristiana será inevitablemente inadecuado, porque disminuirá la tensión que hay en Jesús como símbolo de Dios al

negar uno de los polos. El concilio de Calcedonia es precisamente un intento de conservar esta tensión entre lo finito y lo infinito en Jesús contra la tendencia de los monofisitas. La doctrina de las dos naturalezas corresponde a la estructura dialéctica de Jesús como símbolo de Dios²⁷. Si uno afirma que Jesús es el objeto de la fe, tenderá a olvidar que era un ser humano como nosotros. Si otro dice que Jesús no es el objeto de la fe, tenderá a pensar que Jesús puede ser eliminado del centro de la fe cristiana, porque se puede conocer a Dios independientemente de Jesús. Mejor que responder a esta pregunta en términos conceptuales es entender a Jesús dinámicamente como el símbolo de la fe cristiana. La fe cristiana es la fe en Dios mediada por Jesús. La pregunta sobre el objeto de la fe, cuando recibe una respuesta simple y estática, en vez de otra que implique un punto de vista intrínsecamente dialéctico y dinámico, tiende a falsificar el proceso de la fe, que es existencial, activo y participativo.

¿Es Jesús el objeto del culto cristiano? Como vimos ya en el desarrollo de las cristologías del Nuevo Testamento, Jesús fue interpretado como un ser que compartía diversos grados de elección divina y cercanía a Dios. En un cierto momento, a lo largo de los dos primeros siglos, los cristianos comenzaron a adorar a Jesús. En gran parte, sobre la base de este culto, la divinidad esencial de Jesús fue definida en el concilio de Nicea en el siglo *rv*. Hoy día se da culto a Jesús y se le llama Dios. ¿Cómo debemos considerar esta estructura del culto cristiano?²⁸

Una vez más: no se puede considerar esta adoración fuera de las tensiones dialécticas que constituyen el símbolo religioso. La estructura de este culto es idéntica a la estructura de la fe cristiana; es dialéctica y llena de tensión. Por ejemplo, Jesús no es adorado en cuanto ser humano. Más bien, se adora a Jesús en cuanto que encarna a Dios y lo hace presente, es decir, en la medida en la que Jesús es el símbolo y el sacramento de Dios. Esta tensión dialéctica se expresa en las fórmulas clásicas de la plegaria cristiana en las cuales se reza a Dios por medio del Hijo, a través del mediador, por medio de aquel que abre nuestro camino hacia Dios, y el que a su vez hace presente a Dios en nosotros. La cuestión de cómo Dios está presente exactamente dentro de Jesús será objeto de un tratamiento posterior.

¿Debe el cristianismo hacerse teocéntrico con la vista puesta en el diálogo interreligioso? Ya he indicado cómo los cristianos se hallan hoy día en una nueva situación de relación dialógica con otras religiones. Y la actitud que se hace cada vez más presente entre los cristianos es que estas religiones disfrutaban de su propia validez fundamentada en la providencia divina. Esta situación recomienda una cosmovisión religiosa universal que es teocéntrica, es decir, una en la que Dios es literalmente el centro de toda la realidad, y no Jesucristo. Ampliaremos este tema más tarde.

Pero cuando tratamos de definir más precisamente la estructura de la fe y de la cristología cristianas, resulta claro que una visión del mundo teocéntrica cristiana significa que Jesús es el centro de la percepción y de la fe cristianas en Dios. El cristianismo no es un teísmo que flota libremente y que toma indiscriminadamente su idea de Dios de todas las fuentes posibles. Más bien la lógica de lo que hemos dicho aquí es que Jesús se halla en el centro de la idea cristiana de Dios, aun cuando este último sea el centro de toda la realidad. La estructura simbólica y dialéctica de la cristología exige así una respuesta tanto positiva como negativa a la pregunta inicial.

Finalmente tenemos la cuestión formal y estrictamente cristológica de la humanidad y divinidad de Jesús. Aquí el carácter dialéctico del símbolo se hace directamente relevante para una de las cuestiones más importantes en la historia de la cristología. ¿Qué significa afirmar que Jesús tiene la misma sustancia que Dios —y que precisamente por ello no es un ser humano—, y al mismo tiempo que es consustancial con nosotros, por lo que sería diferente a Dios, es decir, una criatura? Debe quedar claro en este punto que tendremos que tratar con cuestiones ontológicas que afectan a los símbolos religiosos. Acabamos de ver que dimensiones tanto humanas como divinas se hallan juntas en la dinámica de la mediación simbólica. Tendremos que preguntarnos si la tradición tiene recursos para expresar estas dos dimensiones de Jesucristo de un modo que conserve la integridad de ambas. En los capítulos siguientes trataremos de estos y otros problemas sistemáticos. Pero se puede comenzar a valorar cómo la estructura dialéctica de la comprensión que nace de una consideración de Jesús de Nazaret como símbolo histórico de Dios será provechosa para impostar las cuestiones ontológicas implicadas en la cristología.

LA CONDICIÓN DE LA POSIBILIDAD DE LA CRISTOLOGÍA: LA RESURRECCIÓN

Permítaseme volver a lo que hemos dicho de la génesis de la cristología. Naturalmente, hubo diversas interpretaciones de Jesús durante su vida pública por parte de cada persona que tuvo contacto con él y que trató de entender sus objetivos. Pero la investigación histórico-crítica y la especulación tienden a desacreditar la idea de que las cristologías formales del Nuevo Testamento fueron interpretaciones dadas por Jesús sobre sí mismo. Se está de acuerdo generalmente en que su propia persona no fue objeto de la predicación de Jesús, aun cuando se hubieran suscitado preguntas acerca de su estatus y de su autoridad. Pero es difícil establecer el estatus histórico de lo que denominan cristologías implícitas, es

decir, afirmaciones cristológicas que se piensa que estuvieron presentes en las enseñanzas y acciones de Jesús, si no en la propia conciencia de éste. Ahora bien, tales cristologías implícitas no son necesarias para el desarrollo continuo y coherente de la cristología. El cristianismo no fue la religión de Jesús, ya que éste era un judío. La fe cristiana trasciende el contenido de la propia religión de Jesús. Es verdad que Jesús fue el objeto y el *medium* de la fe cristiana, pero ello no significa que la cristología se limite positivamente en sus afirmaciones sobre Jesucristo a declaraciones históricas sobre Jesús durante su vida, ni a las interpretaciones de Jesús sobre sí mismo²⁹.

La interpretación cristológica formal de Jesús no es la propia interpretación de Jesús sobre sí mismo, sino la interpretación cristiana de él sobre la base de su impacto en sus discípulos. Este proceso comienza de modo explícito después de la muerte de Jesús a la luz de la experiencia de Pascua. La interpretación cristológica tiene su base en la experiencia divina de salvación mediada por Jesús. Aunque comenzó y se nutrió durante la vida de aquél, la experiencia de salvación prosperó formalmente de un modo nuevo a través de, o a la luz de, la experiencia de un Jesús exaltado y ratificado por Dios. Y no necesito insistir más en lo ya dicho, a saber, que el Jesús resucitado, el salvador, no es otro que Jesús de Nazaret. El recuerdo de Jesús es central en la experiencia de Pascua y en la cristología, pero la interpretación de Jesús de sí mismo define su individualidad. Ahora bien, al mismo tiempo es importante consignar el lugar epistemológico y lógico de la experiencia de Pascua en la génesis de la cristología formal y en general en la estructura de la cristología.

Las variados relatos de apariciones de Jesús, y posiblemente la historia de la tumba vacía, son simbólicos. Son símbolos conceptuales distintos de los símbolos concretos. Ello significa que son los modos de expresar y comunicar algo sobre Jesús de Nazaret, en concreto que está vivo y ha sido exaltado cabe Dios. En este caso su carácter simbólico implica que las historias sobre Jesús o los relatos del encuentro de los discípulos con él, o la desaparición de su cuerpo no deben ser tenidos por narraciones históricas descriptivas, sino por afirmaciones que expresan la experiencia de la comunidad y la convicción de la realidad ontológica de que Jesús está vivo, resucitado y exaltado cabe Dios. Ello es así por, al menos, dos razones: primera, porque todo discurso sobre la realidad trascendente es simbólico en la medida en la que la realidad a la que se refiere es diferente al significado directamente representativo del lenguaje tomado de la experiencia ordinaria; y segunda, porque así fue probablemente la intención según la cual estos relatos fueron concebidos desde el principio.

La experiencia de Jesús como resucitado, o de algo análogo a ello,

es la condición de posibilidad para la cristología³⁰. La resurrección de Jesús implica de un modo decisivo la conexión de Dios con Jesús, y la de Jesús con Dios. Desde una cierta perspectiva, es ésta una relación especial que se extiende más allá de lo que implica la relación de creador y criatura. Desde otra perspectiva, lo que ocurre en la vida de Jesús revela el destino del género humano como tal. Parte de lo que se dice simbólicamente de Dios respecto a Jesús cuando se afirma que éste no fue abandonado por Dios es que Jesús era de algún modo tan de Dios que éste no lo abandonó en poder de la muerte. Desde el punto de vista de los discípulos y de los seres humanos en general, la resurrección implica simbólicamente la salvación. La salvación es parte de lo que se experimenta cuando se afirma la resurrección de Jesús, pues la realidad de la resurrección confirma que el mensaje de éste era verdadero, que Dios es como Jesús revela que es. Al resucitar a Jesús, Dios se identifica con el ministerio y el mensaje de éste. Todas estas ideas no son deducciones de una resurrección percibida sensiblemente, sino que están implicadas en la experiencia misma de Jesús resucitado y exaltado. Estas convicciones son parte de lo que se simboliza en la afirmación de que Jesús ha resucitado realmente.

El carácter simbólico del concepto de resurrección tiene su implicación en la afirmación actual de que Jesús ha resucitado. La «resurrección» es un término simbólico. Según el realismo simbólico, significa que Jesús ha sido resucitado realmente por Dios. Pero esto es un objeto de la fe-esperanza, y no un conocimiento directo y representativo. Además, el carácter simbólico de esta predicación libera a la lógica de la resurrección de Jesús de ser un acontecimiento histórico atestiguado por personas individuales, y le permite ser un símbolo que se corresponde con una experiencia que está universalmente disponible para aquel que encuentra a Jesús por medio de la Escritura y de la comunidad cristiana. El objeto de aquella experiencia es Dios en cuanto mediado por Jesús, y Jesús en su relación con Dios. Descriptivamente es un encuentro con Dios en el ministerio de Jesús que reconoce que Dios es como Jesús lo ha dibujado, y que este Dios no lo abandonó en las garras de la muerte, sino que lo exaltó hasta la vida misma divina. Entender esta experiencia en términos de la dinámica de la simbolización y de la comunicación simbólica explica por qué está potencialmente disponible para todos los hombres. La experiencia de la resurrección de Jesús es propia de la fe-esperanza; es también una experiencia de salvación y la condición de posibilidad de la cristología. Como tal, está abierta a todo el que encuentra a Jesús y a su mensaje. La fe cristológica reposa sobre la base de una experiencia de la resurrección de Jesús análoga a la que tuvieron los primeros discípulos.

LA ESTRUCTURA INTERPRETATIVA CONTINUA DE LA CRISTOLOGÍA:
LAS CRISTOLOGÍAS DEL NUEVO TESTAMENTO

La estructura simbólica de la cristología corresponde al hecho de que la cristología es esencialmente interpretación de Jesús. Su carácter como un proceso continuo queda demostrado por el pluralismo de las cristologías del Nuevo Testamento. El proceso dinámico que generó cristologías diversas en diferentes comunidades durante el siglo I no se detuvo. Basándonos en el desarrollo de las cristologías del Nuevo Testamento, considerado ahora desde la perspectiva de la interpretación simbólica de Jesús, se pueden obtener algunas conclusiones sobre la estructura de la cristología misma.

Las cristologías del Nuevo Testamento son interpretaciones de Jesús; son afirmaciones simbólicas y comportan una referencia a Jesús de Nazaret, experimentado entonces como viviente y exaltado cabe Dios. Su lógica se mueve desde el recuerdo de Jesús, condicionado por la experiencia de él como mediador de la salvación de Dios, hacia un Jesús que está ahora con Dios y es llamado mesías o el Cristo. Esta interpretación de cómo se desarrollan las cristologías se aplica también a su estructura o lógica interna. Hay que entender las cristologías dentro del marco de esta «lógica ascendente»: se mueven desde Jesús de Nazaret, fundamentadas en un recuerdo imaginativo y concreto de él, hasta un Jesús exaltado cabe Dios³¹. Incluso el prólogo del Evangelio de Juan, que es la única afirmación absolutamente explícita que parece comenzar desde el lado de Dios con un Logos preexistente, debe entenderse como fundamentado en una experiencia «ascendente». Es la versión poética de una perspectiva cuya lógica asciende desde Jesús y que afirma que el ser humano Jesús fue una persona en la que Dios estaba presente y activo para la salvación. El símbolo utilizado en el Prólogo para expresar que Dios está presente y activo en Jesús es el de la «Palabra» divina, un símbolo tan ricamente cargado de tradición que no puede ser interpretado claramente sin que queden flecos. Pero una cosa es segura: el prólogo del Evangelio de Juan no representa el conocimiento directo y descriptivo de una entidad o ser divino llamado el «Verbo», que descendió y se hizo un ser humano. Leer una metáfora como un discurso literal es un error de interpretación; leer una declaración simbólica en términos de representación directa y descriptiva es reducir, distorsionar y finalmente trivializar el carácter dinámico y exploratorio de su significado.

El fundamento de las interpretaciones simbólicas del Nuevo Testamento de Jesús como el Cristo radica en que en Jesús se encuentra a Dios. Los discípulos encontraron a Dios en Jesús durante su vida de un modo proléptico difícil de determinar; experimentaron más explícitamente que Dios operaba su salvación en Jesús después de la muerte de éste y

tras llegar a tomar conciencia de su exaltación. La base y el fundamento de todas las cristologías del Nuevo Testamento, por tanto, así como de la cristología en general, es la experiencia de la salvación. Ésta viene de Dios y es trascendente, por lo que todas las teorías sobre la salvación tendrán el mismo carácter simbólico que la cristología. Pero porque la salvación se halla en la base de la cristología, para entender a esta última plenamente hay que tener en cuenta la idea sobre la salvación que está por debajo de ella, aunque muy a menudo aparece justamente en la superficie. En cualquier caso, algún concepto de la salvación forma siempre la lógica del título simbólico o de la concepción del origen e identidad de Jesús.

El Nuevo Testamento es un documento normativo para la fe cristiana, que contiene una pluralidad de diferentes cristologías en algunos casos asimétricas. ¿Cómo puede ser normativo? ¿Cómo se pueden mantener todas las cristologías del Nuevo Testamento al mismo tiempo? Este problema desaparece si se reconoce la estructura simbólica de la cristología. Las cristologías del Nuevo Testamento se hallan sólo en oposición unas con otras cuando se interpretan mal como lenguaje discursivo, conceptual y directamente descriptivo. Como expresiones simbólicas del significado, importancia e identidad de Jesús, las cristologías no pretenden excluir conceptualmente otras interpretaciones conceptuales de Jesús, sino abrir la imaginación a los aspectos trascendentes de su realidad. Como su intencionalidad primaria es expansiva y no restrictiva, pueden coexistir precisamente porque son simbólicas y no directamente descriptivas.

Y puesto que las cristologías del Nuevo Testamento son simbólicas, generan a su vez una pluralidad de interpretaciones. Lo hemos visto al tratar las cristologías del Nuevo Testamento, pues no pueden reducirse fácilmente a una interpretación única. La mayor parte de los exegetas, aunque ofrezca una interpretación, admite que no se puede expresar la interpretación definitiva. La interpretación y el comentario cristológicos de las cristologías del Nuevo Testamento son un cometido histórico continuo, un hecho histórico que relativiza cualquier cristología sistemática. El pluralismo de las cristologías del Nuevo Testamento —tal como argumentaré en el capítulo 15— es una norma preceptiva que gobierna la tarea continua de la cristología: Jesucristo debe ser interpretado dentro de las categorías religiosas relevantes para cada cultura y contexto.

Puede entenderse la interpretación cristológica continua como un desarrollo en tensión dialéctica entre la fidelidad a Jesús de Nazaret y la relevancia de la mediación divina de Jesús en contextos siempre nuevos. Debemos señalar el carácter dinámico, productivo y generativo de esta tensión. Por un lado, la cristología debe estar ligada estrechamente al retrato concreto del Jesús histórico. Este constructo imaginativo actúa como norma y guía de la interpretación teológica de aquél. Mas, por otra parte,

la cristología puede y debe trascender al Jesús de la historia al proponer interpretaciones de él que sean relevantes a gentes y situaciones nuevas, a nuevas culturas y épocas. Como se ha dicho antes, el significado intrínseco de Jesús trasciende la propia conciencia que él tenía de sí mismo.

De esta tensión deduzco dos conclusiones que iluminan la dinámica de la interpretación cristológica. La primera es que no es siempre necesario retroproyectar hacia la conciencia de Jesús las interpretaciones posteriores de él por parte de sus seguidores cristianos. Es imposible imaginar que históricamente Jesús se pensara a sí mismo en los términos de Nicea como consustancial con el Padre. Al igual que el significado de un texto clásico trasciende la intención de su autor, aunque sea sin embargo un significado intrínseco al texto escrito, del mismo modo también el significado de esta persona clásica, Jesús, trasciende su autoconciencia histórica. No es necesario que Jesús se pensara a sí mismo como el salvador universal para que esta interpretación de su persona corresponda al carácter intrínseco de lo que él fue y es realmente. No es necesario que Jesús haya predicho su resurrección para que haya resucitado de hecho. No es necesario que Jesús se hubiera pensado a sí mismo como el Hijo del hombre, o Señor, o redentor, para que todas estas categorías sean legítimas interpretaciones de lo que él es. Esto va en contra de una cierta tendencia de la cristología, cuando se enfrenta a la crítica histórica, a forzar algunas interpretaciones sobre el Jesús histórico como cristología implícita que en último término no son plausibles.

La segunda conclusión procede de una reflexión acerca de dónde proceden algunas interpretaciones nuevas del plus de significado de Jesús. Proviene de la relación entre Jesús y la comunidad que lo interpreta. Esto es como decir que no se encuentran precisamente en las referencias sincrónicas de Jesús a su propia situación, sino que vienen de la nueva relación diacrónica de Jesús con una situación y generación nuevas³². Por tanto estas interpretaciones son un símbolo de la experiencia de Jesús que proviene de su impacto sobre la comunidad en un tiempo dado. De este modo la interpretación legítima del plus de significado de Jesús en las generaciones siguientes subraya el carácter históricamente condicionado de estas interpretaciones posteriores. Por tanto, estas interpretaciones deberían ser juzgadas e interpretadas de un modo contextual e histórico.

Pero hay temas comunes en todas las cristologías del Nuevo Testamento, lo que ayuda para situar ciertas normas de la cristología. La concordancia más obvia y relevante es que Jesús es el portador de la salvación de Dios. El pluralismo de las cristologías del Nuevo Testamento se desarrollan, pues, dentro de un marco identificable y unificado de supuestos comunes. Y en este marco pueden leerse los elementos funda-

mentales que pertenecen a la estructura de la cristología. Hay un solo Jesús. Hay el hecho de que la salvación de Dios se encuentra en él. Hay una experiencia de que Jesús es de Dios, que éste no lo abandonó, sino que en este momento está con Dios. Hay una experiencia de que Jesús era y es el salvador; que Jesús responde a la cuestión religiosa básica y que la salvación viene a través de él. Hay, en suma, un encuentro con Dios en Jesús.

En una religión preocupada por la verdad, la investigación crítica de ésta, su defensa apologética y la unidad en la fe de una comunidad que reconoce también el pluralismo de las cristologías, darán lugar a tensiones. Incluso aunque aparezca que el pluralismo es un hecho incontrovertible, que no puede ser eliminado y que debería ser considerado un valor, existe sin embargo un impulso hacia una unidad de inteligibilidad que forma parte de toda mente indagadora, y existe también dentro de la comunidad una demanda social de unidad sobre asuntos fundamentales. ¿Cómo pueden estos dos temas fundamentales acomodarse el uno con el otro? Las líneas de conciliación pueden observarse en la intención del teólogo. El teólogo sistemático se esfuerza por lograr la unidad de inteligibilidad en cualquier tiempo dado en relación con el contexto histórico de su comunidad cristiana. El objetivo es alcanzar un concepto relativamente adecuado de Jesucristo que incluya valores contenidos en otras comunidades. Partiendo de la suposición del carácter simbólico de todo lenguaje teológico, no hay razón ninguna para que una cristología cualquiera, sistemática y constructiva, elimine del terreno otras interpretaciones. Las cristologías deben esforzarse en ser lo más relativamente adecuadas a su situación histórica. Pero el carácter más importante de cualquier cristología sistemática es su capacidad de atraer hacia sí los valores representados por otras cristologías, y por tanto su necesaria apertura al diálogo con ellas.

Las normas de la cristología son complejas; no hay una única piedra de toque excepto en casos extremos. Hay que pensar en grupos o en series de criterios. Tales criterios son internos a las disciplinas de la teología y la cristología, y son las normas del proceso mismo de la interpretación. No podemos imaginar interpretaciones cristológicas externas y objetivas como tal actuando como normas, porque tal norma en sí misma estaría sujeta a una interpretación. Así pues, en términos generales, se puede considerar que la estructura simbólica de la cristología contiene la norma de sí misma. Esta estructura simbólica implica el axioma general siguiente: la cristología es fielmente cristiana en la medida en la que explica suficientemente cómo Jesús es el símbolo concreto que media la salvación de Dios al género humano.

Con esta pauta abordaré ahora el desarrollo de la teoría clásica de la salvación y de la cristología que se construyó sobre ella.

Capítulo 8

EL DESARROLLO DE LA SOTERIOLOGÍA CLÁSICA

Tras haber presentado los testimonios del Nuevo Testamento sobre la génesis de la cristología y un análisis sistemático de su estructura utilizando la terminología del símbolo religioso, abordo ahora una consideración de la historia del desarrollo ulterior de la cristología en lo que se puede llamar el período clásico. Por muy limitado y apenas suficiente que pueda ser este análisis, es absolutamente necesario para una cristología adecuada. Ésta no puede basarse sólo en el Nuevo Testamento, o en una correlación entre la Escritura y la experiencia humana común que evite o se salte la intervención de la historia, puesto que las Escrituras están integradas totalmente en la Iglesia. En términos antropológicos las Escrituras son a la vez producto y norma de la comunidad cristiana. Como documentos vivos siguen generando nuevos significados a través de los tiempos. La reflexión cristológica considera la Biblia como la fuente de su autocomprensión, y continúa su testimonio en nuevos lenguajes interpretativos. Es una acción corporativa continuada y constante de la Iglesia. El lenguaje cristológico de cualquier período es, pues, una continuación de su inmediato y amplio pasado. La teología, si desea expresarse y comunicarse con las comunidades de la iglesia contemporánea, tiene que utilizar el lenguaje del pasado de esas comunidades —sobre todo esa terminología clásica que ha tenido y sigue teniendo un poderoso apoyo en las iglesias—, pero luego ha de transformarlo para que sirva a las nuevas situaciones de una manera que sea reconocible. Esta función histórica, social y ontológica de la tradición que constituye una comunidad y define su identidad es más importante hoy cuando la iglesia universal se adapta a un nuevo pluralismo que no había conocido antes.

El breve tratamiento de la historia de la soteriología y de la cristología que ofrecemos aquí no está pensado como sustituto del estudio

sustancial de esta tradición que puede encontrarse en otras obras. Concebimos nuestro objetivo ahora como una función de la teología sistemática y constructiva. La génesis de la cristología no se detuvo con el último escrito del Nuevo Testamento. De hecho algunas de las doctrinas más notables del cristianismo, a las que la gran mayoría de los cristianos es todavía leal, fueron formuladas por vez primera en el período patrístico. El objetivo de nuestro tratamiento es, por tanto, analizar un número de interpretaciones claves de Jesucristo que surgieron a lo largo de esta historia formativa y reflexionar sobre la experiencia histórica que ellas representan. El supuesto básico es que existe una dimensión común a la experiencia cristiana de Jesucristo que se extiende a través de los siglos, pero que es inseparable de sus formas plurales de fe¹, y que nunca pudo existir aparte de una terminología particular histórica y teológica. El estudio de la historia vincula a los cristianos solidariamente con la comunidad cristiana del pasado y a la vez libera a la imaginación cristiana para producir las interpretaciones concretas que son necesarias hoy.

En este capítulo trataré del desarrollo de lo que se puede denominar la soteriología clásica, es decir, la soteriología del período patrístico y de las contribuciones específicas del Medievo y de la Reforma. El pluralismo de los modos en los que se presenta a Jesucristo como salvador es bastante extravagante, de tal manera que «la investigación moderna ha abundado en clasificaciones y tipologías de las 'teorías de la expiación'». Organizar simplemente este material parece ser un logro importante². Aunque me refiera a alternativas típicas del pensamiento soteriológico, mi interés no radica en la construcción de modelos. Las tres primeras secciones de este capítulo presentan las opiniones de algunos teólogos más influyentes sobre cómo salva Jesucristo. Comentaré ciertos aspectos de su pensamiento, sus presupuestos y métodos tratando de ser sensible a la relación entre la descripción de la obra de Cristo y Jesús de Nazaret. En la sección conclusiva trataré de describir sumariamente la experiencia que está en la base de estas soteriologías en la medida en la que pueden ser recuperadas por el análisis. El resultado de este análisis será importante de varios modos para el proyecto total de este libro. Este tratamiento del desarrollo de la soteriología contribuirá a una comprensión del desarrollo de las doctrinas clásicas cristológicas. Proporcionaré también datos importantes para una posterior interpretación sistemática y constructiva de la salvación para hoy día.

La soteriología es intrínsecamente narrativa³. En el fondo, un relato implica un acontecimiento que cambia las cosas de un estado a otro. En este caso, la existencia humana se ve afectada y cambiada por el acontecimiento de Jesucristo. La soteriología es una interpretación de la historia de Jesucristo por medio de un nuevo relato, una nueva

descripción, ampliación o incremento, con la intención de resaltar el interés salvífico particular de la narración. La unidad o la coherencia del relato de la salvación, su interés salvífico, es el movimiento desde el problema en el cual se halla la existencia humana hacia su solución por el acontecimiento de Jesucristo. Por ello Pablo describía la vida de Jesús como salvífica porque proporcionaba el nuevo arquetipo adámico en el cual los seres humanos habían sido incorporados. Un himno sapiencial primitivo vuelve a contar la historia de Jesús como descenso, manifestación, conclusión y subida de la Sabiduría divina. Lucas incrementa la historia de Jesús al hablar de la función de Dios como Espíritu que operaba en la vida de Jesús para la consecución del reinado divino en la historia. Ese volver a contar la historia es la soteriología; ésta lo explica de nuevo destacando cómo ha sido cambiada la existencia humana de un modo salvífico o liberador. Y la cristología acierta en la medida en la que esa narración se corresponde con el acontecimiento de Jesús, arrastra hacia él a las gentes a las que se dirige y éstas reconocen su relevancia para su propia existencia.

Esta caracterización de la soteriología proporciona una guía para el estudio de los textos en la historia de la soteriología. Esta caracterización suscita preguntas analíticas respecto al relato como las siguientes: ¿de qué en concreto ha sido salvada la existencia humana?, ¿qué hizo exactamente Jesús por nuestra salvación?, o ¿qué hizo Dios en o por medio de Jesús?, ¿qué es «ser salvado»? o ¿cuál es el estado de salvación de la existencia humana? Y ¿cómo se ven las gentes implicadas o arrastradas hacia este relato de modo que sean una parte de él, y éste sea su historia?

SOTERIOLOGÍA ORIENTAL

El título de esta sección, «soteriología oriental», no define realmente su objeto, sino que identifica a Ireneo de Lyon y a Atanasio como teólogos griegos. Uno de ellos señalará ciertos temas distintivos en contraste con la teología occidental de Agustín, Anselmo y otros. Pero la preocupación principal ahora no es desarrollar un modelo de soteriología oriental, sino señalar el interés particular de cada uno de estos teólogos.

IRENEO DE LYON

Comienzo con Ireneo de Lyon porque como teólogo del siglo II fue muy influyente en el desarrollo del pensamiento cristiano. Este personaje tenía también una soteriología específica que manifiesta una continuidad clara con la soteriología del Nuevo Testamento.

La obra salvífica de Jesucristo

En vez de resumir la opinión de Ireneo de la obra salvífica de Cristo en una serie de afirmaciones, lo presento en su forma narrativa. Esta presentación es una formulación sintética porque Ireneo nunca la ofrece de este modo directo⁴.

Las dos manos de Dios, la Palabra y el Espíritu, existían antes de la creación, y Dios creó por medio de ellas. Primero fue creado Adán y luego Eva, y vivieron como niños en un mundo paradisíaco donde todas sus necesidades estaban satisfechas. Antes de que pecaran, la Palabra de Dios tuvo ya la intención de encarnarse. Ellos dos y la raza humana estaban destinados a una vida de desarrollo y crecimiento en obediencia para culminar en la resurrección y la gloria cabe Dios (*Adv. Haer.* IV 38,1-3). Pero su pecado rompió este modelo, y la historia posterior quedó marcada por la transgresión, el sufrimiento, la corrupción y la muerte; la historia comenzó a moverse no hacia Dios y la bondad, sino lejos de su objetivo propuesto. Aunque la Palabra y el Espíritu de Dios actuaban contra esta historia de pecado, la salvación verdadera se efectuó por la encarnación de la Palabra en Jesucristo. El Verbo preexistente se hizo el segundo y nuevo Adán, la nueva fuente y el arquetipo de la nueva raza salvada de seres humanos en la historia. Jesucristo salva básicamente viviendo plenamente una existencia humana integral: hizo lo que Adán debería haber hecho.

Pero hay muchas dimensiones del «cómo» de esta salvación. En primer lugar: por la encarnación el Hijo o Logos asume completa y realmente la realidad humana, el cuerpo y la totalidad, uniendo así consigo a esta humanidad. Segundo: al vivir el curso entero de la vida desde el comienzo hasta la vejez, Jesús santifica o salva cada aspecto de la existencia humana⁵. Tercero: esta santificación se efectúa por una obediencia completa a la voluntad de Dios que, por un lado, invierte la desobediencia de Adán y, por otro, derrota los impulsos y tentaciones de Satán hacia la desobediencia. La obediencia es un elemento clave en la historia, ya que invierte la marea completa de pecado y desobediencia de la historia⁶. La muerte de Jesús puede ser salvífica también por otros motivos, pero la razón principal es haber sido la prueba suprema de obediencia; Jesús salva «por su sangre» significa el grado de su compromiso con la voluntad del Padre. A causa de esta vida de obediencia Jesús es resucitado desde la muerte a la gloria, y esta resurrección es la resurrección de todos los que se unen a él por la fe y lo siguen⁷. Los efectos de la obra salvadora de Cristo se los apropia la humanidad concretamente por el envío del Espíritu que une la divinidad a nuestra humanidad, y por el bautismo y la eucaristía que son, por así decirlo,

una participación física en este ámbito de la incorrupción y la resurrección obtenidas por Jesucristo.

Finalmente, el término clave en Ireneo que resume todo este proceso es la «recapitulación», que significa, entre otras cosas, resumir todo. El término se halla estrechamente unido a Jesucristo, que es el segundo Adán, y abarca toda la narración. Mientras que Adán fracasó, Jesucristo volvió a hacer todo a la perfección, vivió plenamente una vida recta de relación con Dios, se convirtió en fuente nueva y cabeza de la humanidad y volvió a situar la historia humana en el camino correcto⁸.

Comentario

Ireneo vuelve a contar la historia de Jesús como un drama cósmico de la salvación, y lo hace combinando elementos del Logos johánico, de la cristología del descenso y de la encarnación, de la cristología paulina del segundo Adán y de la cristología de la Sabiduría que se anonada de Filipenses. En Ireneo se tiene una visión del mundo compacta que integra la creación, la historia humana, el pecado y una salvación para todos.

Hay un número de elementos en la soteriología de Ireneo que lo distancia del mundo actual pero que a la vez apelan a la sensibilidad de hoy. Ireneo, por ejemplo, opera en un marco mitológico que él acepta como literal o histórico. Mas hay que interpretar explícitamente a Ireneo de una manera simbólica para valorar su narración. En líneas generales, Ireneo usa la Escritura de un modo diferente al de un teólogo moderno. La Escritura le proporciona información, y toda esta información objetiva sobre datos históricos y trascendentes se mezcla formando un marco común. Es ésta una diferencia importante entre Ireneo y la teología actual, que será igualmente válida para todos estos autores clásicos. En tanto en cuanto se considera estrictamente esta narración como directa o descriptivamente representativa de la historia objetiva, no será creíble para una sensibilidad moderna o postmoderna.

El contexto de la obra de Ireneo *Contra las herejías* se halla bajo la influencia de un complicado mundo de doctrinas gnósticas que se había infiltrado en las iglesias. Aunque no trate de describir el gnosticismo, muchos de los argumentos de Ireneo deben entenderse como reacciones contra esta visión del mundo. La ausencia de este mismo ideario gnóstico hoy día produce una cierta ambivalencia. Por un lado, la mayoría de la gente no valorará gran parte de la polémica de Ireneo. Por otra, muchos de los temas antignósticos en Ireneo son los que lo hacen atractivo hoy día. Su insistencia en la bondad de este mundo, su énfasis en la corporalidad de Jesucristo y en el proceso histórico y la verdad práctica son elementos que congenian con la cultura occidental de hoy día.

Varios otros puntos hacen atractivo a Ireneo. Desde la perspectiva de la estructura simbólica de la cristología se puede entrar en la forma mitológica del escrito de Ireneo e identificarla con formas de experiencia análogas a las de hoy. Por ejemplo, Ireneo tenía una visión histórica del desarrollo mundano. Adán y Eva eran niños, y toda la raza humana crecía y se desarrollaba bajo la tutela divina. Dios intervenía constantemente para enseñar, corregir y castigar a la humanidad en el curso de su crecimiento hacia la madurez. Esto significa una idea sobre Dios como presencia cercana, constante y amorosa. Hay en esto analogías obvias con una perspectiva historicista y un marco evolutivo.

Para Ireneo Dios está implicado constante y universalmente en el desarrollo histórico de la creación. Dios tiene y tuvo siempre un plan para la historia, y este plan no cambió por el pecado. No hay período de la historia o grupo de personas respecto a los que Dios sea indiferente o se muestre inactivo. La encarnación es el climax de su intervención en el marco más amplio de un cuidado providencial y de una preocupación pedagógica de Dios por la raza humana entera. Este universalismo congenia con nuestra época.

El encarnacionismo de Ireneo, interpretado por él al pie de la letra, subraya a la vez notablemente la humanidad auténtica de Jesús. Su anti-agnosticismo y antidocetismo, así como toda la lógica de la recapitulación del ámbito completo de la experiencia humana, le llevan a acentuar el carácter totalmente humano de Jesús. Así, Jesús es el arquetipo del ser humano, el pionero de nuestra salvación, la persona a la que podemos mirar y esforzarnos por imitar. Su actividad salvadora, centrada en su libertad y obediencia, es imitable.

En Ireneo el concepto narrativo de cómo Jesucristo salva está abierto a una relación con la vida del Nazareno, que permite centrar la imaginación en una figura concreta e histórica: Jesús. Jesucristo salvó como revelador y recapitulador en el modo como enseñó, vivió, dio ejemplo y fue obediente hasta la muerte en toda su vida pública. Y, como en las demás vidas humanas, ello supuso conflicto, tentación, sufrimiento y, en el caso específico de Jesús, una muerte violenta. En otras palabras, se pueden identificar en Ireneo las acciones de Jesús que fueron salvíficas y, uno puede identificarse con Jesús en la teoría de la salvación de Ireneo. Su sufrimiento y muerte, su lucha con el mal y los demonios, fueron conflictos históricos llevados hasta el fin en las decisiones históricas de Jesús.

¿De qué estamos siendo salvados según Ireneo? No somos salvados de la historia, de la materia o de este mundo. La creación es buena; la materia no es mala; el mundo no es una jaula o una trampa para el espíritu humano. Más bien, fuimos diseñados al principio para vivir completamente el curso de una existencia terrenal, para desarrollarnos y crecer

hacia la unión con Dios. El mundo es nuestra casa durante el tiempo de nuestras vidas. De lo que somos salvados, pues, es de los esquemas del pecado en el mundo, de la corrupción y de la muerte que fluyen de todo ello. En este aspecto Ireneo es clásico: la salvación divina es una salvación del pecado, del sufrimiento, de la muerte, de la corrupción física y moral y de la destrucción final.

¿Cómo salva Jesús? Jesús es la Palabra preexistente encarnada, y salva al encarnarse y al revelar. Pero sobre todo salva por su obediencia que invierte el modelo del pecado después de Adán, por ser el pionero de nuestra resurrección en la suya propia, y por el envío del Espíritu como agente del renacimiento de otra línea de la humanidad.

¿Cuál es el estado de los salvados? En este mundo es la vida en el Espíritu. Y esta vida inspirada conduce a la resurrección y a la vida eterna.

ATANASIO DE ALEJANDRÍA

En esta presentación de Atanasio me concentraré en lo que se considera generalmente su obra más temprana, *Sobre la encarnación*⁹. Atanasio se halla claramente en la misma línea de pensamiento que Ireneo; la línea narrativa del descenso de la Palabra/Verbo en la encarnación es la misma. Pero tiene también su punto de vista peculiar.

La obra salvífica de Jesucristo

¿Existe alguna línea central, o dominante, de pensamiento en la concepción de Atanasio sobre la obra de Jesucristo? ¿Tiene razón J. N. D. Kelly al afirmar que la encarnación es la clave de una especie de noción física de la salvación?¹⁰ O ¿resulta más apropiado Jaroslav Pelikan cuando sostiene que la metáfora central es la iluminación?¹¹ Uno de los motivos que explican la dificultad para señalar un centro de gravedad en esta obra de Atanasio es que todo el proceso de su razonamiento se presenta en forma de relato. Voy a presentar una descripción analítica de los aspectos principales, según Atanasio, de lo que Jesucristo hizo por nuestra salvación.

Comienzo con algunas premisas de Atanasio. Una de los presupuestos de su teoría sobre la salvación es la razón y la lógica que hay detrás de ella. La ocasión fue la caída y la razón es el amor de Dios: «La razón de su descenso fue su amor, y nuestra transgresión provocó el amor y la bondad de la Palabra...» (*De Inc.* 4). La salvación, pues, es la renovación, restauración o reconstrucción de lo que Dios desde el principio había pretendido que fuera la existencia humana (*De Inc.* 7).

Otra premisa es que «la renovación de la creación es obra de la misma Palabra que la hizo al principio. Con ello concuerda que el Padre haya operado la salvación por medio de Aquel por el que hizo la creación» (*De Inc. I*)¹².

Para comprender la salvación hay que entender de qué somos salvados. En Atanasio hay varios aspectos de nuestra condición humana de los cuales tenemos que ser salvados, y todos ellos son efecto de la caída. Los seres humanos perdieron la imagen prístina de Dios con la cual fueron creados. Esta imagen era doble: la propiedad de ser racional y el conocimiento real de Dios que reflejaba la Palabra misma de Dios y que constituía la condición de la bienaventuranza (*De Inc. 3,11*). Atanasio describe la ruina de la raza humana completa causada por esta pérdida de la imagen de Dios (*De Inc. 5,11-12*). Ello condujo a la muerte y a la corrupción final.

Atanasio plantea la situación como una especie de dilema para Dios, una tensión entre la bondad y la justicia divinas. Por un lado, Dios tenía que ser fiel a su condena de muerte si los seres humanos desobedecían el mandamiento original. Mas, por otro, iba contra su amor permitir que la existencia humana quedara destruida después de que él la había creado, le había concedido la razón y la había hecho participe de la Palabra divina. «Era, pues, inadmisibles abandonar a los seres humanos a esa corriente de corrupción, porque ello sería impropio e indigno de la bondad de Dios» (*De Inc. 6*; también 6-7).

Así pues, en líneas generales la lógica de la salvación es clara: con el pecado la humanidad perdió su conocimiento de Dios y sigue una vía de corrupción, de muerte y de pérdida eterna de su propio ser. La Palabra de Dios habrá de restaurar la existencia humana a su antiguo estado (*De Inc. 4*).

Cuando se llega a los modos según los cuales Atanasio concibe que se efectúa esta salvación, su pensamiento se ensancha y desborda las fronteras de las imágenes particulares por él utilizadas. Jesucristo salva, primero, por la encarnación. Éste es el título y el tema principal de la obra. La Palabra divina asume la carne o el cuerpo, y lo transforma así completamente. El principio divino de la vida cura y restaura el cuerpo humano al asumirlo como propio. A veces parece que toda la naturaleza humana es recreada¹³; otras, que sólo son recreados quienes se unen a Cristo en la fe por el Espíritu¹⁴. Al asumir la naturaleza humana, la Palabra divina le introduce de nuevo la imagen divina e invierte el camino funesto de la corrupción. La encarnación es la razón fundamental para el axioma de Atanasio: «Se humanizó para que nosotros podamos ser deificados» (*De Inc. 54*)¹⁵.

Segundo: Cristo salva por la *revelación y el ejemplo*. Atanasio hace

referencia también a la restauración de la imagen de Dios en los seres humanos por medio de la enseñanza y del ejemplo de Jesús. La Palabra invisible tomó carne para ser vista, de modo que los seres humanos pudieran aprender de sus obras. En otras palabras, hay también una referencia histórica a Jesús en Atanasio, o al menos a la Palabra que opera por medio de un cuerpo humano (*De Inc. 13-19*). Tercero: la Palabra divina *sufre muerte expiatoria* por nuestra salvación (*De Inc. 20-32*). En el razonamiento de Atanasio tuvo esto que pasar porque Dios estaba ligado por la promesa de muerte vinculada a la desobediencia del principio. Por ello la Palabra divina encarnada entregó su cuerpo a la muerte en nuestro lugar. Esta muerte es un sacrificio: la idea subyacente es la sustitución o la representación; como cabeza de toda la humanidad, Jesús representa a todos; sufre la muerte por todos nosotros, y así paga la deuda o el rescate¹⁶. Éste se paga de algún modo a Dios, a Satán y a la muerte misma, a todos inmediatamente. Atanasio usa también aquí el lenguaje de la satisfacción¹⁷.

En suma, la metahistoria que explica la salvación en Atanasio es también el descenso del Logos-Hijo, su ascensión de la carne humana y su resurrección triunfal. Dentro de este esquema la variedad de las obras de Jesús son salvíficas de formas diferentes. La salvación por él lograda es la derrota de los efectos del pecado, la muerte incluida, la divinización de la existencia humana y finalmente la resurrección.

Comentario

La distancia entre este texto y nuestra cultura intelectual de Occidente no es pequeña. Permítaseme comenzar indicando las dificultades que tendrán las gentes al valorar la versión de Atanasio del relato de la salvación. Una de ellas es su forma mitológica, pues se presenta como un relato descriptivo de realidades trascendentes. El marco de su presentación tiene forma narrativa; se trata de un relato en el que los actores son Dios Padre, la Palabra/Verbo, Adán y Eva, Satán. Todos los seres humanos participan en verdad en la trama. El relato, sin embargo, no se cuenta con conciencia crítica moderna, sino como si se estuviera contando una historia objetiva. En una palabra, tiene que ser desmitologizado, es decir, mitologizado de nuevo en lenguaje actual. En segundo lugar, el lector notará que Atanasio emplea una terminología teológica metafísica y especulativa. Estas características deben comprenderse dentro del marco narrativo. El relato se cuenta en términos profundamente cargados de premisas metafísicas que forman parte integrante del relato. Las intenciones de Dios son explicadas sobre la base del *Génesis*. La Escritura nos ha proporcionado una información que funciona como

un conocimiento objetivo y representativo de Dios. Ello presupone una teología desarrollada de la Palabra de Dios y unas concepciones un tanto peyorativas de la materia, del cambio, del esquema de la corrupción de la naturaleza y del tiempo, etc. En otras palabras, bajo el lenguaje de este relato subyace una concepción global de la realidad que descansa en unas premisas sobre la humanidad, la Escritura y el orden trascendente que son totalmente ajenas a una perspectiva occidental de la realidad en el siglo xxi.

En esta obra de Atanasio opera también un imaginario histórico. Es claro en muchas secciones que Atanasio no está disponiendo todo ello por su cuenta, o pensándolo simplemente en abstracto, o en términos especulativos o teóricos, sino que se basa en un imaginario concreto. Atanasio contempla y se refiere a acontecimientos históricos concretos. Por ejemplo, su descripción de la expansión del pecado en el mundo es gráfica. Cuando habla de Cristo como la luz del mundo, está haciendo referencia en ciertos lugares a Jesús como maestro y a su enseñanza real a las gentes y a la expansión histórica del cristianismo. Y el guión completo de la muerte salvadora de Jesús representa la pasión y muerte reales de Jesús.

Pero esta imaginación histórica no es el imaginario crítico de hoy; no es, por ejemplo, el imaginario histórico mostrado por los exegetas que están atareados con la investigación sobre Jesús. Más bien se trata de un marco intensamente moldeado por una concepción dogmática de la naturaleza de Jesucristo. Jesús no es para Atanasio un ser humano como nosotros. El actor en la historia es Dios, o la Palabra divina, definida como consubstancial con el Padre en el concilio de Nicea. En muchos pasajes se tiene la clara impresión de que su cuerpo o su carne son un instrumento por el cual un ser divino, Dios en concreto, es el sujeto o el actor en la historia. Entonces, por deducción, Jesús no es un ser humano idéntico a los demás, sino una forma corporal o vehículo en el cual un ser divino, la Palabra, es el actor¹⁸.

El contraste con el público de hoy puede señalarse simplemente indicando la atención que se concede hoy a Jesús como un ser humano y la búsqueda del Jesús histórico. Los que estudian la Escritura buscando al Jesús histórico presuponen premisas naturalistas; razonan y deciden cuestiones sobre la base de Jesús como ser humano. En la cristología la premisa no es que Jesucristo sea un ser divino, ni tampoco su tarea consiste en explicar cómo era un ser humano. Más bien la premisa es que Jesús era un ser humano, y la tarea es entender cómo se operó la salvación de Dios por medio de él.

Pero, al mismo tiempo, Atanasio representa algunas experiencias religiosas fundamentales, preguntas y afirmaciones que una reinterpretación

de la obra salvífica de Jesucristo ha de incluir seguramente. Volveré sobre estos aspectos de esta obra en la última sección de este capítulo.

SOTERIOLOGÍA OCCIDENTAL

Aunque el objetivo aquí no sea tampoco describir la «soteriología occidental», debe señalarse que la línea de pensar que se extiende entre Agustín y Anselmo es muy claramente diversa de la soteriología oriental. Mucho de los temas se repiten, pero se tratan en un marco nuevo o diferente. En las soteriologías orientales se nota un mayor interés por la encarnación, la entrada de lo divino en el mundo físico y humano para divinizarlos; la soteriología occidental, en cambio, se inclina más por la transacción realizada por Jesús.

AGUSTÍN DE HIPONA

Agustín no es la fuente de la soteriología occidental, pero su impacto sobre la teología de Occidente en general es enorme. Tres textos contienen formas condensadas de cómo Agustín relee el relato de la acción salvífica de Jesucristo¹³. Comenzaré respondiendo a algunas preguntas que afectan a la narración en su conjunto, y luego procederé a describir las versiones diferentes de la manera agustiniana de entender la salvación.

Salvación del pecado

La suposición o premisa de la salvación es la necesidad de ella. Se salva al hombre del pecado y de sus efectos. Por el pecado de Adán todos los futuros seres humanos quedan también radicalmente condenados²⁰. Los efectos del pecado son una esclavitud interna de la voluntad; los seres humanos quedan incapacitados para poseer un conocimiento autotrascendente o gozar del amor de Dios²¹. Toda la existencia humana estaba bajo la dominación externa de Satán. Y todos los seres humanos estaban abocados a la condenación y a la muerte eternas (*Ench.* 25-6). Ningún teólogo principal hasta Lutero hace un mayor hincapié en el pecado que Agustín.

El motivo de la encarnación

La razón o el motivo de la encarnación es el amor de Dios. Aunque existen en Agustín referencias considerables a la ira y cólera divinas, Dios no estaba airado absolutamente contra la humanidad antes del envío de



su Hijo; más bien Dios amaba al género humano antes de enviar a su Hijo, y éste es el motivo de la encarnación (*Trin.* XIII 11,15). Pero este amor de Dios no es tan total y universal como en Orígenes y en Gregorio de Nisa. Agustín está lejos de proponer una doctrina de la salvación universal. Pero para los que van a ser salvados el amor de Dios es total, gratuito y eficaz.

Naturaleza de la salvación

Agustín caracteriza la salvación de muchos modos diferentes. La salvación es unión con Dios y por ello vida victoriosa sobre la muerte. Consiste en ser limpiado del pecado y perdonado; es la reconciliación (*Trin.* IV 10,13). Es emanciparse de Satán y la restauración de la condición humana antes de la caída. Es la aproximación del amor divino y el don de Dios como Espíritu que permite una respuesta amorosa²².

Cómo salva Jesucristo

Esta salvación de Dios requiere un mediador. Y éste es Jesucristo, la Palabra encarnada. En estos textos Agustín responde a la pregunta de por qué Dios se hizo hombre desarrollando dos relatos distintos de la salvación.

Primero: la obra de Jesús es un sacrificio. Agustín proporciona un modo de analizar este concepto de la obra salvífica de Cristo enumerando los elementos esenciales de un sacrificio. «Cuatro cosas deben ser consideradas en cada sacrificio: quién lo ofrece, a quién se le ofrece, para qué se ofrece, qué se ofrece» (*Trin.* IV 14,19): 1) El sacrificio se ofrece a Dios. La lógica de este relato radica en procurar una satisfacción. La muerte de Cristo es una «propiciación» a Dios por el pecado; la víctima inocente nos reconcilia con la justicia divina (*Trin.* IV 13,17)²³. 2) El sacrificio se ofrece en nombre nuestro, por nosotros y en nuestro lugar. Esto es, por tanto, una teoría de la sustitución. Jesucristo toma sobre sí nuestro pecado y su consecuencia, la muerte. «Cristo, que estaba libre de pecado, fue hecho pecado por nosotros para que podamos ser reconciliados con Dios» (*Ench.* 41). 3) El que ofrece el sacrificio es Cristo mismo. Así Jesucristo es un sacerdote que ofrece el sacrificio definitivo para el pecado. Y 4) el sacrificio mismo es también Jesucristo: su muerte es un sacrificio. Pero este acto no debe concebirse exclusivamente como una muerte física que satisface la justicia de Dios. Un don externo sin un motivo interno es algo vacío; el verdadero sacrificio es la obediencia interna de Jesucristo a la voluntad de Dios motivada por el deseo de unir al género humano con la divinidad²⁴.

En suma, esta explicación narrativa de la obra salvífica de Jesucristo consiste en una transacción entre Dios y Dios hecha a favor nuestro. El *médium* de esta transacción es la humanidad de Jesús, en la que Agustín hace también hincapié. Pero en último término —y con una doctrina de la Trinidad ya firmemente asentada—, es la Palabra divina la que es el sujeto de las acciones de Jesús.

Segundo: la obra de Jesús es también la redención por medio de un rescate. Agustín presenta su concepción de la actividad salvadora de Jesús como un rescate o redención en el libro 13 del *De Trinitate* con un lenguaje gráfico. Lo presento aquí según los elementos que componen el relato. Primero: a causa del pecado y sobre la base de la justicia de Dios, los seres humanos son, por así decirlo, entregados al poder de Satán²⁵. Aunque el lenguaje de Agustín parezca aquí fuerte, los derechos de Satán sobre los seres humanos se hallan dentro del marco del poder absoluto y de la justicia de Dios. Los términos de Agustín sobre la ira y la cólera divinas debidas al pecado son también recios, pero él mismo los modifica. La clave está no en que Dios se haya alejado de los seres humanos como personas, sino en el alejamiento humano de Dios; la cólera divina no es realmente cólera, sino una función de la justicia de Dios (*Trin.* XIII 16,21). Segundo: Dios derrota a Satán por la justicia, no por su poder²⁶. Tercero: esto ocurre según un guión narrativo. Satanás fue el responsable de la muerte violenta de Jesús. Pero éste era inocente. Por tanto la acción de Satán era mala e injusta, y por esta injusticia el Diablo perdió sus derechos sobre todo aquel que se une a Jesucristo por la fe²⁷. Así, en cuarto lugar, la muerte de Cristo fue un rescate pagado a Satán. Jesús es un redentor, uno que compra y libera a alguien que está cautivo. Agustín habla de la sangre de Jesús como del pago a Satán, embelleciendo el relato con agudos contrastes y paradojas²⁸. En quinto lugar: no sólo es Satán engañado y quitado de en medio por el rescate, sino también derrotado por la resurrección de Jesús. En su resurrección Jesús triunfa sobre la muerte y sobre Satanás²⁹.

En suma, este rescate o redención es también una transacción, esta vez entre Dios y Satán a favor nuestro. Tanto esta teoría como la anterior tienen un cierto carácter exagerado o extremo. Pero ambas responden a la pregunta de por qué Dios se encarnó mostrando la seriedad del pecado y el grado del amor divino³⁰.

Hay otros aspectos de la obra salvadora de Cristo en los textos de Agustín. Cristo media la salvación siendo nuestro modelo³¹. Como encarnación de la Palabra y Verdad eternas de Dios, Cristo salva revelando a Dios y él es el centro de atención de nuestra fe en Dios (*Trin.* IV 18,24). De vez en cuando se perciben insinuaciones de la idea de la deificación en Agustín; Dios se hizo hombre; por tanto nosotros podemos hacernos

divinos³². Pero el rasgo distintivo del relato de la salvación que Agustín cuenta de nuevo radica en el «metaguión», o nuevo libreto de un sacrificio realizado y de un rescate que se paga para superar al pecado.

ANSELMO DE CANTERBURY

Abordamos ahora la interpretación clásica de Anselmo de Canterbury sobre cómo salva Jesucristo. Ello implica un salto de casi 700 años, y el paso de la cultura clásica latina de la antigüedad tardía, muy influenciada por el neoplatonismo, a una cultura feudal de la Edad Media. Una descripción histórica del contexto de esta soteriología tendría que subrayar muchas diferencias entre Agustín y este monje medieval, y entre sus épocas y sus presupuestos intelectuales diferentes. Pero Anselmo opera dentro de la tradición agustiniana, y presenta el relato de Jesucristo que procura la redención de un modo tan claramente razonado que se ha convertido en la base de la soteriología occidental³³.

La obra salvífica de Jesucristo como satisfacción

La reescritura por parte de Anselmo del relato de la salvación es bastante simple en su esencia, y responde a la pregunta de por qué Dios tuvo que encarnarse para nuestra salvación. ¿Por qué no podría Dios habernos salvado por su voluntad, por ejemplo por un acto de perdón? El problema se plantea a causa del pecado original que era una ofensa infinita contra Dios. Este pecado quebró el recto orden de la relación de la existencia humana con Dios, y puso a la humanidad en una situación de deuda infinita para con la divinidad. La ofensa del pecado podía haber sido tratada de tres modos: por el perdón, por el castigo o por la satisfacción. Pero el primer modo, una amnistía gratuita, era imposible porque no restauraría a los seres humanos a su dignidad original. Por tanto, el pecado requería castigo eterno o bien una satisfacción. Satisfacción no significa aquí exactamente devolver lo que se debe, sino sobre todo que había que hacer algo «más», un «plus» que reparara el daño cometido. El problema es, pues, el siguiente: ¿cómo es posible esta satisfacción? Sólo Dios puede salvar; sólo Dios puede ofrecer una satisfacción infinita por una ofensa infinita. Pero sólo los seres humanos la deben, y por tanto son ellos los que deben pagar la satisfacción. No existe sencillamente medio alguno por el cual los meros seres humanos puedan proveer ese «más» implicado en la satisfacción, porque cada acto de obediencia que realizan es algo que ya se debe.

La solución necesaria es un hombre-Dios. Por una cierta «necesidad» Dios debe completar la intención original de la creación de los

seres humanos. Y esta salvación a su vez requiere la encarnación de un hombre-Dios, Jesucristo, tal como fue entendido por el concilio de Calcedonia. ¿Cómo salva Jesús? El acto de entregar su vida libremente por la justicia, de elegir la muerte, es un acto que no se debía a Dios porque Jesús estaba libre de pecado. Así esta ofrenda proporciona un «más» infinito que lo que se debía a Dios y procura a Dios la satisfacción por el pecado. En suma, Jesús actuó como un ser humano y como representante de todos los seres humanos. Y esta elección libre y voluntaria de la muerte fue una satisfacción infinita porque era simultáneamente un acto divino.

Comentario

La obra de Anselmo *Cur Deus Homo?* es una joya; es simple y traslúcida, pero está tallada de tal modo que puede verse desde muchos ángulos. Cuando se la considera más de cerca, emite colores diversos en relaciones diferentes y parece hacerse cada vez más compleja.

La relación entre fe y razón en Anselmo ha ocasionado mucho debate. Por un lado, Boso, el estudiante que formula las preguntas en el texto, plantea sus cuestiones desde el punto de vista de un no creyente, de modo que la obra es apologetica. Pero al mismo tiempo las respuestas razonadas vienen de una fe ya poseída (CDH 1,3). La obra es una plasmación de la idea de que la teología es fe que busca el entendimiento (*ifides quaerens intellectum*).

El pecado es todo acto que no da a Dios lo que es de Dios. La voluntad de cada criatura debe estar sujeta al Creador, y cualquier omisión es pecado. Es como robarle a Dios lo que es suyo (CDH 1,11). La trascendencia del menor pecado, puesto que es un pecado contra Dios infinito, se hace infinita por la lógica de lo infinito (CDH 1,21). Lo que el pecado original quitó a Dios fue su plan para el género humano (CDH 1,23). Y esto hay que devolvérselo a Dios.

Hay pocas palabras, si es que hay alguna, que aparezcan más en este texto que «justo» y sus derivados. La justicia de Dios, o la justicia en sí misma, que tiene su base en Dios, prohíbe el perdón del pecado sin castigo o sin satisfacción. Dios no puede actuar lo mismo respecto a los pecadores que respecto a los que no han pecado. Dios es soberano y libre, pero no es arbitrario; Dios opera necesariamente dentro del marco de lo que es justo y conveniente (CDH 1,12). No se puede reducir esta cualidad de la justicia de Dios a la justicia legal, sino que hay que considerar esta noción dentro del marco de una teología monástica y contemplativa. La justicia de Dios es una dimensión de la belleza, del orden y de la armonía del universo (CDH 1,15)³⁴. Anselmo era un asceta,

y la vida monástica estaba gobernada por reglas. Pero en su obra opera un marco más amplio.

Otra noción principal que gobierna esta reescritura del relato de la acción salvadora de Jesús es el honor de Dios. Esto no debería entenderse en un sentido meramente personal de ser estimado, que implica un deseo o una necesidad de ello. «Es imposible para Dios perder su honor» (CDH 1,14). Nada puede añadirse o sustraerse del honor de Dios (CDH 1,15). Más que a una necesidad subjetiva, el honor de Dios está ligado al orden del universo y a la justicia dentro de ese ordenamiento. El honor divino es objetivo y caracteriza el funcionamiento de la cosas ontológicamente como debería ser. «Considerado de este modo, el honor de Dios es simplemente otra palabra para el ordenamiento del universo en su debida relación con Dios»³⁵. Ya que nada es mayor que Dios, y él mismo es el fundamento de la justicia, para la divinidad «nada hay en el orden de las cosas que deba mantenerse con más justicia que su propio honor divino» (CDH 1,13). Esto es muy importante porque el honor de Dios es la razón principal por la que la divinidad no puede perdonar el pecado simplemente, y el castigo o la satisfacción son exigencias absolutas (CDH 1,13). El razonamiento está basado aquí en la coherencia y en la integridad de la realidad misma cuyo fundamento es Dios, y no hay por qué insistir en demasía en el contexto feudal.

La satisfacción es obviamente un término central, ya que caracteriza la lógica del relato. La satisfacción presupone que se ha hecho un daño, y no consiste en devolver a Dios debidamente lo que se le adeuda, sino en reparar una ofensa y compensar por el daño realizado. Pensado en términos de robo, la satisfacción significa ir más allá de la mera restitución de lo que se ha robado, e implica que se «devuelve más de lo sustraído» (CDH 1,11). La satisfacción debe ser ejecutada o mensurada según la ofensa, lo que pone al ser humano finito en una situación imposible, puesto que su pecado es infinito porque es contra un Dios infinito (CDH 1,19-24).

Otro concepto principal de fondo, estrechamente relacionado con fe y razón y el orden entero de las cosas, es la «necesidad». Anselmo sabe el modo como las cosas están respecto a Dios por la revelación, la Escritura y la fe. Pero anda buscando los motivos internos de por qué son del modo como son. La comprensión teológica requiere conocer la lógica y la necesidad internas. Pero Anselmo sabe también que es preciso ser cuidadoso cuando se habla de la necesidad y de la libertad soberana de Dios. La idea de necesidad está implicada continuamente cuando se discute si Dios puede abandonar la creación después del pecado, o de si la encarnación era necesaria, o de si Cristo tenía que someterse necesariamente a la muerte. En cada uno de estos casos la necesidad no es un

concepto estrictamente lógico o metafísico, sino una implicación lógica de un cierto concepto de Dios, o bien un argumento basado en lo que se llama la conveniencia: dado tal concepto de Dios, no se puede concebir de otra manera. Dios debe hacer lo que es divino. Anselmo está tratando de algo tan paradójico como de una «necesidad libre». Por ejemplo, Dios no puede mentir y ser Dios. Pero Dios no está obligado a no mentir por una fuerza exterior (CDH 2,4-5). La necesidad de un Dios salvador radica en la propia bondad divina: «Al crear a los seres humanos por la propia bondad divina, Dios se obliga libremente a sí mismo, por así decirlo, a completar la obra buena una vez comenzada» (CDH 2,5).

La salvación es una restauración de la unión con Dios. Como en el relato de Agustín acerca del sacrificio, los seres humanos se reconcilian con Dios por la libre elección de Jesucristo de sufrir una muerte que él no tenía por qué, puesto que estaba libre de pecado. Y este «más», este don de sí mismo muy por encima de lo que se debía a Dios, es de valor infinito porque era un acto de un hombre-Dios. Ello produjo una satisfacción que supera infinitamente todos los pecados de todo el género humano (CDH 2,10-14).

Cuando Boso oyó a Anselmo describir el apuro del hombre a causa del pecado, en deuda infinita sin posibilidad de reembolsarla, estuvo a punto de desesperarse; se preguntaba si alguien podría salvarse (CDH 1,21-23). Cuando Boso oyó la exposición de la eficacia de la acción salvadora de Cristo, preguntó si alguien que se volviera hacia Cristo podía dejar de recibir la salvación (CDH 2,19). Esta pregunta refleja una tensión en el pensamiento de Anselmo. Por un lado, éste pensaba que no se salvarían muchas personas. Prácticamente hablando, habría casi que ser un monje para salvarse. Éste es el lado ascético de Anselmo³⁶. Pero, por otro, Anselmo argumenta con poderosas razones que Dios debe (necesidad) concluir lo que él había pretendido con la creación. Esto es conciliable con el orden y la armonía del universo, con su razón y con su creador. «No es ciertamente congruente con Dios permitir que perezca absolutamente una naturaleza racional» (CDH 2,4). Anselmo, al parecer, restringe aquí su pensamiento a la naturaleza humana en general, y no lo aplica a los individuos: Dios ha de salvar a algunos seres humanos representativos. Pero es difícil ver la lógica de esta restricción. ¿Por qué no a todos? Su relato tiende realmente hacia la salvación universal³⁷.

ABELARDO

Una manera de caracterizar la teoría sobre la salvación de Abelardo es verla como heredera de la obra de Anselmo. Una de las contribuciones principales de éste fue haber negado explícitamente a Satanás cualquier

derecho sobre el género humano. Esto, en efecto, eliminó a Satán del drama de la salvación y planteó el problema en términos de la relación de Dios con los seres humanos³⁸. Con Satán fuera de la ecuación, Abelardo llevó las premisas de Anselmo a una conclusión opuesta: «Ya que los seres humanos no pueden pagar de ningún modo a Dios, y éste no tiene necesidad alguna de hacer ningún pago al Diabolo, el objetivo de la encarnación no pudo ser en absoluto la cancelación de deuda alguna. Sólo pudo ser un acto de amor»³⁹. «Amor» es la palabra clave que resume la reescritura de Abelardo del relato de la salvación, del mismo modo que la recapitulación resumía el de Ireneo.

Jesús salva por revelación y presentándose como ejemplo

Abelardo expone sucintamente su teoría de la salvación en un pasaje de su comentario a la Carta a los romanos⁴⁰. Éste consiste en que Jesús es la revelación y la demostración efectiva del amor de Dios por el género humano. Jesús nos enseña y nos da ejemplo de cómo amar a Dios y a nuestro prójimo en respuesta a Dios. Jesucristo vincula de este modo a los seres humanos con Dios en el amor —puesto que el mismo Jesús es el amor de Dios hacia nosotros—, a la vez que inflama nuestro amor por Dios y por nuestro prójimo. El núcleo o punto central del relato, reescrito en contraposición a Anselmo, es sencillo y simple:

Ahora bien, nos parece que hemos sido justificados por la sangre de Cristo y reconciliados con Dios del modo siguiente: por medio de este acto único de gracia manifestado a nosotros —en el cual su Hijo asumió nuestra naturaleza y perseveró en ella enseñándonos hasta la muerte por la palabra y el ejemplo— Dios nos ha ligado totalmente a él por amor, con el resultado de que nuestros corazones deben inflamarse por tal don de la gracia divina, y la caridad verdadera no debe sentir temor de soportar cualquier cosa por él⁴¹.

Más que una teoría moral o subjetiva de la salvación

Gustav Aulén designa esta concepción como una teoría moral y subjetiva de la salvación. Con esta definición quiere decir que el cambio efectuado por la salvación no es una mutación de actitud por parte de Dios, sino un cambio que ocurre en los seres humanos, es decir, una conversión⁴². Considera además que la opinión de Abelardo se extiende hasta el pensamiento liberal del siglo xix como una teoría moral, según la cual la salvación se transforma en un movimiento humano hacia Dios⁴³.

Pero esta caracterización no parece exacta. Ante todo, Abelardo defiende una cristología elevada; el Logos se ha encarnado en Jesús. De

este modo la aproximación de Dios a la existencia humana es ontológica. Es amor encarnado, amor divino por la existencia humana y el mundo, realizado o efectuado en la acción. Además, el amor que se suscita en la persona humana para responder a Dios es también causado ontológicamente por Dios, y es el efecto del don de Dios como Espíritu. Abelardo es agustiniano: donde hay amor de Dios, se trata del efecto de la obra divina como Espíritu o gracia. Y Abelardo se refiere explícitamente a esta operación del Espíritu citando a Pablo: «Porque la caridad de Dios ha sido vertida en nuestros corazones por el Espíritu Santo que nos ha sido dado»⁴⁴. En último término Aulén trivializa la interpretación de Abelardo porque tiene otra interpretación como norma, una interpretación más cercana a la de los Reformadores.

LOS REFORMADORES PROTESTANTES

Los Reformadores se hallan sin duda muy dentro de la tradición teológica occidental; los seleccionamos en nuestro panorama debido a sus peculiares relecturas del relato de la salvación. Siguiendo la tradición de Agustín y de Anselmo, sus interpretaciones ponen un cierto énfasis en los temas de la sustitución y del castigo vicario.

MARTÍN LUTERO

La cosmovisión religiosa de Lutero refleja coherentemente su perspectiva religiosa de la antítesis entre Ley y Evangelio, y la justificación por pura gracia a través de la fe. Lutero era en muchos sentidos más antipelagiano que Agustín mismo. Pero no es posible aquí situar su interpretación de la salvación en el conjunto de su pensamiento. Apelaré a unos pocos textos representativos⁴⁵.

Somos salvados del pecado y de la ira de Dios

Somos salvados de la ira de Dios debida al pecado. Lutero presenta un número de entidades negativas de las que la existencia humana es salvada: pecado, muerte, Satán, la maldición de Dios, e incluso la Ley. Pero la salvación es ante todo reconciliación con Dios. Pero lo que hay que aplacar es la ira de Dios contra el pecado, pues éste representa lo contrario de la santidad, la equidad y la justicia de Dios. De algún modo, la obra de Cristo es hacer que Dios se reconcilie consigo mismo para aceptar con amor a los seres humanos. La mejor manera de entender a la divinidad es como un Dios de amor y de piedad. Pero esto sólo puede

ser comprendido por la fe. Mientras esté en pecado, la conciencia del pecador sólo puede ver la justa cólera de Dios por ese pecado⁴⁶.

La lógica de la obra de Cristo: sustitución y satisfacción

La lógica fundamental de la obra de Cristo se resume en dos palabras: sustitución y satisfacción. La sustitución significa que el Logos o la Palabra de Dios, Cristo, se encarna y se sitúa en el plano de los seres humanos. Lutero, movido por su amor a la paradoja y con un lenguaje afilado que utiliza temas dialécticamente relacionados o contrarios, afirma claramente que Cristo se hace pecador y maldito (LW 26,277-80). Hasta se atreve a decir que Cristo, a pesar de ser divino, se sintió como pecador, maldito, abandonado, etc. Lutero maximiza el dolor y el sufrimiento de Cristo, sobre todo internamente.

¿Cómo es esto salvífico? Cristo, como sustituto de todos los seres humanos y como nuestro representante, fue obediente hasta la muerte en lugar nuestro. «Para Anselmo había sólo dos posibilidades: castigo o satisfacción. Para Lutero, la satisfacción tiene lugar por el castigo, no del pecador, sino de Cristo»⁴⁷. Después de Jesucristo, Dios no considera ya la maldad de los seres humanos, sino sólo contempla la justicia del representante. «Y cuando el pecado y la muerte han sido eliminados por éste hombre, Dios no desea ver otra cosa en el mundo entero... excepto la pura limpieza y justicia. Y si permaneciera cualquier resto de pecado, por amor a Cristo, el Sol brillante, Dios no lo notaría» (LW 26,280)⁴⁸.

La lucha cósmica

Dentro del marco intelectual de Cristo como nuestro sustituto que logra la satisfacción divina, Lutero desarrolla la idea de una pugna cósmica entre las fuerzas del mal y del bien. Es ésta una doctrina temprana de Lutero, que se encuentra en su «Libertad cristiana» (LW 31,352; 357-58). Este duelo representa simbólicamente la dinámica de la obra de Cristo, e interpreta lo que ocurre sobre todo en el sufrimiento de Jesús y en su muerte. Lutero pinta esta batalla como un duelo entre el Logos encarnado y una serie completa de fuerzas personificadas: el pecado, la muerte, la maldición y la ira de Dios, la Ley. Pero Cristo, el inocente, obediente, santo y divino, vence y derrota a todas estas fuerzas. Aunque realice todo esto en su humanidad, era la obra de la divinidad. «Pues vencer al pecado del mundo, a la muerte, la maldición y la ira misma de Dios es la obra no de cualquier criatura, sino del poder divino. Por tanto era necesario que quien venciera a éstos en sí mismo fuera Dios verdadero por naturaleza» (LW 26,282).

Aunque la descripción del duelo parezca emplear un lenguaje mitológico, puede leerse como una personificación. El lugar donde este duelo tuvo lugar fue en el interior de la persona de Jesucristo; en este sentido, él es el referente. Con otras palabras, hay aquí sitio para un imaginario histórico. Estas fuerzas del mal actuaban dentro de la persona de Jesús, en algún sentido dentro de su conciencia.

Consecución de la salvación: el cambio maravilloso

El cristiano debe apropiarse de esta salvación objetiva para que sea eficaz, puesto que no es automática. ¿Qué papel tienen los hombres en la reescritura del relato por parte de Lutero? El creyente se une a Cristo por la fe. Y por esta unión existencial se efectúa «un maravilloso cambio» en el cual lo que es de Cristo se hace mío, es decir, la inocencia y la justicia, y lo que era mío pasa a ser de Cristo, es decir, la maldad, el miedo, la condenación según la Ley, convirtiéndose en objeto de la ira y la maldición divinas⁴⁹. Este cambio se basa en una suerte de misticismo de un Cristo interpersonal por el cual el creyente y Cristo se hacen uno⁵⁰.

Paralelismo ejemplarizante en Lutero: la batalla dentro del cristiano

La idea de paralelismo ejemplar no es importante en Lutero, quien no atribuye nada salvífico a la libertad humana. Pero hay paralelismo ejemplarizante en el sentido de que el conflicto y el duelo que tuvo lugar en el sufrimiento y la muerte de Cristo continúa también en la vida del cristiano. En el cristiano la lucha o el duelo se dan entre las fuerzas del pecado, la muerte y la condenación por la Ley que conducen a la desesperación y a la fe en Cristo. La diferencia radica en que mientras que Cristo venció por su naturaleza divina, los seres humanos vencen simplemente por su vínculo con Cristo gracias a la fe. «Mientras el pecado, la muerte y la maldición permanecen en nosotros, el pecado nos condena, la muerte nos mata y la maldición nos maldice; pero cuando éstos se traspasan a Cristo, lo que es nuestro se hace suyo, y lo que es suyo se hace nuestro. Aprendamos, por tanto, en cada tentación a traspasar a Cristo el pecado, la muerte, la maldición y todos los males que nos oprimen y, por otro lado, a traspasar justicia, vida y bendición de él a nosotros» (LW 26,92).

JUAN CALVINO

Al igual que Tomás de Aquino era agustiniano porque todo el mundo lo era, así Calvino se convirtió a las ideas luteranas, por lo que temas centrales de la teología de Lutero reaparecen en Calvino. Pero al mismo tiempo

eran hombres muy diferentes en contextos socioculturales diversos, por lo que estas divergencia dan a la teología de Calvino una configuración diferente a la de Lutero. Para la teología de este último, la antítesis entre la Ley y el Evangelio es un axioma fundamental; la Ley, aunque en sí misma es buena y procede de Dios, es una categoría negativa porque hace aparecer y condena nuestro pecado y porque, al apelar a nuestra voluntad, se convierte en tentación para pecar más y en una maldición. En Calvino, por el contrario, la Ley es positiva y, después de la justificación, se hace guía para la vida cristiana y un agente saludable para ordenar la comunidad. Las diferencias de este estilo prestan un significado distinto a la concepción de Calvino sobre cómo Jesús salva. Calvino reescribe el relato de la salvación en sus *Instituciones de la doctrina cristiana*⁵¹.

La ira de Dios, sustitución, obediencia, satisfacción

Calvino afirma que la lógica de la salvación es el sacrificio de Cristo. Éste nos sustituye, y por su obediencia hasta la muerte satisface la cólera de Dios y la ira contra el pecado. Esta idea se halla en la misma línea de Agustín que hemos explicado, asumida y desarrollada por Anselmo. Respecto a la cólera de Dios, dice Calvino: «Nadie puede penetrar dentro de sí mismo y no considerar seriamente lo que él es sin sentir la ira de Dios y su hostilidad hacia sí mismo. En consecuencia hay que buscar ansiosamente modos y medios para apaciguar a Dios, lo que exige una satisfacción» (*Instituciones* II 16,1). «Ésta es nuestra absolución: la culpa que nos tenía sujetos al castigo ha sido traspasada a la cabeza del Hijo de Dios. Debemos recordar ante todo esta sustitución, no sea que estemos temblando y permanezcamos ansiosos toda la vida como si la venganza justiciera de Dios, que el Hijo de Dios ha asumido en sí mismo, todavía estuviera colgando sobre nosotros» (*Instituciones* II 16,5). La maldición de Dios sobre nosotros debida al pecado ha sido eliminada y colocada sobre Cristo. Y luego: «Cristo fue ofrecido al Padre en su muerte como un sacrificio expiatorio, de modo que al realizar toda la satisfacción por su sacrificio, podamos dejar de tener miedo ante la ira de Dios» (*Instituciones* II 16,6). Finalmente, Calvino afirma con claridad que la satisfacción de Cristo se realizó durante su vida entera: «Cristo nos redimió por su obediencia, que practicó en todos los momentos de su vida» (*Instituciones* II 16,5)⁵².

Resurrección, intercesión, envío del Espíritu

Calvino busca un matiz salvador en todas las fases de la vida de Cristo. Él considera a Cristo profeta, rey y sacerdote. Como profeta, su enseñanza

es salvífica; como rey, gobierna por el Espíritu, y su obra principal como sacerdote es el sacrificio que hemos ya considerado. Calvino destaca también los aspectos salvíficos del entierro de Cristo, de su descenso al infierno, resurrección, ascensión y envío del Espíritu. En pocas palabras: Calvino encuentra un aspecto salvador en cada detalle del relato de la vida de Cristo⁵³.

Apropiación de la salvación: ley, santificación, vida cristiana en el mundo

La diferencia principal entre Lutero y Calvino se halla en el modo como consideran la presencia de la salvación en la vida cristiana. ¿Cómo se apropia de la salvación cada cristiano? En Lutero ocurre esto por la fe; por la unión con Cristo efectuada por la fe, la justicia de Cristo se hace también propia del creyente. Esto es verdad también en Calvino. Pero éste, tras distinguir entre la santificación y la justificación, otorga a la primera un lugar importante en su teología. Calvino hizo hincapié en que el cristiano, una vez justificado, tiene que llevar una vida santa en el mundo, guiada por la ley y dentro del contexto de la vocación asignada a cada uno por la providencia. Así, en Lutero, la salvación en este mundo radica en una relación de unión con Dios ahora mismo, constituida por la gracia y comprendida por la fe; en Calvino, por el contrario, la salvación se lleva a cabo en la vida cristiana en sociedad⁵⁴.

En suma, en los relatos de Lutero y de Calvino el hombre se salva del pecado. Y la dinámica cómo Jesús salva se concentra en Jesús como sustituto del resto del género humano, que echa sobre sus espaldas el castigo debido a nuestro pecado. Pero estos dos reformadores acentuaron aspectos diferentes de lo que significa ser salvado: Lutero pone el acento en la fe que se une a la salvación de Cristo, y Calvino explicita las implicaciones de la santificación para la vida en el mundo.

LA EXPERIENCIA DE LA SALVACIÓN EN LA TRADICIÓN

Abordamos ahora un segundo nivel de reflexión, que investiga la experiencia que generó estos relatos simbólicos. ¿Cuál es la experiencia de la salvación codificada en estas relecturas simbólicas del relato de Jesucristo? ¿Qué aspectos de la experiencia de salvación divina mediados por Jesús se conservan en este lenguaje simbólico? Estas teorías de la salvación dependen de la variedad de las imágenes del Nuevo Testamento, que a su vez descansan en el recuerdo y en la experiencia de Jesús como portador de la salvación divina. Hay que tener presente esta dependen-

cia, ya que es la precursora histórica de los textos en cuestión: en última instancia estas teorías de la salvación y los relatos del Nuevo Testamento sobre ella son interpretaciones de Jesús. Muchas de ellas parecen hoy extrañas, extravagantes y a veces grotescas. ¿Requería Dios realmente la vida de Jesús en una cruz romana para poner las cosas en orden con los seres humanos? En verdad, hay personas que están convencidas de que el único modo de tratar estas interpretaciones clásicas de la salvación es abandonarlas totalmente. Por el contrario, la tesis que opera en esta obra es que puede recuperarse la intención de estas narraciones interpretándolas y reescribiendo el relato sobre Jesús en términos que tengan sentido hoy día. El primer paso de tal proceso, después de analizar las narraciones tradicionales, es valorar la experiencia que ellas representan. Esto no significa un intento de llegar a la experiencia psicológica de los autores, sino más bien de interpretar la experiencia ofrecida por las historias mismas.

La interpretación que sigue se formula en términos de afirmaciones amplias y generales, que tratan de universalizar esta experiencia. La clave está en caracterizar la experiencia particular que se encuentra en el interior de estas lecturas de la salvación de tal modo que pueda ser valorada de modo más general. En su mayor parte los textos que he analizado aquí son clásicos⁵⁵. Aun dentro de su particularidad tienen una cualidad trascendental que apela a la experiencia humana común⁵⁶. Nuestra interpretación, por tanto, tiene como objetivo presentar los símbolos históricos del pasado y al mismo tiempo erigir un puente que salve la distancia histórica entre ellos y nosotros apelando a la experiencia humana en ellos reflejada para que pueda ser valorada potencialmente por todos. De este modo se idealiza la experiencia de los textos más allá del lenguaje objetivo de los textos mismos, y se libera o se sitúa a otro nivel distanciándolos de las psiques particulares o de las intenciones de los autores⁵⁷. Esta interpretación servirá de puente para un capítulo posterior que tratará de Jesús como salvador hoy. Allí pretendemos mirar hacia atrás en solidaridad con la tradición experiencial de la comunidad para aprender a enfrentarse al futuro. En este punto, sin embargo, el objetivo no es construir una metahistoria de la salvación a partir de las experiencias comunes del pasado, sino sencillamente destacar los aspectos de la experiencia expresamente cristiana vehiculada por esas interpretaciones clásicas y diferentes de la obra de salvación de Jesús.

Jesús, maestro experimentado como revelación de Dios

Todos los relatos declaran o implican la experiencia de Jesús como revelación de Dios. En su enseñanza, en su modo de actuar, en toda la

narración sobre su destino que se va desarrollando, Jesús comunica las cosas que son de Dios. En sus parábolas Jesús presenta la sabiduría de Dios. En su enseñanza ética ofrece los valores de Dios. Sea cual fuere la lógica particular que tematiza el relato de la salvación en un determinado teólogo, Jesús es siempre reconocido como la revelación de Dios⁵⁸. El «conocimiento» así mediado fue salvífico en un mundo pagano politeísta y de religiones múltiples y diversas. Hoy es también salvador por los mismos motivos en una situación análoga.

A Dios se le encuentra en Jesús

Además de la experiencia de revelación, se puede discernir otra experiencia de encuentro con Dios en Jesús en estos relatos clásicos de la salvación. Hay varios modos según los cuales la Escritura y los autores posteriores expresan la idea de que Jesús hace presente a Dios, o que Dios está presente en Jesús para que se le encuentre en él: Dios está presente en Jesús como Sabiduría y como Espíritu. En el himno introductorio del Evangelio de Juan se presenta a Jesús metafóricamente como el Verbo de Dios. En escritores patrísticos de la primera época Jesús es el segundo Dios, un ángel de Dios, el ungido de Dios. Este «hacer presente a Dios» se refleja en Jesús cuando actúa con poder en sus curaciones y exorcismos; Jesús es presentado en los Evangelios dotado de poder por Dios como Espíritu. En los Padres griegos el que Dios esté presente en Jesús transforma físicamente la carne, o la humanidad, y la diviniza. A su vez la existencia humana se hace Dios o se vincula a Dios de un modo nuevo. En Jesús la divinidad asume cada aspecto de la existencia humana de modo que ésta es curada, limpiada, cuidada y salvada⁵⁹. La experiencia consiste en encontrarse con el poder de Dios en este hombre. La encarnación es un símbolo típico conceptual para esta experiencia, y significa que Dios se ha acercado a la humanidad y se ha identificado con ella asumiendo un ser humano, y así a la raza humana como tal, como algo propio de Dios⁶⁰. Todo el que está unido con Jesús por la fe y el bautismo y recibe el Espíritu de Dios participa de la presencia de Dios⁶¹. Se puede generalizar señalando la experiencia que subyace a todas estas fórmulas: Jesús hace a Dios presente y se encuentra a Dios en él o por él. Ésta es la base existencial y empírica para la teoría de que Jesús es el símbolo concreto de Dios.

Se experimenta a Dios como creador amoroso

La salvación se presenta siempre como un relato o una narración en la que una cosa pasa después de otra. Así el modo ordinario de pensar la

salvación es imaginarla como un suceso que ocurrió después de la creación, y motivada por lo general porque el pecado requería una nueva iniciativa divina. Pero las interpretaciones clásicas de la salvación afirman también claramente que Dios, que opera a través de Jesús, es un Dios que crea y salva. Dos cosas ocurren aquí. Por un lado, Jesús media la experiencia de un Dios benévolo, amoroso, que acepta y perdona, pero que también juzga toda conducta deshumanizada. La experiencia es que Dios está «por nosotros». Por el otro, Jesús al mediar este Dios está claramente relacionado con él. Los autores declaran con frecuencia que sólo el creador puede salvar, que la creación y la salvación son realizados por el mismo Dios⁶². Esta experiencia es importante porque en ella radica el principio que genera el vínculo de cercanía de Jesús con Dios, y finalmente la idea de que Jesús es divino.

Así pues, lo que Jesús revela es un Dios tanto creador como salvador; como salvador Dios es también creador, y como creador es también salvador. Como mediación de Dios, Jesús comienza a ser interpretado simbólicamente como relacionado con la creación y con la salvación. Pero es crucial ver que las experiencias de Dios como creador y salvador no son separables, aunque puedan distinguirse las dos ideas. Dios es experimentado simplemente como la divinidad que es simultáneamente amorosa, salvadora y creadora. La salvación es la restauración de la unión con Dios, pero la experiencia de Dios lo señala como un Dios que «debe» concluir lo que él mismo ha pretendido con su creación. «No es ciertamente congruente con Dios permitir que una naturaleza racional perezca totalmente»⁶³. Será importante hoy día considerar que la salvación es inseparable de la creación, y por ello que la finalidad de la salvación es universal y se extiende a todo el mundo.

El Diablo representa una experiencia de un mal anterior al que se halla ligada la existencia humana

Detrás de las narraciones mitológicas del rescate y de la redención que implican a Satán está una amplia creencia en un mundo lleno de demonios⁶⁴. Pero el interés de estas historias no es proporcionar información objetiva sobre el mundo⁶⁵. Cuando se interpretan estas creencias simbólica y existencialmente, se puede pensar que representan la experiencia de una humanidad víctima o esclava de fuerzas históricas y naturales de las que sabe poco o a las que no controla en absoluto. Se siente además que muchas de estas fuerzas son pecaminosas y que operan dentro del yo antes de conseguir la libertad⁶⁶. Pero estas experiencias no son meramente individuales, ni tampoco ocurren en los individuos aislados, o en personas autónomas. Las ligaduras que mantienen cautiva la libertad humana

son en gran parte históricas y sociales: las coacciones de la pobreza, de la marginación social, la guerra, la esclavitud, las enfermedades y la muerte prematura. De este modo los demonios están por todas partes y controlan todo. Sin embargo, se experimenta a Jesús como mediador de la libertad; él es el salvador de la esclavitud de una existencia dominada por el hado y controlada externamente. El que esta experiencia generadora de libertad se halle en todos los autores es aún más asombroso debido a los modos tan diferentes en los que se expresan, por ejemplo, Orígenes⁶⁷, Agustín, con su doctrina de la gracia cooperante⁶⁸, Lutero y Calvino.

La fidelidad divina se experimenta en la fidelidad humana de Jesús

El lenguaje que presenta a Jesús sufriendo por nosotros, como un sacrificio a Dios, que toma sobre sí el castigo por el pecado en nuestro lugar, al que se le exige que muera para dar satisfacción a Dios, se comunica muy difícilmente con nuestra época. Estos conceptos no conectan en absoluto con nuestra conciencia actual. Y, lo que es más serio, las imágenes relacionadas con este lenguaje ofenden y llegan a ser repulsivas para la sensibilidad postmoderna hasta constituir una barrera para una valoración saludable de Jesucristo. La teología feminista ha analizado en el contexto del patriarcado las implicaciones de una idea de Dios que necesita la satisfacción, o que tiene que castigar o enviar a su Hijo a este mundo para sufrir, y ha descubierto también las perjudiciales tendencias sexuales contenidas en los ideales del sacrificio y de la sumisión al padre. Desde una perspectiva histórica, la pasividad que a menudo —aunque no necesariamente— se relaciona con este relato de la obra salvadora de Jesús no se corresponde con la agresiva enseñanza profética que motivó su ejecución. Y desde una perspectiva actual, la tendencia a situar como punto central de la obra salvadora de Jesús su muerte real difumina la importancia del ministerio salvífico de Jesús a favor de una vida plena y activa en libertad de las gentes.

Hay que preguntarse por qué la muerte de Jesús se convirtió en algo tan central en el imaginario cristiano. Sugerí antes que quizás la muerte de Jesús como un criminal fue una conmoción tal para los primeros discípulos que todo el tratamiento apologético se concentró en este aspecto, y las ideas que se generaron en torno suyo adquirieron vida propia. Sea cual fuere la respuesta a esta cuestión, en las teorías expiatorias de la salvación no es la muerte física lo que importa. La muerte física de Jesús no es en sí salvífica, sino que representa la calidad del amor de Dios y de la obediencia de Jesús, que son las que propiamente salvan. Agustín, por ejemplo, propone una cristología elevada. Así Jesús es el divino don de sí mismo a los seres humanos por parte de Dios, y esta

muerte en la cruz es la dramatización más radical de la amplitud de la condescendencia y del amor divinos⁶⁹. A otro nivel, el sacrificio externo para Agustín es el símbolo de la realidad interior de la entrega de uno mismo a Dios⁷⁰, y considera que la obediencia de Jesús hasta la muerte fue un acto de suprema fidelidad a Dios⁷¹. En otras palabras, la pasión voluntaria de Jesús y su muerte son un símbolo de la fuerza de su unión con Dios. Lo que se manifiesta en esas desorbitadas expresiones como «rescate» y «sacrificio» es que este Jesús, que vino desde Dios portando la presencia y el poder divinos, simboliza la inmensidad radical del don de sí mismo por parte de Dios a los seres humanos y, del lado de éstos, el compromiso igualmente radical que esta comunicación divina debe generar como respuesta.

Jesús es experimentado como el ser humano arquetípico, el último Adán

De este modo Jesús mismo apareció como una persona salvada, el primero de muchos. Él salva mostrando el camino. Una de las imágenes paulinas más importantes de la salvación para la tradición entera es la del último o segundo Adán. Es un símbolo difuso y abierto, por lo que se interpreta de muchas maneras diferentes. Hemos visto que en Ireneo aparece como «recapitulación», y que este vocablo expresa la experiencia de Jesús como nueva creación, el nuevo ser humano arquetípico que responde al deseo de recibir algún tipo de guía, y que encierra todo lo que significa ser humano⁷². En Ireneo es Dios el que actúa para nuestra salvación de un modo que respeta la libertad humana; Jesús es el pionero de nuestra salvación al que debemos seguir. Este paralelismo ejemplarizante se diluye por lo general en favor de símbolos más intrincados de la salvación, pero es básico y está prácticamente presente en toda apropiación y reescritura clásica del relato⁷³. Esta experiencia fundacional de cómo Jesús salva es la base de la dinámica de la espiritualidad cristiana, igualmente fundamental, como *imitatio Christi*.

La resurrección de Jesús es la promesa que sale al encuentro de la esperanza de la existencia humana

El deseo de existir y de existir permanentemente es algo intrínseco a la condición humana. Subrayé en el capítulo 5 que la resurrección de Jesús se experimenta como salvadora cuando se unen la confianza básica humana en la vida y la promesa de Dios de una vida eterna. La experiencia de salvación implícita en la afirmación de que Dios ha resucitado a Jesús es absolutamente fundamental y señala el punto de partida de la soteriología y de la cristología formales. La resurrección de Jesús por parte

de Dios es la respuesta divina a la esperanza humana. La resurrección representa la salvación de la muerte, el triunfo sobre todas las fuerzas que conducen inevitablemente hacia la extinción y la nada⁷⁴. Esta condición, disposición y actitud esperanzada básicas, alimentadas por la resurrección final de Jesús, subyacen a la gran variedad de los guiones ideales de la victoria⁷⁵.

En resumen: la unión de estos temas es un esfuerzo de generalización de las experiencias de la comunidad cristiana reflejadas en las interpretaciones simbólicas clásicas que describen la salvación de Dios mediada por Jesucristo. Las hemos replanteado de un modo que tiene en cuenta que Jesús de Nazaret es el centro focal de estas teorías, y que cualquier explicación hoy de cómo Jesús salva ha de hacer referencia también al Jesús de la historia. Hemos expresado estas experiencias en términos de la experiencia común humana; pueden ser valoradas por todos los seres humanos, de modo que tienen potencialmente una importancia universal.

Esta primera interpretación de la experiencia tal como viene del pasado debe ser reescrita como un relato de la salvación mediada por Jesús que sirva para nuestro propio tiempo. ¿Qué forma adoptará esta narración dentro del contexto del mundo actual? Ésta es la tarea de la cristología constructiva. Pero antes de avanzar hasta ese estadio deseo examinar el desarrollo de la cristología clásica.

EL DESARROLLO DE LA CRISTOLOGÍA CLÁSICA

A diferencia de la soteriología, el desarrollo de la cristología clásica alcanzó una cierta meseta con la doctrina del concilio de Calcedonia en 451. Aunque la doctrina de Calcedonia no fue aceptada por las iglesias que representaban los extremos en el debate cristológico contemporáneo, se convirtió en la enseñanza central de la mayor parte de las iglesias cristianas y ha quedado como piedra de toque de la ortodoxia. Calcedonia es un símbolo clásico de la fe cristiana.

La historia de cómo la Iglesia llegó a esta doctrina cristológica cuatrocientos años después de la muerte de Jesús es bien conocida, y el relato que la sustenta ha sido analizado muchas veces¹. A principios del siglo II Ignacio de Antioquía escribía con fiadamente: «Hay sólo un médico: de carne, pero espiritual; nacido, pero no engendrado, Dios encarnado, vida genuina en medio de la muerte, surgido de María a la vez que de Dios, sujeto primero al sufrimiento, pero luego Jesucristo nuestro Señor»². A lo largo de este siglo Justino Mártir y otros apologistas comenzaron a erigir puentes entre la autocomprensión cristiana y la cultura grecorromana, e Ireneo defendió una cristología de base bíblica contra las novedades gnósticas. El siglo III fue testigo de las reacciones contra el modalismo y el patripasianismo y del desarrollo de una concepción de la vida interna de Dios diferenciada de la de Jesucristo de la que éste era una parte. También se desarrolló lo que se ha llamado a veces subordinacionismo «no herético»³. El siglo IV quedó marcado por la controversia entre arrianos y defensores de Nicea, y Atanasio fue el intérprete y defensor de la doctrina del primer concilio ecuménico que definió la divinidad de Jesús contra el subordinacionismo radical. Y, finalmente, durante la primera mitad del siglo V fue muy importante la controversia acerca de la naturaleza de la persona de Jesucristo, que opuso una cristología encarnacionista, del Verbo hecho carne que presentaba a Jesucristo como un

sujeto divino vestido de naturaleza humana, a otra cristología de un «ser humano adoptado» que presentaba a Jesucristo como un ser humano en quien habitaba el Verbo divino. Basándose fundamentalmente en una carta del papa León Magno, el concilio de Calcedonia utilizó una terminología de personas y naturalezas, un lenguaje marcado por tensiones y paradojas, para conservar los valores contenidos en cada bando de este debate. Como fórmula práctica, la doctrina de Calcedonia tuvo un éxito bastante notable. Mi objetivo en este capítulo no es tratar de presentar esta historia de cuatrocientos años de un modo objetivamente adecuado. Más bien presupondré el conocimiento de las líneas principales de este desarrollo y limitaré mi comentario dentro de este marco a cuatro temas relevantes para la tarea de una cristología sistemática. Estos temas son: primero, la inculturación y las tensiones implicadas en ella; segundo, el carácter dinámico del desarrollo cristológico y la función de la soteriología en él; tercero, el problema de la relación de Jesús con Dios, en la medida en que se le reconoce como divino; y cuarto, el estricto problema cristológico de la naturaleza de Jesucristo como humano y divino. A la luz de este comentario sobre el desarrollo histórico de la teología, el capítulo siguiente presentará un análisis y una interpretación más detallados de las doctrinas de Nicea y de Calcedonia. Estas doctrinas tienen poco sentido fuera de los conflictos teológicos que las generaron.

LAS FUENTES NEOTESTAMENTARIAS Y LA INTELIGIBILIDAD CULTURAL

La cristología siguió desarrollándose después del siglo I a la par que se extendía el cristianismo y entraba en contacto con nuevas comunidades. Al mismo tiempo, los escritos del siglo I se fueron gradualmente reuniendo en un canon que sirvió como piedra de toque para una auténtica creencia cristiana. La relación entre estos dos desarrollos es interactivo, y forma una tensión entre las fuentes neotestamentarias de la cristología y la inteligibilidad de ésta para las nuevas situaciones culturales. Quiero comentar cómo esta tensión se manifestó ya en el siglo II, puesto que tuvo un efecto perdurable sobre todo el desarrollo futuro de la cristología.

Aloys Grillmeier señala cómo durante el siglo II la creencia cristiana cambió de ser un conjunto de creencias religiosas, más o menos integradas en otros conocimientos sobre el mundo, a constituirse en la generalización de un punto de vista religioso cristiano de la realidad. Con esta expresión Grillmeier quiere dar a entender la aparición de una visión global que respondía a cuestiones fundamentales como Dios, existencia humana, vida, muerte, destino, materia y espíritu. Este proceso convivió codo con codo con el gnosticismo, un movimiento amplio de pensamien-

to que hacía hincapié en una doctrina religiosa dualista y en un sistema de salvación basado en la gnosis o conocimiento⁴. La solidificación de la nueva visión cristiana se llevó a cabo por medio de preguntas, reflexión y un modo de pensamiento constructivo cuya finalidad era una intelección aún más comprensiva. Inevitablemente ello se logró entablando un diálogo, o en interacción, con la cultura dentro de la cual se hallaban los cristianos, la cultura que los nuevos creyentes habían traído consigo a la Iglesia. Las creencias cristianas fueron situadas dentro del amplio sistema de lengua, cultura y conocimientos que era el que existía entonces. Este movimiento se observa en los apologistas en general y en Justino Mártir en particular, sobre todo respecto al ámbito de la cristología.

Este proceso de interacción con las culturas griega y romana ocurrió a la vez que la formación definitiva del Canon. Ello significa que el diálogo con la cultura no fue un intercambio libre, sino determinado por la tradición judía plasmada en sus Escrituras, y por una tradición del Nuevo Testamento objetivada por escrito. Fuera o no realmente la intención de sus autores, la Escritura asumió la función de conservar la experiencia fundamental de la Iglesia y fue considerada como la expresión clásica de la fe, de modo que proporcionó una norma decisiva contra cualquier innovación corrosiva. A diferencia de una tradición oral que mantiene una mayor libertad para avanzar y para cambiar, la tradición escrita objetiviza y conserva un momento privilegiado en la vida histórica de la comunidad, de modo que el desarrollo en el futuro mira hacia atrás, hacia los registros clásicos que funcionan precisamente como un canon o regla de la fe⁵. El canon de las Escrituras no estaba cerrado de ningún modo a principios del siglo II, pero su contenido había sido formulado casi todo por escrito, y se apelaba a él como autoridad.

La reflexión cristiana avanza intentando integrar las creencias dentro de un marco más amplio de conocimiento. Al mismo tiempo, esta reflexión cristiana está ligada a sus orígenes en Jesús, y a las primeras formulaciones de la fe comunitaria en él. Estos dos polos están en tensión mutua. La cristología ha de ser formulada en el lenguaje de la cultura a la que se dirige, si debe ser entendida. Pero, al mismo tiempo, lo que se formula de nuevo está basado en fuentes históricas particulares o medios de comunicación, y tiene las Escrituras como norma. Siempre habrá una tensión entre estos dos polos en la cristología. La Escritura, que es la norma, mantiene una relación tensa con la nueva tradición lingüística y cultural, una matriz intelectual en amplio sentido y una forma diferente de experiencia comunitaria. Ello exigirá una nueva forma de inteligibilidad, un lenguaje nuevo, nuevos modos de pensamiento y nuevas formas de vida. El resultado es una estructura en tensión por la búsqueda de la inteligibilidad cuando se interpreta a Jesucristo en un lenguaje y cultura

nuevos, a la vez que las fuentes del Nuevo Testamento actúan como norma de control.

Dos rasgos del proceso del pensamiento cristológico en el período posterior al Nuevo Testamento tuvieron un impacto decisivo sobre el futuro de su desarrollo. El primero fue la objetivización de la tradición efectuada por la puesta por escrito de esta tradición. Entiendo por objetivización el que los registros o testimonios de una forma participativa del encuentro religioso pasen a constituirse en una fuente objetiva de conocimientos y datos religiosos aparentemente representativos de la realidad. Por un lado, las Escrituras son capaces de servir como norma objetiva o referencia precisamente porque hicieron que la tradición fuera universalmente disponible gracias a su forma escrita. Por otro, las Escrituras cumplen casi inevitablemente su función por cuanto se apela a ellas como fuente objetiva de conocimientos directamente representativos. La Escritura funcionó como algo más que una norma teológica; era leída en la liturgia y nutría la vida espiritual. Pero en la medida en que la Escritura servía como fuente y norma para la reflexión teológica, su contenido tendía a ser considerado como la fuente de la información revelada y de otros datos concordantes con el conocimiento mundano.

El segundo rasgo decisivo de este período concierne a la comprensión de Jesús de Nazaret, que es la norma final en cristología porque es su fuente y objeto. Después del período del Nuevo Testamento, la comprensión de Jesucristo discurrió por los cauces del marco y lenguaje del prólogo del Evangelio de Juan. El Jesús objeto de la cristología dejó de ser el Jesús de los Sinópticos. O, para expresarlo de otro modo, el Jesús de los Sinópticos se entendió al modo johánico. La cristología en tres etapas del Prólogo se convirtió en el marco usual o forma de pensamiento en el cual se interpretó a Jesús de Nazaret. Se invirtió el proceso de un crecimiento genético de la interpretación y comprensión de ese ser humano que era Jesús de Nazaret, y se hizo esquema dominante una cristología del descenso y ascenso desde los cielos. El pluralismo de las cristologías del Nuevo Testamento se fue eliminando gradual pero eficazmente, y un modelo particular de cristología encarnacionista, que implicaba un Logos preexistente, se transformó en el paradigma controlador de todo el pensamiento cristológico. La cristología del Evangelio de Juan llegó a ser rápidamente no una cristología entre otras, sino el marco controlador dentro del cual se desarrolló la línea principal de la cristología. Gracias a la identidad de los dos sujetos, Jesús y el Logos, se podía hablar incluso de un Jesús preexistente. Esto no era un paso difícil en una cultura para la cual el mundo de la trascendencia estaba densamente poblado de varias clases y niveles de seres invisibles, y para la cual el Logos era una categoría filosóficamente significativa.

La cristología de Justino Mártir ejemplifica esta tendencia⁶. Este autor apela con frecuencia a la Escritura como fuente de datos objetivos, ultramundanos o trascendentes sobre Jesucristo⁷. La cristología johánica está en la base de su descripción especulativa de la visión cristiana de la realidad. Justino opera dentro del marco de una cristología en tres etapas, de ascenso y descenso del salvador. El Logos preexistente, el Hijo, «nuestro Salvador Jesucristo se encarnó y tomó carne y sangre para nuestra salvación...» (1 *Apol.* 66). Aunque esta encarnación es una autopresencia definitiva del Logos, este mismo es el agente o el sujeto de otras interacciones con el mundo. Fue Cristo, por ejemplo, el que habló con Moisés «en forma de fuego» (1 *Apol.* 62; *Dial.* 59). Cristo, pues, es un título, entre muchos, para el Logos que en principio es el agente de Dios que interactúa con el mundo, y que finalmente se encarnó en el cuerpo de Jesús⁸.

Cristo, o el Logos, fue generado en el interior de Dios mismo: «Dios ha generado de sí mismo un cierto poder racional como un Principio antes de todas las demás criaturas» (*Dial.* 61). Este poder racional e hipostasiado de Dios es el principio de inteligibilidad del universo creado. Cada razón humana se forma según él, y participa activamente de él cuando actúa razonablemente. De modo análogo a una forma platónica, Cristo como Logos y como Razón es inmanente al universo entero, y está presente en los seres humanos, quienes, a su vez, están unidos a Cristo en su conocimiento de la verdad. Cristo «era y es el Logos que está en cada persona...» (2 *Apol.* 10). En otro lugar Justino dice:

Nos han enseñado que Cristo fue el primogénito de Dios [Padre] y hemos indicado antes que él es el Verbo, compartido por todo el género humano. Los que viven según la razón son cristianos, incluso aunque hayan sido considerados ateos... Del mismo modo los que existieron antes de Cristo pero no vivieron según la razón fueron gente inútil, enemigos de Cristo y asesinos de los que vivieron según la razón. Pero los que han vivido razonablemente, y siguen todavía así, son cristianos y carecen de temores y preocupaciones (1 *Apol.* 46; cf. también 2 *Apol.* 13).

Justino tomó la cristología del prólogo del Evangelio de Juan y la fundió con una concepción griega del mundo. Combinó la idea platónica de un alma del mundo con la doctrina de las semillas inmanentes del Logos como fuente de la razón en todo ser humano. «Según los platónicos, el alma del mundo es el principio que opera el orden del mundo, tanto en la creación como en su sostenimiento. El alma tiene un elemento racional denominado *Nous*, Logos o incluso *he logiké*»⁹. Jesucristo es este Logos. En esta cristología Jesucristo ha asumido la función de principio cosmológico de inteligibilidad como inteligencia ordenadora divina, y por la encarnación este Logos ha aparecido en la historia.

Resumamos este primer punto tal como se ilustra con el caso de Justino Mártir. La teología es un esfuerzo continuado de inculturación. Esto implica una reformulación de la doctrina cristológica de un modo que responda a las preguntas de la cultura y emplee en su respuesta el lenguaje de esa cultura. Pero estas respuestas se hallan en tensión con su fuente y norma, la Escritura. Durante este período la cristología volvió sus ojos a la Escritura y la empleó como fuente de conocimiento objetivado y revelado. Así se construyó la cristología sobre la base de un modelo tomado del prólogo del Evangelio de Juan. El pensamiento se desarrolló de tal modo dentro de este marco que quedó establecido como paradigma de control. Este marco operó, pues, como un presupuesto, como algo previamente «dado». Así, hay dos premisas de esta cristología que la diferencian claramente de la cristología de nuestro tiempo: una es la hipostatización de los títulos de Jesús, como por ejemplo Sabiduría o Logos; otra, el empleo de la Escritura como fuente de un conocimiento objetivo y representativo. Si se contrastan estos desarrollos con la evolución histórica de la cristología del Nuevo Testamento, se observa que ilustran también un cambio de una cristología «desde abajo» a una cristología «desde arriba»¹⁰.

DESARROLLO Y NORMA SOTERIOLÓGICA

Existe la tendencia a leer la historia de la evolución de la cristología patristica como si se desarrollara siguiendo una trayectoria teleológica que condujo a Calcedonia; la doctrina de Calcedonia necesitó simplemente un cierto tiempo para ser descubierta. Así, se considera a los primeros siglos como preparatorios para el desenlace que tuvo lugar a mediados del siglo v. El sentido actual de la contingencia de la historia pone en duda esta opinión. La historia contiene muchas más ocasiones de simple azar que las que una lógica interna de las ideas puede controlar. Por consiguiente, la historia de la interpretación está abierta, de modo que Calcedonia —por mucho que su doctrina sea verdadera y haya marcado el rumbo de la historia— no es ningún objetivo ni el final de la interpretación.

Aunque el proceso de la interpretación cristiana nunca cese, no carece de criterios y de normas. Ya hemos llamado la atención sobre dos de ellos vigentes en la cristología de Justino: la Escritura, sobre todo el Nuevo Testamento que se estaba entonces formando, y la inteligibilidad, que implica inculturación. La interacción dialéctica entre inculturación y las fuentes normativas de la fe es el motor del desarrollo teológico. Y ahora consideramos una tercera norma teológica, la vida cristiana, cuyo

correlato es una concepción existencial e histórica de la salvación¹¹. Cuando la salvación no queda reducida a una situación objetiva, sino que se la valora también como una relación con Dios experimentada y sentida como propia, se convierte en un factor de la vida cristiana. La concepción del encuentro cristiano con Dios en la vida histórica es fundamental para la interpretación cristológica. Ya he puesto de relieve la estrecha relación entre la experiencia de la salvación y la cristología cuando consideramos las cristologías del Nuevo Testamento.

Pueden distinguirse dos paradigmas distintos o trayectorias de salvación en las tradiciones griega y latina respectivamente. Por ejemplo, J. Patout Burns ha señalado el contraste entre ellas empleando cuatro conjuntos de variables en las dos tradiciones acerca del modo de entender el proceso de la salvación. Una de estas variables es si la gracia «por la cual Dios opera el proceso de salvación puede ser operante o cooperante»¹². Otro modo de determinar el mismo factor sería preguntándose por el grado con el que la libertad humana actúa en el proceso de salvación. Burns mide la distancia entre las soteriologías oriental y occidental según este criterio junto con otros. Sin embargo, debido a la correlación general entre la soteriología y la cristología, creo que las diferencias en la cristología pueden también delinearse o medirse según las diferencias subyacentes en la antropología y soteriología. Es especialmente importante el grado y lugar concedidos a la libertad y actividad humanas en la salvación. Para comprobar esta correlación, analizaré la relación entre la soteriología y la cristología de Ireneo y Orígenes.

IRENEO DE LYON

En el capítulo anterior examiné el modo en el que Ireneo interpreta el relato de cómo Jesús salva: combina la cristología encarnacionista del Logos del prólogo del Evangelio de Juan con la soteriología del segundo Adán de Pablo. El Logos «recapituló» la plena existencia humana, en primer lugar, haciéndose totalmente hombre y luego viviendo una vida plenamente humana. Jesucristo diviniza la existencia humana y a la vez actúa como revelador y nuevo modelo para esa existencia. Está claro que Ireneo equilibra delicadamente los dos tipos en cuestión. Pero para ilustrar el lado objetivo de la salvación, destacaré aquellos aspectos de su cristología que se corresponden más estrechamente con su soteriología de la encarnación-divinización.

La cristología de Ireneo entra dentro del tipo de la soteriología del Logos-σάρξ [«carne»]. Ireneo habló de que el Verbo se hizo carne sin insistir en el alma humana de Jesús. El hincapié radicaba en la carne que necesita la salvación¹³. Dada esta premisa, tres aspectos de la cristología

de Ireneo tienen una relación directa con su soteriología encarnacionista. Con esta expresión quiero decir que Ireneo extrae la conclusión cristológica basándose en un argumento soteriológico que es encarnacionista. El primer punto es su insistencia en la divinidad de Jesucristo contra los ebionitas. Quien se encarnó en Jesucristo es el Hijo del Altísimo, el Padre. El raciocinio básico para sostener esta idea radica en la mediación, que une a Dios y la existencia humana: si Jesucristo no fuera divino, nosotros no podríamos recibir a Dios «de modo que tengamos la unión con él, sino que... permaneceríamos en aquel Adán que fue vencido y expulsado del paraíso...»¹⁴.

Segundo: Ireneo, siguiendo la misma línea, argumenta en pro de la humanidad auténtica y plena de Jesús contra los docetas. «Pues él no habría poseído realmente carne y sangre, por la cual nos redimió, a menos que hubiera recapitulado en sí mismo la antigua formación de Adán» (*Adv. Haer.* V 1,2). Según la cristología paulina del segundo Adán, explicada como «recapitulación» por Ireneo, no se logra la salvación a no ser que el Hijo entre totalmente en el ciclo real de la carne y sangre de la vida humana.

Tercero, y quizás redundantemente: Ireneo argumenta también a favor de la unidad de la divinidad y humanidad en la persona de Jesucristo con razones soteriológicas. El argumento discurre así: Jesucristo une lo divino y lo humano. Si fuera deficiente en uno u otro aspecto, la unión no se habría efectuado. «Pues era incumbencia del mediador entre Dios y los seres humanos, por su relación con ambos, llevar a los dos a la amistad y a la concordia, y presentar el hombre a Dios, a la vez que revelaba a Dios al ser humano. Pues ¿de qué modo podríamos ser partícipes de la adopción como hijos a menos que hubiéramos recibido de Dios por medio del Hijo esa unión con él, y a menos que su Palabra, que se hizo carne, hubiera estado en comunión con nosotros?» (*Adv. Haer.* III 18,7).

En suma, hay un equilibrio en la cristología de Ireneo entre la humanidad y la divinidad de Jesucristo, a pesar de su doble ser como Logos y hombre. Y este equilibrio tiene un buen correlato en su soteriología. Por un lado, Ireneo insiste en el carácter divino de Jesús, porque sólo un Logos divino puede revelar a Dios y divinizar al ser humano. Por otro, porque es precisamente la humanidad la que necesita la divinización, y puesto que el segundo Adán recapitula la vida humana, éste debe ser uno de nosotros.

ORÍGENES

Ya que no analizamos la teología de Orígenes sobre la salvación en el capítulo precedente, comenzaré con una breve interpretación de sus

ideas al respecto en el *De Principiis*¹⁵. Esta obra es la expresión de una cosmovisión o cosmología complejas, en la cual Cristo, como Sabiduría personificada de Dios, Verbo e Hijo, desempeña un papel desde el principio mismo¹⁶. Doy por supuesto el marco expansivo de la creación, la caída de las almas racionales, la creación del mundo como ámbito en el que esas almas deben andar su camino de vuelta a Dios y encontrar la salvación. En este esquema Jesucristo —que es idéntico al Hijo engendrado desde toda la eternidad, la Sabiduría o el Verbo— es el mediador. Él es, ante todo, el principio que une la realidad creada con Dios, porque éste creó por medio del Verbo o Sabiduría divinos. Pero después de la caída, el Hijo es también mediador de otro modo, como el salvador encarnado. Todas las cosas volverán a Dios por la mediación salvadora de la Sabiduría, Palabra o el Hijo encarnado en el alma y carne humanas de Jesús¹⁷. La pregunta, entonces, es: ¿cómo salva Jesús?

Dos cuestiones previas determinan en gran parte la respuesta a la pregunta de cómo Jesús es el salvador. Una es la posición central de la libertad en el pensamiento de Orígenes. La caída se debió a la libertad humana; la vuelta a Dios tendrá lugar también por la libertad humana; Dios no es el salvador contra la libertad humana, sino sólo por ella (*De Princ.* I 6,1). Las ideas sobre la libertad humana actúan así de modo decisivo en el pensamiento de Orígenes¹⁸. La segunda cuestión previa concierne a la pregunta acerca de qué es salvada la existencia humana. Según Orígenes, a pesar de ser libres no podemos salvarnos. Debemos más bien ser salvados de la ignorancia, del apego a este mundo¹⁹ y de una cierta esclavitud respecto al pecado y al poder de Satán, quien inclina o anima a los seres humanos a pecar. «Los poderes contrarios y el Diablo mismo están implicados en una lucha contra el género humano, al que provocan e incitan a pecar» (*De Princ.* III 2, 1)²⁰.

Teniendo en cuenta estas condiciones, Jesucristo es salvador ante todo revelando a Dios; Jesucristo es la imagen del Padre²¹. Jesús, como encarnación del Hijo, es la luz del mundo, el Verbo que interpreta los misterios de la realidad. Él es el camino, la verdad y la vida (*De Princ.* 12,7).

Segundo: Jesús salva por ser un ejemplo que debe ser imitado; él es el ser humano arquetípico; él es el pionero de nuestra salvación a quien debemos seguir. Esto respeta la libertad humana; debemos seguir a Jesús en su obediencia²².

Tercero: Jesús salva por su obediencia en toda su vida, por la muerte y la resurrección; así vence a Satán y a los demonios²³. Su obediencia es una victoria sobre el poder de Satán, y su resurrección es el objetivo y el destino de la libertad humana, hacia el que ahora debe orientar su esfuerzo con todo conocimiento. La imitación de la obediencia de Cristo exige un cierto ascetismo; no se trata de una salvación de un mundo

malvado, sino de una liberación del apego y de la esclavitud a un mundo de la materia, y un movimiento hacia la perfecta espiritualidad incluso en este mundo.

Cuarto: el Espíritu tiene también un papel en la salvación; el Espíritu Santo es el agente por el cual el hombre se une al Padre y al Hijo. Jesús, el Verbo, revela, pero es el Espíritu el que santifica (*De Princ.* I 3,5). Es cierto que el Espíritu «revela también a Dios a quien quiere» (*De Princ.* I 3,4). Pero la función principal del Espíritu es ligar la persona humana al Verbo de Dios y santificarla. Pues «es imposible participar del Padre o del Hijo sin el Espíritu Santo» (*De Princ.* I 3,5)²⁴. En suma, Jesús revela y el Espíritu santifica y da poder, no contra la libertad, sino siempre en y con ella.

La cristología de Orígenes es también compleja e implica un Logos preexistente, generado desde la eternidad (*De Princ.* I 2,4), un modelo cristológico de ascenso y descenso, y más o menos la afirmación de «dos naturalezas» en Cristo. Y así como la libertad desempeñaba un gran papel en la antropología y soteriología de Orígenes, igualmente lo desempeña en su cristología. Sobre este aspecto deseo ahora llamar la atención. Puesto que, según Orígenes, Jesucristo tiene realmente un alma humana, no se trata de una cristología del *Logos-sarx* [«carne»]. El alma humana es el punto de conexión entre el Verbo y la carne. El resultado es que Orígenes tiene una noción más amplia de la humanidad de Jesús: su unión con Dios y su entidad como el Cristo implican la libertad humana. «El Hijo de Dios, por tanto, puesto que para la salvación de la raza humana deseó aparecer entre los hombres y morar con ellos, asumió no sólo un cuerpo humano, como algunos piensan, sino también un alma, de naturaleza en verdad igual a la nuestra, pero en voluntad y en virtud como él, y de tal clase que pudiera llevar a efecto firmemente todos los deseos y los proyectos del Verbo y de la Sabiduría...» (*De Princ.* IV 4,4). Orígenes demuestra estas ideas con textos bíblicos en los que hay referencias al alma de Jesús. El alma humana de Cristo es incapaz de pecar debido a su unión con el Logos. El alma humana de Cristo está llena de la presencia de Dios, y «ha recibido en sí toda la sabiduría de Dios, su verdad y su vida...» (*De Princ.* IV 4,4).

Precisamente porque tenía un alma tan humana y tan ligada al Verbo, Cristo puede ser un modelo, un pionero y un ejemplo. «Cristo ha sido propuesto como ejemplo a todos los creyentes porque siempre escogió lo bueno, aun antes de conocer el mal..., por ello cada uno de nosotros debería seguir su ejemplo», tomarlo como «el guía de nuestro viaje» y proceder por el camino de la virtud. «Esta Palabra, pues, y esta Sabiduría, por cuya imitación se nos llama sabios o racionales, se hace 'todo a todos, para ganarlos a todos'» (*De Princ.* IV 4,4).

La teoría de la salvación de Orígenes otorga, pues, un lugar para el ejercicio de la libertad humana. Jesucristo es el revelador de Dios y el guía de la vuelta del hombre a Dios. «Pues como la palabra en nosotros es el mensajero de lo que la mente percibe, así el Verbo de Dios, ya que ha conocido al Padre, revela al Padre al que ha conocido, porque ninguna criatura puede entrar en contacto con él sin un guía»²⁵. Esta soteriología de la revelación y esta afirmación de Jesús como modelo requieren un Jesucristo que sea realmente humano e imitable, un Jesucristo cuya humanidad incluya la racionalidad y la libertad de los seres humanos. Ireneo, cuya antropología y soteriología no acentúan el papel de la libertad humana al modo como lo hace Orígenes, se contentaba con la fórmula johánica «El Verbo se hizo carne», y por tanto con una cristología del *Logos-sarx* [«carne»]. El hincapié de Orígenes en la libertad humana exigía y tiene su correlato en la cristología del *Logos-ánthropos* [«ser humano»]. Quiero con ello sugerir que las diferencias que hemos ejemplificado en las soteriologías y cristologías de Ireneo y Orígenes son paradigmáticas. Continuaré argumentando a favor de esta tesis cuando trate de las cristologías que compiten en el siglo V y que conducen a la fórmula de Calcedonia. El paradigma ayudará también a la comprensión de las diferencias entre Arrio y Atanasio, e igualmente en la interpretación del credo niceno.

JESÚS Y DIOS

¿Cuál es la relación entre Jesús de Nazaret y Dios? Esta pregunta apunta hacia uno de los problemas principales a los que la teología cristiana hubo de enfrentarse en el desarrollo de su cristología. Hemos visto que esta relación se concebía de muchas maneras en el Nuevo Testamento. Pero, a pesar de la diversidad de sus cristologías, en ninguna parte del Nuevo Testamento se identifica a Jesús con Dios trascendente sin alguna ambigüedad. El prólogo del Evangelio de Juan, que parece ser la afirmación más clara de la divinidad de Jesús, ha de leerse según su género literario, como un lenguaje poético y figurado. En el mundo politeísta grecorromano el monoteísmo de judíos y cristianos primitivos era muy consciente, y se mantenía a toda costa la trascendencia de Dios. Young sugiere que Jesús no fue un caso distinto a otros mensajeros de Dios en el panorama cósmico u ontológico: siervos, profetas, ángeles, reyes. Jesús no fue jamás un rival del Dios de Abrahán²⁶. Jesús no era Yahvé; Jesús no era el Padre, quien era pre eminentemente el Dios trascendente. La cuestión, pues, de la relación de Jesús con Dios no quedó claramente resuelta por la cristología johánica, sino que permaneció como un problema hasta el siglo IV.

Sin embargo, a Jesús se le sentía como divino. En algún momento durante el siglo i, probablemente pronto en la historia de la formación de la comunidad cristiana, Jesús se convirtió en el centro y objeto del culto cristiano, en objeto de adoración²⁷. Hemos visto ya cómo surgieron los himnos sapienciales. En el Evangelio de Juan el autor hace decir a Tomás ante Jesús resucitado: «Señor mío y Dios mío» (Jn 20,28). En este evangelio la cristología del Hijo de Dios exaltado se combina con una cristología de la Sabiduría y del Verbo para expresar la creencia de que Jesús es divino de algún modo. Pero esta idea deja de lado la cuestión de cómo este Jesús divino se relaciona con el Dios trascendente de la fe monoteísta. ¿Cómo hay que entender esta evolución? Y ¿cómo se desarrolló esta idea?

Desde una perspectiva histórica puede entenderse que la génesis del problema de la relación de Jesús con Dios radica en haber hipostasiado un lenguaje simbólico sobre Dios, en este caso los símbolos «sabiduría» y «palabra». El término «hipostasiar» significa generalmente hacer de una idea o un concepto una cosa real. En un sentido amplio el vocablo «hipóstasis» se refiere a la individualidad de algo: una hipóstasis es una entidad individual dentro de una clase o especie. Hipostasiar es interpretar un concepto como un ser existente, concretizar o materializar una idea. Reificar o cosificar es un proceso por el cual se hace que el objeto de una figura del lenguaje sea una realidad. Ahora bien, símbolos tales como la Sabiduría, el Verbo y el Espíritu, que se encuentran en las Escrituras judías y se refieren a Dios, no son hipóstasis, sino personificaciones. La personificación es una figura del lenguaje en la cual el símbolo es deliberada y conscientemente tratado o denominado como persona. El capítulo 8 de Proverbios contiene una personificación claramente intencionada de la inteligencia o sabiduría de Dios como una persona y agente de Dios preexistente. Como figura del lenguaje, no quiere decir que la Sabiduría sea una entidad o ser distinto o separado.

Tuvo lugar un paso importante cuando una personificación se transformó en una hipóstasis, es decir, cuando lo que era una figura del lenguaje no se entendió como tal, sino como una referencia a un «ser real»²⁸. La Sabiduría no era ya un símbolo lingüístico que hacía referencia oblicuamente a un atributo de Dios, sino un ser real; el Logos ya no era una figura del lenguaje sino un ser distinto; el Espíritu no era ya un ejercicio constructivo de la imaginación poética humana, una descripción metafórica de las acciones de Dios como el poder invisible del viento, sino que se entendió de un modo literal. Hipostasiar al Logos y a la Sabiduría preexistentes crea un problema. Mientras el Logos y la Sabiduría permanecen como lo que eran al principio, personificaciones, es decir, figuras del lenguaje utilizadas para decir algo sobre Dios, tiene

sentido decir que la sabiduría de Dios se actualizó en Jesús, y que éste encarna la sabiduría de Dios. Pero cuando se entiende al Logos como una realidad en sí misma, distinta del Padre pero de algún modo divina, y que como una entidad divina se ha encarnado, se está profiriendo una afirmación muy distinta. Este lenguaje se asemeja al modo de pensar de la cultura politeísta a la que le eran familiares las jerarquías de entidades divinas que poblaban el mundo invisible. ¿Era Jesús la encarnación de un «segundo Dios»?²⁹. Sin embargo, ¿podían los cristianos, que eran monoteístas, expresar de otro modo su peculiar experiencia cultural de que Jesús pertenecía al ámbito divino? Si se sitúa este paso dentro del contexto de la objetivización del lenguaje cristiano que tuvo lugar cuando se puso por escrito el Nuevo Testamento, y de la influencia decisiva del prólogo del Evangelio de Juan en la cristología, se puede entender la cuestión a la que debía enfrentarse el siglo II.

Se puede definir el problema pensando en la relación de Jesús con Dios: ¿cómo podían comprender y expresar los cristianos la divinidad de Jesús conservando al mismo tiempo su monoteísmo? Hay poca duda de que los cristianos utilizaron un lenguaje trascendente propio de la divinidad cuando hablaban de Jesús. Grillmeier afirma que en Ignacio de Antioquía se encuentra operativo el principio del «cambio de predicados», basado en el carácter divino y humano de Jesús dentro de la unidad e identidad de un solo sujeto³⁰. Tertuliano lo utilizó para expresar llamativas paradojas: «El hijo de Dios murió; debe creerse cueste lo que cueste, porque es absurdo»³¹. Pero es cuestión diferente dar cuenta del substrato racional de este lenguaje. La manera como la teología primitiva explicó la divinidad de Jesús conservando la creencia en un único Dios supuso tres actuaciones: una transposición del problema a la vida interna de Dios, la asunción del concepto de diferenciación dentro de la divinidad, y la subordinación del Logos-Hijo al Padre. Este modo de proceder puede ilustrarse en la teología de los siglos II y m.

Primero se buscó una solución al problema causado por la convicción de que Jesús era divino de algún modo dentro del marco del Dios único del monoteísmo. Conocer a Dios, según Justino, es conocer al Padre y saber «que el Padre del universo tiene un Hijo, quien, como Verbo primogénito de Dios, es también Dios» (1 *Apol.* 63). Esta idea de Justino, dictada por el prólogo del Evangelio de Juan, refleja el pensar común del período patrístico. Así pues, desde el principio mismo, el monoteísmo no se vio nunca comprometido, porque la cuestión de la divinidad de Jesús se solventó desde los primeros instantes dentro del marco de la vida interna de un Dios trascendente. Encontramos aquí también las raíces de la reflexión trinitaria, que es estrictamente cristológica en su origen, y que se orienta siempre hacia la cuestión de la divinidad de Jesús de Nazaret.

El segundo elemento a la hora de enfrentarse al tema de la divinidad de Jesús era encontrar una diferenciación dentro de la vida de Dios. Esa diferenciación se halló en el Verbo y la Sabiduría divinas hipostasiadas, que a su vez se concibieron como encarnadas en Jesús. El Padre genera un Hijo. Los teólogos comenzaron entonces a reflexionar sobre la naturaleza o el carácter de esta generación. Justino, por ejemplo, que piensa dentro de un contexto de filosofía griega corriente en la época, pero que también refleja la tradición sapiencial, sugiere que «Dios ha engendrado de sí mismo un cierto poder racional como un Principio antes que todas las demás criaturas» (*Dial.* 61). El capítulo 8 de *Proverbios* confirma esta idea cuando se lee objetivamente como referido a una hipóstasis (*Dial.* 61). La diferenciación dentro de Dios es el supuesto de la respuesta de Tertuliano a la sugerencia de una encarnación del Padre: es el Hijo el que se encarna. El Hijo o Logos (*Sermo*) tiene ya una realidad, una cierta individualidad, y un estado divino dentro de la vida de la divinidad³². En tiempos de Orígenes la reflexión sobre la generación del Hijo dentro de la vida de Dios había avanzado. «Hay que creer, por tanto, que la Sabiduría ha sido engendrada más allá de los límites de cualquier principio del cual podemos hablar o entender» (*De Princ.* 12, 1)³³. Esta generación es interna, eterna, espiritual³⁴. La generación interna del Verbo no se postula simplemente basándose en los datos bíblicos, sino que se justifica también por un razonamiento platónico: «¿Cómo podrían existir los seres racionales, si el Verbo o la Razón no hubiera existido antes que ellos? O ¿cómo se podría ser sabio, si no existiera la Sabiduría?» (*De Princ.* I 2,4). Así pues, tanto la filosofía como las Escrituras sugerían la noción de un Dios vivo con diferenciación y movimiento internos.

El tercer elemento en este proceso fue la subordinación del Hijo al Padre. En otras palabras, aunque Jesús fuera divino y procediera de la vida interna de Dios, era de menor rango que el Padre. Esta idea refleja y sigue la tradición del Nuevo Testamento que se detiene un poco antes de equiparar a Jesús con el Padre. Desde entonces esta subordinación se pone de manifiesto indirectamente de muy variados modos, puesto que la intención principal de la cristología era mostrar la divinidad de Jesús. En Justino, por ejemplo, declaraciones como la siguiente sólo manifiestan esta subordinación: «Pues después de Dios Padre nosotros adoramos y amamos al Verbo, que procede de Dios inengendrado e inefable, y que se hizo hombre por nosotros, de modo que al compartir nuestros sufrimientos pudiera también curarnos» (2 *Apol.* 13). Una tradición fuerte que sugiere también la subordinación fue la imposibilidad de imaginarse que el Padre se hubiera encarnado en el mundo: «Nadie que tenga un poco de inteligencia podría atreverse a afirmar que el Creador y el Padre de todas las cosas dejó su reino supracelste para hacerse

visible en un pequeño lugar sobre la tierra» (*Dial.* 60)³⁵. El Padre poseía la más elevada trascendencia, que era un rasgo típico de Dios, que lo distinguía del Hijo. En expresión de Ireneo: fue el Verbo de Dios el que estuvo constantemente presente entre los seres humanos a lo largo de la historia. «No fue el Padre, ya que es trascendente e invisible» (*Dem.* 45). Este hincapié en la trascendencia divina que, dada la diferenciación dentro de Dios se concentraba en el Padre, es la razón de por qué fracasó el modalismo, y sobre todo su consecuencia el patripasianismo. Tertuliano rechaza cualquier idea de que fuera el Padre el que estaba en Jesucristo, pues simplemente no encajaba con el testimonio del Nuevo Testamento, que dice que fue el Hijo, o el Verbo, el que se hizo carne, no el Padre³⁶.

Esta idea de la subordinación se halla bien desarrollada en Orígenes. Dios Padre es absolutamente trascendente, incognoscible, completamente incomprensible. Pero el Hijo puede ser conocido, y las cualidades de éste median un cierto conocimiento de las propiedades trascendentes del Padre³⁷. El Hijo es «imagen del Dios invisible» (*De Princ.* I 2,6). En Orígenes esta subordinación es clara en la disposición jerárquica de Padre, Hijo y Espíritu, y en su descripción de sus funciones diferentes en su obra *Sobre los primeros principios*. En su *Comentario al Evangelio de Juan* Orígenes es también explícito: Dios Padre, con artículo: *el* Dios, es verdaderamente *el* Dios. Pero «lo demás —aparte del verdadero Dios— que ha sido hecho Dios por participación en su divinidad, no debería denominarse correctamente *el* 'Dios', sino 'Dios'. Ciertamente su 'Primogénito de toda criatura', en cuanto que fue el primero en estar con Dios y atrajo la divinidad hacia sí mismo, es más honrado que otros dioses al lado de él...» (*Comentario al Evangelio de Juan* II 17). Para Orígenes el Padre es real y absolutamente Dios, mientras que el Hijo es el Verbo, el arquetipo de todas las otras realidades, el *medium* y el camino hacia el Padre, el que conoce las cualidades del Padre trascendente porque participa de ellas³⁸.

¿Era Jesús Dios en la teología que va desde el siglo II al rv? La respuesta a esta pregunta es sí, pero un sí atenuado. Lo que hace difícil valorar esta respuesta es el marco histórico en el que se formula y el intrincado proceso por el cual se generó. Es una cristología desde arriba en su forma más pura, en la que se formulan conclusiones sobre Jesús de Nazaret sobre la base de una lectura de las Escrituras que comunica directamente una información objetiva y trascendente, y de un razonamiento especulativo sobre la vida interna de Dios³⁹. Jesús era una encarnación de un aspecto particular, o «persona», pero subordinado dentro de la vida diferenciada de Dios, es decir, una encarnación del Verbo o Hijo. Las características del Hijo son idénticas a las de Jesús porque en

una cristología de tres etapas Jesús es el Hijo encarnado. Y el Hijo es la imagen del Padre⁴⁰. Jesús es realmente Dios, pero menos que el Padre trascendente por quien ha sido eternamente engendrado. Esta solución no es arriana, porque el Hijo no es una criatura, pero será revisada a la luz de la controversia arriana. Trataré con más detenimiento la fórmula arriana y su rechazo formal en el concilio de Nicea en el capítulo siguiente. Por el momento me ocuparé de la cuestión de la persona de Jesús.

LA NATURALEZA DE JESUCRISTO

La «cristología» en el sentido más estricto y formal del término es el intento de comprender la naturaleza constitutiva de Jesucristo. En su forma clásica esta pregunta implica la explicación de la divinidad y de la humanidad de Jesucristo, y cómo se hallan interrelacionadas en un único individuo con identidad propia. Esta cuestión fue formulada de modo implícito y explícito durante los siglos II y III en los primeros momentos del desarrollo de la cristología clásica. Pero la discusión se intensificó claramente después de la formulación del credo en el concilio de Nicea. Nosotros nos introduciremos en el debate en este punto. Si el Logos, o Hijo, es de la misma sustancia que el Padre, las cuestiones en torno a su ser mutable, pasible y en general implicado en el ámbito material de la existencia humana se hacen más problemáticas⁴¹.

La estrategia normal para presentar la cristología de los siglos IV y V es describir las dos tradiciones o líneas amplias de pensamiento que comenzaron a tomar forma en este período. La primera es una cristología del Verbo-carne, «encarnacionista», que se relaciona con los teólogos alejandrinos. La segunda es una cristología del Verbo-ser humano, «inhabicionista», relacionada con Antioquía⁴². Operaré dentro de este marco cuando considere las cristologías de Atanasio, Apolinar y Cirilo de Alejandría por un lado, y la de Teodoro de Mopsuestia y Nestorio, por otro. También señalaré la interpretación de la obra salvífica de Jesús en estos autores y cómo se relaciona con la cristología. Nuestro objetivo aquí no es presentar un cuadro completo de estas dos tradiciones, sino emplear este tratamiento para ilustrar las tesis siguientes: la cristología está unida intrínsecamente a la soteriología, lo que implica una tensión entre la humanidad y la divinidad de Jesús que no puede resolverse. Las dos tesis reflejan el desarrollo de este período y ayudan a explicarlo.

Hemos indicado anteriormente que la doctrina de Calcedonia no era un dato de la revelación que habría de ser descubierto inevitablemente por la reflexión y que sería formulado en los términos en los que en realidad se hizo. Además, esta cuestión tiene otra cara. El carácter simbólico

de Jesucristo, su carácter de *médium* de la presencia y de la salvación de Dios, implica una estructura intrínseca dialéctica, una tensión entre Jesús como ser humano finito y criatura, y Jesús como mediador de la presencia de Dios en la historia. En la medida en la que Calcedonia refleja esta estructura dialéctica de la cristología, una doctrina similar de algún modo a la de Calcedonia es esencial a la cristología. La tensión intrínseca entre la humanidad y la divinidad, por tanto, corresponde generalmente a la estructura de los símbolos religiosos, y también a Jesús como el símbolo concreto mediador de Dios para la fe cristiana. Desde esta perspectiva, procederé a considerar las dos líneas distintas de teología que proporcionaron el lenguaje, los conceptos y las distinciones que constituyen el trasfondo de la doctrina del concilio de Calcedonia.

Las tendencias cristológicas relacionadas con Alejandría y Antioquía tienen mucho en común. Ambas son cristologías desde arriba y de tres etapas; ambas presuponen la doctrina de Nicea de que el Logos, o Hijo, es de la misma sustancia que el Padre, y ambas se desarrollan mediante la reflexión sobre los datos objetivos de la revelación propuestos en las Escrituras. Su propósito era entender el carácter, la constitución o naturaleza de la figura de Jesucristo. ¿En qué grado es coherente su divinidad, claramente definida, con su aparición terrenal como ser humano? ¿Qué significa afirmar que este personaje, Jesucristo, es divino y humano a la vez? Si era inconcebible que Dios Padre se mezclara con el mundo corruptible de la materia, ¿qué quiere decir que el Hijo, que es de la misma naturaleza que el Padre, «sufrió, murió y fue sepultado?».

LA CRISTOLOGÍA ALEJANDRINA DEL LOGOS-SARX

El núcleo de la cristología alejandrina está en la unidad consistente o identidad continua del Logos o Hijo divino durante las tres etapas «de su existencia», por así decirlo. Esta cristología tiene un único objeto: el Logos. Este Logos-Hijo es el hijo eterno de Dios quien, de una manera que parece haber sido entendida literalmente, tomó carne humana durante el espacio de una vida humana, y luego resucitó de entre los muertos y ascendió a su lugar dentro de la divinidad. Por ejemplo, Jn 1,1 - 3,14 caracteriza directamente la cristología de Atanasio: el Verbo es Dios y el Verbo se hizo carne. El himno de Filipenses (2,6-11) caracteriza también esta cristología del «descenso». Ambos textos son citados juntos como prueba⁴³. Cuando se lee lo que Atanasio escribe sobre Jesús de Nazaret, queda bastante claro que el sujeto real es el Hijo divino; el que actúa es Dios. «No puede haber duda alguna de que el Logos no es simplemente el sujeto personal de la vida corporal de Cristo, sino también la fuente verdadera y física de todas las acciones de su vida»⁴⁴. Esta unidad e iden-

tividad del sujeto, Jesucristo, es una preocupación explícita de Apolinar, el otro teólogo alejandrino que la subraya. Apolinar no puede concebir dos intelectos o racionalidades en una persona. El sujeto consciente en Jesús es el Logos mismo, que siempre fue divino y preexistente. «Por tanto, es inconcebible que la misma persona sea a la vez Dios y hombre completo. Más bien esa persona existe en la unidad de una naturaleza divina encarnada que se mezcla [con la carne], con la consecuencia de que los fieles dirigen su atención a Dios inseparablemente de su carne y no a una persona que es adorada y a otra que no lo es...»⁴⁵. Este paradigma explica por qué Cirilo de Alejandría reaccionó tan fuertemente contra lo que percibió en Nestorio, a saber, un adopcionismo que dividía la unidad del sujeto divino que es Jesucristo. Este paradigma no puede aceptar ningún indicio de culto a un hombre «junto con» el Verbo, o una disociación del cuerpo de Cristo de ese mismo Verbo. Cualquier separación conduce al final a la división, a dos Hijos de Dios, el Hijo eterno de Dios, y Jesús el Hijo de Dios⁴⁶.

La unidad e identidad continuas del Logos divino como sujeto que es también Jesús de Nazaret se acentúan todavía más en esta cristología alejandrina por medio de una minimización deliberada, o negación del alma humana de Jesús. Es como si hubiera que tomar en sentido literal o físico el paradigma «Verbo-carne» en el que el Verbo actúa como el «alma racional» del cuerpo de Jesús. Calibrar exactamente estas nociones en Atanasio es difícil, porque el término «cuerpo», o «carne», es un símbolo amplio y global para «humanidad» o «existencia humana». Pero aunque se permitiera mencionar un alma humana cuando hablaba en términos generales de la humanidad de Jesús, Atanasio no asignó sistemáticamente una función específica a un alma racional en Jesús⁴⁷. Apolinar es mucho más explícito en negar una racionalidad humana a Jesucristo. La Sabiduría divina actúa como la parte racional de Jesús. Cristo «no es un ser humano, sino que es como un ser humano, ya que no es consustancial con la humanidad en su parte más elevada»⁴⁸. Al hablar de la santificación de la carne de Jesús, Apolinar afirma que ello tiene lugar por una presencia directa: «Pues en estas circunstancias el cuerpo vive por la santificación de la divinidad y no por la provisión de un alma humana, y todo el conjunto es una sola cosa»⁴⁹. Cirilo representa en cierto sentido una ruptura con esta tradición, ya que admite un alma racional humana en Jesucristo. «Afirmamos», escribió, «que el Verbo se unió a la carne, y que la dotó con vida y razón de una manera misteriosa e inconcebible, y que se hizo hombre...»⁵⁰. En la cristología de Cirilo esta alma humana sirvió como eslabón entre el Logos y la carne, y le ayudó a explicar el sufrimiento de Jesús. Pero Cirilo permanece en la tradición al insistir que «Dios, el Logos, no entró en un

hombre, sino que realmente se hizo hombre, a la vez que continuaba siendo Dios»⁵¹. La importancia de esta tradición es que el principio de la actividad de Jesucristo es completamente Dios o el Verbo; no hay aquí iniciativa humana.

Esto se confirma por el empleo de un lenguaje que sugiere que la carne de Jesucristo es un instrumento del Logos. «En la palabra *órganon* Atanasio resume la importancia entera de la relación Logos-sar:»⁵². Esto se hace aún más pronunciado en Apolinar: «Dios, que ha tomado para sí mismo un instrumento para su actividad, es Dios en la medida en la que activa ese instrumento, y humano respecto al instrumento activo que utiliza. Permaneciendo como Dios, no cambia. El instrumento y su usuario producen naturalmente una única acción; pero si la acción es una, la esencia (*ousía*) es una también. Por tanto, el Logos y su medio instrumental de actividad forman una sola esencia»⁵³. Cirilo mitiga algo la pasividad implícita del instrumento. Pero en los dos casos, cuando recurren al imaginario histórico concreto y preguntan quién actuaba en las acciones en apariencia completamente humanas de Jesús, como en su ignorancia y sufrimiento, las respuestas son tensas. ¿Era Jesucristo ignorante? No, pues el Verbo era Dios y conocía todas las cosas. Pero el Verbo fingió ignorancia, porque ésta es propia de la carne. ¿Sufrió Jesucristo? Literalmente no, pues el Verbo es impassible; pero sí en un cierto sentido; se podría decir «sufrió» por vía indirecta. Pues el Verbo se hizo carne, y la carne sufre, y así por apropiación esta cristología puede decir que Jesucristo sufrió, es decir, en la medida en que su carne sufrió⁵⁴. Algunas de las respuestas de Cirilo a la pregunta sobre el sufrimiento de Cristo son, sin embargo, prácticamente impenetrables. Cirilo dice que «puesto que su propio cuerpo creado sufrió estas cosas, él 'sufrió' por nosotros, pero el caso era que dentro de ese cuerpo sufriente estaba el Impasible»⁵⁵. La idea parece sugerir que el Logos, esencialmente impassible, sufrió por apropiación externa o atribución. El Logos es impassible, pero «se ve que se atribuye a sí mismo las pasiones que ocurren en su propia carne... Para que pueda creerse que él es el salvador del universo, Cristo traslada las pasiones de su propia carne... a sí mediante una apropiación que ocurre por nuestra salvación»⁵⁶. El problema en esta tradición es que se trata de una cristología de un solo sujeto y, puesto que es impassible, no permite que sujeto alguno pueda padecer.

A esta cristología no subyace una soteriología cuyo centro está en un Jesucristo que sufre por nuestra salvación. Aunque no se excluya, puesto que venía con una tradición ya centenaria, las imágenes conceptuales que ocupan el centro del discurso son la divinización y la revelación. La carne es la que necesita la salvación, y se salva porque el Verbo la asume. Atanasio dice que por naturaleza

El Verbo es impassible, y debido a la carne de la que se ha revestido se le atribuyen estas cosas, ya que son propias de la carne y el cuerpo es propio del Salvador. Y mientras que él, impassible por naturaleza, permanece como es, a saber no dañado por estas afecciones, sino que más bien las elimina y las destruye, los seres humanos, como si sus pasiones hubieran cambiado o hubiesen sido abolidas por el Impasible, se hacen en adelante impassibles también y libres de ellas para siempre...⁵⁷.

La ascensión misma de la carne por el Logos constituye la salvación gradual de ésta. Apolinar lo expresa en términos de racionalidad humana lapsa. «Lo que se necesitaba era un Intelecto inmutable que no cayera bajo la dominación de la carne debido a su debilidad de entendimiento, sino que adaptara la carne a sí mismo sin violencia»⁵⁸.

Atanasio expresa bellamente el proceso de divinización como un crecimiento gradual y una asimilación de la carne a la Sabiduría, como se percibe en su respuesta a la pregunta sobre qué significa decir que Jesús creció en sabiduría, puesto que la Sabiduría divina no puede progresar. El avance o el crecimiento ocurrieron en la carne, puesto que la carne estaba en el Verbo, era el Verbo y se la llama suya. «Este progreso no era el del Verbo, ni la carne era Sabiduría, sino que la carne se convirtió en el cuerpo de la Sabiduría. Por lo tanto, como ya hemos dicho, no avanzaba la Sabiduría como Sabiduría respecto a sí misma, sino que la humanidad avanzaba en la Sabiduría, superando por grados la naturaleza humana, siendo deificada, convirtiéndose y apareciendo a todos como el órgano de la Sabiduría para que en ella operara y brillara la divinidad»⁵⁹.

En suma, se percibe una notable correspondencia entre la concepción de la salvación y esta cristología. Y a pesar de las diferencias existentes entre estos influyentes Padres alejandrinos, hay una consistencia firme en la idea fundamental. Ésta se centra en un Logos divino que asume la carne como algo propio. Esta «carne» significaba al principio todo lo que implica ser un hombre. Pero en la tradición alejandrina no parece que fuera concebida como un ser humano integral, pues carece de alma racional, no es un sujeto humano o carece de la individualidad, la libertad y la acción humanas. Estos elementos tenían que socavar la presencia eficaz y la iniciativa de Dios para nuestra salvación. Los comentaristas afirman generalmente que la fuerza de esta cristología radica en la unidad del ser del salvador que controla toda esta concepción. Sólo existe un Logos que pasa por tres fases distintas: preexistencia, existencia terrenal, nueva existencia glorificada. Aunque esta idea de un único ser a través de tres etapas de existencia era indudablemente creíble en su tiempo, la tendencia monofisita de esta cristología parece hoy día una debilidad, pues desde una perspectiva histórica toda mediación simbólica de Dios en nuestro mundo debe ser dialéctica en su estructura. Tal estructura

dialéctica es la condición de posibilidad de una mediación histórica de Dios. La tendencia de la cristología alejandrina era disolver esta necesaria tensión en una sola naturaleza divina. Sus concepciones teológicas parecen representar directamente —y así lo comunican al imaginario cristológico— una comprensión confinada en lo mitológico: Jesús existió en la eternidad, bajó a la tierra, y luego volvió a la eternidad. La debilidad de esta posición aparece en el punto en el que toca la historia, en concreto en la cuestión del sufrimiento de Jesús. La verdadera fuerza de esta cristología está en la experiencia religiosa y en su convicción de que la salvación sólo puede venir de Dios, y en que Jesús es el mediador de Dios para la salvación humana. Su fuerza radica en lo que acentúa exageradamente, a saber, la divinidad de Jesucristo.

LA CRISTOLOGÍA ANTIOQUENA DEL *LOGOS-ÁNTHROPOS*

El núcleo de la cristología antioquena consiste en una sólida concepción de Jesucristo como una figura o persona histórica que tenía dos naturalezas distintas. Mientras que el centro de atención, o el referente, de la cristología alejandrina es un sujeto divino, el Logos que se hizo carne, la cristología antioquena tiene como referente imaginativo una figura histórica, Jesús de Nazaret, lo que implica una visión diferente de las cosas. En contraste con una cristología del «Verbo-carne», esta otra puede denominarse una cristología del «Verbo-ser humano» y una cristología «inhabitacionista» porque Jesucristo es «el ser humano asumido» por el Verbo. Sin embargo, no es una cristología adopcionista. Teodoro de Mopsuestia la excluye explícitamente: «El que fue asumido según la presciencia divina fue unido con Dios desde el principio, ya que recibió el fundamento de la unión en su misma formación en el seno materno»⁶⁰. El tema guía es, pues, la dualidad de divinidad y humanidad unidas en una persona, Jesucristo.

Un buen número de textos de la obra de Teodoro de Mopsuestia presenta la dualidad en Jesucristo de un modo muy claro: «No se confunda el carácter de las naturalezas, y reconózcase que la persona no está dividida. Lo primero en virtud de la propiedad característica de la naturaleza, puesto que el asumido es distinto de aquel que lo asume, y lo segundo en virtud de la unión personal, puesto que el que asume y la naturaleza del que es asumido se incluyen en la designación de un único nombre»⁶¹. El interés radica en conservar la distinción e integridad de cada naturaleza, en vez de confundir o mezclar las dos formando una tercera entidad. En esta concepción cada una de las naturalezas permanece indisolublemente como ella misma. «Además, es también del todo evidente que la noción de 'unión' es muy congruente, ya que por medio

de ella las naturalezas que se unen forman una sola persona según esta unión»⁶². Esta dualidad que se mantiene unida en Jesucristo está tras las dudas de Nestorio sobre si Dios podía tener una madre. Hay que mantener la distinción de que «una criatura no puede generar lo que es increado»⁶³. Por una parte, Jesucristo es desde el principio un ser humano asumido, en el que Dios habita. Por otra, esta inhabitación produjo una unidad que fue la persona de Jesucristo. «Confesamos ambos y los adoramos como uno, pues la dualidad de las naturalezas es una a causa de la unidad»⁶⁴. En su respuesta a Cirilo, Nestorio afirma que teme que se confundan las naturalezas en el momento de operar, y habla por su parte de la «conjunción» de naturalezas⁶⁵. Tanto el lenguaje de Teodoro como el de Nestorio muestran su deseo de señalar que existe algo más que una mera unión moral de dos naturalezas que constituyen la persona de Jesucristo. El pensamiento se mueve hacia una distinción de niveles: la unión ontológica se conserva a un nivel, y la distinción de «naturalezas», a otro. Pero todavía no se ha encontrado ningún término claro, estable y comúnmente aceptado para expresarlo⁶⁶.

La cristología «Verbo-carne» presentaba la humanidad de Jesucristo como un instrumento pasivo del Verbo. ¿Qué clase de lenguaje utiliza la cristología Verbo-ser humano para caracterizar a Jesucristo en la historia? Jesucristo es un ser humano integral dentro del que mora el Logos. Cuando se contrasta esta idea con la forma extrema de la cristología «Logos-carne», la cristología antioquena proporciona una lógica para un lenguaje que habla de la inteligencia humana y de la libertad de Jesucristo. Sin embargo, la idea de que la humanidad de Jesucristo es un instrumento del Logos no se abandona completamente, sino que es importante sobre todo en las acciones que muestran el poder divino, como los milagros. Pero, al mismo tiempo, el Logos que inhabita en Jesús impregna, forma e informa la entera naturaleza humana y todas sus acciones⁶⁷. Se puede apreciar el modo diferente como esta cristología antioquena ve a Jesús en la historia contrastando las palabras de Teodoro sobre el crecimiento de Jesús en sabiduría con las de Atanasio que hemos citado hace un momento:

Por un lado, se mantuvo firme en esta senda [verse orientado hacia el bien y el odio al mal] por su propia voluntad, mientras que, por otro, se mantenía en él fielmente este propósito por la cooperación de Dios, el Logos. Y así progresaba con gran facilidad hacia la virtud consumada, tanto en la observancia de la Ley antes de su bautismo como en la ciudadanía de la gracia después de aquél. Jesucristo nos proporciona esta ciudadanía y es el camino establecido, por así decirlo, para este propósito. Así, más tarde, después de su resurrección y ascensión, tras haberse mostrado digno de esta unión por su propia voluntad (aunque había recibido la unión

antes, en su misma concepción, por voluntad del Señor), ha dado pruebas inequívocas y para siempre de esta unión, ya que no tenía nada que lo separara y apartara de la acción de Dios, el Logos, sino que era Dios, el Logos, el que todo lo realizaba en él por medio de la unión⁶⁸.

La concepción de Jesucristo que nos transmite este texto combina el reconocimiento de la libertad humana de Jesús y su toma de decisiones con la presencia eficaz y sustentadora de Dios como Logos en él.

Al igual que en la cristología del «Verbo-carne», bajo esta cristología antioquena subyace una idea de cómo Jesucristo salva. La salvación recibida implica la existencia de la libertad humana, y la salvación realizada por Jesucristo se alcanza en y por la acción de la libertad de Jesús. Esta concepción se insinúa en el texto de Teodoro que acabamos de citar: Jesucristo es un modelo de la vida en la gracia y proporciona el camino para que lo imitemos. En Teodoro, el alma creada de la naturaleza humana de Jesucristo es la fuente de las acciones humanas que son decisivas para la salvación del hombre⁶⁹. Puesto que la salvación es una acción divina, es obra del Logos; pero el concurso instrumental humano en ella implicado supone un Logos que ejecuta verdaderas acciones humanas, racionales y libres. Esto permite que Jesucristo sea un modelo y un «camino» ejemplar.

Nestorio propuso una interpretación de la obra salvífica de Jesús en unos términos que incorporan la libertad humana a la narración. Ésta combina un relato de la redención y una cristología del segundo Adán dentro de un marco niceno. En su humanidad Jesucristo lucha con Satan para reembolsar la deuda en la que incurrió el primer ser humano, Adán. «Nuestra naturaleza, puesta sobre Cristo como una vestidura, interviene en favor nuestro, pues está completamente libre del pecado y lucha apelando a su origen intachable, al igual que el primer Adán trajo el castigo sobre su stirpe al cometer el pecado. Y ésta era la oportunidad que le pertenecía al hombre asumido (por el Logos), a saber, que como ser humano eliminara mediante la carne aquella corrupción que había surgido por la carne»⁷⁰.

En suma, hallamos una consistencia mutua entre las líneas principales de esta cristología del «Verbo-ser humano» y su concepto de la salvación. Partiendo de la premisa de que la historia de la salvación está cercana al modo como se experimenta a Jesucristo, se puede decir que esta cristología está informada por la convicción de que Jesucristo era un ser humano completo y un modelo para los demás. Se mira a Jesucristo en busca de orientación sobre cómo llevar una vida que conduzca hasta Dios. La cristología del descenso del Logos se combina con una antropología integral que supone la existencia en Jesús de una mente racional y de la

libertad. Y las dos, la divinidad y la humanidad, se mantienen unidas con una unión que nunca se explica satisfactoriamente. Esta línea concreta del debate anterior al concilio de Calcedonia está mucho más cerca de la sensibilidad moderna, históricamente consciente, pero pertenece aún a un estadio precrítico. Su fuerza radica en conservar la humanidad de Jesucristo junto con su divinidad. Su debilidad está en su inhabilidad para presentar una caracterización coherente de la unidad de la persona de Jesucristo. Pero puede ser que esta carencia no sea culpa de esta línea de pensamiento, sino de los constreñimientos que la tradición recibida había impuesto sobre ella. La cristología del *Logos-ánthropos* afrontó un problema intrínseco debido a los supuestos sobre los que operaba, a saber, el Logos como una hipóstasis y un modelo de pensamiento objetivista. La concepción del Logos como una hipóstasis crea un problema que desafía cualquier solución. Con la individualización del Logos, hay «dos entidades»: una el Logos como individuo, y otra Jesús como ser humano individual, de las cuales no se puede hacer «una» sin comprometer a la primera o a la segunda. Lo que encontramos en esta cristología no es un pensamiento dialéctico, sino un dilema conceptual imposible.

CONCLUSIÓN

El desarrollo histórico de las doctrinas sobre Jesucristo que más tarde se convirtieron en clásicas es importante —está de más decirlo— para la comprensión de los clásicos mismos. En el capítulo siguiente concentraré mi atención en las doctrinas de Nicea y Calcedonia como los productos más importantes e influyentes de este período. Pero hay otras lecciones que aprender de este primer período de desarrollo después del siglo i.

Una comparación entre la cristología patrística y las cristologías del Nuevo Testamento indica que hubo auténticos cambios en la cristología de un período al siguiente. Una mutación principal se efectuó cuando se formó el canon del Nuevo Testamento. La cristología reflejada en este corpus es en conjunto fluida y abierta; el pluralismo allí reflejado es de enormes consecuencias. La cristología de la literatura consignada en el Nuevo Testamento está aún en diálogo con Jesús o con su recuerdo, que es bastante reciente. Incluso en las obras neotestamentarias que no se concentran imaginativamente en Jesús de Nazaret, como las cartas de Pablo, hay que contar con que no se olvida a Jesús, y que su recuerdo es una dimensión constitutiva de la vida comunitaria. Y cuando la historia la aleja de la vida de Jesús, se objetiviza su recuerdo y se pone por escrito. Entonces, cuando la influencia del Evangelio de Juan y la hipostatización del Logos como un ser divino autónomo se hacen dominantes en la cris-

tología, el pensamiento cristológico sufre algunos cambios importantes. La reflexión, que se apoya en los escritos del Nuevo Testamento, tiende a hacer de esta literatura un libro fuente de la información revelada y representativa sobre Dios. Hallamos la tendencia a tratar «la Biblia de modo 'atomista', como si cada versículo o conjunto de ellos fuera capaz de ofrecer información directa sobre la doctrina cristiana aparte de su contexto...»⁷¹. El marco del pensamiento cristológico se estrecha confinándose al modelo johánico de pensamiento. El Logos o el Hijo se convierten en el objeto de la cristología, desplazando sutilmente a Jesús de Nazaret como referente del imaginario cristológico. La lista de los senderos para el pensamiento cristológico, que proponía el Nuevo Testamento y que no fueron seguidos, es larga.

Otra mutación verdadera y significativa del pensamiento cristológico fue mediada por el cambio de lengua, es decir, el tránsito de un modo de pensar arraigado en una tradición religiosa y cultural judía hacia otro más conscientemente filosófico y griego en sus raíces. Me refiero a las formas de cuestionarse las cosas y a una tradición de categorías lingüísticas significativas que conforman una cosmovisión conceptual. El cambio de matriz cultural implicó nuevas preguntas que generaron respuestas que no se hallaban de modo explícito en los escritos del Nuevo Testamento. No estamos argumentando contra el cambio y a favor de conservar un lenguaje ajeno en una cultura nueva. Lo que interesa simplemente es reconocer la novedad de estos conceptos y cómo ellos mismos están sujetos a cambios.

La narración sumaria de esta historia ha demostrado que este desarrollo era históricamente contingente. Esta contingencia se ilustra con frecuencia —aunque no sirva de prueba— con la siguiente pregunta retórica: ¿cuál habría sido el resultado si el cristianismo se hubiera extendido hacia el Extremo Oriente? Sin embargo, a pesar de la contingencia y del pluralismo de las cristologías patrísticas, se puede descubrir bajo la superficie una serie de cuestiones o problemas perennes que son estructurales. Hay temas en la cristología que surgen necesariamente y que tendrán que ser abordados en cualquier contexto cultural. Algunos casos ejemplificados en el desarrollo patrístico son dignos de ser señalados. La estructura soteriológica de la cristología es constante. El tema de la relación entre Jesús y Dios surgió pronto en la tradición cristiana y, basándose en el testimonio del Nuevo Testamento, es una cuestión fundamental que no puede evitarse. La relación entre lo que vino a denominarse divinidad de Jesús y el hecho histórico de su humanidad es también un factor constante en el desarrollo de la cristología tras el siglo i, y se acentuó por la formulación de Nicea. Y, finalmente, existe una cuestión metodológica persistente acerca de los criterios y normas para

la formulación de juicios cristológicos. Entre las varias interpretaciones de Jesús como Cristo, ¿cómo pueden formularse juicios decisivos? Hay maneras distintas de abordar estas cuestiones, pero las preguntas que plantean son intrínsecas a la cristología.

De este modo, cuando se analiza esta evolución de la teología, comienzan a revelarse los criterios intrínsecos de la reflexión teológica. Como criterios intrínsecos me refiero una vez más a elementos en la estructura del ejercicio mismo de la teología como distintos a los criterios externos, tales como otras teologías o doctrinas de la Iglesia. A través de todo este proceso evolutivo hay una cita constante de las fuentes escriturarias como norma; la cristología tiene que ser fiel a los primeros testigos de Jesús y a la persona de éste tal como aparece en esos testimonios. El proceso de inculturación, de utilización de las categorías de la cultura intelectual grecorromana para entender y explicar a Jesucristo, indica que la inteligibilidad es una norma para la cristología. Y, finalmente, la correspondencia constante de la cristología con una concepción de la salvación aportada por Jesús indica que la experiencia y la vida cristiana son criterios intrínsecos para evaluar los temas cristológicos. Estos criterios ejercerán su influencia en el análisis e interpretación de los dos monumentos de la cristología patristica, las doctrinas de Nicea y de Calcedonia.

Capítulo 10

LA INTERPRETACIÓN DE NICEA Y DE CALCEDONIA

Este capítulo tratará de los dos documentos cristológicos más importantes del período patrístico, el credo del concilio de Nicea y la doctrina cristológica del concilio de Calcedonia. Estas doctrinas son normativas para la fe cristiana, pero, como doctrinas cristológicas clásicas, deben ser reinterpretadas en cada época. El objetivo de este capítulo es ofrecer interpretaciones positivas, inteligibles y constructivas de Nicea y Calcedonia que sean al mismo tiempo fieles a la intención de sus doctrinas.

Las personas cultas de hoy son al menos implícitamente conscientes de la necesidad de ser claros a la hora de reinterpretar el lenguaje clásico cristológico. En verdad, en una cristología que se precie de tal no puede faltar una evaluación crítica de estas doctrinas. Al menos tres cuestiones relacionadas con la inteligibilidad separan el lenguaje antiguo de nuestra vida cristiana en la cultura postmoderna occidental. La primera es una distinta visión del mundo, condicionada por un modo de pensar científico y tecnológico que ofrece datos nunca imaginados hasta hace un siglo. El conjunto de conocimientos disponible a los Padres de la Iglesia ha cambiado mucho, y los métodos de investigación y capacidad discursiva son también diferentes. Al igual que la cosmovisión de los Padres había inculturado las creencias cristianas en las ideas del mundo grecorromano de su tiempo, del mismo modo la doctrina cristológica ha de tener sentido en la cultura del siglo XXI con su ciencia, tecnología y cosmología.

Segundo: desde un punto de vista más explícitamente teológico, y de acuerdo con las reflexiones del último capítulo, hay que confesar que el lenguaje de estas doctrinas parece fantástico. La terminología técnica, que como todo lenguaje contiene residuos imaginativos, parece dar más ánimos a una concepción antropomórfica de la encarnación de Dios en Jesucristo. La identificación de Jesús con el Logos, la distinción del Logos respecto al Padre y la cristología de tres etapas parecen justificar

que se hable de una preexistencia de Jesús. Mas en un período con una conciencia histórica viva, en el que la persona de Jesús se refiere a una figura de carne y hueso que vivió en Palestina en el siglo I, este lenguaje tomado al pie de la letra es una fábula mitológica. La cristología debe comenzar por poner las bases para un lenguaje que siga siendo encarnacionista, pero que al mismo tiempo defienda el carácter humano de Jesús y evite cualquier caricatura de la encarnación.

Tercero: la reinterpretación de la cristología clásica debe conjuntar estas doctrinas con la vida y la espiritualidad cristianas. Esto implica preguntarse por la libertad humana en la historia, y cómo Jesús de Nazaret —un ser humano— afecta hoy a esta libertad al ofrecer la salvación. No puede considerarse la cristología desde arriba de modo que considere a los seres humanos como entidades simplemente pasivas ante la salvación divina. Tal opinión no puede conjugarse con una auténtica conciencia histórica cristiana que sea un reconocimiento de la libertad humana como responsabilidad de sí misma y a la vez de los otros y del mundo.

Presentamos estas tres consideraciones generales como el marco racional que exige una reinterpretación completa de la doctrina clásica. Tal necesidad es una afirmación sencilla, pero el proyecto en sí está lleno de ambigüedad: ¿cómo puede la doctrina cristológica superar las fronteras de los siglos rv y v, afrontar los planteamientos del siglo xxi y al mismo tiempo ser fiel a la intención del Nuevo Testamento y de estas doctrinas clásicas? Posiblemente ninguna reinterpretación podrá satisfacer a todos. En nuestro intento de volver a hacer nuestras estas doctrinas trataré primero del credo niceno y luego de la doctrina cristológica de Calcedonia. En ambos casos delinearé brevemente la doctrina conocida, ofreceré una crítica explícita de ella desde un punto de vista de hoy y propondré una interpretación de su significado que sea a la vez inteligible para el mundo contemporáneo y consonante con la intención de las doctrinas clásicas.

EL SIGNIFICADO DEL CONCILIO DE NICEA

LA DOCTRINA HISTÓRICA DE NICEA

El credo niceno es una reacción contra la doctrina ariana. Fue elaborado probablemente sobre la base de un credo bautismal siro-palestino en el cual se intercalaron palabras claves y frases para negar la doctrina de Arrio y sus seguidores. Por este motivo se comienza generalmente la explicación histórica del significado de Nicea con una exposición de la

teología ariana porque «el objetivo principal de los que compusieron el credo era detener... la herejía ariana...»¹.

Los elementos discutidos de la teología de Arrio, en la medida en que podemos conocerlos por los breves textos que han sobrevivido y por las reacciones contra ellos, pueden reducirse a unas pocas proposiciones. Un buen ejemplo es el siguiente extracto de una carta de Arrio a Eusebio de Nicomedia. Arrio sostenía:

Que el Hijo no es inengendrado, ni parte del Inengendrado de ningún modo, ni [formado] de sustrato alguno, sino que fue constituido según la voluntad y consejo de Dios, antes de los tiempos y los siglos, lleno (de gracia y de verdad), divino, único e inmutable. Y antes de que fuera engendrado o creado u ordenado o fundado, no existía, pues no era inengendrado. Nos persiguen porque decimos «El Hijo tiene un principio, pero Dios es sin principio». Por ello se nos persigue, y porque decimos «El Hijo fue [hecho] de la nada». Pero esto es lo que decimos, ya que el Hijo no es parte de Dios, ni ha sido [formado] de sustrato alguno².

En otra carta que tenía la forma de un credo aprobado por muchos otros de parecidas creencias, los arianos se referían al Hijo como «una perfecta criatura de Dios». Arrio continuaba de este modo:

Así hay tres hipóstasis: Dios, que es la causa de todas las cosas, no tiene comienzo y es absolutamente único, mientras que el Hijo, engendrado eternamente por el Padre y creado y establecido antes de los siglos, no existía antes de que fuera engendrado, pero fue engendrado eternamente antes de todas las cosas, y fue el único constituido por el Padre. No es eterno, ni coeterno ni coinengendrado con el Padre, ni tampoco tiene su ser junto con el Padre... Pero Dios, como mónada y causa de todo, era así antes de todo³.

Aunque no resulte completamente claro quiénes son los antepasados históricos de estas ideas, existe un cierto consenso sobre la lógica de la posición ariana. En ella la noción de la unidad y trascendencia de Dios tenía un valor fundamental. Dios es único, simple, indiviso, indiferenciado, sólo y primer principio de todo lo demás. Y puesto que el Hijo es distinto del Padre, concederle un estatus divino es dividir a Dios. A partir de una premisa aparentemente materialista, se deduce que si el Hijo fuera formado del sustrato de Dios, habría dos dioses. Dios es también absolutamente trascendente; su poder es único, de modo que no puede haber nada igual a Dios. Todo lo demás procede del poder singular de Dios y ha sido creado.

Como hemos visto ya, toda cristología implica un concepto de la salvación. Una consecuencia tácita en la concepción ariana, aunque se

puede deducir bien de sus escritos, es la convicción de que Jesús salva por ser obediente a Dios y que nosotros somos salvados imitándolo⁴. Si Grillmeier tiene razón cuando asigna una cristología del *Logos-sarx* a los arrianos, la naturaleza del Hijo o Logos explica la racionalidad y libertad de Jesucristo. Ello proporciona un argumento fuerte para considerar que el Logos, encarnado en Jesús, es imitable. Aunque está por encima de todos los seres humanos, sin embargo, como criatura libre y racional, el Hijo encarnado en Jesús es imitable.

La posición arriana queda bien sintetizada por la frase o lema siguiente: «Hubo un momento en el que el Hijo no existía». Aunque preexistente a toda la realidad creada, que fue hecha por el Hijo, de todos modos el Hijo también fue creado. Considerando la doctrina de que Dios es la única fuente de todo, y la teoría de Arrio sobre la salvación que veía en el Logos un ser subordinado, aunque se le llamara «divino» en algún sentido, lo esencial del arrianismo consiste en que el Logos es en realidad una criatura.

Una vez que se presenta la doctrina arriana en sus afirmaciones principales, el significado histórico de Nicea puede verse en las siguientes frases en cursiva —dirigidas directamente contra la doctrina de Arrio— que fueron insertadas en el marco de un credo típico de la época: «Creemos... en un Señor Jesucristo, Hijo de Dios, engendrado del Padre, unigénito, es decir, *procedente de la sustancia del Padre*, Dios de Dios, Luz de Luz, *Dios verdadero de Dios verdadero, engendrado no creado, de la misma sustancia que el Padre...*»⁵.

El término «unigénito» no tiene una importancia especial, «porque era aceptado por todas las partes en la disputa arriana y no se le otorgó ninguna importancia dogmática especial»⁶. Por el contrario, la frase «de la misma sustancia del Padre» contradice directamente la opinión arriana de que el Logos fue creado de la nada, y no engendrado de la misma sustancia divina que el Padre, por lo que no es la misma entidad que el Padre. El sintagma «Dios verdadero de Dios verdadero» se opone directamente al Dios monádico e indiferenciado de Arrio. Dando por supuesta la distinción entre el Hijo y el Padre, esta frase afirma que el Hijo es igualmente verdadero Dios, o que el Hijo es Dios en el mismo sentido que el Padre es Dios. La frase «engendrado, no creado» formula la distinción entre ser engendrado por así decirlo por un proceso natural y espiritual dentro de la vida interna de Dios, y ser engendrado o generado de la nada, de modo que su existencia sea contingente. Esta frase ataca directamente la idea de Arrio de que, si el Hijo es engendrado, éste ha sido constituido según la voluntad de Dios. Y tenemos finalmente una palabra que se convirtió en la síntesis de la doctrina de Nicea «*homooúsios* con el Padre». El Hijo es *de la misma sustancia* que el Padre (*consus-*

tancial). El término *ousía*, que se traduce generalmente por «sustancia», podía significar varias cosas diferentes en aquel tiempo, y la asimilación de su significado con el de hipóstasis, realizada por el credo, complicó las cosas. ¿Eran el Hijo y el Padre un mismo e idéntico ser, como temían los teólogos orientales? Esta ambigüedad quedó allí para ser eliminada más adelante. Ahora bien, el significado general de sustancia se definió por contraste con la posición arriana: el Hijo es de la misma «materia», la misma clase o nivel de ser divino que el Padre. Respecto a ser o no ser Dios, como el Padre lo es, así también el Hijo.

El credo va seguido de una serie de anatemas que simplemente niegan las posiciones arrianas, repitiendo de una manera formal, por así decirlo, el interés antiarriano de las frases añadidas al credo original. En una doctrina conciliar o dogmática, que reacciona contra una posición amenazante, tales anatemas definen la perspectiva hermenéutica gracias a la cual puede discernirse la intención del conjunto de la doctrina⁷. En verdad, los anatemas vuelven a repetir las proposiciones fundamentales de la teología arriana en forma negativa: «Pero respecto a los que dicen 'Hubo un momento en el que el Hijo no existía', y 'Antes de su nacimiento el Hijo no existía', y 'Fue creado de la nada', o hay quien afirma que el Hijo de Dios es 'una hipóstasis o sustancia diferente', o 'ha sido creado', o 'está sujeto a alteración y cambio', a todos éstos la Iglesia católica los anatematiza».

Se puede estar más seguro de la concepción de conjunto que sustenta la posición de Arrio que de la mente de los obispos del concilio, puesto que no quedan actas o registros oficiales de las deliberaciones. Pero algunas cosas parecen ser evidentes a partir de la posición misma. La idea y valor central que todo lo domina en Nicea es la divinidad estricta del Hijo o Logos. Ella explica la reacción contra Arrio y por qué los obispos que toleraron y hasta aprobaron el subordinacionismo de Orígenes reaccionaron contra Arrio⁸. Al proponer que el Logos era una criatura, Arrio se pasó de la raya. Si se examina la vigorosa defensa del credo por parte de Atanasio aproximadamente treinta años más tarde como representante de esta concepción, esto es lo que se encuentra⁹. Todos sus argumentos fluyen de esta premisa y procuran justificarla: el Hijo es de la misma esencia, de la misma sustancia, la misma «materia», el mismo ser que Dios Padre. El Hijo es consustancial con el Padre e igual al Padre en cuanto a la divinidad. No hubo momento alguno en el que no existiera, porque es del mismo ser que Dios.

¿Cuál es la soteriología del credo niceno? Se cita la salvación como la razón explícita que se halla tras la encarnación: «Quien por nosotros y por nuestra salvación, bajó, se encarnó y se hizo hombre...». Pero no hay desarrollo alguno de la lógica de la salvación. Sin embargo, si Atanasio

representa una vez más lo que interesa al credo, encontramos tras él una posición teológica —no oculta en absoluto sino claramente expresada—, una soteriología y un axioma respecto a la salvación. Este axioma afirma que sólo Dios salva, de modo que si el Logos, o el Hijo, encarnado en Jesús no es estrictamente divino, o de Dios, entonces no hay salvación. La interpretación propia de Atanasio del relato de la salvación se desarrolla más extensamente en otras obras, como hemos visto ya. Pero el axioma aparece con bastante claridad: al ser Dios, el Hijo reveló a Dios, deificó la carne humana y envió al Espíritu. Y por el Espíritu somos deificados o salvados. Dios se hizo humano para que podamos ser divinos¹⁰.

En suma, el Hijo preexistente o Logos, que se encarnó en Jesús, es consustancial con el Padre. Dios es Padre y siempre Padre, de modo que siempre existió el Hijo. El Hijo es de la misma esencia que Dios.

CRÍTICA DEL LENGUAJE DE NICEA DESDE LA PERSPECTIVA DE HOY

Debe esperarse que una fórmula concebida hace dieciséis siglos en un entorno cultural e intelectual diferente esté en desacuerdo en ciertos puntos con la cultura postmoderna. La crítica que sigue no se propone desde dentro del sistema intelectual que generó el credo. Esta clase de crítica sería también relevante. Por ejemplo, si era inconcebible que Dios Padre se encarnara en un mundo finito y material, ¿cómo es posible que el Hijo, que es de la misma naturaleza que el Padre, pueda encarnarse? Hay ciertos presupuestos acrílicos sobre el naturaleza de Dios trascendente, la mediación y subordinación implícita que podrían ser examinados con provecho desde una perspectiva histórica. Pero cuando concluyera tal crítica, habría que situar la fórmula nicena frente a las preguntas de quienes se encuentran con ella hoy. Y ésta es la perspectiva de la presente reflexión crítica; quedará claro que estas reflexiones no se limitan al lenguaje de Nicea, sino que se aplican más ampliamente a la cultura teológica patristica que lo produjo, incluidos los arrianos que lo rechazaron y Atanasio que lo defendió. La intención de estas reflexiones críticas no es negativa; se trata más bien de un intento de apropiación reflexiva del contenido de esta afirmación crucial del credo, de modo que pueda ser reinterpretada fielmente.

Una reflexión obvia sobre la teología nicena es que se apoya casi exclusivamente sobre el marco johánico. En sí mismo, no es éste un hecho negativo, ya que toda cristología consistente debe tener alguna clave de bóveda o marco en el que integrarse. Pero cuando el marco johánico del descenso y encarnación del Logos se combina con otros rasgos de los que trataremos en este momento, anula y excluye temas contenidos en otras cristologías del Nuevo Testamento, sobre todo las cristologías

de los evangelios sinópticos, que presentan claramente a Jesús como un ser humano integral.

La doctrina de Nicea apela a la Escritura, pero la utiliza de un modo que no es aceptable hoy. Según Nicea, la Escritura es una fuente de información directamente representativa, como hechos o datos objetivos, sobre la realidad trascendente. Esta perspectiva no es peculiar de los Padres de Nicea; los arrianos tenían también sus textos escriturarios favoritos que aportaban como pruebas. Cuando los de Nicea argumentaban que el Hijo procedía «de Dios» (Jn 8,42), por ejemplo, los arrianos contestaban que todas las cosas creadas proceden también «de Dios» (1 Cor 8,6; 2 Cor 5,18). En verdad, la teología patristica en general, a pesar de su considerable erudición en el empleo de la Escritura¹¹, todavía consideraba a ésta de un modo que implicaba que los textos sagrados comunicaban conocimientos objetivos sobre la realidad trascendente. No hay otra manera de explicar los temas sobre los que discutían y el monto de conocimientos que los Padres parecían poseer sobre ellos. He tratado ya brevemente del proceso de objetivización que tiene lugar cuando se codifica por escrito la experiencia del pasado y se hace objeto de reflexión. Hoy día, existe toda una batería de herramientas críticas y hermenéuticas que inciden en la epistemología del conocimiento teórico general. Respecto a esta teología nicena, las gentes pueden preguntar hoy cómo los Padres de Nicea sabían que el Padre tiene un Hijo, que fue o no fue generado eternamente, y si estaba o no subordinado al Padre. ¿De dónde procedían estas concepciones y juicios sobre un Dios trascendente? En gran parte, la respuesta a estas preguntas era la autoridad de la Escritura. Los textos bíblicos son citados de tal modo en forma de proposiciones lógicas que proporcionan las premisas para un razonamiento deductivo. Pero la teología como disciplina crítica no puede quedar satisfecha con tal utilización de la Escritura. Basándose en la premisa de que las conclusiones no pueden ser más amplias que los argumentos que las sustentan, hay que pensar que muchas de las conclusiones tanto de Arrio como de Atanasio, el defensor del credo niceno, tienen que ser reinterpretadas desde otro fundamento metodológico.

La doctrina de Nicea da lugar también a una confusión sobre su objeto material. ¿Es Jesús el objeto de su doctrina? O ¿el Logos? O ¿Dios? Este problema tiene sus raíces en el desplazamiento de la cuestión del estatus de Jesús, reconocido como divino de algún modo en el lenguaje cultural del Nuevo Testamento, hacia otro problema: el lugar del Logos en la vida interna de Dios. El resultado es la ambigüedad de la doctrina de Nicea. ¿Se trata de una doctrina sobre Jesús? Hay más que una respuesta a esta pregunta: 1) No, se trata del Hijo, engendrado antes de todos los siglos, pues el lenguaje de Nicea raras veces lleva a pensar

imaginativamente en Jesús de Nazaret, sino en un Hijo divino, eterno. 2) No, se denomina coherentemente doctrina trinitaria porque trata de la vida diferenciada de Dios. 3) Sí, porque expresa la creencia en un «Señor Jesucristo». Se refiere a Jesús porque el Logos, una entidad divina distinta del Padre, es precisamente el sujeto de la figura terrena Jesús. Pero ¿se trata del Jesús de Nazaret tal como lo describe la investigación contemporánea sobre su persona? En este punto es donde se produce un conflicto profundo de imágenes entre el Jesús presentado por la doctrina de Nicea y el dibujado por la reconstrucción crítica de su figura.

Esta reflexión crítica sobre la doctrina nicena no implica un abandono de los intereses de la enseñanza de este concilio en pro del historicismo. Más bien lo que pretende es claridad absoluta sobre lo que se está afirmando en esta doctrina y sobre cómo lo dice. El problema original concernía al significado de la divinidad para los monoteístas. En el fondo, Nicea es ante todo una doctrina sobre Jesús: y de aquí es de donde surge el problema y una reflexión sobre Dios orientada hacia esta problemática. La doctrina trinitaria depende completamente de la soteriología y la cristología y no tiene sentido ninguno aparte de esos fundamentos. Arrio causó una crisis porque al afirmar que el Logos era una criatura, parecía negar implícitamente que el Dios verdadero estuviera presente en la obra salvífica de Jesús. Arrio estaba socavando la divinidad de Jesús. Ante esta idea Nicea dijo «no». La doctrina de Nicea trata en primera instancia de Jesucristo y tiene que conducir a él. La especulación sobre la vida interna de Dios no tiene ninguna base en la tradición cristiana aparte del encuentro con Dios en Jesús.

En resumen, pues, el problema subyacente de la doctrina de Nicea desde una perspectiva postmoderna está en haber hecho del Logos una hipóstasis y en el cambio de una cristología neotestamentaria desde abajo a una cristología desde arriba propia del siglo n. Y la solución a este problema consiste en reinterpretar el significado de Nicea en términos de una cristología desde abajo que sea fiel y compatible con el Nuevo Testamento.

INTERPRETACIÓN DE NICEA

Las reflexiones críticas sobre la doctrina de Nicea tal como están, indican al menos que hay una distancia considerable entre el marco en el que fueron generadas y el de algunos cristianos de hoy. Para que la doctrina de Nicea pueda ser transmitida y recibida hoy debe haber un cambio consciente en los supuestos para comprender lo que se dijo, y un nuevo lenguaje para «explicar» su contenido. La estrategia en este momento pide que la reinterpretación se realice en dos etapas: la primera es una

interpretación del significado de Nicea, y la segunda es una explicación teológica de ese significado. En este momento acometeremos la primera tarea hermenéutica, la comprensión de la fórmula nicena; la segunda, que consiste en una «explicación» de la divinidad de Jesucristo y de la doctrina de la Trinidad, será el tema de los capítulos 15 y 16.

Presupuestos

Comenzamos por una caracterización del nuevo marco en el cual se puede recibir hoy la doctrina de Nicea. ¿Qué presupuestos operan en la interpretación que sigue? Si las premisas y argumentos sobre los cuales se basa una cierta conclusión no son válidos, será difícil seguir manteniendo la conclusión. Y si la conclusión es válida en sí misma, habrá que encontrar un marco racional para ella, una nueva estructura de plausibilidad en la cual la creencia pueda tener sentido. Teniendo esto presente, comienzo con una aclaración general de los presupuestos o premisas que subyacen a esta interpretación de Nicea.

Primero: la interpretación del significado de Nicea no debe ser exclusivamente dependiente de un marco ideológico johánico, y mucho menos de uno que se limite a los parámetros cristológicos del prólogo del Evangelio de Juan. No es que haya que excluir la cristología johánica, entre otras, cuando se considera el significado de Nicea. Se trata más bien de que el pluralismo de las cristologías del Nuevo Testamento no permite la hegemonía excluyente que el lenguaje del Logos tuvo en el período patrístico. El núcleo de Nicea debe expresarse en un lenguaje que supere las fronteras de la encarnación del Logos, a la vez que se mantiene fiel a ese mismo credo. El símbolo Logos no es esencial para el credo, ni tampoco fue definido así. Puesto que nadie cuestionaba la terminología del Logos, ésta nunca entró dentro del ámbito de interés dogmático de los Padres conciliares. Todas las partes aceptaron que había un Logos preexistente y que éste se había encarnado en Jesús. El lenguaje de un Logos hipostasiado constituía el entorno de la discusión. Pero este mismo marco se ha convertido en parte del problema, pues ha perdido su plausibilidad y poder en una cultura intelectual postmoderna. Hay, pues, que buscar una interpretación que supere el marco tan estrictamente definido por el lenguaje johánico¹².

Segundo: la interpretación de una doctrina tan fundamental como la de Nicea no puede prescindir de una teoría crítica de la experiencia, conocimiento, lenguaje, teología y doctrina religiosos. Todas las interpretaciones, incluso las que pretenden estar basadas en aspectos del sentido común, implican una noción de estas cuestiones fundamentales. Incluso aunque estos temas no puedan ser explícitamente revisados en

cada etapa de la argumentación teológica, la teología no puede proceder citando simplemente las Escrituras como autoridad revelada respecto a afirmaciones que tienen su importancia para la existencia humana en nuestro contexto. La interpretación que aquí ofrecemos es coherente con una comprensión de la fe, de la revelación y del conocimiento religioso estructurados simbólicamente. Este realismo simbólico apela a la experiencia religiosa de aquellos con los que propone comunicarse.

Tercero: el término «Logos» es fundamentalmente un símbolo religioso usado para referirse a un aspecto de Dios, o más comprensivamente para referirse simplemente a Dios, pero desde una cierta perspectiva, punto de vista o formas específicas. Así es como símbolos tales como Sabiduría, Espíritu y Verbo de Dios se generaron y funcionaron en un principio. Este sentido original es también un sentido fundamental; cuando el símbolo religioso se cosificó y se proyectó como una entidad verdadera y objetiva, este proceso mental no destruyó el fundamento mismo. El Logos sigue siendo un símbolo que formaliza en el lenguaje una experiencia humana de Dios. La interpretación que aquí ofrecemos prescinde de la cuestión de si cosificaciones como Sabiduría, Verbo y Espíritu corresponden o no a entidades objetivas y particulares fuera de la mente humana. Trataremos de esta cuestión en capítulos posteriores. Lo importante es indicar que el presupuesto de nuestra interpretación es que el Logos debe ser entendido ante todo en el nivel fundamental de la dinámica del conocimiento religioso simbólico.

Cuarto: Nicea debe ser reinterpretada hoy desde la perspectiva de una cristología desde abajo. Expliqué en el capítulo 7 qué es una cristología desde abajo en términos históricos y genéticos según los diversos estratos de los testimonios del Nuevo Testamento, y también en términos formales y estructurales de la dinámica de la mediación simbólica histórica. Un cambio de perspectiva de una cristología desde arriba, en la cual se presenta la doctrina de Nicea, a otra que comience con Jesús de Nazaret y lo tenga siempre como referencia continua e imaginativa es muy importante. Ello implica la reorganización de los elementos de una cristología integral en un nuevo marco, y puede ser un proceso difícil psicológicamente que a menudo necesita una considerable dosis de reflexión. La perspectiva de esta interpretación no es parte de la doctrina de Nicea; la perspectiva y el marco aparecen cuando la historia es el punto de vista y el horizonte del intérprete. Para efectuar tal transición, hay que preguntarse deliberadamente cómo parecería la doctrina de Nicea dentro del nuevo marco de una cristología desde abajo. Las cristologías del Nuevo Testamento que se van desarrollando son provechosas en este momento porque reflejan un esquema de cristología ascendente.

En quinto lugar, la vuelta a una cristología desde abajo clarifica la

relación entre las cuestiones de la divinidad de Jesús y la naturaleza de Dios, al menos como deberían entenderse hoy estas relaciones. Considerando la estructura de la fe cristiana como un encuentro con Dios mediado históricamente por el acontecimiento Jesús de Nazaret, Nicea no puede representar un movimiento de pensamiento desde la naturaleza de Dios hasta el carácter divino de Jesús. Este movimiento desde arriba tiene poco sentido en términos de epistemología religiosa, así como tampoco en el de una reconstrucción histórica del desarrollo de la cristología del Nuevo Testamento. Más bien, Nicea representa ante todo un movimiento hacia una comprensión de Jesucristo y de la naturaleza de Dios sobre la base de que éste se encuentra en Jesús. Este encuentro tiene como base el que Jesús representó a Dios en su enseñanza, acción y en su persona. Lo que se aprende de Dios implica tanto el contenido positivo sobre Dios mediado por Jesús, como una reflexión sobre la naturaleza divina que fluye del acontecimiento de encontrar a Dios en Jesús. Se trata de que Dios desea estar presente en su propia creación. Nicea representa también una reflexión sobre el estatus divino de Jesús, porque a Dios se le encontraba en él. Simbólicamente, el núcleo del lenguaje de Nicea sobre Dios centrado en el Logos es que la divinidad podía estar presente en Jesús y que se le encontraba en él. Y desde la perspectiva de la cristología, lo importante es que Jesús debe ser considerado divino porque a Dios se le encuentra en él y por medio de él para la salvación del ser humano.

La lógica de la interpretación

Tenemos que decir algo también sobre la lógica de la interpretación de una fórmula conciliar tan central. Esta lógica no puede separarse de los presupuestos que acabamos de enumerar, pero se puede distinguir entre premisas, método de interpretación y conclusiones obtenidas. Partiendo de la premisa de que la teología, las doctrinas y los credos no sólo forman la experiencia de la comunidad, sino que la expresan y la representan porque están basados en ella, el método aquí empleado consiste en discernir y reconstruir la experiencia contenida en el símbolo niceno. ¿Cuál fue la experiencia de la comunidad cristiana que llegó a expresarse públicamente por estas fórmulas, y que no es independiente de ellas? El referente del credo niceno es una experiencia corporativa, en el sentido de que representa un modo de estar en el mundo por parte de la comunidad, y una interpretación de la realidad, o el mundo, coherente con su compromiso existencial. La experiencia de Jesús por parte de la comunidad es una experiencia de salvación. Por tanto, se puede leer el significado de la doctrina nicena en términos de la experiencia salvífica

que representa. Utilizando esta lógica, el núcleo de la doctrina de Nicea puede resumirse en tres proposiciones: 1) Jesús media la salvación de Dios; 2) Dios es como Jesús revela que es; y 3) Jesús es divino porque él es el mediador de la salvación de Dios.

1) La interpretación que aquí ofrecemos considera Nicea como una confesión de la divinidad de Jesús sobre la base de que es portador de la salvación, es decir, de un encuentro con Dios. La posición cristológica de Nicea descansa implícitamente sobre la soteriología, en concreto sobre una experiencia de salvación mediada por Jesús. Hemos defendido consistentemente la tesis de que esta relación con la soteriología es intrínseca a la cristología sobre la base de unos fundamentos teológicos y positivamente por medio de textos del Nuevo Testamento y de la patrística. El credo mismo contiene una referencia a la salvación como motivo de la encarnación: «Por nosotros y por nuestra salvación el Verbo descendió y se hizo carne». La lógica de la salvación, un modo de entender cómo se produjo, está ausente en el credo. Pero el papel de la salvación para comprender a Dios y a Jesucristo es explícito.

2) Sobre la base del encuentro de Dios en Jesús, en su mediación, en su vida y enseñanza, muerte y resurrección, Nicea hace una declaración sobre Dios. Pero las diferenciaciones dentro de Dios, Padre, Hijo y Espíritu, alcanzan sólo indirectamente el núcleo de Nicea, puesto que no se disputó sobre esta terminología ni se la cuestionó. Sin embargo, lo que Arrio negaba era que Dios es de tal naturaleza que no puede implicarse, comprometerse o mezclarse de alguna manera con el mundo finito de la materia, del cambio, de la corrupción y finalmente de la muerte. En respuesta, Nicea afirma, basándose en la experiencia cristiana de Dios en Jesucristo y por medio del símbolo del Logos que realmente representa a Dios, que éste es de tal clase que es inmanente y está presente en su propia creación y en la existencia humana.

3) También sobre la base del encuentro salvífico con Dios en Jesús, Nicea afirma la divinidad de Jesucristo¹³. Como hemos dicho ya, el credo no desarrolla de ningún modo qué entiende por salvación. Pero no estaría lejos de una interpretación exacta del credo niceno si se introdujera el razonamiento fundamental de Atanasio en la lógica de su cristología: puesto que la salvación viene de Dios, Jesucristo, que trae esta salvación, debe ser verdadero Dios.

Interpretación de Nicea

Sobre la base de estos presupuestos y premisas, y según la lógica de la salvación, las proposiciones o declaraciones siguientes pueden tomarse como una paráfrasis del contenido de la doctrina de Nicea: el significado

de este concilio es que nada menor que Dios estaba, está presente y actúa en Jesús. Esto significa que el Dios que se encuentra en Jesús para nuestra salvación es realmente Dios. Es ésta una declaración de la divinidad de Jesús que implica una segunda declaración sobre Dios: éste es inmanente a la existencia humana y está personalmente presente en ella. Así es como Dios se autorrevela en Jesús¹⁴.

Un breve comentario a esta doble y concisa interpretación de Nicea mostrará cómo conserva el significado histórico de la declaración conciliar al mismo tiempo que intenta acomodarla a las condiciones de una interpretación hoy. Las dos proposiciones interpretativas conservan la intencionalidad negativa, antiarriana, que generó el credo niceno. Arrio sostenía que lo que se había encarnado, estaba presente y actuaba en Jesús era algo menor que Dios, es decir una criatura, el Logos. Al mismo tiempo Arrio proponía una noción cerrada de un Dios impassible, trascendente, ligado al símbolo de Padre, pero que no era exactamente paternal porque estaba separado y distante de la creación. Por el contrario, Nicea afirma contra Arrio que fue verdaderamente Dios el que se unió a Jesús de Nazaret y operó en él, llámese a este Dios verdadero Sofía, Shekiná, Gloria, Verbo, Espíritu o simplemente Dios. Y, por tanto, en segundo lugar, que Dios es como Jesús lo revela, un Dios que al ser revelado se hace disponible como salvación para el género humano.

Esta interpretación comienza con el encuentro de Dios en Jesús; es una cristología desde abajo, pero también incluye una perspectiva johánica. No es mitológica en sí misma, pero presta atención al contenido verdadero del lenguaje simbólico por medio de una interpretación que descansa en lo que los cristianos experimentan religiosamente hoy. No hace del Logos una hipóstasis, porque no hay ninguna necesidad de ello para llegar al núcleo de la fe del Nuevo Testamento y al centro de la cristología patrística de Nicea. Representa además con exactitud la fe de la comunidad del Nuevo Testamento, y está basado en ella, pero sin fundamentar su exigencia de autenticidad sobre la prueba de los textos. Es clara en su lógica, y no es esotérica ni complicada. Distingue entre la experiencia de la salvación, la cuestión de la naturaleza de Dios y la pregunta acerca de la humanidad de Jesús, y proporciona una manera de ver cómo estas cuestiones están relacionadas entre sí. Se puede decir más sobre estos temas, pero Nicea no intentó decirlo todo. Su intencionalidad se hallaba estricta y conscientemente limitada al objetivo preciso y definido de refutar las proposiciones arrianas. Por ello dejó muchas preguntas sin respuesta, y la más notable de ellas era la cuestión de la naturaleza de Jesucristo. Permítaseme, por tanto, pasar al concilio de Calcedonia y al otro lado de la pregunta cristológica acerca de la humanidad verdadera de Jesús.

EL SIGNIFICADO DEL CONCILIO DE CALCEDONIA

LA DOCTRINA HISTÓRICA DE CALCEDONIA

Mientras que la doctrina de Nicea fue una reacción contra las enseñanzas de Arrio, y así debe interpretarse, la doctrina de Calcedonia fue un compromiso, una fórmula positiva de unión entre dos concepciones bastante diferentes de la persona de Jesucristo, y así debe interpretarse. Estas posiciones, alejandrina y antioquena, fueron ya consideradas en el capítulo anterior, pero una declaración sumaria de sus puntos más sobresalientes no estará fuera de lugar. ¿Cuáles son los puntos de vista que cada sistema defiende respecto a la naturaleza de Jesucristo, la perspectiva fundamental que sostiene la doctrina, su valoración correlativa de la dinámica de la salvación de Dios mediada por Jesús y el problema inherente a su postura como contraria a la opinión alternativa? Comienzo con la cristología de Cirilo de Alejandría porque, aun cuando muchos de los textos relevantes de este autor son reacciones contra Nestorio, la cristología antioquena también puede ser vista como una reacción contra la tendencia monofisita de Alejandría.

El punto de vista de Cirilo es la economía divina. Esto significa que su punto de referencia imaginario y su punto de partida es la realidad divina del Logos, distinto del Padre, que vino a este mundo encarnándose o tomando una existencia humana, y que vivió sobre la tierra como el ser humano Jesús. La perspectiva fundamental de esta cristología es que Jesús de Nazaret, el Jesús de este mundo, es realmente el Logos celestial; son uno y el mismo, porque la existencia carnal humana es precisamente la del sujeto divino, el Logos o Hijo eterno de Dios. Esta identidad numérica es la que estaba detrás de la reacción de Cirilo contra cualquier compromiso que pretendiera no considerar a María *theótokos*, madre de Dios, como si se pudiera dividir o separar el Logos de su propia carne. El concepto de Cirilo de la salvación encaja en la cristología misma, puesto que la salvación tiene lugar por la asunción misma de la existencia humana por el Logos. Si la existencia humana no hubiera sido asumida y vivificada completamente por el Verbo divino de modo que fuera suya propia, no habría habido salvación en absoluto. Ésta es la fuerza de esta cristología. Pero comporta también una debilidad interna, que se acentúa más hoy día: la humanidad total de la figura histórica de Jesús se hace pasiva y casi desaparece dentro de la realidad divinizadora del sujeto divino, el Hijo eterno.

Nestorio, por el contrario, aun cuando también fuera fiel a Nicea, concentró su atención en la figura histórica de Jesucristo; el punto de partida de su pensamiento y el referente imaginario de su cristología

es el Hijo tal como apareció encarnado en la historia. Jesucristo es una «persona», en griego *prósopon*, que une en él dos naturalezas¹⁵. Este punto de vista en un marco postniceno intenta tener en cuenta la divinidad y la humanidad completas y juntas en Jesucristo. Jesucristo es una sola persona que combinó en sí mismo claramente y sin confusión dos elementos radicalmente diferentes, dos *ousiai* o modos/clases de ser, la divinidad y la humanidad, de manera que cada una de ellas posea intactas y al completo todas las características de estas naturalezas¹⁶. Según Nestorio, de esto se seguía que, en la medida en la que el Logos es Dios, no tiene a María como madre en sentido literal. Respecto al concepto de la salvación en Nestorio hay que decir que es absolutamente coherente con su cristología, porque suponía una acción humana integral, apoyada y asistida por el poder divino, pero a pesar de ello humana, libre y responsable de su iniciativa¹⁷. La debilidad de esta posición aparece muy clara en comparación con Cirilo: ¿en qué radica la unidad del ser de Jesucristo? ¿Cuál es su identidad metafísica? En el marco johánico de una cristología del descenso dentro del cual operaba —y en contraste con la predilección de Cirilo por un lenguaje «de una naturaleza», aun cuando admitiera dos naturalezas—, el hincapié de Nestorio en la integridad de la humanidad de Jesucristo y en sus cualidades y poderes no permitía una imagen clara de qué clase de ser era Jesús.

La doctrina del concilio de Calcedonia es el resultado de una tentativa de forjar una doctrina cristológica común con la cual ambas partes pudieran vivir. Esto no se produjo de repente y muchas otras voces intervinieron. El concilio de Éfeso del 431 condenó a Nestorio, pero Cirilo y Juan de Antioquía alcanzaron un cierto acuerdo el año siguiente¹⁸. La controversia permaneció, pues, relativamente latente hasta después de las muertes de Juan y Cirilo en 442 y 444, respectivamente. En 448 estalló de nuevo con el caso de Eutiques, cuyo monofisismo fue condenado en Constantinopla. Pero la disputa no quedó asentada a pesar de la intervención del papa León de Roma con su *Carta a Flaviano de Constantinopla*¹⁹. Los eclesiásticos ignoraron la opinión negativa de León, y Eutiques fue rehabilitado en un sínodo que se dispuso a toda prisa y que se inclinó hacia el monofisismo. Una vez más, como en tiempos de Arrio, el Imperio sentía la amenaza de la división religiosa. Fue necesaria la autoridad de un nuevo emperador, Marciano, para convocar otro concilio e insistir en que los padres conciliares prepararan una definición de fe que complementara el credo niceno-constantinopolitano²⁰. Aunque la fórmula de Calcedonia abreva en múltiples fuentes, el significado histórico fundamental de su doctrina radica en el delicado equilibrio entre una cristología de un sujeto divino, la alejandrina, y la cristología de dos naturalezas de los antioquenos, apoyados desde Roma

por el papa León. Entre sus afirmaciones más fundamentales destacan las tres siguientes:

Primero: Calcedonia enseña que la unidad del sujeto que es Jesucristo está en el Hijo eterno, divino, el Logos. Este Hijo divino y Jesucristo son «uno y el mismo», un estribillo que se repite en todo el decreto conciliar²¹. Este uno y mismo Hijo es «el Unigénito, Verbo divino, el Señor Jesucristo». Queda definido que esta unidad pertenece al sujeto metafísico denominado persona o *prósopon*, o utilizando un sinónimo, *hipóstasis*. Esta doctrina representa el marco ideológico de Cirilo y los alejandrinos; la posición de los antioquenos se introduce en este marco alejandrino por el empleo del vocablo antioqueno «persona» y su equiparación con «hipóstasis». La personalidad de Jesucristo, el principio de su individualidad metafísica o su identidad como hipóstasis, es numéricamente idéntica con el ser del Hijo o Logos divino. Técnicamente: Jesucristo no es una persona humana sino una persona divina; la naturaleza humana de Jesús subsiste en, o es la naturaleza humana de, un sujeto divino, persona, individuo o hipóstasis.

Segundo: Calcedonia afirma la dualidad que caracteriza al sujeto único Jesucristo. Esta dualidad se afirma drásticamente por medio de una serie de características del Hombre-Dios paradójicamente yuxtapuestas al estilo de la carta del papa León: «El mismo, perfecto en cuanto a la divinidad, y el mismo, perfecto en cuanto a la humanidad; realmente Dios y realmente hombre...; consustancial con el Padre en la divinidad, y el mismo consustancial con nosotros en la humanidad». La dualidad se resume también por el empleo de la categoría «naturaleza». Una persona única, Jesucristo, tiene «dos naturalezas sin confundirse, sin cambio, sin división, sin separación, pues la unión no elimina de ningún modo la diferencia de las naturalezas, sino que las propiedades de cada naturaleza se conservan y se unen en un *prósopon*, persona, y una *hipóstasis*». Esto es antioqueno; el monofisismo queda rechazado y se conserva la integridad de las dos naturalezas. De este modo se afirma también la consustancialidad de Jesucristo con los demás seres humanos²².

Tercero: el concilio enseña la «comunicación de idiomas» de muchas maneras. La variación de predicados sobre Jesucristo se muestra sorprendentemente por una serie de afirmaciones que contrastan entre sí: «El mismo perfecto en la divinidad, y el mismo perfecto en la humanidad». Lógicamente es así, porque Jesucristo es el «mismo» sujeto que comparte ambas naturalezas y que opera el cambio de cualidades. Esta misma doctrina afecta también a la referencia a María, que es la que ha alumbrado a Dios: «Engendrado de la Virgen María, la *theótokos*, en cuanto a su humanidad». Tanto los predicados humanos como los divinos pueden afirmarse de Jesucristo, pero, en el espíritu de compromiso

en la dirección de los antioquenos, se clarifica algo la maternidad divina de María por la frase «en cuanto a su humanidad».

En la opinión de la mayoría de los estudiosos de este concilio estas fórmulas suponen un genuino compromiso. Ambas partes en el debate cristológico podían encontrar representada su posición en ellas²³. Quizás un buen signo de su imparcialidad es que ambas partes pensaban que la otra estaba demasiado representada, y de hecho ni los nestorianos ni los monofisitas extremos aceptaron el decreto. Pero éste fue recibido en la amplia zona intermedia como un aceptable compromiso. Por un lado, se conservaba la opinión antioquena de la unión de dos naturalezas distintas e íntegras en Jesucristo; por otro, el marco ideológico alejandrino domina la concepción entera: un único sujeto divino tomó una naturaleza humana de modo que la identidad de Jesús de Nazaret era el Logos.

CRÍTICA DE CALCEDONIA

La doctrina cristológica de Calcedonia lleva como prefacio la enseñanza de Nicea considerada como normativa y a la que se añade su propia doctrina como comentario o ampliación fiel. Por ello las críticas que nacen de nuestra situación actual y que hemos formulado a propósito de Nicea se aplican también aquí: una perspectiva exclusivamente johánica, una argumentación anticuada a partir de la Escritura, la hipostatización de los símbolos bíblicos, una cristología que desciende desde arriba en su método y contenido, ambigüedad sobre el objeto de la cristología. A estos argumentos pueden añadirse algunas reservas serias sobre la terminología específica de Calcedonia. Pero es importante recordar que la intención de esta crítica es la de abrir el espacio necesario para una recuperación fiel de esta doctrina en un lenguaje más acomodado a nuestro tiempo.

Una crítica común a Calcedonia es que su doctrina, como el modo teológico de pensamiento que la generó, abandonó al Jesús retratado por los evangelios sinópticos. Calcedonia trata de Jesús con categorías metafísicas abstractas o generales como naturaleza, persona, sustancia y ser. Cuando esta clase de lenguaje controla el tema, queda comprometido un enfoque imaginativo de Jesús de Nazaret. En algunos puntos la doctrina sobre la persona y las naturalezas parece incluso contradecir la cualidad vital, existencial e histórica de la unión de Jesús con Dios tal como se muestra en los evangelios sinópticos. En otras palabras, esta terminología doctrinal no ha sido añadida simplemente al lenguaje histórico sobre Jesús, sino que tiende a desplazarlo. La terminología de Calcedonia dirige la atención hacia la unión que hay en Jesús entre su

naturaleza humana y el principio divino, o Logos, que está dentro de él, lo controla y es él mismo. El resultado es que, a pesar de ser consustancial con nosotros, Jesús es único y diferente a nosotros por su unión con Dios. Pero los evangelios sinópticos no retratan a Jesús como una persona divina, o como relacionado con un principio divino dentro de él, sino como uno de nosotros relacionado con la divinidad trascendente, su Padre celestial²⁴.

La declaración de Calcedonia ha sido construida como una doctrina de que Jesús es una persona divina con una naturaleza humana. Es decir, Jesús no es realmente una persona humana, un ser humano; es más bien un ser divino, una persona o hipóstasis que, además de su naturaleza divina, posee también una naturaleza humana íntegra. Esta naturaleza humana queda abstraída en el sentido de que no califica o no es la naturaleza de una persona, individuo o hipóstasis humana. Hay que ser cuidadoso aquí para no confundir la persona con la identidad psicológica, o la conciencia del ego o el sentido de sí mismo. La naturaleza humana a la que se refiere Calcedonia no es abstracta en el sentido de ser una mera noción o un concepto generalizado de características²⁵. La naturaleza humana de Jesús de Nazaret se refiere a su aparición concreta, totalmente humana, en la historia. Pero su naturaleza humana es abstracta en el sentido de que no es la naturaleza de una persona humana o un ser humano, sino que subsiste en otro, en el Logos o el Hijo, quien asumió esta naturaleza. Esto significa que la naturaleza humana de Jesús subsiste en la hipóstasis divina. La naturaleza humana de Jesús no tiene una hipóstasis propia. El decreto de Calcedonia no afirma esto de un modo directo o explícito, pero sí implícitamente, y la interpretación posterior confirma la tendencia en esta dirección²⁶.

Así pues, el principio de la unicidad de Jesucristo es divino; es el Logos, que es Dios. Como sujeto, el Logos asume una naturaleza humana íntegra, pero no una existencia humana íntegra, o *esse*, de modo que se entienda que hay dos personas: «No partido o dividido en dos *prósopa*». El Logos divino, la persona divina distinta, asume como propia una naturaleza humana, como su instrumento. Así el sujeto, el agente en la historia, el que actúa y se mueve en la historia, no es en último término un ser humano, Jesús, sino Dios. Con este lenguaje es difícil no pensar en Jesús como simplemente Dios, Dios convertido en agente consciente en la historia, participante en el sistema de causalidad finito y creado, un agente dentro de la creación y dentro de la humanidad, pero que no tiene su propio ser (*esse*) e individualidad humanos. En pocas palabras, el que Jesús sea un ser humano íntegro queda comprometido²⁷. Según este punto de vista, la consustancialidad de Jesús con nosotros se reduce a compartir una clase común de ser. Y puesto que otros seres humanos

no tienen como base de su ser el Logos o el Hijo, hay que concebir a Jesús como radicalmente distinto a nosotros. Esta crítica cuenta más sobre todo porque describe realmente la conciencia de muchos cristianos. Como ha indicado K. Rahner, aunque tengamos la doctrina de las dos naturalezas, muchos cristianos son realmente monofisitas en la práctica, porque la naturaleza humana de Jesús queda muy mitigada en la práctica y no define totalmente la persona o la identidad ontológica de Jesús²⁸.

Pero la crítica principal a la forma de esta doctrina, una crítica comprensiva y que afecta a todo lo que sigue, proviene de la situación postmoderna de la cristología, que implica un cambio de punto de vista que deja la problemática de Calcedonia muy atrás. Central en la terminología de Calcedonia, porque central era en el debate que condujo hasta ella, es una cristología encarnacionista del Logos, una cristología del Logos-sarx o *Logos-ánthropos*, que requirió especificar en términos metafísicos la unidad y las relaciones mutuas de la divinidad y humanidad de Jesús. Este modo de concebir el problema cristológico ha cedido el paso a una problemática nueva. El punto de partida no es ya el Logos y su encarnación, sino el Jesús histórico. La cristología tiene que tratar no con la «humanidad» o naturaleza humana de Jesús, sino con la aparición histórica de una persona, Jesús de Nazaret²⁹. El modo de pensar no es ya en primer lugar metafísico, sino histórico. El problema no es la conjunción de una naturaleza humana y divina en un sujeto que es metafísicamente uno, sino entender el carácter peculiar y distintivo de un ser humano histórico. No hay necesidad alguna ahora de perfilar los rasgos del cambio en la cultura occidental que va de un modo de pensamiento clásico a otro consciente históricamente que dé cuenta de la aparición de este nuevo marco intelectual. Va más al meollo de la cuestión en nuestro tiempo el conjunto de la investigación y la difusión general de la discusión científica sobre el Jesús de la historia. De modo gradual las premisas naturalistas e historicistas de la investigación histórica se van interiorizando ampliamente. El resultado de esta evolución es un cambio en la problemática de la cristología. Tratar el material sobre el Jesús histórico, y sobre todo la interpretación imaginativa de un Jesús como ser humano integral, genera una pregunta que es análoga, pero que no es la misma finalmente, a la de Calcedonia. La premisa y el punto de partida no es el Logos eterno, sino Jesús de Nazaret. El problema y la pregunta no radican en tratar de explicar su humanidad después de un consenso general sobre su divinidad. El presupuesto y el punto de salida quedan definidos por el ser humano, Jesús, y el interés de la pregunta es qué significa decir que Jesús es divino. En última instancia la respuesta a esta pregunta no será menos metafísica que la de Calcedonia, pero el acercamiento a tal solución se ha invertido: la divinidad de Jesús debe

entenderse de tal modo que sea compatible con su existencia humana empírica e histórica.

Una vez que se ha entendido este nuevo marco y esta nueva problemática, se puede comenzar a percibir también otros puntos en los que las categorías cristológicas clásicas y su lenguaje muestran signos de notable tensión. Por ejemplo, Karl Rahner advirtió hace muchos años de que la cualidad de las afirmaciones sobre Jesús que es ser humano y divino, o que tiene una naturaleza humana y otra divina, son lógicamente diferentes³⁰. Sabemos de un modo concreto qué significa ser humano o, puesto que la existencia humana sigue siendo un misterio, sabemos participar de ella y tenemos algunos datos concretos en los que confiar. La divinidad, todo lo que se refiere a la «naturaleza divina», qué significa tener una naturaleza divina, todo esto es opaco en última instancia para el pensamiento objetivo. La reflexión depende aquí de un compromiso de participación en una revelación de la trascendencia mediada por otros; las afirmaciones expresan fe y esperanza. En el debate clásico y en la fórmula de Calcedonia estas naturalezas son «trasladadas» a un ámbito objetivo y conceptual que es engañoso en el contexto del sentido que hoy día se tiene del misterio trascendente.

Otros ejemplos de cómo el lenguaje tradicional no es viable en la nueva situación nos lo proporciona la «comunicación de idiomas». En el marco de Calcedonia la unidad en una persona de dos naturalezas completas permitía asignar cualidades divinas a un sujeto, Jesús Nazaret, que era el Logos encarnado. Jesús era así omnisciente, omnipotente, impenetrable y, finalmente, Dios. Cualquiera que haya manejado la bibliografía de la investigación crítico-histórica de Jesús percibirá que este lenguaje es inadecuado. Había una lógica tras la terminología de Calcedonia; tenía sentido dentro del marco de los presupuestos, premisas y pensamiento de las formas de la cristología clásica. Pero es claro que el sistema entero no tiene que ver con el Jesús histórico, que su lógica se desarrolla en un nivel lejano a la imaginación concreta e histórica. Cuando se confronta con uno de los criterios de la cristología, la imagen de Jesús como un verdadero ser humano, esta terminología no funciona; simplemente no vale. Jesús como sujeto, como persona, era ignorante, débil, vulnerable al sufrimiento, y en nada parecía ser Yahvé, o el Padre o Dios. El cambio del marco epistemológico ha hecho no creíble el lenguaje tradicional.

La principal crítica a Calcedonia, en suma, no va directamente a su contenido, sino al contexto teórico dentro del cual se nos presenta. Es el marco, los supuestos, las premisas, el lenguaje y el método de argumentación los que han cambiado. Una vez que se admite esto, cada una de las afirmaciones principales del concilio se ponen en duda. El cambio a un contexto histórico y a otro punto de partida socava la plausibilidad del

marco johánico que fue el que dictó la metafísica del sujeto, la persona y la hipóstasis divinas. La conciencia histórica que determina el imaginario en el que se sitúa la persona histórica de Jesús pone en duda la libertad para afirmar las cualidades divinas de Jesús. Por el lado positivo, la doctrina de Calcedonia que más verdadera suena hoy es la declaración inequívoca de que Jesús es consustancial con los seres humanos. Contra el monofisismo que tendía a hacer de Jesús de Nazaret menos que un ser humano completo debido a su naturaleza divina, Calcedonia, a su manera y dentro de su marco particular, sitúa de nuevo la cristología en el Jesús de la historia.

INTERPRETACIÓN DE CALCEDONIA

Después de enumerar las críticas comunes contra la forma y el lenguaje de la doctrina de Calcedonia, hay que comenzar a reformular de nuevo los presupuestos y las premisas que conformarán la comprensión de esta doctrina, que a su vez sea relevante para el presente y para el inmediato futuro. ¿Cuáles son las premisas y la lógica para reinterpretar el significado de Calcedonia? Y ¿a dónde nos conducen?

Presupuestos

Un primer presupuesto y premisa para interpretar la doctrina de Calcedonia es que Jesús era y es un ser humano. Hay varios motivos por los que el hecho de que Jesús sea un ser humano tiene que ser mantenido en el frontis de la interpretación del significado de Calcedonia. Uno es la situación presente, intelectual y cultural, que forma el contexto en el cual las gentes entienden y moldean el contenido de su imagen general de la realidad. En este contexto el hecho de que Jesús sea un ser humano no es un dato de la fe; es algo que los historiadores y las gentes saben generalmente que es así. La facticidad de la existencia humana de Jesús es lo que hace de ella una premisa. Además, el material sobre Jesús en el Nuevo Testamento da testimonio de ello. Jesús era un ser humano.

De hecho, también, Jesús era un varón, pero no hay que conceder importancia alguna general a su sexo. Esto puede mostrarse sobre la base del axioma soteriológico de Gregorio Nacianceno: «Lo que no ha sido asumido no puede ser restaurado...»³¹. Este axioma opera en el marco de una cristología de la encarnación y afirma que, si Dios no asumió toda la humanidad, ésta no se ve afectada por Dios, y por tanto no se salva. Este principio ayudó a definir que en Jesús tuvo que haber un alma racional humana, puesto que de lo contrario la humanidad entera no se habría salvado. De una manera análoga, si alguien dijera que Dios está

presente y activo en un ser humano varón precisamente como distinto a una mujer, ello implicaría que la feminidad no estaba incluida en lo que había sido asumido. El axioma es un modo de decir que Dios se ha acercado al conjunto de la humanidad, íntegra y totalmente, en y por Jesús, y no a un segmento de los seres humanos o a un aspecto de la condición humana. Desde una perspectiva teológica Jesús podría haber sido una mujer, por lo que construir argumentos específicos teológicos del hecho fáctico de su virilidad sin algún otro fundamento ulterior parece ser fundamentalmente erróneo.

Segundo: la presencia de Dios en Jesús debe considerarse como una presencia dentro de su humanidad. Con ello quiero decir que lo divino en Jesús no aparece por encima de Jesús como ser humano, sino más bien y precisamente dentro del modo como Jesús era humano, del modo como vivió y enseñó. La divinidad de Jesús no se añadió a su humanidad, ni tampoco su humanidad era una naturaleza humana abstraída y luego añadida o asumida por su divinidad. Lo divino no es evidente en Jesús de algún modo reconocible, porque no subsiste en él aparte o separado de la vida totalmente humana que vivió³². Una vez más: Jesús era un ser humano, y hay que empezar a entender la presencia de Dios a él y dentro de él comenzando con esta premisa de su existencia humana integral. Expresado en términos de la teoría del símbolo: hay que mantener la integridad de la existencia humana finita y creada de Jesús.

Tercero: la libertad de Jesús era total y autónoma. En otras palabras, no se puede considerar que Dios actuara en Jesús como por medio de un instrumento ciego. En palabras de K. Rahner: la acción física de Dios en Jesús «no puede entenderse de ninguna otra manera excepto al modo como Dios ejerce esta influencia en otras criaturas libres»³³. Esto elimina el monofisismo o la idea de que la naturaleza humana de Jesús era un instrumento pasivo en manos de un agente divino.

Lógica de la interpretación

Dados estos presupuestos, que son en algunos aspectos bastante diferentes de los que estaban detrás de la formulación de Calcedonia, ¿qué lógica debe emplearse para comprender su auténtico significado? La clave para la interpretación de la doctrina de Calcedonia, como en general de la cristología, está en su estructura soteriológica, pues la experiencia que suscita o genera la cristología en primer lugar se halla dentro de la lógica soteriológica de esa misma cristología. En principio, pues, hay una teoría de la salvación cerca de la experiencia sobre la cual se basa la cristología. Apelar a la salvación, por tanto, abre un ámbito de experiencia que es común a la doctrina de Calcedonia, a las teologías

que la generaron y a la comprensión cristiana de hoy. El primer tema experiencial común es que la salvación debe tener su origen en Dios, que sólo Dios puede efectuar la salvación definitiva del género humano. Esta convicción, sostenida general y apasionadamente, es central a la concepción alejandrina de la divinización y a la tendencia a considerar la naturaleza humana como pasiva a este respecto. La búsqueda de la salvación que puede venir sólo de Dios permite reconocer y encontrar a Dios en Jesús. Y la experiencia de Dios que opera en cualquier tipo de salvación mediada por Jesús era la responsable de la doctrina de Nicea conservada en Calcedonia. La primera experiencia fundamental que está en la base de la doctrina de Calcedonia, por tanto, es que en Jesús se encuentra al Dios verdadero.

El segundo tema común es que la salvación humana debe realizarse de tal modo que la libertad se comprometa de un modo participativo. Esta tradición se encuentra a lo largo de toda la senda del desarrollo de la soteriología clásica y su cristología correspondiente. Jesucristo es el ejemplo. Dios no opera la salvación humana contra la libertad del hombre, sino precisamente como una salvación de la libertad. «Lo que no ha sido asumido no puede ser restaurado». La libertad humana está implicada tanto en el mediador de la salvación divina, Jesús, como en el género humano que participa de esta salvación. Si la salvación ofrecida a la libertad no recibe ninguna respuesta humana, es difícil ver cómo podría ser esta salvación de la libertad humana y no una imposición sobre ella, pues la libertad implica reflexión, responsabilidad, decisión y acción. La libertad no es una mera aquiescencia, aceptación o consentimiento, sino el ejercicio del poder de razonamiento crítico, de opción, de compromiso y de acción. Esta soteriología requiere que Jesús sea libre, imitable, y así, como último Adán, tan humano como lo era el Adán primero. Dios actúa en pro de la salvación humana en y por la existencia íntegramente humana de Jesús. La segunda experiencia fundamental que subyace a Calcedonia, por tanto, es que Jesús es un ser humano consustancial con nosotros.

Interpretación de Calcedonia

Utilizando la lógica soteriológica como clave para desvelar el interés central de la doctrina de Calcedonia, podemos resumir el significado fundamental de esta doctrina en tres proposiciones. Primera: la doctrina de Calcedonia afirma que, en y por la existencia totalmente humana de Jesús de Nazaret, nada menor que Dios está presente y operante para la salvación humana. Segunda: la fórmula calcedoniana de dos naturalezas en una sola persona, y la afirmación de la existencia de uno que, siendo

realmente divino o consustancial con Dios, es también realmente humano y consustancial con nosotros, recupera a Jesús como un ser humano. Y puesto que Jesús es un ser humano como todos los demás, lo que él aporta de Dios es auténtica revelación y salvación de la existencia humana³⁴. Tercera: estos dos puntos expresan conjuntamente la estructura dialéctica de Jesús como símbolo histórico de la salvación de Dios para la humanidad.

Estas paráfrasis interpretativas del núcleo de la doctrina de Calcedonia necesitan algún comentario. Ante todo, no reproducen una explicación de cómo Dios estuvo presente en Jesús en términos de persona y naturaleza. La explicación teológica de cómo puede concebirse a Dios como un ser presente en Jesús será abordada en un capítulo posterior. La interpretación presente no es una explicación, sino una aclaración descriptiva del significado de Calcedonia. Este significado se halla en la experiencia de fe que está en la base de la doctrina completa. El objeto de esta experiencia comprometida y participativa es Jesús como mediador de la salvación de Dios. La doctrina expresa esta experiencia; sin ella, no habría doctrina en absoluto. Y éste es el núcleo central de la doctrina, que no puede identificarse con una terminología de personas y naturalezas. Más bien la ontología de persona y naturaleza, de hipóstasis y sustancia, funcionó como un instrumento para expresar en el lenguaje del siglo V las condiciones necesarias para asegurar este significado.

A algunos teólogos, que buscan una terminología explicativa que permanezca cercana al lenguaje calcedoniano de una persona y dos naturalezas, y que al mismo tiempo responda a la exigencia y a la lógica de una cristología desde abajo, les agrada invertir la referencia de Calcedonia al término «persona». En vez de decir que Jesús es una persona divina con dos naturalezas, gustan decir que era una persona humana con dos naturalezas. Conservan así la terminología de una persona y dos naturalezas, pero la individualidad y la personalidad particular de Jesús es la de un ser humano, que asume en sí una naturaleza humana total y otra divina igualmente total. Tal fórmula reproduce de cerca el tipo de pensamiento antioqueno, y al mismo tiempo conserva la unidad de la persona, Jesús, en la cual insistió Calcedonia. Este modo de reinterpretar el lenguaje calcedoniano está también mucho más cerca de la realidad de Jesús y es compatible con las exigencias de una cristología desde abajo. Y ya que muchos comentaristas de hoy piensan que la cristología antioquena ejemplificada en Teodoro de Mopsuestia y en Nestorio —pero no en el nestorianismo— es ortodoxa³⁵, esta inversión proporcionaría un camino posible para refinar el lenguaje de la persona y las naturalezas.

La interpretación del significado de Calcedonia en un contexto post-moderno históricamente consciente destacará la humanidad de Jesús. Tal lectura de la doctrina corresponde a su desarrollo histórico, ya que

surgió como parte de una reacción contra las tendencias monofisitas postnicensas. El concilio de Nicea afirmó que nada menor que Dios se encarnó en Jesús. Cuando se entendió esta afirmación en el marco johánico de una cristología del descenso y se unió con la cristología alejandrina del *hogos-sarx*, todo ello causó un impulso monofisita que minó la comprensión de Jesús como un ser humano integral. Contra esta tendencia afirmó Calcedonia la consustancialidad de Jesús con la existencia humana utilizando la terminología de las dos naturalezas. Pero al mismo tiempo, la naturaleza humana de Jesús fue subsumida en un sujeto divino, una persona o hipóstasis. Por tanto, a pesar de las intenciones del concilio, no quedó bien representada la imagen de Jesús como un ser humano que presentaban los evangelios sinópticos. Se puede concluir que la doctrina de Calcedonia tenía la intención de ser un complemento dialéctico de Nicea; pero para tener éxito, su lenguaje necesita hoy una nueva formulación. La realidad de Jesús como ser humano necesita ser afirmada con mayor fuerza histórica en nuestros días: Jesús era una persona humana.

La interpretación de Calcedonia que aquí ofrecemos conserva su teología distintiva y puede denominarse una cristología de unidad en la diversidad³⁶. Como afirmó Calcedonia, en una persona hay dos naturalezas, unidas pero no mezcladas, inseparable pero distintas y no confundidas. Pero es importante en nuestro tiempo evitar la impresión de que esta fórmula proporciona una descripción de cómo está constituido Cristo. La fórmula interpretativa, a saber, que por la existencia totalmente humana de Jesús de Nazaret nada menor que Dios está presente y activo para la salvación humana, es una declaración históricamente consciente que resume una narración. Se trata del relato de la salvación humana efectuada por y a través de Jesús. Ello implica un imaginario histórico concreto que tiene su centro en Jesús de Nazaret. Y esta fórmula que hace referencia a la historia incorpora en sí la estructura simbólica de Jesús, el mediador. Jesús, un ser humano como nosotros, hace presente a Dios no sólo para él sino también para nosotros. Jesús es relevante para nosotros como revelador y como un salvador imitable porque es consustancial con nosotros. La interpretación de Jesús como mediador simbólico es intrínsecamente dialéctica, y es un eco exacto de la enseñanza de Calcedonia a este respecto. Jesús es el símbolo humano que hace presente a otro que no es él mismo, a Dios. Esta dualidad no consiste en dos naturalezas abstractas que están una al lado de la otra, o en dos conceptos o principios dinámicos de acción en paralelo o en tándem. La mente tendrá que trabajar para formular conceptualmente cómo Dios está presente y activo en Jesús para nuestra salvación, y cómo el ser humano Jesús hace presente a Dios. Pero esto será la tarea de un capítulo posterior.

CONCLUSIÓN

Nicea y Calcedonia son la herencia clásica conjunta de la cristología del período patrístico. Los dos concilios representan una primera inculturación importante del mensaje cristiano sobre Jesucristo en las culturas griega y romana de los primeros siglos de la era común. Aunque lo que se definió en Calcedonia requiera todavía un debate y una clarificación ulteriores, estas doctrinas se han convertido en piedras de toque autoritativas y normativas para la fe cristológica de las iglesias cristianas principales tanto de Oriente como de Occidente.

Puesto que llegaron a ser y siguen siendo monumentos clásicos de la fe cristiana, estas doctrinas han de ser interpretadas. Como clásicas continúan teniendo que ver con la comunidad cristiana. Pero para que tengan sentido y alumbren la fe de hoy, deben ser reinterpretadas. A causa de las serias diferencias entre los marcos de pensamiento de este período clásico y los períodos modernos y postmodernos en Occidente, estas doctrinas —cuyo lenguaje es una función de una cultura y de un modelo de pensamiento pasados— son prácticamente ininteligibles sin un profundo estudio. A causa de su inaccesibilidad a una gama amplia de cristianos, y no digamos a otras personas, existe una cierta tentación de evitarlas o ignorarlas. Pero el cristianismo no puede arrojar por la borda su historia pasada u olvidar su tradición; no se puede entender realmente la situación de la cristología hoy sin tener en cuenta el pasado que la ha moldeado. Hay que procurar entender estas doctrinas. Pero entender es interpretarlas. Estas doctrinas, como todos los clásicos, no deben ser simplemente aprendidas de memoria y recitadas sin comprenderlas, porque esto también es una interpretación, que en el contexto de hoy deforma su significado y la fe cristiana misma.

La interpretación de estas doctrinas que hemos propuesto aquí está fundada de dos maneras sobre una concepción de los símbolos religiosos. Primera: la noción de que todo lenguaje religioso es simbólico. Por tanto, los decretos de Nicea y Calcedonia deben leerse en términos simbólicos que abran su significado religioso por medio de una apelación a la trascendencia de la experiencia religiosa. Este lenguaje simbólico es ciertamente reducible a más de una explicación teológica. Segunda: Jesús, que en último término es el objeto de ambas doctrinas, es un símbolo religioso concreto e histórico que media un contacto salvífico desde Dios y con Dios en la historia. La base de esta concepción es el dato histórico del encuentro con Dios a través de Jesús por parte de los primeros discípulos. Este encuentro fue salvífico, y la cristología del Nuevo Testamento es el registro del desarrollo de varias interpretaciones de Jesús sobre la base de este encuentro fundamental y perenne. La

génesis de la cristología se reproduce en la estructura de la cristología de cada época. La estructura misma de la fe cristiana es soteriológica y cristológica, porque la fe cristiana es una unión con Dios mediada por un símbolo concreto, Jesucristo.

Calcedonia y Nicea representan juntos de un modo formal la estructura dialéctica de la fe cristiana: Jesucristo, un símbolo histórico de Dios, hace presente a Dios en la historia. Jesús de Nazaret era un ser humano con una existencia e identidad humanas consustanciales con nosotros. Pero Jesús, como el símbolo religioso que constituye la fe cristiana, hace presente a Dios en el mundo. Nicea representa y defiende la dimensión divina de Jesucristo; Calcedonia reafirma su existencia íntegramente humana. Nicea tuvo lugar antes que Calcedonia porque los accidentes de la historia impulsaron formal y seriamente una interpretación errónea: que el Dios verdadero no se había hecho presente en Jesús. Calcedonia tuvo lugar después que Nicea porque una línea dominante de la interpretación amenazó con representar a Jesús como un ser humano distinto a nosotros. Calcedonia tuvo que proclamar el hecho de que Jesús es consustancial con nosotros. Sin embargo, en nuestra propia época tan históricamente consciente, la lógica de la cristología comienza casi evidentemente con Jesús y presupone su humanidad íntegra. Así fue como se originó en realidad la cristología. La doctrina problemática concierne a la realidad de Jesús como ser divino en su capacidad de mediar la salvación de Dios³⁷. En último término, por tanto, el significado simbólico normativo, dotado de autoridad, de Calcedonia y Nicea implica la necesaria tensión dialéctica entre Jesús como ser humano y su realidad divina, porque él es el mediador de Dios y de su salvación.

Concluimos así una consideración demasiado breve de las formas clásicas de la teología y las doctrinas cristológicas fundamentales. Junto con los datos de la Escritura, este tratamiento nos proporcionará el trasfondo para una soteriológica y cristología constructivas en nuestros días.



Parte IV

CRISTOLOGÍA CONSTRUCTIVA

Capítulo 11

MÁS ALLÁ DE SCHLEIERMACHER Y BARTH

Este capítulo da comienzo a la cuarta parte de esta obra, un ensayo de cristología constructiva y sistemática, que representa una suerte de salto desde el período de los concilios clásicos cristológicos hasta el período moderno. Esto no debe interpretarse como una solapada sugerencia de que nada importante se generó en el período intermedio, sobre todo con la teología de la Edad Media y de la Reforma. Se trata simplemente de la necesidad de operar dentro de los límites de un volumen. Tanto los teólogos protestantes como los católicos reconocerán sus antiguas tradiciones en las descripciones de la cristología del siglo xx contenidas en este capítulo.

Todas las teologías y cristologías están enmarcadas culturalmente. El pluralismo de las cristologías contemporáneas requiere que cada oferta cristológica tenga en cuenta la situación, el contexto y la posición social de los que surge. Este capítulo ofrecerá una interpretación más detallada de la situación presente de la cristología en el mundo occidental que fue perfilada esquemáticamente en el capítulo 2. Mi objetivo aquí es presentar e interpretar la situación de la cristología al principio del siglo xxi. Ello parece un paso absolutamente necesario en este proyecto, ya que marcará un contexto para la cristología constructiva que sigue a continuación, explicará las fuentes para las categorías y las distinciones que empleamos y asegurará en líneas generales una cierta continuidad con el pasado inmediato.

El capítulo se divide en tres secciones. La primera está dedicada a una breve interpretación de las cristologías de Friedrich Schleiermacher y de Karl Barth. Ningún teólogo ha influido más en los siglos XIX y xx que estos dos pensadores, sobre todo en el mundo protestante, que fue el primero y el que más a fondo respondió a la modernidad. El que nos detengamos en la cristología de estos dos personajes refleja

una convicción de que la amplitud de la cristología moderna puede ser ilustrada acertadamente por los contrastes entre ellos y por las tensiones importantes que se suscitan cuando los contemplamos conjuntamente. Se dan analogías entre el conflicto existente entre estas dos cristologías y la oposición entre las tradiciones clásicas antioquena y alejandrina¹. Schleiermacher y Barth fueron dos gigantes teológicos que engendraron un cierto número de «seguidores» en grados y aspectos diversos, de modo que la amplia variedad de las cristologías modernas del siglo XX se puede situar dentro de la polaridad representada por estos dos teólogos, con una cierta inseguridad sin duda.

La segunda sección da cuenta de algunas de las muchas otras cristologías que han aparecido a lo largo del siglo xx. A pesar del amplio alcance de las teologías de Schleiermacher y Barth, la segunda mitad de este siglo fue testigo también de movimientos en la cristología que no pueden situarse dentro de los parámetros ampliamente definidos por el método y contenido de aquéllos. Acontecimientos globales políticos y sociales después de la Segunda Guerra Mundial, el desarrollo de la ciencia, la tecnología y la cultura son responsables de una nueva situación emergente que ha sido etiquetada como «postmoderna». La segunda sección de este capítulo, por tanto, revisará con mayor detalle algunos movimientos cristológicos mencionados en el capítulo 2. Mi intención es estar atento a la aparición de nuevos temas, cuestiones y problemáticas cristológicas, sobre todo en las tres décadas pasadas.

Pueda o no realmente perfilarse la postmodernidad como una matriz cultural distinta y claramente definida, la cristología se enfrenta a algunos temas nuevos y fundamentales que deben ser incorporados al método y al contenido de la disciplina. En la sección tercera y conclusiva, por tanto, daré cuenta brevemente del término «postmoderno», que he decidido usar en muchas partes de este libro. La reflexión sobre lo que indica esta palabra-código servirá como puente y base racional para el esfuerzo constructivo que seguirá a continuación.

En suma, las dos primeras secciones de este capítulo tratarán de la cristología moderna desde la perspectiva del contraste entre las cristologías de Schleiermacher y Barth, y desde el ámbito más amplio de las cristologías generadas a través del siglo xx. El análisis mostrará la existencia de una cierta consistencia entre las cristologías modernas, así como la aparición de nuevos problemas que requieren nuevas estrategias. La definición esquemática de la categoría de postmodernidad ayudará a explicar la necesidad de tratar de una cristología nueva que responda a las cuestiones que están surgiendo en el siglo xxj.

LOS PARÁMETROS DE LA CRISTOLOGÍA MODERNA

¿Cómo debemos proceder para descubrir los contornos de la cristología moderna?². La descripción analítica de la cristología moderna en un espacio corto no puede ser más que tentativa y ha de limitarse a algunas sugerencias, por lo que será también un arriesgado ejercicio de interpretación. Éste comienza con la elección de Schleiermacher y Barth como representantes de dos temáticas cristológicas que, unidas y en contraste la una con la otra, abarcan una buena parte de nuestro campo de interés. Un segundo sesgo interpretativo consiste en situar a estos dos teólogos uno junto al otro. Al bosquejar estas cristologías, no tengo la intención de competir con una bibliografía idónea que interpreta a estos teólogos en detalle por medio de análisis objetivos, históricos y reconstructivos. La intención aquí radica más en la evocación; pretende utilizar las cristologías de estos dos teólogos para ilustrar dos opciones muy diversas y contrastantes en muchos sentidos que atraviesan toda la cristología del siglo xx³. No es este capítulo un ensayo de creación de tipos, pues sólo se contrastan dos teólogos particulares. Pero el carácter peculiar de estas dos cristologías y el impacto que han ejercido permiten considerarlas como representantes de líneas completas de pensamiento.

Utilizaré cuatro categorías o temas como ejes para el análisis de cada cristología y como dispositivo para la comparación y el contraste. La primera es un tema muy amplio denominado cuestiones fundamentales, que incluye las premisas y el método que controlan la cristología. El segundo es la concepción de la obra de Cristo o la salvación. El tercero se concentra en la persona de Jesucristo, es decir, la cristología en su concepción más estricta. Y el cuarto tema es el lugar de la doctrina de la Trinidad en cada una de estas dos cristologías.

LA CRISTOLOGÍA DE FRIEDRICH SCHLEIERMACHER

Debo dar por supuestos ciertos datos esenciales a la hora de hacer una presentación histórica exacta de la cristología de Schleiermacher: la influencia de Immanuel Kant sobre su pensamiento, tanto positiva como negativamente, que suscita una reacción, el círculo romántico de Berlín, su obra apologética clásica, los *Discursos sobre la religión*⁴, y su evolución durante los siguientes veinte años antes de la publicación de su trabajo sistemático, *La fe cristiana*⁵. Describiré su cristología tal como aparece en esta obra.

*Cuestiones fundamentales*⁶

Permítaseme comenzar con la caracterización del problema fundamental al que se enfrenta la teología de Schleiermacher: éste intentó restablecer la credibilidad del mensaje cristiano tras ciertos ataques críticos de la Ilustración. En sus *Discursos* Schleiermacher estableció que la religión es una esfera autónoma de la experiencia humana, distinta de la conciencia de este mundo y de la ética. La religión, y por ende la teología, tiene su base antropológica en una forma de experiencia de la trascendencia previa e irreductible a la conciencia y a la acción. Más tarde, en *La fe cristiana*, Schleiermacher refino la base de su teología por medio de un análisis trascendental o fenomenológico de la conciencia y de la libertad humanas. Argumentó que todos los hombres tienen la potencialidad de experimentar su dependencia absoluta de Dios (FC 2-4). La estructura misma de la conciencia humana implica al mismo tiempo una conciencia del mundo en sí o del mundo alrededor de nosotros. Y las dos juntas implican también un nivel más profundo de conciencia al que Schleiermacher llama experiencia de dependencia absoluta, o bien dependencia de Dios o «conciencia de Dios». Schleiermacher sostiene que la divinidad está presente en esta conciencia de Dios, proporcionando un cierto realismo epistemológico al sistema entero⁷.

Una segunda premisa de su teología es que esta experiencia de dependencia absoluta, antropológicamente común, es mediada siempre históricamente (FC 11). Aunque sea una estructura común a la existencia humana, la experiencia potencial de dependencia absoluta no es experimentada del mismo modo por todas las personas, al igual que la capacidad de visión, que es un rasgo común a los seres humanos, no significa que toda la gente vea del mismo modo. La experiencia religiosa fundamental se experimenta en la historia de manera diferente según sus mediaciones históricas particulares. Por ello existe la variedad de religiones o de comunidades religiosas en la historia humana. El cristianismo es la comunidad que tiene su fuente, su punto de partida y su base continua en Jesucristo. Es una forma de piedad comunitaria o de experiencia religiosa en la cual todo se relaciona históricamente con la mediación de la conciencia de Dios a través de Jesucristo.

Tercero: Schleiermacher propone que «las doctrinas cristianas son versiones de los afectos religiosos cristianos plasmados en forma de discurso» (FC 15). Esta frase tipifica la revolución en la teología que operó Schleiermacher. Las doctrinas no son proposiciones reveladas; no contienen un conocimiento proposicional de Dios en la forma objetiva de declaraciones; no contienen información sobre Dios ni se refieren directamente a un objeto trascendente. Su base es la piedad, la forma

cristiana históricamente mediada de la experiencia de la dependencia absoluta, o conciencia de Dios, o «afecciones» religiosas. Las doctrinas consisten en estas experiencias plasmadas en discursos. La base de la teología es la experiencia religiosa, no la de un individuo, sino la experiencia corporativa de la comunidad de fe.

Cuarto: la revelación cristiana y la experiencia redentora son sobrenaturales y superracionales porque vienen de Dios; han sido mediadas por una persona particular, Jesucristo, y no pueden ser deducidas de la experiencia común humana⁸. Pero al mismo tiempo la revelación es experimentada y valorada por los seres humanos. Las expresiones de la doctrina deben ser expuestas racionalmente de modo que puedan ser entendidas. Ésta es la tarea de la teología (FC 13).

El método de Schleiermacher, por tanto, consiste en un examen crítico de las doctrinas de la Iglesia. Sus datos están en la Escritura, que es el registro de las experiencias fundamentales de la fe cristiana, inspiradas e históricamente mediadas, y de las declaraciones confesionales de las iglesias. El objetivo de la teología es analizar críticamente estas doctrinas como expresiones de la fe de la comunidad cristiana, para proponer su significado con la mayor y más clara exactitud, coherencia y consistencia interna posibles. La teología es así una disciplina crítica, pero tiene su base en la experiencia existente dentro de la comunidad. Respecto al análisis de la redención, por ejemplo, explica Schleiermacher que su «exposición está basada completamente en la experiencia interior del creyente; su único objetivo es describir y elucidar esa experiencia» (FC 100).

La salvación

Dirijamos ahora nuestra atención a la cristología formal de Schleiermacher. Comienzo con su concepción de la actividad salvífica de Jesucristo⁹. Schleiermacher sitúa la salvación dentro de una visión amplia de la historia humana que, *mutatis mutandis*, tiene alguna semejanza con la de Ireneo. Esta noción implica una concepción de un mundo que va desarrollándose. Dios no completó la creación de la raza humana de una vez, sino en dos etapas. Esto se halla simbolizado por el primero y el Adán final. Jesucristo, por tanto, fue previsto por Dios desde toda la eternidad. En respuesta a la pregunta clásica medieval, si Cristo habría venido realmente al mundo si no hubiera habido ningún pecado, Schleiermacher dice que sí, que Cristo habría venido porque la redención no es simplemente una respuesta al pecado, sino la perfección completa de la creación.

Así, desde los orígenes, el género humano disfrutó de una cierta «receptividad» para la conciencia de Dios; la naturaleza humana está

abierta y orientada hacia la recepción de una conciencia más elevada de Dios. El plan de la creación consiste en un movimiento evolutivo hacia una conciencia de Dios cada vez más elevada, de la cual Jesucristo es la culminación: Jesús es el objetivo de la creación (FC 89; cf. también 93; 101).

La fórmula de Schleiermacher sobre la obra redentora de Cristo es muy directa: «El Redentor asume a los creyentes en el poder de su conciencia de Dios, y ésta es su actividad redentora» (FC 100). Esta primera formulación es bastante general: la actividad redentora de Cristo es la que precede a toda actividad por nuestra parte; es «aquella mediante la cual él nos incorpora en la compañía de su actividad y de su vida» (FC 100). Esta unión con Cristo es la esencia «del estado de gracia», que se realiza dentro del ámbito de la vida corporativa de la comunidad por su mediación. Cristo es la causa de la salvación por «el hecho de estar libre de pecado y por su perfección condicionada a que Dios estaba en él» (FC 100). La cuestión es cómo explicar más exactamente lo que Jesucristo hace y cómo lo logra.

La acción redentora de Jesucristo es una acción de Dios, pero una acción canalizada y mediada históricamente por Jesús, y está limitada a los individuos que entran en el ámbito de su influencia histórica ampliada en la historia por la Iglesia (FC 100). La clave de esta formulación es cómo Dios opera en la acción de Jesús. La acción redentora de Cristo es más que una influencia empírica de Jesús, un ser humano, sobre las gentes. La acción humana de Jesús es «la actividad creadora divina que se precisó como presencia de Dios en él»; todas las acciones de Jesús fluyen de este hecho y siguen teniendo «una influencia divina en la naturaleza humana que forma la persona». El objetivo de esta influencia es alcanzar a toda la naturaleza humana, a todos los seres humanos: «La actividad del Redentor es también formadora del mundo, y su objeto es la naturaleza humana, en cuya totalidad ha de implantarse la poderosa conciencia de Dios como un nuevo principio vital». Esa conciencia se asienta en algunos individuos, y de ellos pasa a otros, de modo que se estimula un efecto de extensión dinámica. La influencia total y efectiva de Cristo es «sólo la continuación de la actividad creativa divina, de la cual surgió la persona de Cristo». Es la continuación de la actividad original creadora de Dios, pero ahora con Cristo como su órgano histórico (FC 100).

A nivel empírico e histórico Schleiermacher describe la influencia de Jesús como similar a la de un fundador de una comunidad civil, una influencia que moldea y reforma la conciencia de los que se unen a ella. La actividad salvífica de Jesús no está fuera de la historia, como una suerte de influencia mágica de Dios con independencia de Jesús, ni es meramente empírica, es decir, aquella que se comunica simplemente por

la enseñanza y el ejemplo, y que causa una reforma intelectual o moral. Más bien, por medio de la influencia histórica de Jesús, las gentes son atraídas por el poder divino hacia una nueva conciencia de Dios que consigue el perdón y la eliminación del pecado (FC 100)¹⁰.

A este estado de conciencia de Dios se le llama redención, que significa ser liberado de la conciencia de pecado. Esta conciencia de pecado queda vencida. También se denomina reconciliación, que significa un estado de beatitud que procede de la unión con Dios. El individuo es llevado a la unión con Dios por la unión con Jesucristo, de modo que comparte la bienaventuranza de Cristo. El comienzo de esta reconciliación, de esta beatitud de la unión con Dios, es el perdón de los pecados (FC 101).

En suma: «El redentor histórico es el autor de la fe cristiana y el medio por el cual el hombre informado por la fe comprende su relación con Dios, con el mundo y consigo mismo»¹¹.

La persona de Cristo

La cristología formal de Schleiermacher puede describirse por medio de una serie de proposiciones. La base de sus reflexiones se halla en la experiencia de la salvación de Dios en Jesús dentro de la comunidad, y es una consecuencia de la estricta correlación de la dignidad de la persona de Jesús con su actividad redentora (FC 93). La lógica es, pues, análoga al principio clásico atanasiano de que la cristología descansa sobre la soteriología, que Jesús es divino porque es el mediador de la salvación de Dios. Presento esta cristología en una serie de puntos para destacar algunos de sus rasgos¹².

Primero: la concepción fundamental es que Jesucristo albergaba una conciencia de Dios perfecta e ideal: no tenía imperfección alguna (FC 93). Esta conciencia de Dios controló su vida; todos los aspectos de su vida estaban informados por su conciencia de Dios (FC 93).

Segundo: esta conciencia de Dios no procedía de abajo, de los propios recursos o de la naturaleza de Jesús, sino que se debió «a un acto creativo divino» (FC 93). Schleiermacher afirma con rotundidad que Dios estaba presente en Jesús. Era una inhabitación perfecta «del Supremo Ser, en cuanto a su ser peculiar y su yo íntimo» (FC 94). Pero designar la posición de Schleiermacher simplemente como «una cristología de la conciencia» es malinterpretarla seriamente.

Tercero: esta presencia de Dios en Jesús es el poder por el cual estaba libre de pecado. Estar libre de pecado es así un símbolo de la divinidad de Jesús, porque él era así tan sólo por el poder de Dios. Ahora bien, el estar libre de pecado no separa a Jesús de otros seres humanos, porque

ser pecador no forma parte de la naturaleza humana, sino que es una aberración de ella.

Así, en cuarto lugar, Jesús es realmente un ser humano; es la perfección de la humanidad al estar libre de pecado (FC 94).

Quinto: ¿cómo estaba Dios presente en Jesús? Schleiermacher utiliza a veces el lenguaje de la cristología del Espíritu (por ejemplo, FC 94). Toda su cristología es compatible con una cristología del Espíritu. Pero también emplea la terminología del Logos en el contexto de la frase «El Verbo se hizo carne» (FC 96).

En sexto lugar, si Jesús es totalmente humano como nosotros excepto su perfecta conciencia de Dios, ¿por qué es diferente a otros seres humanos? Lo es antropológicamente debido a estar libre de pecado, y porque su conciencia de Dios era perfecta. «Cristo se distinguió de todos los otros hombres por su ausencia esencial de pecado y su perfección absoluta» (FC 98). Esta perfección se debe desde luego a la presencia perfecta de Dios en él. Pues «atribuir a Cristo una conciencia de Dios absolutamente poderosa, y atribuirle la existencia de Dios en él es exactamente lo mismo» (FC 94). Jesús es diferente de otros seres humanos debido a la presencia perfecta de Dios en él.

Séptimo: Schleiermacher es hostil al lenguaje cristológico de las dos naturalezas que hemos encontrado en Calcedonia. Es una terminología engañosa o, peor, inconsistente a la que somete a una severa crítica (FC 96)¹³.

La cristología de Schleiermacher se recapitula en la tesis siguiente: «El Redentor es igual a todos los hombres en virtud de la identidad de su naturaleza humana, pero se distingue de todos ellos por la potencia constante de su conciencia de Dios, que era la existencia verdadera de Dios en él» (FC 94).

La Trinidad

Schleiermacher es muy crítico con la doctrina de la Trinidad inmanente a la vida divina tal como se entiende generalmente. Insiste en dos puntos. El primero es que lo esencial en esa doctrina está enmarcado en una cristología y eclesiología integrales. Lo esencial consiste en afirmar clara y ontológicamente que lo que está presente y activo en Jesucristo y en la Iglesia es realmente Dios (FC 170). Schleiermacher recupera así la lógica de Nicea que vimos en el capítulo anterior. El segundo punto es que la Trinidad es una doctrina derivada, que procede de una deducción a partir de la experiencia de Dios como Espíritu en Jesús y en la comunidad. La doctrina en sí misma no es un dato otorgado a la conciencia cristiana, que es la base de la teología¹⁴. Schleiermacher se acerca así a una posición

modalista. Pero en su concepción de conjunto la doctrina de la Trinidad inmanente a Dios tiene una función, a saber, proteger la realidad de la divinidad de Jesús y del Espíritu en la Iglesia. Sin embargo, desde esta posición no prosigue hasta afirmar la realidad de la diferenciación de personas dentro de la divinidad.

Este bosquejo no representa más que los contornos esenciales de la cristología de Schleiermacher. Más tarde volveré sobre ellos para comentar su importancia después de bosquejar paralelamente la cristología de Barth.

LA CRISTOLOGÍA DE KARL BARTH

La cristología de Karl Barth puede caracterizarse con justeza como una reacción contra la tradición liberal a cuyo frente estaba Schleiermacher. El contraste, por tanto, se halla en el tejido mismo de su pensamiento. Las diferencias entre estos dos teólogos no son en ninguna parte más evidentes que en la inversión del orden de los temas: Trinidad, cristología y soteriología. Comenzaré con una caracterización general del estilo teológico de Barth¹⁵.

Cuestiones fundamentales

Es difícil caracterizar el método teológico de Barth, pues no tiene un método en el sentido de un principio formal hermenéutico que se aplique a la tradición para mediar el contenido de la revelación. Barth desconfía de los métodos formales que median el contenido de la palabra de Dios o Logos. Por el contrario, Barth comenta la Escritura, al menos en un amplio sentido; expone, utilizando las fuentes tradicionales, el contenido del testimonio bíblico de la revelación de Dios. La teología es la disciplina interior de la Iglesia que reflexiona sobre la palabra de Dios encontrada en la Escritura, y no es responsable ante ninguna otra ciencia o disciplina humana. No hay ningún apoyo para entender el contenido de la Escritura que la Escritura misma.

Algunas características que definen el estilo de la exposición teológica de Barth ayudarán a recalcar el contraste con Schleiermacher. La teología de Barth es teocéntrica. La teología está basada en la palabra objetiva de Dios a nosotros. Esta palabra revela la perspectiva de Dios sobre las cosas; no hay apelación alguna a la experiencia humana como si se tuviera una base positiva para interpretar la revelación de Dios.

La teología de Barth es eclesiocéntrica; no es apologetica ni hace esfuerzo alguno para mediar o construir un puente entre la palabra de Dios y la cultura humana. El sentido de esta teología procede desde la

autoridad de la Escritura y de la palabra de Dios, desde arriba; la palabra de Dios nos interpela, no descubrimos la palabra de Dios.

La teología de Barth es cristocéntrica: Jesucristo es el centro absoluto de la historia, y no hay conciencia auténtica de Dios aparte de Jesucristo.

La teología de Barth es sobrenaturalista; apenas hace esfuerzo alguno para desmitificar el lenguaje bíblico o la terminología teológica clásica, aun cuando Barth la entiende con matices. La perspectiva de Barth es que, como primer momento de la salvación, Dios desciende desde arriba y entra en la condición humana juzgándola duramente.

La teología de Barth es una teología de la proclamación; es una consecuencia y una reflexión sobre la palabra proclamada de Dios. La teología de Barth es expositiva; se lee como afirmaciones puras; la explicación está reducida al mínimo, pues la razón humana tiene la tendencia a deformar la palabra de Dios dirigida a su existencia. A Dios se le concibe como contrario a la existencia humana que es pecaminosa. La antítesis entre Dios y la existencia humana da a su teología un constante tono de paradoja; Barth gusta de molestar al razonamiento humano. Su teología es profundamente profética y contracultural. Expresado simplemente: a nivel del presupuesto fundamental y de la concepción total, Barth representa otro mundo teológico diferente que el de Schleiermacher.

La Trinidad

La cristología de Barth es una cristología pura desde arriba. El primer volumen de su *Dogmática eclesial* trata del método, de la palabra de Dios, de la Escritura y de la revelación de Dios¹⁶. Pero éste se revela como Trinidad. La primera doctrina tratada en la *Dogmática*, por tanto, es la doctrina de la Trinidad, su unidad y luego la tríada, es decir, cada una de las tres personas. Lo primero en ser tratado es Jesucristo, por tanto como el Hijo, la segunda persona de la Trinidad, Dios como reconciliador. El que esta cristología se formule «desde arriba» implica dos cosas: primero, metodológicamente, la cristología comienza y expone los textos clásicos autoritativos de la Escritura y de la doctrina. Segundo: «desde arriba» implica una visión decisivamente teológica. La teología de Barth considera y presupone un Dios que viene a los seres humanos con su revelación, juicio y autodescubrimiento. No hay en absoluto ningún ascenso o punto de contacto entre la naturaleza o experiencia humanas y Dios. La divinidad viene con total libertad y sorprende a la existencia humana¹⁷.

Barth habla del Hijo eterno como diferente del Padre, de la actividad del Hijo como una acción de autocomunicación distinta a la acción creativa de Dios. La revelación o la reconciliación son las actividades del

Hijo. En contraste con Schleiermacher, Jesucristo no es la plenitud de la creación, sino un milagro inesperado en un mundo caído. Como su origen es ser la segunda persona de la Trinidad divina, Jesús de Nazaret es la palabra de Dios. «El sentido del pensamiento aquí no es desde abajo hacia arriba, sino desde arriba hacia abajo» (DE 1-2, 13, p. 21).

La persona de Cristo

La cuestión de la persona de Cristo, el problema cristológico formal de la divinidad y humanidad de Jesús, está lógicamente antes de la salvación en la cristología descendente de Barth. ¿Quién es Jesucristo? Es un ser humano que también es Dios. La doctrina de las dos naturalezas es algo previamente dado y define el misterio de Jesucristo. Quitar peso a cualquiera de las dos realidades es destruir el misterio (DE 1-2, 15, pp. 122-32). La segunda sección del párrafo que acabamos de citar contiene la explicación de Barth de la divinidad y humanidad de Jesús, realizada a base de una exégesis detallada de Jn 1,14: «El Verbo se hizo carne». Esta frase tiene tres partes: la *Palabra* se hizo carne; la *Palabra* se hizo *carne*; y la *Palabra se hizo* carne.

Fue el *Verbo*, la *Palabra*, la que se hizo carne. Esto es, el Logos se hizo carne y no Dios indiscriminadamente. El Logos es «la plenitud total de la divinidad» (DE 1-2, 15, p. 133). Barth afirma claramente que la *Palabra* divina es el sujeto, el agente, en la persona de Jesucristo. «La *Palabra* habla, la *Palabra* actúa, la *Palabra* vence, la *Palabra* revela, la *Palabra* reconcilia. En verdad, él es la *Palabra* encarnada, es decir, la *Palabra* no desprovista de carne, sino la *Palabra* en carne y por medio de la carne; sin embargo, es *Palabra* y no carne. La *Palabra* es lo que él es antes y aparte de ser carne» (DE 1-2, 15, p. 136).

Era *carne* lo que la *Palabra* se hizo. «Carne» significa la naturaleza humana, la humanidad en su condición humana plena, que incluye la condición de pecado. Barth es totalmente realista al describir a Jesucristo como ser humano, «un hombre», «un ser humano». Pero Barth es también muy sutil: «Debemos notar que primariamente y por sí la 'carne' no implica un hombre, sino la esencia y la existencia humanas, la clase y la naturaleza humanas, la humanidad, *humanitas*, lo que hace que un hombre sea hombre como opuesto a Dios, a un ángel o a un animal» (DE 1-2, 15, p. 149). Lo que Barth quiere dar a entender es que Jesús no es un ser humano individual como opuesto al Logos o la *Palabra*. Más bien, el ser humano que es Jesús, «este hombre, es la obra de la *Palabra*, no su presuposición» (*ibid.*). «Dios mismo en persona es el sujeto de un verdadero ser y actuación humanos. Y justamente porque Dios es el sujeto, este ser y su actuación son verdaderos» (DE 1-2, 15, p. 151).

El significado de «*se hizo un ser humano*» —dice Barth— no debe interpretarse como si implicara pasividad en Dios. Más bien, Dios asume una naturaleza humana de modo que la Palabra sea el sujeto y el portador de esta naturaleza humana. Barth propone una unión clásica enhipostática, es decir, la naturaleza humana de Jesucristo no tiene ninguna personalidad o existencia por sí misma, sino que subsiste en la persona del Verbo y existe por el poder de esta Palabra.

Salvación

La doctrina de la obra salvífica de Jesucristo, que Barth llama reconciliación, es analizada en detalle. Hay que destacar, sin embargo, dos modos particulares de presentación: uno, en el que Barth describe de modo general la actividad salvífica de Dios como Emmanuel, o Dios con nosotros; otro, la presentación de su teoría de la redención.

Barth afirma que la frase «Dios con nosotros» es la fórmula abreviada del núcleo o mensaje central del cristianismo (DE IV-1, 57, pp. 3-4), y lo precisa en una serie de puntos. La acción reconciliadora de Dios es el acto central divino, y en él y por él Dios hace entrar a la existencia humana en el ámbito propio de la vida divina; Dios es Dios con nosotros y para nosotros. En la concepción de Barth la salvación es anterior a la creación en el sentido de que la salvación es el objetivo previo de la creación. Dios tiene la intención de salvar; por tanto Dios crea. El universo de Barth es así cristocéntrico. El pecado desde luego separa la existencia humana de Dios, pero la gracia vence al pecado y la restauración excede a la condición antecedente. La existencia humana se completa cuando entra en la vida de Dios. La participación de Dios en nuestra existencia humana, Dios con nosotros, significa que estamos con él y que hemos sido hechos libres para Dios. Finalmente, todo esto se concentra en Jesucristo; todo esto vino a suceder como un acontecimiento en el fenómeno histórico de Jesucristo (DE IV-1, 57, pp. 3-21).

Barth presenta también la obra de Cristo como una teoría de la redención (DE IV-1, 59, pp. 211-73). De modo general, la concepción barthiana de la salvación es una teoría de la sustitución. Aunque haya algunas diferencias, esta noción cabe dentro del modelo general de Anselmo de Canterbury modificado por Lutero y Calvino. El esquema total presenta a Jesucristo como el segundo Adán. Varios elementos definen este marco general con más precisión.

El motivo de la encarnación y la acción salvadora divinas es la propia gloria de Dios. La divinidad manifiesta su gloria divina en la salvación del género humano. Pero ello no elimina la existencia humana como objetivo: Dios obra por nosotros y por amor al género humano. Como segundo

Adán, la Palabra se encarna para realizar una acción en lugar nuestro. Cristo hará algo que nosotros tendríamos que hacer, pero que no podemos. Una de las cosas que la Palabra, o el Hijo como Jesucristo, hace es positiva; como es libre de pecado y obediente, hace lo que Adán y el resto del género humano no hicieron. Pero la palabra de Dios también sufrió el castigo debido al pecado en lugar nuestro; sufrió y murió. La teoría de Barth de la obra de Cristo para nuestra salvación, que él denomina reconciliación, es una teoría de la sustitución: el segundo Adán reconcilia la humanidad con Dios tomando nuestro lugar y haciendo por nosotros lo que tiene que hacerse. Ello implica, positivamente, una vida perfecta de obediencia, libre de pecado, y negativamente el sufrimiento y la muerte, que es el precio del pecado.

Barth explica detalladamente su teoría de la reconciliación divina con gran detalle con la metáfora de Jesucristo como juez que es juzgado en lugar nuestro. Barth mismo esquematiza esta lógica en cuatro puntos (DE IV-1, 59, pp. 230-73). Primero: Jesucristo es el juez divino o la norma por la cual somos juzgados. Jesucristo en el mundo es un juicio contra la maldad de los seres humanos. Pero, segundo, este juez toma nuestro lugar como pecadores y es juzgado en lugar nuestro. Por este hecho se eliminan nuestra culpa y nuestro pecado, pues Jesucristo carga con ellos. Nuestro pecado es perdonado; somos liberados. Tercero: el modo en el cual Jesucristo es juzgado realmente en nuestro lugar consiste en que él asume el juicio contra el pecado que es la muerte. Así, la reconciliación o redención se percibe de la forma más significativa en la pasión y muerte de Jesucristo. Barth llama a esto el sufrimiento de Dios. De algún modo, los acontecimientos del Viernes Santo constituyen el punto decisivo de la historia. El juicio redentor de Dios tuvo lugar en un día de sufrimiento; la alianza quebrantada se restablecía legalmente, y tenía lugar el giro decisivo en la historia de la creación (DE IV-1, 59, p. 247)¹⁸. Barth considera que este acontecimiento tuvo lugar históricamente en Jesús. Barth lee el relato histórico de Jesús desde un punto de vista dogmático, es decir, considera que su teoría de la reconciliación se desarrolló en los acontecimientos empíricos e históricos de la vida de Jesús (DE IV-1, 59, pp. 224-28).

Barth presenta estos acontecimientos como la salvación objetiva; fue realizada completamente por Dios y para nosotros, pero totalmente sin nosotros. «Ocurrió por nosotros, pero pasó sin nosotros, sin nuestra cooperación o contribución» (DE IV-1, 59, p. 249). ¿Por qué Jesucristo tuvo que morir para que ocurriera esta reconciliación? El pecado no es simplemente una afrenta personal a Dios, sino también un quebrantamiento de la alianza que rompe la armonía de la creación. Así pues, el precio del pecado es la muerte. Jesús, para reconciliar la existencia

humana con Dios, tuvo que seguir la lógica del pecado: pagar el precio y restaurar la armonía de la creación (DE IV-1, 59, pp. 252-53). A pesar de la semejanza con Anselmo en este punto, Barth no quiere llamar a esto una teoría de la «satisfacción» (DE IV-1, 59, pp. 254-55).

Cuarto: sin embargo, este sufrimiento y muerte no son negativos; toda la acción de Dios realizada en Jesús es positiva; es el sí de Dios al género humano. Es Dios el que reconcilia la existencia humana consigo mismo.

Tal es la cristología de Barth que hemos tratado de resumir en torno a los temas de presupuestos, Trinidad, cristología formal y salvación. Ahora deseo mostrar el significado simbólico expansivo de las cristologías de Schleiermacher y Barth.

LOS PARÁMETROS DE LA CRISTOLOGÍA MODERNA

En este intento de describir la cristología moderna, tomo las cristologías de Schleiermacher y Barth como fuentes. Ambas figuras son modernas, teólogos posteriores a la Ilustración, que aprendieron de ella pero que reaccionaron contra algunos aspectos concretos de la definición ilustrada de la modernidad. En otras palabras, se puede ser moderno tanto por asumir como, en cierta medida, por reaccionar contra la cultura de la modernidad. La importancia de estos teólogos radica en la magnitud e influencia paradigmática de sus logros teológicos. Aunque lo que hemos descrito no son tipos sino cristologías particulares, cada una de ellas ha dado lugar a un modelo metodológico en la teología. Cada una, pues, tiene la importancia simbólica de presentar perspectivas elementales, tendencias y rasgos de pensamiento que han influido de algún modo en la teología del siglo xx. Sus cristologías funcionan de una manera análoga a las «escuelas» antioquena y alejandrina en las controversias de los siglos iv y v. Estas cristologías, interpretadas ampliamente, indican ciertos parámetros, es decir, límites externos, dentro de los cuales se ha desarrollado la cristología moderna del siglo xx. Cuando se los considera de este modo, se pueden identificar inmediatamente múltiples temas o elementos para la interpretación en cristología que tienen un parangón con nociones nucleares, contrastantes entre sí, en la obra de Schleiermacher y Barth. Consideraré algunos de estos temas que, junto con las opciones que representan, servirán como categorías para una caracterización amplia a nivel formal de la cristología de la primera mitad del siglo xx. Es importante señalar que la polaridad de estas nociones no son contradictorios lógicos, sino que representan alternativas sólo en sus extremos. Realmente describen los dos extremos del espectro de las varias posiciones posibles.

Consideraré, en primer lugar, la perspectiva, luego el punto de vista imaginativo, y consecuentemente el punto de partida. La de Schleiermacher es una cristología *desde abajo*; la de Barth, una cristología *desde arriba*. Estas caracterizaciones son totalmente básicas, y otras diferencias pueden tener su fuente aquí. Barth entendió en parte la diferencia entre él y Schleiermacher en estos términos: «Mi propia teología» —decía— «puede considerarse como una inversión completa de la suya. Trato de mirar desde arriba; Schleiermacher desde abajo. Hay una diferencia de puntos de ventaja»¹³.

Respecto a la naturaleza y método de la disciplina teológica, encontramos una polaridad extrema definida por la tensión entre la apelación a la *experiencia* o a la *tradición objetiva*. Schleiermacher refleja la convicción creciente, implicada en la vuelta al sujeto, de que la filosofía, también la teología y de hecho todas las disciplinas de la conciencia humana, debían estar críticamente atentas a los presupuestos mismos del saber. Por el contrario, Barth acepta la prioridad absoluta de Dios en la revelación y confía en la tradición objetiva del lenguaje teológico en la comunidad. Al hacerlo, refleja el axioma de la sociología de la conciencia de que no podemos escaparnos de la tradición histórica de una comunidad; en el mejor de los casos sólo podemos unirnos a otra tradición. En ambos teólogos, en modos diferentes, encontramos una declaración de la independencia de la teología; en ninguno de los dos es la teología simplemente una función del saber, de la acción o de la cultura humanas. Pero los dos reaccionaban contra diversas tendencias reductivas, y el punto de partida es tan diferente en sus extremos que se puede casi decir que Schleiermacher y Barth habitan diferentes mundos del discurso. Su comprensión del cristianismo es fundamentalmente diferente. Otras posiciones polarmente opuestas reforzarán esta diferencia.

Una sensibilidad dominante para la *inmanencia* o la *trascendencia* de Dios conduce a la teología en una dirección distinta. En la concepción de Schleiermacher Dios está presente en la experiencia religiosa humana; Dios no está así distante de la cultura. Esta teología es históricamente consciente. La teología debe inculturarse en las formas y en los lenguajes de las culturas de cualquier tiempo dado²⁰. Barth es famoso por su recuperación del tema de la trascendencia de Dios, el ser divino que, como infinita y cualitativamente otro, está por encima de la existencia y la cultura humanas. Pero este Dios se ha acercado y dirigido a nosotros de una vez por todas en Jesucristo. Y el lenguaje que atestigua este acontecimiento no se adapta a las culturas; la cultura humana debe adaptarse a él cuando somos llevados al mundo de Dios. El proceso mismo de pensar la teología cristiana es «desde arriba»; uno acepta la forma y la definición del mundo en los términos de la revelación otorgada por la palabra de Dios.

Otra posición extrema se deriva de las dos primeras y puede formularse como una pregunta: ¿es tal la estructura del lenguaje teológico que se refiere directamente a la experiencia humana, o da más bien testimonio de una revelación recibida directamente?²¹. Para Schleiermacher Dios está presente en la experiencia de absoluta dependencia, y aquí es donde se encuentra a Dios. En la fe cristiana esto es una conciencia de Dios mediada por Jesucristo. Es importante señalar que Barth entiende también que la revelación tiene lugar dentro de los sujetos humanos; la revelación no es idéntica a las palabras de la Escritura o a las proposiciones doctrinales. Pero Barth llama la atención sobre el modo tan directo como Dios revela su propio ser, y las palabras de la Escritura, como sacramentos, dan testimonio de este autodón divino. Los seres humanos *reciben* la revelación, y no tienen derecho o capacidad de conformarla a sus propios fines. Schleiermacher comienza su teología con una antropología mediada filosóficamente; Barth comienza con la lectura de la Escritura y la proclamación de la Palabra²².

Detrás de la mayor parte de la teología del siglo xx está una valoración positiva o negativa de la existencia humana que colorea intensamente la concepción de toda la realidad y la gama entera de los temas teológicos. ¿Podemos ser optimistas o pesimistas sobre el proyecto humano? ¿Podemos arriesgarnos a hacer una teología apologética, o esta empresa de mediación deforma el mensaje cristiano? ¿Cómo podemos evaluar la idea misma de la inculturación exigida por la mayor parte de los cristianos occidentales que vive fuera de Occidente? ¿Cómo se puede situar y definir el pecado teniendo en cuenta que todos admiten que es un poder en la historia? Schleiermacher tiene una doctrina del pecado más bien fuerte, puesto que la redención se explica en un contexto de conciencia del pecado. Pero la fuerza y la debilidad son términos relativos y, en contraste con Schleiermacher, Barth comparte la doctrina radical de los reformadores. La doctrina del pecado es el eje más significativo para entender las variaciones de la teología y la cristología modernas durante el siglo xx.

Se pueden clasificar las cristologías modernas por su posición en el espectro del lenguaje de la salvación histórico e intramundano u otro lenguaje metafísico y escatológico. Esta polaridad es correlativa a las ya descritas, pero afecta directamente al contenido de la soteriología. Schleiermacher dio pasos importantes hacia una desmitologización de las teorías clásicas de la salvación, afirmando que había una influencia interna, plena de tensiones y mutuamente condicionada entre lo sobrenatural y lo empírico-histórico. Explicó cómo el Jesús de la historia efectuó la salvación durante el curso de su vida pública. El lenguaje de Barth es decididamente místico o sobrenatural, aunque no sin referencia a Jesús de

Nazaret. Hay aquí una polaridad genuina, pues ambos teólogos incluyen los dos extremos de la tensión. Pero el hincapié sobre los diferentes lados causa otra diferencia principal entre estas dos teologías.

Lo mismo puede decirse respecto al énfasis o el interés por la humanidad o la divinidad de Jesucristo. Tal concentración diferencia coherentemente las dos cristologías, aun cuando ambas puedan ser compatibles con la tradición. Ambos, Schleiermacher y Barth, tienen una comprensión sutil y dialéctica de la relación entre la humanidad y la divinidad de Jesucristo. Pero para Schleiermacher la cristología de Barth sería doceta; para Barth, en cambio, Schleiermacher no se acerca por ningún lado a su concepción de la divinidad trascendente de Jesucristo. La cristología de Schleiermacher comienza desde abajo, aun cuando el material de la vida de Jesús no esté integrado en su dogmática. Barth tiene una cristología desde arriba. Schleiermacher se mostraba crítico respecto a la doctrina clásica y concibió creativamente una nueva terminología para comunicar y conservar su intento. Barth operó dentro de los términos clásicos de naturaleza y persona en cristología pero no en la teología trinitaria.

Finalmente, otro foco de tensión en la cristología del siglo xx gira alrededor de las dimensiones extremas de *individualidad* y *socialidad* en la formación histórica de la existencia humana. Esta tensión no se refleja en el contraste entre Schleiermacher y Barth, y los movimientos por ellos generados no se diferencian tampoco por un énfasis en la individualidad o en la socialidad²³. Pero los temas en torno a esta tensión se perciben en toda la teología del siglo xx. A medida que la religión se ha ido haciendo asunto más privado en una sociedad más secular y pluralista, la teología ha ido empleando un lenguaje dirigido a los individuos. Pero cuando las condiciones sociales se deterioraron, en especial las de las sociedades urbanas modernas, creció la demanda de lo social y de lo público. El movimiento del evangelio social en los Estados Unidos era liberal; fue Barth el que se opuso al nacionalsocialismo en Alemania. Una visión de conjunto de la teología del siglo xx hace evidente que uno u otro término de esta particular polaridad puede dominar en una teología que se parece a la de Schleiermacher o a la de Barth. Procedemos, pues a una descripción más detallada de la situación presente de la cristología mediante una visión de conjunto y un análisis de algunos trabajos del siglo pasado.

HACIA UNA CRISTOLOGÍA POSTMODERNA

El interés de este capítulo es trazar un mapa del terreno de la cristología moderna en el siglo xx y, más en particular, presentar la situación de la

crisología a comienzos del siglo xxi. Los resultados servirán como una definición del punto de vista que dirige esta crisología constructiva. Una lectura de este desarrollo sería la siguiente: la crisología moderna del siglo xx se halla contenida laxamente dentro de los parámetros reflejados en las crisologías de Schleiermacher y de Barth. Al mismo tiempo, durante la segunda mitad del siglo xx, ha surgido un cierto número de problemas crisológicos, métodos y propuestas que reflejan una nueva situación en la cultura occidental intelectual caracterizada como la postmodernidad. Por un lado, no tengo ningún interés en defender este título, ya que puede conceder demasiada sustancia a acontecimientos intelectuales que cada uno por separado aún no ha llegado a la madurez, o que se han fundido colectivamente de tal modo que han cruzado un límite o umbral cultural claros. Por otro, no tengo duda alguna de que han surgido premisas y convicciones nuevas, fundamentales y generalmente sostenidas, que superan con mucho el marco definido por las tensas relaciones entre Schleiermacher y Barth. Es éste el cambio que deseo documentar en la segunda sección del presente capítulo y caracterizar formalmente en la tercera.

Podrían utilizarse varias estrategias para describir la crisología del siglo xx en un análisis de unas pocas páginas. Una podría ser destacar el movimiento evolutivo haciendo una crónica en forma narrativa de las variadas crisologías que han aparecido en este siglo. Otra podría ser recalcar las similitudes y diferencias de estas crisologías, que son muchas, construyendo una tipología alrededor de unas cuantas figuras representativas. El análisis que sigue se ha organizado alrededor de los cuatro títulos utilizados para comparar a Schleiermacher y Barth, y atiende en cierta medida a la evolución histórica a través de esta centuria y a la variedad de las crisologías diferentes que se han desarrollado. Pero la peculiaridad de las crisologías de la segunda mitad del siglo xx radica en la aparición de una problemática nueva que está poniendo en un brete a las crisologías modernas y promoviendo una apertura a nuevas interpretaciones creativas de Jesucristo. Permítaseme comenzar, pues, por una consideración de cómo la crisología ha tratado las cuestiones fundamentales.

CUESTIONES FUNDAMENTALES

Los problemas que una crisología afronta ayudan a explicar su método y su tesitura. Los problemas que subyacen a las crisologías de Schleiermacher y Barth son compartidos por la mayor parte de las crisologías de la primera mitad del siglo xx, y son los problemas de la modernidad. Por un lado, existe una desconfianza profunda hacia la religión autori-

taria, y más en profundidad hacia la noción de una religión externa, a saber, la idea de que la religión se impone desde fuera de la condición humana por lo que es alienante. Las razones de la convicción religiosa deben encontrarse dentro del ser humano como tal. A esta cuestión hay que enfrentarse epistemológicamente: dentro del marco de fe y razón, la cuestión de cómo se conoce lo religioso es un tema central. Por otro lado, existe una casi igual desconfianza hacia el antropocentrismo, una convicción de la verdad de la palabra de Dios y de su distorsión por las interpretaciones culturales. La experiencia y la doctrina del pecado llaman la atención sobre la necesidad de que la teología atienda a la iniciativa de Dios en la revelación cristiana. Estas aproximaciones divergentes a los problemas básicos de la teología y su método comparten, sin embargo, algunas convicciones comunes. Ambas formas de teología trascienden el fundamentalismo: la revelación no consiste en un conocimiento objetivo formulado en proposiciones, sino que ocurre dentro del encuentro subjetivo o personal. Ambas formas de teología poseen una conciencia histórica emergente y defienden la unicidad y la superioridad de la verdad cristiana. Están seguras de una visión de la realidad que es cristiana y occidental.

Una gran parte de la crisología del siglo XX tiene mucho en común con los temas discutidos dentro del paradigma de la modernidad. Las crisologías de Pannenberg y Moltmann están dentro de la amplia tradición representada por Barth; los dos son evangélicos y conservan lazos cercanos con los Reformadores²⁴. Las crisologías de Tillich y Rahner comparten muchas cosas con la de Schleiermacher; los dos apelan a la experiencia y su teología es mediada al lector por la reflexión filosófica²⁵. Las crisologías de Bultmann y Ogden no encajan bien en ninguno de los dos campos, pero muestran analogías con los dos²⁶. Pero al mismo tiempo hay nuevos problemas, o nuevas aristas de problemas antiguos, que surgen dentro de estas mismas teologías. Y a lo largo del último tercio del siglo xx estos nuevos problemas comienzan gradualmente a ganar la atención de las crisologías de este período.

La mayor parte de la teología y crisología modernas presupone la estabilidad de la verdad cristiana en la historia, aun cuando pueda expresarse en formas nuevas. Las dos procuran entender la consistente verdad de Jesucristo frente al relativismo implícito de la historia. Sin embargo, la teología y la crisología cambian en el proceso y las novedades se interpretan metafísicamente como constitutivas de la realidad misma. La crisología de John Cobb se desarrolla a la luz del trasfondo de la diversidad inherente de las cosas, e interpreta al Logos como el principio mismo de la transformación creativa²⁷. Una concepción de la realidad como proceso abre una nueva mirada a las cosas; el cambio,

que es personalmente una amenaza y socialmente un perjuicio, resume la condición natural de la realidad.

La teología de la liberación en sus múltiples formas tiene muchas analogías con la teología del evangelio social de hace un siglo en Norteamérica y con la teología social de Europa. Era ésta una teología liberal informada por una emergente ciencia social. Las teologías de la liberación tienen un diferente trasfondo histórico inmediato, pero están cerca estructuralmente de las teologías del evangelio social. El renacimiento de esta cristología socialmente mediada en el último tercio del siglo xx ha tenido un impacto drástico sobre la disciplina. La teología de la liberación se ha extendido por todo el mundo cristiano; se ha generalizado, pero adopta formas análogas según la variedad de los grupos de oprimidos y marginados; ha incorporado la teoría crítica social; representa así una comprensión nueva de la religión, de la fe, de la revelación y de la Iglesia. Además, una vez que se admite que la existencia humana se constituye socialmente, la problemática de la liberación se convierte en la del significado mismo de la historia y de la responsabilidad humana ante ella. La conciencia histórica en estos puntos de vista se ha asumido de otra forma: no es ya simplemente la amenaza del relativismo, sino también el contexto mismo de la comprensión y la premisa para una oportunidad y esperanza nuevas.

Otra evolución nueva en la cristología es el crecimiento y la prosperidad desde la Segunda Guerra Mundial de iglesias fuera de Occidente, y la demanda y aparición gradual de cristologías que reflejan estas culturas variadas. La inculturación, arquetípicamente ejemplificada en la transición desde el discipulado judeocristiano y palestino a la iglesia grecorromana, está comenzando a implantarse de un modo consciente y dedicado. Pero la problemática de identidad y diferencia implicada en el proceso de inculturación es profunda y nueva, en parte debida a la nueva conciencia histórica y social que es su base y que lo impulsa. El pluralismo en la cristología es ahora un ideal deseado hacia el que la cristología se esfuerza deliberadamente. Esto da una vuelta completa a la problemática de la unidad y la diversidad: la cristología ha sido una unidad que toleraba la diversidad; ahora se ha convertido en una diversidad a la búsqueda de la unidad.

Finalmente, el reconocimiento y valoración positiva de otras creencias religiosas, el estudio de otras religiones y la práctica del diálogo interreligioso han estimulado la cuestión profundamente estimulante de la teología cristiana de las religiones. Una conciencia histórica más radical, compartida hoy por la gente más educada, suscita problemas intelectuales importantes acerca de la inteligibilidad de las afirmaciones cristianas sobre Jesucristo en un mundo pluralista en cuanto a lo reli-

gioso. Troeltsch suscitó esta cuestión hace un siglo. Pero durante los tres pasadas décadas el tema del pluralismo religioso ha sido el objeto de un debate animado y comprometido, y es aún un asunto por resolver.

Estos problemas que están en la base de la cristología ayudan a definir la peculiaridad de esta disciplina a comienzos del tercer milenio. La cuestión de la salvación ha tomado también una forma peculiar.

LA SALVACIÓN

Los dos capítulos siguientes examinarán constructivamente y con mayor detalle una manera de entender la salvación. En este punto deseo dibujar en breves trazos el estado de la cuestión en las discusiones del siglo XX. He señalado ya, por un lado, los parámetros representados por el punto de vista de Schleiermacher sobre la salvación cristiana, filosófica y antropológicamente condicionados, y el elaborado retorno de Barth a un lenguaje soteriológico protestante y al mismo tiempo clásico. Cómo se han mantenido y a la vez se han superado estas posiciones extremas en la segunda mitad del siglo xx puede ilustrarse señalando las orientaciones de diversos teólogos.

Pannenberg sigue a Barth en su insistencia en que la soteriología fluye de la cristología y en conservar un lenguaje soteriológico evangélico y clásico. Pero tiene una conciencia histórica lo suficientemente acusada como para plantear que el Jesús histórico ha de ser la norma del lenguaje soteriológico. Constructivamente propone Pannenberg una teoría anselmiano-luterana de la sustitución o castigo: «La muerte de Jesús en la cruz se revela a la luz de su resurrección como un castigo sufrido en lugar nuestro a causa de la existencia blasfema de la humanidad»²⁸. Moltmann es otro teólogo que opera dentro del marco del lenguaje protestante, pero como teólogo político está atento a la dimensión social de la salvación que destacaré más adelante. Anteriormente Moltmann había propuesto que Dios había sufrido por nuestra salvación en la muerte de Jesús²⁹. Aunque esta idea ha sido severamente criticada, todavía la defiende en su cristología formal. Moltmann se concentra en la muerte de Jesús al explicar cómo es la salvación que éste aportó, pero insiste explícitamente en que la muerte de aquél ha de entenderse unida a su resurrección como un acontecimiento único. Tras haber afirmado esto, Moltmann resume la importancia salvífica de la muerte de Jesús en cuatro fines u objetivos: su muerte causa la fe justificante en el creyente mismo; forma un vínculo de recuerdo y responsabilidad entre los vivos y los muertos; unida a la resurrección promete la victoria sobre la muerte; da gloria a Dios y otorga justicia a los que no la conocieron durante su vida³⁰. Aunque la soteriología

de Moltmann sea claramente luterana y protestante, es a la vez muy imaginativa y peculiar.

También protestantes, o evangélicos, son teólogos existencialistas como Rudolf Bultmann, Schubert Ogden y Paul Tillich, cuyo lenguaje bíblico está condicionado en diverso grado por el marco de una filosofía existencialista. Por ejemplo, en Bultmann y en Ogden la salvación consiste en el encuentro existencial y en estar en relación con Dios por Jesucristo, la Palabra divina. Este encuentro es una justificación por la fe y una autorización e impulso para ejercer la libertad en el futuro. En Tillich, cuya teología entera está mediada por una ontología existencial muy elaborada, la salvación se presenta en términos de ser, no ser, alienación del ser y nuevo ser. Jesucristo es el portador del nuevo ser de parte de Dios: «La doctrina de la expiación es la descripción del efecto del nuevo ser en Jesús, como el Cristo, en los que son aprehendidos por ella en su estado de alienación»³¹.

La teología de Karl Rahner sobre la salvación es una mezcla de una teoría encarnacionista de la divinización y de otra teoría transaccional. Aunque la teoría de Rahner sólo puede entenderse totalmente dentro de su sistema, puede ser resumida, desde una cierta perspectiva, en tres proposiciones. La cuestión es cómo es salvadora la muerte de Jesús, o cómo causa la salvación. Para entenderlo hay que caer en la cuenta primero de que la muerte de Jesús fue un acto, no simplemente una pasión, sino un compromiso intencional y una acción. Él aceptó su muerte positivamente; Jesús dio su vida. En segundo lugar, esta acción final es un sumario de su vida entera; recapitula y culmina su vida. Éste es el acto que resume su sí absoluto a Dios que constituyó su vida. En tercer lugar, este sí final a Dios es la respuesta que culmina el definitivo sí de Dios a la existencia humana en la encarnación y en la unión hipostática. Toda la historia se mueve hacia la autocomunicación de Dios a la existencia humana. Esta unión se hace absoluta en la presencia de Dios a la existencia humana en Jesucristo y en una aceptación absoluta de lo humano en la muerte de Jesús sobre la cruz. Esta aceptación por parte de Jesús de soportar fielmente su misión hasta el final es sellada y ratificada en la resurrección³².

La teoría de la salvación de un teólogo del proceso como John Cobb es un producto que depende más profundamente aún de la mediación y relación con la filosofía. En algunos aspectos lo que Cobb propone es algo parecido a una teoría de la salvación por el ejemplo de Jesús, que tiene una cierta semejanza con la de Schleiermacher, pero que se expone con categorías inspiradas en la filosofía de Whitehead. La cuestión es cómo puede entenderse que los acontecimientos históricos de la vida de Jesús tengan una eficacia salvífica en el futuro. Cobb responde que

estos acontecimientos establecen un campo histórico de fuerzas que se irradian hacia el futuro. Pero esta causalidad debe ser asimilada como propia por la libertad para que entre en vigor. Esto proporciona a Cobb un modelo para interpretar lo que Pablo quiso decir cuando hablaba de una salvación efectuada por estar «en Cristo». La fuerza de la unión de Jesucristo con Dios es llevada desde el pasado hasta el presente por la conformación del presente a ella cuando las personas se apropian de la influencia histórica de Jesús³³. Cobb presenta así una teoría de la salvación como ejemplo, pero una teoría que trasciende lo subjetivo y moral al ser explicada en los términos ontológicos de una filosofía del proceso de la eficacia de la causalidad histórica.

Otro tema importante en la teología del proceso es el papel de la libertad humana en la dinámica de la salvación. La salvación de Dios no opera contra la libertad humana, sino dentro de ella como un poder de liberación. La autonomía de la libertad humana es una premisa totalmente moderna que forma un puente hacia algunas nociones de la salvación que trascienden la modernidad.

Estas ideas sobre la salvación están más o menos contenidas dentro del paradigma de la modernidad tal como se admite en las posiciones representativas de Schleiermacher y de Barth. Pero se pueden distinguir dimensiones en estos y en otros teólogos que están suponiendo nuevos aspectos del significado de la salvación, principalmente al especificar a qué entidades negativas responde la salvación de un modo nuevo.

La cristología narrativa de Edward Schillebeeckx representa de muchas maneras una antítesis a una interpretación metafísica y sistemática de la salvación. Sus dos volúmenes *Jesús y Cristo* proporcionan respectivamente una historia de Jesús y una revisión de las interpretaciones de la salvación operada por él³⁴. En *Cristo* analiza Schillebeeckx exhaustivamente las imágenes de la salvación en el Nuevo Testamento y las interpretaciones sociales y políticas actuales. Pero si alguien se pregunta qué es finalmente lo que salva en Jesús, tendría que dirigirse al libro *Jesús* para obtener una respuesta. Schillebeeckx parece buscar un atajo a través de todas las teorías de la salvación hacia una vuelta a la historia de Jesús como parábola de un Dios salvador. El hincapié de esta cristología narrativa es precisamente la lógica del ministerio histórico de Jesús, cómo revela la presencia de Dios y la visión que éste tiene de la realidad, y cómo esto exige ser interiorizado por la conversión y exteriorizado por el seguimiento de Cristo. Encontramos en esta soteriología un reflejo del profundo impacto de la conciencia histórica sobre la teología, una *reductio ad simpliciter*, una resistencia a teorizar universalmente, una apelación a una figura clásica y concreta de la historia.

Hay una gama entera de teólogos comprometidos con una concep-

ción de la obra salvífica de Jesucristo que afecta a la existencia humana social en este mundo. Las analogías entre estas soteriologías diversas, que responden a formas diferentes de injusticia y opresión social en diversos tiempos y lugares, son asombrosas. Por ejemplo, Shailer Mathews propone un retrato de Jesús como una persona que tenía interés en las formas sociales de la existencia y un impacto sobre ellas³⁵. Walter Rauschenbusch desarrolló una teoría de la expiación en la cual los pecados sociales del género humano y la participación individual en ellos fueron precisamente la causa de la muerte de Jesús y son el objeto de la salvación³⁶. Jon Sobrino da vuelta al lenguaje paulino de la salvación, a la vez que mantiene ante sus ojos la imagen del Jesús histórico, para generar una concepción de la obra salvífica de Jesucristo como revelación y ejemplo³⁷. El racismo, el sexismo y la combinación de ambos son el centro de interés para las concepciones de la obra salvífica de Cristo de las teologías negra, feminista y mujerista respectivamente. En el caso de cada una de estas soteriologías se entiende que la salvación mediada por Jesucristo implica una historia social concreta, un juicio contra la injusticia y un incentivo ejemplar para vencerla creando modelos de existencia social justos y emancipadores.

La exigencia de que se entienda la salvación en términos sociales no es nueva en la tradición cristiana. Pero estas soteriologías contienen un número de presupuestos que las hace peculiares. Ante todo, considerando el crecimiento de la población humana y la complejidad cada vez mayor de las sociedades, la cantidad de realidades sociales negativas que claman por la salvación no tienen precedente por su amplitud y contundencia. Estas exigencias de salvación presuponen con la modernidad que la historia está en manos de los hombres; pero también presuponen una cierta impotencia humana incapaz de manejar el aplastante sufrimiento social que experimentamos hoy. Estas soteriologías se enfrentan a la tentación del nihilismo en los ricos y a la de la desesperación en los pobres. Estas teorías de la salvación como utopía dejan al descubierto la contingencia de las disposiciones sociales e implican una crítica de la sociedad y de la cultura. Las premisas de una interpretación social de la salvación se caracterizan cada vez más por una conciencia histórica radical.

El sentido histórico de la contingencia aumenta con el impacto de las crisis ecológicas que la raza humana está sufriendo. Se interpreta entonces a Jesucristo situándolo en unión con el cosmos, en el contexto de una interpretación científica nueva y expansiva de la creación y del universo³⁸. Esta soteriología trata de incorporar la preocupación por la naturaleza y el cuidado de nuestro ambiente material. Se ha desarrollado a partir de una experiencia profunda y contradictoria de que la especie humana se está autodestruyendo por medio de la aniquilación de su

entorno en un acto corporativo de egoísmo, desatención y dominación pecaminosa. Moltmann cree que este imperativo ético necesita una concepción espiritual y religiosa para apoyarlo, y que la visión cristiana puede interpretarse en este sentido. La cristología debe trascender su interés central por la persona y por la Iglesia para encontrar a Cristo en el cosmos. «Una nueva cristología cósmica debe ser el final de la cristología histórica de los tiempos modernos, no suprimiéndola sino concentrándola en algo más que venza sus limitaciones y conserve su verdad»³⁹.

Finalmente, otro ámbito en el que la soteriología está siendo sometida a una revisión cuidadosa es la teología de las religiones y la reflexión teológica desde la perspectiva del diálogo interreligioso. Es verdad que muchos teólogos aplican simplemente sus cristologías y soteriologías ya formadas al fenómeno del pluralismo religioso. Otros, sin embargo, permiten que la práctica o el imperativo del diálogo, junto con la necesidad aparentemente intrínseca del pluralismo religioso, moldee su concepción de la salvación y a través de ella su cristología. En algunos casos este impulso ha generado nuevas y sorprendentes concepciones de la salvación. Por ejemplo, John Hick, un filósofo de la religión que de vez en cuando escribe como teólogo cristiano, ve la salvación como un proceso universal, generado y mediado *en principio*, aunque no necesariamente de hecho, por todas las religiones principales por igual. Para defender esta postura —teniendo en cuenta que se concibe la salvación de manera tan diversa por religiones diferentes y que esas concepciones están en desacuerdo real— debe definir la salvación expansiva y abstractamente para considerarla como una sola realidad. Esta idea genérica de la salvación es uno de los aspectos más polémicos de la teoría del pluralismo religioso de John Hick. Con palabras suyas: «Sugiero que estas concepciones diferentes de la salvación son especificaciones concretas de lo que, en una fórmula genérica, es la transformación de la existencia humana desde el egocentrismo hacia una nueva orientación centrada en la realidad divina»⁴⁰. En este contexto Hick propone una teoría de la obra salvífica de Jesús como ejemplo. Pero, y esto es más importante, esta problemática ha abierto un nuevo horizonte para pensar una salvación que supere la particularidad de la tradición judeocristiana. A nivel teológico esta teoría fuerza una reconsideración de la relación entre creación y salvación. La salvación particular mediada por Jesucristo se sitúa ahora en un contexto más amplio y pluralista.

Está claro que estos desarrollos comienzan a trascender la soteriología moderna, al menos en la medida en que puede entenderse dentro de los parámetros representados simbólicamente por Schleiermacher y Barth. La lógica que afirma que la salvación mediada por Jesucristo es sensible a los males concretos o específicamente históricos de la existen-

cia humana conduce hacia una soteriología sin límites fijos, intrínsecamente pluralista.

Permítaseme ahora tornar mi atención a las variadas respuestas paralelas a la cuestión cristológica formal en el mismo ámbito teológico.

CRISTOLOGÍA

El problema cristológico estricto tiene que ver con una comprensión de la persona de Jesucristo, en concreto con su estado respecto a Dios y a los seres humanos. El símbolo clásico del equilibrio entre la humanidad y la divinidad de Jesucristo es la doctrina de Calcedonia de las dos naturalezas pero una sola persona. En lo que sigue deseo ilustrar la variedad de accesos diferentes a la comprensión de la persona de Jesucristo contenidos en muchos sentidos en los parámetros de Schleiermacher y Barth.

Pannenberg describe su concepción de cómo Dios está en Jesús como una «presencia de revelación». La posición está inspirada en Karl Barth. La explicación de Pannenberg se centra en la resurrección de Jesús y se desarrolla en dos niveles. En primer lugar, epistemológicamente por así decirlo, Pannenberg sostiene que Dios se revela en última instancia en Jesús en la resurrección, y que se revela precisamente como el que concede la vida. Pero con un concepto de la revelación en el cual ésta es autopresencia y don de sí misma, tal revelación implica la unidad esencial del revelador y de lo revelado. Jesús pertenece a la definición de Dios por lo que participa de su divinidad. En un segundo nivel, que comienza también con la resurrección, Pannenberg medita sobre cómo la resurrección de Jesús implica que éste fuera siempre o eternamente de esencia divina. Explica cómo «la unidad esencial del Señor resucitado con Dios conduce a la idea de la preexistencia por su propia lógica intrínseca»⁴¹. Así Pannenberg presenta una cristología elevada, y en este sentido clásica, a la vez que somete el lenguaje sobre las dos naturalezas y la persona única de los concilios clásicos a una crítica fuertemente negativa.

Moltmann es otro teólogo evangélico con una cristología elevada que prácticamente evita la doctrina conciliar en la idea de que no arroja luz alguna sobre la persona de Jesucristo. Moltmann desarrolla su cristología en dos caminos paralelos: como teólogo narrativo desarrolla una cristología minuciosa del Espíritu; como teólogo cósmico explota el lenguaje sapiencial. Moltmann comienza la historia de Jesús con Dios como Espíritu. «La historia de Jesús como Cristo no comienza con Jesús mismo. Comienza con la *rúaj/el* Espíritu Santo»⁴². La eficacia de Dios como Espíritu es «la primera faceta» del misterio de Jesús. Moltmann no encuentra contradicción alguna entre una cristología del Espíritu y

la encarnación, entre una cristología de la adopción y otra de la preexistencia. El lenguaje del Espíritu es simplemente el modo dominante de hablar de la relación de Jesús con Dios. Moltmann presupone un Dios trinitario y escribe dentro del marco del lenguaje cristiano tradicional. Cuando trata del tema de Jesucristo en relación con el cosmos, explota otra línea de los símbolos bíblicos. Jesucristo se identifica con la Sabiduría preexistente, y como tal Cristo es la razón de la creación original de todo, el poder que mueve la evolución continua de la realidad y el poder redentor de una nueva creación⁴³. Moltmann no sintetiza sistemáticamente estos lenguajes.

En contraste con Moltmann, Tillich defiende las doctrinas cristológicas clásicas como definición y protección de la sustancia de la cristología: la humanidad y la divinidad de Jesucristo. Al mismo tiempo Tillich critica la terminología de las dos naturalezas como inadecuada: es estática y en última instancia conduce a contradicciones internas. Para proteger la unión dinámica entre la humanidad y la divinidad en Jesucristo, Tillich propone una completa cristología del Espíritu. «Aunque sujeto a condiciones sociales e individuales, el espíritu humano de Jesús fue completamente tomado por la Presencia Espiritual; su espíritu estaba 'poseído' por el Espíritu divino o, para usar otra figura, 'Dios estaba en él'. Esto es lo que lo hace el Cristo, la encarnación decisiva para la humanidad histórica del Nuevo Ser»⁴⁴. Geoffrey Lampe, que representa una tradición anglicana, presenta también una completa cristología del Espíritu y Donald Baillie proporciona el razonamiento teológico para este movimiento⁴⁵.

La cristología trascendental de Karl Rahner contiene demasiadas facetas para ser caracterizadas brevemente. Representa una función de su método así como múltiples comprobaciones de puntos de vista diferentes a lo largo de una carrera amplia. Por ejemplo, Rahner propone un análisis de la proposición «Dios se hizo hombre» que investiga cada uno de los tres términos de modo paralelo a Barth. Es ésta pura cristología desde arriba, una cristología clásica del descenso. La cristología de Rahner, sin embargo, emplea también un análisis trascendental que procura establecer una base a priori, coherente e inteligible para comprender a Cristo haciendo referencia a la estructura de la experiencia humana común. Se trata de una cristología mediada por la filosofía⁴⁶. No se puede perder nunca de vista el humanismo de Rahner; al contrario que la mayor parte del lenguaje de Barth, la cristología de Rahner es una apoteosis de la existencia humana. Al hacerse Dios un ser humano revela cómo es la existencia humana: es lo que Dios, lleno de amor, pronuncia en el vacío; la autoexpresión de Dios en el amor; lo que expresaría el amor de Dios. «Cuando Dios quiso ser lo que no es Dios, el hombre

llegó a ser»⁴⁷. Ésta es la profundidad del misterio del ser humano. Está prohibido para el ser humano pensar mal de sí mismo, pues entonces pensaría mal de Dios. El misterio de Dios y el de la existencia humana están entrelazados; la cristología es antropología, y a través de Cristo la antropología se hace teología. Rahner acepta la terminología de Calcedonia: una persona y dos naturalezas y una unión hipostática, pero no sin crítica. A pesar del carácter clásico de su cristología, Rahner acepta también una cristología «desde abajo», propone recias afirmaciones sobre la humanidad de Jesús y anima un examen crítico que prohíbe un empleo fácil de la comunicación de idiomas. Esta cristología es fiel a la tradición, pero también sinceramente abierta a nuevos desarrollos. Ampliaré la cristología de Rahner en el capítulo 15.

Las cristologías narrativas pueden o no abordar la cuestión cristológica estricta en términos explícitos y formales. Hemos visto el ejemplo de la cristología narrativa de Moltmann en la que el autor asume una cristología neotestamentaria del Espíritu. Por el contrario, Hans Küng utiliza el lenguaje de Jesús como representante de Dios, pero sin un análisis profundo de la ontología implicada en tal frase⁴⁸. Schillebeeckx emplea la terminología del Verbo de Dios y añade una breve reflexión sobre el estatus de Jesús a su presentación narrativa de éste, pero parece fuera de lugar⁴⁹. Aunque Schillebeeckx sostiene explícitamente la divinidad de Jesucristo, su cristología narrativa suscita implícitamente la pregunta de si es necesario tratar la cuestión cristológica como un tema formal y metafísico, incluso si ello es posible. ¿Es suficiente para una cristología adecuada desarrollar un concepto de la salvación como encuentro y discipulado sin plantear ulteriormente preguntas sobre el estatus de Jesús como parecen hacerlo algunas cristologías narrativas y existencialistas?

Las cristologías de la liberación tienden a ser cristologías narrativas, con un especial hincapié en el carácter humano de Jesús, porque apelan contundentemente al compromiso ético y al discipulado. Estas teologías pueden o no desarrollar la cuestión formal cristológica, a fondo o en detalles. Shailer Mathews propuso una cristología completa del Espíritu: la divinidad de Jesucristo era el resultado de que Dios como Espíritu residía dentro de él⁵⁰. Jon Sobrino ha tratado de la divinidad de Jesucristo en términos funcionales como camino al Padre y también utilizando los símbolos más metafísicos de la tradición⁵¹. Juan Luis Segundo acepta el lenguaje de Calcedonia, pero lo interpreta dinámicamente de modo que indique cómo Jesús revela a Dios⁵². La cristología de la teología de la liberación, por tanto, de ninguna manera excluye las consideraciones formales de la cuestión cristológica estricta o las proposiciones de una alta cristología.

John Cobb propone una cristología del proceso con las categorías metafísicas de Whitehead. Su tesis es fácil de enunciar: el Logos como principio divino del ser está encarnado en toda la creación y por tanto en cada ser humano. Jesús, sin embargo, es un caso único. «En la encarnación más plena del Logos, su presencia debe constituir no sólo un aspecto necesario de la existencia sino su yo como tal». «En Jesús hay una encarnación particular porque su individualidad misma fue constituida por el Logos»⁵³. Esta afirmación se apoya en una explicación que evita la categoría de sustancia. El Logos, que representa metafísicamente el objetivo de Dios y el camino óptimo para el futuro, está presente en Jesús de tal modo que Dios constituye la individualidad de Jesús en la dinámica de su existencia; el Logos es idéntico con el centro del ser que constituye el yo de Jesús. La libertad humana de Jesús no queda disminuida, sino realizada por la presencia de Dios. Con este lenguaje metafísico y dentro del marco del pensamiento del proceso, Cobb satisface las exigencias de la ortodoxia, es decir, asegura la humanidad y divinidad íntegras de Jesús.

La atención a las exigencias del pluralismo religioso y al imperativo de diálogo ha tenido una variedad de efectos sobre la cristología. En el caso de John Hick el efecto ha sido una disminución de los ámbitos tradicionales de la cristología. Hick elabora una completa cristología del Espíritu para explicar la divinidad de Jesús. Pero en vez de que esto represente una cristología que afirme decididamente algo equivalente a la encarnación, Hick está tan preocupado por superar afirmaciones particularistas con el fin de equiparar a todas las religiones que la encarnación y la presencia de Dios como Espíritu en Jesús se reducen a un débil sentido metafórico⁵⁴. Sin embargo, otras cristologías combinan afirmaciones positivas sobre la importancia autónoma de otras mediaciones religiosas con formulaciones cristológicas más elevadas. John Cobb, Schubert Ogden y Paul Knitter son ejemplos de tales cristologías⁵⁵.

En suma, hay que concluir que las exigencias de la conciencia histórica, del proceso, de la liberación, del pluralismo religioso, de una nueva conciencia cósmica no han cambiado la problemática cristológica que mantiene una tensión entre la humanidad y la divinidad de Jesucristo. Pero al mismo tiempo estos ámbitos han introducido nuevos contextos para el pensamiento, nuevas terminologías en el análisis y nuevos marcos de comprensión. Esto se ve muy claramente en dos puntos precisos: la diversidad de líneas en la búsqueda del Jesús de la historia y la relación de éste con los mediadores simbólicos de otras religiones. La primera línea de discusión tiende a fijar la imaginación en un Jesús totalmente humano; la segunda abre el horizonte de la comprensión y relativiza el contexto de la interpretación. Estas dos líneas juntas refuerzan la

conciencia histórica de que una cristología que comience desde arriba resulta ser hoy sumamente problemática. Cuando la cristología aborda el problema cristológico estricto y tradicional, parece haber superado a este respecto la modernidad que alcanzó en la mitad del siglo XX.

TRINIDAD

La doctrina sobre la Trinidad inmanente en la vida divina se deriva por completo de la cristología; es ininteligible si se la considera aparte de los desarrollos cristológicos que implican simultáneamente una reflexión sobre Dios. Ampliaré esta idea en el capítulo 16. Pero una vez que se establece la doctrina sobre la Trinidad, tiende a funcionar como una premisa del pensamiento cristológico, puesto que trata de la naturaleza de Dios. Cuando esto ocurre, se invierte la estructura genética de la cristología; en su lugar se produce un sistema holístico de símbolos en el cual la cristología surge del carácter trinitario de Dios. Hemos visto en el breve bosquejo de las cristologías de Schleiermacher y Barth que el modo como se maneja la doctrina de la Trinidad refleja la estructura de la cristología de cualquier teólogo. El interés principal de esta breve visión de conjunto no es la doctrina de la Trinidad en sí, sino el modo como se relaciona con la cristología, pues esto es otra pista para entender la cristología moderna.

Entre las cristologías del siglo XX que hemos estado considerando hay un grupo que presupone simplemente la doctrina de la Trinidad en su cristología o bien la incluye en su pensamiento. Moltmann, aunque desarrolla su teología de la Trinidad en una obra distinta, parece presuponer esta doctrina incluso cuando delinea una cristología narrativa desde abajo. En Pannenberg, al igual que en Barth, la Trinidad tiene pronto un lugar en su cristología sistemática y acepta la doctrina clásica de la Trinidad en el sentido de una diferenciación interna en la vida misma de Dios. Pero, por un lado, llega hasta la Trinidad a partir de la resurrección y divinidad de Jesús: puesto que la resurrección implica la divinidad de Jesús, «entonces la distinción que Jesús manifestó entre él y su Padre pertenece también a la divinidad»⁵⁶. Y, por otro, es un crítico muy severo con la terminología clásica del Logos aplicada a Jesucristo; Jesús no es el Logos, sino la Palabra de Dios reveladora. Rahner desarrolla también su cristología dentro del marco de la doctrina trinitaria clásica, pues su estrategia es siempre recuperar las doctrinas clásicas. Pero las cosas no son nunca tan simples en Rahner. Su influyente axioma, la Trinidad económica es la Trinidad inmanente, puede considerarse como una inversión de una cristología ingenua del descenso e implicar una aproximación genética a la Trinidad. Paul Tillich argumenta también a

favor de la importancia de la Trinidad inmanente y de una diferenciación interna en la vida única de Dios, porque un Dios viviente y dinámico no puede ser concebido sin tal diferenciación. Tillich critica a Schleiermacher por su modalismo, y también a Barth por comenzar su teología con esta doctrina⁵⁷.

John Cobb es una especie de puente para el siguiente grupo de teólogos. Cobb tiene una doctrina de la Trinidad, pero es muy crítico con la doctrina actual. La Iglesia se equivocó cuando utilizó los términos «persona» e «hipóstasis» para cada una de las tres entidades de la Trinidad. Esto forzó un sistema conceptual metafísico paralelo para cada una de las tres «personas» que no corresponde a la Biblia. El Nuevo Testamento otorga la preferencia al Padre, y en el culto queda oscurecida esta preferencia por la doctrina metafísica. Pero Cobb está de acuerdo con el fundamento sustancial de la doctrina, a saber, que el Hijo y el Espíritu sean de Dios. Cobb manipula el lenguaje de tal modo que, aunque su uso sea muy peculiar, su contenido corresponde a la doctrina.

La cristología en la segunda mitad del siglo xx se ha alejado de la cristología desde arriba y de situar una doctrina o teología de la Trinidad como fuente de la cristología. La investigación sobre Jesús y las cristologías narrativas y de la liberación, las cristologías políticas, feministas o inculturadas, las cristologías del pluralismo religioso han tendido todas hacia una comprensión histórica y genética de Jesucristo. Esto no significa que no haya habido ninguna obra feminista o de la teología de la liberación sobre la Trinidad⁵⁸, ni tampoco que no se pueda abordar la teología de las religiones desde una perspectiva cristiana de la Trinidad⁵⁹. Significa sencillamente que, al responder a los problemas de los que se ocupan preferentemente, estos movimientos reflejan también una interiorización gradual de una conciencia postmoderna de la historicidad y del pluralismo.

LA CRISTOLOGÍA EN UN CONTEXTO CADA VEZ MÁS POSTMODERNO

El objetivo de este capítulo es proporcionar una reflexión sobre la situación presente de la cristología más extensa que la presentada en el capítulo 1. El análisis de la disciplina por medio de la presentación de autores representativos y de los problemas a los que ellos se enfrentan ha mostrado que la cristología actual comienza a superar las fronteras de la cristología moderna. Nuestra cultura intelectual en Occidente está siendo denominada cada vez más «postmoderna». Para concluir este capítulo deseo indicar cómo esta postmodernidad se refleja en la cristología y qué desafíos y oportunidades presenta para esta disciplina.

Entiendo la postmodernidad desde dos perspectivas, una material y otra formal. Desde la primera, el término se refiere al mundo real en el cual vive la gente de las sociedades desarrolladas occidentales⁶⁰. El interés de esta definición puramente material es asegurar que, en las caracterizaciones de la postmodernidad que siguen a continuación, el imaginario permanece arraigado en la experiencia actual. La postmodernidad se refiere a menudo a una teoría intelectual o a la cultura intelectual, un conjunto de premisas que guían varias disciplinas intelectuales y teorías interpretativas. Pero la postmodernidad se refiere también a las formas de vida que influyen y son los efectos del pensamiento intelectual. Uso por ello el término «postmodernidad» en esta obra para referirme a aspectos de las culturas fragmentadas que caracterizan cada vez más a las sociedades avanzadas industrializadas, y a las interpretaciones de la realidad, a veces teóricas a veces implícitas, que están presentes en la vida contemporánea⁶¹.

Lakeland muestra que hay una gran variedad de valoraciones de la postmodernidad como 1) algo radicalmente nuevo, 2) como continuación de la modernidad y por ello no drásticamente diferente de aquella, y 3) nostálgica, premoderna o antimoderna, es decir, como una fuente de ideas y valores de una reacción conservadora contra la modernidad⁶². Como cultura, sin embargo, la postmodernidad puede ser caracterizada sin valoración alguna, ni buena ni mala, sino como algo dado. No analizaré la postmodernidad en sus extremos de relativismo completo y negación de la verdad trascendente o universalmente relevante. La cristología *per se* no trata de estas posiciones. Estoy más interesado en el modo en el que la postmodernidad como cultura existe dentro de la Iglesia en la medida en la que los cristianos viven en una sociedad secular y comparten sentimientos e ideas postmodernos. Lo que sigue, por tanto, es menos un análisis objetivo de la postmodernidad, y más una definición de cómo esta constelación cultural subyace a los problemas que ocupan a la cristología actual. Esta descripción está generada en parte por la disciplina misma de la cristología en la medida en la que ha ido respondiendo a la cultura contemporánea. Pero también deseo indicar brevemente cómo esta situación no es sólo una amenaza, sino que ofrece posibilidades nuevas y positivas para la cristología⁶³. Para proporcionar un concepto de la conciencia postmoderna concisa, material y operativa, la dividiré algo arbitrariamente en cuatro temas.

Primero: la postmodernidad implica una conciencia histórica radical. Ha desaparecido la confianza en el progreso, en los objetivos hacia los que se dirige la historia, el *telos* que proporciona un destino y otorga un significado al movimiento. El siglo xx además ha añadido a este sentido de la pura contingencia de la historia un nuevo sentido del mal y del

pecado humano colectivo: ha sido una centuria llena de destrucción por la guerra o por el hombre mismo. Bajo la ligereza de muchos comportamientos culturales de Occidente los psicólogos sociales encuentran un pesimismo profundo. A la deriva, en la historia, después del Holocausto, es difícil asignar un significado concreto a la divina providencia. La historia está realmente abierta, y los seres humanos como grupo tienen la capacidad, y ésta parece ahora la tendencia, de destruir la historia humana misma. Esta conciencia histórica es convertible con la relatividad de ideas y valores que uno daba por sentado. David Tracy se refiere a esta tendencia —cuando se hace extrema— utilizando términos de Nietzsche como «el abismo de la indeterminación»⁶⁴. Todo conocimiento es local. Las leyes y las estructuras políticas de la sociedad no están basadas en un conocimiento universalmente válido de la realidad, sino en una valoración cultural particular a la luz de las exigencias prácticas⁶⁵. En último término, esta rotunda apertura amenaza la seguridad óptica privando a la gente de la estabilidad básica de los significados. En la cristología una vuelta al Jesús histórico es un signo de conciencia histórica, pero no radical. La conciencia histórica radical comienza cuando se reconoce cuan profundamente ha cambiado el significado de Jesucristo al haber sido reinterpretado en diferentes épocas y culturas, y por qué tal cambio es necesario. Por el lado positivo, sin embargo, un sentido radical de la historicidad proporciona la posibilidad y la oportunidad para la creación de un nuevo significado, no partiendo de la nada, sino de Jesucristo. Parece claro que la postmodernidad exige nuevas interpretaciones de Jesús de Nazaret.

Segundo: la postmodernidad implica una conciencia de crítica social. La sociología del conocimiento ha analizado de un modo benigno esta conciencia social. La estructura lingüística de todo pensamiento implica con más profundidad aún la mediación social del conocimiento. Los analistas sociales ofrecen una opinión radicalmente más pesimista cuando encuentran que la sociedad apenas se mueve más que por los intereses de poder, clase, sexo o avaricia. Este aspecto de la postmodernidad amenaza con la pérdida del sujeto humano, de la persona, reducida a la función de fuerzas impersonales. Una de las señales de la modernidad era la vuelta al sujeto, a la razón universal y crítica, como el fundamento de la verdad. Ahora el sujeto humano parece ser una función de la historia, de las disposiciones sociales, de fuerzas psicológicas inconscientes; el sujeto no es precisamente una suerte de cámara de compensación trascendental de la verdad⁶⁶. Las variadas cristologías socialmente mediadas son un reconocimiento de la fundamental sociabilidad de la existencia humana y una reacción contra cualquier tipo de reduccionismo. Estas cristologías reconocen que las estructuras sociales, desde las lingüísti-

cas a la institución de la esclavitud, son en última instancia funciones del interés y de la libertad humanos, y que pueden ser cambiadas. Las dramáticas experiencias negativas de opresión social y aniquilación en este siglo, precisamente por su negatividad, sirven de mediadores para encuentros con los valores trascendentes. Por esta lógica negativa los pobres y los oprimidos abren la posibilidad de la libertad humana, de la responsabilidad y resistencia en nombre de la justicia que, por definición, es universalmente relevante⁶⁷. Las cristologías de la liberación son una nueva afirmación de la subjetividad y libertad humanas en las que, sin embargo, el sujeto personal humano se siente con los demás, de una libertad en sociedad y de una sociabilidad de la existencia humana. Las cristologías socialmente conscientes se desarrollan dentro de un contexto postmoderno, es decir, interpretan a Jesucristo como apoyo de un imperativo humano para ejercitar la responsabilidad corporativa en la creación de estructuras sociales justas.

Tercero: la postmodernidad implica una conciencia del pluralismo. En ninguna otra época han desarrollado las personas un sentido tal de la diferencia de los otros, del pluralismo de las sociedades, culturas y religiones, y de la relatividad que esto implica. Ya no se puede pensar que la cultura occidental es el centro, el punto de vista más elevado, o que el cristianismo es la religión superior, o que Cristo es el centro absoluto respecto al cual todas las otras mediaciones históricas son secundarias. El mundo es pluralista y policéntrico en sus horizontes de interpretación⁶⁸. Esta conciencia pluralista y relativista parece ser otro ataque más a los valores universales y a la verdad compartida. Un reflejo de ello se encuentra en los jóvenes que son incapaces de definir cualquier valor absoluto o universal; todo se reduce a opinión; y cada opinión debe ser tolerada en principio. El pluralismo expresa la pérdida de cualquier identidad especial de grupo, de cualquier relato que como clave de bóveda proporcione un lugar privilegiado en la historia a un solo pueblo. Ahora pueblos y naciones enteras parecen estar reducidos a funciones de las fuerzas de la historia. Es imposible en la cultura postmoderna pensar que un grupo de gente es un pueblo escogido. O que una religión pueda proclamar que es el centro hacia el cual hay que arrastrar a todos los demás. Estos mitos o metahistorias han desaparecido simplemente. El pluralismo significa la pérdida de un marco superior que abarque los marcos de los demás. Esta pérdida deja un vacío que es una profunda amenaza, puesto que el grupo proporciona uno de los pilares fundamentales para la identidad de las personas. La cristología está en el corazón de la teología de las religiones y del pluralismo religioso. Y al enfrentarse a esta cuestión la cristología se encuentra a sí misma en el corazón de la postmodernidad. Ninguna otra cuestión en la cristología es tan vital; ninguna otra

tendrá un efecto más profundo sobre la conciencia cristológica. Pero la postmodernidad proporciona una oportunidad para un significado cristológico drásticamente nuevo. El descubrimiento del pluralismo es precisamente un descubrimiento del «otro», de otros pueblos que son diferentes y valiosos pero que han sido excluidos o suprimidos por los grandes relatos. ¿Se puede interpretar a Jesucristo precisamente como un relato divino abierto a los otros, que no desea absorber la identidad específica de éstos y que no privilegia a los cristianos contra ellos? ¿Puede la cristología representar a Jesucristo como alguien que no es motivo de división, sino que permite que el otro sea *otro* y que funcione por tanto como un principio de unidad que respeta las diferencias? En este ámbito la postmodernidad parece ofrecer la ocasión para una profundización del significado de Jesucristo que supere sinceramente el pasado.

Finalmente, la postmodernidad implica una conciencia cósmica. Un modo de comprender el cambio de la modernidad a la postmodernidad puede hacerse por un análisis de la ciencia, sobre todo de la epistemología de la ciencia, sus cambios y desarrollos, sus paradigmas fundamentales y conceptos, y el contenido de la visión del mundo que en este momento pone ante nosotros⁶⁹. La astronomía y las ciencias físicas han transformado la imagen del cosmos y del lugar de nuestra galaxia y de nuestro planeta en él. Ya no es posible sin la ayuda de fórmulas matemáticas imaginarse el tamaño y la edad de la realidad creada. Si no es imposible, es al menos difícil y requiere mucha matización imaginarse que la especie humana es el centro de las cosas. El antropocentrismo ingenuo está muerto. El nuevo interés por nuestro propio planeta ha ayudado en la interiorización de esta conciencia cósmica. Esta nueva y dilatada conciencia ha de hacerse operativa al pensar en la realidad última como Dios y en la relación entre Dios y la existencia humana. La soteriología ha de ser situada de un modo nuevo en el contexto de la creación⁷⁰. Ya no puede uno funcionar con un lenguaje que tácitamente supone un universo aristotélico. Esta faceta de la conciencia postmoderna, aunque relativiza la humanidad dentro del universo, al mismo tiempo proporciona una perspectiva genuinamente nueva sobre la unidad de la raza y la solidaridad humanas. Constituimos una humanidad común en este planeta, una comunidad en verdad a pesar de todas las diferencias de religión y cultura. Necesitamos una cristología que confirme la importancia de una humanidad común, una comunidad humana en un habitat común, y compartir un mismo concepto del proceso de la naturaleza de la cual todos somos una parte, y que al mismo tiempo respete las diferencias humanas en este mundo postmoderno.

La situación postmoderna de la cristología debería actuar como señuelo para crear nuevas imágenes de Jesucristo acordes al carácter de

nuestro tiempo. La cristología que exponemos en los capítulos siguientes apenas estará a la altura del desafío presentado por la postmodernidad, ya que esta empresa sólo puede realizarse a largo plazo y con un trabajo corporativo. El presente ensayo constructivo e interpretativo está pensado para ser una voz en este diálogo. Está dividido en los cinco capítulos siguientes que corresponden aproximadamente a las áreas de los problemas a los que se enfrenta activamente la cristología. Éstos son: 1) la salvación; 2) el análisis de las cristologías de liberación, de salvación social y de espiritualidad a la luz de la cristología de la liberación; 3) una estimación de cómo pueden los cristianos considerar a Jesucristo a la luz del pluralismo religioso; 4) una interpretación de la divinidad de Jesucristo a la luz de la espiritualidad cristiana y de las exigencias del pluralismo religioso, y 5) una interpretación del núcleo de la doctrina trinitaria como una función de la cristología, para concluir con un sumario conciso de la economía cristiana de la salvación.

Capítulo 12

JESÚS COMO SALVADOR

El término «salvación» se refiere a la más fundamental de las experiencias cristianas. Desde una perspectiva histórica la experiencia de Jesús como salvador proporcionó la base desde la que surgió el movimiento cristiano. El cristianismo nació y sigue existiendo *porque* las gentes sienten a Jesús como portador de la salvación de Dios. La cristología, concebida estrictamente como definición del estatus de Jesús ante Dios y los seres humanos, depende de la soteriología. A pesar de la posición central y la importancia del concepto de la salvación, la Iglesia nunca ha formulado una definición conciliar ni ha proporcionado una noción universalmente aceptada de ella. Pero esto no es necesariamente una mala situación, pues anima a un pluralismo de modos en los que puede concebirse la salvación. Hay una variedad de soteriologías que prestan su atención a los muchos aspectos de esta experiencia cristiana primaria. A causa de la plenitud de la experiencia de la salvación y de la amplitud de su realidad existencial, no hay una definición única de la salvación que pueda limitar su significado. El resultado es que el significado de la salvación queda un tanto confuso: todo cristiano que piense, sabe lo que es la salvación hasta que le piden que la explique.

Los problemas que rodean el concepto de salvación se hacen más agudos debido a su posición central. Muchas de las expresiones tradicionales de cómo Jesús salva se parecen a mitos que no comunican ya nada a los cristianos cultos; algunos son incluso ofensivos. Muchas de las «explicaciones» teológicas tradicionales de la salvación por Cristo no lo hacen mejor. A menudo los tratados sobre la salvación se dedican a repetir teorías tradicionales o a presentar modelos o tipos que parecen introducir algún orden en el desorden¹. Pero no se puede aceptar sin más que el lenguaje tradicional parezca creíble hoy, pues puede actuar como un obstáculo para la fe, y se concede demasiado poca atención

a una reinterpretación crítica de este lenguaje². Dado el pluralismo de concepciones, ¿existe un modo de establecer sistemáticamente un centro de gravedad en la salvación mediada por Jesús que sea claro y definido, y a la vez abierto y no exclusivo? Frente a la confusión sobre la naturaleza de la salvación, ¿se pueden formular las cuestiones y crisis de hoy a las que Jesús media una respuesta salvífica? Dada la incredibilidad del lenguaje mitológico cuando se lee al pie de la letra, ¿se puede encontrar una formulación simbólica de esta doctrina que sea inteligible y más cercana a la experiencia real humana?

Este capítulo intentará dar una perspectiva constructiva de la salvación tal como es mediada por Jesucristo. Utilizo el término «salvación» a diferencia de «redención» y «expiación» porque la salvación tiene un significado más general y neutro. La noción de «redención» está demasiado ligada al concepto de «rescate» como teoría de la salvación; la de «expiación» recuerda en demasía la teoría de Anselmo sobre la satisfacción, o el hincapié de los Reformadores sobre el sufrimiento y la muerte de Jesús. Sin embargo, no debemos excluir estos temas, y hay que reconocer que la «salvación» es también una metáfora condicionada históricamente, que tiene sus propias trayectorias interiores. Pero el objetivo de este capítulo es interpretar y no suponer su significado. La salvación tiene una dimensión y un sentido tanto objetivos como subjetivos. Por salvación objetiva entiendo la obra de Jesucristo, es decir, lo que hizo Jesucristo y el efecto de salvación humana que tuvo y tiene. Por salvación subjetiva entiendo la apropiación de este efecto salvífico por los seres humanos³. El capítulo siguiente desarrollará la salvación subjetiva.

El capítulo presente está dividido en cuatro secciones. Ya hemos realizado mucho trabajo preliminar para una interpretación sistemática de la salvación en los capítulos anteriores, y parte de la tarea ahora será recapitular ese material y relacionarlo con la labor que ahora nos ocupa. En la primera parte, por tanto, definiré simplemente algunos principios hermenéuticos o premisas vigentes en este capítulo. La segunda sección hará una sinopsis de algunos datos de la tradición que fueron presentados anteriormente. La tercera examinará algunos temas de la moderna soteriología que tienen su lugar en la presente interpretación. Y, finalmente, la cuarta parte propondrá una interpretación de la obra salvífica objetiva de Jesucristo.

FUNDAMENTOS PARA UNA SOTERIOLOGÍA POSTMODERNA

Los fundamentos se refieren a las premisas y presupuestos que forman el marco dentro del cual se presenta esta teoría sistemática y construc-

tiva de la salvación. La mayoría, si no todas, de estas premisas ha sido mencionada o desarrollada a lo largo de los capítulos sobre el método, Jesús, la estructura de la cristología y de la soteriología clásicas. El interés ahora no radica en desarrollar aún más estos principios, sino unirlos y presentarlos brevemente como constitutivos del marco para una soteriología que se sitúa en la cultura postmoderna.

Desarrollamos ya una primera premisa para esta soteriología constructiva en los primeros capítulos sobre el método y la hemos repetido insistentemente: Jesús de Nazaret es la fuente histórica del cristianismo y el centro del acto de fe cristiano. Una conciencia histórica general y la exigencia hodierna de un método apologético en la teología obligan a la imaginación del teólogo a volver al Jesús de la historia. Sólo una huida reaccionaria y temerosa de la cultura traducirá esta conciencia histórica en un confesionalismo sectario cerrado al diálogo con otros testimonios de la experiencia humana común.

Se puede decir que la experiencia de la salvación en y por Jesús de Nazaret es la base del cristianismo. Este modo de expresarlo resalta el carácter elemental o primario del término «salvación». Ésta se refiere al poder para completar y restaurar lo que es negativo, corrosivo y dañino para la existencia humana, todo lo que lleva a la muerte o a la extinción. Tal poder a nivel del ser sólo puede ser un poder divino. Tillich habla así de la salvación como el nuevo ser, o el poder que vence al ser enfermo y alienado. La fe cristiana tiene como objeto a Dios, la razón del ser, mediado por Jesús. Ahora bien, Dios en las tradiciones judías y cristianas es el salvador. Y la fe del cristiano en Dios es la respuesta a la experiencia de que Jesús es el mediador de la salvación de Dios. La cuestión religiosa del origen, propósito y destino de la existencia humana es sinónimo de la cuestión sobre la salvación. Y la fe religiosa consiste en el encuentro con una respuesta salvífica a la cuestión religiosa y en responder personalmente a ella.

La estructura simbólica de la soteriología y la cristología está ya implicada en esta breve descripción de una aproximación historicista a la salvación. Esta estructura simbólica de la cristología fue desarrollada con detalle en el capítulo 7. Es importante ver que el lenguaje del símbolo describe el acontecimiento humano del encuentro de la salvación en Jesucristo. Llamar a Jesús símbolo de Dios no implica apartar la estructura de la cristología del relato de la salvación. Debe más bien verse como el deseo de concentrar en la idea de símbolo el proceso dinámico de llegar a una fe que es salvadora. El acontecimiento de encontrar la salvación es dialéctico. Por un lado, uno encuentra a Dios y su salvación *en Jesús*, como figura histórica. Jesús fue un ser humano normal, una persona que vivió en la historia y que ha resultado ser objeto de la investigación

histórica, la cual no necesita la fe para continuar su propósito. Jesús está disponible para todos. Por otro, esta salvación es un encuentro con Dios en Jesús. Es un axioma que sólo Dios puede salvar con la salvación última y trascendente de la que estamos tratando. Experimentar la salvación en Jesús de Nazaret es encontrar a Dios. Por un lado, pues, Jesús está frente a Dios como criatura; Jesús no es precisamente Dios, sino el medio para el encuentro con Dios. Por otro, lo que se encuentra en Jesús es Dios. Así Jesús hace presente a Dios de un modo salvífico, de manera que a lo que nos vemos confrontados en Jesús es en nada menor que Dios.

Se puede así definir la salvación cristiana sencillamente como el encuentro con Dios en Jesús de Nazaret. La salvación cristiana no es ni más ni menos que el encuentro con Dios en Jesucristo. Se tiene, como si dijéramos, el núcleo de la experiencia cristiana en la siguiente fórmula breve: Jesús hace presente a Dios de un modo salvífico. La soteriología puede entenderse así como la interpretación del contenido de esta experiencia fundamental, la interpretación y análisis de las muchas facetas de cómo Jesús es mediador de la presencia salvadora de Dios, y cómo él es así el salvador.

Esta aproximación genética e histórica, desde abajo, a Jesucristo salvador implica que el Jesús de la historia desempeña un papel principal en la interpretación de cómo Jesucristo es el salvador. Un modo consiste en que, a pesar de todas las sutilezas y ambigüedades de la búsqueda del Jesús histórico, la conciencia histórica es tal que cada interpretación de cómo Jesús es salvador debe hallarse ligada a una imagen de Jesús de Nazaret. Esto no significa que haya que tener un conocimiento histórico exacto y detallado de Jesús Nazaret para encontrar a Dios en él o para entender cómo él es el salvador. Más bien la idea es la necesidad de satisfacer la exigencia de plausibilidad histórica de la imagen de la obra salvífica de Jesucristo que cada uno se construye. La salvación es mediada a través de Jesús, una figura histórica y terrenal, aparte de la cual nada sabemos sobre él como el Cristo⁴. El carácter salvífico de la acción de Jesús debe hallarse precisamente en su acción histórica, su conducta intramundana. No puede entenderse si se proyectan las acciones y los comportamientos de Jesús fuera de este mundo, sobre el cual en principio nada sabemos.

Este último punto puede ilustrarse de modo negativo con algunas consideraciones de Karl Barth y Jürgen Moltmann. En ciertas etapas de sus reflexiones sobre Jesucristo y sobre la salvación mediada por él, los dos orientan su atención hacia el relato histórico sobre Jesús. Reconocen así implícitamente que Jesús de Nazaret era una persona histórica y el acontecimiento en el que se encuentra a Dios, y que este encuentro es donde el cristianismo comenzó históricamente. Sin embargo, cuando describen las acciones de esta persona histórica, Jesús, no lo hacen en el lenguaje

de la crítica histórica, sino en una terminología dogmática que ha derivado lejos de su anclaje histórico⁵. El resultado es una suerte de lenguaje híbrido, mezcla de historia, doctrina y mito que sustrae credibilidad —para un público sensible a la historia— a la confesión de que Jesús es el salvador. Todo contacto humano con Dios es mediado históricamente, es decir, por las cosas finitas de este mundo. La interpretación dialéctica de los símbolos históricos no puede dejarse a un lado. Pero esto significa que la salvación cristiana debe entenderse siempre dentro del marco de la imagen histórica de Jesús de Nazaret. Para resultar creíble esta imagen ha de ser mediada por una interpretación crítica del Jesús histórico.

Una teología adecuada de la salvación debe incluir la relectura del ministerio de Jesús con la atención puesta hacia el modo como se enfrentó éste al sufrimiento humano, y debe prestar atención a las creencias clásicas de la comunidad.

Estas reflexiones iniciales reúnen algunos análisis de partes anteriores de este libro respecto a la salvación.

LA TRADICIÓN

Ya hemos examinado anteriormente bastante material acerca de la salvación. El capítulo 4 analizó cómo Jesús se imaginaba a Dios; el capítulo 5 consideró la experiencia de los discípulos de un Jesús resucitado y exaltado; el capítulo 6 analizó varias soteriologías contenidas en la interpretación de Jesús del Nuevo Testamento; y el capítulo 8 expuso e interpretó un cierto número de teorías clásicas de la salvación desde la tradición teológica. En la sección que sigue delinearé otras perspectivas ulteriores sobre cómo puede interpretarse la salvación a partir de las ideas de algunos teólogos modernos. Pero antes de hacerlo será útil recapitular en una breve sinopsis el material tomado de la tradición. Lo presentamos aquí dentro de un marco que estipula, primero, que la idea de la salvación proviene de la experiencia de la negatividad y significa una restauración de la plenitud que sólo Dios puede proporcionar. Segundo: una interpretación de la salvación cristiana mediada por Jesucristo debe comportar una relación con el Jesús de la historia. Tercero: la fórmula general sobre cómo Jesús salva es que él hace presente a Dios de un modo salvífico. La cuestión que ocupará el resto de este capítulo concierne a la comprensión de cómo Jesús realiza exactamente esto.

JESÚS

La consideración histórica de Jesús y de cómo éste representó a Dios proporciona datos para una respuesta a esta pregunta. Jesús presentó a Dios

y enseñó sobre él en dichos y en parábolas, además de por su misión, por sus acciones y su conducta general. El Dios de Jesús es personal; Dios interactúa con los seres humanos. Dios es trascendente, infinitamente más allá de lo que puede pensarse de este mundo. Dios es un Dios de amor, y este amor se muestra en la idea de que la divinidad es salvadora; es decir, Dios actúa a favor de la plenitud de los seres humanos. Este Dios es también justo, y juzga en nombre de la justicia precisamente porque es un salvador amoroso. Esta imagen de Dios, como se ve, no difiere sustancialmente del Dios de la tradición judía que recibió Jesús.

Un segundo e importante aspecto de la representación de Dios por parte de Jesús —algo que los historiadores señalan con frecuencia— es que las acciones y la misión de Jesús sobre el reino de Dios se conforman a su enseñanza. Esto significa que Jesús no enseñó simplemente sobre Dios como alguien podría hacerlo sobre algo ausente, distante o neutro. A juzgar por los testimonios más antiguos sobre Jesús, parece que sus acciones se correspondían con el mensaje que predicó. Jesús representó a Dios por sus curaciones, exorcismos y su acogida de las gentes. Esta correspondencia entre las enseñanzas de una persona y sus acciones permite ver a Jesús como una especie de parábola de Dios y proporciona una referencia histórica para las ideas de mediación y encarnación en él del poder salvífico divino.

Estos dos puntos resumen la obra salvadora de Jesús en la historia, pero lo hacen abstracta y esquemáticamente. Por esta razón es siempre importante recordar el papel de la historia en esta manera de comprenderlo. Jesús era una figura histórica; las dos reflexiones taquigráficas anteriores apuntan hacia una vida histórica, un relato según el cual Jesús se encontró con las gentes. La caracterización abstracta se refiere siempre al ministerio de Jesús y, por tanto, debe ser complementada por la imaginación histórica.

SOTERIOLOGÍA DEL NUEVO TESTAMENTO

Sobre la premisa de que la soteriología y la cristología están mutuamente relacionadas de tal modo que se implican la una a la otra, las cinco cristologías del Nuevo Testamento que analizamos en el capítulo 6 contienen implícitamente sendas soteriologías. Éstas eran: «el segundo Adán» paulino, el «hijo de Dios» de Marcos, la cristología del «Espíritu» de Lucas, la cristología «sapiencial» extendida por todo el Nuevo Testamento, la cristología del «Logos» de Juan tal como aparece en el prólogo al Cuarto Evangelio. La interpretación de estas soteriologías está basada en la premisa de que existe un vínculo estrecho entre la persona y la actividad de Jesús. Esto significa que las gentes interpretaron quién era Jesús basan -

dose en lo que él hizo; la cristología depende de la soteriología. Ello se deduce claramente de cada uno de estos casos. En opinión de Pablo, tal como se contiene en la metáfora del segundo Adán, Jesús salva al género humano por su obediencia. Éste es el contraste esencial con el primer Adán. Y por su obediencia, y por el impacto sobre las gentes que atrajo discípulos, Jesús comienza una nueva corriente dentro de la historia: la nueva humanidad restaurada que vive según la voluntad de Dios. Es ésta una visión amplia y comprehensiva de la obra de Jesucristo. La salvación es la salvación del género humano, de la historia humana, por medio de la instauración de un nuevo principio. Y ello se logró por una vida de fidelidad a la causa de Dios, sobre todo por su sufrimiento y por su muerte. Pero el sufrimiento en sí mismo no es salvífico, sino el compromiso de Jesús, su obediencia y su fidelidad a través de ese sufrimiento.

En la soteriología del hijo de Dios en el Evangelio de Marcos, Jesús es el agente de Dios electo y ungido que actúa con autoridad divina. El que Jesús sea el hijo de Dios incluye ser también el mesías o Cristo. Y esto implica también, por su muerte y resurrección, ser el Hijo del hombre que vendrá de nuevo en gloria. Jesús salva así revelando a sus discípulos y al género humano lo que le espera a la humanidad. Concretamente Jesús salva al ser objeto de fe y sobre todo de esperanza para el futuro. En esta concepción la salvación final está delante de la existencia humana, está en el futuro.

En la soteriología de Lucas hay un cierto hincapié en Jesús dotado de poder por Dios como Espíritu. Jesús no sólo es el ungido por el Espíritu en su bautismo, sino que su venida misma al mundo se realizó por la influencia de Dios como Espíritu. Y el Espíritu es el poder constante de Dios que actúa en y por Jesús para la salvación. Y, puesto que en opinión de Lucas la salvación no es solamente un estado final de plenitud, la salvación consiste también en las obras concretas de la vida histórica de Jesús. Sus curaciones físicas y sus exorcismos son parte del poder de salvación de Dios como Espíritu que opera en la vida histórica de Jesús. Se puede interpretar que la obra de Lucas implica que el poder salvífico de Dios en el Espíritu opera en cualquier lugar donde se producen acciones que restauran, recrean y humanizan. Jesús muestra por sus acciones que esto ocurre no por Satanás, sino por el poder de Dios.

He tratado de mostrar gracias al análisis que las cristologías sapienciales en el Nuevo Testamento no eran realmente cristologías desde arriba, sino cristologías basadas en soteriologías, y por tanto generadas epistemológicamente desde abajo: tienen su raíz en la experiencia de que Jesús enseñó, reveló y encarnó la sabiduría divina. Estas personificaciones de la sabiduría de Dios y la identificación metafórica de Jesús con la Sabiduría divina tienen su fuente en una soteriología que implica una

revelación, en la cual Jesús no sólo revela a Dios sino que es también un ejemplo de existencia humana.

La cristología del Logos del prólogo del Evangelio de Juan es también una cristología sapiencial, pero su lenguaje sencillo, dramático y elevado la sitúa en lugar aparte. El esquema de una figura hipostasiada o individualizada de la Sabiduría, un agente intermediario de Yahvé, de Dios o del Padre, que desciende y luego vuelve al ámbito de Dios, es cósmico en su propósito. Sin embargo, debe considerarse también que tiene como referente genético a Jesús de Nazaret, que está detrás de este lenguaje hímico, poético y propio del culto. En último término, epistemológicamente hasta esta cristología del Logos se eleva a partir de la experiencia de la salvación de Dios en Jesús. Jesús salva revelando, encarnando a Dios como Sabiduría, es decir, haciéndola aparecer como real en la carne.

Éstas son ciertamente concepciones de la salvación diferentes entre sí. Pero, una vez más, todas ellas se refieren a Jesús y a su mediación, es decir, hacer presente la salvación de Dios por lo que hizo durante su vida pública.

SOTERIOLOGÍA CLÁSICA

En el capítulo 8 propuse en primer lugar una interpretación histórica de varias teorías de la salvación de las iglesias oriental y occidental. Propuse entonces, dentro de un marco moderno de atención a Jesús, y basándome en la premisa de que estas teorías objetivas deben interpretarse como expresiones simbólicas, una serie de ocho proposiciones que intentaban aprehender la experiencia de la salvación que este lenguaje simbólico contenía y evocaba. Es éste un esfuerzo hermenéutico explícito para transformar un lenguaje mitológico, apenas valorado hoy, en afirmaciones más directas de los modos en los que Jesús media la experiencia de la salvación. Sin repetir de nuevo toda la argumentación, voy a hacer un resumen de los resultados de aquel análisis.

Jesús revela a Dios, y la divinidad que él revela es un Dios creador, amoroso, que es también salvador. Todos los autores clásicos incluyen este aspecto de lo que Jesús hizo por nuestra salvación. Unos acentúan también la encarnación de Dios a través de Jesús: sobre todo las teorías de la divinización recalcan que Jesús hace presente a este Dios. La presencia de Dios en Jesús y a través de él significa que éste representa a Dios. Esta proposición es crucial para entender qué es lo que ocurre en la mayor parte del lenguaje soteriológico clásico. Puesto que los cristianos encuentran a Dios en Jesús, éste se convierte en el representante y el portador de Dios para la imaginación cristiana. El amor

de Jesús y su preocupación representan el amor de Dios; la fidelidad de Jesús a su misión a través de la muerte y de la resurrección representa el compromiso de Dios con la existencia humana. Esta lógica explica cómo los cristianos pueden ver en la muerte de Jesús no sólo un acto dramático de fidelidad humana a Dios, sino también el amor divino por el género humano. Jesús lleva simbólicamente la fidelidad de Dios a la existencia humana. Y la resurrección de Jesús es salvífica porque llena la esperanza humana con un contenido que lleva a su plenitud la existencia del hombre.

Jesús también revela la existencia humana. Si consideramos el tema del segundo Adán, Jesús representa un paradigma de los valores y objetivos humanos. Jesús como modelo es un tema constante en la soteriología clásica. Jesús atrae discípulos y ofrece un significado absoluto y una plenitud a tal compromiso y modo de vivir. Pero este servir de modelo está basado en la mediación simbólica: «Cristo es, ante todo, 'un sacramento' (*sacramentum*), sólo en segundo lugar un 'ejemplo' (*exemplum*)»⁶. Todo esto ha de contemplarse dentro del contexto de la cuestión religiosa o pregunta por la salvación. Sólo los que experimentan la necesidad y hacen la pregunta pueden comprender el perdón salvador y la reconciliación divinos manifestados en el ministerio, muerte y resurrección de Jesús.

Suponemos que este sumario de la tradición sobre la salvación es sugerente. Lamentablemente una exposición esquemática aplana automáticamente esta rica tradición de experiencias convirtiéndola en fórmulas lógicas. Ningún análisis puede llegar a alcanzar la concreción de estas experiencias de un encuentro salvador con Dios.

CORRIENTES EN LA SOTERIOLOGÍA MODERNA

Antes de proponer una interpretación de cómo Jesús salva que pueda parecer creíble a una sensibilidad religiosa en una cultura postmoderna, dirijo mi atención de nuevo a la moderna teología considerada en el último capítulo. ¿Cómo han sido transformadas las experiencias y creencias de la tradición en Jesús como salvador por los teólogos modernos? ¿Qué podemos aprender de la moderna soteriología? En el capítulo anterior tipifiqué brevemente el modo en el que una variedad de diferentes cristologías representa la obra salvífica de Jesucristo. Lo que sigue no pretende ampliar la visión holística de cualesquiera de estos autores. Más bien pretendo destacar algunas de las perspectivas más valiosas encontradas en algunos de ellos. Es éste un modo de capitalizar lo que puede aprenderse de la teología moderna sin escribir un volumen separado sobre soterio-

logía moderna. Esta sección servirá así como puente entre la soteriología clásica y las demandas de la postmodernidad.

LA IMAGINACIÓN HISTÓRICA

Una de las fisuras claras entre la teoría clásica de la redención y una explicación moderna de la obra salvadora de Jesucristo radica en el cambio de un estilo mítico de lenguaje, que describe un acontecimiento objetivo redentor, al empleo de un lenguaje más histórico. Este cambio se encuentra en la soteriología de Schleiermacher y representa uno de sus elementos más significativos. Muchos teólogos han seguido este camino.

Mencionamos de pasada que Schleiermacher escribió una «vida» de Jesús; tenía, pues, un imaginario histórico. Schleiermacher insistió en la dimensión histórica de la obra salvífica de Jesús. La salvación consiste en ser consciente de nuestra unión con Dios. Esta conciencia no puede venir de nuestras propias fuerzas, sino que debe proceder como gracia de fuera de mí⁷. En última instancia está causada por el autodón de Dios, o presencia divina en la persona. Pero la salvación expresamente cristiana es causada por Jesús, y Schleiermacher procura precisar esta causalidad histórica. Jesús poseyó una perfecta conciencia de Dios y de estar libre de pecado en virtud del poder de Dios presente en él. La conciencia de Dios por parte de Jesús se comunicó a otros en virtud de su contacto histórico con ellos de tal modo que participaron en esa conciencia. Esto pasó durante la vida de Jesús, y esto sigue pasando en la comunidad histórica que es la Iglesia. La salvación sigue siendo causada en la historia tanto por Jesús, en el sentido de que su conciencia de Dios continúa comunicándose en términos de contenido, como por la Iglesia, que es el medio de esta influencia histórica. La Iglesia como institución histórica es una parte integrante de la imagen de Schleiermacher de la salvación. Finalmente, las gentes reciben esta salvación cuando se ven afectadas y atraídas libremente dentro de esta influencia histórica. Jesús influye en las personas sólo de acuerdo con la naturaleza de los seres libres. La actividad por la cual él nos asume en su compañía es, por tanto, una producción creativa en nosotros de la voluntad de asumirlo en nosotros...»⁸. La salvación cristiana es una influencia histórica que apela a la libertad humana.

El lenguaje de la salvación de Schleiermacher conserva una tensión entre una dimensión empírico-histórica y otra religioso-mística o, como él lo expresa, entre lo empírico y lo mágico. Por un lado, la salvación cristiana es mediada por causas naturales, históricas, comenzando por la influencia concreta de la persona de Jesús de Nazaret. Por el otro, la salvación viene de Dios, es sobrenatural en este sentido y viene como gracia⁹.

Este aspecto de la soteriología de Schleiermacher proporciona un número de pistas iniciales para un lenguaje de la salvación que será inteligible en la cultura postmoderna. En primer lugar, elimina el simbolismo mitológico de la tradición clásica y recupera el interés central de este lenguaje en términos concretos de historia: Jesús, discípulos, iglesia, conversión, vida cristiana y misión. La salvación no es algo privado, sino que se desarrolla en y por la comunidad. Segundo: este lenguaje de salvación apela también a la experiencia religiosa humana. La salvación en este mundo, y esto es lo que Schleiermacher está describiendo, debe ser capaz de ser descrita fenomenológicamente en cierta medida. Tercero: este lenguaje de salvación conserva la tensión entre lo histórico y lo místico, la mediación humana y la respuesta, así como el carácter gratuito, trascendente y divino de la salvación. La salvación viene de Dios.

SALVACIÓN COMO REVELACIÓN

La soteriología clásica entendió la obra salvífica de Jesucristo como revelación. Esta temática clásica fue recuperada en el período moderno por Karl Barth y otros teólogos de la «Palabra», y por el lado católico por teólogos como Karl Rahner.

Lo que queda claro en estas concepciones de Jesús como salvador por la revelación de Dios es que la revelación es un símbolo profundo e intrincado. La revelación sobrepasa con mucho el delicado proceso epistemológico de desvelar una información, transmitir un conocimiento o explicar algo. Aunque la revelación incluya la idea de «conocimiento» de Dios, pasa más allá y llega hasta la experiencia de la unión o el encuentro con Dios. Así, en las concepciones tanto de Barth como de Rahner, la revelación es salvación, y la salvación está constituida por la revelación. Esto es así porque, usando el lenguaje de Barth, la revelación de Dios por parte de Jesús es estrictamente correlativa con la plena divinidad de Jesús. Éste revela a Dios porque Jesús es el Hijo y la Palabra divinos, porque Jesús es la presencia de Dios en la existencia humana en la historia. Una revelación de esta clase constituye ya una reconciliación entre Dios y la existencia humana, una restauración de la unión y de la comunión con Dios. Jesús hace presente el ser mismo de Dios en un segundo acto de amor muy por encima del amor de Dios creador¹⁰. Jesús salva porque él es el ser de Dios para los seres humanos, la decisión libre divina de estar con los seres humanos¹¹. Barth hace iguales el «qué» de la revelación, aquello que es revelado, y el propio ser de Dios¹². Jesús es Dios que entra en conversación personal, intercambio y comunión con los seres humanos. Jesucristo es Dios con nosotros y esto es la salvación¹³. Todas estas afirmaciones tienen analogías cercanas en la teología de Karl Rahner.

Estas teologías evangélicas de la palabra no son fundamentalistas ni literalistas; el concepto de revelación es tanto objetivo como subjetivo, y en ambos casos muy matizado. Los temas presentados aquí destacan la iniciativa de Dios en Jesús el revelador, el realismo con el que éste hace presente a Dios en la historia, y cómo al encontrar a Jesús se encuentra a Dios en él. Aunque estos temas fueran propuestos por Barth en gran medida contra ciertas tendencias de la teología moderna, no son necesariamente incompatibles en absoluto con una estrategia histórica, antropológica y apologética, como su incorporación por parte de Rahner lo demuestra¹⁴.

En la sección que concluye este capítulo voy a mostrar en qué grado el lenguaje de Barth, sin algunos de sus presupuestos, puede ser utilizado en un contexto postmoderno.

QUÉ: HIZO JESÚS POR NUESTRA SALVACIÓN

¿Qué hizo Jesús para revelar a Dios y su salvación? Uno de los problemas más serios para entender hoy qué hizo Jesús para salvar a los hombres es el interés tradicional que los cristianos otorgan al sufrimiento y muerte de éste. Más turbadora incluso es la valoración positiva cristiana de la muerte de Jesús en una cruz. ¿Cómo puede el sufrimiento y la crucifixión de Jesús ser otra cosa que un mal? ¿Cómo es posible que las explicaciones extrañas y tortuosas sobre cómo la cruz pudo haber sido positiva y salvífica comiencen incluso a tener algún sentido para una imaginación postmoderna?

Jon Sobrino trata de esta cuestión directamente asumiendo la teología de la cruz de Pablo. Sobrino trata de resolver los muchos problemas y malentendidos que implica generalmente cualquier interpretación literal del lenguaje sacrificial. Se pregunta qué pudo posiblemente complacer a Dios en el asunto trágico del doloroso viaje de Jesús hasta su ejecución. En la interpretación de Sobrino, la respuesta de Pablo a esta pregunta tan directa sólo puede ser que era Jesús mismo, en toda su conducta durante este sufrimiento, lo que complacía a Dios. En otras palabras, Pablo no afirma que sea el dolor y el sufrimiento que padeció Jesús lo que produce la salvación. Según el Nuevo Testamento, «lo que ha sido grato a Dios ha sido la totalidad de la vida de Jesús —en palabras de la Carta a los hebreos, una vida en fidelidad y en misericordia— y lo que la cruz de Jesús pone de relieve es que así ha sido la vida de Jesús»¹⁵. Sobrino apela implícitamente a la teología de Rahner sobre la muerte, donde se considera a ésta un acto que resume y dispone libremente del conjunto total de la vida de cada uno¹⁶. Al llegar a la muerte a través de su pasión, Jesús recapitulaba el compromiso de una vida y lo sellaba con

su muerte. Lo que complacía a Dios en la muerte de Jesús no era el sufrimiento que aquél padeció, sino la persona, y precisamente la persona tal como había sido constituida por una vida entera de opciones en pro del reino de Dios. «La totalidad de la vida de Jesús, no uno de sus momentos, es lo grato a Dios»¹⁷. La cruz, pues, sólo es negativa cuando se la considera en sí misma. Lo que es positivo es la fidelidad activa de Jesús, el compromiso y su obediencia hasta el final. La cruz es la situación y el conjunto de acontecimientos por los cuales se constituye y se muestra el grado de compromiso de Jesús.

Pero Sobrino sigue su examen: ¿cómo esta fidelidad de Jesús aporta exactamente la salvación a otros seres humanos? Pueden distinguirse gracias al análisis dos respuestas distintas a esta cuestión en el lenguaje del Nuevo Testamento sobre la muerte salvadora de Jesús. La primera se apoya en la convicción de que Dios obra en Jesús de Nazaret. Este supuesto se afirma claramente en la variedad de las cristologías del Nuevo Testamento. Una vez que se entra en la pluralidad de significados abierta por esta convicción —que Dios está presente y opera en la vida y la persona de Jesús— se puede comenzar a entender la lógica de la pasión y muerte de Cristo, que son una revelación del amor divino. «El mismo Dios ha tomado la iniciativa de hacerse salvíficamente presente en Jesús, y la cruz de Jesús no es, entonces, sólo lo grato a Dios, sino aquello en que Dios se expresa él mismo como grato a los hombres. No se trata, pues, de causalidad eficiente, sino de causalidad simbólica. La vida y la cruz de Jesús es aquello en que se expresa y llega a ser lo más real posible el amor de Dios a los hombres»¹⁸. La idea central —puesto que Dios como Espíritu opera en Jesús— es de nuevo que la vida entera de Jesús puede considerarse una parábola o gesto de comunicación de Dios hacia los seres humanos. Y ello alcanza su extrema intensidad simbólica cuando la fidelidad de Jesús a la causa de Dios, que llega hasta la muerte, se hace expresión del amor divino por los seres humanos.

El segundo aspecto del enfrentamiento positivo de Jesús a la muerte por lealtad a la causa o reino de Dios tiene que ver con lo que revela sobre la existencia humana. La cruz sitúa profusamente en el centro de la atención el mensaje implícito de Jesús sobre la naturaleza de la existencia humana, sobre lo que es realmente importante y valioso respecto al ser humano. En la medida en la que Dios estaba activo en Jesús, éste a su vez mediaba lo que Dios quiere que sean los seres humanos. Éstos, por tanto, tienen un modelo para saber lo que el hombre puede ser y lo que debe ser. «Esta eficacia salvífica se muestra más bien a la manera de la causa ejemplar que de la causa eficiente»¹⁹. Sobrino propone así un significado coherente y positivo a la teología de la cruz del Nuevo Testamento; en primer lugar, cuidando de que en su interpretación el

imaginario siga vinculado al ministerio de Jesús y, segundo, interpretando la actividad de aquél dentro del marco de las teorías tradicionales de la salvación como revelación y ejemplo.

LA RESURRECCIÓN COMO SALVADORA

Hay tanta reflexión sobre la obra salvadora de Jesucristo centrada en el sufrimiento y muerte de Jesús, que el poder salvífico de su ministerio público y de su resurrección puede quedar descuidado. El Nuevo Testamento reconoce ciertamente el significado salvífico de la resurrección de Jesús al igual que la teoría soteriológica clásica. Ningún teólogo ha concedido a la resurrección un lugar más prominente en la cristología que Pannenberg, pues ocupa el centro de sus concepciones cristológicas constructivas. Pero veo en Jürgen Moltmann una afirmación más clara de la importancia salvífica de la resurrección de Jesús que tendrá importancia para la postmodernidad.

Moltmann mantiene consistentemente que la cruz o el sufrimiento y la muerte de Jesús no pueden separarse de la resurrección. Estos dos son aspectos de un acontecimiento único, uno histórico y otro trascendente, y los dos juntos constituyen una unidad de significado salvífico. «La muerte de Cristo y su resurrección son las dos caras de un acontecimiento único que se denomina a menudo 'el acontecimiento de Cristo'»²⁰. Para considerar salvíficos el sufrimiento y la muerte de Jesús hay que colocarlos en el contexto de la resurrección. La cruz de Jesús es la cruz del resucitado, al que Dios resucitó y vindicó.

El poder salvífico de la resurrección se explica relacionándolo con la experiencia humana de la esperanza. Expliqué en el capítulo 5 que una valoración de la resurrección de Jesús depende de una esperanza trascendental; la posibilidad de tal esperanza estructura la existencia humana. La esperanza en este sentido es una apertura radical del espíritu humano a estar en el futuro. En la resurrección de Jesús esta esperanza se centra o tematiza; se le otorga una referencia concreta y, con ello, una forma y un contenido. La muerte de Jesús como una muerte que desemboca en la resurrección asciende a promesa divina de salvación en el futuro que responde a la esperanza humana. Es —dice Moltmann con Pablo— una promesa de victoria sobre la muerte. La esperanza cristiana se funda sobre el recuerdo del sufrimiento y de la resurrección de Jesús. Esta esperanza es «una 'esperanza alegre' e inequívoca en la resurrección y la vida del mundo futuro. No es una expectativa temerosa de un juicio final, cuyo resultado para los seres humanos implicados en él es incierto»²¹.

Puede describirse el carácter salvífico de la esperanza en la resurrección por medio de una proyección hipotética y fenomenológica de la

transformación de los discípulos antes y después de que llegaran a percibir que Jesús había resucitado. Para los discípulos, antes de su experiencia de Pascua, Jesús estaba muerto. Lo que ellos habían esperado, independientemente de cómo fueran sus confusas expectativas religiosas, había quedado eliminado en apariencia por el poder repentino, rotundamente definitivo, de la muerte. La experiencia de Pascua invierte el sentido de esta desesperación y llena un vacío. En términos cristológicos, Jesús y su mensaje quedan vindicados por lo que Tillich llama la restitución de Jesús como Cristo: entonces Jesucristo tiene permanentemente un ser nuevo por haber conquistado la muerte²². En términos de salvación, la resurrección de Jesús abre una nueva dimensión de realidad para los discípulos: el futuro se hace entonces una verdadera dimensión del ser para la persona que haya superado una vida «sólo destinada a la muerte». Uno puede imaginarse en los discípulos un tránsito desde la desesperación religiosa o cósmica a una convicción fundamental caracterizada por la esperanza. Esta esperanza, sin embargo, no es simplemente un estado psíquico, sino el correlato y la fuente de una concepción considerablemente diferente de la realidad²³.

En el capítulo que sigue mostraré la trascendencia directa de esta convicción sobre las concepciones postmodernas de la historia.

LA CAUSALIDAD DE LA ACCIÓN SALVADORA DE JESÚS

Cuando los relatos clásicos de la acción salvadora de Jesús narran acontecimientos o acciones que ocurren en otro mundo se convierten en mitológicos. El capítulo 8 ha intentado interpretar ese lenguaje clásico apelando a la experiencia de salvación alojada en la estructura de estos símbolos narrativos míticos. Algunas soteriologías del siglo xx conservan este lenguaje mítico. Por ejemplo, Barth habla de que Dios y toda la realidad cambió el día en el que Jesucristo murió²⁴. Pannenberg, que trata de permanecer cerca del Jesús de la historia en su teología de la salvación, habla todavía de Jesús como el que asume el castigo, en el que han incurrido los seres humanos por el pecado, para satisfacer las exigencias de la justicia²⁵. Este tipo de símbolos es totalmente ininteligible en una cultura postmoderna. Pero ni siquiera la apelación a la experiencia satisface la cuestión de la inteligibilidad. Debemos, pues, aclarar aún más lo que entendemos que tuvo lugar cuando se habla de la obra salvadora de Jesús. Esto puede tratarse bajo la rúbrica de la causalidad, lo que ayuda a examinar aún más cómo Jesús salva.

Ya he indicado un número de primeras respuestas a esta pregunta. Schleiermacher considera que la influencia directa de Jesús sobre la conciencia de Dios que se daba en sus discípulos ha sido canalizada o

mediada a través de la historia por la Iglesia. John Cobb desarrolla con mayor detalle una teoría análoga para explicar el significado de un «estar en Cristo» que es salvador: Jesús establece un campo de influencia cuyo recuerdo vive en la comunidad, permitiendo así a los miembros de ella conformarse a sí mismos a esa influencia²⁶. Jon Sobrino, lo hemos visto ya, entiende que Dios está presente y actúa por Jesús simbólicamente, y que éste ejerce una causalidad ejemplar para nuestra salvación. Las cristologías narrativas se imaginan a los que oyen la historia sobre Jesús atraídos por él de modo que, al participar en el relato, lo que se narra comienza a ocurrir también en ellos. Raymund Schwager entiende la influencia salvífica de Jesucristo en términos de antropología social o cultural. Schwager utiliza la teoría antropológica de Rene Girard como marco hermenéutico para interpretar el modo en el cual la muerte de Jesucristo media la salvación de Dios²⁷. Como chivo expiatorio, en una transferencia colectiva de energía a la víctima, Jesús asume la violencia de la comunidad, y en última instancia del género humano, convirtiéndose así en causa de armonía y de paz²⁸. En esta variedad de concepciones uno puede distinguir dos cuestiones distintas: la relación de Jesús con la salvación de todos los seres humanos y su relación con la salvación de los cristianos.

En cuanto a la relación de Jesucristo con la salvación de todo el género humano, la cristología moderna está dividida entre los que mantienen la idea de que Jesús causó o causa la salvación de todos y los que no. Uno de los puntos de diferenciación en esta cuestión se halla en el grado en el que los teólogos han interiorizado una matriz histórica como molde de su pensamiento. Sólo mediante una construcción teórica, especulativa o metafísica se puede intentar entender cómo Jesucristo tuvo una influencia causal sobre la salvación de los que nunca han estado en contacto con él históricamente, o los que vivieron antes de la aparición de Jesús. Así, por ejemplo, Karl Rahner sostiene que Jesús es la causa de la salvación de todos, porque en última instancia él es la Palabra de Dios, la segunda persona de la Trinidad. Una metafísica intrincada de la Trinidad apoya su interpretación. Y cuando se refiere expresamente a la aparición de Jesús en el mundo, Rahner sostiene que aquél es la causa final de la salvación de todos: él es el objetivo o meta que conformó la voluntad salvadora de Dios antes de cada caso de su actualización²⁹. Jesús es también la causa simbólica o sacramental de la salvación de todos: la salvación de la existencia histórica humana como tal requiere la actualización de la unión completa de Dios con la existencia humana en un acontecimiento en la historia. Por el contrario, Schubert Ogden, que en algunos aspectos es más sensible a la conciencia histórica en este punto, sostiene que Jesús representa normativamente la salvación hu-

mana en cualquier parte donde esto ocurra realmente, pero tal norma no es la causa de la salvación de Dios fuera del ámbito cristiano. Jesús revela o manifiesta algo que estaba sucediendo en la historia antes de su advenimiento y, por tanto, no fue causado por él³⁰.

Al comentar la clase de influencia que Jesús tiene sobre los cristianos para su salvación, recordé la distinción —y la tensión— realizada por Schleiermacher entre lo empírico y lo mágico. Por un lado, Jesús tiene una influencia empírica e histórica sobre las personas por medio del recuerdo de la comunidad y la representación de su persona en los relatos y en los sacramentos. Por otro, ninguna causalidad empírica puede llegar a ser salvadora; sólo Dios causa la salvación. Esta acción divina como Espíritu salvador o gracia tiene lugar desde fuera, porque es trascendente, pero dentro de la persona, porque es la presencia de Dios como poder salvador el que restaura la existencia humana. Así la causalidad de Jesús para la salvación humana está en el género de la causalidad simbólica o sacramental. Al representar la acción de Dios para la salvación, Jesús hace consciente y explícito a los seres humanos algo que sin él no habría sido revelado, conocido o llegado a ser consciente de la misma manera. Jesucristo causa la salvación de los cristianos transformando la presencia de Dios para la salvación en un encuentro explícitamente consciente. Jesús no causa la presencia amorosa de Dios a la existencia humana, puesto que está ahí desde los albores de la creación. Pero Jesús hace que sea revelada, y así formalmente aceptada por la libertad humana, y conscientemente eficaz.

SALVACIÓN Y CREACIÓN

Otro tema que arroja más luz sobre la naturaleza de la salvación es la relación de ésta con la creación. Tres posiciones diferentes ilustran aquí tres concepciones diferentes de la salvación.

En los primeros volúmenes de su *Dogmática eclesial* Karl Barth insistió en que la creación y la salvación eran dos actos radicalmente separables y diferentes de Dios. La acción divina, el Hijo, es «algo muy diferente de la actividad de Dios creador»; la salvación es «una obra inconcebiblemente nueva por encima y más allá de la creación»³¹. Esta opinión es análoga a la visión cósmica de Agustín en la cual la salvación repara una naturaleza caída, de otro modo permanentemente dañada. Para ambos es ésta una gran cesura en la realidad que separa el antes y el después de Jesucristo: la realidad misma ha sido cambiada.

En opinión de Karl Rahner los órdenes de la creación y la salvación son realmente distintos pero inseparables³². Con una ontología moderna y trascendental, Rahner recupera la distinción escolástica entre los

órdenes natural y sobrenatural. Estos dos órdenes nunca pueden separarse. Pero representan dimensiones realmente diferentes de una única relación de Dios con los seres humanos. Además y por encima de su causalidad eficiente creativa, Dios está personalmente presente como un don completamente gratuito a todos los seres humanos. Rahner identifica la salvación con esta comunicación personal de Dios a la existencia humana personal, y el caso supremo de esta comunicación es la unión hipostática de Dios con Jesús.

Edward Schillebeeckx, por el contrario, representa una posición en la que no hay distinción alguna en absoluto entre la actividad creativa y salvífica de Dios. Aunque la vida de Jesús sea una iniciativa histórica de Dios en la historia, sin embargo esta iniciativa de salvación es obra de Dios creador. Dios creador es la divinidad personal, amorosa y salvadora que, como creadora, ofrece el ser divino mismo en un diálogo amoroso y de alianza con los seres humanos. El poder salvífico de Dios encontrado en Jesús es nada más que una forma concentrada del poder y la presencia creativos de Dios³³.

Podemos obtener una mejor perspectiva sobre la relación entre salvación y creación situándolas en un marco interpretativo más amplio. Elizabeth Johnson desarrolla una amplia tipología de tres grandes matrices de la reflexión teológica y del lenguaje soteriológico. Los diferentes modos de pensar sobre la salvación y la creación se sitúan así en un contexto más amplio, lo que revela a su vez que está ocurriendo un cambio decisivo de conciencia. La premisa aquí está en que el tema de la salvación tiene una estructura narrativa, de modo que estos cambios de contexto corresponden a los diferentes tipos de relato soteriológico. Los tres se diferencian en gran parte por un grado creciente de interiorización de una conciencia de la historicidad³⁴.

El primer tipo de relato soteriológico es mitológico y se encuentra en la teología premoderna. Carece de conciencia histórica y mezcla referencias históricas con acontecimientos protohistóricos, prehistóricos o abiertamente ultramundanos.

Johnson llama al segundo tipo «narración histórica totalizante». De algún modo este tipo es históricamente consciente y se refiere a acontecimientos históricos. Pero intenta también aprehender toda la historia y toda la realidad, y confía en poder hacerlo. Al contar una metahistoria, una historia de toda la realidad, este modo de pensamiento comparte el ideal de la Ilustración de la razón clásica, capaz de alcanzar una comprensión universal de todas las cosas. La interpretación de Rahner de la historia de la salvación, que intenta abarcarlo todo, es un ejemplo importante de este tipo que combina el universalismo con el propósito histórico.

El tercer tipo de pensamiento es postmoderno, y sus dos características más sobresalientes son una conciencia histórica más radical de la particularidad y de la contingencia y un sentido más profundo del mal ininteligible que marca toda la historia. «Partiendo de los males explosivos y fuera de todo control de este siglo, este tipo de pensamiento es consciente del carácter caótico, contingente y amenazado de la existencia y de la fragilidad del proyecto humano»³⁵. El relato de la salvación cristiana en este contexto intelectual se transforma en una narración contingente e histórica, pero en una en la que se sienten la presencia y la acción de Dios, es decir, en una narración alegre y esperanzadora porque representa el interés y la presencia de Dios precisamente en los detalles particulares y contingentes que hacen la historia. Esta presencia no carece de relevancia universal, pero no afirma que el relato represente en sí mismo toda la historia³⁶.

Una reflexión ulterior sobre este paradigma iluminará el concepto de salvación en su relación con la creación. Ante todo, en un marco postmoderno, no se concebirá la salvación como algo aparte de los acontecimientos concretos de la historia. Y la base para esta idea será una proximidad más estrecha entre las doctrinas de la salvación y la creación. La doctrina de la creación se basa en un sentido de la contingencia radical, de una dependencia del yo y de todas las cosas de una fuente y razón que es trascendente. El sentido radical de la salvación, por tanto, el sentido de la plenitud y de la restauración, de estar contra cualquier negatividad, física o espiritual, no queda aislado del poder creativo de Dios. En cualquier parte donde haya plenitud, en cualquier parte donde haya curación, donde las cosas vayan correctamente, se traza un camino que conduce hacia el poder salvífico y creativo de Dios como su fuente y razón. Este sentido más amplio y a la vez menos diferenciado del poder simultáneamente creativo y salvífico divino se verá confirmado por una atención renovada a los actos salvadores de Dios en las Escrituras judías y los actos físicos de salvación del ministerio público de Jesús.

Segundo: en el paradigma postmoderno la relación entre creación y salvación adquiere nuevas dimensiones de significado en relación con otra variable, la libertad humana. Hemos visto la máxima del último Barth y de Rahner de que Dios crea para salvar. En un marco postmoderno hay que decir también que Dios salva para crear, o para que haya mayor creatividad³⁷. Esto significa que la actividad salvífica de Dios por la gracia aumenta la libertad humana y la libera para la creatividad. La salvación no es simplemente salvación de, sino también una salvación para un ejercicio renovado de la libertad humana, no simplemente pasiva sino también activa. Al implicar la existencia humana, la salvación de Dios implica también la libertad humana en su esencia activa y creativa.

Tercero: la relación entre la acción general salvífica y creativa de Dios y el relato particular de la acción divina en Jesús se reelabora en la teología cristiana. La acción salvadora particular de Dios en Jesucristo sigue siendo un relato particular; es una tradición de la verdadera salvación de Dios en y de la historia. Pero es también un relato verdadero, y tiene por tanto una importancia universal para todo el género humano, pues dice algo sobre la naturaleza de Dios, creador y salvador. Pero éste no es el único relato de la salvación de Dios. La acción creadora y salvífica de Dios se extiende más allá de los límites de esta narración, precisamente porque es una historia de Dios que crea con una intención universal salvífica. El poder divino universal de salvación supera el relato de Jesús incluso aunque la vida de éste la revele. En pocas palabras, el acontecimiento de Jesús revela la salvación de todo al revelar a Dios, pero no es la causa de la salvación de todos³⁸.

Cuarto: cuando hemos caído en la cuenta de la fragilidad del planeta tierra y del daño que hemos causado a nuestro hogar en el universo, la tierra biofísica y hasta el cosmos han vuelto a entrar en nuestro horizonte como objeto de salvación. El antiguo tema clásico de una salvación cósmica ha vuelto con premisas postmodernas: nuestro mundo es un sistema finito contingente al que podemos sostener o destruir. Considerando que la raza humana parece orientarse ecológicamente, existe hoy un fuerte sentimiento de que la cooperación humana, necesaria para salvar el planeta y al mismo tiempo para proporcionar una justa distribución de los recursos, no se conseguirá sin la ayuda divina. Así los teólogos exigen una teología de la salvación que se apoye en la creación física para hacerla objeto de salvación³⁹.

Los seis temas de esta sección no agotan en modo alguno los muy diferentes y ricos análisis de la naturaleza de la salvación en la teología cristiana del siglo xx, pero representan algunas cuestiones que han ocupado un lugar importante en la teología moderna de esa centuria. Indican también dónde la teología cristiana está cruzando quizá la frontera hacia la postmodernidad.

JESÚS Y LA SALVACIÓN

Me propongo interpretar en dos etapas cómo Jesús es salvador. En la primera voy a formular algunas de las cuestiones religiosas candentes hoy. No podemos, desde luego, ser exhaustivos aquí; no hay modo alguno de agotar las formas en las que se plantea la cuestión religiosa. La salvación presenta muchas formas diferentes en nuestro tiempo, como lo hacía en el pasado. Como ha indicado Schillebeeckx, la salvación en un

bosque tropical y lluvioso será seca; en el desierto será lluviosa. Sin embargo, es posible tratar de poner en palabras las grandes áreas temáticas que requieren una atención particular. Una noción de la salvación que procure ser completa, comprehensiva y relativamente adecuada tendrá que responder al menos a las amplias exigencias de nuestros días, de la postmodernidad. En la segunda parte intentaré interpretar la salvación mediada por Jesús de tal modo que responda a estas preguntas.

LA CUESTIÓN DE LA SALVACIÓN HOY

La pregunta sobre la salvación es la cuestión religiosa. El que está interesado y entiende lo que pasa en la religión ha valorado ya en cierta medida esta cuestión y lo que significa la salvación. Sin preguntarse por la salvación, no habría religión alguna en absoluto, porque la salvación otorga simplemente un contenido específico a la cuestión religiosa⁴⁰. En lo que sigue trataré de definir con mayor precisión, aunque todavía de modo muy general, varios parámetros que determinan la cuestión religiosa hoy. Por un lado, estas exigencias son meramente aspectos de una tendencia común humana a alcanzar la trascendencia. Sobre esta base están vinculadas con la experiencia religiosa general y sirven como eslabón con la tradición de la experiencia de la salvación. Por otro, en la medida en la que estas cuestiones representan las particularidades de las culturas actuales, exigen respuestas que sean aplicables a nuestra situación. Estas cuestiones, pues, son el eslabón que une la interpretación teológica al pasado a la vez que genera usos relevantes y específicos para el presente.

Toda teoría de la salvación debe responder a las experiencias negativas de *ignorancia*, *pecado*, *culpa*, *sufrimiento* y *muerte*. La salvación ha de ocuparse de las experiencias fundamentales de perplejidad ante el significado último de la existencia, ante el mal que caracteriza la existencia humana, ante el fracaso moral en la propia existencia personal de cada uno, y de nuestra condición finita, nunca segura, que se hace cada vez más pequeña por el sufrimiento y por el paso de los días, y que culmina en la aniquilación evidente de la muerte. Esta difícil realidad establece una tensión constante entre estas experiencias negativas y el elemental deseo humano de ser y confiar en la existencia que tales experiencias parecen socavar y finalmente negar. Todas las teorías de la salvación, y por ello cualquier teoría completa de la salvación para hoy, deben enfrentarse a estas cuestiones, ya que de éstas precisamente nos redime la salvación. Cuando insistimos en los aspectos peculiares de la cuestión de la salvación hoy, no podemos evitar estos lugares clásicos de significado. La salvación es «la experiencia y la aceptación de una

liberación de la esclavitud del pecado y de la culpa, de la esclavitud de la radical transitoriedad y de la muerte, la esclavitud de la ansiedad radical en todas sus formas...»⁴¹. Pero ¿cómo tales contradicciones perennes se enfrentan a nosotros hoy? Los párrafos que siguen señalan seis exigencias claras a las que debe responder una comprensión de la salvación contemporánea.

Salvación real y verdadera

La salvación no puede entenderse meramente como una promesa o como una realidad exclusivamente futura. La salvación debe ser algo que puede ser también experimentado ahora. La salvación tiene que formularse como un símbolo que apunte hacia una realidad existencialmente actualizada en la vida de cada persona. Una cultura orientada a lo empírico, y consciente del pluralismo y de las falsas promesas, exige este concepto concreto, histórico y existencial de la salvación. Las sociedades seculares generan una combinación de escepticismo crítico y de confianza ingenua. El escepticismo es función de las mil promesas de salvación que han fracasado inevitablemente; la tendencia hacia la confianza se crea por la imperiosa demanda de que esté disponible en algún lugar algún tipo de salvación que otorgue un significado. Cualquier concepto profundo y durable de la salvación debe extraerse de la experiencia de una mediación objetiva que sea sólida a la vez que duradera.

Salvación integral

La cuestión de la salvación incluye también la libertad personal y su actividad en el mundo. La salvación ha de ser completa; no puede tocar una denominada dimensión espiritual de la vida de una persona y no incluir su actividad en este mundo. La salvación hoy no puede interpretarse como ser salvado del mundo, a no ser que el término «mundo» se interprete de un modo ajeno a la experiencia común de él. Contrariamente a lo que afirman ciertas concepciones escapistas, los seres humanos son libertad espiritual en el mundo, aunque de tal modo que el mundo conforma y define al espíritu humano. El mundo es la medida completa del cuerpo humano, y el mundo particular de cada uno contribuye a la identidad de cada ser humano. La salvación debe incorporar al mundo en la medida en la que éste es también una parte de mi yo, aunque en algún aspecto sea contrario a mi yo. Nos hacemos a nosotros mismos por nuestra acción y, a la vez, nuestra actividad y obra —el entramado completo de los muchos compromisos que componen una vida humana— han de ser afectados por la salvación.

El carácter definitivo de la salvación

La cuestión peculiar de la salvación implica una concepción de la historia que otorgue a ésta —y con ella a la libertad personal— un significado último. Desde la Ilustración se ha considerado a la libertad humana como algo más que la mera capacidad de escoger o incluso de establecer un compromiso durable; ha adquirido un carácter de creatividad. La existencia humana es una acción intencional que se extiende hacia el futuro y genera siempre algo nuevo, las nuevas formas del ser. ¿Tiene algún significado último el impulso innato a conseguir cosas y a crear? ¿Tiene también un significado la historia humana en su conjunto, es decir, la creatividad de la ciencia, de la tecnología y de la política? La salvación en nuestro mundo debe dar una respuesta a la vinculación entre acción humana y el estado último de las cosas, el *éschaton*.

La dimensión social de la salvación

La salvación ha de ser interpretada no sólo individual, sino también socialmente. La idea de una salvación individual aparte de la salvación de la especie es incoherente. El tema del destino individual de cada uno implica necesariamente el destino de otras gentes, de la sociedad, región, nación y el género humano entero. Así pues, hay que acercarse a la cuestión de la salvación con una preocupación explícita por encontrar un sentido dentro de la ignorancia, el pecado, la culpa, el sufrimiento y la mortalidad de la existencia humana como un fenómeno colectivo en sus varios niveles. Cada persona es un individuo social nutrido por las innumerables relaciones sociales que constituyen su existencia particular. Por ello, hay que ser capaz de verse como una parte de la sociedad y encarar el problema de la salud, integridad y salvación de los diversos grupos de los cuales cada uno es parte y ante el cual y por el cual es responsable. No hay salvación aparte de la relación con otros seres humanos.

La salvación en otras religiones

¿Cómo integra una visión de la salvación cristiana la salvación mediada por otras religiones? El intercambio activo intercultural e interreligioso forma parte integral de la vida humana hoy. Este vivir juntos más cerca sólo puede ir en aumento, y el número de gentes afectada por este fenómeno no puede más que crecer. El intercambio interreligioso aumentará también en intensidad a medida que los pueblos se acerquen entre sí y se entremezclen. ¿Qué opinión tiene el cristianismo de los demás? Una manera de saberlo es sondear la comprensión cristiana de cómo la salvación

mediada por Jesucristo afecta a los que no son cristianos. Esta cuestión ha tenido una historia tan larga como la iglesia cristiana misma. Pero a medida que se interioriza una nueva conciencia histórica y pluralista, es necesaria una nueva comprensión del lugar de la salvación cristiana respecto a las concepciones de la realidad última de otras religiones.

Salvación y visión científica del mundo

¿Es compatible la comprensión que los cristianos tienen de la salvación con la imagen de la realidad presentada por la ciencia contemporánea? En opinión de Whitehead, la religión está en retirada, continua y poco digna, a medida que la ciencia avanza⁴². Pero lo que parece algo negativo y embarazoso podría considerarse positivamente como un proceso natural. Las concepciones religiosas no son más inmunes a una comprensión cada vez más profunda de nuestro universo físico que las interpretaciones del fenómeno humano. Las concepciones bíblicas y clásicas de la salvación, como hemos visto ya, discurren en estrecho paralelismo con las concepciones del mundo que estaban vigentes cuando aquéllas fueron formuladas. No se puede esperar menos en nuestro propio tiempo. Necesitamos una concepción de la salvación sensible al impacto negativo que el desarrollo humano tiene sobre nuestro sistema vital, y que tenga en cuenta los datos científicos acerca de la especie humana dentro del cuadro más amplio de la realidad del cosmos creado de Dios.

Éstas son algunas dimensiones sobre el tema de la salvación suscitadas por nuestra situación presente. Éstas son las cuestiones a las que se enfrenta la teología hoy y que tienen su importancia para el significado de la salvación.

Consideremos ahora cómo tales cuestiones pueden moldear el modo de apropiación de la experiencia de la salvación a partir de la tradición.

JESÚS Y LA SALVACIÓN

¿Cómo debemos, pues, concebir la salvación mediada por Jesucristo? Hemos reunido una buena cantidad de datos respecto a este tema desde una interpretación de la enseñanza de Jesús sobre Dios, a través del Nuevo Testamento y de la soteriología clásica, hasta la revisión de las cuestiones usuales en la soteriología moderna. ¿Cómo hemos de interpretar sistemática y constructivamente estos datos sobre el modo como Jesucristo salva ante los ojos de una cultura intelectual postmoderna? ¿Qué hizo exactamente Jesucristo, y qué hace ahora que sea salvífico para la existencia humana de hoy? Éste es el problema, tradicionalmente conocido como la cuestión de la salvación objetiva, que planteamos

ahora. Su respuesta concluirá este primer examen de la naturaleza de la salvación cristiana. Sólo nos ocuparemos ahora de tres de las seis áreas temáticas que requerirían aquí nuestra atención. Las cuestiones concernientes a la dimensión social de la salvación y al impacto del pluralismo religioso sobre la noción de la salvación han generado sus propias subdisciplinas técnicas con un conjunto importante de bibliografía, por lo que requerirán análisis separados en los capítulos que siguen. Quedaré satisfecho en este punto con la formulación de una afirmación clara de la clase de teoría de la salvación que proponemos, señalando aquellos elementos capaces de ser experimentados como cumplimiento total y definitivo, y describiéndola de un modo acorde con las tradiciones en las que abrevia.

La fórmula que identifica la teoría de la salvación que aquí proponemos es la siguiente: Jesús es la salvación por ser un revelador de Dios, un símbolo para el encuentro con Dios y un ejemplo para la existencia humana. La elaboración y clarificación de esta fórmula indicará al mismo tiempo cómo cumple con las exigencias de la cultura intelectual postmoderna de hoy. Esta exposición puede proceder por la consideración, uno tras otro, de los términos de la fórmula. Será breve, ya que concentraré simplemente en afirmaciones sumarias muchos de los temas que se han ido desarrollando hasta este punto.

Jesús

Jesús de Nazaret es el revelador de Dios para la imaginación cristiana. Esta teoría de la salvación fija su atención en el Jesús de la historia. Jesús como persona no es algo estático, o un símbolo abstracto o teórico. Jesús es presentado en el Nuevo Testamento en forma narrativa: es un relato que, aunque quede realizado religiosamente, corresponde grosso modo a las líneas de su ministerio público. Jesús revela mediante su vida como ser humano, por su enseñanza y sus acciones. Esto significa que sus doctrinas, acciones, valoraciones, curaciones, dichos polémicos, sus actos de acogida..., todas estas acciones juntas son las que dan sustancia a Jesús. Es esta vida concreta la que concentra la atención y fija la imaginación del que se aproxima a Jesús de Nazaret. Jesús se convierte para el imaginario cristiano en la parábola de Dios.

Revelación

Jesús revela a Dios. La premisa de esta comprensión del Nazareno es que todo conocimiento de Dios es mediado por la historia. Esto significa que todas las concepciones de Dios, todas las creencias, todas las interpre-

taciones humanas de la forma y significado de la realidad trascendente son mediadas por la historia. Todas estas creencias, pues, pueden ser retrotraídas reductivamente a una fuente u origen que es intramundana e histórica.

Decir que Jesús revela a Dios significa que la comprensión cristiana de Dios, en la medida en que es específicamente cristiana, conduce hacia Jesús como su fuente, origen y fundamento. Esto no significa que el cristiano carezca de otras fuentes históricas o datos para la reflexión sobre la realidad última. Esto significa, sin embargo, que para el cristiano Jesús es el testimonio central normativo de la realidad de Dios.

¿Cómo revela Jesús? Aunque no sea éste el lugar para desarrollar una teología de la revelación, debemos subrayar algunas aspectos⁴³. La influencia de la revelación de Jesús no puede explicarse en términos simplemente empírico-históricos de instrucción e influencia personal. La revelación es más que la enseñanza sobre Dios. Además, el Nuevo Testamento propone que Jesús hace presente a Dios. El símbolo de Dios como Espíritu presente y activo en Jesús, que desde una cierta perspectiva es la cristología dominante en el Nuevo Testamento, dibuja a Dios como presente en Jesús y activo en él en poder. Pero, desde el punto de vista humano, a pesar de las acciones poderosas de Jesús, la presencia de Dios en él no está en la superficie; no es una cualidad empírica de Jesús. La revelación sólo ocurre como respuesta a la cuestión religiosa y por medio de una epistemología de la fe. En este caso la revelación requiere que cada uno permita que su imaginación sea conformada por la persona y las acciones de Jesús, de tal modo que éste se convierta en la fuente para entender el qué y el quién de Dios.

En último término la revelación de Dios es asunto de un encuentro empírico y existencial. Como tal es dialéctico. No hay prueba alguna de que nadie durante la vida de Jesús dijera que Jesús es Dios. Tal cosa era inconcebible en un contexto judío, puesto que el término «Dios» se refería siempre al Trascendente. Sin embargo, el Nuevo Testamento entero da testimonio de que las gentes encontraron la salvación de Dios por él y en él, tanto durante su vida como después. La revelación, por tanto, es un encuentro dialéctico con Dios en Jesús en el sentido de que éste es el mediador de la divinidad por su enseñanza, sus acciones y su persona.

Una vez que se reconoce que la revelación es antropológicamente una forma de encuentro existencial que proviene de la cuestión religiosa, un encuentro que tiene lugar en la subjetividad existencial, se puede adoptar el lenguaje de los teólogos de la Palabra de Dios como Barth y Brunner. La revelación no ha de ser identificada simplemente con palabras en una página, o incluso con las acciones de Jesús patentemente humanas, sino que ocurre dentro de la experiencia de fe como aquello

que tiene la iniciativa y genera la fe. La palabra objetiva de Dios sólo se puede encontrar en la subjetividad existencial.

El acontecimiento del encuentro revelador puede describirse en términos de causalidad simbólica o sacramental. A un nivel, la influencia de la persona Jesús sobre aquellos que estaban alrededor de él era la causalidad histórica eficiente. Pero en otro nivel, el encuentro con Dios descansa en la presencia y el poder de Dios en aquellos a quienes la divinidad se revela. La causalidad simbólica o sacramental actúa trayendo a la conciencia y al conocimiento explícito algo que está ya presente dentro del ser humano, pero que está aún latente y no es un objeto de atención o de reconocimiento claros. Al ser un símbolo de Dios, al servir de mediador del encuentro con la divinidad, Jesús revela a Dios como ya presente y activo en la existencia humana. Históricamente Jesús realiza estas cosas tanto por su ser mismo como por hacer presente a Dios temáticamente por sus palabras, acciones y su persona entera. Jesús revela causando en las personas que vienen a él en la fe una conciencia reflexiva análoga de la presencia de Dios en ellos.

Esta misma causalidad histórica, sacramental o simbólica, se sigue produciendo después de la muerte y la resurrección de Jesús por medio de los discípulos que formaron una comunidad que se convirtió en la Iglesia. En otras palabras, la salvación reveladora de Jesucristo sigue siendo mediada históricamente: requiere agentes históricos. La Iglesia, al recordar a Jesús, continúa ejerciendo la causalidad de su salvación reveladora a través de la historia atrayendo a las gentes hacia la comunidad histórica del campo de fuerza e impacto de Jesús.

Dios

La dimensión salvífica de la revelación mediada por Jesús debe radicar en el objeto revelado. Jesús es el salvador porque Dios, a quien él revela y hace presente para un encuentro humano con él, es una divinidad salvadora. ¿Cuál es el carácter de Dios al que revela Jesús? ¿Qué tipo de divinidad es mediada cuando uno se toma tiempo para considerar la enseñanza y la acción de Jesús de Nazaret?

El capítulo 4 mostró que la doctrina de Jesús sobre Dios giró alrededor del reino de Dios. En última instancia, el Dios hacia quien apunta Jesús no es considerablemente diferente del Dios que él encontró en la tradición judía. Jesús comunica un Dios que es personal y trascendente. Además, ese ser trascendente es un amigo; es un creador amoroso. Lo que uno encuentra en el ministerio de Jesús es que Dios es amor, que la naturaleza misma divina es amor. Y porque Dios ama a todos, está contra toda deshumanización o desfiguración de sus criaturas. Dios es com-

prensivo con el sufrimiento humano; Dios es un justo juez del pecado contra los seres humanos que son suyos. Anselmo concibió la salvación divina dentro del contexto —y de ahí sus límites— de un Dios que es la razón del orden y de la armonía del universo. Invirtiendo el esquema de Anselmo en favor de Abelardo, resulta claro que está más de acuerdo con el testimonio del Nuevo Testamento el que Jesús revele a un Dios cuya justicia se desarrolla dentro del contexto más amplio del amor gratuito y misericordioso.

Jesús revela a un Dios que no es distante y lejano, sino cercano a la existencia humana, y hasta immanente y presente en ella. Tal es la fuerza del símbolo «Dios como Espíritu». El testimonio de la vida de Jesús es de un Dios que está presente y actúa en la vida de aquél. El movimiento de Jesús nació y prosperó al apropiarse de la presencia de Dios en la comunidad mediada por el Nazareno. La vida de Jesús presenta un Dios que asume la existencia humana como propia estando presente en ella en amor y poder.

Respecto a la creación: el amor es la afeción primaria que Dios hace valer en su creación, y aunque se puede hacer una distinción mental entre la actividad creadora de Dios y el amor divino por la creación, no pueden separarse estas dos como si fueran acciones distintas de Dios. Jesús señala hacia un creador que es benévolo, salvador amoroso antes de la creación y en el acto mismo de ella. Pero la creación no es un acontecimiento pasado; es la actividad siempre presente de Dios. Ésta fue la tradición que Jesús recibió. Creación, cuidado providente, salvación... son aspectos reductivos de la misma actividad divina. Venir a la existencia, pues, es existir dentro del poder y del amor de Dios que todo lo abraza. La distinción entre la creación y la salvación no se corresponde con fases separables del trato divino para con las criaturas. La salvación fluye del amor que es anterior y parte integrante del acto creador divino; la materia de la creación es el amor efectivo de Dios. Desde el principio Dios ha sido siempre amor. Jesús no constituye sino que revela algo siempre operativo. Lo que encontramos revelado en Jesús es Dios, cuya salvación es una dimensión integral de la creación divina⁴⁴.

Ejemplaridad

Jesús salva no sólo por ser la revelación de Dios, sino también por revelar la existencia humana. El supuesto aquí es que la existencia humana es misteriosa, y su carácter y destino últimos no son reconocidos o aceptados universalmente. La soteriología tanto bíblica como clásica contiene la fundamental convicción de que Jesús es un dechado de lo que significa ser humano. Ello significa, más concretamente, que la mis-

ma fe que acepta a Jesús como mediador para un encuentro con Dios permite también que Jesús enseñe los valores fundamentales humanos, la idea de qué virtudes son las más fielmente humanas, la noción básica de lo que es la vida del hombre y hacia dónde conduce y, aún más generalmente, que muestre un modelo o modo de existencia posible en el mundo. El significado fundamental de la existencia humana tiene que ser revelado, pues no está fácilmente disponible en la superficie de la historia. Jesús como ejemplo significa que esta revelación está incorporada en la manera como él vivió para el reino de Dios.

La concepción de la existencia humana comunicada por la vida pública de Jesús está caracterizada por la libertad, una libertad que se supera a sí misma y que nace de un sentido fuerte de identidad y misión. Dios activo como Espíritu en Jesús no compite con la libertad humana, sino que actualiza, incrementa y da su plenitud al potencial humano. La disposición de este Dios no está contra la existencia humana creada por él; Dios es el sostenedor y la fortaleza de una libertad humana amorosa.

Este concepto de la salvación como revelación y apropiación de la fe está en la base de la tradición de la *imitatio Christi*, el seguimiento de Cristo, como fórmula para la espiritualidad cristiana. El misticismo de «revestirse de Cristo» y «estar en Cristo» puede entenderse que tiene una base empírica cuando las personas permiten que su pensamiento y su conducta entera sean conformadas por el modelo proporcionado por Jesús de Nazaret.

Resurrección

Finalmente, Dios salva en Jesús resucitándolo de la muerte y conduciéndolo a una vida eterna en el ámbito de Dios y en su amor. La salvación implicada en todo ello puede entenderse de dos modos. Obviamente el destino final es la plenitud definitiva de la existencia humana, es decir, la salvación final, escatológica. Pero también la revelación de este destino es en sí misma una salvación que tiene notables efectos transformantes en esta vida. Cuando la promesa de vida eterna sale al encuentro de la esperanza humana, el mundo personal, en las dos dimensiones de tiempo y espacio que terminan en la muerte, se abre hacia una infinitud de posibilidades y de significado último. Así, todo en la vida humana se transforma por esta nueva dimensión de la realidad..., el futuro absoluto. Veremos en el siguiente capítulo cómo esto produce un cambio total en la estimación de la historia y del proyecto humano.

Como conclusión debemos señalar cómo esta concepción de la salvación se corresponde con la estructura de la cristología desarrollada en el capítulo 7. Jesús, el revelador de Dios, es Jesús el símbolo de Dios, el

que hace presente a Dios al mundo dialécticamente, el que es capaz de ser percibido por el que tiene interés por lo religioso. Se debe notar también que aunque ésta sea una interpretación técnica de cómo Jesucristo es el salvador, describe también con claridad el proceso por el cual la cristología surgió en primer lugar de la estructura de la fe cristiana en un tiempo determinado. En tanto la postmodernidad no excluya o elimine la cuestión religiosa y la apertura de la esperanza, puede comprender esta concepción de la salvación cristiana, y esta salvación puede dialogar con esta cultura y transformarla.

Capítulo 13

LIBERACIÓN Y SALVACIÓN: CRISTOLOGÍA Y VIDA CRISTIANA

El capítulo anterior propuso una interpretación de la obra salvífica de Jesucristo como revelación y ejemplo. Esto incluye el sentido fuerte de un símbolo concreto que media o hace presente aquello hacia lo que señala. Jesús hace presente a Dios, y las gentes encuentran a Dios en Jesús de un modo salvador. Aunque esta interpretación recupera la idea central del lenguaje mitológico tradicional y corresponde a la experiencia vivida de los cristianos, apenas responde a las demandas de inteligibilidad y relevancia en una cultura postmoderna. Estas ideas se desarrollarán más detalladamente abajo, pero una afirmación general en este punto servirá de introducción al discurso de este capítulo.

En el contexto del mundo de hoy la religión en general y el lenguaje de la salvación cristiana en particular parecen individualistas e incluso exclusivistas. Algunos factores de la cultura secular de hoy impulsan este exclusivismo. El que todos los ámbitos de la vida secular en la sociedad hayan sido liberados de la hegemonía de cualquier religión organizada puede ser tenido como una evolución positiva. Y dado el existente pluralismo de religiones, la libertad de todas ellas parece depender de que su perfil público sea bajo. Así el período moderno de la cultura occidental ha atestiguado la privatización de la religión, de su lenguaje teológico y de su autocomprensión como grupo religioso. La cuestión religiosa se ha hecho tema de significado sumamente personal ante el sufrimiento de cada uno, el pecado y la culpa personales, la desorientación y finalmente la muerte y el destino último de cada individuo. Una vez que se concibe la cuestión religiosa en el ámbito del individuo y en los términos personales del sujeto autorreflexivo, la superestructura religiosa completa parece no poder evitar el exclusivismo, incluso cuando es un individualismo de grupo o corporativo. Siempre se termina con la salvación del individuo¹. Pero para la persona postmoderna esto significa

que la religión deja de tener un protagonismo en la historia pública social. La salvación cristiana no tiene nada que ofrecer realmente al orden público; al ser un asunto privado parece irrelevante para las decisiones que estructuran la vida pública social. Naturalmente los grupos cristianos tienen sus propios intereses en los asuntos públicos, y como instituciones que son cabildean para hacer que sus voces sean oídas. Pero cuando están ocupados en estas cosas, no están hablando" necesariamente el lenguaje de salvación intrínseco a la fe cristiana; el interés institucional que se interesa sólo por sí mismo está lejos de un Jesús que predica el reino de Dios. De hecho la fe en una salvación puramente individual puede actuar como un paliativo a los sufrimientos sociales; lógicamente mitiga la preocupación por el orden social de este mundo. La salvación última se convierte en la razón definitiva para apartarse del compromiso político. Al menos esto es verdadero: para quien esté apasionadamente preocupado por un proyecto humano, la religión no proporciona ninguna plataforma gracias a la cual se satisfaga esta pasión. Una indicación de la exactitud relativa de esta crítica postmoderna al lenguaje de las iglesias es la pobre recepción en esas mismas iglesias de las variadas formas de la teología de la liberación que se hacen eco de esta crítica e intentan enfrentarse al problema.

Este capítulo será una respuesta al exclusivismo religioso y ofrecerá una interpretación de la salvación cristiana que muestre que es una realidad social que al mismo tiempo afecta a la persona individual. Tal salvación implica una antropología cristiana: la existencia humana es intrínsecamente social, e idealmente el valor de la persona individual no queda comprometido sino realzado por las relaciones sociales. La existencia humana implica sujetos individuales humanos abiertos y en relación con otros que forman la comunidad y la sociedad. La salvación cristiana libera y lleva a su plenitud esta realidad humana. El presente capítulo tratará estas cuestiones apelando a las teologías de la liberación que han aparecido durante el siglo XX; presentará sólo esquemáticamente estas teologías liberacionistas como se han ido desarrollando históricamente, pero las interpretará y las hará propias de modo que muestren su verdad e importancia más allá de sus aplicaciones inmediatas para con las situaciones particulares. El presupuesto que opera en este capítulo sostiene que en muchos sentidos estas teologías de la liberación reflejan la postmodernidad en los problemas a los que se enfrentan y en los principios temáticos que emplean en su respuesta.

Este capítulo da un paso más en la interpretación de la salvación cristiana y se mueve hacia un nivel social de comprensión. El capítulo representa también un cambio respecto a lo que se denomina frecuentemente la salvación «subjética» como distinta a la obra «objetiva» de Jesu-

cristo. La salvación subjetiva se refiere a la apropiación de la salvación, a su aplicabilidad, a su recepción en las vidas de los seres humanos, a su interiorización. La salvación subjetiva es una realidad histórica existencial. Este tratamiento crea también un puente para abordar el tema de la vida o espiritualidad cristiana. Cuando uno concibe la espiritualidad como aquello que dibuja el contorno de la vida cristiana, se convierte en un corolario o extensión de cómo hacer propia la salvación.

Las cinco partes que forman este capítulo presuponen una cierta familiaridad con las teologías de la liberación. Comenzaré, sin embargo, con una breve reseña de aquellas teologías liberacionistas que sirven como fuentes para este capítulo. En un segundo paso interpretaré la dinámica de estas teologías proponiendo un modo de leerlas en respuesta a las cuestiones religiosas básicas de nuestro tiempo. La tercera sección perfilará cómo las teologías de la liberación interpretan a Jesús y al Dios a quien Jesús señala. Estaré entonces en buena posición para caracterizar, en cuarto lugar, el carácter social de la salvación mediada por Jesús y su trascendencia para la vida humana, tanto de los individuos como de la sociedad. Y finalmente, en la última sección, interpretaré la trascendencia de esta salvación en la historia a la luz de la escatología.

LAS VARIEDADES DE LA TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN

El siglo xx es un testimonio extraordinario de una interpretación social del mensaje cristiano. Cuando caracterizo la variedad de estas proposiciones teológicas como «liberacionista», uso el término en un sentido amplio e inclusivo. Todas estas teologías tratan de los individuos no como personas aisladas sino como parte de grupos definibles o como miembros de una sociedad. Cada individuo concreto tiene una identidad social que ayuda a definir su individualidad. Todas estas teologías de la «liberación» construyen un marco social y entienden la persona humana en términos de solidaridad y de relaciones abiertas y dinámicas con los demás. De este modo delinear el mensaje cristiano de salvación en lo que afecta a la existencia social, en su impacto sobre los grupos, sobre la sociedad general y el ámbito político. En muchos casos estas teologías tienen su origen en movimientos dentro de la sociedad o de la Iglesia que reaccionan contra males concretos de la sociedad que no pueden ignorarse o tolerarse.

A finales del siglo xix y al principio del xx en los Estados Unidos, el movimiento del evangelio social era el reflejo de una respuesta corporativa de las iglesias a la degradación social de la vida sobre todo urbana que seguía a la industrialización. Esta respuesta primordialmente pastoral,

que utilizaba una retórica popular y que reflejaba el optimismo del siglo XIX y su entusiasmo por las reformas, buscaba dirigir a los pobres y a las clases trabajadoras un mensaje cristiano de salvación que fuera relevante para sus vidas. También apelaba a la clase media y a los líderes industriales para promover los cambios y reformas que las gentes exigían. La mayor parte de la teología que acompañaba este movimiento compartía el lenguaje popular. Pero algunos teólogos como Shailer Mathews y Walter Rauschenbusch realizaron análisis históricos muy críticos y metodológicamente correctos de la tradición cristiana, ofreciendo a la vez una interpretación analítica y sistemática de su nueva visión. En cristología orientaron su atención a la presentación histórica del ministerio de Jesús. Utilizando diferentes claves hermenéuticas, ambos teólogos interpretaron la salvación cristiana afirmando que afectaba directamente a la sociedad norteamericana del momento. Rauschenbusch en especial tenía la idea de que la existencia humana estaba constituida socialmente en solidaridad, de tal modo que una salvación que no influyera en el bien común era inconcebible². Aunque no faltaron interpretaciones sociales del cristianismo en los años posteriores al florecimiento del evangelio social³, las nuevas teologías de la liberación surgieron durante los años sesenta del pasado siglo.

Comenzamos con la *teología política*. Esta teología no puede entenderse sin el cataclismo de la segunda Guerra Mundial en Europa y la promesa del marxismo de proporcionar una distribución más justa de la riqueza. Pero sobre todo el Holocausto puso en duda la suficiencia de las interpretaciones individualistas del cristianismo. ¿Cómo pudo haber sucedido esto en una Europa cristiana? La teología política, desde luego, no es una teología de la política, ni una nueva afirmación del poder de la Iglesia sobre la sociedad. Más bien, como teología que es, interpreta a Dios y su salvación en su relevancia respecto a los seres humanos en sociedad y en su ejercicio de la responsabilidad política. Por un lado, la teología política reacciona contra una interpretación existencial individualista de la existencia humana y la salvación que se ofrece a ésta. Por otro, propone una antropología social e histórica como palanca para resaltar el significado de la salvación cristiana en su importancia para la comunidad cristiana entera y para la sociedad en general, aunque con especial atención a las víctimas de la sociedad que sufren y son marginados. La teología política reúne la teoría hermenéutica y la teoría crítica social en una reinterpretación creativa de los impulsos emancipatorios latentes de la tradición cristiana⁴.

La prehistoria de la *teología iberoamericana de la liberación* se halla en la preocupación social de los grupos de acción católica de estudiantes y trabajadores y en los primeros escritos de Juan Luis Segundo en la pri-

mera parte de los años sesenta⁵. Dos acontecimientos públicos sirvieron como estímulos simbólicos para su florecimiento al final de los años sesenta. El primero fue la constitución *Gaudium et Spes*, que concluyó el Vaticano II y proporcionó su peculiar impacto social a este concilio. El segundo fue la Segunda Conferencia General de Obispos Iberoamericanos de 1968, en la que los prelados describieron la situación social de la mayoría pobre, caracterizándola como violencia institucionalizada y pecado social, y prometiendo que la Iglesia iba a enfrentarse a estas condiciones inhumanas. Los años setenta atestiguaron un florecimiento de trabajos sobre la teología de la liberación como secuela de la obra de Gustavo Gutiérrez *Teología de la liberación*, que se convirtió en el texto clásico del movimiento⁶. Esta teología está escrita a favor de los pobres y para darles voz pública; metodológicamente se alimenta de la experiencia de una práctica pastoral con los pobres y trata de las cuestiones sociales de la pobreza y opresión propias del sistema. Esta teología interpreta la revelación y la salvación cristianas como una respuesta a estas cuestiones. Mientras que la teología política encajaba en un contexto europeo en el que cristianos y marxistas estaban entrando en diálogo, la teología de la liberación reflejaba un movimiento desde abajo, una «erupción de los pobres», aunque no sin un liderazgo⁷.

Los años sesenta dieron también a luz a la *teología negra* en los Estados Unidos. Como la teología del evangelio social y la teología iberoamericana de la liberación, la teología negra surgió de un movimiento social, en este caso del movimiento en pro de los derechos civiles animado por Martin Luther King. Impaciente por la ausencia de progresos visibles, un ala de este movimiento se unió alrededor de la idea del «poder negro», frase que iba a galvanizar a las gentes para constituir un grupo autónomo e independiente con una identidad y un destino distintos al de los blancos. La teología negra, tal como fue formulada al principio por James Cone, reflejaba este sentido fuerte de identidad. Éste unía a Jesucristo con la libertad y el poder negro⁸. Cone enlazó con la historia de las iglesias afroamericanas para encontrar una experiencia, un lenguaje y una espiritualidad comunes de la gente negra. Negativamente, la teología negra reaccionó contra los restos de esclavitud que todavía afectaban profundamente a la sociedad y la cultura negras, y a la norteamericana en general. Positivamente, recuperó la tradición del ministerio de Jesús para plasmar una concepción positiva del poder salvífico de Dios mediado por Jesucristo que influyera en la vida de este grupo y en la sociedad norteamericana en general⁹.

La *teología feminista*, como es conocida hoy, comenzó también en los años sesenta, aunque hubo muchos teólogos feministas sin este título a lo largo de la historia de la Iglesia, sobre todo en los siglos XIX y XX. El

amplio cuerpo de la teología feminista de hoy toma ideas del movimiento feminista más amplio que adopta múltiples formas ideológicas y llega a todas las fases de la vida humana y de cada disciplina académica. Obras de primera hora, como la de Mary Daly *La Iglesia y el segundo sexo*, de 1968¹⁰, están a la cabeza de un movimiento que ha generado gradualmente un grupo de teólogas que escriben acerca de todas las disciplinas teológicas y eclesiológicas. La teología feminista es mal interpretada a veces como una teología de mujeres o de temas femeninos en vez de ser vista como una teología de la liberación que se opone a las estructuras opresivas sociales que afectan tanto a las mujeres como a los varones. Esta teología nace de una situación social y cultural androcéntrica en la cual las féminas ocupan un lugar subordinado y son tratadas sin la debida igualdad. El trasfondo de esta teología, por tanto, es toda la sociedad; su objetivo es conseguir la igualdad entre hombres y mujeres; su materia es teológica. La teología feminista vuelve a leer las fuentes de la teología, la Escritura y la tradición para generar una comprensión de la salvación cristiana que tenga relevancia social en una iglesia y sociedad patriarcales¹¹. Estructuralmente análoga a la teología feminista, la *teología mujerista* representa la interpretación de los símbolos cristianos por las mujeres negras que se distinguen tanto de los teólogos blancos feministas como de los teólogos negros varones. La mujeres hispanas están desarrollando también una teología propia. Ambos grupos han tratado la cristología desde su peculiar situación y experiencia¹².

Además de estos movimientos teológicos y de la interpretación cristológica más o menos explícitamente liberacionista, un proyecto más amplio de inculturación sigue avanzando por todo el mundo silenciosa y gradualmente. Desde sus inicios, el cristianismo occidental ha permanecido resueltamente occidental; por definición ha sido dominado por las tradiciones culturales y lingüísticas de la filosofía y la erudición intelectual occidentales. Las iglesias fundadas por misioneros occidentales trasplantaron inevitablemente una versión del mensaje cristiano modelado sobre el europeo y, más recientemente, sobre el de Norteamérica. Pero desde hace algún tiempo, a medida que las iglesias cristianas en culturas no occidentales van desarrollando su propia identidad, exigen simultáneamente una teología, y en particular una cristología que refleje la experiencia, el lenguaje, las tradiciones y costumbres de su propia cultura. Así como las teologías de la liberación representan formas de inculturación, existen dimensiones liberacionistas en el proyecto mismo de la inculturación. Este esfuerzo rechaza implícitamente el imperialismo implícito de los modos de pensar occidentales así como la peculiaridad de las conclusiones occidentales y las fórmulas que las representan. «¿Por qué hay que estar en guardia respecto a los teólogos asiáticos que ven que

tanto el concepto hebreo de Dios como las elaboraciones grecorromanas de Calcedonia son desorientadoras pedagógicamente y culturalmente sin significado en el contexto de las diversas percepciones del Absoluto en Asia?»¹³. Las implicaciones de este movimiento son profundas y de gran alcance. El final de este proceso evolutivo será decisivo en el establecimiento de un marco pluralista para el pensamiento cristológico. Somos ya testigos de los inicios de interpretaciones de Jesucristo y su salvación claramente nuevas que proceden de Asia y de África¹⁴. La importancia de este movimiento radica en el modo como la cultura y la sociedad suministran los principios hermenéuticos sobre los que pivotan las nuevas interpretaciones de Jesucristo y de su salvación.

¿Qué es lo que está ocurriendo en todos estos acontecimientos, incluido el proceso de inculturación? Propondremos en la sección siguiente una respuesta más detallada a esta cuestión, pero algunos factores están justamente en la superficie de estos movimientos y son importantes. La conciencia histórica y pluralista se ha convertido en un fenómeno mundial, y es cada vez más la señal de una conciencia universal. El método y el contenido de estas teologías diferirán en todo el mundo en temas específicos, en la profundidad de su tratamiento y en el ánimo que las impulsa; el reconocimiento consciente de estas diferencias es la condición de posibilidad de la apropiación intencional y hermenéutica, y de la genuina inculturación. Estos proyectos asumen también el sentido de identidad, de libertad y responsabilidad en la conformación del lenguaje y contenido de la cristología a formas o estructuras de pensamiento históricas que definen una situación y una cultura. El esfuerzo consciente de inculturación refleja no sólo la buena voluntad de emprender el cambio necesario, sino también la comprensión de la posibilidad de tal cambio y la necesidad de la reinterpretación. Esto parece indicar que algunos temas que caracterizan la postmodernidad se sienten a escala mundial. Ello se hará más evidente a la luz de un análisis más profundo de lo que está ocurriendo en las teologías de la liberación.

LA DINÁMICA DE LAS TEOLOGÍAS DE LA LIBERACIÓN

¿Qué está en juego en las teologías de la liberación? Creo que como mejor se entienden estas teologías es como teologías hermenéuticas. Naturalmente toda comprensión es hermenéutica. Pero con esta designación estoy proponiendo que una estructura identificable de la interpretación, sugerida por teóricos de la hermenéutica, clarifica qué es de lo que se trata en cada una de estas teologías de la liberación. En el capítulo 1 hemos descrito esta estructura como un proceso dinámico según un

modelo triple. Comienza con una experiencia negativa de contraste. Esta experiencia negativa genera una cuestión o conjunto de cuestiones acerca de lo que ha de interpretarse. Y el objeto que está siendo interpretado revela una respuesta a la cuestión y queda así incorporado a la situación del que interroga.

Si la caracterización de esta estructura es exacta, se probaría que existen rasgos análogos entre estas teologías; ello muestra que a un cierto nivel estructural o formal tienen una semejanza de familia, aunque concreta y materialmente tengan su propia identidad específica que las hace distintas y diferentes unas de otras. Tal interpretación de estas teologías las considera también como procesos de comprensión continua y de apropiación, y consecuentemente como mecanismos dinámicos de inculturación del mensaje cristiano a nuevas situaciones. Esta lectura de las teologías de la liberación, por tanto, conserva su estructura dinámica en cada caso, pero al generalizar las cuestiones que estas teologías suscitan, muestra su importancia universal.

LA EXPERIENCIA NEGATIVA DE CONTRASTE

La naturaleza de una experiencia negativa de contraste y su función en la teología fueron explicadas en el capítulo que abre este libro. Debemos recordar que tal experiencia es común, a saber, la de percibir un cierto acontecimiento o situación como simplemente malo, como algo que no debería ser en absoluto. Esta percepción virtualmente inmediata o directa lleva necesariamente con ella, al menos implícitamente, alguna idea vaga del modo como deberían ser las cosas. Y comporta también una reacción: un deseo implícito de que la situación no siga junto con la voluntad de cambiarla. La medida en la que uno se siente atrapado en tal situación negativa determina la cualidad de la reacción contra ella. Lo que hay que explicar ahora es cómo una experiencia tan negativa está en la base de todas las teologías de la liberación.

La teología del evangelio social reaccionó contra la situación negativa de la pobreza, degradación humana, potencial humano no realizado y sufrimiento humano generalizado que acompañó a la expansión industrial incontrolada que comenzó en el último tercio del siglo XIX. Una experiencia de contraste negativo que surgía justo de esta situación fue la que vivió dramáticamente Walter Rauschenbusch durante los primeros años de su ministerio en Nueva York cuando se convirtió al movimiento del evangelio social. El símbolo bíblico del reino de Dios adquirió para él un nuevo significado social que reestructuró su vida entera y su manera de pensar¹⁵. Dios no quiere este sufrimiento humano, y una predicación auténtica del evangelio no puede dejar de explicarlo.

La teología política no tiene el mismo objetivo que otras teologías de la liberación y el grado de sus experiencias varía con sus autores. Pero está claro que todos sus defensores sienten la insuficiencia y los efectos distorsionadores de una interpretación individualista de la revelación y de la salvación cristianas. La credibilidad misma del cristianismo depende de su influencia en la historia y en la sociedad. Por consiguiente, esta teología tiene una intención práctica que se revela en la premisa que la credibilidad funcional o ética de cualquier teología dependerá del compromiso y de la práctica que pueda generar¹⁶.

La experiencia del contraste negativo que se halla en la base de la teología de la liberación iberoamericana se refiere a la pobreza o, más concretamente, a la gente que es pobre¹⁷. Esta teología no idealiza la pobreza, que es un mal puro de dimensiones sólo soportables por un personaje como Job; peor, es un pecado, que no tiene por qué, ni debería, existir. Todo lo que las Escrituras dicen sobre el Dios de la vida va en contra de esta pobreza opresiva y mortal. Aquí el impulso natural de oponerse a estos males se ensambla perfectamente con la voluntad de Dios revelada por todas partes en las Escrituras judías y cristianas.

Un análisis de la teología negra de la liberación proporciona una estructura análoga y paralela. Sustituyase la historia de las estructuras opresivas que comienzan con el colonialismo iberoamericano por un sistema de desplazamiento de las personas, de esclavitud y por el impacto duradero que estos hechos han tenido sobre un pueblo y su cultura. Y sustituyase también el desprecio y la displicencia hacia el pobre por el odio concentrado del racismo. Racionalizar esta injusticia radical y social en un sistema legal de esclavitud o *apartheid* supone una clase particular de ceguera. Pero muchas otras prácticas sociales encuentran una especie de justificación análoga. La dimensión profética del cristianismo se enfrenta directamente a estas situaciones sociales.

La teología feminista de la liberación reacciona contra el sexismo propio de culturas y sociedades androcéntricas, y de instituciones patriarcales. A menudo las estructuras de desigualdad son ostensibles y obvias. Pero cuando el sexismo está profundamente inscrito en una cultura tradicional, pasa a menudo inadvertido, ya que tiene raíces en tradiciones inmemoriales, a menudo codificadas en leyes, y subsiste en una red entrelazada de situaciones. En algunos casos las tendencias están tan profundamente integradas que se sienten precisamente como lo que debería ser, hasta incluso como la voluntad de Dios. A menudo sólo la experiencia de las víctimas puede dar testimonio de la negatividad, de los efectos humillantes del sistema.

Finalmente, la negatividad implicada en el carácter alienante de las formas culturales en las que el cristianismo occidental se ha expandido y

conservado en otras culturas tiene poco de moral en sus características. En un proceso natural de adaptación durante un período largo de tiempo, el cristianismo toma las formas culturales de sus anfitriones. Pero en una época históricamente consciente, en la que el pluralismo realza la identidad, se da una nueva presión no a favor de la adaptación sino de la inculturación, presión que aumenta por el imperialismo cultural de Occidente. Es erróneo no permitir que la fe cristiana se exprese en las formas lingüísticas y culturales indígenas de un pueblo, aun cuando esto implique necesariamente cambios y diferencias.

En cada caso, pues, se puede distinguir una experiencia negativa de contraste que se halla en el núcleo de estas teologías de la liberación. En cada caso estas experiencias sociales son la base existencial y epistemológica que genera el movimiento del cual depende la teología. La lógica de estas teologías implica así una tensión dialéctica entre esta experiencia negativa y la exigencia de una inteligibilidad positiva que, a su vez, proporcione las convenientes instrucciones para reaccionar contra el mal en cuestión.

CUESTIONES A LAS QUE SE ENFRENTAN LAS TEOLOGÍAS DE LA LIBERACIÓN

La negatividad de las situaciones a las que responden las teologías de la liberación incluye pero trasciende el daño infligido a las víctimas. En cada caso, cada miembro de una sociedad y cultura particular participa de la situación y se ve implicado en sus malos efectos. La premisa de esta observación se fundamenta en la constitución social de la existencia humana y en una antropología de la solidaridad sobre la que diremos más posteriormente. Pero parece bastante claro que la unidad de muchas personas diferentes en una comunidad o sociedad implica que estas situaciones negativas contengan múltiples estratos de significado que serán hechos propios de manera diferente por los diversos grupos de gentes dentro de ellas. Estas situaciones negativas generan también una gama de cuestiones que afectan a la vida de cada individuo que vive en una situación social determinada.

La teología de la liberación aborda las cuestiones religiosas enquistadas en estos contrastes negativos. Tales temas trascienden, aunque sin prescindir de ellas, las cuestiones prácticas de cómo oponerse y remediar la situación. Ello se hace especialmente evidente cuando las situaciones parecen inmanejables, lo que por lo general hace que las cuestiones religiosas salgan a la superficie. Un problema es algo que puede ser resuelto. Las situaciones negativas a las que se enfrentan las teologías de la liberación no son simplemente problemas objetivos sociales y éticos, sino que afectan de tal modo a la existencia de los que los estudian que

se ven arrastrados al misterio del mal mismo. El mal, en última instancia misterioso e ininteligible, de estas situaciones afecta al investigador y se hace así una cuestión religiosa.

Se pueden distinguir al menos tres cuestiones religiosas distintas, pero que se solapan entre sí, implicadas en las experiencias de contraste con las que están comprometidas las teologías de la liberación. En un cierto aspecto no son cuestiones nuevas sino perennes, aunque expresadas en una forma nueva, postmoderna. Existe una forma peculiar de crisis religiosa generada por el problema postmoderno del mal y del pecado.

El fundamento del sujeto humano

La primera cuestión concierne al motivo para mantener el valor del sujeto humano o persona. Esta cuestión proviene de la conjunción de la naturaleza social del individuo y de los males sociales a los que se enfrentan las teologías de la liberación. Somos conscientes, como nunca antes, del grado en el que la persona humana asume su identidad individual a través de la mediación social de la comunidad. Sociólogos, psicólogos sociales, antropólogos, lingüistas, historiadores y filósofos, junto con expertos en genética y bioquímicos, han mostrado que la persona humana es una función de la herencia genética y de las relaciones sociales particulares que conforman el largo período del desarrollo de cada uno. Pero las situaciones negativas a las que responden las teologías de la liberación muestran que estas mismas relaciones sociales pueden hundir al individuo, negar la persona, destruir su identidad, privar a grupos enteros y clases de personas de su autonomía, libertad y creatividad¹⁸. Las estructuras opresivas que impiden a los pobres participar en la sociedad, las estructuras del patriarcado que subordinan a las gentes debido a su sexo, los aparatos deshumanizantes del racismo..., todos estos modelos sociales de comportamiento atacan a los seres humanos como sujeto: abierto, libre e igual con todos.

Este hecho plantea una pregunta a la cultura postmoderna que lee la realidad y el fenómeno humano en términos de sistemas y variadas relaciones de poder: ¿cuál es la fuente de la personalidad humana? ¿Es la persona más que su identidad social? ¿Son los grupos de personas capaces de ser definidos, estereotipados y relegados a un lugar inferior en la sociedad? Estas cuestiones, que tienen respuestas implícitas en las disposiciones sociales y políticas, llegan al origen último de la existencia humana y a la razón que la autentifica. Las cuestiones que plantean las teologías de la liberación pueden expresarse paradójica y dramáticamente en forma negativa: ¿por qué no va a haber una sociedad con diferencias

en la cual algunas personas participan del poder y los otros permanecen marginados y pasivos? ¿Por qué la sociedad finge que todos son iguales si obviamente no lo son? ¿Por qué no habría que disponer la sociedad jerárquicamente de modo que unos dominen a los otros? Cada sociedad tiene una variedad de funciones; ¿por qué no asignar unas a los blancos, otras a los morenos y otras a los negros? ¿Por qué no hay que establecer que unos sean capaces de ser nombrados para un cargo y otros no? Todas éstas son cuestiones religiosas que plantean preguntas no sólo sobre la existencia de Dios que es la razón de ser, sino también sobre la clase de Dios y el interés de éste en la existencia humana, y sobre la cualidad y carácter de la voluntad divina respecto a la historia humana¹⁹.

El sentido de la historia humana

La nueva pregunta acerca del sentido de la historia proviene de una conjunción de perspectivas relacionadas entre sí acerca del tamaño del universo, la duración de la historia humana, el monto del mal que la acosa. La postmodernidad posee una conciencia histórica radical. Los datos científicos acerca de la edad del universo y de la raza humana se han convertido recientemente en un ingrediente más de esta sensibilidad. La raza humana ha existido durante un período largo de tiempo antes de los momentos en los que empezó a escribirse la historia. Pero la edad y la amplitud del universo que constituyó el marco para la formación de nuestro planeta, el desarrollo gradual de la vida y la evolución de la especie humana han durado tanto tiempo que relativizan necesariamente la historia humana como un fenómeno unificado. Los datos acerca de la historia y del universo obran sobre la imaginación y amplían inevitablemente la trascendencia de Dios; paradójicamente la infinitud de Dios parece mayor y Dios está cada vez «más lejos». El mundo parece aislado, solo, cada vez más sujeto a fuerzas ciegas y al azar, y menos a un proceso ordenado de crecimiento orgánico hacia un objetivo.

Estos datos proporcionan un contexto en el cual el mal sobre el que se preguntan las teologías de la liberación amenaza el sentido de la historia humana. Más precisamente: es la cantidad de sufrimiento humano inocente el que suscita tan rabiosamente la pregunta. Cada uno puede dar razón de pequeños dolores y de una pequeña dosis de sufrimiento. Pero ¿cómo puede considerarse signifiicante y significativa una historia humana, relativamente diminuta, llena además de tantos sufrimientos en tantas personas? ¿Cómo puede la gente afirmar hoy que la vida humana es sagrada, o que ninguna persona debería ser utilizada sólo como un medio, cuando de hecho se abusa intencionadamente de la vida humana y se la trata tan ruinmente a una escala tan enorme? Es

verdad que cuando aprietan estas cuestiones, la gente tiende a protegerse construyendo zonas aisladas de significado, libres de tormentas. El mundo del trabajo, de la familia, de los amigos y de un compromiso político limitado proporciona unas fronteras de coherencia limitada. Pero al igual que las murallas de los ricos procuran dejar fuera la miseria de la pobreza circundante, estos puntos de vista acomodaticios no sirven de coartada para ninguna persona que piense. Los seres humanos viven en el mismo mundo. En verdad sólo un pensamiento incoherente es capaz de imaginar que la vida pueda ser significativa para algunos cuando tiene tan poco significado para otros y cuando proporciona a tantos poco más que un sufrimiento inocente. La cuestión, pues, exige una actitud seria nueva y decidida en una cultura que es históricamente consciente y empírica: ¿es la historia algo serio? ¿Vale realmente la pena, no por la existencia de otro mundo, sino por sí misma? ¿Cuentan realmente para algo la existencia, la vida humana?

El objetivo de la libertad humana

El objetivo de la vida humana está lleno de dudas en la postmodernidad por la variedad de valores positivos y negativos a los que la gente entrega su libertad. Esta cuestión religiosa tiene una estrecha correlación con los dos primeros problemas, pero el tema de la libertad humana proporciona un centro de atención distinto e importante para entender la salvación. La conciencia histórica radical y pluralista de la postmodernidad tiene influencia directa en la antropología, que subraya el importante lugar de la libertad en la autocomprensión humana: la existencia humana, a pesar de sus determinantes físicos y sociales, comparte una dosis de libertad que ninguna otra especie tiene. Idealmente, esta libertad consiste en independencia de elección, compromiso firme y una actualización que crea el nuevo ser. Todo este proceso está impelido por deseos, dirigido por intereses y empujado hacia adelante por valores. La conciencia histórica y pluralista añade una gama de intereses y valores, abiertos y en última instancia confusos, a una concepción postmoderna de la libertad y a su ejercicio. Y las realidades profundamente negativas a las que se enfrentan las teologías de la liberación contribuyen a esta mezcla con un profundo sentido de la ambigüedad y de la potencial destructividad de los que de otra manera podrían ser tomados como valores. Todas las situaciones contempladas por las teologías de la liberación son zonas en las que se podría suponer que una libertad dirigida por intereses positivos y atraída por valores positivos ha construido una serie de sistemas. Pero en vez de creativos, estos sistemas se han convertido en destructores de la vida. Una interpretación más siniestra concluiría que los seres humanos

son atraídos igualmente por el mal y por el bien, por no mencionar la variedad de interpretaciones ligadas con la doctrina cristiana de la caída original. ¿En qué momento la energía dinámica de la libertad para conseguir cosas pasa a ser una búsqueda del propio interés económico, del privilegio político, de la dominación machista o de la supremacía de los blancos? ¿Puede distinguirse el deseo de crear nuevas formas productivas de ser del deseo de poder que al final sacrificará la vida humana en pro de ese objetivo? Las entidades negativas a las que se enfrenta la teología de la liberación radican en la libertad humana y no pueden reducirse a pulsiones de la naturaleza. Al exponerlas y desafiarlas, la teología de la liberación suscita la cuestión de una antropología de la libertad que puede concentrarse en dos subcuestiones ulteriores.

La primera concierne a los valores fundamentales. ¿Existen valores básicos universalmente relevantes que puedan actuar como criterios generales para el ejercicio de la libertad humana? ¿Existe algo así como una escala de valores, o de metavalores, que pueda ayudar a clasificar y evaluar los muchos intereses que guían las opciones, acciones y sistemas humanos, especialmente los sistemas sociales y culturales? Dado el pluralismo reflejado por la historia actual y los conflictos actuales sobre valores fundamentales, ¿son necesariamente tales valores objeto de la revelación, y es acaso su aceptación una materia de conversión?

La segunda cuestión tiene que ver con la vocación y el tema de las decisiones vitales. Por decisiones vitales entiendo no sólo las decisiones únicas que determinan una vida específica, sino también la interiorización de ciertos valores que dirijan coherentemente una vida, que actúen como criterios para futuras decisiones, o que sean responsables de un cambio radical del compromiso original ante nuevas circunstancias. Cuando se contempla la ambigüedad de los efectos históricos de decisiones que se apoyaban en los más altos valores, ¿cómo se puede tomar una decisión que afecta a la vida entera? ¿Qué objeto hay en este mundo que sea digno de un compromiso para toda una vida? Por ejemplo, ¿es la institución empírica de la Iglesia actual el mejor lugar para poner en práctica los valores reflejados en el ministerio de Jesucristo? ¿Hay en verdad algún modo de vida digno de un compromiso final de la propia libertad? Las teologías de la liberación, al desafiar los intereses y valores negativos de variadas instituciones e ideologías destructivas, pueden interpretarse como intentos de buscar un camino entre el relativismo implícito en el pluralismo de hoy. La cristología de la liberación busca recuperar en el mensaje cristiano algunos valores positivos y fundamentales para la libertad humana que sean un reto a la interacción, ambigua y aparentemente libre, de positividad y negatividad en la creatividad humana.

¿De qué se trata realmente en la teología y cristología de la libe-

ración? Como teología, el tema va más allá de encontrar una táctica para enfrentarse a los problemas concretos del poder destructivo de las situaciones negativas a los que planta cara. Puesto que la teología de la liberación comienza y termina con la práctica, este compromiso nunca se olvida. Pero hay que mirar más profundamente para descubrir la relevancia universal de esta cristología, que deriva de una situación en la que todos los seres humanos están implicados, y que refleja con gran exactitud la situación cultural presente de la postmodernidad. Estas cuestiones nos proporcionarán la perspectiva hermenéutica para el análisis de la cristología de la liberación en el resto de este capítulo.

LA INTERPRETACIÓN LIBERACIONISTA DE JESÚS

El tercer elemento de la estructura triple de la dinámica de la cristología de la liberación consiste en el desvelamiento y apropiación del objeto de la interpretación: Dios mediado por Jesucristo. ¿Cómo interpretan los liberacionistas a Jesús de Nazaret? Una pausada visión general de la variedad de las teologías de la liberación nos proporcionará la respuesta más adecuada a esta pregunta. Pero dada la amplitud del objetivo de este capítulo, tendré que contentarme con una presentación más esquemática, ciñéndome a algunas referencias a varios teólogos liberacionistas como representantes de las tendencias generales. Examinaré brevemente el fundamento racional básico de la apelación a Jesús en la cristología de la liberación, las líneas generales de la comprensión de Jesús y la concepción de Dios mediada por éste. Este panorama amplifica la interpretación de Jesús que presentamos en los capítulos 3 y 4.

JESÚS COMO CENTRO DE ATENCIÓN

Prácticamente todos los teólogos de la liberación vuelven su vista a Jesús de Nazaret como la base para su cristología²⁰. Y lo hacen por muchas de las razones expuestas en este libro desde el principio. Pero la agenda liberacionista intensifica la necesidad de este movimiento. Las situaciones opresivas contra las que reacciona la cristología de la liberación requieren menos un *logos* del cosmos y más un *mito* de la historia. Jesucristo, que centra el imaginario religioso cristiano, es una respuesta a la carencia de inteligibilidad de la historia. Su ministerio forma la base de una teología narrativa que comporta un significado apelando a la acción. Sólo una figura histórica puede mediar el sentido y la salvación precisamente a esas situaciones históricas que no tienen sentido para las víctimas o para la comunidad en su conjunto²¹. Estos temas son constantes en la interpreta-

ción liberacionista de Jesús: éste responde a las crisis históricas; Jesús media una salvación que es histórica aunque sea a la vez trascendente; y Jesús apela a la fe de sus seguidores que continuarán su proyecto histórico.

EL JESÚS MEDIADOR DE DIOS

La teología de la liberación no asume el proyecto de una representación de Jesús neutra y objetiva dentro de los límites de su propia sociedad, es decir, una reconstrucción estrictamente histórica del ministerio de Jesús. El teólogo de la liberación no limita su imaginario a una descripción de la relación de Jesús con los variados grupos del siglo i en Palestina y con las crisis de su tiempo. En cada caso, la cristología de la liberación incluye esta tarea pero la supera cuando procura destacar la relevancia de Jesús y su trascendencia sobre las situaciones opresivas de nuestra época. La intención liberacionista contempla la historia pasada, pero no para permanecer allí, sino para volver al presente y poner a Jesús en relación con el mundo actual. La reconstrucción de lo que era y de quién era Jesús es una empresa compleja, llena de juicios interpretativos en cada etapa del proceso. Los liberacionistas sostienen claramente el carácter hermenéutico de su proyecto y la perspectiva específica que aportan a la tarea²².

Dada la situación conflictiva de opresión e injusticia a la que se enfrentan los teólogos de la liberación, no es sorprendente que para muchos de estos teólogos la dimensión profética del ministerio de Jesús defina su carácter. Jesús está en la tradición profética y liberadora de la fe bíblica, que es constante tanto en las Escrituras judías como en el Nuevo Testamento cristiano. Como profeta, Jesús critica la religión en cualquier punto que justifique la opresión o la exclusión; el Nazareno defiende al pobre y advierte al rico: «Las prostitutas y los publicanos entrarán en el Reino de Dios antes que los escribas y fariseos»²³. Jon Sobrino sugiere que la actividad profética de Jesús puede caracterizarse como una postura constante contra cualquier comportamiento que disminuya la vida. Dios es el Dios de la vida, que desea que la creación prospere en todo momento. Y esto es el reinado o reino de Dios. En cualquier parte en donde las gentes o los sistemas recorten, devalúen o supriman la vida, se produce el antirreino y Jesús toma postura agresivamente contra ello. La actividad profética de Jesús es su continua y «directa denuncia del antirreino»²⁴.

La interpretación liberacionista de Jesús destaca la dimensión política de su vida pública. El carácter político del ministerio de Jesús proporciona la clave hermenéutica central en el extenso análisis de Juan Luis Segundo de la vida de Jesús. Segundo parte de la premisa de que

una figura pública de la importancia de Jesús, si se considera sobre todo el hecho de que fue públicamente ejecutado, no podía dejar de haber tenido un impacto político sobre la sociedad de su tiempo²⁵. Entre los componentes principales de la figura de Jesús estaban los discípulos que él mismo eligió. Jesús procuró formar un cuadro o cuerpo de seguidores que se alistaran en un proyecto religioso e histórico que habría de ser crítico con todos los mecanismos históricos oprimentes, pero a la vez constructor de estructuras que realizaran la vida humana. Los beneficiarios inmediatos de este proyecto histórico serían los pobres. Como profeta, Jesús chocó contra las autoridades religiosas y civiles de su tiempo. «Jesús no fue crucificado debido a sus enseñanzas teológicas, sino por su carácter potencialmente subversivo y por la amenaza política que suponía para el sistema colonial del Imperio»²⁶. Esta dimensión política de la misión de Jesús no debería ser objeto hoy de controversia; Jesús actuaba de modo público y conflictivo en una sociedad donde las cuestiones religiosas y políticas estaban íntimamente enlazadas. Pero así como esta dimensión es casi evidente, también es crucial para un teólogo liberacionista la apropiación de Jesús. La religiosidad de éste, la fe que estructuró su vida, no mostraba separación alguna sino que exigía una interacción dinámica entre estar en relación con Dios y estar comprometido con las cuestiones públicas de la sociedad.

Esto resulta claro en el significado y función del reino de Dios que la cristología de la liberación estima que es el centro de la predicación y del comportamiento de Jesús durante su ministerio. El reinado de Dios significa que éste gobierna la historia, y el reino de Dios es lo que tiene lugar cuando Dios gobierna: «Una historia, una sociedad, un pueblo transformados según la voluntad de Dios»²⁷. Este reino de Dios, pues, no es ultramundano, sino lo que la gente espera en la historia; se refiere a una condición social que transforma a las gentes y a la sociedad. Aparece en contraste con el antirreino, que niega la negación de la opresión y de la injusticia. Aunque el reino de Dios venga como un don divino, es mediado por la actividad humana y debe entenderse en conjunción con la libertad humana. Y aunque los beneficios del reino de Dios están abiertos a todos, Jesús dirige su predicación del Reino a los pobres debido a su debilidad, a los enfermos y poseídos debido a su sufrimiento y a los pecadores públicos porque son excluidos y marginados. Es el reinado de un Dios compasivo²⁸.

Las acciones de Jesús son consideradas por los teólogos de la liberación como acciones de una persona completamente dedicada al reino de Dios. Muchas de las obras de Jesús se ven también como la realización, plasmación y actualización del reino de Dios. Cuando Jesús cura, el poder por él ejercido es el de Dios como Espíritu, y cuando Jesús completa

y restaura íntegramente una vida representa un caso del poder de Dios, del reinado de Dios, del reino de Dios. Cuando Jesús ofrece el perdón, da la bienvenida o acoge a los socialmente inaceptables, sus acciones representan la postura de Dios. Cuando Jesús entra en conflicto con las autoridades religiosas sobre el significado verdadero de la Ley, esta polémica representa también el reinado de Dios. La interpretación del ministerio público del Nazareno por los teólogos liberacionistas es que Jesús pone en obra los valores y actitudes de Dios tal como los entendía. Una vez más, pues, se ve en esta interpretación cómo las acciones, acontecimientos y gestos reales son también simbólicos; los beneficios concretos y hasta físicos para aquellos cuyas vidas se vieron afectados por las acciones de Jesús están cargados simultáneamente de valor religioso. En la concepción judía de la época el poder propio de Dios y su acción como Espíritu eran mediados por la historia. En este proceso de interpretación puede verse cómo Jesús revela un *mito* de la historia. La gente considera el ministerio de Jesús como un todo narrativo. Su vida pública, que incluye cada uno de los gestos concretos que la constituyeron, funciona como una parábola de Dios. Como tal, este símbolo narrativo concreto genera para el imaginario religioso un encuentro con Dios. En esta experiencia de Dios mediada por Jesús, sus seguidores consiguen tener un atisbo de la voluntad creativa y providencial divina, y de cómo los seres humanos deben responder a ella.

Los teólogos de la liberación, junto con muchos otros, están convencidos de que Jesús es el fundador y líder de un movimiento²⁹. En otras palabras, Jesús buscó explícitamente seguidores para expandir su predicación y sus acciones en su propio entorno. Un cierto número de temas gravitan alrededor de este dato nuclear. Primero: Jesús señala el camino por donde deben ir los otros. Para Jon Sobrino esto significa que Jesús era una persona de fe y confianza, en la que estas virtudes se moldeaban por el compromiso y la acción. Para tener seguidores, Jesús debe ser imitable³⁰. En segundo lugar, como hemos visto ya, Juan Luis Segundo acentúa el proyecto histórico, la actividad política e histórica que forma el objetivo de este movimiento. Tercero: el grupo de seguidores es caracterizado por Schüssler Fiorenza como un discipulado de iguales, lo que forma una base histórica para la crítica de todas las instituciones que ejercen el dominio y el poder, incluido el patriarcado³¹. Cuarto: se puede ampliar la idea de una comunidad de iguales hasta llegar a una noción más generalizada de un grupo cuyas relaciones sociales se han transformado. La idea fundamental de la salvación como transformación de la sociedad puede verse aquí en términos históricos concretos. El movimiento de Jesús se entiende como una comunidad caracterizada por las relaciones de amor y de justicia³². Y, en quinto lugar, a todo esto

se añade un concepto relativamente nuevo, o al menos renovado, de la religión. Contra cualquier ámbito en el que la fe se haya convertido en un formalismo religioso, contra cualquier cosificación del medio religioso, y ciertamente contra cualquier olvido de los pobres y de los oprimidos, el movimiento de Jesús inspira un nuevo idealismo a la fe religiosa. El reino de Dios está cerca.

Lo hasta aquí dicho representa un retrato sumamente general y esquemático de Jesús, pues la dimensión narrativa de la interpretación liberacionista no puede ser expuesta aquí. En este resumen, sin embargo, se pueden identificar claramente dos de las dimensiones de la hermenéutica liberacionista: la primera es el Jesús de la historia; la otra es la importancia que a todas luces puede Jesús tener para la situación actual. En cuanto al tema de la relevancia, no es difícil ver cómo este Jesús afecta a las situaciones de pobreza opresiva, sexismo, patriarcalismo, poder dominador, racismo y los restos de una cultura que apoya activamente o tolera la esclavitud. En Jesús puede leerse una respuesta religiosa y moral a todas estas cuestiones. Pero al mismo tiempo esta lectura de Jesús no es una *eiségesis*, es decir, una interpretación que introduce los datos que le interesan. Las bases para esta interpretación y apropiación del Nazareno están en el testimonio del Nuevo Testamento sobre Jesús de Nazaret; él mismo proporciona esta lectura de su importancia, una relevancia que no es ajena a su realidad histórica como aparece en los datos históricos.

EL DIOS DE JESÚS

Jesús predicó el reino de Dios. Una gran parte de los análisis de la cristología de la liberación trata de la naturaleza del reino de Dios. Pero los liberacionistas reconocen también la importancia de la concepción de Dios que controla esta metáfora. Por lo general, los teólogos de la liberación no se acercan a la cristología con el presupuesto de que el carácter de Dios es un dato previamente dado, algo ya sabido, independientemente de cómo pueda ser la fuente de este conocimiento. Más bien se ve a Jesús como el mediador de cómo debería interpretar a Dios el imaginario cristiano. Los teólogos de la liberación expresan esta idea explícitamente de muchas maneras. Jesús y su ministerio son la respuesta a la cuestión de la naturaleza de Dios³³. Hay un hiato epistemológico entre lo que podemos saber de Dios infiriéndolo de la realidad creada y el encuentro con Dios mediado por la vida de Jesús a través de su muerte y resurrección³⁴. Jesús es normativo para la fe cristiana en la medida en que es el revelador de Dios. La concepción de Dios de Pablo, por ejemplo, debe subordinarse a la de Jesús, porque sólo éste sitúa en

su lugar oportuno la concepción, la voluntad y la autoridad de Dios en el imaginario cristiano³⁵.

Podríamos ofrecer un panorama general de la gama de cualidades que caracterizan al Dios de Jesús a través de los escritos de los teólogos de la liberación. Pero el análisis de Jon Sobrino de cómo aparece Dios en el ministerio de Jesús es ya un sumario conveniente³⁶. La bondad y la benevolencia divinas aparecen de muchas maneras en la predicación y el ministerio de Jesús. La metáfora principal de Dios utilizada por Jesús es su paternidad, que para Sobrino indica la bondad, el amor y el interés de Dios por los hombres como hijos suyos que son. Dios es fiel y se puede confiar en él. Dios es trascendente; es poderoso, pero nunca autoritario ni opresivo. Dios está también cercano del mundo, preocupado por él y activo en él. Dios ama con un amor que toca y compromete realmente a la existencia humana.

Pero, finalmente, el aspecto más peculiar que define la noción de Dios más característica de la cristología de la liberación está en la propia metáfora central empleada por Jesús para representar a Dios, el reino de Dios, noción que procede de una tradición muy judía. Dios es el que asegura la justicia para los indefensos, y los reyes reciben de Dios esta responsabilidad como agentes divinos. Con la metáfora del Reino, por tanto, Jesús predica un Dios que es el libertador de los oprimidos, el que libera a las víctimas de su opresión y de sus opresores, y el vengador del débil. Esto es Yahvé, el justo, el fundamento de toda justicia, el redentor de los oprimidos, el que defiende a los desvalidos. «La rectitud y la justicia son el fundamento de tu trono; tu firme amor y tu fidelidad van delante de ti» (Sal 89,14). Por tanto en el mensaje central de Jesús se encuentra a un Dios que es el rey, justo a la vez que misericordioso y que actúa para salvar al pobre y a cualquier grupo que esté oprimido. El reino de Dios es «la reivindicación divina del pobre y del afligido en Israel a la manera del rey ideal del antiguo Oriente, no porque el pobre sea justo, sino porque Dios es justo y misericordioso»³⁷.

En esta apropiación de Jesús, y de Dios por medio de él, se hallan los inicios de una respuesta a las cuestiones contempladas por la cristología de la liberación. Dios garantiza el valor de la persona humana, promete que la historia tiene un significado, pero busca la colaboración humana para establecer este significado.

SALVACIÓN Y VIDA CRISTIANA

Tras esta interpretación de los datos históricos sobre Jesús y su noción de Dios, paso ahora a la manera en la que la teología de la liberación interpreta la salvación. El capítulo anterior presentó la obra objetiva de

Jesús dentro del marco de un concepto de la salvación como revelación y ejemplo, sin dejar de mencionar el tema de Jesús como mediador de la presencia activa de Dios en la historia. La sección que sigue complementará esta interpretación de diferentes maneras. Ante todo, nuestro tratamiento se orienta ahora a la cuestión de la salvación subjetiva, el acto de hacer propio lo que es mediado por Jesucristo. El hincapié ahora radica mucho más en la respuesta humana a la presencia y a la acción de Dios en Jesús de tal modo que se reciban como la salvación. Segundo: la interpretación que aquí ofrecemos está particularmente atenta al carácter social de la salvación tal como lo destaca la teología de la liberación. ¿Qué es la salvación social, y cómo se relaciona con ella la salvación individual y personal? Tercero: las tres cuestiones soteriológicas más profundas suscitadas por la postmodernidad tendrán también su vigencia en esta interpretación. Estas cuestiones conciernen al fundamento del valor de la persona, al sentido de la historia y a los objetivos y fines dignos del compromiso de la libertad humana.

EL CARÁCTER SOCIAL DE LA SALVACIÓN

El capítulo anterior describió las terribles realidades negativas que exigen la salvación en el plano religioso: salvación de la ignorancia, del pecado y de la culpa, del sufrimiento y finalmente de la muerte. El carácter total y verdadero de la salvación significa que debe comprender la vida entera. La salvación es un concepto que todo lo abarca, que se extiende hasta la plenitud íntegra del ser humano. Aunque sea religiosa, la salvación no puede limitarse a un ámbito espiritual estricto que no considere la totalidad de la vida.

Respecto al carácter comprensivo de la salvación, sabemos que la teología de la liberación ha mostrado que una noción individualista de aquella es imposible. En el marco cristiano de un Dios que salva, que es compasivo y recto, que ama y es justo para todos, una salvación puramente privada y personal apartada totalmente de la salvación de los demás es contradictoria. Desde una perspectiva antropológica, la premisa para mostrar la incoherencia de una salvación privada radica en la constitución social de la existencia humana. La existencia humana es un fenómeno social, de modo que incluso el individuo, en su casi autonomía, es al mismo tiempo una función de las relaciones sociales, por no mencionar las relaciones intrínsecas y orgánicas con el mundo de la naturaleza. Esta antropología de la solidaridad humana describe una condición ontológica; estas relaciones constituyen las personas, sean o no éstas explícitamente conscientes siempre de su carácter formativo. Por un lado, pues, Dios es el creador y el que ama a todos los seres hu-

manos como grupo, e individualmente a cada uno como miembro de esa especie llamada humana. Pero, por otro, todos los seres humanos son prisioneros de situaciones negativas como la ignorancia, el pecado, el sufrimiento y la muerte; éstas son características propias del género humano, y los miembros individuales de la especie se ven afectados por ellas en modos concretos, definidos e históricos. Esta solidaridad social de una única raza humana prohíbe incluso concebir o esperar una salvación que no tenga en cuenta a los demás³⁸. No es concebible que el Dios cristiano ame a uno y no al otro, o que algunos pueblos sean abandonados en la ignorancia religiosa mientras que otros son iluminados totalmente, o que unos sean pecadores ante Dios y otros no.

Penetrar profundamente en la noción de la solidaridad del género humano como criaturas de un solo Dios es absolutamente central en la visión cristiana. Su importancia fundamental radica en el hecho de que en las culturas modernas occidentales la noción de la salvación privada ha ganado ascendente. La privatización de la religión supone que es esto precisamente lo que las gentes esperan: mi salvación, se salven los otros o no. Cada uno de nosotros desea creer que es fundamentalmente justo ante Dios y el mundo. Y esta idea puede conducir a una noción deformada de fariseísmo que permita a algunos imaginarse que pueden encontrar una salvación satisfactoria en este momento y completa en el futuro mientras los otros no la tienen. Algunos aspectos de la postmodernidad comienzan a erosionar esta corrupción tan moderna y arrogante de las creencias cristianas, sobre todo a consecuencia de la interacción entre los pueblos en el mundo entero, continuamente en aumento, y la experiencia humillante de tanta guerra, pobreza, migraciones de pueblos y opresión política en las cuales el Occidente cristiano ha tenido no pequeña parte. Necesitamos una concepción realista, amplia y comprometida de nuestra condición social finita, de nuestra ignorancia y pecado para mantenernos conscientes de nuestra situación en el momento presente.

Una concepción tan explícita del pecado social ha sido característica de las teologías de la liberación comenzando por la del evangelio social. Aunque carentes de una antropología profunda del pecado como en la tradición de san Agustín, los teólogos del evangelio social eran conscientes de cómo el reinado invasor del mal social puede adquirir vida propia y conformar las vidas de todos³⁹. Puede definirse el pecado social como cualquier situación o institución social que destruya la vida humana. Como tal, está contra la voluntad del Creador de la vida. Pero ya que el pecado es una categoría moral que implica la culpa humana, hay que valorar otros elementos para que se aprecie el sentido del pecado social. Uno es que las situaciones sociales objetivas y las instituciones descansan sobre el sustrato de la libertad humana: al no poseer necesidad natural

alguna pueden ser modificadas. El otro es que —ya que una institución social no depende generalmente de la voluntad de un individuo solo, sino que está dentro de modelos aprendidos de comportamiento social— el pecado social no es una función que tenga la misma clase de responsabilidad que el pecado personal, pero es análogo a éste.

Hemos visto las clases de pecado social que inspiraron a las teologías de la liberación: la corrupción, la avaricia y la crueldad de un capitalismo sin reglas, los sistemas de economía política que excluyen la participación de las masas y mantienen a los pobres en la dependencia, el racismo y el sexismo que denigran a las gentes por sus características físicas. Éstas son las formas específicas de pecado social que se han materializado en varias instituciones concretas y en modelos de comportamiento. Así, la idea de pecado social puede actuar como una categoría formal, heurística, que arroja luz sobre el comportamiento social e ilumina los modos por los cuales las maneras sociales de hacer las cosas pueden deshumanizar y negar la vida. Todos sabemos que no existe la sociedad perfecta; toda la vida social está teñida de pecado social; pero algunas formas de sociedad y algunas sociedades reales son más humanas que otras, y algunas formas de pecado social son radicalmente malas, puesto que destruyen la vida. Sólo hay que analizar los modelos culturales profundos de interpretación, la valoración y los comportamientos que están en la base de los variados ámbitos de lucha social en nuestro mundo de hoy —muchos de los cuales implican una diferenciación por motivos de religión— para ver el poder destructivo de la condición social ínfima, de la ignorancia social, del pecado social.

A diferencia del pecado social, las teologías de la liberación conciben la salvación en términos sociales antitéticos; la salvación social niega la negación del antirreino, el pecado social. Gustavo Gutiérrez ha propuesto una fórmula para la salvación que es simple y comprehensiva: la salvación es la comunión de las gentes con Dios y entre ellas mismas⁴⁰. Esta caracterización social de la salvación considera a la persona humana como un individuo, que es único. Esta concepción incluye la idea de la plenitud humana y apunta a una condición que puede ser realizada dentro de la historia de una manera parcial, a la vez que está abierta a la plenitud escatológica perfecta. Sólo una concepción social de la salvación tan amplia puede ser adecuada hoy día porque la composición social de los seres humanos es hoy inevitablemente evidente. Y así como el pecado social no es una condición externa que permanece fuera de los individuos, sino que se ha interiorizado, de igual modo «los seres humanos se constituyen como humanos sólo en sociedad, y llegan a su perfección como humanos sólo en sociedad»⁴¹. Los seres humanos pueden alcanzar su potencial y encontrar su plenitud sólo dentro de unas relaciones que

faciliten y nutran el desarrollo humano, puesto que se han construido sobre una combinación de los valores de amor y de justicia. Pensar en un ser humano individual aparte de su situación social, como tiende a hacer la antropología introspectiva existencial, implica una abstracción total precisamente de su individualidad. Por el contrario, pensar en los individuos en términos de su comunidad, de una vida dentro de la red de relaciones e interacciones que componen el vivir entero, es comprender más adecuada y exactamente la individualidad misma de la persona⁴². En pocas palabras: puesto que la existencia humana es social, una salvación íntegra y comprensiva sólo puede ser social⁴³.

David Tracy propone otra caracterización directa de la salvación cristiana desde el punto de vista de la persona individual, pero que equilibra bien la responsabilidad personal con la constitución social de la existencia humana. La salvación tiene tres dimensiones. Primera: la salvación es la liberación de la persona humana de la esclavitud y para la libertad. Mencionamos en el capítulo anterior las múltiples servidumbres. En un contexto postmoderno, sin embargo, la liberación del espíritu humano para que pueda usar su libertad tiene una gran importancia. Segunda: esta liberación se siente como un don de Dios y una tarea de parte de él. El don de la liberación ensancha el espíritu humano en la dirección de la autotranscendencia, es decir, de superar los límites del yo, permitiéndole aceptar la responsabilidad de la libertad para enfrentarse a las variadas situaciones que niegan la vida y que nos privan de significado. El don permite, pues, a la libertad aceptar la tarea de crear significado. Tercera: en la dispensación cristiana esta salvación es revelada por Jesucristo. Al revelar a Dios y el poder de su salvación, Jesús realiza esta salvación en la vida del cristiano⁴⁴.

Considerada ya la concepción general de la salvación que es social, pero en la que de ningún modo quedan comprometidas la unicidad, libertad e iniciativa individuales, se necesita una distinción ulterior respecto a la salvación para comprender exactamente cómo una situación social envuelve y compromete a las personas concretas⁴⁵. La salvación puede caracterizarse como condición y a la vez como un proceso dinámico. Por ejemplo, hablamos de la salvación de una persona sola y afirmamos que consiste en su unión con Dios y con los otros seres humanos. Pero el modo como una persona accede a la salvación es a través de un proceso de conversión. A nivel social una distinción análoga ayuda a clarificar el lenguaje liberacionista de la salvación. Por un lado, acabamos de caracterizar la salvación socialmente como una condición de la comunidad o de la sociedad en la cual las relaciones sociales que unen a las personas serán justas y humanas. Tales comunidades o sociedades deben respetar de tal modo los sujetos humanos en ellas involucrados que se aproximen

a la voluntad general de Dios para la vida de los hombres. Por otro, esta sociedad ideal no describe el mundo real; la caracterización del pecado social es mucho más realista, lo que suscita la cuestión de la salvación social como proceso. Está claro que el pecado social no cede fácilmente, si es que lo hace en absoluto, a la salvación social. Igualmente claro es el hecho de que uno no puede esperar que Dios intervenga abierta y directamente en la historia humana para remediar las situaciones de pecado social. Los teólogos liberacionistas utilizan el lenguaje de la liberación para describir los mecanismos históricos por los que el proceso de la salvación se hace una realidad en la historia. Pero ¿dónde se halla esta liberación? ¿Existe algún modo de entender esta caracterización del proceso de la liberación que pueda hacerla parecer algo más sustancial que un simple lenguaje religioso romántico?

PARTICIPACIÓN EN EL PROCESO DE SALVACIÓN

Un modo de desarrollar un lenguaje realista teológico sobre la liberación y la salvación social consiste en volver al movimiento de Jesús e interpretar su predicación y lo que resultó de ella. Jesús predica el reino de Dios. En términos seculares este reino se describe con frecuencia como un ideal utópico situado ante la historia y la sociedad como una fuente de esperanza y de valores que sirven para orientar nuestras acciones. Pero Jesús también llamó y reunió discípulos, y se puso al frente de un movimiento histórico. Esto significa que el Nazareno quiso que su ministerio se ampliara y continuara. El correlato a este aspecto del ministerio de Jesús es que los valores del reino de Dios pueden realizarse parcialmente al menos en comunidades concretas y en situaciones históricas específicas. La antítesis entre el reino de Dios y el antirreino en este mundo es siempre un asunto de grados. En diversos grados, las sociedades y las comunidades incorporarán en mayor o menor extensión a sus relaciones sociales actuales los valores de justicia y respeto para todas las personas.

Así como la salvación caracteriza una situación o comunidad social en grados diversos dentro de un amplio espectro —de inexistencia clara de la salvación a una sociedad reconociblemente más justa—, igualmente hay que entender la participación en esta misma salvación no como algo meramente objetivo, sino como algo consistente en una variedad de respuestas. Se puede distinguir entre una participación pasiva y activa en la dinámica del pecado o de la salvación social. En la medida en la que las gentes son completamente pasivas a los mecanismos sociales que conforman sus vidas, el lenguaje religioso de la salvación parece ininteligible. Mientras las gentes permanezcan pasivas, de modo que su conciencia y

su libertad estén a un nivel inferior, no puede valorarse el estado de la sociedad como un asunto religioso. La participación en la salvación de Dios como tal, por tanto, requiere un reconocimiento de las dimensiones religiosas de la realidad, un sentido de la construcción social de la realidad, un compromiso con las cuestiones del amor a Dios y al prójimo, y una respuesta activa a los valores utópicos del reino de Dios.

Con estas distinciones estamos ahora en disposición de ofrecer una caracterización más exacta y realista en términos liberacionistas de la salvación mediada y revelada por Jesucristo. Jesús en su predicación y acción en la historia reveló el potencial de un poder de salvación que viene de Dios y opera en este mundo. Contra el reino del mal y las fuerzas de la muerte Jesús revela un modo de vivir. El poder de Dios para dar vida y salvación se realiza concretamente en su propia vida; Jesús hace presente a Dios de un modo salvífico sobre todo en sus actos realizados por el poder de Dios como Espíritu. Pero la salvación que Jesús predica y ejemplifica es un poder que debe ser actualizado por la libertad humana; este poder permanece como una salvación simplemente en potencia hasta que es asumido por sus seguidores y realizado en la historia.

La salvación real en la historia es salvación potencial asumida y concretada en la acción. Es cierto que Dios sigue operando en su acción creativa y salvadora aparte de la respuesta consciente de los seres humanos. Pero para reconocer esto precisamente como una acción salvadora de Dios se requiere una percepción expresamente religiosa. La lógica de esta conciencia consiste en una experiencia negativa de contraste, un sentir la cuestión religiosa, una conciencia de que Dios es la fuente de todo poder que vence a las fuerzas destructivas del pecado y, más importante, una participación activa para hacerse discípulo, resistir al pecado y trabajar para construir unas relaciones sociales que sean justas y humanizadoras. Este último elemento es decisivo: la salvación es mediada en último término por una forma de acción humana. Donde no existe resistencia alguna al pecado social, la salvación social no existe. Donde no hay práctica alguna de liberación ante la opresión social, es absurdo hablar de la salvación en este mundo. El lenguaje de la salvación es precisamente el que apela a la libertad de hacer que la salvación tenga lugar; no se trata de describir el estado de las cosas.

Esta construcción intelectual puede comprobarse en contraste con las cuestiones planteadas por las realidades negativas de la historia a las que las teologías de la liberación son una respuesta. En el marco del androcentrismo, patriarcalismo o de cualquier otro sistema social de poder dominante, a la luz del racismo o de cualquier otra forma virulenta de agresión humana socialmente estructurada, ¿cómo puede tener sentido la salvación social? No tiene ningún sentido apuntar hacia una sociedad

sin prejuicios, pues no existe ninguna sociedad sin opresión. Pero tiene realmente sentido, sin embargo, hablar de salvación como participación en el movimiento para oponerse a todas las formas de instituciones y modelos de comportamiento deshumanizantes. En este caso Jesús revela una salvación potencial. No es una salvación ya cumplida, sino una posible y, en cierta medida, una que puede ser puesta en práctica. Jesús abre la posibilidad para una vida humana comprometida con la resistencia a las estructuras de la sociedad específicamente deshumanizadoras y con la promoción de sus opuestos. La salvación religiosa no está en el grado del éxito de esta acción, sino en la acción misma. Por un lado, se puede encontrar la salvación en la dedicación de la libertad de cada uno a la liberación humana, incluso cuando la causa fracase en este mundo. En algún aspecto Jesús encaja en este modelo. Por otro, uno puede estar sumido en el absurdo a pesar de disfrutar de ventajas materiales y de una emancipación externa completa. El sentido de la existencia humana en la historia está precisamente en el ejercicio intencionado de la libertad personal y corporativa.

¿Tiene algún significado la historia? Jesús revela una salvación potencial que depende de que sea trasladada a la acción por sus discípulos. El posible significado de la historia consiste precisamente en asumir en la propia vida los valores del reino de Dios y en ponerlos por obra en la propia historia personal. Análogamente, la historia de los grupos, sociedades y naciones tendrá un significado en la medida en la que éstos incorporen los valores del Reino en sus vidas corporativas o institucionalizadas socialmente. La historia como conjunto tiene significado en parte, y en parte es absurda. Cada uno participa en su significado salvífico según los valores sociales que gobiernen su vida y en la medida de su propio compromiso y acción.

En el confuso pluralismo de posibles valores que afirman tener un sentido último, esto es, que poseen la capacidad de unificar la persona y la sociedad en un destino y objetivo común, ¿qué es digno de la libertad humana? La predicación de Jesús del reino de Dios concede una salvación potencial a la libertad humana. El reino de Dios tal como fue proclamado por Jesús en sus parábolas, bienaventuranzas y dichos, y demostrado en una gran variedad de acciones, ofrece un conjunto de valores que apela a la gama más amplia posible de compromiso humano y otorga también a la libertad humana un nuevo valor en el servicio al prójimo y a la sociedad. Pero estos valores deben ser interiorizados y puestos por obra para que constituyan una verdadera salvación en la historia.

En este punto de nuestro tratamiento de la salvación resulta clara y plena de sentido la relevancia de la cristología para la vida cristiana.

La cristología es no sólo el centro de la autocomprensión cristiana y de la comprensión de toda la realidad, sino también el fundamento de la espiritualidad cristiana, que en su forma más elemental es una concepción de la vida cristiana. Una expresión tradicional que expresa una comprensión cristológica de la espiritualidad y de la vida cristianas es la «imitación de Cristo». A la luz de una soteriología de la revelación y del ejemplo, la imitación de Cristo significa que Jesucristo debe ser interpretado en un modo que abra posibilidades para el compromiso y el ejercicio de la libertad humana en situaciones diversas y cambiantes. Esto requiere una aplicación creativa, imaginativa y siempre cambiante de los valores del ministerio de Jesús a las nuevas circunstancias.

Pocas zonas en la teología práctica de hoy son tan difusas y sujetas a diferentes métodos de interpretación como el ámbito de la espiritualidad. Una de las funciones de la teología sistemática a este respecto es proporcionar normas críticas y fundamentación teológica para la espiritualidad cristiana. Esto puede hacerse de diversas maneras; doctrinas diferentes arrojan luz sobre la vida cristiana, y cada uno de estas doctrinas está sujeta a una variedad de métodos teológicos⁴⁶. Pero la doctrina de la salvación, en ese punto en el que Jesucristo se convierte en importante para la salvación humana, parece estar en el centro de las cosas⁴⁷. En la concepción de la salvación y de la espiritualidad representada por la cristología de la liberación, hay dos elementos que son esenciales. Primero: la apropiación de la salvación, con lo que el fundamento de la espiritualidad cristiana consiste en la acción, una forma de vida cristiana que toma su forma sobre la base de la revelación de los valores de Dios en Jesucristo. Segundo: esta acción debería tener lugar en la sociedad y ser una respuesta a ella. La vida cristiana tiene que encontrar su lugar en una salvación social. Tal es la conclusión necesaria tanto de una antropología social como de las implicaciones sociales de la enseñanza y ministerio de Jesús, es decir, de su mediación de Dios.

ESCATOLOGÍA

Este capítulo sobre las cristologías de la liberación ha formulado un buen número de precisiones acerca de la naturaleza de la salvación y se ha movido desde la obra salvadora objetiva de Jesucristo a la salvación como apropiación por parte de los cristianos de lo que ha sido mediado simbólicamente por Jesucristo. Hemos visto la necesidad de considerar la salvación comprensivamente: debe entenderse que incluye una dimensión personal y social a la vez. Encontrar a Dios en Jesús y unirse con Dios traslada la salvación a un ámbito profundo y personal de

aceptación, de perdón y del sentimiento de verse arrastrado por el amor personal de Dios. Pero un encuentro con Dios en Jesús significa también que la divinidad está personalmente inmanente en el mundo y presente a él. El mundo entero no carece de la presencia personal de Dios, sino que subsiste en ella. La interpretación de una de las dimensiones sin la otra es una distorsión de la salvación cristiana. He introducido también la distinción entre salvación como condición objetiva social y como proceso histórico, una distinción análoga a la diferencia entre el reino y el reinado de Dios. En el caso de la salvación social, el proceso de la acción salvadora de Dios no se realiza sin agentes humanos. Por tanto, habría que entender la obra salvadora de Dios en la historia no como algo contra los agentes humanos, sino como algo que ocurre a través de la libertad humana. Esto abre el camino a una noción de la importancia de la salvación para la vida y la espiritualidad cristianas, y a una idea correcta de cómo lo que Jesucristo revela y media en la historia humana puede responder a algunas cuestiones profundas suscitadas por nuestra situación humana actual.

Pero hay que decir también algo sobre la escatología, sobre el significado y valor último de la libertad, de la historia y de la persona humana. Hasta este punto he estado hablando de la salvación como la potencia creativa y activa de Dios que sana y concede poder a la libertad dentro de la historia humana. ¿Qué puede decirse del objetivo o fin último de la presencia salvadora de Dios, el *éscaton*?

La lógica de la escatología y la epistemología de las opiniones escatológicas —es decir, cómo uno forma juicios sobre el tiempo final— requieren modestia en lo que se afirma. Las afirmaciones escatológicas sobre la realidad que existirá en el futuro absoluto de Dios no pueden calificarse como materia de conocimiento específico. Tales convicciones son consideradas generalmente como afirmaciones de una esperanza basada en las creencias suscitadas por el encuentro de fe con Dios en Jesucristo. En efecto, se proyecta la experiencia de la fe presente hacia el futuro absoluto, y se extrapolan las que parecen ser condiciones e implicaciones necesarias de las convicciones nacidas en un encuentro actual con la presencia salvadora de Dios en Jesucristo. Lo esencial es, pues, que el ser humano no sabe nada sobre las condiciones de una unión final con Dios en el propio ámbito de la realidad divina. Pero hay que decir algo, procurando que sea acorde con la teología tematizada por nuestra situación presente⁴⁸.

Quizás la convicción escatológica más importante para nuestro tiempo es la cuestión de la continuidad entre el ejercicio de la libertad humana en este mundo y el estado final de las cosas. Varios motivos animan a postular tal escatología continua en contraste con una dis-

continuidad total entre este mundo y lo que se realiza en él, por un lado, y una realidad final creada por Dios como totalmente nueva, por otro⁴⁹. Si no hay continuidad entre las obras de la libertad humana y el reino final de Dios, si la totalidad del tiempo final se forma como algo absolutamente nuevo a partir del ser de Dios, entonces la creatividad de la libertad humana en este mundo tiene un resultado nulo, es decir, no tiene literalmente importancia final alguna. Pero esta idea, a su vez, parece contradecir la creación misma por Dios de la libertad humana tal como la conocemos hoy y rebaja también la iniciativa salvífica divina en Jesucristo, quien a su vez revela cómo el poder de Dios sostiene y salva continuamente su creación. Cuando es aceptado, este poder libera a la libertad de sí misma y la abre para crear cosas nuevas por la potencia del amor. La experiencia cristiana de Dios implica la ausencia de negación del yo ontológico humano, y ciertamente la no devaluación del proyecto humano. Hay que interpretar el amor de Dios como algo que se mueve en un sentido opuesto. El encuentro con Dios en Jesucristo implica un reconocimiento de que Dios ha creado algo diferente a sí mismo, y que él valora de tal modo la existencia humana que entra en diálogo amoroso con ella. Toda la creación y todos los seres humanos en ella constituyen algo real. Sobre todo los seres humanos, aunque dependan de Dios para existir, están dentro de esa dependencia como algo diferente a Dios y capaz de responder en el diálogo con él. Irónica y dialécticamente, la revelación cristiana afirma la realidad y dignidad de los seres humanos y de su libertad sobre la base de su absoluta dependencia de Dios para existir, y de que son amados por una divinidad trascendente, poderosa y fuerte. Dios no devalúa la libertad humana y su creatividad; Dios establece y fundamenta su importancia.

La resurrección de Jesús puede interpretarse de tal modo que desvele esta lógica. El relato sobre Jesús no es un mito sobre un ser que desciende y vuelve a ascender luego. No se debe pensar imaginativamente que Jesús de Nazaret era un ser existente en otro lugar antes de su nacimiento en Palestina. Jesús es un ser humano y, como tal, una criatura. La resurrección de Jesús es el traslado de esta persona a la vida de Dios. Tal resurrección es un modelo de escatología continua. No es sólo el alma de Jesús, o su espíritu, los que resucitaron; la resurrección del cuerpo simboliza que la vida entera y la persona de Jesús murió para vivir una vida en la realidad de Dios. Pero la persona de Jesús se constituyó por sus relaciones y acciones en este mundo. Como cualquier otro ser humano, Jesús fue un producto de su cultura y de su sociedad. Y Jesús fue lo que Jesús hizo. Y Jesús se hizo a sí mismo por las decisiones que tomó, por las respuestas creativas a las gentes y situaciones alrededor de él, por los compromisos que estructuraron su vida y a los que fue fiel hasta el

final. La interpretación usual de la resurrección como validación de Dios de la vida de Jesús implica la conservación de toda esa vida en la plena complejidad de su constitución social como una parte de la realidad final. Considerar a Jesús como el segundo y final Adán significa efectivamente que su destino revela el plan de Dios para la existencia humana.

Una escatología continua concede una nueva dimensión de seriedad y finalidad última a la existencia y al ejercicio de la libertad humanas. Los hombres contribuyen al material que compone el reino final de Dios. Lo que el ser humano realiza en el amor conformará la sustancia del reino de Dios. Aunque no tengamos ni idea de cómo será esto, todo lo que haya sido productivo y de apoyo a la existencia humana contribuirá al contenido del *éschaton*. Lo que ha sido concedido hacer a la libertad humana, pero no ha sido hecho, no será asumido por Dios⁵⁰. No hay que entender lo dicho como si nos estuviéramos apropiando de la libertad de Dios, sino como una suerte de obligación del don divino de la libertad humana y de la presencia efectiva de Dios para la salvación del hombre que libera a la libertad para la creatividad. Así, una escatología continua contribuye con una respuesta a las tres cuestiones que subyacen a la cristología de la liberación, una respuesta que asegura una relevancia duradera e incluso absoluta. La persona humana es absolutamente valiosa; la historia humana y los compromisos de la libertad humana en ella son absolutamente serios. Esta noción de la salvación requiere una interpretación de la gracia que, a la vez que conserva la iniciativa de Dios en la salvación, acentúe también el papel positivo de la libertad humana en la economía salvadora de Dios en la historia⁵¹.

Una escatología continua forma un conjunto con una nueva posición de las doctrinas de la creación y de la salvación. Toda la creación, la gama completa de los comportamientos humanos, las relaciones ordinarias y diarias son materia toda de la salvación. La salvación religiosa no es una huida de la historia, sino que está mediada por un compromiso con la historia. Una tribu que escapa de las condiciones que provocan su esclavitud y que interpreta este hecho como la salvación divina no puede verse como un lenguaje mitológico en sentido peyorativo. Es más bien el lenguaje de la creación y de la salvación, que entiende que el poder amoroso y salvador de Dios es la razón creativa de toda la realidad. Cuando se borra la separación entre creación y salvación, el hombre es capaz de ver toda la vida como sostenida por una divinidad creadora y por la presencia amorosa y el poder salvífico de Dios como Espíritu porque son la misma cosa⁵².

Otra cuestión escatológica discutida hoy día gira en torno a si se puede concebir la salvación final como efectivamente universal, esto es, si todos los seres humanos se salvarán en realidad. Como ocurre con los

más punzantes temas escatológicos, no se puede concebir un argumento teológico en cualquier dirección que dé satisfacción a todos. La iglesia occidental pareció tener problemas con la doctrina origeniana de la *apokatástasis*, pero no reaccionó contra esa misma idea en Gregorio de Nisa. Algunos teólogos especulan que las obras humanas no realizadas en el amor dejarán de existir y que las personas que están tan esclavizadas por el odio que han expulsado todo amor de sus corazones serán aniquiladas⁵³. Karl Rahner, con otros, admite la posibilidad del infierno, pero no cree que haya nadie allí. En efecto, Rahner cree, porque así lo espera, en la salvación universal⁵⁴. La lógica detrás de la fe-esperanza en una salvación universal radica en tomar absolutamente en serio que Jesús ha revelado que Dios es amor salvífico. La justicia y la equidad divinas, a las que claman sobre todo las víctimas de este mundo, no tienen por qué ser negadas por este amor. Se trata simplemente de que no conocemos los mecanismos de su realización⁵⁵.

En conclusión: la teología de la liberación trasciende los temas de la liberación social que han dirigido nuestra lectura de ella. En algunas partes del mundo el tema de la inculturación hace que la emancipación pura sea subsumida en la demanda explícita de que el cristianismo debe echar raíces en las formas peculiares de la cultura local. Y se ha afirmado que las exigencias de emancipación humana y de liberación del sufrimiento social son ingredientes principales del contexto común y central de la comunicación entre las religiones en el diálogo interreligioso. El impulso de la liberación ha hecho también que esta teología sea relevante ante la amenaza de desastre ecológico, pues procura despertar la conciencia humana para que asuma su responsabilidad en la administración de este planeta. Todos estos desarrollos tardíos de la teología de la liberación implican nuevas expresiones del interés moderno por la emancipación en un contexto postmoderno.

He presentado la teología de la liberación en los términos de una salvación social. Pero como tal, la cristología de la liberación no debe leerse simplemente en términos de teología local. No debe restringirse su importancia al ámbito particular de los que son víctimas del mal específico que esta teología contempla. Las cristologías de la liberación incluyen pero trascienden las formas particulares de dominación y opresión a las que cada una se opone. Una lectura más adecuada de esta familia de teologías las entiende como movimientos que constituyen una teología de la historia. Esto conduce a una interpretación global que se fija sobre todo en su método dinámico y en el proceso de inculturación que ellas representan. Como teología hermenéutica de la historia, la cristología de la liberación se enfrenta a las realidades negativas de nuestra vida común en este mundo recuperando la tradición y mostrando su aplica-

bilidad a una nueva variedad de situaciones reales. Como teología de la historia, la cristología de la liberación refleja la historicidad de la existencia humana, los imponentes e ininteligibles males sociales de nuestro tiempo y la profunda amenaza para la persona humana planteada por la cosificación y el control social. Esta teología presenta a Jesús de Nazaret como el Cristo porque con su revelación y con su acción que hace presente a Dios simboliza tanto el Logos de la naturaleza y del mundo como el *mito* de la historia. Jesús es el relato divino o la parábola de la existencia humana en el mundo. La teología de la liberación responde así a todo lo negativo con una intelección coherente y comprensiva de la salvación cristiana. Y al hacerlo, pone los fundamentos teológicos para la espiritualidad cristiana.

Pero hay otra cuestión latente en la postmodernidad que es también muy importante, la del pluralismo religioso. ¿Son compatibles las dimensiones positivas del pluralismo religioso, o sus aspectos amenazantes, con las afirmaciones tradicionales cristianas sobre Jesucristo?

JESÚS Y LAS RELIGIONES DEL MUNDO

Una cristología adecuada hoy debe abordar también el tratamiento de la relación de Jesús con otras mediaciones religiosas de Dios. A menudo se toca este tema al final de la cristología como apéndice o corolario. Pero este proceder plantea una seria cuestión de metodología teológica. El pluralismo religioso es una característica de la situación de la vida cristiana, por lo que se convierte en una dimensión intrínseca de la interpretación de Jesús como Cristo. Muchos teólogos reconocen ahora que hay que tratar el problema cristológico estricto dentro del marco de una valoración del lugar de Jesucristo entre las otras religiones. Aunque se ha escrito mucho sobre este tema en años recientes, la conversación no ha concluido, y la cuestión está todavía abierta.

La gran vitalidad y crecimiento de este ámbito dentro de la cristología hace difícil limpiar el camino en lo que aparece como una selva de perspectivas, métodos y posiciones diferentes. En la primera parte de este capítulo, pues, voy a presentar una perspectiva de este análisis y la cuestión de la que nos ocuparemos. Y en la segunda ofreceré una conveniente visión de conjunto de la discusión cristológica y de los presupuestos y premisas que aporto a ella. Las partes tercera y cuarta son la sustancia de este capítulo. En ellas mostraré por qué los cristianos pueden considerar a Jesús como la revelación normativa de Dios, estando convencidos al mismo tiempo de que Dios se revela también normativamente en otra parte. En frase de Paul Knitter, Jesús es el «verdadero», pero no el «único» portador de la salvación de Dios¹. El capítulo concluye con una reflexión sobre la nueva situación en la que hay que tratar la cuestión cristológica formal.

EL PLURALISMO RELIGIOSO Y LA CUESTIÓN CRISTOLÓGICA

En muchos sentidos el reconocimiento del pluralismo religioso y la nueva presión que ejerce sobre la cristología ocupa el lugar de un astro más de esa constelación de factores culturales que llamamos la postmodernidad. El cristianismo ha tenido que contar siempre con la existencia de otras religiones. Pero la interiorización de ideas y valores que presionan desde muchas direcciones ha hecho surgir una situación o contexto genuinamente nuevo, que pide una revisión de cómo se comprenden las antiguas verdades.

Será provechoso recordar simplemente algunas corrientes de la postmodernidad que forman el marco de comprensión que aquí empleamos. La conciencia histórica reconoce que todas las ideas y valores humanos, y los procesos de pensamiento por los que han llegado, tienen sus raíces en las particularidades de tiempo y lugar históricos. Cada religión es algo particular y tiene su importancia dentro del contexto de su propia situación. El pluralismo religioso, que induce al relativismo, es una consecuencia de la historicidad. La conciencia cósmica, al agregar el componente de la edad y tamaño de la realidad, ayuda a formar este sentido de relatividad. Una nueva comprensión de los determinantes sociales de la personalidad y de la libertad tiende a debilitar las expectativas sociales de las personas. Y cuando éstas se acostumbran a los males de la injusticia y opresión sociales y se habitúan al sufrimiento social, la energía necesaria para una resistencia corporativa se diluye. Precisamente porque el pluralismo religioso añade un factor más a nuestra cambiante percepción e interpretación de la realidad, este pluralismo supone un cierto valor negativo.

Pero existe también un lado positivo de la postmodernidad y su aceptación del pluralismo religioso. Los teólogos y otras personas que permiten que el pluralismo religioso germine en su pensamiento han ido más allá de la tolerancia hacia otras religiones para llegar a una valoración positiva de los tesoros religiosos que contienen. Otras religiones del mundo participan íntimamente de las culturas específicas en las que existen, y se sostienen por revelaciones peculiares de la realidad. Los cristianos están ahora más abiertos por lo general a otras religiones que en el pasado, porque cada vez más personas reconocen que el pluralismo es parte de la condición histórica de la existencia humana. Una mentalidad postmoderna se adapta fácilmente al pluralismo religioso. Por ello puede decirse que el nuevo pluralismo religioso de hoy, en el que las religiones coexisten deliberadamente y operan activa y recíprocamente a través del mundo, se siente como algo positivo; ya no es simplemente negativo.

Se pueden distinguir dos reacciones teológicas en sentido amplio que van paralelas a los aspectos negativo y positivo del pluralismo religioso. Ambas representan la aceptación e interiorización de ciertos elementos de la postmodernidad; pero respecto a la cristología se mueven en direcciones opuestas.

Un grupo de teólogos acentúa la identidad particular, individual y específica de cada religión, de la que nacen las diferencias y la diversidad que separa una religión de otra². Por influencia de la filosofía, la lingüística y las ciencias sociales, esta posición tiene difícil encontrar una sustancia común representada por la palabra «religión»³. Las que se denominan comúnmente religiones pueden ser radicalmente diferentes unas de otras en su visión del mundo, en su contenido teológico y en la ética. Esta manera de pensar comienza por la afirmación de la identidad específica del cristianismo. Aunque no sea hostil al diálogo entre las religiones, si las partes en juego muestran tal deseo el objetivo de tal diálogo no es llegar a acuerdos comunes. Su objetivo es la explicación y defensa de la autocomprensión de cada una, para finalizar en algún grado de comprensión mutua. Pero las identidades específicas de las religiones radican en los factores que son probablemente los más difíciles de conciliar unos con otros. Diferentes religiones no son mediadoras de una «misma» salvación. La historicidad significa que las variadas tradiciones religiosas van cada una por su propio camino, conservando su propia autocomprensión. Este elemento particular de la conciencia postmoderna tiende hacia el aislacionismo más que hacia la interacción que forzaría una acomodación. Irónicamente ciertos temas postmodernos se utilizan para defender posiciones cristológicas premodernas contra las interrelaciones modernas⁴.

Otro grupo de teólogos considera que los temas de la historicidad y relatividad derriban barreras entre los pueblos consideradas infranqueables⁵. Los teólogos pluralistas, como su mismo nombre indica, no abogan por la reducción de todas las religiones a una, sino que buscan concordancias entre ellas a través de una antropología general, o bien de una estructura formal de la religión o de las responsabilidades éticas comunes. Tras este impulso está el desarrollo tecnológico, social y planetario hacia una unificación de los pueblos por medio de los viajes, de las comunicaciones y de la interacción en general. Esto genera una intuición que busca potenciales concordancias que reflejen la unidad ontológica del género humano. Sobre todo ante los sufrimientos corporativos del hombre en el mundo entero y ante el desastre potencial para toda la raza humana, que no excluye la autoaniquilación, la tendencia ahora es buscar ciertos niveles de comprensión común entre las religiones y sobre todo las bases para una práctica común que se oponga al sufri-

miento humano⁶. Irónicamente este idealismo postmoderno, que todos apoyarían si pensaran que fuera realizable, plantea a los cristianos ciertas exigencias de acomodación y cambio, en particular en cristología, que suponen una amenaza.

Por tanto, el hecho y las variadas valoraciones del pluralismo religioso plantean un problema para la autocomprensión cristiana, y se convierten en centro de atención para la cristología. ¿Es el cristianismo realmente una religión destinada a ser única para todas las gentes? Esta cuestión ejerce una presión sobre las fórmulas cristológicas del pasado y, más existencialmente, sobre la integridad de las creencias de los miembros de la comunidad. (Cómo y en qué grado se pueden afirmar a la vez la postmodernidad, las creencias cristológicas y el compromiso? Este capítulo se inclina hacia el lado del pluralismo; adopta una conciencia global intentando resistir a la tentación de sectarismo; se siente impulsado por la serie de experiencias de contraste a causa del intolerable sufrimiento de los pueblos en nuestro mundo, y desea que llegue el momento en el que los pueblos de culturas y religiones diferentes ejerzan una responsabilidad común para enfrentarse a problemas humanos comunes so pena de sufrir consecuencias desastrosas. Los seres humanos deben comunicarse entre sí en más temas que lo económico y las razones políticas.

Esto conduce a la formulación de la cuestión central de este capítulo. Precisamente porque el siguiente abordará la cuestión cristológica formal de la humanidad y divinidad de Jesús, el capítulo presente se dedicará a describir con detalle la situación dentro de la cual ha de plantearse esa cuestión cristológica. Aunque dependa de fuentes tradicionales, la cristología sólo puede formularse dentro de una situación y sobre la base de la experiencia de la comunidad cristiana. Así pues, como tratamiento preliminar para el siguiente capítulo, éste abordará las cuestiones siguientes: ¿cuál puede ser una posible actitud de los cristianos hacia otras religiones y hacia Jesús en el contexto de estas religiones del mundo? ¿Cómo debemos caracterizar la disposición de los cristianos hacia Jesús dentro del contexto de respeto y diálogo con otras religiones? Más precisamente, ¿cuál *puede ser* una postura apropiada en nuestra situación postmoderna? El *status quaestionis* se centra así en caracterizar una actitud que sea consistente con la tradición de la fe cristiana y, al mismo tiempo, sensible y coherente con el mundo en el que vivimos. La cristología construida en el siguiente capítulo tendrá que reflejar esta experiencia o actitud existencial⁷.

PRESUPUESTOS Y PREMISAS

Los teólogos han tratado de embridar muchas concepciones diferentes respecto a la relación de Jesús con otras religiones elaborando tipologías. Se han propuesto muchas de ellas: unas que describen las diversas posiciones; otras, los métodos; otras más estructuradas por variables específicas y por los ejes que articulan la comparación⁸. Estas tipologías pueden ser contraproducentes en el sentido de que esquematizan y simplifican en exceso las concepciones teológicas. Una vez admitido esto, la tipología que sigue —que no se desarrolla sino simplemente se presenta— se propone sólo para proporcionar un marco en el que situar las propuestas de este capítulo⁹. La tipología está construida en torno a la relación de Jesús con la salvación de todos, sobre lo que diremos más cosas en las páginas que siguen.

Cuatro posturas, que indican la relación de Jesucristo con la salvación humana, forman una gama que va desde la derecha, o posición conservadora, hasta otra postura más abierta. Son las siguientes: exclusivismo, inclusivismo constitutivo, posición normativa no constitutiva y pluralismo. Considerando a Jesucristo en lo que afecta a la salvación, el *exclusivismo* sostiene que no hay salvación alguna fuera de un contacto explícito e histórico con Jesús y con la fe en él. El *inclusivismo constitutivo* se define como *inclusivo* (es decir, incluye a todos) porque sostiene que la salvación está disponible para todos los seres humanos; es además constitutivo porque postula que Jesucristo es la causa que constituye esta salvación. Esta postura se explica por una mezcla de razonamiento histórico y metafísico que conserva a Jesucristo como mediador constitutivo o causal de la salvación de todos los seres humanos, a la vez que concibe a todos los que no han podido tener un contacto histórico con Jesús como cristianos «latentes» o «anónimos».

Si nos movemos un poco más a la izquierda, la *posición normativa no constitutiva* confía menos en el razonamiento metafísico al estar más influenciada por una comprensión histórica de la realidad. Afirma que Jesús proporciona una norma o medida representativa de la verdad religiosa y de la salvación de Dios para toda la humanidad, pero que Jesús no causa —no constituye— la acción de Dios para la salvación fuera del ámbito cristiano. Moviéndonos todavía más a la izquierda, el *pluralismo* acepta formalmente la multiplicidad de religiones y la «salvación» mediada por ellas sosteniendo que otras mediaciones de la salvación de Dios están o pueden estar «a la par» con la de Jesucristo. Pueden diferenciarse dos modos distintos de sostener una posición pluralista. Uno opera principalmente por medio del imaginario histórico, como en la *posición normativa* que hemos mencionado hace un momento. Su marco

es una comparación entre las religiones, y de Jesús con otras mediaciones religiosas. El otro modo utiliza un imaginario metafísico y un proceso de razonamiento que supone la tradición doctrinal cristiana. Por ejemplo, el Logos divino, que se ha encarnado en Jesús, no es idéntico a Jesús ni está limitado a él, sino que puede encarnarse en otras mediaciones religiosas en la historia¹⁰. Esta distinción de subtipos dentro de la posición pluralista ilustra cómo esta postura no es hostil *por sí misma* a una cristología elevada.

Dadas las limitaciones de las tipologías —a saber, que simplifican en exceso y deforman involuntariamente, que ocultan diferencias entre teólogos que se presentan juntas, que normalmente no ofrecen fronteras claras de modo que ciertas posiciones puedan representar más que un tipo—, intentaré explicar un poco más algunos de los presupuestos y premisas que guían este capítulo. Una primera indicación: el método que determina estas reflexiones es teológico; se mueve dentro del círculo de la fe cristiana y está vinculado a una tradición de símbolos y lenguaje. Tal método se diferencia tanto del de un filósofo como del método de un historiador de la religión. El centro de gravedad no está aquí en las religiones comparadas o en el diálogo interreligioso, sino en la cristología. Por ello, la cuestión que aquí planteamos está unida íntimamente con la salvación. La cuestión de la salvación está implicada en cómo se considera la relación de Jesús con otras mediaciones religiosas, porque la experiencia de la salvación define la relación del cristiano con Jesús. Por esta razón cualquier comparación entre Jesús y otras mediaciones religiosas desde la posición del teólogo cristiano no puede evitar el lenguaje de la salvación; lo que hace a Jesús el Cristo es ser el portador de la salvación.

Este tratamiento presupone que la experiencia y la fe religiosas son de alguna manera cognitivas. Del carácter particular de esta forma de conocimiento tratamos ya en el primer capítulo. La discusión sobre el lugar de Jesús entre los mediadores religiosos presupone generalmente que existe algo así como el conocimiento religioso que trasciende el conocimiento de sí mismo. Este presupuesto es importante en cualquier comparación de afirmaciones religiosas, ya que permite que sea operativo el principio lógico de no contradicción. Si el lenguaje religioso se refiere sólo a la experiencia subjetiva, entonces todas las religiones pueden ser igualmente verdaderas en cuanto a tal experiencia. Cuando se consideran las religiones y las creencias religiosas desde una perspectiva cognoscitiva, es decir, que tienen un referente, el principio de no contradicción se convierte en muy importante. En esta misma línea presupongo la unidad del ser y la unidad de la raza humana. Por el contrario —dado que las experiencias religiosas y los mundos religiosos corporativos de

los constructos interpretativos son subjetivamente diferentes— no acepto la idea de que estas divergencias correspondan a mundos objetivos diferentes o a ámbitos autónomos de la realidad objetiva¹¹.

A pesar del presupuesto de que existe una unidad fundamental en el ser y unos rasgos comunes entre los seres humanos, la conciencia histórica implica la historicidad, es decir, el carácter histórico de toda la existencia. La historicidad a su vez implica el carácter distintivo, individual o particular de toda conciencia humana. Así los mundos históricos de tradiciones diferentes son diversos en la medida en la que estos mundos y los objetos que hay en ellos son percibidos de manera diversa e interpretados de manera diferente en la conciencia corporativa. Respecto a las concepciones de la realidad última, hay que decir que éstas se generan siempre históricamente a través de mediadores históricos particulares, individuales y concretos. El vínculo de todo conocimiento con el mundo sensible histórico da razón del pluralismo de las experiencias religiosas¹².

La historicidad significa que ninguna experiencia de la realidad última o trascendente puede separarse de aquello que lo media o fundamenta históricamente. Esto implica que toda experiencia de la realidad última puede someterse a crítica y reinterpretación reflexivas debido a su vínculo con una mediación histórica y sus limitaciones. Cuando se generaliza, toda opinión o proposición adquiere nuevos significados al ser mediada dentro de una situación y unos horizontes nuevos. No hay significado universal alguno que no esté también ligado a la situación del que lo sostiene. Dos consecuencias se deducen de lo dicho. Primera, toda comunicación implica alguna analogía, por el hecho de que la comprensión del comunicador y la del que la recibe y se la apropia son en parte las mismas y en parte diferentes. Todo comprensión es interpretación, y la apropiación implica siempre alguna adaptación de lo conocido al conocedor. Segunda, por tanto, todas las experiencias y concepciones de la realidad última están sometidas a la comparación y a juicios valorativos por medio del estudio, del diálogo y de la dialéctica. No se puede aceptar que toda experiencia religiosa es algo simplemente dado de tal modo que no sea pensable al error o esté exenta de examen crítico.

Dada la unidad del ser y su desarrollo temporal y finito en la historia, encontramos que existe una tensión fundamental que subyace a este tratamiento de la verdad religiosa sobre las últimas realidades. Por un lado, independientemente del concepto o de la explicación de la verdad que se tenga, ésta no puede ser tal que elimine el principio de no contradicción. Así, si uno acepta la unidad de la raza humana y de la realidad, no se puede afirmar que cualquier proposición sobre la realidad última es verdadera y que su negación respecto a lo mismo es también verdadera.

Y, como afirma Gavin D'Costa, no es imposible a priori que, cuando se comparan entre sí, concepciones religiosas diferentes de la realidad última sean contradictorias¹³. En lo que respecta a aquello en lo que radica la contradicción, una opinión es más adecuada que la otra. Más allá de las exigencias de la lógica, este punto es importante existencialmente debido al papel que desempeña la religión en la vida humana.

Pero, por otro lado, a la luz de la conciencia histórica, puesto que la realidad existe en el tiempo y es un proceso del devenir, y debido a la complejidad de cualquier mediación histórica y cultural de la experiencia de la realidad última, una gran parte de las contradicciones en apariencia evidentes acerca de la verdad última no pueden ser de hecho tales. La experiencia religiosa implica un misterio absoluto, y es bien sabido que sus conceptos y su lenguaje son limitados e inadecuados en cada una de sus utilidades. A causa de su historicidad, las ideas religiosas son difíciles de comparar: puede ser difícil descubrir dónde radica la compatibilidad de la perspectiva, pero ésta nunca puede ser perfecta. Sabemos cada vez más cuan profundamente afectan la historicidad y la situación a la claridad de la percepción, concepción y evaluación. Desde este punto de vista, las diferencias de interpretación y comprensión no deben leerse *prima facie* como contradicciones potenciales y problemas negativos que deben solucionarse; pueden ser ocasiones positivas para un nuevo conocimiento y transformación¹⁴.

En suma, el imaginario que está detrás de esta interpretación del lugar de Jesús entre las religiones es históricamente consciente al modo postmoderno, pero no va más allá de la premisa clásica y moderna de la unidad del ser y de la existencia de dimensiones que son comunes a la humanidad. Por un lado, el imaginario trascendental refleja el poder de la libertad humana para trascender el yo y para comprender al otro como *otro*. En el diálogo, esta auto trascendencia humana puede incluso considerar el yo desde la perspectiva del otro. Esto significa que somos sujetos abiertos que podemos percibir y crear *análogamente* significados comunes. Por otro lado, sin embargo, qué puedan ser tales significados en cualquier sentido material y concreto sólo puede establecerse históricamente de un modo positivo. Pero se pueden señalar o localizar significados comunes humanos de un modo formal en torno a ciertas cuestiones que son constantes y constitutivas de toda vida. Nacimiento, comunidad, el yo y la muerte, por ejemplo, serán interpretados de manera diferente en culturas y religiones diferentes, pero se presentan a todos para ser interpretados, constituyendo así un lazo formal de comunicación y de unidad, aunque en tensión por el contenido distinto a ellos otorgado.

LA NORMATIVIDAD DE JESÚS

Este extenso tratamiento preliminar era necesario por el carácter difuso, complejo y de largo alcance de la cuestión y por la amplitud de la bibliografía sobre ella. Espero que la delimitación del punto de vista y la exposición de las premisas operativas ayuden a clarificar el argumento. Paso ahora a la sustancia de este capítulo, que consiste en la explicación de por qué los cristianos de hoy pueden relacionar con Jesús —como norma de la verdad religiosa sobre Dios— el mundo y la existencia humana, y al mismo tiempo tener la confianza de que existen también otras mediaciones religiosas que son verdaderas y por tanto normativas. Pero antes de erigir este puente entre una concepción normativa pero no constitutiva, causal, de Jesucristo y una concepción pluralista de él, ayudará explicar por qué la posición *exclusivista* y el *inclusivismo constitutivo* no me parecen creíbles.

MÁS ALLÁ DEL EXCLUSIVISMO Y DEL INCLUSIVISMO

La actitud exclusivista respecto a Jesucristo se denomina así porque sostiene que no hay salvación alguna fuera de un contacto histórico explícito con la fe y con la persona de Jesucristo tal como son mediadas por la Iglesia. Esta posición tiene cada vez menos partidarios entre los teólogos de hoy. Se identifica por lo general con un cristianismo conservador protestante/evangélico que lee un cierto número de textos del Nuevo Testamento de modo literal¹⁵. Pero tales textos no proporcionan una información directa sobre Dios, e incluso el significado religioso experiencial que estos pasajes median debe ser interpretado de un modo más matizado, si se pretende ser fiel al testimonio completo del Nuevo Testamento.

Dos argumentos contra el exclusivismo parecen decisivos¹⁶. Primero, esta posición está contra el testimonio apostólico primitivo porque plantea un problema respecto a Dios que es insoluble e inadecuado a la luz del mensaje de Jesús. ¿Cómo es posible que el Dios representado por Jesús salve sólo a una minoría de seres humanos? ¿No quiere o no puede Dios salvar a todos? Esta opinión va directamente en contra del núcleo de la predicación de Jesús de un Dios dispuesto a la salvación de todos. En segundo lugar, en términos de nuestra experiencia de hoy: la experiencia de ser salvado por Jesús no proporciona ninguna razón para decir que Dios no puede salvar de alguna otra manera, o que sólo los cristianos se salvan. Por tanto, no hay sencillamente razones para defender el exclusivismo.

Pero mientras que el exclusivismo es claramente una posición minoritaria hoy, no puede decirse lo mismo del *inclusivismo constitutivo*,

que sostiene que Jesús es causa de la salvación de todos. De una forma u otra esta opinión ha sido la teología dominante de las Iglesias principales durante algún tiempo. Pero ¿qué acontecimientos han socavado esta posición?

Primero: respecto al primer criterio teológico, el testimonio del Nuevo Testamento, los mismos textos que se aducen para apoyar el exclusivismo también sostienen el inclusivismo. Sin embargo, para defender la posición que Jesús es la causa de la salvación de todos, estos pasajes han de ser interpretados de una manera también literal. Pero históricamente estos textos del pasado, que de algún modo sostienen que «sólo puede uno salvarse por medio de Jesús», tienen poco sentido en la situación de hoy día. Su significado en el pasado tenía su fundamento en un encuentro real con la salvación de Dios en Jesús. Este significado en su contexto histórico se deriva y está contenido en un encuentro religioso real con Jesús. Pero interpretar su significado de modo que incluya una referencia a la discusión a nivel global, tal como se entiende la cuestión hoy, y pensar que le proporciona una respuesta definitiva supone caer en el fundamentalismo y en una noción de la revelación que se manifiesta a base de proposiciones. El cristianismo primitivo construyó su camino también en una situación religiosa pluralista, y se definió a sí mismo respecto a las restantes tradiciones religiosas. Pero este cristianismo no estaba moldeado por una cultura postmoderna. Como en el cristianismo primitivo, los cristianos de hoy deben formular sus juicios sobre la verdad o el error de diversos asuntos dentro de su propia tradición y en el mundo que los rodea. Pero deben hacerlo de un modo crítico, históricamente consciente y en diálogo con otras tradiciones religiosas actuales.

Un examen más detenido indica que el testimonio del Nuevo Testamento va en una dirección totalmente contraria al inclusivismo. La norma primaria para entender la función de Jesús en la salvación humana es su propia predicación. Pero hay pocas pruebas de que Jesús predicara que él mismo era el mediador por el cual se realizaría la salvación divina para todos los seres humanos. Por el contrario, hay abundantes pruebas —y es la opinión común de los exegetas— de que Jesús no se predicó a sí mismo, sino el reinado de Dios. El mensaje de Jesús es teocéntrico: Dios salva; Dios es amor; él es el creador providente y la causa exclusiva de la salvación en cualquier parte donde se produzca. Jesús, he argumentado ya, es causa de la salvación cristiana porque es el símbolo y el mediador de la salvación de Dios en la comunidad cristiana. Él participa en la actividad salvífica de Dios dentro de la Iglesia como el instrumento, medio o sacramento de la automanifestación salvadora de Dios. Pero por definición ninguna causalidad histórica une a Jesús con las personas que están fuera de la comunidad cristiana.

Segundo: hay que considerar también a nivel teológico la credibilidad de la posición constitutiva o causal. La carencia de pruebas para su postura y las pruebas positivas contra ella a partir del testimonio del Nuevo Testamento conducen al reconocimiento de que la conexión causal entre Jesús y la salvación de todos los seres humanos es un producto de la especulación. Sólo un proceso de razonamiento especulativo y metafísico puede explicar cómo las acciones históricas de Jesús pueden ser la causa de la salvación de los seres humanos que vivieron y murieron antes de su existencia. En este punto podemos valorar un segundo argumento importante contra una cristología constitutiva o causal a partir de la experiencia común hoy. Los motivos especulativos no disfrutaban ahora de la credibilidad que tuvieron en un entorno filosófico clásico. La conciencia histórica ha forzado un pensamiento crítico que pone en duda la teología desde arriba, basada completamente en inducciones con un dudoso fundamento lógico en afirmaciones confesionales de fe. Las afirmaciones de fe no proporcionan las premisas para el razonamiento deductivo. En un análisis conclusivo la posición constitutiva/causal queda minada por la evidente interiorización de la conciencia histórica. Las gentes sienten con mayor profundidad que sólo Dios efectúa la salvación y que la mediación universal de Jesús no es necesaria¹⁷.

LA NORMATIVIDAD DE JESÚS

Hemos dicho al principio de este capítulo que este libro es un ensayo teológico que se genera dentro del círculo de la fe cristiana. Pero es propio de la estructura esencial de la fe cristiana en Dios que Jesús Nazaret sea su mediador. Jesús es el centro de la fe cristiana en la medida en la que es ahora y lo fue antes el medio y el centro de la fe cristiana en Dios. Esto da razón del título de Jesús como Cristo y del nombre de la religión como cristiana. Jesús es, pues, normativo para la fe cristiana, pero no porque un juicio objetivo comprenda que su función es importante y esencial para el compromiso cristiano. Puede decirse que su normatividad es anterior al contenido de lo que él media porque radica en la estructura misma de la fe cristiana. La fe es un modo habitual de ser y un compromiso existencial, no es algo de lo que se pueda salir fuera para examinarlo neutramente en forma de creencias. La fe cristiana es la fe en Dios mediada por Jesús. La normatividad de Jesús es por tanto una implicación lógica, ya que él constituye la fe cristiana. Esto explica por qué el Nuevo Testamento —que alberga los textos más antiguos sobre Jesús que proceden de los primeros testigos de la fe en él— sea normativo para la teología cristiana.

Todo esto es verdadero para el cristiano; pero ¿se extiende o se aplica esta normatividad a otros? Y si es así, ¿en qué sentido? La lógica

intrínseca de toda verdad profundamente sentida respecto a los importantes temas de las realidades últimas incluye un dinamismo que postula una relevancia universal. Se puede concebir «una verdad para mí» o «para nosotros» como distinta de la de otros respecto a las costumbres diarias y respecto a los modelos culturales de valoración. Pero no puede haber una «verdad para mí» cuando un tema concierne a cuestiones que afectan al ser humano como tal. Estas verdades se desarrollan a un nivel que se extiende hacia fuera hasta afectar a todos los seres humanos, y apuntan hacia un ámbito universalmente comprensivo. Esta experiencia de sentir la importancia universal de algo es uno de los rasgos que marcan al ser humano, la capacidad reflexiva para comprender lo que supera al propio yo y al del grupo para afectar a la especie entera. A pesar del hecho de que cada una de esas convicciones fundamentales será interpretada análogamente debido a su mediación histórica, cada una de ellas permanece como universalmente relevante. Esta lógica, que se da en la fenomenología de la noción misma de verdad, otorga a la fe cristiana su aplicabilidad universal. A causa de la naturaleza de la revelación cristiana como encuentro con un Dios personal, es imposible que no se conciba que tal experiencia tiene una importancia universal. Los cristianos no pueden concebir a su Dios como una divinidad local, un Dios tribal sólo para ellos.

La idea misma de norma se ha ido cargando de connotaciones negativas en las sociedades abiertas y desarrolladas y en una cultura cada vez más históricamente consciente e intelectualmente postmoderna. Pero la normatividad está íntimamente unida a la noción de verdad; no se puede evitar el tema de la norma en las cuestiones de la verdad. Ya he indicado que la verdad implica una relevancia universal, y ésta constituye la normatividad. El significado de normatividad coincide con el de relevancia y con el de aplicabilidad de una verdad dada a todos los seres humanos. Verdad y norma se implican la una a la otra; nadie puede afirmar críticamente que su propio interés por las realidades últimas es verdadero sin invocar a la vez algún estatus de canon o norma para su verdad. Cada propuesta crítica de verdad, cada proposición que va más allá de una afirmación gratuita, necesariamente implica alguna apelación a principios aceptados y normas, y se afirma a sí misma como norma¹⁸.

Para resumir lo dicho hasta el momento: parece que desde dentro de la fe cristiana y según los principios de su teología, y en la medida en la que Jesucristo es el mediador central de las concepciones del cristianismo sobre la realidad última, es imposible por definición que Cristo no sea normativo para la apropiación cristiana de tales realidades últimas.

Y ahora quiero pasar de esta afirmación de principio a la cuestión de cómo opera esta normatividad.

El principio de no contradicción declara que no se puede afirmar como verdadera una proposición particular y su negación simple, es decir, lo que la contradice en el mismo aspecto y sentido. Según este principio, el cristiano no puede aceptar que aquello que es contradictorio o menor que lo que ha sido mediado por Jesús sea verdadero en el mismo aspecto o medida. Esta objeción se blande coherentemente contra los pluralistas en cuanto afirman que todas las religiones son verdaderas o válidas, o cuando sugieren que todas las religiones son iguales, aunque son pocos los que sostienen esta última proposición. Una vez que se admite que la experiencia religiosa, y de ahí las religiones, formula proposiciones cognitivas, que estamos tratando con un mundo único del ser y una especie humana común, y que se puede comparar las religiones y ver que en ciertos puntos se contradicen las unas a las otras, parece que el principio de no contradicción obliga a excluir la validez de algunas religiones o al menos de ciertos principios religiosos¹⁹.

Aunque este uso del principio de no contradicción es válido ciertamente y tiene mucho que ver con la función de la normatividad de Jesús para la fe cristiana, esto no significa en ningún caso el final del relato. Pues la contradicción no funciona en asuntos de la experiencia y el conocimiento religioso —en los que el objeto es estrictamente trascendente— de la misma manera como lo hace dentro del marco de la conciencia de este mundo. En asuntos de fe religiosa el objeto trascendente no está presente y disponible para ser comparado con proposiciones que compiten sobre lo mismo: es sencillamente trascendente. Por tanto el principio de no contradicción no impide que una convicción o creencia aparentemente contradictoria de otra religión no sea realmente contradictoria respecto a la visión cristiana y hasta cierto punto verdadera. Esto puede explicarse por diversas razones. En la mayor parte de los casos me he abstenido de ofrecer una teoría o fenomenología de la experiencia o la fe religiosa. Pero en la medida en la que el objeto de la experiencia religiosa es trascendente, como es el caso en la fe cristiana, ese objeto permanece en el misterio incluso, paradójicamente, cuando se tiene conciencia de ello. Tal misterio absoluto, comprendido de un modo tan limitado e histórico, no produce fácilmente contradicciones abiertas. Por esta razón existe la tradición de esperar que Dios pueda contener lo que, desde nuestra atalaya limitada de observación, parezca ser contradicciones, de algún modo una *coincidentia oppositorum*. Además, desde la perspectiva de la conciencia histórica, ya hemos hablado de la dificultad, pero no de la imposibilidad, de descubrir la estricta compatibilidad de significados desde contextos radicalmente diferentes.

Estas consideraciones no niegan el principio de no contradicción ni su aplicabilidad, pero realmente lo modifican; permiten y, en interés

de la verdad, obligan a un esfuerzo de acomodación, es decir, a hacer el intento de descubrir la dimensión de verdad que no es contradictoria sino complementaria a lo que se revela por medio de la norma. Por ejemplo, algo al parecer contradictorio a una convicción dada puede ser en cierta medida verdadero, o en algún aspecto verdadero, o en algún nivel distinto, válido²⁰. En suma, emplear el principio de no contradicción de una manera no dialéctica —o esto o lo otro, absolutamente— en temas religiosos no logra comprender el carácter peculiarmente cognoscitivo de la verdad religiosa y, a la vez, el carácter trascendente de su objeto.

Otros tres principios condicionan además la función de la normatividad de Jesucristo para la valoración cristiana de la realidad. Primero: al sostener la normatividad de la experiencia mediada por Jesús y de ahí la de la persona de Jesucristo, habría que especificar en la medida de lo posible el centro de gravedad del contenido de esta experiencia. No se trata de que todo sobre Jesús —o todas las interpretaciones a las que Jesús ha dado lugar, válidas o no— sea normativo. Los hábitos alimentarios de Jesús no son normativos para los cristianos o para cualquier otro. Desde luego es casi imposible formular la esencia del cristianismo; el siglo xix fracasó en su esfuerzo. Lo que Jesús media es un encuentro existencial difuso y de largo alcance en la experiencia de personas individuales, y este encuentro no puede ser delimitado por límites definibles dentro del entero cuerpo de los cristianos. Pero al mismo tiempo se pueden hacer distinciones entre lo que está más cerca o más lejos del centro de la fe. Cuando uno se deja llevar por estos cálculos, se hará evidente que la normatividad de Jesús se encontrará en el ámbito de la simplicidad y profundidad más bien que en un ejército de muchas verdades. En ese ámbito puede haber considerables solapamientos con otras religiones respecto a esta verdad simple y principal. Este principio es crucial para cualquier comprensión realista del modo como puede funcionar en realidad la normatividad de Jesús. La comprensión mutua no comienza por medir y contrastar proposiciones sobre la realidad; comienza por el intento de comunicar las convicciones sencillas, profundamente sostenidas, sobre la forma última del todo: Dios, que es personal, que crea, que es amistoso, que ama a sus criaturas y que establece una relación interactiva con ellas.

Segundo: debe ser evidente que el creyente de otras religiones mantendrá como normativa la experiencia fundamental mediada por lo que considere central y básico en su forma religiosa de vida. Diremos algo más sobre la importancia de la multiplicidad de normas diversas cuando tratemos del diálogo. Pero tener un encuentro con las normas de otras religiones tiene su relevancia para el funcionamiento de Jesús como norma y para el principio de no contradicción, pues fuerza una

distinción entre una función positiva y otra negativa de la norma. Una norma positiva prohíbe positivamente lo que no está de acuerdo con ella; afirma exclusivamente, por lo que implícitamente niega otras alternativas. Por ejemplo, Jesús puede funcionar como norma positiva para el imaginario cristiano al implicar que Dios es exclusivamente lo que aquél revela que es y nada más. Por el contrario, una norma negativa excluye aquello que la contradice; cuando afirma, excluye sólo las alternativas que la contradicen. Por ejemplo, Jesús funciona negativamente para un imaginario cristiano al implicar que Dios no es diametralmente otro, o diferente, o menor que la verdad principal existencialmente encontrada en el Dios mediado por Jesús. Esta distinción entre un funcionamiento positivo y otro negativo de la norma es importante en lo que estamos tratando ahora. Demasiado a menudo los teólogos suponen que la idea de normatividad es evidente y que la función normativa es simple. Ninguna de las dos proposiciones es correcta. Jesús es una norma negativa para los cristianos. Y, positivamente, Jesús es más que una norma: Jesús funciona heurísticamente abriendo el imaginario cristiano y guiándolo hacia una verdad ulterior a medida que la comunidad se mueve a través de la historia. Por ejemplo, Jesús anima a los cristianos a encontrar a Dios, que opera en el mundo más allá del ámbito cristiano.

En tercer lugar, considerando la historicidad de nuestra situación, la noción de normatividad encuentra su complemento en la noción de verdad relacional²¹. Hemos dicho ya que las verdades profundas sobre la realidad contienen un dinamismo intrínseco hacia una aceptación universal por todos. Esto significa que la sustancia de tales verdades, en la medida en que son verdaderas, puede ser experimentada potencialmente o reconocida por todos los seres humanos²². Ciertamente la validez o la verdad de las creencias cristianas se manifiesta por un análisis que muestra su razonabilidad y credibilidad dentro de la experiencia humana común. En otras palabras, tiene que haber un análisis crítico que revele la relevancia y la aplicabilidad de la verdad a la experiencia y razón común humanas²³. Éste es el caso para la verdad de cualquier religión o filosofía. De ahí surge la necesidad de ciertos criterios comunes para la verdad, al menos a nivel formal, a los cuales se pueda apelar para una comprensión y juicio comunes de la verdad. Volveré sobre ello cuando tratemos del diálogo interreligioso. Pero el argumento aquí es el modo como la «verdad relacional» tiene que ver con la normatividad. Una cosa sería declarar simplemente que una verdad es universalmente relevante ante el rechazo de tal afirmación por parte de los otros, y otra completamente distinta sería mediar de tal modo una exigencia de verdad que sea en realidad ampliamente comprendida. La normatividad de Jesús debe ser mediada. Cuando esto ocurre, Jesús es recibido dentro de un marco de

comprensión ya establecido y de un conjunto aceptado de verdades. De este modo la normatividad de Jesucristo sólo se hace en realidad operativa al establecer nuevas relaciones dentro de otros sistemas de verdad. Las discusiones en torno a la inculturación y el proceso hermenéutico que implica abren otro modo de explicar esta idea. La inculturación implica una noción de verdad histórica y relacional; la verdad normativa de Jesús se hace operativamente normativa al ser analógicamente interpretada por su recepción en una nueva situación y horizonte.

En suma, desde un punto de vista teológico cristiano Jesús es normativo para el imaginario cristiano. Pero esta normatividad funciona dentro del contexto de la historicidad. La conciencia histórica, sin embargo, no niega o socava el principio de no contradicción. Pero cualquier empleo de este principio debe tener en cuenta el condicionamiento histórico y el carácter limitado de toda comprensión humana del misterio absoluto. La relatividad histórica fuerza al cristiano a definir más exactamente el contenido de lo que es mediado por Jesús. Jesús como norma funciona principalmente de manera negativa; positivamente Jesús abre la imaginación a la presencia de Dios en el mundo y guía la percepción cristiana para reconocer que lo que ha sido revelado en Jesús puede ser enriquecido por otras verdades religiosas.

PLURALISMO Y DIÁLOGO

El pluralismo cognoscitivo, moral y religioso, a diferencia del pluralismo ontológico, es constitutivo de la condición humana en un grado u otro. John Hick ha ofrecido una descripción razonable del pluralismo religioso en su filosofía de la religión que no prejuzga las religiones en sí mismas²⁴. El interés de esta sección es acercarse a una interpretación positiva de este pluralismo desde una perspectiva teológica. Propongo la tesis siguiente: la normatividad de Jesús no excluye una valoración positiva del pluralismo religioso; los cristianos pueden considerar otras religiones del mundo como verdaderas en el sentido de que son mediadoras de la salvación de Dios. Esta tesis implicará implícitamente hacer juicios globales sobre otras religiones. Algunos teólogos insisten en que no se puede juzgar a otras religiones excepto *a posteriori*, después de estudiarlas, o tras establecer un diálogo con sus representantes o participando en ellas. Por el contrario, la teología cristiana está obligada a interpretar y a juzgar otras religiones sobre la base de su norma, Jesucristo, de la misma manera que está constreñida a interpretar toda la realidad. Ello define lo que es la teología cristiana: su tarea es interpretar toda la realidad a la luz de los símbolos cristianos. La evaluación teológica de otras religiones

antes de un examen crítico minucioso, sin embargo, sigue siendo lo que es, una evaluación sobre la base de las normas de la teología cristiana, y esto no debería confundirse con juicios más matizados basados en un análisis participativo minucioso. No trato de tales juicios en este momento, sino de las actitudes que los cristianos deben adoptar frente al pluralismo religioso y a otras religiones en general.

Después de una consideración del carácter positivo del pluralismo religioso, abordaré el tema de la importancia del diálogo interreligioso para la teología cristiana.

EL CARÁCTER POSITIVO DEL PLURALISMO RELIGIOSO

¿Cómo puede mostrarse que la situación del pluralismo religioso es algo positivo, no rechazable, sino más bien bueno porque otras religiones son también mediadoras de la salvación de Dios? Los argumentos contra el exclusivismo se basan implícitamente en la convicción cristiana de que la voluntad de Dios sobre la salvación humana es universal. Y al argumentar contra la idea de que la salvación humana es causada universalmente por Jesucristo, se ha avanzado ya un cierto trecho en la defensa de que las religiones del mundo son agentes de la salvación de Dios independientemente del cristianismo y de Jesucristo.

El argumento primario en pro de la verdad y del poder auténtico de salvación de otras religiones viene del testimonio de Jesucristo. En este punto remito al lector a los capítulos 3 y 4 de este libro, que tratan de la persona y de la enseñanza sobre Dios de Jesús de Nazaret. No repetiré ahora las palabras concretas, gestos y acciones de Jesús en las cuales el cristiano lee la revelación de Dios. Pero el contenido de la revelación de Dios mediado por Jesús requiere que se piense que Dios actúa en las vidas de los seres humanos en una pluralidad de modos fuera de Jesús y del ámbito cristiano. En Jesús Dios se revela como un ser personal e inclinado hacia los seres humanos, sus criaturas personales, con un amor y una misericordia incondicionales. Dios desea que todo lo que es divino se salve. Así, desde una perspectiva cristiana y sobre la base de las indicaciones positivas proporcionadas por Jesús, el cristiano debe pensar que Dios se acerca a todos los seres humanos en la gracia. Esta gracia es Dios como Espíritu, y su contenido es un don divino de sí mismo en misericordia y amor. Éstas no son emociones vacías por parte de Dios; cuando se afirma algo de Dios, sólo puede entenderse como iniciativas reales y eficaces, pues implican la presencia personal divina. A partir de estas premisas parece sólido el argumento de Rahner sobre la validez de otras religiones: puesto que tal gracia ha de ser necesariamente mediada, y las religiones son los medios de comunicación históricos y culturales

de la trascendencia, las religiones son *de fado* los canales de la gracia salvadora de Dios. Este juicio global y comprehensivo es compartido por los que defienden el inclusivismo constitutivo y por los pluralistas²⁵.

Este mismo argumento fundamental subyace a la postura de Ogden sobre el posible valor salvífico de otras religiones. La convicción cristiana descansa sobre la experiencia de Dios tal como éste ha sido mediado por Jesús. Comentando la tesis pluralista, Ogden dice que la posibilidad de este pluralismo en el sentido propuesto por John Hick está «basado seguramente en la realidad completamente universal del amor de Dios, que está presente salvíficamente a través de toda la existencia humana; por ello me asiste toda la razón para buscar más pruebas de la realidad de ese pluralismo de las que hasta ahora he sido capaz de encontrar»²⁶. El juicio de Ogden, sin embargo, se diferencia del de Rahner en lo siguiente: Ogden espera y aguarda que la salvación de Dios sea mediada por otras religiones de un modo que las haga verdaderas, pero tal juicio es realmente posible sólo *a posteriori*, sobre la base de la experiencia real, de la reflexión crítica y del estudio de otras religiones y de su ponderación según la norma de Jesucristo.

Es importante subrayar en este punto que la convicción de que Dios actúa en la historia por medio de otras mediaciones de ninguna manera destruye el compromiso cristiano con lo que este mismo compromiso ha experimentado que Dios ha hecho en Jesús. Bajo las exigencias de verdad y de lógica parece haber un impulso competitivo en los seres humanos que espontáneamente piensan que su propia relación con Dios queda debilitada por el hecho de que la divinidad ama también a otros y trata con ellos en modos históricos específicos. Pero la lógica del amor infinito de Dios no está sujeta a tal división. La experiencia cristiana de lo que Dios ha hecho en Jesucristo no resulta disminuida por el reconocimiento de que el Dios verdadero actúe en otras religiones. De hecho, el cristianismo se ve fortalecido y confirmado: el amor universal de Dios que experimentan los cristianos se manifiesta, por así decirlo, en otras religiones.

¿Qué es lo que se dice exactamente cuando se afirma que Dios opera en otras religiones? ¿Es una afirmación de que Dios está presente y se manifiesta del mismo modo que Dios se revela en Jesucristo? ¿O de un modo análogo? ¿Y puede uno decir que otras religiones son realmente salvíficas, que causan y median la salvación, como dice Rahner? O, con Ogden, ¿deberían los cristianos decir que esperan, o hasta aguardan, que tal sea el caso, pero que no son realmente capaces de afirmarlo sin una investigación personal de este asunto? En último término las posiciones de Rahner y Ogden no son contradictorias en este punto y se puede estar de acuerdo con las dos. Una explicación de lo que dicen clarificará la naturaleza de sus afirmaciones.

Primero: Ogden mismo proporciona un criterio desde un punto de vista cristiano de lo que constituye una verdadera religión. La religión se define generalmente como «la forma primaria de cultura por medio de la cual nosotros, los seres humanos, preguntamos explícitamente y contestamos la cuestión existencial del significado para nosotros de la realidad última»²⁷. La religión cristiana tiene su fundamento en la experiencia de salvación mediada por Jesús; y la salvación se realiza por el amor de Dios, ilimitado y eficaz. Si Dios es amor verdadero y eficaz, y esto es lo que encuentran los seres humanos por el hecho de serlo, entonces otras religiones pueden ser verdaderas si también ofrecen lo mismo. Cuando la práctica de una religión y su forma de vida están tan transformadas por el amor de Dios que representan este hecho como lo que constituye la existencia humana auténtica, entonces esa religión es sustancialmente verdadera. En pocas palabras, desde la perspectiva cristiana otras religiones «pueden afirmar válidamente que son formalmente verdaderas en la medida en que representen explícitamente el amor de Dios...»²⁸. Y se puede añadir que las religiones son sustancialmente verdaderas si median implícitamente el amor de Dios, lo representen formal y explícitamente o no.

Segundo: dentro de un marco similar, Rahner acentúa la universalidad y eficacia del amor de Dios. Esto es lo que los cristianos experimentan como salvación en sus propias vidas. El encuentro con Dios en Jesús es tal que se llega a entender que la naturaleza de Dios es amor universalmente efectivo. La extensión de este amor salvífico universal de Dios a las religiones, por tanto, no es una inducción objetivamente argumentada, sino una conclusión de lo que implica la experiencia de Dios encontrada en Jesús. Por el contrario, sostener que Dios no está presente y activo en y por las mediaciones de otras religiones pone en duda la universalidad o la eficacia del amor de Dios.

Pero, en tercer lugar, hay también que señalar la diferencia entre la verdad sustancial de otras religiones y la efectividad de las formas de vida religiosas actuales para representar y mediar la presencia salvadora de Dios. Por un lado, los cristianos tienen la norma de Jesucristo para formular este juicio, un juicio que juzga también la práctica cristiana a este respecto. Por otro, hay que esperar que, debido a la presencia salvífica de Dios en otras religiones, éstas tendrán otras normas, diferentes pero universalmente relevantes, para medir la verdad de la realidad trascendente y de la salvación.

De esto se sigue, pues, que el juicio global de la verdad y la validez de otras religiones y la valoración crítica de las formas de vida específicas de las religiones, incluido el cristianismo, son dos clases diferentes de juicios. El juicio de los cristianos de que otras religiones son mediaciones de

Dios está en última instancia basado en la experiencia de la fe cristiana. Fuera de una experiencia tal de fe no puede haber en absoluto ningún juicio de este estilo. Por tanto, este juicio no está fundado en un análisis de otras religiones, ni siquiera en el hecho de su larga existencia y vitalidad presente, aunque este último punto ayude al cálculo. Se trata más bien de un juicio puramente formal que no afirma nada concreto o material sobre cualquier religión concreta existente. Los aspectos particulares de las religiones serán evaluados por los cristianos ¿lógicamente según la norma de Jesús de Nazaret, del mismo modo que las instituciones cristianas son también examinadas críticamente por los cristianos y por otros por medio del diálogo. El juicio, por tanto, no ratifica los aspectos particulares de cualquier religión específica. Más bien esta convicción es análoga a la creencia de que la providencia de Dios no está limitada a los cristianos, sino que se hace efectiva en las vidas de todos los seres humanos por medio de las instituciones y situaciones que conforman las vidas humanas. Hay que esperar que la respuesta histórica religiosa al amor eficaz divino, un amor mediado socioculturalmente, corresponderá en cierta medida a la iniciativa de Dios. El contenido del juicio, a saber, que Dios opera salvíficamente en otras religiones, se deriva por tanto de la experiencia cristiana; su referente y razón es Dios mediado por Jesús, y su importancia radica en su conformación de las actitudes y de la visión cristianas.

En este punto se puede comparar la posición representada aquí con la de Ogden. Éste distingue su opinión de la de los pluralistas. Pero considerado el hecho de que ya se ha estudiado mucho a otras religiones y ha tenido lugar mucho diálogo, su opinión es prácticamente una posición pluralista. Escribe que su postura «garantiza un cierto optimismo sobre todas las religiones concretas, incluso sobre la existencia y la praxis humana. En verdad, esta postura proporciona a cada uno el motivo para buscar los signos de la actualidad del pluralismo, cuya posibilidad está bien fundamentada en la completa realidad universal del amor de Dios, que está salvíficamente presente a través de toda la existencia humana y, por tanto, opera también en todas las religiones»²⁹. Knitter se refiere a la posición de Ogden como «pluralismo cauteloso»³⁰. Hay que valorar esta cautela. Incluso Rahner, aunque declara válidas y queridas por Dios otras religiones, no parece aprobar los detalles, las formas de vida concretas y específicas de otras religiones. El carácter salvífico de una práctica religiosa real sólo puede verificarse por una revisión constante, en el cristianismo también. Pero al mismo tiempo, cuando se considera holísticamente las religiones, hay motivos serios para pensar que la esperanza y las expectativas de Ogden pueden convertirse en una realidad. Pues si otras religiones no son verdaderas, entonces nos vemos abocados a una

alternativa inaceptable: o no hay ninguna mediación explícita, social e histórica, de la gracia de Dios para la mayoría enorme del género humano, de modo que cada persona debe encontrar la gracia de Dios en su existencia humana individual y en la historia, o bien queda uno abocado al dilema de los exclusivistas, a saber, un Dios que aparta la salvación de la mayoría enorme de la gente durante toda su vida.

La capacidad de aceptar que otras religiones son también mediadoras de la salvación de Dios a la par que el cristianismo requiere ciertos matices basados en las distinciones que hemos efectuado. Hasta este punto he hablado de salvación en gran parte refiriéndome a la mediación de Jesucristo, a su obra de revelación y de este modo a algo que es una función de un conocimiento consciente. Uno encuentra a Dios en Jesús. Pero el fundamento de esta experiencia es Dios y la presencia amorosa de Dios en los seres humanos. Esta presencia y actividad de Dios inmanentes se simbolizan por la expresión Dios como Espíritu. La primitiva comunidad cristiana dio testimonio de su experiencia de Dios como Espíritu presente en la comunidad y activa en las personas. Caracterizar a Dios como Espíritu fue una enseñanza de Jesús. Así puede concebirse a Dios como Espíritu como el fundamento universal de la salvación, revelada normativamente en Jesús, pero también presente en otras religiones y por tanto revelado normativamente también en ellas.

Hay que hacer también alguna matización en la noción misma de la verdad de las religiones. Las religiones son verdaderas y sus tradiciones son válidas y positivamente queridas por Dios en la medida en que son canales reales de la presencia graciosa divina. Ello requiere que las religiones sean capaces de abrir el espíritu humano, sacarlo de sí mismo y orientarlo hacia la trascendencia. Pero no requiere que se entienda el poder de Dios como Espíritu en los mismos términos que la revelación de Jesucristo. La mediación primaria de la presencia y salvación de Dios para el cristianismo es la persona de Jesús de Nazaret. Pero la mediación fundamental de la presencia salvífica de Dios en otras religiones no tiene que ser una persona: puede ser un acontecimiento, un libro, una enseñanza, una práctica. Decir que otras religiones son verdaderas sólo en la medida que se corresponden con conceptos cristianos de Dios es hacer de Jesús una norma positiva y caer en el inclusivismo. Otras religiones que no son el cristianismo median real y verdaderamente la presencia de Dios, de modo que la persona encuentra a Dios precisamente de otros modos diferentes.

Las religiones pueden ser realmente mediadoras de la presencia de Dios aun cuando no lo hagan perfectamente. Toda religión concreta es históricamente limitada, ambigua y posiblemente errónea en alguna de sus prácticas o creencias. Pero incluso así pueden ser un instrumento de

la gracia salvadora de Dios. El lenguaje hiperbólico sobre la Iglesia oculta a menudo a los cristianos que el cristianismo mismo en su variada praxis histórica testimonia esta posibilidad. Hay que insistir en la distinción entre el testimonio sustancial de una religión de la presencia de Dios como Espíritu que es causa de la autotranscendencia humana y las prácticas religiosas concretas que pueden oscurecer esta presencia y ser en verdad pecaminosas. Por ello es imposible etiquetar una religión simple y totalmente como verdadera, al igual que es difícil imaginar que una tradición religiosa antigua y viva sea simplemente falsa o corrupta³¹. Por tanto, hay que distinguir entre la verdad existente en que una religión sea mediadora de un encuentro con el amor salvífico de Dios —que hace que el espíritu humano se autotranscienda a sí mismo— y la verdad formal de unas creencias y prácticas específicas. Esto último sólo pueden determinarlo los cristianos por el diálogo y el estudio. La historicidad hace que el diálogo sea el vehículo necesario para establecer críticamente cualquier verdad.

El juicio previo o la tendencia a pensar que Dios opera en otras religiones implica la idea de que el pluralismo religioso puede ser un fenómeno positivo. Las diferencias entre las religiones suponen la presentación de aspectos nuevos y diferentes de Dios para que sean reconocidos por los hombres. Otras religiones pensarán que sus mediaciones religiosas fundamentales y sus concepciones son universalmente relevantes y normativas. Ya he considerado cómo el principio de no contradicción es intrínseco a la normatividad de Jesús y cómo su utilización no excluye la posibilidad de que creencias aparentemente contradictorias de otras religiones puedan ser no realmente contradictorias con la tradición cristiana, o bien verdaderas y complementarias a ella en algún aspecto y medida. Pero esto significa además que en nuestra situación historicista el diálogo se convierte en última instancia en el vehículo indispensable para una apropiación crítica a la larga de la verdad religiosa. En una situación positiva de pluralismo religioso las exigencias de normatividad no pueden sostenerse críticamente y estar al mismo tiempo aisladas de las demás. Pero esto no significa que la convicción cristiana se considere de algún modo provisional hasta que concluya el diálogo, pues de hecho éste nunca terminará. Tampoco significa que no pueda seguir haciéndose teología cristiana fuera de un diálogo real interreligioso. Hay una división de tareas en la teología como en cualquier otra disciplina. Es más bien una pintura de nuestra situación y un testimonio de la convicción de que los seres humanos tienen que compartir sus experiencias religiosas y aprender unos de otros lo que Dios hace por la humanidad. La teología cristiana debe hacerse dentro de un contexto religioso pluralista.

En resumen: el argumento cristiano a favor del pluralismo religioso, de la verdad de otras religiones y de otras mediaciones religiosas de Dios,

parece fundamentarse sobre la experiencia profunda que llega hasta la tradición judía de la trascendencia e inmanencia simultáneas de Dios. El paso más allá del exclusivismo y del inclusivismo es grande y elimina la necesidad de vincular la salvación de Dios sólo a Jesús de Nazaret; este paso mueve el imaginario cristiano desde un cristomonismo a un teocentrismo en el que Jesús media un encuentro revelador con Dios creador que está inmediata e inmanentemente presente en todas las criaturas. Creo que las personas que no consiguen aceptar la verdad salvífica de otras religiones pueden estar operando implícitamente con la concepción de un Dios distante de su creación. Pero Jesús testimonia la inmanencia de Dios. Cuando las religiones del mundo permiten que la trascendencia tenga su peso en ellas y, a la vez, que los seres humanos se abran hasta salir de sí mismos, es decir, se autotranscendan, están reflejando y mediando a un Dios inmanente como Espíritu al que los cristianos conocen por medio de Jesús. Pero este Dios es también trascendente. El conocimiento de este Dios tiene lugar en un encuentro con el misterio. Ni Jesús ni el cristianismo median una posesión completa de Dios. Sin sentido del misterio trascendente de Dios, sin el sentido agnóstico sano de lo que no sabemos de Dios, nadie puede esperar aprender más de él a partir de lo que nos ha sido comunicado a los seres humanos por medio de otras revelaciones y religiones.

EL DIÁLOGO INTERRELIGIOSO

Sostener que Jesucristo es la norma de la concepción cristiana de la realidad no proscribire el diálogo. Siempre ocurrirá que todas las partes que establecen un diálogo vendrán a él con convicciones previas sobre lo que es en última instancia verdadero, y eso sería imposible sin normas. Por tanto la apertura al diálogo, que puede presuponerse como un valor, no debe utilizarse como una razón para abandonar la convicción cristiana de que Jesucristo representa la verdad normativa para toda la humanidad. Más bien, la unión con el Dios mediado por Jesús impele necesariamente al cristiano al diálogo³². A la luz del Dios revelado en Jesús y por medio de él, el cristianismo se ve comprometido a compartir su conciencia de Dios y a estar totalmente abierto a cualquier verdad que pueda ser descubierta o revelada en la historia³³. Por tanto un compromiso total con Jesucristo y una valoración correlativa de Jesús como norma de nuestra visión de la realidad no son lógicamente incompatibles con el diálogo, ni un obstáculo práctico para él, sino un impulso positivo hacia ese diálogo.

Paul Knitter utiliza el símil de un diálogo entre un gato cristiano y ratones de otras religiones para describir la situación cuando un cristiano entra en diálogo con la convicción de que Jesús es el mediador absoluto

o normativo de Dios³⁴. Lo que esta comparación quiere decir es que la lógica del diálogo excluye el que una parte no tenga nada sustancial que aprender. Si no se está abierto a aprender, no se está participando realmente en un diálogo que busca la verdad. Pero éste no es el caso de un cristiano que sostiene que Jesús es norma negativa y guía positiva para encontrar una verdad ulterior. Los objetivos del diálogo son múltiples: comprensión mutua, valoración mutua del otro, aprendizaje mutuo y transformación sobre la base de una apropiación de lo que es verdadero en otras religiones³⁵. Negativamente, el objetivo del diálogo no es que una religión se convierta en la religión del otro, aun cuando no sería imposible esperar que individuos de una religión llegaran a compartir las convicciones de otra sobre la verdad última. Pero el objetivo explícito de lograr conversiones implicaría el colapso eventual de muchas religiones para entrar a formar parte de una religión ya existente, o bien la formación de una religión híbrida. Estas opciones parecen históricamente imposibles y teóricamente indeseables. Como afirma John Cobb, si se eliminara toda una tradición religiosa completa, se perdería algo de valor incalculable para el género humano³⁶.

En su libro sobre una posible teología universal Wilfred Cantwell Smith prevé un cierto número de proyectos diferentes. Vale la pena mencionar dos de ellos para definir con mayor precisión la función de la teología cristiana en una situación pluralista. Por un lado, Smith considera una posible teología universal como un esfuerzo de colaboración, y por tanto como una tarea histórica en curso. Esta tarea no puede realizarse por un individuo único o un teólogo representante de una sola religión. Se trata realmente de la interminable tarea de compartir y sondear por medio del diálogo, como seres humanos de fe, los objetos de nuestra fe. Pero, por otro lado, teólogos representativos, desde sus propias perspectivas de fe, participan también en una teología global cuando hacen que el contexto y la fuente de su teología específica sea el ámbito entero de la experiencia y la fe religiosas. En otras palabras, el horizonte del teólogo cristiano se abre por el diálogo con otras religiones, y ello transforma la comprensión cristiana del yo, del mundo, de la historia y de Dios³⁷. Esto encaja perfectamente con una conclusión que hemos alcanzado antes: la teología cristiana en una situación de historicidad no puede proclamar su verdad aisladamente; debe reconocer nuestra situación pluralista, y hay que permitir que esta situación entre en la teología cristiana como una dimensión histórica intrínseca de la reflexión misma³⁸.

Tres reflexiones ulteriores precisan la importancia del pluralismo religioso y del diálogo interreligioso para la teología cristiana y para el papel normativo de Jesús en ella. La primera es que, debido a que la solidaridad entre todos los seres humanos en un mundo que se hace cada vez

más pequeño, más interdependiente y más marcado por el desorden social humano, la pobreza y la opresión social, el interés por el sufrimiento y la liberación humanas forma un contexto para el diálogo interreligioso y para el ámbito universal de una teología específicamente cristiana³⁹. La teología debe responder no sólo a la experiencia de la trascendencia, sino también a la existencia humana en este mundo. Aquí hallamos datos concretos; las diferentes interpretaciones de estos datos y las prácticas diversas como respuesta a ellos pueden compararse de modo más práctico y tangible que concepciones diferentes de la realidad última. Esta similitud de la situación humana hoy proporciona un punto de referencia empírico para los participantes del diálogo. El sufrimiento humano, la opresión política y social y las muchas formas de deshumanización presentan una responsabilidad concreta común, un punto de partida, un punto de referencia constante para la teología en un contexto interreligioso. La teología cristiana, cuando permite que el contexto global y la religiosidad pluralista entren a formar parte de su reflexión, comienza a comprometerse con la situación real de nuestro planeta. El sufrimiento une a todos los seres humanos. El sufrimiento social y la destrucción ecológica, que a menudo van de la mano, parecen haberse convertido en una dimensión intrínseca de la especie humana. No hay razón alguna para dudar de que, donde se congrega tanta experiencia común negativa, también puede haber experiencias comunes éticas y religiosas de contraste.

En segundo lugar, sería importante establecer criterios aceptados más o menos universalmente para formalizar el contexto dentro del cual puedan desarrollarse el diálogo y la teología en general. Desde luego, cada religión tiene sus propias normas y criterios sobre la base de sus Escrituras, historia y tradición. Pero unos criterios comunes para evaluar la importancia y la verdad de las variadas posiciones serían provechosos para la comprensión mutua. Estos criterios podrían incluir algunos de los siguientes ámbitos formales y cuestiones heurísticas: 1) La capacidad de las creencias para dar cuenta de los datos de nuestra vida común en la historia de hoy; ¿tienen relación las creencias o nociones teológicas con la realidad que vivimos? 2) La coherencia metafísica de las creencias; ¿son coherentes inteligiblemente las interpretaciones teológicas con lo que sabemos de la realidad por otras fuentes? 3) Las implicaciones éticas de estas creencias y sus consecuencias para la continuación de la existencia y la prosperidad de lo *humanum*; ¿a qué práctica conducen estas creencias ante nuestra situación hoy?⁴⁰.

En tercer lugar, la conjunción de la dinámica del diálogo interreligioso y la problemática de la inculturación merece más atención que la permitida por un solo capítulo. Traté de la inculturación brevemente en el capítulo anterior en relación con la respuesta cristiana a la salvación so-

cial. Pero la inculturación está unida íntimamente al diálogo con las religiones, muy interrelacionadas con las formas culturales sobre todo en las culturas asiáticas y africanas. Cada vez más los cristianos occidentales deben permitir a los cristianos que participan de estas culturas tener la libertad de establecer este diálogo en los términos que su cultura les indique⁴¹.

En suma, vivimos en un mundo pluralista en lo religioso. Se trata históricamente de algo previamente dado que no cambiará; teológicamente, desde un punto de vista cristiano, este pluralismo debe ser interpretado positivamente. La revelación normativa de Jesús postula que la gracia de Dios actúa también en otras religiones. En la medida en la que otras religiones son mediadoras de la gracia salvadora de Dios, en esa misma medida son verdaderas. La normatividad de Jesús prescribe también el diálogo interreligioso. Puesto que otras religiones son mediaciones verdaderas de la gracia de Dios, y por ello no compiten fundamentalmente con la acción de Dios en Jesús, los cristianos deben acercarse a ellas con apertura y buena disposición para aprender más de los caminos de Dios en el mundo. Pero estos juicios formulados sobre la base de la experiencia cristiana deben ser controlados al mismo tiempo por el diálogo real y por el pensamiento crítico según criterios públicos.

UN NUEVO CONTEXTO PARA LA CRISTOLOGÍA

¿En qué afecta a la cristología esta valoración de las actitudes posibles de los cristianos hacia Jesús en relación con otras religiones del mundo? En esta sección conclusiva procuraré integrar estas actitudes y concepciones pluralistas con la cristología que he desarrollado hasta este punto. Ello servirá de recapitulación y descripción del contexto de la cristología formal que delinearemos en el siguiente capítulo.

La posición que aquí reflejamos puede resumirse en dos proposiciones negativas. Afirmar la validez de otras religiones no es óbice para la normatividad de Jesucristo. Y afirmar la normatividad de Jesucristo —no simplemente para los cristianos, sino también para todos los seres humanos— no es óbice para la validez y la verdad contenida en otras religiones. Positivamente se puede y se debe afirmar a la vez la normatividad de Jesús, el carácter verdadero y salvífico de otras religiones y el carácter positivo del pluralismo religioso. Esta posición fundamental puede ampliarse con mayor extensión en una serie de puntos.

Primero: el contexto del pluralismo religioso y el imperativo de diálogo, impuestos tanto por la situación como por la fe cristiana misma, confirman un punto de partida histórico para la cristología y refuerzan también el interés por la humanidad de Jesús de Nazaret. Cuando el tema

del diálogo es la fe cristiana, todos los participantes en ese diálogo pueden compartir una valoración del Jesús histórico. Ya que cada uno sabe o puede saber y aceptar que Jesús era un ser humano, y todas las partes en diálogo pueden convenir en principio en una u otra interpretación histórica de Jesús, la primera tarea de la cristología en una situación de diálogo entre fes diversas es presentar a Jesús de Nazaret. Lo que se pide aquí es un compromiso con la investigación sobre Jesús en el esfuerzo por presentar lo que se puede decir de Jesús y de su enseñanza para situarlo directamente dentro de la historia.

Segundo: en la perspectiva sobre Jesús que hemos presentado aquí, éste sigue siendo lo que ha sido desde el principio de la tradición cristiana, el mediador de la salvación divina para el género humano. La tarea de la cristología permanece también a este respecto la misma en el nuevo contexto: la cristología debe explicar cómo Jesús puede ser considerado portador de la salvación divina de tal modo que sea normativo para el género humano. Jesús es el portador de la salvación no para un cierto grupo en la historia sino para todos los seres humanos.

Tercero: Jesús causa la salvación para los que lo encuentran históricamente cuando a su vez media un encuentro con Dios como creador amoroso y amistoso. La salvación que Jesús procura a la comunidad cristiana, y que es mediada ulteriormente por la comunidad, es precisamente una conciencia explícita del amor de Dios por el género humano. Y este amor incluye a esa comunidad cristiana específica y a cada uno de sus miembros; el amor concreto de Dios por cada uno en particular de ningún modo queda disminuido por su expansividad y alcance infinitos. Este Dios se revela como un ser presente, amoroso, activo y eficaz por naturaleza que opera en todo el género humano, y por ello en las religiones que orientan explícitamente la libertad humana hacia la trascendencia de sí misma y hacia la realidad última. El amor de Dios revelado en Jesús no puede ser menos que esto; Dios creador ama a toda la creación y entra en diálogo activo con todos los seres humanos de un modo históricamente mediado. Por tanto Jesús revela algo que ha ocurrido desde el principio, antes y fuera de la propia influencia de Jesús.

Cuarto: el paso clave o el punto de transición a una posición pluralista es la eliminación de la conexión causal entre Jesús de Nazaret, que es la base de la cristología, y la salvación que según la fe cristiana se produce también fuera del ámbito cristiano. En ausencia de toda vinculación histórica, cualquier conexión de este estilo sólo puede aparecer como deductiva, especulativa y tenue; de ningún modo aparece como necesaria. Cuando se acepta que la acción creativa de Dios está siempre realizándose, y que la presencia amorosa y personal de la divinidad no puede separarse de su presencia creativa, no queda razón alguna para

pergeñar una metanarrativa que haga de la vida histórica de Jesús la causa del amor salvífico constante y omnipresente de Dios⁴².

En quinto lugar, puesto que Dios está salvíficamente presente en otras religiones, otras representaciones de Dios pueden ser universalmente normativas, también para los cristianos, del mismo modo que Jesucristo es universalmente normativo. Hay que prestar toda la atención posible al principio de no contradicción a la hora de valorar estas normas, así como a la historicidad de todas las concepciones humanas y a la trascendencia de la realidad última. Pero el reconocimiento de la influencia salvífica universal de Dios transforma el pluralismo religioso en una situación positiva en la que puede aprenderse más sobre la realidad última y la existencia humana que lo que se halla disponible en una tradición sola. De algún modo, la afirmación de la verdad de otras religiones consiste en una extensión de esta noción simple de sentido común. Es difícil de creer hoy que una sola religión pueda poseer la plenitud de la verdad sobre la realidad trascendente.

En sexto lugar, como corolario a la cristología, la posición pluralista proporciona la base para tomarse en serio religiosamente el diálogo entre las diferentes creencias. El interés del diálogo interreligioso supera el pragmatismo del mero caminar junto con otros, aunque este motivo no deba ser minusvalorado. En la propuesta pluralista cristiana Dios no está distante de ningún miembro de la familia humana. Y como religión de la salvación, los lugares en los que en el cristianismo se siente más claramente la presencia de Dios son las experiencias de contraste profundamente negativas que exigen espontáneamente su cambio y su mejora. Los variados niveles de la culpa universal humana, la opresión, el sufrimiento y la muerte forman el contexto humano en el cual las gentes de tradiciones diferentes pueden comenzar a comunicarse sus concepciones sobre la realidad última.

Puede parecer a alguno que estas consideraciones teológicas sobre un Dios que opera en otras religiones a la vez que en Jesús son de algún modo una amenaza. ¿Acaso no están socavando la seguridad implicada en la experiencia de que Dios ha operado la salvación humana en Jesús de un modo final, definitivo, insuperable y absoluto? Pero es difícil ver cómo la aceptación de que Dios obra de algún modo en otras mediaciones religiosas esté debilitando la sensación que afirma radicalmente que Dios me interpela y que estoy unido con él por medio de Jesús. La presencia salvadora divina en Jesucristo no se refuerza de ningún modo por la ausencia de Dios del resto del mundo. De hecho la imposibilidad de aceptar la presencia de Dios en otras religiones hace lógicamente la presencia de Dios en Jesús menos probable. Si Dios estuviera ausente de todas las religiones del mundo, ¿qué podría dar ánimos a la confianza

en la presencia de Dios en Jesús? Por el contrario, nada se quita a la fe cristiana al afirmar la presencia de Dios en otras religiones. Jesús sigue siendo la norma. Aunque pueda haber otras mediaciones verdaderas de la salvación divina, los cristianos no pueden creer que si ellas presentan a Dios fielmente, éste sea menor que el Dios que se encuentra en Jesús⁴³. En última instancia, el temor de que se pierda algo si se piensa que Dios actúa en otras religiones está basado en la premisa de que las religiones están compitiendo entre sí. Si los cristianos dependieran de Dios lo suficiente como para eliminar esta premisa y ver que él obra en todas ellas, la mayor parte de esta amenaza se transformaría en una curiosidad abierta respecto a las otras religiones. Muchas personas que presuponen la historicidad y no conocen ninguna otra alternativa ya experimentan esto, pues sienten que las doctrinas tradicionales, cuando se transcriben en vez de interpretarlas, son ininteligibles. Por el contrario, están abiertas a otras religiones aunque a la vez se sienten comprometidos con el Dios mediado por Jesús. El pluralismo religioso no tiene por qué ser una amenaza para la cristología o a la conciencia general de la fe cristiana. Es más bien una parte del contexto de hoy que ayuda a la reflexión sobre la realidad misteriosa de Jesucristo.

LA DIVINIDAD DE JESUCRISTO

Abordamos ahora la cuestión cristológica estricta y formal acerca de la relación de Jesús con Dios y con los otros seres humanos. ¿Cómo debemos entender constructivamente lo que se ha designado tradicionalmente como la divinidad de Jesús? Este capítulo tiene como objeto «explicar» o interpretar la divinidad de Jesús en unos términos que sean fieles al testimonio del Nuevo Testamento y a las doctrinas conciliares clásicas, presenten lo mejor posible esta doctrina de una manera creíble e inteligible para la cultura intelectual postmoderna actual y robustezcan el seguimiento de Jesús. Ello implica reconocer que el pluralismo marca la cristología contemporánea tanto de hecho como de principio. De acuerdo con este pluralismo delinearé dos tipos fundamentales de cristología que pueden responder a los criterios que acabamos de mencionar¹.

Comienzo, pues, con una breve declaración acerca del pluralismo en la cristología, en el Nuevo Testamento y hoy día, y la tarea de la cristología al respecto. Luego bosquejaré brevemente una reinterpretación de la cristología del Logos de Karl Rahner que ha tenido un impacto excepcional a finales del siglo xx tanto dentro como fuera de la Iglesia católica. Esta interpretación revisionista tendrá en cuenta las características de la postmodernidad. Y finalmente, en contraste con la cristología del Logos, presentaré una cristología del Espíritu. No tengo la intención de conceder el mismo espacio a estas dos cristologías; la de Rahner es bien conocida y todavía disfruta de un prestigio que impera entre muchos teólogos. La defensa de una cristología del Espíritu, aunque se haya discutido sobre ella durante algún tiempo, todavía tiene que hacerse en la Iglesia en general. El interés en la presentación de dos cristologías diferentes es ilustrar cada cristología como algo completo, autónomo y razonable, y de este modo esclarecer las diferencias reales entre ellas. A su vez este ejercicio ejemplificará el pluralismo de la comprensión cristológica que afecta a la cuestión formal cristológica.

EL PLURALISMO EN LA CRISTOLOGÍA

El pluralismo significa diferencias dentro de una amplia unidad. El pluralismo, tal como lo entiendo, presupone una unidad superior. Algún denominador común, algunos elementos definitorios, el contexto o el ámbito de interacción, constituyen una unidad diferenciada. El pluralismo, por tanto, significa que entre las gentes prevalecen diferencias reales, sólidas y persistentes, divergencias entre sus concepciones, entre lo que piensan que son como seres humanos, entre los modos como actúa cada uno, e igualmente entre los pueblos. Pero estas diferencias no son todo lo que caracteriza las relaciones entre las personas. Las divergencias no son absolutas, sino que subsisten dentro de un marco más amplio de algo compartido, alguna identidad o unidad: la especie, la interacción histórica, la región, la sociedad, la lealtad a un país, una fe común religiosa. Esto significa que en algún nivel se pueden encontrar entre las partes que difieren puntos comunes que los unen, aun cuando el término «pluralismo» acentúe las diferencias².

En lo que sigue quiero demostrar por qué el pluralismo es necesario y posible en la cristología. Como modo de formular esta tesis apelaré a los criterios de la teología que hemos tratado en el capítulo 2, preguntándome si tal pluralismo es fiel al testimonio de la Escritura y a la tradición doctrinal antigua, si es inteligible hoy y si impulsa la vida cristiana.

LA NECESIDAD DEL PLURALISMO EN LA CRISTOLOGÍA

Cada uno de los tres cánones que miden la suficiencia de una posición teológica impulsa la necesidad del pluralismo en la cristología. Comienzo considerando la Escritura. El análisis de las cristologías del Nuevo Testamento en el capítulo 6 fue orientado por el deseo de mostrar la amplia gama de interpretaciones diferentes de Jesús en las comunidades cristianas del siglo I. El Nuevo Testamento es pluralista en su cristología. Y como este corpus de escritos es normativo para toda la cristología, sólo este hecho parece exigir el pluralismo. Pero esta conclusión sólo es válida si la Escritura es normativa en este aspecto particular. ¿Es acaso normativo el Nuevo Testamento precisamente en el pluralismo de sus cristologías? Lo es. La conclusión es correcta no por una lógica necesaria a partir de las premisas, sino porque los motivos para el pluralismo en el Nuevo Testamento son paradigmáticos y aplicables universalmente. Las cristologías del Nuevo Testamento son diferentes porque son históricas: los textos que componen el Nuevo Testamento fueron escritos por autores diferentes que representan a comunidades diversas, escriben para un público diferente y se enfrentan a problemas diversos. Estas comunida-

des diferentes tenían culturas diversas, con tradiciones, intereses, modos de hablar, comprensión y Escritura diferentes. El objeto del Nuevo Testamento, Jesús, muestra también un cierto número de facetas diversas para la interpretación religiosa³. Cada texto del Nuevo Testamento está situado y contextualizado históricamente, pues es el producto de una interpretación y apropiación de Jesús de Nazaret dependiente de la cultura del entorno. La lógica de la posición es, pues, impecable: la cristología tiene que ser una disciplina pluralista hoy porque Jesucristo debe ser interpretado y asumido como propio culturalmente por comunidades particulares hoy día al igual que lo fue en tiempos de la formación del Nuevo Testamento⁴. Para resumir este primer punto en una frase concisa, el Nuevo Testamento no tolera meramente una situación de pluralismo en cristología, sino que la prescribe.

La necesidad del pluralismo en la cristología puede defenderse sobre la base del criterio de inteligibilidad por un argumento negativo y otro positivo. Por un lado, una comprensión uniforme de Jesucristo por todos los cristianos en el mundo es históricamente imposible, de modo que —por otro— es fácilmente inteligible que el pluralismo que caracteriza toda comprensión histórica deba darse también en la cristología.

El pluralismo es una consecuencia de la historicidad de todo conocimiento humano, incluida la interpretación de la realidad resultado de la revelación divina. Puesto que el espíritu humano está vinculado a la materia y a un mundo particular de espacio y tiempo, toda valoración de la realidad está históricamente mediada, por lo que participa de un cierto grado de particularidad. Esta particularidad, tal como se determina por la especificidad histórica, es la que da razón del pluralismo. La sociología del conocimiento, la teoría crítica y la filosofía del lenguaje han analizado los determinantes sociales que prestan acentos y tendencias particulares a todas las valoraciones humanas de la realidad. La teología, en sus métodos y en sus interpretaciones resultantes de Jesucristo, no puede estar exenta de estos determinantes sociales, lo que además es demostrable.

Pero esta situación fáctica puede presentarse por medio de una retórica positiva y constructiva. Los seres humanos entienden la realidad dentro del marco de su lengua, de su situación en su sociedad y del contexto de su cultura. El principio que estableció Tomás de Aquino respecto a la apropiación personal del conocimiento puede reformularse en términos sociales: lo que se aprende o se conoce se valora según la forma histórica social de la comunidad que lo aprende⁵.

El tercer criterio de autenticidad de una posición teológica es su capacidad de robustecer una vida moral en una situación particular. Para entender la demanda moral de pluralismo hay que comenzar re-

flexionando sobre la comprensión global de la Iglesia como una. El cristianismo es una religión particular, que no debe ser confundida con la religión en sí misma o con otras religiones. Supongo también que la iglesia cristiana es una iglesia de ámbito mundial, una iglesia que en principio alberga a gentes de todos los lugares y culturas, incluidas las subculturas que forman parte de las culturas étnicas. Actualmente, en Occidente, la Iglesia como conjunto de personas está en el umbral de convertirse en una minoría por el número de sus fieles.

Desde la perspectiva de la universalidad o catolicidad de la Iglesia, dos reflexiones apoyan la credibilidad moral del pluralismo en la cristología como doctrina que está en el centro que define al cristianismo. Primero: el pluralismo en la valoración de Jesucristo ya existe. Además, he argumentado antes que existe necesariamente y que es positivamente saludable. De ello se sigue que la Iglesia en su aspecto público e institucional debe reflejar y promover esta dimensión necesaria de su existencia histórica. Negativamente, los esfuerzos de las estructuras centrales de las iglesias del mundo para impedir las apropiaciones indígenas de Jesucristo en la periferia sólo pueden aparecer, a la luz del ideal de la inculturación, como un uso imperialista y moralmente cuestionable o un abuso de autoridad.

Segundo: el reconocimiento de la necesidad histórica del pluralismo en toda comprensión humana ha ido socavando gradualmente una concepción de la autoridad como algo extrínseco y la está substituyendo por una concepción más intrínseca y abierta al diálogo. La unidad de la fe no depende exclusivamente de una autoridad externa, intramundana e histórica. Incluso el vínculo más común de todos los cristianos, la Escritura, no une a los cristianos por estar interpretada de un modo monolítico. Aunque los vínculos externos sean absolutamente necesarios, los cristianos se mantienen unidos en última instancia por su fe común apropiada libremente en cada caso por el espíritu humano como proveniente de la gracia de Dios. Dios como Espíritu une a los cristianos de cada época y a través de los siglos con los que primero formaron las Escrituras. Dentro del contexto de esta convicción creciente de libertad religiosa, las iglesias institucionales no pueden dar la impresión de que la unidad de los cristianos, y el cristianismo como tal, puede reducirse a la adhesión a unos ritos externos, a la disciplina común o a una formulación doctrinal. La credibilidad moral de la Iglesia como institución en contextos cada vez más inculturados depende de su capacidad de impulsar la libertad de una apropiación particular de Jesucristo. En breves palabras, una apertura explícita al pluralismo por parte de la Iglesia universal puede servir como modelo para una moralidad creyente que sea creíble en un mundo postmoderno.

LA POSIBILIDAD DEL PLURALISMO EN LA CRISTOLOGÍA

Por posibilidad del pluralismo en la cristología entiendo la capacidad de responder a las exigencias de verdad y fidelidad a las creencias cristianas contra las amenazas negativas del historicismo: relativismo, sincretismo y reduccionismo. Mi interés, pues, es mostrar que dentro de una situación en la cual reina el pluralismo se puede aún apelar a criterios teológicos para calibrar la suficiencia de una cristología concreta. Podemos explicitar lo dicho con una consideración de cada uno de los criterios.

Aunque el Nuevo Testamento prescriba el pluralismo en la cristología, proporciona también normas para ella. Dos elementos de la presentación de Jesús en el Nuevo Testamento funcionan como criterios: la imagen de Jesús que puede reconstruirse de esta presentación, y la serie de las cristologías que la interpretan.

Toda cristología debe ser fiel a Jesús. Jesús —en cuanto es posible conocerlo por la investigación histórica— ofrece un primer criterio para una cristología adecuada. Esta normatividad funciona de dos modos. Negativamente, una cristología no puede contradecir algo sobre Jesús que esté bien establecido sobre la base de la investigación histórica. El docetismo es un buen ejemplo de una cristología excluida por el Jesús histórico. Más positivamente, puesto que la cristología es precisamente una interpretación de la persona histórica de Jesús de Nazaret, y porque generalmente la interpretación debe mantenerse cerca del objeto que interpreta, la persona histórica de Jesús tal como la presenta el consenso general de los historiadores debe entrar en el imaginario de cualquier representación de Jesucristo. Una cristología debe presentar el hecho histórico de que Jesús era un ser humano como los demás y, en la medida de lo posible, debe presentar la figura histórica misma.

La cristología de hoy debe ser también compatible con el interés central de las cristologías del Nuevo Testamento. Otro modo por el cual este corpus proporciona un criterio para la cristología se centra en las cristologías que se hallan en él. Pero como hay muchas cristologías en el Nuevo Testamento, esta función normativa no puede consistir en hacer de una de ellas una norma para todas las demás. Más bien las cristologías de todas las épocas deben compararse con el interés central de todas las cristologías del Nuevo Testamento, a saber, que la gente encontró a Dios en Jesús de tal modo que éste es el mediador de la salvación divina. Trataré de este punto más adelante cuando hablemos del criterio de inteligibilidad. Lo que es preciso subrayar respecto a las normas para la cristología hoy es que una cristología adecuada debe considerar, interpretar y hacer suyas las cristologías clásicas del Nuevo Testamento para ser fiel a la proposición fundamental de la fe cristiana.

La cristología de hoy tiene que ser congruente también con la cristología clásica. La expresión fundamental de la fe cristológica no se terminó realmente con el Nuevo Testamento. Ciertas cuestiones que no abordó este corpus fueron tratadas en el período patrístico. Las doctrinas formales de Nicea y Calcedonia, por ejemplo, fueron consideradas expresiones clásicas de la fe cristiana por la mayoría de las iglesias. A causa de este estatus histórico, una cristología adecuada debe entrar en diálogo con este lenguaje clásico y permitir que estas doctrinas la conformen en el acto de interpretarlas y hacerlas propias⁶. Este diálogo con la tradición y la consiguiente tarea interpretativa representa el modo como cada cristología en cada comunidad debe entrar en diálogo con otras comunidades y con la Iglesia en general en cualquier tiempo. El pluralismo de la cristología no debe entenderse como un movimiento que lleva al aislamiento de una comunidad particular o a quebrar la comunión con la Iglesia en su conjunto. La comunión y el diálogo pueden constituirse fácilmente en criterio distintivo para la cristología.

Una segunda norma para la suficiencia de la cristología es su inteligibilidad. El criterio de la inteligibilidad explica la necesidad del pluralismo cuando una cristología concreta se entiende en relación con el contexto intelectual en el cual se profiere. Pero el criterio de inteligibilidad protege la unidad de la cristología cuando se aplica a la estructura intrínseca de la creencia cristológica, es decir a la lógica interna de la fe en Jesús como el Cristo.

Operando «desde abajo», prestando atención a la epistemología de la fe, a la génesis histórica de la cristología y a una concepción de su estructura o su lógica, se puede descubrir la norma *intrínseca* de la cristología en el reconocimiento de lo que ésta debe expresar o explicar. Ateniéndose a esta premisa, una cristología debe «explicar» dos cosas: cómo Jesús es el mediador de la salvación de Dios y por qué él es objeto del culto cristiano. Esta propuesta proporciona aquellos elementos que en la experiencia de la comunidad cristiana son cristológicos de un modo particular. Estos dos elementos aíslan también la experiencia cristológica básica, que proporciona la base para la gama completa de concepciones de la salvación y de la divinidad de Jesús que encontramos en el Nuevo Testamento.

El primer elemento de la inteligibilidad intrínseca de la cristología está en la convicción común, a pesar del pluralismo de soteriologías y cristologías del Nuevo Testamento, de que Jesús es el mediador de una salvación que viene de Dios. La génesis de todas las soteriologías y cristologías del Nuevo Testamento procede de la experiencia primaria de un encuentro con Dios en Jesús de tal manera que éste se convierte en mediador de la salvación de Dios. El reconocimiento de la divinidad de

Jesús es la función de una experiencia según la cual él es el portador de una salvación que es de Dios y que no sería salvación si no fuera así. Un segundo elemento está en el culto a Jesús, que comenzó de inmediato después de su muerte, y en la experiencia de su resurrección o exaltación. Este culto a Jesús fue la razón principal que condujo a la afirmación clara y explícita de la divinidad de Jesús en el período patrístico. Estos dos elementos son comunes dentro del pluralismo de las cristologías del Nuevo Testamento. Puesto que ellos representan los datos empíricos sobre los cuales descansa la cristología, representan igualmente la base preliminar para la inteligibilidad de cualquier cristología. Y puesto que representan la base genética de la cual surge toda cristología, ellos son precisamente lo que se expresa y se explica en toda cristología. Este aspecto de la norma de inteligibilidad en la cristología es empírico y, como tal, intrínseco a la disciplina misma.

El criterio de inteligibilidad incluye una comprensión de la lógica y coherencia de la fe cristológica. Intrínsecamente, la fe que genera la cristología es un encuentro con Dios mediado por Jesús de tal modo que se reconoce a éste como el portador de la salvación de Dios. Por tanto, cualquier cristología que explica dentro de un contexto dado cómo Jesús media la salvación de Dios y es por consiguiente objeto de la adoración cristiana, es ortodoxa, y cualquier cristología que fracase en este cometido es inadecuada. Esta estructura explica también cómo la doctrina de Calcedonia, que insiste en la humanidad y la divinidad de Jesús, puede ser formalmente normativa sin que ello implique una normatividad extrínseca que obligue a utilizar su terminología concreta.

El tercer criterio de una cristología adecuada es su credibilidad ética y su capacidad para impulsar y robustecer una vida moral cristiana. La explicación descriptiva de este criterio implica la formulación de la relación entre teoría y práctica. El objetivo de este capítulo me impide tratar de esta relación con detalle, por lo que tendré que contentarme con una definición de la práctica como una forma de vida o modelo de comportamiento al que un compromiso fundamental de fe lleva hasta convertirse en una cierta visión de la realidad conformada por la teoría. La práctica integra así la comprensión y el conocimiento por un lado, y la acción o la praxis misma por otro.

A causa de la estrecha dependencia entre el saber y el obrar, y debido a la estructura de la existencia humana en la cual estas dos cosas van unidas, la acción —en el sentido de un comportamiento libre moral que está de acuerdo con la fe cristológica— se convierte en otro criterio para la suficiencia de una cristología dada. Este criterio permite sospechar que una cristología que permita o genere consistentemente un comportamiento comúnmente juzgado como poco ético es menos que adecuada⁷.

A la inversa, probablemente no se puede afirmar que una cristología que genera un cierto comportamiento religioso y moral sea ortodoxa sólo por este criterio. Pero una cristología que es consistente con ciertas actitudes prácticas, convicciones y con un modelo de unión religiosa con Jesús, así como con una preocupación por la justicia por motivos religiosos, y que impulse a todo ello, es al menos moralmente creíble.

Este criterio tiene raíces en el Nuevo Testamento; el principio pragmático está en los Evangelios. Axiomas como que el amor al prójimo indica la medida del amor a Dios (Le 10,29-37), y principios como «Por sus frutos los conoceréis (Me 7,16) son explícitos y formales. Aunque este criterio es bastante general, sin embargo es practicable y eficaz en ciertas situaciones. Por ejemplo, el surgimiento del movimiento del evangelio social a principios del siglo xx y su nueva emergencia como teología de la liberación en el último tercio del mismo siglo muestran que en las situaciones de sufrimiento social que caracterizan a nuestro mundo una cristología individualista es simplemente inadecuada. Una cristología adecuada en un mundo interdependiente no puede dejar de presentar a Jesucristo de un modo moralmente creíble que comprometa la libertad de las gentes con el mundo social y político en el tiempo y lugar en el que se encuentren.

Tal es la exigencia en nuestro tiempo de un pluralismo en la cristología, un pluralismo que al mismo tiempo permite una crítica de las cristologías que no dan la talla de la lógica intrínseca de la fe cristiana.

En lo que sigue delinearé dos cristologías diferentes, viables hoy.

LA CRISTOLOGÍA DEL LOGOS

Aceptada la base teórica racional de la necesidad y posibilidad de un pluralismo de las cristologías, tengo la intención de ejemplificar este pluralismo por medio de dos cristologías diferentes, una cristología del Logos y otra del Espíritu. Mi objetivo es presentar estas cristologías como dos opciones viables en un contexto postmoderno. La presentación de estas cristologías sigue un modelo similar, u orden de temas, que permite la comparación y el contraste. Estas dos cristologías son considerablemente diferentes; sin embargo, puede pensarse que responden a los criterios para juzgar una cristología como relativamente adecuada. Debe señalarse, no obstante, que las descripciones que siguen se asemejan más a tipos de cristología que a cristologías desarrolladas. Deben considerarse como presentaciones esquemáticas de los paradigmas cristológicos abstraídos de las propuestas específicas cristológicas de los teólogos de hoy día. Las veo como modelos operacionales abiertos a la crítica, a una ulterior

discusión y desarrollo por la comunidad teológica. El espacio del que disponemos no nos permite abordar otras cuestiones que suscitarán estas presentaciones abreviadas. Pero a pesar de ello puede alcanzarse el objetivo principal de este capítulo, a saber, ilustrar que el modo como se experimenta y se concibe la divinidad de Jesús está sujeto a representaciones plurales.

Detrás del sumario general de la cristología del Logos que sigue a continuación está el pensamiento de Karl Rahner. La cristología de este teólogo se halla entre las más acertadas a la hora de recuperar el lenguaje y la doctrina tradicionales y responder a la cultura moderna occidental. Puesto que su cristología es «moderna», no se compagina totalmente con un contexto postmoderno en varios aspectos. Por este motivo comienzo esta sección señalando algunos aspectos de la cristología de Rahner susceptibles de crítica en una situación postmoderna. Ello dejará expedito el camino a una recuperación positiva de la cristología del Logos.

ALGUNAS PREGUNTAS DE HOY

SOBRE EL LENGUAJE CRISTOLÓGICO DE RAHNER

Quede claro que no es ésta la ocasión para un estudio crítico de la cristología de Rahner. Presupondré una familiaridad general con el lenguaje cristológico rahneriano, y no desarrollaré en detalle las zonas en las que su pensamiento se somete a crítica. Muchas de las cuestiones que se plantean a la cristología de Rahner se refieren generalmente a la cristología del Logos. No supongo que estas críticas carezcan de réplicas. En verdad, en algunos aspectos la segunda parte de esta sección responderá a ellas. El objetivo de plantear estas cinco zonas problemáticas es abrir un hueco ante las nuevas exigencias para una recuperación de la cristología del Logos en el espíritu de Karl Rahner.

1) En muchos aspectos, aunque no en todos ciertamente, la cristología de Rahner es una cristología «desde arriba». Rahner admite metodológicamente las doctrinas principales de la Iglesia sobre la base de la autoridad eclesiástica. Por ejemplo, Rahner acepta las doctrinas de Nicea y Calcedonia como algo previamente dado. Luego procura «explicar» estas doctrinas por medio de una recuperación hermenéutica creativa del lenguaje tradicional. Otros aspectos de su concepción y método le dan también el toque de una argumentación desde arriba. Uno de ellos es el modo como su cristología se desarrolla dentro del marco de una aceptación de la Trinidad inmanente a la vida divina. El Logos es la segunda persona de la Trinidad, es la autoexpresión del Padre, y el único que podría encarnarse. El carácter metafísico del lenguaje que forma el marco en el que Rahner sitúa la cristología contrasta con una cristología

que comience por una actitud de curiosidad histórica sobre Jesús de Nazaret. Rahner representa la versión moderna de la cristología metafísica de los períodos patrístico y medieval⁸.

2) La cristología del Logos de Rahner suscita algunas preguntas sobre la consustancialidad de Jesús con nosotros. No es ésta la intención de Rahner; su intención explícitamente consciente es mostrar la continuidad, y no la diferencia, entre Jesús y nosotros. Pero a pesar de sus intenciones y de sus rotundas afirmaciones sobre la humanidad real de Jesús, surgen sospechas en varios puntos. Jesús no es como nosotros en la medida en que Dios está presente en él como Logos, y Dios está presente en nosotros como Espíritu. En otras palabras, la presencia de Dios como Logos en Jesús es un modo de presencia cualitativamente diferente a la unión normal de Dios con los seres humanos. Parece metafísicamente inconcebible que esta presencia diferente en Jesús no constituya una diferencia sustancial, ontológica en él, respecto a la presencia de Dios en nosotros. Sería un absurdo metafísico que pudiera imaginarse que Dios asume una naturaleza humana sin transformar ontológicamente esa naturaleza⁹. Aunque Rahner no se refiere por lo general a Jesús como una persona humana, hace siempre referencia a su humanidad como una naturaleza humana integral. En verdad, su descripción de esta naturaleza humana integral es realista. Pero la unión hipostática de Rahner parece ser una «unión enhipostática», es decir, la humanidad íntegra de Jesús es llevada y sostenida por el ser divino que es el Logos. No es éste el caso de los otros seres humanos, de modo que, una vez más, Jesús parece diferente de los demás seres humanos.

3) Otra cuestión suscitada por la cristología de Rahner concierne a su opinión de que Dios sólo puede encarnarse una vez¹⁰. Esta teoría no es intrínseca a la cristología del Logos, ya que otras cristologías del Logos discrepan de ello¹¹. Pero la opinión de Rahner es típica. Su razonamiento se refiere menos a una función de Jesús como revelador, y más a una función de la teoría de que en el acontecimiento de Jesús el pacto de Dios con la humanidad quedó cerrado y sellado de un modo definitivo e irrevocable. La irrevocabilidad implica «sólo una vez», porque una pluralidad de encarnaciones parecería indicar que una no es bastante. Pero una conciencia historicista hace difícil sostener este punto de vista. La posición de Rahner descansa sobre la premisa especulativa de que Jesús realmente no sólo representa y revela el amor salvífico de Dios, sino que lo constituye y es la causa de esa salvación para todos, incluso cuando no haya ningún contacto histórico con Jesús. Pero hay pruebas concluyentes a través de la Biblia entera de que Dios como salvador muestra siempre y desde el principio un amor irrevocable por los seres humanos. Rahner insiste con contundencia en este amor salvífico universal de Dios, pero

sostiene que este amor se hace efectivo en la historia sólo porque se constituye sacramentalmente en el acontecimiento único de la unión hipostática en Jesucristo. Pero ¿por qué este amor trascendental de Dios no se actualiza sacramentalmente en la historia en muchos casos? ¿Por qué no es Jesús una de las muchas actualizaciones simbólicas de la presencia amorosa de Dios en el género humano? ¿No se pueden revelar «más cosas» de Dios en otras «encarnaciones»? No hay razón alguna constriñente de por qué Dios no podría acercarse al género humano de muchas maneras y utilizando más de un mediador, de modo que parece poco apropiado sostener tal restricción respecto a Dios. En principio una cristología del Logos está abierta a esta posibilidad, pero su tendencia ha sido vincular la acción salvadora de Dios en la historia exclusivamente con Jesús como su causa única.

4) La cristología de Rahner ha sido criticada por manifestar una cierta inconsistencia temática. No se trata exactamente de una contradicción o de una paradoja, sino de una inconsistencia entre la afirmación de que la gracia es universal, como un existencial sobrenatural, y la afirmación de que Jesús de Nazaret, un acontecimiento particular en la historia, es la causa constitutiva de esta gracia. La lógica del razonamiento de Rahner en este punto está ligada estrechamente a la concepción de lo sobrenatural, una concepción que imagina la iniciativa salvadora de Dios como algo que va más allá de la dinámica creativa divina y del poder de la naturaleza humana. Pero Rahner mantiene unidas estrechamente estas dos dimensiones de la relación de Dios con el mundo, de modo que el amor gracioso y salvífico de Dios es un fenómeno concomitante a la creación divina. Así cuando, tras este aparato conceptual, se alcanza la esencia de la posición de Rahner sobre la unidad constante de la naturaleza y de la gracia desde el principio, parece que tal concepción choca con la idea de que esta unidad fue causada constitutivamente por el acontecimiento relativamente reciente de Jesús¹². De este modo, una cristología constitutiva/causativa parece gratuita e innecesaria.

5) Finalmente, el argumento articulado por Rahner para mostrar cómo el acontecimiento de Jesucristo puede concebirse como la causa de una salvación universalmente disponible para todos también ha sido sometido a escrutinio crítico. Rahner explica que Jesucristo es la causa constitutiva de toda salvación humana porque es la encarnación del Logos, o el Hijo, y porque toda la gracia salvadora procede del Padre y del Hijo. Toda gracia es gracia de Cristo. El Jesús de la historia causa o constituye también la gracia por su aceptación libre, obediente y fiel de la autocomunicación de Dios. El acontecimiento de la muerte de Jesús es donde se representa esta aceptación final. La unión entre Dios y Jesús que se efectuó en esta muerte es la causa final, y por tanto intrínseca, a

la salvación de todo ser humano, antes y después de la vida real de Jesús. Ello no implica que para Rahner no haya ninguna otra figura salvadora u otras religiones salvíficas: explícitamente argumenta que sí las hay. Pero Jesucristo y la unión de Dios con la existencia humana alcanzada en él suponen el objetivo de la existencia humana misma. Así todas las realizaciones históricas fragmentarias de la comunión entre Dios y los seres humanos, por ejemplo en otras religiones, están orientadas hacia esta unión hipostática como hacia su final, que les otorga todo su sentido¹³.

Schubert Ogden, sin embargo, argumenta que la causalidad final no es una causalidad en absoluto, sino una representación¹⁴. En todos los acontecimientos la causalidad final es en el mejor de los casos una causalidad débil. Jesucristo parece desempeñar el papel de causalidad central en el pensamiento de Rahner: como la clave en un arco, Jesús es la pieza central en su metarrelato y en su concepción. Pero puede haber también otras concepciones.

Estas críticas a la cristología de Rahner no son mortales, pero exigen realmente una nueva configuración de su lenguaje para resolver problemas nuevos.

CRISTOLOGÍA DEL LOGOS EN EL ESPÍRITU DE KARL RAHNER

La descripción siguiente de una cristología del Logos no es una mera presentación de la cristología de Rahner. Pero al exponer los elementos de una cristología viable del Logos en un contexto postmoderno implícita o explícitamente apelaré a los temas que aparecen en la cristología de Rahner. Teniendo en cuenta las críticas que hemos expuesto hace un momento, y prestando atención a las demandas de conciencia histórica exigibles a una cristología desde abajo, voy a rehacer los temas rahnerianos de un modo que quizá Rahner no vería como propio. Pero propongo esta reinterpretación como una recuperación de Rahner.

Cristologías contemporáneas del Logos

Rahner no está solo al proponer una cristología del Logos. Prácticamente toda la cristología a partir del siglo n en adelante se inspiró en el lenguaje del prólogo del Evangelio de Juan, combinado con una interpretación particular del Hijo de Dios para proporcionar un marco para el pensamiento cristológico. Hoy día la cristología del Logos todavía domina las iglesias cristianas principales y los manuales de teología que sirven de texto en los seminarios. Pero como hemos vistos antes, se ha cuestionado la aplicabilidad de la doctrina histórica de los grandes concilios desde los principios de la teología moderna, y con mayor severidad por los

que desean permanecer fieles a ella. Por este motivo la cristología del Logos clásica sin modificación alguna pierde terreno hoy. Rahner hizo una de estas modificaciones. Se encuentran paralelos a la cristología del Logos de Rahner en la cristología de la Palabra de Karl Barth¹⁵. Walter Kasper y Brian McDermott son deudores de Rahner en su presentación de una cristología encarnacionista del Logos¹⁶. John Cobb transforma radicalmente la cristología tradicional del Logos sustituyendo los temas filosóficos griegos —conllevados por los símbolos tradicionales— por medio del principio trascendente de la «transformación dinámica» inspirada en la filosofía del proceso¹⁷; el teólogo de la liberación Jon Sobrino apela también al símbolo del Logos o del Hijo en su explicación de la divinidad de Jesucristo¹⁸.

Método y punto de partida

No hay razón intrínseca alguna por la que la cristología del Logos deba comenzar «desde arriba». Al contrario, el método trascendental de Karl Rahner contiene en algún aspecto un método crítico hermenéutico de correlación. Comienza desde abajo con una antropología que incluye una arqueología fenomenológica de la cuestión religiosa. La cristología debe responder al antropocentrismo de la modernidad sustrayéndose a una mera confianza en la autoridad religiosa y abriendo las puertas de la cuestión religiosa dentro de lo autónomamente humano. Jesucristo como Palabra de Dios viene como respuesta a la cuestión religiosa, a los seres humanos que se orientan intrínsecamente hacia la autocomunicación de Dios en la historia y la buscan¹⁹. Volveré a este tema cuando trate de la inteligibilidad de la cristología del Logos.

No hay ninguna razón por la cual la cristología del Logos no pueda ser una cristología desde abajo en el sentido ulterior de que comienza su obra constructiva considerando al Jesús histórico y la pluralidad de interpretaciones que de él se generaron en las diversas comunidades representadas en la literatura del Nuevo Testamento. La inteligibilidad de la cristología del Logos debe incluir una descripción del origen histórico de este símbolo, una investigación de Jesús de Nazaret que lo interprete y una correspondencia entre estas dos. Las interpretaciones de las cristologías sapienciales y del Logos, que hemos visto en el capítulo 6, son importantes aquí como puente entre Jesús y la actual cristología del Logos.

Fidelidad a las fuentes del Nuevo Testamento

La cristología del Logos tiene su apoyo bíblico principal en el prólogo del Evangelio de Juan que consideramos en el capítulo 6. Genéticamen-

te la cristología del Logos de Rahner es un desarrollo de la cristología johánica, que ha experimentado dos metamorfosis principales. La primera fue la elaboración por parte de la tradición patristica griega y los grandes concilios cristológicos, que fue una inculturación completa. La segunda ha sido la reelaboración de Rahner de esta tradición imbuida por la atención moderna al sujeto y a un cierto antropocentrismo. Lo dicho simplifica en exceso una larga historia de sus efectos y la interpretación siempre continua de este pasaje. Pero el argumento es claro: la cristología del Logos hoy une dialécticamente la cristología del prólogo del Evangelio de Juan y las reinterpretaciones dramáticas de él. Para subrayar el carácter del símbolo neotestamentario son necesarios unos breves comentarios de naturaleza general acerca de su origen.

El símbolo bíblico: la Palabra/Verbo. El símbolo bíblico, la Palabra de Dios, se refiere en última instancia a Dios, pero lo hace desde un punto de vista formal específico, no indiscriminadamente. La Palabra de Dios es Dios que habla y que genera cosas por orden divina. El símbolo de la Palabra de Dios es así una metáfora que en última instancia se refiere a Dios. Dios no es otro que la Palabra de Dios; la Palabra de Dios es Dios que actúa fuera del yo divino en la creación. La Palabra de Dios en el prólogo del Evangelio de Juan está ligada estrechamente con la metáfora de la Sabiduría de Dios, de modo que las resonancias de esa metáfora se acumulan en la de Palabra de Dios. Y finalmente cuando estos símbolos se utilizaron en el Evangelio de Juan, llevaban también consigo ciertas connotaciones de la especulación griega acerca de la inteligibilidad o la «razón», responsable del orden del cosmos. Pocos símbolos en la literatura bíblica están dotados de fuentes de significado más profundas y amplias.

Es importante subrayar el carácter metafórico y simbólico de este término, «Palabra», lo que puede destacarse comparándolo con otros símbolos de la presencia de Dios en el mundo: Dios como Espíritu, Dios como Sabiduría, o las manos de Dios. En algún aspecto éstos son símbolos diferentes, ya que son vocablos diversos y metáforas diferentes. Se podrían analizar unas cuantas características específicas de cada metáfora y mostrar por contraste los diferentes matices y sutilezas comunicados por cada uno estos símbolos. Por ejemplo, la Palabra de Dios es responsable de la creación: Dios habla, ordena o pronuncia su Palabra y surgen las cosas. Dios como Sabiduría subyace a toda la creación y sobre todo a los actos justos de la vida humana. Dios como Espíritu es fuente de vida y un poder inmanente que actúa en los profetas y los dirigentes carismáticos. Cada una de estas metáforas contiene virtualidades imaginativas que revelan aspectos de Dios. Pero en otro aspecto todos estos símbolos son básicamente lo mismo en la medida en que indican la misma experiencia generalizada de Dios fuera del yo divino e inmanente en el mundo por

su presencia y su poder activo. Las diferencias de los símbolos expresan manifestaciones y características varias de este dato primitivo. Pero no se llegó a este núcleo común simplemente por la abstracción y la generalización de una dimensión de la experiencia religiosa, ya que en muchos casos en las Escrituras los símbolos aparecen como intercambiables²⁰.

En algunos casos estos símbolos metafóricos aparecen personificados en las Escrituras hebreas, y esta personificación resultó ser un factor muy significativo en el desarrollo de la doctrina cristológica y trinitaria. La personificación es una figura del discurso: el significado literal de una personificación, esto es, el significado pretendido por el autor de la personificación, no es que «las manos de Dios» se refieran a dos manos reales, o que la Palabra de Dios sea algo realmente distinto de Dios. Cuando no se respeta el carácter metafórico de la personificación, cuando se hace una hipóstasis, es decir, cuando el símbolo se concibe como algo objetivo e individual, en ese mismo momento el poder del símbolo tiende a perderse. Entonces el símbolo puede llegar a indicar algo distinto de Dios, que a su vez actúa como un intermediario entre Dios y el mundo²¹. La trascendencia y la inmanencia de Dios en el mundo se separan y compiten entre sí; Dios, como santo y trascendente, no puede mezclarse con este mundo y necesita un mensajero, un ángel o una Palabra. Esto va contra la intención primitiva del símbolo que se refería en primera instancia simplemente a Dios como se experimentaba en el mundo. A fin de conservar esta cualidad primaria del símbolo bíblico «Palabra» contra la tendencia a cosificarlo y personificarlo, utilizo la expresión «Dios como Palabra».

Jesús como Logos. El análisis e interpretación de las cristologías de la Sabiduría y del Logos en el Nuevo Testamento en el capítulo 6 mostraron la conveniente relación entre estas metáforas y Jesús. Jesús encarnó la Sabiduría de Dios; Jesús era la Palabra de Dios simbólicamente porque fue la corporeización de la Palabra de Dios para Israel y para la comunidad johánica. Estos símbolos tienen un carácter perenne y clásico intratextualmente, es decir, dentro de la comunidad cristiana. Pero cada vez más tienen que ser explicados incluso a los cristianos en la sociedad y cultura seculares de hoy día.

Metáfora fundamental

La metáfora fundamental para entender a Jesucristo, que subyace a la cristología del Logos, es la «encarnación», tomada del prólogo del Evangelio de Juan: «Y el Verbo se hizo carne» (Jn 1,14). Esta cristología no está en la línea de Antioquía, pues no es una cristología de la inhabitación divina. Es más bien la cristología del *Logos-sarx* («carne») y de la unión

hipostática. Por ejemplo, Rahner utiliza continuamente la expresión «la Palabra de Dios asume la humanidad»²². Es éste un tema importante expresado con gran énfasis por Rahner. Como el Logos o la Palabra son la expresión simbólica del Padre dentro de la divinidad, así también la plena realidad humana de Jesús es la expresión del Logos o la Palabra. «El hombre Jesús debe ser la revelación divina de sí misma por medio de lo que es y no sólo por sus palabras, y no podría realmente serlo si esta humanidad precisamente no fuera la expresión de Dios»²³. Jesús no sólo habla *sobre* Dios, ni tampoco es meramente un mensaje sobre Dios; es el Logos mismo de Dios hecho presente. Rahner insiste mucho en esta idea aun cuando es muy claro sobre la humanidad real de Jesús²⁴. Todo ello tiene sentido dentro del contexto de la teología del símbolo en Rahner, que él desarrolla en términos metafísicos y ontológicos y que es realmente dialéctica. Como un símbolo hace presente una cosa diferente a sí misma, igualmente Jesús hace presente a Dios como Logos, es decir, como la autoexpresión del Padre²⁵.

Vale la pena subrayar en este momento que la viabilidad de la cristología del Logos radica no sólo en la metáfora que subyace a este lenguaje simbólico, sino más importantemente en su carácter realmente simbólico. La terminología usada para la encarnación —de Dios que como Logos toma carne humana— no es un lenguaje literal en el cual el referente es un objeto de conocimiento que es definible en este mundo. No *conocemos* a Dios como Logos; Dios es objeto de la creencia, que es una expresión de la fe-esperanza. Estos símbolos, por tanto, provienen y son una función de la experiencia religiosa de un encuentro con la trascendencia, y los dos despiertan y apelan a esa experiencia como fuente de su significado. Los símbolos penetran hasta lo más profundo de la cuestión de la existencia humana acerca de la razón del ser y gracias a la apertura del espíritu humano alcanzan el ámbito del ser trascendente. La metáfora fundamental de la encarnación no puede parecer creíble cuando se reduce a un lenguaje digital, empírico o literal, no simbólico.

Pero el problema principal respecto a la metáfora fundamental de la «encarnación» radica en el marco imaginativo, de tres etapas, que a menudo lo acompaña, como en la cristología alejandrina de la unión «enhipostática». Sin embargo, si la cristología del Logos se revisa según el modelo antioqueno de la cristología de la inhabitación, la cristología del *Logos-ánthropos* («ser humano»), queda protegida la dualidad e integridad de la humanidad y divinidad de Jesús. Además, la ontología del símbolo concreto puede ayudar a vencer la dificultad que muchos han encontrado en el lenguaje de los antioquenos, a saber, la de dar cuenta del principio de la unidad de Jesucristo. En lo que sigue, por tanto, deseo conservar la estructura formal de la teología de Rahner

del símbolo como se aplica a Jesucristo, pero rehecha en el marco de una cristología desde abajo y con un modelo antioqueno de entender la dualidad de la humanidad y la divinidad de Jesús. Esto nos lleva a una cristología encarnacionista en la cual el ser humano creado, la persona Jesús de Nazaret, es el símbolo concreto que expresa la presencia en la historia de Dios como Logos.

Concepto de la salvación

La concepción de cómo Jesús salva implícita en la cristología del Logos en el prólogo del Evangelio de Juan fue examinada en el capítulo 6. La recuperación del significado de la salvación efectuada por Dios a través de Jesús simbolizado en una cristología del Logos y de la encarnación gira alrededor del concepto de revelación y de la autocomunicación de Dios. Todo ello está de acuerdo con el Evangelio de Juan en general²⁶.

A nivel de la experiencia religiosa los cristianos encuentran a Dios en la vida, el ministerio y la persona de Jesús, y en la convicción de que éste fue resucitado por Dios. Jesús revela a Dios y hace presente a Dios. Y el cristiano es el que encuentra a Dios en Jesús y permite que éste y la comunidad que se formó alrededor de su revelación sean los mediadores de su experiencia y concepción de Dios. Pero esta función de Jesús implica y debe incluir una concepción de su persona. ¿Quién es Jesús de Nazaret que puede desempeñar este papel en la historia? Jesús como símbolo concreto de Dios responde a esta pregunta. La persona de Jesús como símbolo de Dios es un revelador de Dios. Señalé por medio del título que encabezaba la sección anterior, «metáfora fundamental», cómo la expresión fuerte y realista de que Jesús es el símbolo Dios estimula la teología de Rahner: Jesús no habla meramente de Dios, sino que su persona es el *medium* del don divino auténtico de sí mismo. Para quien ha sido arrastrado hacia el conocimiento participativo de la fe-esperanza dirigido al Dios que se encuentra en Jesús esta expresión no contiene exageración ninguna. Jesús salva revelando y haciendo presente a Dios. Y al hacerlo, al mismo tiempo Jesús revela y actualiza el carácter fundamental de la existencia humana que consiste en estar relacionada con Dios. Jesús es el ejemplo paradigmático de la naturaleza de la existencia humana. Él es la Palabra divina sobre Dios, el mundo y la existencia humana.

Jesús y las otras religiones

En la tipología empleada en el capítulo anterior la cristología de Rahner representaba el ejemplo principal de una posición que piensa a Jesucristo como el salvador universal de todos los seres humanos. Esta posición

ha sido sometida a un extenso examen en el capítulo 14, y la crítica de Ogden que mencionamos más arriba es digna de tenerse en cuenta. Pero estas críticas no socavan absolutamente la cristología encarnacionista del Logos. Y ésta no mina tampoco la legitimidad autónoma de otras mediaciones religiosas de Dios. El símbolo del Logos hace referencia a la inmanencia de Dios en la realidad creada; en Nicea se definió que Dios como Logos es ni más ni menos que Dios. Y el símbolo de la encarnación, que se refiere al poder y a la presencia inteligente de Dios en Jesús, incita a concebir la idea de que Dios está cerca y disponible para todos los seres humanos. Si Jesús es la revelación y la aurocomunicación de Dios, y si el carácter de Dios es lo que las tradiciones judía y cristiana afirman que es, es decir, un Dios amoroso y salvador, y si el amor divino es efectivo, se debe esperar que Dios esté presente y disponible a todas sus criaturas, y de un modo personal a los seres humanos. La cristología encarnacionista del Logos representa a Jesucristo como la revelación de la presencia inmanente y salvadora de Dios en toda la existencia humana. Esto por tanto conduce a los cristianos a suponer también la presencia reveladora de Dios en otras mediaciones y tradiciones religiosas. Esta creencia no canoniza todas las formas religiosas, pero proporciona a la experiencia cristiana un impulso a priori hacia una apertura y valoración positivas de otras religiones. En palabras sencillas: los cristianos suponen que el que conocen como Dios está también presente y actúa en otras religiones. Éstas son estimadas como válidas en principio por los cristianos basándose en su experiencia religiosa de Dios como Logos o la Palabra de Dios en Jesús.

Culto a Jesús

La cristología del Logos da razón y justifica el culto a Jesús dialécticamente. En la cristología encarnacionista del Logos de Rahner la explicación del culto a Jesús es proporcionada por su teología del símbolo: el culto se dirige a Dios en Jesús simbólicamente. Dios como Logos está realmente presente en Jesús de tal modo que éste es la autoexpresión simbólica del Logos. Como dijimos anteriormente, Rahner acentúa el hecho de que Jesús no habla meramente de la divinidad como si señalara a un Dios lejano de sí mismo. Jesús es la autopresencia de Dios como Logos en la historia humana. Rahner intenta realmente conservar la humanidad íntegra de Jesús. No llama a Jesús ser humano o persona humana, sino que —basándose en el axioma de que cuanto más cercano se está de Dios mejor se conservan la libertad y la autonomía de la criatura— sostiene el carácter realmente humano de Jesús. La cristología del Logos de Rahner permite así la adoración de Dios presente en Jesús

simbólica o sacramentalmente. Esta misma estructura y expresión son las que utiliza el modelo interpretativo antioqueno, pero con la diferencia siguiente: al comenzar considerando al Jesús histórico, tal cristología no necesita esforzarse por respetar el carácter humano de Jesús.

Es esencial para la viabilidad de la cristología del Logos en esta coyuntura crucial insistir en el carácter simbólico de todo contacto humano con Dios. Esta estructura simbólica opera en dos niveles distintos. Primero, el símbolo *conceptual* «Logos» no se refiere a una entidad objetiva independiente o distinta de Dios; la hipostasiación y cosificación del Logos es una distorsión fundamental de la epistemología y de la predicación religiosa. Por ejemplo, no se debe parodiar la encarnación interpretándola por medio de un relato literal en tres etapas del descenso, estancia y ascenso de un ser divino. Esta objetivización tiende a reducir el significado de Dios como Logos a algo menor que Dios. Segundo, el símbolo *concreto* Jesús, que hace a Dios presente realmente en la historia, ha de ser entendido dialécticamente. Esto significa concebir a Jesús como una persona humana, un ser humano como cualquier otro. Esto significa al mismo tiempo concebir a Dios como Logos que está presente y actúa en Jesús de modo que Dios queda revelado públicamente y presente en la humanidad. El «es» y el «no es» implicados en esta dialéctica del símbolo explican la encarnación en un modo que da razón del culto cristiano a Jesús.

Fidelidad a la tradición conciliar

La cristología del Logos es fiel en líneas generales a la tradición conciliar en tanto que sigue la misma tradición doctrinal. ¿Cómo es fiel la cristología de Rahner a Nicea y a Calcedonia? Y ¿cómo conserva una cristología encarnacionista del Logos, revisada al modo antioqueno, la divinidad y la humanidad de Jesús, la capacidad de decir que nada menor que Dios actúa en el ser humano Jesús?

Encarnación y divinidad de Jesús: consustancialidad con Dios. La cristología del Logos de Rahner reposa sobre la convicción de que la autoexpresión o autocomunicación de Dios, a la que se refieren los términos «Logos», «Palabra» o «Hijo», estaba encarnada en la persona de Jesucristo. En cierto sentido la de Rahner es una cristología clásica en tres etapas. Rahner utiliza también la expresión tradicional, unión hipostática o, mejor, unión enhipostática, en la cual la realidad humana de Jesús es asumida, sostenida y apoyada por la «persona», la hipóstasis, la realidad, el ser del Logos. Su doctrina entra dentro del marco de una cristología que proclama dos naturalezas y una persona divina en Jesús. Sin embargo, dos de los problemas en la cristología de Rahner que hemos

señalado al principio aparecen en este punto: su aproximación «desde arriba» y la sospecha de que el marco alejandrino de su pensamiento no le permite finalmente hacer justicia a Jesús, un ser humano como nosotros.

Estos dos problemas se resuelven con una cristología «desde abajo», que utiliza un marco cristológico antioqueno, y que insiste en la noción dialéctica rahneriana de símbolo dentro de ese marco. La cristología que comienza con la investigación del Jesús histórico se ve llevada a presuponer no la «humanidad» de Jesús, sino la imagen concreta de él como figura histórica, un ser humano. Así Jesús recibió dentro de él el poder de Dios como Logos. El que mora en el ser humano Jesús, a partir del primer momento de su existencia, es Dios como presencia reveladora y como Palabra. Así el ser humano Jesús es el símbolo y la expresión de Dios como Logos presente en él. La unión enhipostática es la unión de alguien en nada menor que Dios, como Palabra, con una persona humana, Jesús.

Humanidad de Jesús: consustancialidad con los seres humanos. Rahner es también muy consciente de las tendencias monofisitas de una cristología del descenso y de una unión enhipostática al modo de Cirilo de Alejandría. Rahner, por tanto, se muestra crítico con la expresión «dos naturalezas» porque no representa una realidad familiar paralela o igual. El término «naturaleza», cuando se predica tanto de Dios como de una criatura, es en el mejor de los casos aproximadamente análogo. Por ello, Rahner afirma con rotundidad y realismo el carácter plenamente humano del hombre Jesucristo. Jesús tenía una libertad genuinamente humana y no era una marioneta de Dios como Logos; Dios no operó en Jesús independientemente de su libertad más que en cualquier otro ser humano²⁷. Puesto que la realidad humana de Jesús es el símbolo del Logos en la historia, Jesús, realmente humano, es la autoexpresión del Logos. Por parte divina Dios como Palabra asume una realidad humana íntegra por medio de la cual se expresa o se comunica a sí mismo en la historia. La teología rahneriana del símbolo facilita una comprensión dialéctica de Jesucristo: Jesús es una realidad humana y algo más, es y no es simultáneamente la realidad de Dios porque es también otra cosa.

Aunque Rahner presta atención al carácter dialéctico de Calcedonia por su teología del símbolo, las críticas a su cristología, que se desarrolla «desde arriba» y que amenaza la consustancialidad de Jesús con nosotros, siguen siendo válidas. Su cristología está plagada de tensiones no resueltas, porque el marco imaginario es una cristología del descenso en tres etapas, en la cual la hipóstasis del Logos asume una naturaleza humana. Pero muchos de estos problemas desaparecen cuando la cristología de Rahner cambia desde un paradigma clásico alejandrino de la

unión hipostática a un paradigma antioqueno de la inhabitación divina. El capítulo 9 mostró la potencialidad de este esquema para proteger la humanidad de Jesús a la vez que se presupone la ortodoxia de Nicea. Cuando la cristología comienza desde abajo, con el Jesús histórico, la consustancialidad de Jesús con nosotros no necesita argumento alguno: se presupone desde el principio y se mantiene en todo momento. La unidad de Jesucristo es la unidad de esta persona humana en la que mora la plenitud de la divinidad, Dios como Palabra. En pocas palabras: la cristología del Logos de Rahner puede ser recuperada como una cristología desde abajo; las objeciones sobre la consustancialidad de Jesús con nosotros obtienen una respuesta reinterpretándola dentro de un marco antioqueno.

Inteligibilidad

La base para la inteligibilidad y credibilidad de la cristología del Logos de Rahner radica en su concepción de la existencia humana como abierta a la presencia de Dios. Esto se ve claro en el contexto del problema que aborda su cristología, a saber, la noción de «exterioridad». La «exterioridad» es una concepción de la economía cristiana de la salvación que propone que no existe conexión alguna intrínseca —sino sólo externa— entre el acontecimiento de Jesucristo y la naturaleza interna y las aspiraciones de la existencia humana. Jesucristo es una incursión arbitraria en los asuntos humanos, totalmente imprevisible y, desde nuestro punto de vista, una autoridad *externa* por encima de la existencia humana. Esta concepción ve la Palabra Dios y lo humano como discontinuos y en desacuerdo debido al pecado, y en competencia debido a una idea de la relación entre la naturaleza y la gracia como si una estuviera contra la otra.

Contra esta opinión, Rahner se esfuerza por mostrar que el interés central de Jesucristo, de Dios y de la salvación por él mediada es la plenitud del ser humano. La realidad misma y la humanidad en particular están tan orientadas y abiertas a Dios que la encarnación es la plena realización del ser humano. El problema de la humanidad no es su incapacidad de reconocer a Dios, sino su fracaso en reconocer la dignidad otorgada y garantizada por Dios al hombre. «Está prohibido al ser humano menospreciarse a sí mismo porque entonces menospreciaría a Dios...»²⁸. La naturaleza humana es precisamente la que es capaz de unirse a Dios. Y esta unión en Jesús, porque simboliza la autocomunicación de Dios a todos los seres humanos por la gracia, constituye la fuente misma y la finalidad de la creación. El acontecimiento de Jesucristo es no sólo coherente con la evolución, sino que la unión íntima representada en él —aunque ya realizada en la primera aparición de la existencia humana

sobre la tierra— es el objetivo hacia el cual ha estado moviéndose la evolución desde el principio. La plenitud de la realidad es la unión final con Dios de la creación y de la historia toda en la gloria.

¿Es inteligible tal concepción en un contexto postmoderno que desconfía de todas las metanarraciones como totalizadoras y excluyentes en última instancia? Pienso que es ininteligible si se entiende exactamente como Rahner pretendía, a saber, como la función de una fe-esperanza que incluye a todo el género humano. El equivalente a la noción de «exterioridad» en algunas corrientes de la cultura postmoderna es una intratextualidad que tiende a reducir el poder del sujeto humano de trascender su matriz social y cultural²⁹. El cristianismo se interpreta como una secta, que no puede realmente aprender y comunicarse con los que son los «otros». Por el contrario, la cristología del Logos predica la importancia universal de Jesús. El punto de partida de la cristología es apologetico y antropocéntrico, y procura descubrir cómo Jesús tiene que ver con todo el género humano. Jesucristo no puede en absoluto ser realmente el salvador y reconciliador de todos los humanos a no ser que sea igualmente significativo para todos. La cristología del Logos, por tanto, apela a la dimensión utópica humana viva y deseosa en todos los hombres. Esta cristología busca proporcionar las razones que destierren los sistemas totalitarios, que excluyen a ciertas personas o grupos. Entiende a Jesús como el símbolo histórico de la fe-esperanza en una concepción teísta que procura otorgar un significado a toda la existencia. Pero esta concepción no puede ser interiorizada sin la práctica.

Fortalecimiento o potenciación

Esta concepción apologetica de la relación intrínseca entre la encarnación, o unión hipostática de Dios como Logos con Jesús, y la condición general de la existencia humana es la que proporciona la fuerza en la cristología de Rahner. La libertad humana y la autonomía quedan ratificadas y divinizadas. El ser humano es más libre y autónomo cuando más cerca está de Dios y más a disposición de él³⁰. La cristología de Rahner es típicamente moderna, pues presenta una teoría moderna de la deificación y de la salvación en la que el ser humano es elevado a una dignidad y a una importancia inimaginables porque Dios lo ha asumido como propio suyo. La cristología de Rahner proporciona, pues, una base sólida para el humanismo y antropocentrismo cristianos.

Pero hay que ajustar la cristología de Rahner a una situación postmoderna. He sugerido un método completo desde abajo y el cambio a una cristología de la «inhabitación». También sugerí en el capítulo 13 que Jesús no sólo revela el Logos de Dios en la naturaleza y el cosmos, sino

también el mito narrativo de la historia. Jesús es el símbolo que indica hacia dónde se dirige la existencia humana y una parábola de los valores trascendentes que pueden impulsar la libertad humana hacia una vida plena de significado. El mensaje de Jesús del reino de Dios es histórico. La cristología del Logos, por tanto, puede recibir unos ajustes para que responda a una situación postmoderna y, más que cualquier otra teología, la cristología de la liberación lo ha hecho ya.

CRISTOLOGÍA DEL ESPÍRITU

Abordo ahora la descripción de una cristología del Espíritu. No propongo esta cristología como opuesta a la cristología del Logos o la Palabra, sino como un contraste con ella. El desarrollo de esta sección irá en paralelo con la que acabamos de concluir. Quiero precisar ahora los rasgos de una cristología completa del Espíritu, que «explica» la divinidad de Jesucristo sobre la base de Dios como Espíritu y no basándose en el símbolo del Logos. Esto la distingue de un cierto número de cristologías que utilizan ambos símbolos, aunque desigualmente, para expresar la divinidad de Jesús. Presento la cristología del Espíritu con una mayor amplitud porque para muchos esta cristología no se ha establecido totalmente todavía como viable.

Cristologías del Espíritu contemporáneas

Existe una abundante bibliografía dedicada al tema de la cristología del Espíritu³¹. Deseo, sin embargo, llamar la atención sobre trabajos dedicados en líneas generales a la cristología sistemática pero que han desarrollado una cristología del Espíritu. En el capítulo 11 señalé la simetría entre la cristología del Espíritu y la de Schleiermacher. La interpretación de este último de la experiencia de la dependencia absoluta respecto a Dios es realista; esta experiencia se corresponde con la perfecta «inhabitación del Ser Supremo en el peculiar ser [de Jesús] y en su yo más íntimo»³². Así la cristología de Schleiermacher, que asigna a Jesucristo la conciencia más alta de Dios, no es simplemente «una cristología de la conciencia». Más bien la suprema conciencia de Dios en Jesús se debía a la presencia suprema de la divinidad en su persona, y Schleiermacher utiliza a veces el lenguaje del Espíritu para expresarlo³³.

Shailer Mathews, que era un estudioso de la Biblia y a la vez teólogo sistemático, propuso también una cristología completa del Espíritu. La divinidad de Jesús se debía al «Espíritu residente» que moraba dentro de él³⁴. Quizás el ejemplo más significativo sea el de Paul Tillich, que

combina un conocimiento de la filosofía clásica y una ontología existencial con una tradición luterana. Sin embargo, Tillich desarrolla explícitamente con cierta amplitud una cristología del Espíritu. «Aunque sujeto a las condiciones sociales e individuales, el espíritu humano [de Jesús] fue completamente aprehendido por la Presencia Espiritual; su espíritu fue 'poseído' por el Espíritu divino o, para emplear otra figura, 'Dios estaba en él'. Esto lo convierte en el Cristo, la encarnación decisiva del Nuevo Ser para la humanidad histórica»³⁵. Tillich está contra cualquier teología que haga del hombre Jesús objeto de la fe cristiana. No es «el espíritu del hombre Jesús de Nazaret el que lo convierte en el Cristo, sino... la Presencia Espiritual, Dios en él, que posee y conduce a su espíritu individual»³⁶. Otro teólogo contemporáneo, esta vez con una perspectiva evangélica, Jürgen Moltmann, tiene una cristología completa del Espíritu expresada en la terminología de los Sinópticos. Para Moltmann el lenguaje cristológico de los Evangelios es necesario y suficiente. Desde el principio mismo de su existencia Jesús estuvo lleno de Dios como Espíritu. «La historia de Jesús como el Cristo no comienza con Jesús mismo. Comienza con la nít//Espíritu Santo»³⁷. Moltmann no ve antítesis alguna entre una cristología del Espíritu y la encarnación, entre una cristología de la adopción y otra de la preexistencia. El lenguaje del Espíritu es simplemente el modo dominante de hablar sobre la relación de Jesús con Dios. La *kénosis*, o anonadamiento, del Espíritu en Jesús significa que «el Espíritu de Dios se hace *el Espíritu de Jesucristo*. Este Espíritu se entrega totalmente a la persona de Jesús para comunicarse por su medio a otros hombres y mujeres. De este modo la otra cara de la historia de Jesucristo es la historia del Espíritu»³⁸. Esto significa, en opinión de Moltmann, que el Espíritu es *siempre* el Espíritu de Jesús; el Espíritu está, por así decirlo, vinculado a Jesús. «A los teólogos liberales les gustaba utilizar este hecho [que el Espíritu se encontraba también fuera de la persona y obra de Jesús] para relativizar a Jesús como un portador del Espíritu entre muchos otros. Pero al hacerlo pasaban por alto el carácter único de la fusión de Jesús con el Espíritu, que tenía como consecuencia su filiación divina y su misión especial»³⁹. En la cristología de Moltmann, por tanto, Jesús es la encarnación única de Dios como Espíritu; no hay ningún portador de Dios como Espíritu comparable a Jesús. Moltmann complementa esta cristología del Espíritu con una reflexión sobre la exaltación de Jesús y el Cristo cósmico.

Esta gama de teólogos, desde los sistemáticos con base filosófica hasta los que están satisfechos con el lenguaje evangélico, son un testimonio de la tensión que recayó sobre la concepción clásica de época patrística en el período moderno. No todos los que critican el lenguaje patrístico

tornan necesariamente al símbolo del Espíritu. Pero éste proporciona un modo de permanecer fiel a la terminología bíblica y a la doctrina tradicional a la vez que se responde a las exigencias de hoy.

Método y punto de partida

Una cristología del Espíritu puede caracterizarse por su punto de partida «desde abajo» en varios sentidos. Primero, porque comienza con una consideración histórica de Jesús de Nazaret y la integridad de éste nunca se ve comprometida por interpretaciones posteriores. Segundo, porque el método de esta cristología es genético: traza históricamente la génesis de las variadas interpretaciones de Jesús, incluidas las de los concilios, y el proceso de estos desarrollos. En un tercer sentido esta cristología es «desde abajo» porque apela a la experiencia cristiana y al lenguaje de la gracia como analogía para entender qué es lo que ocurre en la cristología. Este movimiento metodológico está basado en la premisa de que la comprensión de Jesús no puede estar fundamentada simplemente en la autoridad, sino que debe apelar a la experiencia para hacerse creíble. Aclaro más este punto en la sección siguiente.

Fidelidad a las fuentes del Nuevo Testamento

El capítulo 6 consideró la cristología del Espíritu de Lucas. Pero esta cristología es simplemente una parte de la gran función que desempeña en general el lenguaje del Espíritu en la Biblia generalmente, y en el Nuevo Testamento en particular, a la hora de caracterizar la persona de Jesús y su relación con Dios y con nosotros. Será útil presentar una visión de conjunto del lenguaje del Espíritu tal como perteneció a Jesús y a la experiencia actual cristiana.

El Espíritu como símbolo bíblico. El símbolo bíblico, el Espíritu de Dios, hace referencia a Dios. Dios como Espíritu, o el Espíritu de Dios, es simplemente Dios, no es otro que Dios, y es material y numéricamente idéntico con la divinidad⁴⁰. Dios como Espíritu es Dios. Pero Dios como Espíritu se refiere a la divinidad desde un cierto punto de vista; indica que ésta actúa, que está activa, y que es poder, energía o fuerza que realiza algo. Por tanto, Dios como Espíritu se refiere a Dios, como si se dijera, fuera de la individualidad inmanente divina. Dios como Espíritu es Dios presente y actuante fuera del yo divino, en el mundo de la creación divina. Dios como Espíritu se parece al viento; no se ve, pero se siente su presencia; el viento no es tangible, pero es una fuerza cuyos efectos se ven. De un modo parecido, el símbolo metafórico de Dios como Espíritu expresa la experiencia del poder y la energía de Dios en la

creación; este poder se percibe por sus efectos. El símbolo conceptual o verbal indica la manera como Dios está presente en el mundo. ¿Qué hace Dios como Espíritu? Los efectos del Espíritu son muchos. El Espíritu de Dios no es tanto un agente distinto responsable de la creación, sino el poder creativo de Dios mismo. Dios como Espíritu es vivificante; donde hay vida, ésta viene de Dios, pues él está en realidad presente en ella y la sostiene. Dios como Espíritu es responsable de los acontecimientos notables en el mundo. Dios como Espíritu inspira a los seres humanos, por lo que es causante de los dramáticos acontecimientos salvíficos que estos agentes de Dios realizan. En pocas palabras, el símbolo metafórico de Dios como Espíritu se refiere simple y directamente a Dios, e indica que Dios es immanente al mundo. Y en la medida en que Dios es personal y está presente en los seres humanos se puede pensar que la presencia de Dios es una presencia personal. Dios como Espíritu indica que Dios está activo. La presencia personal de Dios es también poder, actividad, fuerza y energía dentro del mundo y en las personas.

Jesús y el Espíritu. ¿Se puede decir algo sobre Jesús y su experiencia de Dios como Espíritu? A pesar de todas las dificultades para llegar hasta el Jesús histórico, James Dunn piensa que se pueden hacer algunas afirmaciones generales sobre la experiencia de Dios por parte de Jesús en términos de Dios como Espíritu. Dunn trata de mostrar que la fuente de las convicciones y de la autocomprensión de Jesús, de su autoridad y de algunas de sus poderosas acciones, procede de una experiencia de Dios como Espíritu presente y actuante en su vida⁴¹.

Hay varios pasajes de los evangelios sinópticos en los que parece reflejarse esta faceta de la vida de Jesús. El capítulo 3 mostró que Jesús era indudablemente un sanador y un exorcista. Algunos textos indican que Jesús era consciente de que el poder que él ejercía debía atribuirse a Dios como Espíritu que actuaba por su medio, y los demás lo reconocían en esos mismos términos. «El poder con el que expulsaba los demonios era el Espíritu de Dios»⁴². Este poder de Dios como Espíritu que actúa en el mundo está estrechamente vinculado con el reino de Dios, y el sentido que Jesús tenía de su misión lo entendía también como una unción y fortalecimiento por el Espíritu. Los Sinópticos también nos llevan a entender la presencia y la acción de Dios como Espíritu en la vida de Jesús como la razón de su filiación y a considerar la «conciencia de esta filiación y la conciencia de Espíritu como las dos caras de una misma moneda»⁴³.

Con todas estas expresiones Dunn intenta expresar algunas afirmaciones generales sobre la conciencia de Jesús. Dunn habla de la experiencia de Jesús y de su conciencia. Por otro lado, sin embargo, es notoriamente difícil penetrar en la mente de Jesús; en el mejor de los

casos podemos establecer algunas probabilidades sobre la base de cálculos acerca de la historicidad del lenguaje utilizado. Las conclusiones de Dunn, pues, deben tomarse como generalizaciones amplias sobre los contornos de la autocomprensión de Jesús. Éstos tienen, de todos modos, una cierta plausibilidad a priori. Hay que presuponer que Jesús tenía alguna experiencia de Dios. Y el término para un Dios que se experimenta en la vida de cada uno es «Dios como Espíritu». No hay que determinar la intensidad de esta experiencia o la clase de poder concedido por el Espíritu o cómo se manifestó en realidad para llegar a algunas conclusiones sólidas históricamente. Lo que parece seguro es lo siguiente: que Jesús experimentó el poder de Dios como Espíritu en su vida; que fue consciente de ello en estos términos; que este poder otorgado por el Espíritu se manifestó en sus acciones; que estas acciones poderosas se interpretaron como el reinado de Dios, y que las gentes reconocieron esto incluso durante la vida de Jesús.

Esta cristología implícita, sin embargo, no es más que eso. Nuestro interés ahora no es fundamentar una cristología verdadera del Espíritu durante la vida de Jesús en la autocomprensión del mismo Jesús o en la comprensión que otros tenían de él⁴⁴. Más tarde defenderé que hay que suponer que la experiencia del Espíritu por parte de Jesús era análoga a la nuestra. El interés ahora es simplemente ver fundamentos y establecer puntos de continuidad entre Jesús y la interpretación cristológica posterior de él. Dunn, a mi parecer, establece una buena base para una ulterior interpretación de Jesús en términos de Dios como Espíritu que actuaba en él⁴⁵.

Jesús y el Espíritu en las comunidades cristianas primitivas. El símbolo del Espíritu para significar a Dios que actúa immanentemente en el mundo y en las personas permanece en el Nuevo Testamento sustancialmente el mismo como era en las Escrituras hebreas. Pero tras los acontecimientos de la vida y muerte de Jesús, y dentro del marco de la experiencia de que Jesús estaba vivo, que estaba con Dios y que era el mediador de la salvación divina, los discípulos experimentaron al Espíritu de un nuevo modo como vertido en la abundancia de la salvación escatológica por medio de Jesús. Dios como Espíritu fue así reinterpretado a fondo⁴⁶. El Espíritu salvífico de Dios había sido liberado, por así decirlo, y actuaba de un modo salvífico en el climax del final por la vida, la muerte y la resurrección de Jesús, y gracias a esta vivida experiencia las comunidades del movimiento de Jesús se convirtieron en «cristianas». El Espíritu se experimenta; el Espíritu es gracia; el Espíritu es la salvación. Los efectos del Espíritu en la comunidad y en las vidas individuales de sus miembros pueden designarse: son la fe, amor, perdón, redención, justificación, santificación, adopción divina, reconciliación, libertad del

pecado, iluminación, liberación, fortalecimiento y los dones carismáticos de servicio a la comunidad.

¿Cómo debemos caracterizar la cristología del Espíritu reflejada en los escritos del Nuevo Testamento?⁴⁷. James Dunn nos proporciona de nuevo las líneas generales. Puede considerarse que esta cristología del Espíritu se desarrolla en dos etapas y con dos dimensiones distintas. Una es la cristología del Espíritu que ve a Jesús durante su vida como una persona en la que Dios como Espíritu actuó. La segunda etapa o dimensión de la cristología del Espíritu se aplica a Jesús resucitado, Jesús vivo, con Dios, y llamado el Cristo. En esta etapa se halla de vez en cuando una especie de identificación o confluencia de Cristo resucitado y el Espíritu. Esto puede considerarse desde dos puntos de vista. Por un lado, se puede decir que Cristo es el Espíritu. A veces, sobre todo en Pablo, Jesús resucitado y el Espíritu parecen ser idénticos; se habla de Cristo como si fuera el Espíritu. Por su resurrección Jesús se convierte funcionalmente, por decirlo así, en Espíritu divino vivificante⁴⁸. Por otro, el Espíritu es Jesús resucitado. Esto significa que Jesús se identifica con el Espíritu, porque era Dios como Espíritu el que actuaba en Jesús. No se conoce al Espíritu verdadero de Dios excepto por Jesús, es decir, por la mediación de Jesús.

En todo esto se ve a Jesús y al Espíritu estrechamente unidos el uno con el otro. Primero, Dios como Espíritu opera en la vida de Jesús y luego, en el caso de Jesús resucitado, la conjunción tiende hacia la identificación. Dios como Espíritu actuaba en Jesús de modo que, después de su muerte, una vez que se le sentía como vivo y al lado de Dios, Jesús seguía todavía estrechamente unido con la experiencia misma de Dios como Espíritu en la comunidad primitiva. Jesús identifica y especifica lo que es del Espíritu. Esto tiene su correlato en la teoría de que toda experiencia de Dios debe tener un mediador histórico para adquirir contenido.

En este punto hay que preguntarse si tenemos datos suficientes para comenzar a pensar en una cristología del Espíritu a gran escala. Esta cuestión debe contemplarse a la luz del pluralismo de cristologías del Nuevo Testamento. Ya se investiguen los títulos de Jesús, o lo que se confiesa que es él, o las concepciones de lo que hizo por nuestra salvación, o los modelos fundamentales dentro de los cuales se interpretó su identidad, o los símbolos utilizados para expresar que Dios estaba presente y actuaba en él..., todos estos modos de enmarcar la cuestión proporcionan una gran variedad de concepciones, muchas de las cuales son incompatibles con otras. Hay que empezar reconociendo que «no hay una comprensión o presentación de Cristo única y coherente que podamos encontrar después de Pascua»⁴⁹. Sobre la base de este pluralismo Dunn critica la

cristología del Espíritu de Lampe como reduccionista; fracasa al no tener en cuenta la segunda etapa de la cristología del Espíritu en el Nuevo Testamento y al no ver que hay una más cercana a Jesús si se consideran todas las cristologías del Nuevo Testamento⁵⁰.

Como complemento a esta crítica puede recordarse que la tarea de la teología sistemática no es recitar el Nuevo Testamento, sino interpretarlo, y hacerlo en términos que sean comprensibles en nuestro propio mundo. Además, en tanto que es sistemática, esta tarea está limitada por el principio de coherencia interna; no puede repetir simplemente nociones contrarias. Más positivamente, la cristología del Espíritu procura presentar una interpretación consistente de Jesús de un modo análogo a la cristología del Logos que ha gobernado la conciencia cristiana desde el siglo II. Pero a diferencia de la cristología del Logos, que tendió a situar otras cristologías en un lugar secundario, la del Espíritu puede entenderse como base para considerar, interpretar y hacer propias otras cristologías del Nuevo Testamento. La cristología del Espíritu debe entenderse como algo que funciona no de un modo exclusivo, sino inclusivo. Dios como Espíritu que opera en la vida de Jesús puede formar la base para múltiples interpretaciones de él explicando por qué él era la Sabiduría de Dios que habló e incluso representó la Palabra de Dios.

Más allá de la historicidad de la experiencia del Espíritu de Dios que operaba en Jesús, hay otra razón, también interna al Nuevo Testamento, que recomienda la cristología del Espíritu. El símbolo del Espíritu afirma más directa y claramente que Dios, el yo divino, actuó en y a través de Jesús. Esto contrasta con los símbolos de la Palabra y la Sabiduría de Dios que, en la medida en que fueron personificados y luego hipostasiados, tendieron a connotar a alguien o algo distinto de Dios y menor que el que se encarnó en Jesús, aun cuando fuera denominado divino o de Dios. Por el contrario, el símbolo de Dios como Espíritu no es una personificación de Dios, sino que se refiere más directamente a Dios, de modo que queda claro desde el principio que el que operaba en Jesús no era en nada menor a Dios⁵¹.

La experiencia de Dios como Espíritu hoy. En este punto debo desarrollar con cierta amplitud cómo el símbolo de Dios como Espíritu tiene un significado hoy. Esto es esencial por una serie de razones. Sin alguna experiencia de Dios como Espíritu hoy día, el símbolo carecería de referencia y de un significado coherente. Se necesita un paradigma para entender la operación de Dios en Jesús, un paradigma que tenga alguna analogía con nuestra propia experiencia. En otras palabras, se debe tratar de mediar el significado de las doctrinas tradicionales expresándolas en términos de la común experiencia humana⁵². Y se necesita también alguna valoración del carácter paradójico de esta experiencia si hay que

alumbrar la tensión dialéctica existente en la doctrina de Calcedonia. Aunque es imposible tratar este tema suficientemente, se puede delinear cómo se podría proceder al abordar esta cuestión crucial.

La notable convergencia entre el lenguaje bíblico de Dios como Espíritu y la teología de la gracia de Karl Rahner puede servir como premisa para este tratamiento⁵³. En opinión de Rahner, la gracia es el Dios personal que está presente en los seres humanos por el amor, y esta autocomunicación del yo divino se corresponde con la doctrina de Dios como Espíritu. La gracia es Dios como Espíritu, el don del yo divino, que es al mismo tiempo una presencia, e implícitamente un estar activo en el espíritu humano o libertad que constituye a cada persona. Y esta gracia, o Dios como Espíritu, puede experimentarse y de hecho se experimenta comúnmente en este mundo.

Esta correlación entre el símbolo de Dios como Espíritu y la teología de la gracia crea un marco en el que se pueden considerar los elementos de una experiencia de Dios como Espíritu. Entre éstos seleccionaré, en primer lugar, algunas experiencias humanas fundamentales que pueden ser interpretadas como que la libertad humana tiende hacia la gracia; segundo, los modos en los que la teología de la gracia a través de la tradición indican la existencia de una variedad de experiencias de gracia; y, tercero, los efectos de la gracia o el movimiento de Dios como Espíritu en las vidas humanas tal como ha quedado atestiguado en la vida cristiana.

Primero: sin proponer una antropología trascendental, se puede señalar un cierto número de experiencias humanas profundas pero comunes que prevén una experiencia de la presencia inmanente de Dios en el mundo. La confianza fundamental en la vida, en el valor de la existencia, en la resistencia a la muerte o cualquier otro ataque a la vida, parece implicar una razón interna para existir como base de su posible valor. El deseo de verdad y bondad, que supera en última instancia todos las posesiones limitadas de ellos, parecen postular implícitamente la bondad absoluta y la verdad como objetivo humano. Esta inclinación natural de la libertad humana, como previo Agustín, refleja un deseo más fundamental aún, el deseo de ser, que empuja espontáneamente a la existencia humana a alcanzar y unirse a las variadas formas del «ser absoluto» en el cual encuentra la salvación. Analizando la existencia humana desde ángulos diferentes, se puede encontrar una variedad de deseos elementales subconscientes que son la base de la mayor parte de nuestro comportamiento y que abren el espíritu humano a objetivos trascendentes. El espíritu humano se opone a la fragmentación radical y al desorden en la vida privada y en el contexto social más amplio del comportamiento público. La identidad personal y la integridad moral

parecen requerir un sistema más o menos estable de significados y un conjunto de valores que abarque lo más posible. Estos mecanismos internos aparecen más claramente cuando se carece de estas cosas, y se puede verlos actuar en las experiencias negativas de contraste. Positivamente abren el espíritu humano a una posible experiencia de un encuentro con Dios como Espíritu.

Segundo: un análisis de la experiencia que subyace a las teologías clásicas de la gracia revela ciertos modos importantes por los cuales las personas encuentran la gracia o a Dios como Espíritu⁵⁴. Agustín nos proporciona un ejemplo vivo. Con el telón de fondo de tanto mal en el mundo, se preguntaba si existía en absoluto la bondad. ¿Cuál es la razón de la bondad, y en especial la fuente del amor? Quedó completamente convencido, basándose en la dinámica de su propia vida, de que la genuina trascendencia del propio yo no venía de él, no podía iniciarla por sí mismo. Agustín experimentó a Dios como Espíritu como el poder previo y sostenedor dentro del cual se abría su libertad hacia un deseo y un amor que superaba su propio ser. Martín Lutero proporciona otro análisis de cómo se encuentra a Dios dentro de uno mismo utilizando el lenguaje de la relación interpersonal. Aquí la experiencia ocurre en el trasfondo de un yo disminuido, una conciencia del yo sin valor debido al pecado, y por extensión sin significación alguna porque se dirigía hacia la muerte. En este trasfondo, el Dios interior se experimenta como un amor que transforma el yo por el puro hecho de que este yo es amado por Dios. Aquí este Dios, como una suerte de abrazo absoluto, amoroso, que todo lo acepta, aprueba la persona humana y concede a su existencia una identidad absoluta. La descripción teleológica de la gracia de Tomás de Aquino implica una experiencia de la propia libertad orientada hacia un nuevo objetivo trascendente, y de una recepción de potencia para moverse hacia ese fin gracias a la energía divina dentro de la cual se activa la libertad y la acción de cada uno. Pueden multiplicarse las experiencias de Dios como Espíritu dentro de la persona o dentro del mundo. La creación misma, todo lo que es, aparece como un don gracioso; la creación y nosotros estamos ahí gratuitamente. Y cuando esta experiencia se interpreta así, la lógica nos lleva a reconocer al donante dentro del don. El símbolo de la creación oculta y desvela a la vez en sí mismo una concepción de la gracia o presencia espiritual de Dios.

Tercero: la consideración de los efectos de la gracia, de Dios como Espíritu en la vida humana, proporciona una analogía que será provechosa para comprender la cristología. Hemos afirmado que se puede experimentar la gracia o Dios como Espíritu. Pero esta experiencia ha de entenderse dialécticamente porque siempre es mediada, de modo que su objeto no puede experimentarse directamente, o diferenciarse

claramente de los objetos mundanos y de los movimientos naturales del espíritu humano. También la Escritura y la historia de la hagiografía cristiana hacen una gran variedad de afirmaciones sobre los carismas que acrecientan la vida fortalecida por Dios como Espíritu. Lo dicho no debería entenderse como una supresión del talento humano, sino como afirmación de que Dios opera dentro de él. Tales confesiones son siempre dialécticas. Comenzando por la afirmación clásica de Pablo —quien insistió que en su vida de fe «no soy yo el que vive, sino que es Cristo quien vive en mí»⁵⁵ (Gal 2,20)—, la historia entera de la teología de la gracia atestigua la paradójica tensión entre Dios como Espíritu y la libertad humana. Las concepciones de la gracia cooperante muestran explícitamente esto. El carácter dialéctico de estas experiencias puede entenderse en términos de símbolo. La experiencia humana encuentra a Dios como Espíritu no al otro lado de la experiencia ordinaria humana, sino dentro de ella; el objeto del encuentro se hace presente por la experiencia ordinaria. Expresado en términos de acción, no hay dos agentes en la persona animada por Dios como Espíritu. Pero tal acción genuinamente humana hace realidad el poder y la presencia de Dios en el mundo por causalidad simbólica. D. M. Baillie ha mostrado cómo esto tiene su importancia en la cuestión de la humanidad y la divinidad de Jesús⁵⁶, pues permite una valoración desde el interior de la experiencia cristiana del carácter paradójico y dialéctico de la acción de Dios en el mundo. La paradoja es precisamente que uno es más uno mismo, más autónomo, más en posesión de sí mismo, cuanto más esté poseído por Dios y sostenido por el poder de Dios.

Resumamos: se encuentran recursos teológicos para una cristología del Espíritu en cada coyuntura de la tradición cristiana: en su prehistoria reflejada en las Escrituras judías, en el retrato de Jesús del Nuevo Testamento y en su teología de la influencia salvífica de Jesús resucitado, y en la tradición de la teología del Espíritu sustentada hasta hoy día por la teología de la gracia.

Metáfora fundamental

Es importante considerar la metáfora fundamental que subyace a la cristología, pues a menudo gobierna el imaginario y controla la comprensión. Generalmente, la cristología del Logos se concibe dentro del marco de la metáfora de la encarnación. Hemos sugerido ya que el imaginario tras esta metáfora es una narración en tres etapas que habla de un Logos hipostasiado y una cristología de la unión hipostática, que debe ser sustituida por la cristología de la inhabitación del Logos. A modo de contraste, sugiero que la metáfora que mejor expresa la percepción de

cómo Dios está presente y actúa en Jesús en una cristología del Espíritu es la del fortalecimiento u otorgamiento de poder.

John Hick en su cristología del Espíritu habla de Jesús como de un hombre inspirado. Pero esta metáfora de la inspiración es demasiado tenue para la cristología que aquí consideramos. Geoffrey Lampe y Paul Tillich utilizan la metáfora de la posesión. Ambos son conscientes de que la metáfora de la posesión por Dios como Espíritu ha de ser empleada con la precaución de que no debe entenderse como que Dios como Espíritu se apodera de la conciencia y libertad de Jesús. Pero el hecho mismo de que haya que introducir esta precisión indica que no es un símbolo adecuado para actuar como metáfora fundamental. Jürgen Moltmann y otros hablan de la encarnación. Ésta tiene la ventaja de aprehender aquello en lo que la cristología del Logos y la del Espíritu están de acuerdo, pero no sirve para diferenciar los símbolos, y ahí hay una diferencia⁵⁷. Más abajo se dirá más sobre la encarnación. Shailer Mathews habla de Dios como Espíritu como el que habita y reside en Jesús. Esta metáfora vale para recalcar que esta cristología del Espíritu está mucho más en la línea de Antioquía que en la de Alejandría. No es una cristología del «Espíritu-sarx» («carne») o de la «unión hipostática», sino una cristología de la inhabitación divina. Al sustituir el término «Logos» por «Espíritu», el lenguaje ortodoxo de Teodoro de Mopsuestia puede aplicarse aquí casi literalmente⁵⁸. Esta inhabitación de Dios como Espíritu es también dinámicamente activa, pero la palabra «inhabitación» no lo expresa convenientemente.

Creo que la metáfora del fortalecimiento, potenciación u otorgamiento de poder podría proporcionar una representación imaginativa fundamental que exprese positivamente la dinámica de esta cristología. Pero esta elección no es tal que pretenda excluir completamente otras sugerencias. Por ejemplo, aunque difiera de algunas de las interpretaciones de la encarnación, esta cristología puede también definirse como encarnacionista. El fortalecimiento supone la inhabitación de Dios como Espíritu en la persona humana, Jesús. Como en la teología rahneriana del Espíritu como gracia, el Espíritu de Dios es la presencia del yo divino de tal modo que potencia dinámicamente la libertad humana. La presencia y la potenciación divinas no son una dominación, sino precisamente una activación de la libertad humana de modo que ésta queda realizada, no eliminada; la existencia humana de Jesús queda realizada, no sustituida. Pero ésta no es una cristología en tres etapas; y Dios como Espíritu no está presente como sujeto del ser y de la acción de Jesús. Es un concepto más dinámico e interactivo que el que puede expresarse por medio del lenguaje del Logos divino o Espíritu que asume una naturaleza humana. Debe interpretarse también como algo más que una mera y tenue

presencia funcional, o «adverbial», de Dios en Jesús; es una presencia realmente ontológica, porque donde Dios actúa, está Dios⁵⁹. En esta cristología del fortalecimiento o la potenciación Jesús es la realidad de Dios.

Concepción de la salvación

¿Cómo salva Jesús en una cristología del Espíritu? En líneas generales se puede aceptar el principio siguiente como un axioma: no hay nada que no pueda afirmarse de Jesús en una cristología del Espíritu de lo que se querría decir de él en una cristología del Logos⁶⁰. Así el ministerio de Jesús sobre el reino de Dios es el mediador de la salvación personal y social. Dios está presente en Jesús, de modo que éste es la revelación de Dios, la autopresencia y don de éste a la existencia, a la historia y al mundo humanos, y el ejemplo de una auténtica existencia humana. Aunque todas estas dimensiones de la salvación son posibles en una cristología del Espíritu, lo que es más congruente con ella es una soteriología del «pionero». Jesús es el segundo Adán según la expresión de san Pablo que resultó tan influyente en el período patrístico. Como tal, Jesús es el nuevo pionero; él va adelante de nosotros y nos indica el camino. En las primeras obras de Jon Sobrino Jesús es el camino hacia el Padre, que convoca a sus seguidores⁶¹. Y puesto que esta cristología recalca el carácter humano de Jesús, éste es imitable. Uno puede identificarse con él y seguirlo. Así como Jesús fue fortalecido por Dios como Espíritu, también de un modo análogo lo son los miembros de la comunidad cristiana. La salvación, tal como la hemos caracterizado en los capítulos 12 y 13 en sus vertientes personal y social, queda incorporada en una cristología del Espíritu.

Jesús y las otras religiones

Una cristología del Espíritu responde estrictamente a las demandas de la nueva conciencia cristiana respecto a otras religiones que perfilamos en el capítulo anterior. Por un lado, da razón de la normatividad de Jesús para los seres humanos en general, pues un Jesús potenciado por Dios como Espíritu ofrece una salvación verdadera, de alcance universal y por tanto normativa. Por otro, como testifican las Escrituras judía y cristiana, Dios como Espíritu está presente y actúa en el mundo para la salvación humana desde el «principio», sin una conexión causal con la aparición histórica de Jesús⁶². Éste, por tanto, constituye, y es la causa de, la salvación de los cristianos porque es el mediador de la conciencia cristiana de la vida en el Espíritu. Pero Jesús no causa la salvación universal. Más bien, una cristología del Espíritu, al reconocer que éste

opera también fuera del ámbito cristiano, está abierta a otras mediaciones de Dios. El Espíritu se extiende por todas partes, y no es necesario pensar que Dios como Espíritu sólo pueda haberse encarnado una vez en la historia.

Culto a Jesús

La cuestión del culto cristiano a Jesús es crucial para la cristología. Históricamente los cristianos dieron culto a Jesús revelando así su actitud hacia él como figura divina, y este hecho conformó la situación vital de la cual surgieron las doctrinas conciliares sobre Jesús⁶³. Además, la cristología hoy debe dar cuenta de cómo los cristianos se relacionan continuamente con Jesús en la plegaria y el culto. La cuestión es, pues, la siguiente: considerando el nuevo hincapié en la humanidad de Jesús, ¿es capaz una cristología del Espíritu, que cuida especialmente esta dimensión, de dar razón del culto y de las plegarias a Jesús? La cuestión es similar a la de la divinidad de éste, pero la planteamos aquí en primer lugar en términos existenciales.

La primera respuesta a este problema puede ser formulada como un principio: nadie puede, o al menos nadie debería, relacionarse con Jesús de modo no dialéctico. Nadie puede relacionarse con cualquier símbolo religioso no dialécticamente porque la tensión antes descrita define la naturaleza del símbolo religioso como tal. Existe siempre la tentación o el esfuerzo implícito de romper esta tensión dialéctica en la cristología, pero en cada caso, en la medida en la que alguien lo hace, en esa misma medida se distorsiona la figura de Jesús como el Cristo. Cuando se aplica este principio a la cuestión de las plegarias y del culto a Jesús, tenemos como resultado la siguiente fórmula que expresa la tensión: no se da culto o se reza a Jesús en tanto en cuanto es éste un ser humano y una criatura; más bien se rinde culto y se reza a Dios en y por Jesús. Este lenguaje de la plegaria a través de Jesús, de ir al Padre por el Hijo, tiene una larga tradición y refleja el modelo dominante del Nuevo Testamento. Aunque Lampe encuentra algunos casos de plegaria a Jesús en el Nuevo Testamento, la idea dominante es que el culto tiene lugar a través de Jesús porque éste es el mediador de nuestro culto a Dios. La cristología del Espíritu subraya este hecho⁶⁴.

Esta afirmación de principio, sin embargo, es probablemente inadecuada si no se refiere a lo que representa, a saber, una relación existencial. Esta relación se desarrolla como un proceso dinámico humano de relación, como la práctica de la plegaria, o como la acción de definirse a uno mismo respecto a Dios en y por Jesús. Ahora bien, la fenomenología de esta «relación existencial» confirmaría su cualidad dialéctica. Por

ejemplo, sería difícil distinguir una caracterización del culto cristiano en términos de la doctrina de Calcedonia de una caracterización según la cristología del Espíritu. Según Calcedonia, Jesús tiene dos naturalezas que son distintas, que no se mezclan ni se confunden: es ésta una concepción dialéctica. En este marco nadie diría que se rinde culto a la humanidad de Jesús, o a éste en cuanto que era un ser humano, sino más bien en la medida en que era divino, en cuanto llevó o incorporó al Logos⁶⁵. La cristología del Espíritu permite una descripción análoga. Jesús es el símbolo real que da cuerpo a Dios como Espíritu presente y que obra en él; Jesús como símbolo participa de Dios como Espíritu, es mediador de Dios y lo hace presente. Así el acto cristiano de adoración dirigido al ser humano Jesús es aquel que se mueve por Jesús hacia el objeto mediado por éste, que es Dios. Pero este Dios no está simplemente allí, fuera y separado de Jesús. Este Dios se revela y es encontrado por los cristianos precisamente en y por Jesús. La plegaria cristiana es teocéntrica, pero se dirige a un Dios al que los cristianos conocen concentrándose en Jesús. Por tanto, puede verse que esta concepción del culto y de la plegaria se corresponde con lo que se dijo sobre la salvación y con lo que diremos sobre la espiritualidad cristiana como discipulado: la acción humana es potenciada por Dios como Espíritu mediado por Jesús.

Fidelidad a la tradición conciliar

¿Puede la cristología del Espíritu cumplir con la norma establecida por los concilios cristológicos clásicos, los de Nicea y Calcedonia? Para muchos es ésta una *crux interpretationis*. Sólo cuando se contrasta con estos concilios puede formularse un juicio acerca de la adecuación de una cristología determinada. He ofrecido ya una interpretación del lenguaje de estos concilios, cuyas doctrinas acepto como normativas, por lo que la lógica de aquella interpretación volverá a aparecer aquí. Es muy importante reconocer que Calcedonia no ofrece una solución al problema cristológico. «Sólo señala los criterios que deben seguirse incondicionalmente en cada teoría cristológica»⁶⁶.

Encarnación. Hay un momento crítico de la interpretación cuando se considera la compatibilidad del lenguaje de Dios como Espíritu con el de la encarnación. Desde luego dependerá de lo que se entienda por esta última. Ya he indicado que una cristología del Espíritu es diferente de una cristología del Logos en que no debe concebirse la encarnación como un relato de tres etapas en las cuales se da una continuidad estricta de un único sujeto. Con la luz arrojada por la conciencia histórica y la investigación sobre Jesús, que ponen de relieve cómo él es un ser humano sustancialmente igual a nosotros en todo, muchos aspectos del significa-

do de la encarnación pueden también clarificarse. Uno es que no se puede pensar realmente en una preexistencia de Jesús. Era natural e inevitable que la interpretación de Jesús en el Nuevo Testamento como portador de la salvación divina hiciera que se concibiera su relación con Dios como existente con anterioridad: exaltación, resurrección, bautismo, concepción, preexistencia⁶⁷. Pero no se puede pensar la preexistencia de Jesús como realmente existente; el que preexiste a Jesús es Dios, el Dios que se encarnó en Jesús. La doctrina subraya lo que es obvio aquí, que Jesús es realmente una criatura como nosotros, y una criatura no puede preexistir a la creación. Se puede especular sobre cómo Jesús podría haber estado presente en las intenciones eternas de Dios y en cosas por el estilo, pero una preexistencia estricta de Jesús antes de su existencia terrenal es contradictoria con su consustancialidad con nosotros, a no ser que pensemos que también nosotros éramos preexistentes.

Dado que el punto de partida de la cristología es Jesús, la encarnación tiene que ser interpretada de tal modo que no dé al traste con la humanidad de Jesús. Esto es, desde luego, lo que la cristología del Logos hizo en el pasado y lo que una cristología del Logos revisada y una cristología del Espíritu procuran no hacer. La idea de Dios como Espíritu que actúa en Jesús sugiere en grado mínimo la inspiración, y en grado máximo, la posesión. Pero estos extremos pueden y deben ser evitados. Jesús fue potenciado por el Espíritu de Dios; el Espíritu de Dios es Dios presente, por tanto una presencia personal, un poder, una fuerza, una energía, de modo que Jesús fuera la encarnación de Dios como Espíritu. No es un poder impersonal que toma los mandos y controla, sino precisamente Dios que opera dentro de la libertad humana, no desde fuera y dominando, ni desde dentro y apoderándose del sujeto, sino actualizando la libertad hasta su plena capacidad. Esta manera de pensar es más dinámica que lo que ocurre en una cristología de tres etapas, una cristología del Logos hipostasiado, en la cual éste asume una naturaleza humana y, como sujeto, actúa a través de ella utilizándola como un instrumento. Esta concepción fue ya revisada en la cristología del Logos que antes propusimos. Pero el símbolo de Dios como Espíritu es tal que sugiere con facilidad una encarnación que no niega la humanidad de Jesús o la manipula; el Espíritu realiza la libertad de Jesús más que actuar en su lugar⁶⁸.

La presencia de Dios como Espíritu en Jesús se contrasta con frecuencia con lo que representa la cristología del Logos, como si la primera fuera una inspiración, y la segunda, una verdadera encarnación. Pero esto no tiene por qué ser así; no hay sencillamente razón alguna intrínseca para esta antítesis. El efecto del Espíritu de Dios es ciertamente la inspiración, pero lo hemos caracterizado también hace un momento en términos más consistentes. No hay razón alguna de por qué Dios como

autocomunicación personal, presencia y actividad del Espíritu en Jesús no deba entenderse como una encarnación ontológica en tanto en cuanto esta encarnación no se interprete como una negación de la consustancialidad de Jesús con nosotros⁶⁹. Tampoco hay necesidad de que esta encarnación de Dios como Espíritu se entienda en un sentido adopcionista, aun cuando se pueda sospechar que exista un sentido legítimo del término que podría adoptarse, ya que es una concepción con raíces en el Nuevo Testamento. Pero, al contrario que en el adopcionismo, se puede concebir también la presencia de Dios como Espíritu en Jesús a partir del primer momento de su existencia⁷⁰. En todo ello la encarnación adquiere el significado que le otorga la dinámica de los evangelios sinópticos, no pensada para conformarse a un modelo especulativo.

Divinidad de Jesús: consustancial con Dios. El capítulo 10 bosquejó la manera en la que la cuestión de la divinidad de Jesús fue decidida por el concilio de Nicea en 325. La pregunta, pues, es si una cristología del Espíritu se conforma a la doctrina de Nicea. Expliqué también antes cómo el concilio de Nicea y su decreto cristológico eran principalmente negativos: el enemigo era la doctrina de Arrio, y los cánones del decreto doctrinal del concilio, que indican los puntos exactos en disputa, son esencialmente una negación de la doctrina arriana. Para Arrio, el que se encarnó en Jesús, a saber, el Logos de Dios, era en sentido estricto menor que Dios. De muchas maneras el credo niceno afirma que el Logos no es menor que Dios. Todo el peso de la controversia, como indica la defensa de Atanasio del credo, muestra que el significado positivo de «ser de la misma materia o sustancia de Dios» tiene que interpretarse a la luz de este trasfondo negativo.

Es importante también, para establecer una cristología del Espíritu, mostrar por qué Nicea no implica una ratificación del símbolo Logos. Esto se muestra por el hecho de que tanto Arrio como el partido teológico alejandrino compartían este símbolo. Porque estaban de acuerdo sobre la encarnación del Logos, porque compartían esta opinión en el debate —que no trataba directamente de Jesús sino del Logos—, la encarnación no fue en absoluto cuestión de debate. La cuestión era el subordinacionismo, que había estado rondando durante mucho tiempo, incluso en el Nuevo Testamento, y sólo entonces estaba siendo tratado universalmente en estos términos. Y detrás de esta cuestión había un concepto de la salvación efectuada en y por Jesús sobre el cual no estaban de acuerdo. De todo esto se sigue que la doctrina precisa de Nicea no es una caracterización del Logos en sí misma, sino de lo que estaba implicado en la encarnación. Por ello, la doctrina de Nicea puede parafrasearse de este modo: nada menor que Dios estuvo presente y actuó en Jesús.

Ahora parece claro a partir de lo que ha sido dicho sobre Dios como Espíritu que esta doctrina en principio puede ser transmitida igualmente bien por este símbolo. Y digo «en principio» porque de hecho el símbolo «Espíritu» puede ser interpretado de tal modo que transmita esta doctrina más clara y convincentemente que lo que lo hace la del Logos. De hecho, al haber sido personificado, y luego hipostasiado, se entendió al Logos muy ampliamente como una entidad menor que Dios o el Padre. Como indicamos anteriormente, el símbolo Logos fue el que causó el problema que Nicea tuvo que resolver. Pero en principio nada hay en la doctrina de Nicea que no pueda ser afirmado también en términos de Dios como Espíritu. Dios como Espíritu es Dios, y por tanto no menor que Dios.

La divinidad de Jesús puede sostenerse de la misma manera que en la doctrina de Calcedonia con su fórmula de una persona y dos naturalezas. Pero hay que modificar un tanto la teología del pasado, que reposa sobre esa fórmula. Por ejemplo, dada la conciencia histórica y la problemática cristológica hoy, las gentes aceptan espontáneamente a Jesús como una persona humana. Por tanto, mientras estas naturalezas no se conciben de un modo estático y abstracto, se puede decir que Jesús fue una persona humana con una naturaleza humana íntegra, en la cual estuvo operante nada menor que Dios, y por tanto una naturaleza divina⁷¹. Pero en último término no podemos quedar satisfechos en este caso con la propuesta de que Jesús era realmente una persona divina con una humanidad verdadera e íntegra, pero que no tenía una existencia humana. Esta postura mantiene en efecto que Jesús no era un ser humano, o persona, sujeto, o individuo, sino realmente un ser divino, una persona divina, un sujeto divino, un individuo divino que tiene una naturaleza verdadera y realmente humana, pero aparte de su personalidad. Esta fórmula de la teología que circundó la doctrina de Calcedonia se ha colapsado tras la investigación histórica sobre Jesús⁷². Esta formulación no hace justicia a la persona concreta que se halla tras un análisis de los evangelios sinópticos. Se desmorona frente al descontento ante un esencialismo propio de la filosofía escolástica que permite que verdaderas esencias o naturalezas esenciales puedan distinguirse y existir aparte de su propio acto de existencia o de su correspondiente individualidad. Si Jesús es consustancial con los seres humanos, hay que ser capaz de plantear la cuestión crítica siguiente respecto a su identidad personal y esperar una respuesta positiva: ¿era Jesús a este respecto como yo?⁷³. De ello se sigue que los intercambios lógicos permitidos por la comunicación de las propiedades de cada naturaleza a una persona única no operan con la misma precisión lógica en una cristología del Espíritu. Son demasiado abstractos, y no prestan atención a la persona concreta histórica y, en último término, generan unas afirmaciones que no son

suficientemente dialécticas. La comunicación de propiedades rompe la estructura dialéctica y plena de tensión de la cristología. Por ello, no se puede decir de un modo no dialéctico que Jesús es Dios, ni tampoco que es meramente un ser humano, porque la doctrina es que Jesús es las dos cosas: realmente humano y divino.

Cuando uno afirma la divinidad de Jesús con una cristología del Espíritu dinámica, esto significa que Dios, y nada menor que Dios, está realmente presente y actúa en Jesús, y que esto es así de tal manera que Jesús es una manifestación y encarnación de la realidad de Dios. La transición de la interpretación se mueve a lo largo de una línea que va desde una ontología estática y abstracta de Dios concebido en términos de una naturaleza divina y una hipóstasis hasta una concepción de Dios como actividad personal y dinámica, que está personalmente presente como Espíritu. P. W. Newman vacila en llamar divino a Jesús por miedo a disminuir su humanidad. «Hay que afirmar claramente que la presencia del Espíritu en Jesús no hizo de él un ser divino...»⁷⁴. Esta idea va seguida de una concepción de Dios como presente en Jesús no ontológica sino funcionalmente. Aunque aprecio y estoy de acuerdo con la intención de Paul W. Newman de conservar la humanidad de Jesús, creo que su expresión no está suficientemente matizada. La distinción entre una presencia ontológica y funcional de Dios en Jesús no es realmente operativa. Por el contrario la ontología del símbolo que hemos presentado anteriormente permite un lenguaje realmente dialéctico que conserva el núcleo del argumento de Newman y el de la doctrina de Calcedonia que es realmente dialéctico.

Humanidad de Jesús: consustancial con los seres humanos. Se admite generalmente que una cristología clásica del Logos favorece la divinidad de Jesús, y que una cristología del Espíritu favorece la humanidad de Jesús. A este respecto la diferencia entre ellas es análoga al contraste entre una cristología alejandrina de la unión hipostática y otra antioquena de la inhabitación divina. Otro modo de expresar esta cuestión es por medio de la categoría de «unicidad cualitativa o diferencia». Una cristología alejandrina encarnacionista del Logos conserva explícitamente la unicidad de Jesús en el sentido de su diferencia cualitativa de todos los demás seres. ¿Qué hay que decir aquí sobre la base de una cristología del Espíritu?⁷⁵

En una cristología del Espíritu se puede y se debe conservar la unicidad de Jesús en la medida en la que se ve a éste como una manifestación verdadera de lo que Dios es y como modelo de lo que la existencia humana debería ser. Pero una cristología del Espíritu puede o no sostener una diferencia cualitativa entre la unión de Dios con Jesús y la unión de Dios con otros seres humanos dependiendo de lo que se entienda

por «diferencia cualitativa». Para el sentido común, los ejemplos más claros de diferencias cualitativas son los que se dan entre las clases del ser, como las diferencias entre los seres inorgánicos y orgánicos, o entre vida vegetativa, animal y humana. Si estos ejemplos ilustran la diferencia cualitativa, resulta cuestionable que tal diferencia debiera afirmarse entre Jesús y los otros seres humanos, pues «cualitativo» adquiere aquí el significado de «sustancial» o «esencial», y tal diferencia «cualitativa» parece ser directamente contraria a la doctrina de la consustancialidad de Jesús con los demás seres humanos. En otras palabras, este significado de «cualitativo» se refiere a un nivel esencial o clase de ser. Y si se entiende de este modo, tener una diferencia cualitativa respecto a nosotros y ser consustancial con nosotros son nociones contradictorias. Una diferencia cualitativa entre la unión de Jesús con Dios y la de otros seres humanos significaría que Jesús no era consustancial con nosotros, que no era el nuevo Adán, el primogénito de muchos, el pionero de nuestra salvación, ni tampoco imitable por nosotros. Todas estas doctrinas indican que Jesús es uno de nosotros, y que no somos diferentes a él en la oferta de su presencia que Dios nos hace⁷⁶.

Sin embargo, el predominio de esta idea de diferencia cualitativa indica que hay algo aquí que debería conservarse, cosa que puede hacer una cristología del Espíritu. Dos reflexiones aclararán este extremo. La primera comienza con la ambigüedad de la noción de diferencia «cualitativa» respecto a «cuantitativa». En nuestra época acostumbrada a los descubrimientos por métodos empíricos y cuantitativos, se hace cada vez más difícil distinguir en las cosas entre una diferencia cualitativa y otra cuantitativa, incluso en términos del ser. No es imposible que las diferencias cualitativas puedan entenderse cuantitativamente y que en algunos casos las diferencias de cantidad, de grado o de intensidad puedan constituir una diferencia cualitativa⁷⁷. Si uno dice que el Espíritu de Dios, que es Dios, está presente en Jesús de un modo completo, totalmente efectivo o de la manera más intensa, ¿hay necesidad de decir más?⁷⁸ En pocas palabras: se puede entender que Dios como Espíritu estuvo presente en Jesús en un grado superlativo, y esta expresión es suficiente para indicar todo lo que se quería decir por medio de «diferencia cualitativa»⁷⁹.

En segundo lugar, se puede también entender la unicidad de Jesús en términos de su vocación, misión y designación divina para ser el primogénito de muchos. Estos términos son congruentes con el Nuevo Testamento y corresponden a la unción de Dios como Espíritu y a la misión del reino de Dios a la que Jesús fue fiel. Estas nociones, pues, no son meramente extrínsecas, sino que determinan la identidad interior de Jesús; ellas, junto con el grado en el que Dios animó la vida de Jesús, son suficientes para definir su unicidad y necesarias para explicarla⁸⁰. Pero

al mismo tiempo estas nociones conservan la humanidad verdadera de Jesús y su consustancialidad con nosotros.

Inteligibilidad

¿En qué se basa la credibilidad de esta cristología del Espíritu? ¿A qué apela para fundamentar su inteligibilidad? La cristología del Espíritu apela a la experiencia. Como dijimos en respuesta a la cuestión del método, la cristología del Espíritu supone que hoy día no se puede basar la teología sobre la mera autoridad; hay que apelar a la experiencia. Y esta idea opera también basándose en la premisa de que hay continuidad entre Jesús y nosotros. Tiene que haber analogías en nuestra experiencia si debemos hacer nuestras la verdad de las afirmaciones del pasado. Por ello la cristología del Espíritu apela a la experiencia cristiana del funcionamiento interno de la gracia de Dios como analogía de cómo Dios actuó en Jesús. Hay que señalar, sin embargo, que podemos hacer nuestro el talante apologetico de la cristología rahneriana del Logos como plenitud de lo humano, precisamente porque la cristología del Logos puede incluir en sus fundamentos racionales la experiencia de Dios.

Fortalecimiento o potenciación

La cristología del Espíritu potencia la vida cristiana sobre la base de la continuidad entre Jesús y nosotros; él fue un ser humano como nosotros en todo excepto en el pecado. Este axioma del Nuevo Testamento es aceptado literalmente por la cristología del Espíritu. A causa de esta continuidad entre Jesús y sus discípulos, uno puede sentirse inspirado por Jesús e imitarlo. No hay ningún hiato entre él y nosotros. Podemos proyectar sobre él todas las debilidades de la existencia humana para recuperar de él la inspiración del poder de su vida terrenal. La cristología del Espíritu proporciona una base sólida para una espiritualidad del seguimiento de Cristo.

CONCLUSIÓN

Es fundamental en el Nuevo Testamento su testimonio de la pluralidad de las cristologías. Pero respecto a la cuestión cristológica estricta de la divinidad de Jesús aparecen dos alternativas básicas, cada una de cuales tiene el potencial sistemático de atraer hacia ella otras muchas concepciones de Jesús. «Sucintamente expresado: la cristología del Logos tiene su paralelo en una cristología del Hijo, o del Espíritu, y la cristología

de la encarnación o del descenso tiene también su paralelo en una cristología de la elevación, adopción o ascenso»⁸¹. Mientras uno sea consciente de que este lenguaje cristológico es simbólico, se puede sostener coherentemente una cristología del Logos o una del Espíritu, pues éstas no son explicaciones finales de la realidad de Jesucristo que permanece como un misterio. Esta terminología no es una expresión directamente referencial u objetiva que describa cómo Dios está presente en Jesús. Es un lenguaje simbólico que señala hacia el misterio de la presencia de Dios tal como se encuentra en Jesús. Esto no significa que este lenguaje sea una mera proyección y no posea realismo alguno, pues corresponde a la realidad. Pero esta realidad no puede ser suficientemente objetivada o tematizada, pues permanece como un misterio.

Las cristologías del Logos y del Espíritu se pueden contrastar fácilmente. La cristología del Logos, sobre todo desde el concilio de Nicea, favorece la divinidad de Jesús; la cristología del Espíritu se acomoda más fácilmente a la humanidad de éste. Cada una debe ser presentada de tal modo que dé razón de una comprensión dialéctica de Jesús como símbolo concreto de Dios. Desde el período patrístico la cristología del Logos ha dominado el imaginario cristiano. Para ser viable hoy, esta cristología debe adoptar deliberadamente un paradigma análogo al de los antioqueños como contrapuesto al de los alejandrinos. La cristología del Logos ha prevalecido dentro de las iglesias durante mucho tiempo, mientras que los argumentos para la cristología del Espíritu se toman del pluralismo de las cristologías encontrado en el Nuevo Testamento. Una cristología no puede dominar excluyendo a las demás. Pero al mismo tiempo, la teología sistemática debe adoptar un centro de gravedad y esforzarse en mostrar consistencia y coherencia. Se puede construir una cristología consistente en torno a cada una de estas metáforas raíces o símbolos del Nuevo Testamento. Cada uno está abierto a incluir temas de otras cristologías consideradas esenciales para comprender a Jesucristo.

Esto significa que una cristología completa del Espíritu es una opción viable hoy. La cristología del Espíritu satisface las exigencias de la disciplina cristológica, pues tematiza la experiencia cristiana de Jesús y «explica» el significado de Jesús como portador de la salvación de Dios. Es fiel al lenguaje dominante del Nuevo Testamento en lo que concierne al estricto problema cristológico. Es también fiel a los grandes concilios cristológicos de Nicea y Calcedonia, al afirmar con el primero que nada menor que Dios actuó en Jesús, y con el segundo que Jesús es consustancial con nosotros. Esta formulación conserva la estricta relación dialéctica entre Jesús como ser humano y divino. Esta cristología del Espíritu es inteligible y coherente con otras experiencias humanas de hoy: con la conciencia histórica general, con el nuevo interés histórico

en Jesús como un ser humano, con la experiencia de la analogía entre Jesús y otros mediadores o instituciones que median la salvación de Dios en otras religiones, aunque al mismo tiempo conserva la encarnación, la divinidad de Jesús, su mediación de la salvación de Dios, su importancia universal y su normatividad. La cristología del Espíritu apoya el criterio del fortalecimiento o potenciación porque proporciona la base para el discipulado al establecer la consustancialidad y continuidad entre Jesús y nosotros, entre Jesús y nuestro ser potenciado por Dios como Espíritu. En la cristología del Espíritu queda claro que la salvación mediada por Jesús está ligada estrechamente al modo como se vive en el Espíritu; así, esta salvación tiene que ver con nuestras vidas en la historia. Hay, por tanto, una coherencia estricta entre la cristología, la vida en la gracia, la eclesiología y la espiritualidad cristiana.

Aunque sea una afirmación constructiva, la cristología del Espíritu destaca más sobre el trasfondo de la cristología del Logos, que es la predominante. Pero no hemos elaborado una comparación detallada porque nuestro interés no es impugnar la cristología del Logos y socavar el pluralismo. La tesis aquí expuesta es que la cristología del Logos es también una opción viable hoy, con tal de que se proponga siendo consciente del carácter simbólico del lenguaje sobre el Logos y preste atención a Jesús como un ser humano en la historia. Pero una de las fuerzas principales que se oponen a la cristología del Espíritu sigue siendo la cristología del Logos muy vinculada con la teología trinitaria. Por consiguiente, hay que examinar la doctrina de la Trinidad no sólo porque ésta tiende a eliminar el pluralismo de las cristologías, sino también positivamente porque es el camino más corto para expresar el núcleo de lo que significan Dios y la economía divina de la salvación en el cristianismo.

Capítulo 16

LA TRINIDAD

Este capítulo final examinará las relaciones que unen la teología y las doctrinas sobre Jesucristo con la Trinidad. Es evidente que estas doctrinas están relacionadas íntimamente, y algunos pueden afirmar que una implica a la otra lógicamente. Sea como fuere, es importante que una interpretación de conjunto de la cristología no quede aislada, por decirlo así, sino situada dentro de la gran concepción cristiana. En los credos tradicionales del cristianismo esta concepción se desarrolla según una narración dramática de la salvación, estructurada por la fe en el Padre, en el Hijo y en el Espíritu Santo. Situar esta cristología en este marco más amplio servirá de sumario y conclusión apropiados para esta obra.

LA CUESTIÓN

Los estudios de teología trinitaria han disfrutado de una suerte de revivificación durante algún tiempo¹. Por mi parte me parece importante señalar claramente que mi objetivo en este capítulo no es desarrollar ni siquiera a grandes rasgos una teología íntegra de la Trinidad. Tal empresa no sería posible y no se pretende en este momento. En contraste con diversos tratados sobre la Trinidad disponibles hoy, voy a limitar estrictamente este tratamiento definiendo algunas cuestiones que surgen espontáneamente de la cristología que hemos desarrollado hasta aquí. Una caracterización inicial y una definición de estas cuestiones clarificará los límites de este capítulo y el objetivo de la discusión. Son tres.

La primera concierne a la estrecha relación entre la cristología y la teología trinitaria. Exactamente, ¿cómo puede definirse esta relación? Más concretamente, ya que diferentes teólogos y teologías consideran esta relación de manera diversa, ¿cómo se concibe esta relación en la cris-

teología desarrollada en esta obra? Con frecuencia se dice que la Trinidad es el centro de la fe y creencia cristianas. Pero la doctrina cristológica podría albergar las mismas pretensiones. Quizá la doctrina sobre Cristo esté en el centro de la concepción trinitaria y sea la que puede definir más concretamente ese centro. Pero, puesto que cada concepción de un centro depende de la perspectiva y del método, es muy probable que encontremos una gran variedad de concepciones de la relación entre la teología trinitaria y la cristología. La cuestión de si la Trinidad debe ser colocada al principio o al final de la teología cristiana, o de si la Trinidad es el punto de partida o la conclusión de la cristología, ofrece uno de los conjuntos más importantes de alternativas sobre este tema. Es evidente que no es posible enfrentarse a tal cuestión sin tomar posiciones sobre los fundamentos de esta particular empresa teológica y sobre el método de su trabajo. Tal es la intención de este capítulo.

La segunda cuestión que debe afrontarse en este capítulo proviene del hecho de que he propuesto, junto a una cristología del Logos, la posibilidad de una cristología del Espíritu como una alternativa viable. Hay una correlación obvia entre la cristología del Logos y la doctrina de la Trinidad, porque el lenguaje del Logos dominó la cristología a partir de la cual se desarrolló la noción de la Trinidad. Cualquier propuesta de una cristología del Espíritu como alternativa a la del Logos suscita inmediatamente la cuestión de su relación con la doctrina de la Trinidad, pues una cristología absoluta del Espíritu parece eliminar al Logos como símbolo que designa a la «persona» separada, o un «modo de ser» distinto en la divinidad, luego encarnada en Jesús. Dicho sin rodeos, ¿se puede sostener aún una doctrina de la Trinidad si se acepta una cristología absoluta del Espíritu? Esta forma mordaz de la cuestión ilustra justamente de qué modo tan estrecho están entrelazadas las doctrinas sobre Jesucristo y la Trinidad. ¿Se puede mantener la doctrina de la Trinidad sin una cristología del Logos? ¿Puede Jesús ser el Hijo sin ser el Logos? Y, contemplándolo desde el punto de vista de la Trinidad, ¿puede el lenguaje trinitario, que se desarrolló a partir de la reflexión cristológica, volverse hacia atrás y determinar el significado del lenguaje que lógicamente le precede? Expresado más directamente, ¿puede la doctrina de la Trinidad inmanente a la vida divina actuar como un criterio normativo para la cristología? Es evidente que suscitar este tema conduce también a las cuestiones fundamentales del conocimiento religioso y de lo que de él se infiere.

Tercero: la teología y la doctrina de la Trinidad tienen problemas intrínsecos de inteligibilidad y credibilidad por sí mismas a los que se está dando una respuesta vigorosa hoy. Puesto que este capítulo no está dedicado al desarrollo de una teología completa de la Trinidad, abordaremos

estos problemas sólo oblicuamente. Aunque no determinen el centro de atención de este capítulo, no podemos evitar ninguno de ellos. Una breve exposición de algunos de estos problemas que aparecen en todo tratado de la doctrina trinitaria será suficiente para ilustrar la necesidad que tienen de hacerse comprensibles.

Hay una cuestión que proviene de la notable diferencia de significado entre el término «persona» tal como se utilizaba en la teología patristica y medieval y el significado que ha venido a tener en el período moderno. Hoy una «persona» es una entidad, conocida inmediatamente por su autoconciencia de ser humano autónomo, que interactúa con el mundo por medio de una reflexión y libertad que trascienden su propio ser. La doctrina de la Trinidad fue formulada con una noción ontológica diferente de la persona, que no significaba que tres sujetos conscientes, libres e independientes compusieran la divinidad². El término «persona» hoy utilizado para indicar a los «miembros» de la Trinidad conduce casi inevitablemente al malentendido y al error, a alguna forma de triteísmo, se pretenda o no. Por ello algunos teólogos dejan de utilizar el término «persona» y emplean otros. Así Schillebeeckx escribe: «Rechazo el 'modalismo' porque para mí la naturaleza divina es trinitaria; es personalmente trinitaria. No digo explícitamente tres personas porque es ambiguo (triteísmo), sino que afirmo realmente que la naturaleza de Dios es personal con una estructura trinitaria»³. Este caso proporciona una especie de paradigma del problema generado en torno a la interpretación. Hay que formular de nuevo la doctrina en una situación nueva para conservar su significado original; es necesario un nuevo lenguaje para conservar el sentido de la doctrina original.

Otra cuestión concierne al modo como esta doctrina se relaciona con la vida cristiana: ¿cuál es la importancia de esta doctrina para la vida cristiana? Este problema afecta sobre todo a la teología trinitaria de Occidente que, siguiendo la tradición de Agustín, se convirtió en una disciplina especulativa. El razonamiento analógico había mostrado cómo un único Dios podía diferenciarse en tres «personas», cada una totalmente divina y distinta, y sin embargo constituir un solo Dios. Este esfuerzo especulativo, que opera a partir del rastro de Dios en el mundo y sobre todo en la persona humana, se orientó a imaginar modos de interpretar la constitución de la realidad interna de Dios; como tal tendió a perder su importancia directa respecto a la vida humana. Como resultado, algún teólogo moderno desea eliminar la doctrina de la Trinidad inmanente. Pero otros desean reformar la base analógica o modelo para considerar la Trinidad, de modo que la doctrina utilice un lenguaje que se acerque más estrechamente a las estructuras de la existencia del hombre y parezca mostrar alguna analogía con la vida humana a un nivel fundamental⁴.

Una cosa es segura: desde que la teología ha dejado de ser una disciplina catequética para convertirse en una disciplina crítica y apologética, ha tenido que enfrentarse a las cuestiones suscitadas por la relación entre el lenguaje tradicional y la vida y la cultura históricas y existenciales, y estas cuestiones son exigentes. ¿Qué importancia tiene para nuestra comprensión de Dios y de nosotros una diferenciación triple dentro de Dios? El que Dios sea trino ¿añade algo a la comprensión de un Dios personal? ¿Nos permite este hecho decir algo sobre Dios que no se podría decir si éste fuera un único sujeto sin diferencia interna alguna e infinitamente libre, es decir, excepto ser trino?

Y, finalmente, hay problemas acerca de la génesis histórica de esta doctrina. ¿Cómo podemos alcanzar un conocimiento sobre la naturaleza interna de Dios? Las premisas y los argumentos sobre los que se apoyó la creación de esta doctrina no tienen la misma credibilidad hoy que la que tuvieron en el período patrístico. Y si esas premisas, y sus presupuestos y los argumentos que en ellos se basan, no pueden ser aceptados hoy, entonces las conclusiones que ellos generaron no pueden ser aceptadas hoy en la misma forma. Me refiero a las teorías sobre la epistemología religiosa, a las concepciones implícitas de la relación entre el texto bíblico y la revelación, la noción de esta última, el empleo de la Escritura en la argumentación teológica y los presupuestos sobre la naturaleza de Dios. Contemplar estos lugares teológicos con una mentalidad actual exige que se reinterpreten de algún modo los argumentos y conclusiones patrísticos⁵.

Estos tres ámbitos de problemas, la relación entre cristología y teología trinitaria, la apertura de la cristología del Espíritu al pensamiento trinitario y las cuestiones de la credibilidad de la teología trinitaria son los temas que en su conjunto centran la atención de este capítulo. Por ello el tratamiento de la Trinidad en sí será muy limitado⁶. Este capítulo pretende abordar cuestiones fundamentales de la teología y doctrina de la Trinidad de tal modo que se clarifique su relación con la cristología en general, y en especial con la del Espíritu. El capítulo servirá también como conclusión a este ensayo de cristología. A lo largo del camino tendré que recordar los principios básicos metodológicos en cuanto afectan al desarrollo de la doctrina de la Trinidad. También tendré que retornar a las fuentes bíblicas y patrísticas de la tradición. El objetivo es hacer una recapitulación de esta cristología del Espíritu situándola dentro de la concepción trinitaria cristiana y del lenguaje sobre Dios. La siguiente sección abordará la relación de la doctrina trinitaria con la cristología desde la óptica del desarrollo de la doctrina trinitaria «desde abajo», y la sección posterior analizará el núcleo central de la teología trinitaria para mostrar su apertura y compatibilidad con la cristología del Espíritu.

LA TRINIDAD DESDE ABAJO

Titulo este apartado «la Trinidad desde abajo» para anunciar la tesis que se defiende en él, a saber, que la teología trinitaria depende completamente de la cristología, que la doctrina sobre la Trinidad se generó en el curso del desarrollo de la cristología, y que, como en el caso de esta última, el único modo de entender críticamente la doctrina de la Trinidad es trazar su desarrollo histórico. Tal análisis constituye el núcleo de esta parte del capítulo, a la que servirán de introducción algunas premisas básicas de metodología teológica según deben aplicarse a la teología de la Trinidad.

CONOCIMIENTO RELIGIOSO Y SÍMBOLOS TRINITARIOS

Piet Schoonenberg propone sucintamente algunos principios de la teología trinitaria que discurren paralelos a los principios de los primeros capítulos de este libro. Escribe:

Todo nuestro pensamiento se mueve desde el mundo hacia Dios, y nunca puede moverse en un sentido opuesto. La revelación no abroga esta ley en manera alguna. La revelación es la experiencia de la autocomunicación de Dios *en* la historia humana, que se hace así una historia de la salvación. Respecto a la Trinidad divina, esta ley significa que esta doctrina nunca puede ser el punto de partida. No hay ningún modo de obtener conclusiones a partir de la Trinidad hacia Cristo y el Espíritu dado a nosotros; sólo es posible moverse en sentido contrario⁷.

Este texto proporciona el entramado básico de una respuesta a algunas de las cuestiones que hemos suscitado, y el resto de esta sección se limitará a rellenarlo.

El movimiento de todo pensamiento teológico desde abajo hacia Dios procede sobre la base de la experiencia religiosa y del lenguaje simbólico. El carácter simbólico de todas las imágenes, conceptos y manifestaciones religiosas sobre Dios tiene una importancia en la teología trinitaria que queda realizada en el grado en el que se la ignora. Para nuestro objetivo de proponer el mismo argumento único, se podría decir que el lenguaje religioso es simbólico, metafórico, analógico y basado en modelos; cada uno de estos marcos de referencia permite reconocer que el objeto del lenguaje religioso es trascendente y no está disponible de modo inmediato. Tal lenguaje, por tanto, no es el trasunto de una representación objetiva, no es referencial de modo inmediato, o lógicamente descriptivo u ostensivo en su referencia. El lenguaje religioso tiene siempre una estructura metafórica, porque su referente, Dios, se concibe siempre implícitamente «como», vehiculado por el lenguaje

ordinario sobre objetos intramundanos. Este lenguaje es simbólico y análogo porque su objeto trascendente es similar y diferente al mismo tiempo a su análogo finito y simbólico. Tal símbolo, por tanto, apunta hacia lo trascendente, que está fuera de sí, y lo hace presente para que el ser humano pueda encontrarse con él.

Catherine LaCugna y Kilian McDonnell, que han escrito sobre la Trinidad, explican el lenguaje sobre Dios comparándolo con modelos. Los conceptos teológicos son modelos. Esta idea del modelo complementa las nociones de símbolo, metáfora y analogía destacando el carácter dinámico, creador y tentativo de los símbolos religiosos. Las categorías religiosas no son exactas, sino sugerentes y cambiables, y sólo se refieren a su objeto inadecuadamente. Aunque los modelos son metafóricos, tienden a ser tomados como descriptivos. «Por mucho que se proteste, los modelos se entienden casi inevitablemente de un modo no metafórico; se toman como si reprodujeran de un modo exacto, pero en realidad sólo reproducen imágenes, al modo de un icono. Por esta razón modelos igualmente viables se consideran como mutuamente excluyentes». Esto implica que un modelo trinitario no puede ser la norma de otro; usar un modelo contra otro de esta manera es reducirlos al lenguaje descriptivo en vez de al simbólico. «Un modelo de la realidad no es nunca la realidad misma... Un modelo de Dios *in se* no es Dios como tal. Un modelo de la 'Trinidad' no es el Dios trinitario. Los modelos deben reflejar nuestra ignorancia de Dios; el modelo es una visión refleja, no una contemplación directa». Todo modelo distorsiona también; no puede corresponder exactamente a lo que recibe la conciencia de modo empírico y relacional. La teología debe oponerse a «invertir» en demasía en un cierto modelo, quedándose fija en él, a medida que progresa la historia⁸.

El concepto de lenguaje religioso y teológico que hemos perfilado en capítulos anteriores lo denominamos realismo simbólico. El carácter pleno de tensiones del lenguaje religioso no significa que no alcance su objeto; tiene una cierta «objetividad» en este sentido, y por ello un carácter cognoscitivo. Explicamos esto por medio de una teoría de la experiencia religiosa en la cual la realidad trascendente es también inmanente a la creación y a la existencia humana. Describimos la naturaleza o carácter de esta experiencia como una creación y un encuentro participativo con Dios inmanente que se autocomunica. Este realismo y esta objetividad no permiten afirmar que la experiencia religiosa sea un desvelamiento de información descriptiva sobre la realidad o ámbito trascendente. La revelación no proporciona premisas para un razonamiento estrictamente deductivo. Pero la revelación es cognoscitiva y comporta un significado que se autentifica a sí mismo en su «realización» o actualización en la acción y la vida humanas.

Cinco símbolos de las Escrituras judía y cristiana, que tuvieron un papel muy importante en la teología trinitaria posterior, proporcionan buenos ejemplos de estas cualidades de los símbolos conceptuales del lenguaje religioso. Éstos son Yahvé, Espíritu, Palabra, Sabiduría y Logos. Yahvé es el nombre del absolutamente trascendente. Las Escrituras abundan en el tema de la inaccesibilidad de Dios y la necesidad de mediación para establecer contacto con él. Otros símbolos pueden entenderse por vía de contraste, pues apuntan hacia las señales y rastros de Dios en el mundo. El Espíritu es la presencia eficaz de Dios en el mundo; es el poder creativo de Dios que se cierne sobre el abismo. La acción divina en el mundo se revela como el soplo del viento, invisible pero efectivo. Desde otra perspectiva, con otra imagen, Dios crea por el anuncio de su intención divina; la palabra de Dios crea. La acción de Dios en el mundo es el efecto inmediato de obediencia a la orden de la voluntad divina: Dios pronuncia una palabra, y ésta se realiza. El resultado es que Dios, que va siempre acompañado por la Sabiduría, introduce a ésta en la realidad misma, de modo que toda la creación, tanto la naturaleza como la vida social, queda estructurada por la sabiduría de Dios. Pero la Sabiduría es una mujer, y esto significa que las características femeninas se retroproyectan hacia Dios y hacia fuera en el mundo por la presencia inmanente de Sofía⁹. Pero la Sabiduría es Espíritu (Sab 1,7; 7,25). Y ¿qué es este Logos que según el prólogo-poema del Evangelio de Juan estaba con Dios desde el principio? Este Logos es la Sabiduría de Dios, y la Palabra de Dios, y el Espíritu de Dios, quizás también la Razón reflexiva de Dios. Estos símbolos, metáforas o modelos no tenían un significado estable y unívoco. Utilizar y entender el lenguaje es interpretar, y estos símbolos eran continuamente trasladados a nuevas situaciones y recibían un nuevo significado. Su significado histórico, por tanto, era dinámico y acumulativo; «significaban» o simbolizaban dirigiendo la mente hacia los rastros de la presencia de Dios cada vez con nuevos modos. No se puede tomar el lenguaje trinitario como información objetiva sobre Dios; tal error en categorías que pertenecen a este nivel primario crea problemas insolubles. El mundo del simbolismo religioso, el del lenguaje sobre Dios, no es un mundo de hechos y de la información digital; es el mundo de la experiencia religiosa y está basado en una narración de un encuentro simbólico con Dios en la historia.

GÉNESIS HISTÓRICA DE LA DOCTRINA TRINITARIA

Abordemos ahora cómo se desarrolla este lenguaje hasta plasmarse en una doctrina formal y clásica. En cualquier reconsideración de los conceptos trinitarios «es deseable que reconstruyamos e investiguemos el proceso

cognoscitivo de la Iglesia primitiva»¹⁰. Hemos visto ya algunos elementos de esta historia desde una perspectiva cristológica, que se cuenta una y otra vez en la mayor parte de los libros sobre la Trinidad. Pero a menudo se da la impresión de que este proceso evolutivo procedió según una lógica estricta e inevitable hasta alcanzar una conclusión que estaba ya allí desde el principio implicada en las premisas, y que sólo era necesario tiempo para que se descubriera¹¹. Esta concepción sitúa el elemento internamente constante del proceso de desarrollo en una proposición que evolucionó desde ser poseída implícitamente hasta convertirse en conciencia clara y explícita. La conciencia de la historicidad de la razón impide que sigamos pensando lo mismo hoy día. Todo razonamiento está históricamente condicionado, y toda comprensión histórica es una nueva interpretación, y ésta crea un nuevo significado que es continuo y discontinuo a la vez con el pasado. La Trinidad, que técnicamente hablando es una doctrina y no un nombre de Dios, es una interpretación de esta clase. El análisis que sigue presupone la evolución de la doctrina vista en capítulos anteriores y simplemente destaca un número de zonas que suscitan ulteriores cuestiones y hacen así que la imaginación histórica se abra a la posibilidad de nuevas interpretaciones del lenguaje trinitario.

Comencemos por el Nuevo Testamento: entre el variado pluralismo de sus cristologías dos en particular indican la presencia y acción de Dios en la vida de Jesús. La cristología del Espíritu domina el Nuevo Testamento porque penetra en todos los ámbitos: Dios como Espíritu abarca la vida toda de Jesús, antes, durante y después. Jesús es el Hijo de Dios porque nació del poder de Dios como Espíritu, vivió dotado de la autoridad de Dios como Espíritu y fue exaltado hacia Dios como Espíritu que se vertió después sobre las comunidades cristianas. La cristología del Logos hunde sus raíces en la tradición vital del lenguaje sapiencial y en el culto cristiano primitivo, y florece en el poema dramático y litúrgico que forma el prólogo del Evangelio de Juan. En él se combinan interpretaciones judías de la Sabiduría y resonancias de conceptos filosóficos griegos sobre los fundamentos de la inteligibilidad y de la razón. La cristología del Logos formó el puente que permitió una transición del pensamiento que acompañó la extensión de la Iglesia hacia Occidente hasta penetrar en la cultura intelectual griega y latina.

No encontramos en el Nuevo Testamento doctrina alguna de una Trinidad inmanente a la vida divina que emplee la distinción de personas que se desarrolló en el curso de la teología patrística —que es todavía útil e iluminadora—, es decir, una doctrina que presenta la realidad interna de Dios como diferenciada. «Ni un solo texto del Nuevo Testamento habla de Dios en términos 'inmanentes'»¹². El lenguaje del Nuevo Testamento presenta a Dios actuando en el mundo para la salvación humana

en términos de «economía» de la salvación como «Palabra», «Sabiduría», «Ángel del Señor», «Espíritu», «Hijo del Hombre», etc. Este lenguaje ha sido calificado a menudo como funcional, empírico, relativo o narrativo, pues relata la experiencia de la acción salvadora divina por nosotros en la historia. Lo que es importante aquí es que no es lícito leer en el Nuevo Testamento las doctrinas posteriores de una Trinidad inmanente a la vida divina. En esta doctrina como en otras es crucial que se tengan en cuenta las etapas del desarrollo doctrinal en su integridad histórica para asegurar la corrección del análisis crítico¹³.

Otro rasgo fundamental respecto a la Trinidad en el Nuevo Testamento lo constituyen las variadas ocasiones en las que aparecen juntos el Padre, el Hijo y el Espíritu en una fórmula única o en una frase amplia. Esto se encuentra muchas veces en Pablo. Probablemente el caso más conocido y dramático es el climax del Evangelio de Mateo cuando Jesús ordena a los discípulos que bauticen a las naciones «en el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo» (Mt 28,19). Puede decirse que el orden de los términos representa la estructura fundamental de la fe cristiana, porque es la estructura narrativa de la experiencia de la fe cristiana de la salvación divina en la historia. El acontecimiento de la salvación para los cristianos es precisamente un Dios que salva, primero por la creación y su providencia, y luego por el Hijo, Jesús, y finalmente un Dios como Espíritu que actúa de nuevo en la comunidad.

Durante el siglo n el término «Trinidad» pareció designar esta caracterización triple de la acción divina para la salvación humana. La historia de la evolución de la doctrina de la Trinidad generó un significado claro para este término sólo gradualmente. El desarrollo patrístico primitivo de la teología trinitaria contiene cuatro elementos que actúan constante y recíprocamente en modos diversos difíciles de generalizar en un modelo. Éstos son la hipostasiación del Logos, la interacción del problema de Jesús y el problema de Dios, el modalismo y la cuestión del subordinacionismo. Describiré cada uno de estos elementos brevemente, sin pretender ponderar su peso relativo en el desarrollo final de la doctrina trinitaria; se puede conseguir una idea bastante buena de la lógica del desarrollo observando la interacción de estos cuatro factores.

A la tradición judía le era muy familiar la personificación de diversos símbolos que representaban la acción de Dios en el mundo. El caso más influyente fue la personificación de la Sabiduría o *Sofía* de Dios¹⁴. Pero mientras que la personificación es claramente un discurso figurado, la hipostasiación representa una cierta interpretación literal de este discurso. La hipostasiación significa hacer de una idea, un concepto o una figura del discurso una verdadera cosa o entidad. Dado que la idea de hipóstasis representa la individualidad de algo, es decir, una sustancia individual

dentro de una clase o especie, hipostasiar una idea es reinterpretarla como real. El equivalente latino, reificar —es decir, «cosificar»—, significa concretar o materializar una idea, como lo es una figura del discurso, haciéndola una entidad realmente existente. En algún momento, en el curso del desarrollo del pensamiento sobre Jesucristo, en algún lugar no fácil de determinar, la sabiduría personificada se convirtió en la Sabiduría hipostasiada o el Logos hipostasiado. La distinción entre personificación y cosificación es complicada por la estructura metafórica de ambas. La metáfora radicaliza un símil identificando algo con lo que no es: *Sofía* es una persona, es «de hecho» una mujer. ¿Cuándo pasa la personificación en el imaginario y la comprensión del usuario a ser un verdadero individuo? Aunque se supone generalmente que el Logos o el Verbo en el prólogo del Evangelio de Juan es ya un ser individual, considerados el género literario y la tradición, parece difícil alcanzar la seguridad. Pero es seguro que en la literatura patrística primitiva el Logos es un ser real. Independientemente del momento y lugar en los que esto ocurriera, esta hipostasiación fue responsable en gran medida de los problemas más serios del pensamiento cristológico y trinitario. Una vez que se hace del Logos una hipótesis, se tiene el problema de un segundo Dios.

El segundo elemento en el desarrollo de la cristología patrística y de la teología trinitaria fue perfilado ya brevemente en el capítulo 9: la tendencia de la cuestión cristológica a convertirse en un problema sobre la naturaleza de Dios. Tal tendencia tuvo sentido en el mundo politeísta griego y romano, o más generalmente en las culturas mediterráneas que tenían una serie enorme de religiones, y donde el mundo constaba de un ámbito supraempírico o sobrenatural lleno de seres espirituales y divinidades menores. En tal contexto era fácil pensar en el Logos como un Dios secundario. Pero la tradición fundamental monoteísta del judaísmo y luego del cristianismo era intrínsecamente incapaz de permitir un segundo Dios en cualquier sentido de verdadera paridad. El contexto del politeísmo fue una presión constante que influyó en este desarrollo; volveré sobre él cuando tratemos del núcleo de la teología trinitaria.

El tercer y cuarto elemento del desarrollo de la cristología que tienen que ver con la naturaleza de Dios reflejan dos soluciones contrarias al problema del segundo Dios. Son el modalismo y el subordinacionismo. El modalismo niega cualquier distinción real dentro de la divinidad y se basa en la convicción de que hay un solo Dios, creador exclusivo y rey del universo, y que este Dios es indivisible. Dios no comparte la divinidad con ningún otro. El modalismo representa una cristología elevada, pues no puede considerar a nadie más que a este Dios como fuente del estatus divino de Jesucristo: conserva así el monoteísmo estricto y asegura la divinidad de Jesús. Pero el modalismo según la mentalidad de enton-

ees fracasó en su intento de conservar intacta la trascendencia de Dios. Parecía imposible imaginar que el Dios altísimo se encarnara en Jesús y fuera sin embargo Dios. La encarnación implicaba la limitación de Dios y una inmanencia con la materia y el sufrimiento que era inconcebible. El subordinacionismo, por el contrario, se construía sobre la premisa de la trascendencia absoluta de Dios. Lo que se encarnaba en Jesús era un «segundo Dios», es decir, procedía realmente de Dios, pero su estatus estaba subordinado al Padre. Esta doctrina conservaba el monoteísmo estricto, pero al precio de una cristología baja comparada con el modalismo, pues no era realmente Dios el que se encarnaba en Jesús.

Tratamos con cierta amplitud de la solución nicena en el capítulo 10. El Hijo es de la misma sustancia que el Padre; el subordinacionismo queda derrotado. Y aunque algunos sospechaban que «uno en la sustancia» sonaba como si fuera numéricamente una sustancia o una hipótesis, lo que suponía una recaída en el modalismo, no era tal la intención del concilio. Nicea es un concilio trinitario porque, al suponer la distinción y la dualidad entre el Padre y el Hijo, habló *en directo* de la naturaleza misma de Dios al definir la consustancialidad de ambos; los dos eran uno en una sustancia común. Se cruzó así un umbral, y en cierto sentido la doctrina explícita o plena de la Trinidad era sólo una cuestión de tiempo. Los argumentos que demostraban la divinidad de Dios como Espíritu eran análogos a los que se proponían acerca del Hijo. La obra de los Padres capadocios ayudó a normalizar el lenguaje trinitario y a clarificar las distinciones conceptuales. La plasmación del credo de Constantinopla en el 381 y la doctrina resultante de la Trinidad inmanente que forma la subestructura de un credo tripartito se situaron en su lugar apropiado.

Los análisis históricos del desarrollo de la teología de la Trinidad destacan hoy la diferencia entre la tradición occidental que reflexiona sobre esta doctrina —tradición que comienza con Agustín— y la génesis de la doctrina misma gracias a los debates de los teólogos griegos a los que he aludido hace un momento. Agustín comienza con la premisa de una doctrina que está ya bien situada: Dios es trino. La naturaleza de un creador trino debe reflejarse en la creación, sobre todo en el ser humano creado a imagen de Dios. Por tanto, una diferenciación entre la estructura triple, por ejemplo, del yo, el intelecto y la voluntad, que juntos constituyen el núcleo del ser humano, proporciona también una analogía para la comprensión del ser de Dios¹⁵. Estos pensamientos piadosos, imaginativos, contemplativos y especulativos de Agustín están en el origen de una tradición nueva y diferente de teología trinitaria que toma la doctrina como algo ya dado, hace de la vida divina su objeto e intenta encontrar por medio de la analogía una inteligibilidad a esta diferenciación interna, triple. Esta forma de teología trinitaria ha sido

sometida a una crítica radical en años recientes en nombre de una vuelta a la génesis de la doctrina y de una unión más estrecha entre esta doctrina y sus raíces en la experiencia de la economía de la salvación divina.

LA LÓGICA DEL DESARROLLO DE LA DOCTRINA SOBRE LA TRINIDAD

Los cuatro elementos del problema de la naturaleza de Dios a la luz de Jesucristo se cruzan y se influyen unos a otros durante todo el curso del desarrollo hasta Nicea y posteriormente. Se ha señalado a menudo que las premisas de estos debates incluyen ideas y valores más típicamente griegos que hebreos. Pero si se generalizan, estos elementos son operativos hoy. El debate, entonces como ahora, se complica también por la utilización en la Gran Iglesia de un lenguaje inestable y de tradiciones diferentes. Y aunque la solución de Nicea venció y su terminología prevaleció hasta el período moderno, no fue sin ambigüedad. Mirar hacia atrás desde una perspectiva actual que comparte presupuestos diferentes suscita inevitablemente algunas cuestiones básicas. La premisa que subyace a estas cuestiones es una conciencia histórica que reconoce que las palabras y las categorías cambian su significado en situaciones nuevas. El ejemplo del vocablo «persona» antes citado es una ilustración perfecta.

Igualmente el modalismo no significaría hoy lo mismo que en los siglos II y m. El patripasianismo era inimaginable entonces, pero los teólogos hablan muchas veces hoy del «sufrimiento» de Dios. Ciertas formas de la *passio* no son consideradas hoy indicaciones de debilidad y limitación. La teología del proceso habla de Dios que se hace Dios. Justino Mártir pensaba que debe haber una distinción entre el Señor que apareció en la historia y el que permaneció en el cielo¹⁶. A veces el razonamiento parece fundarse sobre la premisa de que la inmanencia de Dios es una alternativa a la trascendencia divina. Las condiciones para la posibilidad de una concepción ortodoxa del modalismo tienen mayores probabilidades de estar en su lugar en un mundo de pensamiento históricamente consciente. Una comparación entre la lógica que subyace al modalismo y la que es la base de Nicea apunta hacia esta dirección. ¿Cómo puede rechazarse la encarnación del Padre, mientras parece imaginable la encarnación del Logos que es de la misma naturaleza?¹⁷. ¿Se mantiene vivo aún un subordinacionismo implícito? No en verdad, pues lo que venció en Nicea tiene que ver con la esencia del cristianismo, a saber, que Dios mismo se une con la creación a favor de la salvación humana. Pero esto es lo que el modalismo afirmaba también a su manera algo torpe, algo que aparece más pertinente desde nuestra perspectiva¹⁸.

Otro ámbito que precisa un análisis más constructivo gira alrededor del subordinacionismo. Una de las cuestiones concierne a la extensión de

la mentalidad subordinacionista. Aparte del modalismo, y a la luz de las notables reacciones contra él, el subordinacionismo en una forma u otra parece haber sido la posición dominante en el período patrístico primitivo. Y a no ser que los Padres fracasaran simplemente en su comprensión del mensaje del Nuevo Testamento, ello procede indudablemente del período neotestamentario mismo. Era lógico deducir que la hipostasiación del Logos implicara su subordinación al Padre. Es bastante habitual reconocer con Atanasio que el credo niceno añadió un vocablo nuevo a la creencia cristiana. Y probablemente ocurrió que esta nueva palabra representó una creencia genuinamente nueva para la gran mayoría de los cristianos de aquel tiempo.

Pero «subordinacionismo» es un término poco preciso, por lo que una distinción entre una subordinación heterodoxa y otra más «ortodoxa» del Hijo el Padre ayuda a clarificar qué es lo que aquí está en juego. El subordinacionismo heterodoxo se imagina al Hijo como externo a la divinidad y como una criatura, por exaltada y divina que pueda ser. Un subordinacionismo supuestamente ortodoxo, sin embargo, aun cuando pueda hablar del Hijo como subordinado al Padre, sitúa a éste siempre dentro de la divinidad. No se trata de una criatura, sino de un modo distinto de ser de Dios¹⁹. Esta distinción ayuda a mostrar en qué medida sigue, o no, Nicea a la tradición. Por un lado, el concilio corrigió cualquier expresión sobre que el Hijo estuviera subordinado al Padre, negando estrictamente el subordinacionismo heterodoxo. Al hacerlo, Nicea seguía la intención constante de la tradición al afirmar que era realmente Dios quien actuó en Jesús. Ésta es la afirmación cristológica. Pero por otro, cuando se cambia la problemática y se considera la importancia de este lenguaje sobre Dios, Nicea afirma la inmanencia divina: la trascendencia de Dios no significa que la divinidad esté alejada de la creación, de la materia y del sufrimiento humano; Dios es de tal modo, que puede estar presente y actuar en el mundo.

RELACION DE LA TRINIDAD CON LA CRISTOLOGÍA

De estas reflexiones analíticas sobre la génesis histórica de la doctrina trinitaria podemos concluir que la Trinidad es una función de la cristología. El lenguaje y la lógica de la teología trinitaria, la doctrina misma de la Trinidad, son completamente dependientes de la experiencia de Jesús como portador de la salvación divina, del lenguaje primario religioso que expresa esta experiencia, de su proliferación en los textos del Nuevo Testamento y del lenguaje reflexivo teológico denominado propiamente cristología. Este conglomerado de material cristológico constituye la fuente y el origen del pensamiento trinitario. Esto significa que la doc-

trina de la Trinidad no puede considerarse aisladamente, una doctrina, como si se dijera, que puede mantenerse por su propio pie; la doctrina y la teología que la generaron tienen también sus propios orígenes.

La arqueología de la Trinidad revela su carácter dependiente y derivado en una variedad de niveles. Depende experiencialmente de la cristología. No hay indicación alguna de trinitarismo en las Escrituras judías; esta doctrina se genera tras la experiencia de Jesús como salvador y la formación de la comunidad cristiana; sin esta experiencia, no habría habido ciertamente ninguna doctrina de la Trinidad. Ésta es, pues, lógicamente una derivación del lugar que ocupa Jesucristo en la vida y el imaginario cristianos. La consideración de la divinidad de Jesucristo genera la cuestión de la diferenciación dentro de la divinidad. Así la afirmación de la Trinidad es una función del lugar de Jesús como mediador de la fe cristiana en Dios. La Trinidad es también históricamente dependiente de la cristología. La doctrina es un producto del desarrollo histórico a lo largo de los siglos, un desarrollo confuso, pero que no es ningún misterio; Dios es un misterio, pero las doctrinas no lo son²⁰. El sentido de la historicidad y de la contingencia nos impiden hoy pensar que la doctrina tal como la tenemos estaba ya al principio y sólo necesitaba tiempo para ser descubierta. Más bien, esta doctrina fue generada o producida por la reflexión humana sobre la premisa fundamental cristiana de la experiencia de la salvación en Jesucristo.

Vuelvo así al punto de partida de esta sección: la historia confirma o, al menos, se corresponde con las premisas teológicas del análisis. La teología comienza con la experiencia y luego asciende a Dios; la doctrina de la Trinidad no puede actuar como punto de partida para la reflexión teológica; no es una doctrina aislada y autónoma que pueda retrotraerse al origen y proporcionar una norma extrínseca para la cristología, pues recibe su contenido de ella. La teología y la doctrina trinitarias, pues, deben ser críticamente entendidas y ajustadas a un pensamiento cristológico coherente.

Con estos presupuestos analíticos, paso ahora a tratar el núcleo de la teología y la doctrina trinitarias. Esta sección intentará interpretar el significado central de la Trinidad que por ser tal define el lenguaje utilizado por los cristianos para expresar su concepción de la realidad divina mediada por Jesucristo.

EL NÚCLEO DE LA TEOLOGÍA TRINITARIA

La investigación arqueológica siguiente descansa sobre la premisa que acabamos de establecer: la dependencia completa de la doctrina trinitaria

de la cristología. Sobre esta base investigaré el núcleo de la teología y la doctrina trinitarias. Por el núcleo de una doctrina entiendo la verdad o verdades más profundas que ella representa; es decir, el núcleo que está en el centro, «la única cosa necesaria», la que está bajo la superficie de las afirmaciones sobre Dios. Por ello no hablaré de la doctrina de la Trinidad directamente, sino de la experiencia cristiana más profunda, de la convicción que está tras ella. El núcleo de la doctrina trinitaria es la realidad que la fundamenta y, por ello, ese núcleo es hacia lo que hay que orientarse siempre y lo que debe gozar de mayor protección cuando la teología trata de esa doctrina. Se puede penetrar en el núcleo de una doctrina repasando y examinando críticamente su génesis. ¿De qué se trata exactamente? ¿Por qué se caminó en esta dirección y no en otra? ¿Qué está en juego en esta decisión teológica? Nuestro proceder pide una revisión del desarrollo de la cristología y de la teología de la Trinidad de un modo reflexivo, siempre con un ojo en la experiencia de Dios y de la salvación divina mediada por Jesucristo que está en la base de la Trinidad. Este análisis del núcleo de la doctrina trinitaria proporcionará un sumario de nuestra cristología no en el sentido de una repetición de las conclusiones ya expuestas, sino de una recapitulación en un marco nuevo y más elevado. Este marco es trinitario en el sentido del credo constantinopolitano, en el que el lenguaje de Dios creador, de Cristo Jesús y del Espíritu estructura la visión cristiana: creo en Dios Padre todopoderoso, creador del cielo y de la tierra; creo en Jesucristo, su Hijo, el salvador; creo en Dios como Espíritu que actúa en el mundo para la salvación.

El núcleo de la teología trinitaria está compuesto de tres ideas, que no se corresponden con cada una de las así llamadas personas divinas. Trataré cada uno de estos puntos del lenguaje trinitario sobre Dios.

LA UNICIDAD Y LA UNIDAD DE DIOS

Por unicidad y unidad de Dios entiendo la afirmación de que hay sólo un único Dios, y que Dios no está dividido internamente en una pluralidad de divinidades, sino que es un solo e íntegro Dios. Esta primera dimensión del núcleo de la doctrina trinitaria puede percibirse considerando el contexto del desarrollo de la doctrina y el de la cuestión crucial que subyace al debate.

La cuestión que está bajo la doctrina de la Trinidad nació de la experiencia de salvación en o por Jesús, en el Espíritu de Dios. Esto parece evidente si se acepta una perspectiva histórica y evolucionista cuando se examina la composición de los textos del Nuevo Testamento. Pero la cuestión de la Trinidad no surgió directamente de esta experiencia de salvación, sino mediatamente sobre la base de factores históricos. Algunas

de las cristologías del Nuevo Testamento no van en la dirección de una teología trinitaria inmanente a la vida divina. Más bien la reflexión que se movió en la dirección de la doctrina trinitaria surgió de las cristologías sapienciales y del Logos que vieron a Jesús no sólo como un maestro de sabiduría sino como una encarnación de la sabiduría de Dios. A medida que la Sabiduría o el Logos fueron hipostasiados y concebidos como preexistentes y divinos, hubo que comenzar a plantearse el tema de la naturaleza de Dios.

La cuestión que subyace a la doctrina de la Trinidad, o el tema que se discutía, concernía a la naturaleza divina. No sería inexacto caracterizar el contexto del debate como dependiente de la cultura en la cual se encontraban las comunidades cristianas que iban creciendo²¹. Por un lado, el cristianismo era heredero de un estricto monoteísmo judío, pero tenía que dar cuenta de su culto a Jesús. Por otro, estaba el politeísmo griego y romano, la religión del Imperio, para la cual los cristianos eran ateos pues no reconocían a los dioses. Estas dos posiciones contradictorias, que pueden considerarse como parámetros externos al pensamiento cristiano, pueden sin embargo verse también como factores que afectaron a ese mismo pensamiento. La convicción acerca del monoteísmo se manifestó en un hincapié en la unicidad de Dios y de su reinado. Esta idea se expresó, por ejemplo, en el modalismo monárquico, que se negó a admitir verdaderas diferenciaciones o una pluralidad dentro de la divinidad. La influencia del politeísmo en el desarrollo del pensamiento cristiano se manifestó en una preocupación constante ante el peligro del triteísmo. Sin embargo, estos dos límites externos de la controversia trinitaria nunca estuvieron equilibrados. La cara politeísta o triteísta del dilema no fue nunca una opción viable, sino que sirvió más bien como una especie de límite negativo, como barrera del miedo para los teólogos, o como sospecha sobre las posiciones de los opositores. Ningún teólogo pretendió una concepción triteísta de Dios, sino que todos quisieron defender la monarquía de Dios o más en particular del Padre²². Así incluso cuando quedó claro que tenía que haber algunas distinciones en la divinidad, por lo general se sostenía que el Padre era la fuente única, el Dios único no engendrado. En un cierto sentido la convicción de que debía haber distinciones dentro de la divinidad era un fenómeno concomitante o implicado por el subordinacionismo, que era en sí una manera de afirmar la unidad y trascendencia de Dios en la persona del Padre²³. Se puede decir así que, en principio, todas las partes aceptaron siempre la unidad y unicidad de Dios, incluso cuando su modo de expresarse al respecto pudiera haber comprometido sus intenciones.

De ello se sigue que el interés primario de la doctrina trinitaria es que Dios es sólo uno. El interés de la doctrina es, pues, afirmar el monoteísmo.

mo. Un modo de acentuar esta idea sería decir que la doctrina trinitaria pretende ratificar la unicidad de Dios a pesar del hecho de que Jesús es divino y de que el Espíritu también es divino, aunque esta formulación negativa sea particularmente desafortunada.

El progreso en el desarrollo de la doctrina de la Trinidad puede medirse por el crecimiento de un consenso a lo largo de una serie de etapas no estrictamente definidas, es decir un acuerdo en que el Padre, el Hijo o Logos y el Espíritu son distintos; luego que los tres están implicados en la salvación humana; luego que el Logos, y finalmente el Espíritu, son también plenamente divinos. Pero como este desarrollo progresó alejándose del modalismo monárquico, la constante fue la unicidad y la unidad de Dios. Independientemente de lo que se dijera del Logos y del Espíritu, la unidad de Dios no podía quedar comprometida. En este sentido, el interés central de la doctrina de la Trinidad, al afirmar la divinidad del Logos y del Espíritu, era que la unidad de Dios debía ser mantenida. Aquí el interés doctrinal aparece como un límite negativo: independientemente de lo que se diga del Logos y del Espíritu, hay que conservar intacta la unidad de Dios.

Incluso aunque la historia de la doctrina haya estado obsesionada con el problema matemático de la tríada junto con la unidad, y que la obsesión siga hoy, en realidad la doctrina no tiene nada que ver con esta cuestión. Es a menudo muy difícil no verse arrastrado a pensar que la cuestión en juego en la doctrina trinitaria es conciliar el tres con el uno al afirmar que tres hacen un Dios, o que un Dios se diferencia en tres «personas» distintas. Y ocurre que la mayor parte de la teología trinitaria asume la forma lógica de efectuar distinciones que permitan esta conciliación en diferentes niveles del ser. Pero si la última propuesta es correcta, a saber, que el interés primario de la doctrina es afirmar la unicidad y la unidad de Dios, la perspectiva matemática queda radicalmente deformada. «Mientras la doctrina sobre la Trinidad se reduzca a un rompecabezas del estilo de 'cómo puede ser que tres sean uno', no habrá progreso verdadero alguno en la comprensión»²⁴. La unicidad y la unidad de Dios son siempre una constante; la discusión sobre los tres principios en la divinidad sólo puede considerarse como un debate sobre la posible diferenciación dentro de la vida única de Dios. Y esta diferenciación no significa multiplicidad alguna, porque las «personas» no pueden ser contadas, porque contar es una operación aplicable sólo a los seres finitos, y porque tradicionalmente se afirma siempre que existe una unidad de operación de un solo Dios.

Las teologías que buscan describir o explicar la diferenciación dentro de Dios en términos de una tríada son sospechosas en la medida en la que promueven una terminología que socava la unicidad y la unidad de Dios.

Las especulaciones trinitarias que han intentado, y todavía intentan, dar un nombre a las diferenciaciones en Dios como entidades separadas siempre han tenido que insistir —en contra de esta idea de la diferenciación— en que Dios es uno, simple e indivisible. Las personas no pueden añadirse una a la otra; *son* un único ser. La razón de ello es que el dato fundamental y garantizado de la teología trinitaria es la unicidad de Dios. Los cristianos al adorar a Jesucristo no son politeístas.

De ello se sigue que cualquier lenguaje especulativo que incluso involuntariamente induzca al triteísmo, a pesar de las cautelas que procuran suavizarlo o superarlo, es sospechoso. Pero la mayor parte de la teología trinitaria hoy incide precisamente en esto, a pesar de las intenciones y las negaciones de sus autores. Concebir a Dios como una comunidad, hipostasiar las diferencias dentro de Dios y llamarlas personas, de tal modo que estén en comunicación dialógica la una con la otra, militan en contra del primer centro de interés de la doctrina.

LA REALIDAD DE LA SALVACIÓN

La segunda dimensión del núcleo de la teología trinitaria afecta a la salvación. La doctrina de la Trinidad es lo que es para conservar o proteger la experiencia de la salvación que se halla en su base. El desarrollo de esta concepción comienza también en los textos del Nuevo Testamento. Si se considera el testimonio de este corpus, se puede decir que el lenguaje cristiano sobre Dios es necesariamente trinitario. Las expresiones neotestamentarias sobre Dios están caracterizadas ampliamente por el uso de símbolos de Dios como creador y padre, por la insistencia en la persona de Jesús interpretada según los varios títulos e ideas de él y de su obra, y por el símbolo Espíritu de Dios, o Dios como Espíritu, Espíritu Santo o simplemente Espíritu. No se puede concebir el lenguaje totalmente cristiano sobre Dios si no se piensa en los símbolos de Cristo y del Espíritu. La economía del encuentro con Dios del cristianismo primitivo se desarrolla dentro del lenguaje de Jesucristo y del Espíritu.

La autocomunicación de Dios por medio de Jesucristo y de Dios como Espíritu está relacionada con la teoría de la experiencia religiosa perfilada en el capítulo 1 de esta obra, a la que se alude de nuevo en el capítulo 7. La estructura de la existencia humana es tal que requiere que una autocomunicación salvífica de Dios tenga, como si dijéramos, una doble mediación para que sea explícitamente consciente y efectiva. Esta doble mediación se refiere al testimonio externo de la verdad religiosa en cuestión y al testimonio interno, o principio de la presencia interior, de la experiencia y de la apropiación. Puesto que todo conocimiento humano así como la conciencia de sí mismo están ligados al mundo y a

la historia, y son mediados a la conciencia por medio del mundo y de la historia, del mismo modo una conciencia de Dios clara o explícita ha de ser mediada por un medio externo y objetivo. Pero este medio externo no mediará en realidad una experiencia interna y efectiva de la experiencia de Dios —sin la cual no hay ninguna autocomunicación o revelación verdaderas—, a no ser que exista un principio interno de apropiación. Este principio interno equivale al testimonio constante de las personas que experimentan la trascendencia como una presencia interna. Esto ayuda también a «explicar» por qué una persona puede sentirse conmovida por una mediación externa de la verdad religiosa mientras que otra no se sentirá tan impresionada. Así la revelación y la autocomunicación salvífica de Dios por Jesús y el Espíritu pueden ser consideradas en relación con la condición misma de la posibilidad de una revelación divina. Esta estructura triple actúa implícitamente en todos los encuentros con la realidad trascendente que comprometen existencialmente.

La doctrina de la Trinidad, por tanto, descansa sobre este fundamento: la génesis histórica, la estructura intrínseca de la fe cristiana, la revelación y la salvación son funcionalmente trinitarias. De esta afirmación sumaria se deduce una conclusión implicada ya en los dos últimos párrafos. No sólo el lenguaje cristiano sino la estructura misma de la fe cristiana es trinitaria. El conocimiento cristiano de Dios, en cuanto es expresamente cristiano, es mediado en la historia por el acontecimiento histórico de Jesús; su actualidad o realidad existencial, su disfrute por los seres humanos, se simboliza por el lenguaje del Espíritu que corresponde a Dios como Espíritu que actúa en el sujeto humano como la autocomunicación de Dios. La lógica interna de la revelación cristiana, pues, está determinada por un símbolo concreto, Jesús, y un símbolo conceptual, Espíritu, que indican la presencia personal de Dios en los seres humanos. Y así, en la medida en la que esta autocomunicación de Dios es salvífica, la salvación tiene una estructura trinitaria.

Esta estructura salvífica subyace también a la formación de la doctrina trinitaria. Caer en la cuenta de esta lógica soteriológica de la Trinidad permite acabar con una interpretación de esta doctrina como una descripción de la vida interior diferenciada de Dios. Apelo ahora y recuerdo al lector diversos argumentos sobre la interpretación de Nicea que ofrecimos en el capítulo 10 para subrayar el carácter de la doctrina trinitaria que resultó de este concilio.

Primero: la intención directa del concilio de Nicea era negativa, rechazar la doctrina subordinacionista de Arrio. Segundo: la razón central positiva para este rechazo era soteriológica. Ya que la salvación humana sólo puede venir de Dios, si el Logos es menor que Dios, la existencia humana no se salva. Tercero: la hipostasiación del Logos y, más general-

mente, el lenguaje del Logos no se afirman en el credo porque el contexto lo daba ya por supuesto, era aceptado por todas las partes, no se debatía sobre ello, y por tanto no había intención deliberada de considerarlo como elemento que debía ser afirmado. Por consiguiente, cuarto, puede sostenerse de modo general que el significado del concilio fue afirmar contra Arrio que nada menor que Dios estuvo presente y actuó en Jesús para nuestra salvación. Esta presencia del Dios verdadero en Jesús es lo que se supone detrás del empleo de la terminología del Logos: no se trata de la presencia «ordinaria» de Dios como creador, sino de la presencia íntima de Dios para la salvación humana. En quinto lugar, lo que se dice del Logos puede afirmarse análogamente del Espíritu, como ocurrió en el concilio de Constantinopla. Por tanto, y generalizando otra vez, se puede entender la doctrina de la Trinidad como un lenguaje religioso, que no afirma que hay dos y luego tres elementos distintos e iguales dentro de la divinidad, sino como la afirmación de una concepción dramática de un Dios que salva. Dios simbolizado como Padre, Hijo y Espíritu es un Dios único que es el creador amoroso, que estuvo presente y activo para la salvación del género humano en Jesús, y que coherentemente está también presente en la comunidad cristiana, en las personas individuales dentro de ella y, en verdad, en todos los seres humanos. Esta presencia amorosa y salvadora es una extensión del amor manifestado por la creación de Dios.

El interés central de la doctrina de la Trinidad es por tanto soteriológico. Esta doctrina, que se fundamenta y se deriva de la experiencia de la salvación, tiene como interés central afirmar y proteger la economía de esta experiencia de salvación. Así, además de ser una doctrina que ratifica el monoteísmo en el contexto cristiano, afirma también que el mediador real de la salvación de Dios para la existencia humana es Jesús, y en el Espíritu. La doctrina no tiene la intención de proporcionar información alguna sobre la vida interna de Dios, sino sobre cómo Dios se relaciona con los seres humanos. Es una fórmula que garantiza que la salvación experimentada en Jesús es realmente la salvación de Dios; el Espíritu es Dios como Espíritu. Puesto que ésta es la experiencia y la lógica que la genera, la forma de la doctrina, la fórmula lógica, debe ser entendida como expresión de este interés central.

LA NATURALEZA DE DIOS COMO SALVADOR

Queda aún un tercer punto de la teología y doctrina de la Trinidad que es aún más básico, y que puede mostrarse volviendo a presentar algunas reflexiones ya propuestas. He argumentado que la Trinidad surge de la experiencia de la salvación por Jesús y en el Espíritu de Dios. El desa-

rrollo histórico de la doctrina y la lógica que condujo a su definición muestran que se deriva de la experiencia de la salvación por medio de Jesús y en el Espíritu de Dios. También he defendido una concepción de la salvación como transformadora y ligada a la revelación. El capítulo 12 mostró que Jesús salva al ser la revelación y el portador de la presencia salvadora de Dios en la historia. Hemos sostenido que Dios como Espíritu es la presencia interna transformadora de Dios en los seres humanos. El testimonio de las Escrituras y la historia de la teología de la gracia confirman que el sintagma «el Espíritu de Dios» se refiere a la autocomunicación personal de Dios.

Hemos entendido la dinámica de estos dos modos de la salvación divina en términos de símbolos religiosos. Jesús, como ser humano, es el símbolo concreto que media a Dios que se revela a los seres humanos. En términos epistemológicos, la persona encuentra e interpreta a Dios en Jesús y por la vida de éste. En términos objetivos, que fluyen de la epistemología del símbolo, Jesús hace presente en la historia la posibilidad de este encuentro con Dios trascendente. En la teología de la gracia, que tiene como referente a Dios como Espíritu, el vocablo «Espíritu» es también un símbolo —en este caso un símbolo conceptual— que indica la inmanencia, la presencia y la actividad dinámica de Dios dentro de la experiencia humana. El efecto primario de la gracia —efecto iluminado por Jesús tal como las Escrituras nos presentan su persona y tal como ésta se experimenta en las vidas de los cristianos— es la liberación de la libertad humana del egocentrismo y del pecado para abrirla a la esperanza, a la fe y al amor activo.

Otro principio que opera en la lógica fundamental de toda la teología trinitaria es: se pueden hacer afirmaciones sobre Dios sobre la base de los encuentros con Dios en Jesús y el Espíritu. La validez objetiva de la doctrina sobre la Trinidad depende de la premisa que, de algún modo, Dios debe ser tal como corresponde que sea, y que es del modo como se le experimenta en Jesús y como Espíritu. Estas experiencias de Dios revelan al mismo tiempo el modo como éste comunica su propio yo divino a los seres humanos. En términos técnicos: la experiencia de la economía de la Trinidad proporciona el fundamento para las afirmaciones sobre Dios. Así pues, detenerse un poco sobre cómo debe entenderse este principio es crucial para cualquier tipo de doctrina sobre la Trinidad. Lo que sigue presupone algunas cuestiones fundamentales relacionadas con la experiencia y el lenguaje sobre Dios, y se limita a precisar un significado para este principio que está entre dos extremos.

Por un lado, este principio se opone a la opinión teológica de que no se puede hacer ninguna afirmación objetiva sobre Dios. Según esta opinión, la persona humana sólo encuentra a Dios; la persona experi-

menta los efectos de la actuación de Dios dentro de su vida, pero no puede trocar esta experiencia en afirmaciones sobre Dios de un modo general y objetivo²⁵. Por el contrario, afirmamos que se puede aprobar la posición de que en un encuentro con Dios, aunque sea relativo e históricamente limitado, la persona encuentra realmente a Dios de tal manera que se pueden hacer afirmaciones sobre lo que uno ha encontrado en realidad²⁶.

Pero, por otro lado, el principio tal como lo entendemos aquí puede ser contrastado con el empleo por parte de Karl Rahner del axioma de la identidad entre la inmanencia y la economía de la Trinidad. Rahner afirma: «La 'economía' de la Trinidad es la 'inmanencia' de la Trinidad y viceversa»²⁷. En la teología de Rahner sobre la Trinidad este principio es ontológico en su primer momento y caracteriza el ser de Dios. Como tal, la Trinidad es un postulado dogmático. Esto significa que Rahner acepta la teología de la Trinidad en su forma más o menos clásica. Luego continúa postulando la identidad de las misiones y procesiones de Dios, es decir, la autocomunicación de Dios a nosotros en la Palabra y el Espíritu y la autocomunicación de Dios consigo mismo eternamente como Palabra y Espíritu. Rahner no genera esta concepción arbitrariamente, sino por medio de una teología, cuidadosamente elaborada en torno a la causalidad formal, de la autocomunicación divina en la encarnación y en la gracia. A partir de esta ontología de la autocomunicación salvadora *ad extra* y de la autocomunicación interna, Rahner une, ontológica y cósmicamente de nuevo, la economía y la inmanencia de la Trinidad. A causa de esta identidad ontológica, que se deriva de la aceptación de la doctrina y de una versión teológica de ello tal como suena, el principio opera también epistemológicamente de modo que todo encaja en su lugar. La autocomunicación doble de Dios en Jesús y en la gracia no sólo corresponde, sino que es idéntica a la doble procesión y a la doble autocomunicación dentro del propio yo divino.

El problema de esta construcción rahneriana es que, desde un punto de vista epistemológico crítico, el axioma de la identidad de la economía y de la inmanencia de la Trinidad representa un salto. Epistemológicamente es un puro postulado que descansa sólo sobre razones dogmáticas. Rahner acepta la doctrina ya formada en su forma especulativa, aunque con su interpretación propia, sumamente técnica y brillante, de la autocomunicación de Dios. Esto implica que, desde un punto de vista apologetico y crítico, su teologización ulterior sobre las distinciones reales dentro de Dios por medio de procesiones es puramente especulativa, de la misma naturaleza que las de Agustín y Tomás de Aquino, lo que no encaja bien con su insistencia, igual pero más creíble, sobre el misterio absoluto y la incomprendibilidad de Dios.

En opinión de Rahner, la autodiferenciación intradivina de Padre, Verbo/Palabra y Espíritu —los dos últimos son idénticos a la autocomunicación de Dios a la existencia humana— debe verse como la apertura y la expansividad de la naturaleza y libertad divinas como Dios salvador. Esto es central. Pero Rahner argumenta también coherentemente que si no hubiera ninguna verdadera autodiferenciación en Dios, entonces lo que se experimentara en Jesús y el Espíritu no sería una verdadera autocomunicación de Dios. Pero la fuerza o afirmación de este argumento no es clara. No hay ninguna conexión lógica que exija una correlación entre la diferenciación interna intradivina y la autocomunicación real de Dios a la existencia humana. Si se concibiera a Dios como un único sujeto, simple, espiritual, consciente, inteligente y soberanamente libre, esta caracterización de Dios podría por sí misma dar cuenta de una autocomunicación *real* de Dios a Jesús y a cada ser humano. En otras palabras, una posición «modalista» puede entenderse de un modo que dé razón del núcleo de la doctrina de la Trinidad, por lo que no hay realmente un argumento convincente contra ella. Con esta observación, sin embargo, no defiendo o apruebo el modalismo. Simplemente deseo subrayar la premisa de que la experiencia y el lenguaje humanos sobre Dios no pueden tener una correlación estricta con la vida interna de Dios de un modo literal, no mediado y descriptivo.

El resultado es que la inmanencia de la Trinidad en Rahner va paralela a la experiencia de la economía de la Trinidad, aunque no está realmente determinada por esta experiencia. Es la economía de la Trinidad la que representa la esencia y la estructura misma del encuentro cristiano con Dios. En última instancia, Rahner no «explica», en la medida en que es ésta la tarea de la teología, qué diferencia existe entre que haya o no haya distinciones reales en Dios, sino simplemente declara que esto es así²⁸.

La posición que aquí presentamos es una utilización del mismo principio, aunque epistemológicamente más modesta que la de Rahner. Ello permite un discurso o predicación objetivos sobre Dios, la afirmación de que algo es verdadero porque la fe encuentra realmente en Jesús nada menos que a Dios, experimentado como Espíritu. Pero este encuentro no proporciona *necesariamente* diferencias realmente distintas intradivinas que puedan denominarse así. Éstas son objetos de la especulación que, si corresponden realmente a verdaderas diferencias dentro de Dios, no constituyen el interés central de la doctrina de la Trinidad.

Más bien el tercer aspecto nuclear de la doctrina de la Trinidad es que Dios es salvador. Dios realmente es como se le encuentra en Jesús y como Espíritu. Esta afirmación fundamental se deduce del principio de que una persona puede afirmar de Dios lo que encuentra que éste es

en la mediación de Jesús y en la conversión por el poder de Dios como Espíritu. Y sostiene también que Dios es salvador, objetivamente en el sentido de que Dios realmente es en su yo divino como él se revela en la autocomunicación divina en Jesús y en el Espíritu²⁹. Esto significa que el núcleo central de la teología y de la doctrina de la Trinidad es que las cualidades de Dios reveladas en Jesús y experimentadas en el interior de los seres humanos como el Espíritu de Dios son elementos de la realidad misma de Dios, las dimensiones reales de Dios como es él.

En este momento no es necesario desarrollar más todos los otros predicados acerca de la naturaleza de Dios que ésta supone, pero algunas de las cualidades más evidentes están implicadas en el concepto mismo de la salvación experimentada por la mediación de Jesús y el Espíritu. Dios es amor; Dios derrama su gracia; Dios se relaciona con su creación; Dios ha revelado la naturaleza divina en la vida de Jesús porque en ésta se encuentra a un Dios activamente presente y que potencia esa vida; Dios comunica su yo divino a las criaturas capaces de responder a una iniciativa tan personal. El núcleo de la doctrina de la Trinidad es que estos predicados corresponden al modo como Dios es en realidad.

En suma, por tanto, el interés central de la doctrina de la Trinidad es que Dios es absoluta y únicamente uno, que la acción salvadora divina en Jesús y el Espíritu es real, y que por tanto Dios como tal es un Dios salvador. Esto resume el núcleo de la doctrina de la Trinidad. No es, sin embargo, un sumario de la doctrina en sí misma. A una teología trinitaria se le exige mucho más que una definición del núcleo de su enseñanza. La génesis, el lenguaje, la lógica de la doctrina y su impacto sobre la vida cristiana requieren amplios estudios históricos y sistemáticos como los citados al principio de este capítulo. ¿Implica esto la necesidad de una especulación sobre si hay diferenciaciones dentro de la vida divina, y quizás una descripción convincente de cómo pueden entenderse y relacionarse entre sí estas distinciones? Se puede ciertamente especular. Pero nadie será capaz nunca de precisar tales diferenciaciones de una manera definitiva o satisfactoria. El reconocimiento del absoluto misterio y de la incomprendibilidad de Dios, unido al extravagante pluralismo de las teologías trinitarias, indica cuán tenues son las analogías y cómo tales intentos son meras proyecciones. No existen simplemente datos acerca de la vida interna de Dios sobre los cuales podamos establecer comparaciones y diferenciaciones³⁰. Pero por los mismos motivos tampoco el teólogo tiene razones para negar tales distinciones en Dios. Mas parece cierto que en la medida en que la teología trinitaria queda completamente absorta en la tarea de precisar y elaborar las distinciones en la vida interna de Dios, en esa misma medida esta teología deja de captar el interés central de esta doctrina.

CONCLUSIÓN

Una teología escrita en y para una cultura intelectual postmoderna no puede comenzar con la doctrina de la Trinidad. Más bien, la teología y la doctrina trinitarias se retrotraen y apoyan en la amplitud de los testimonios judíos y cristianos sobre la acción de Dios en el mundo, y recapitulan esa experiencia por medio de símbolos que concentran la atención en los acontecimientos de la salvación. De este modo resumen lo que en esencia es una teología narrativa de la relación de Dios con el mundo. Lo que hemos ofrecido aquí no abarca de ninguna manera la concepción cristiana completa hacia la que apunta la doctrina de la Trinidad. No he desarrollado una teología de Dios y de la creación divina, reinterpretada en el contexto del nuevo conocimiento científico del universo, del planeta Tierra, de la vida en sus varias formas y de la existencia humana. No he desarrollado una teología de Dios como Espíritu experimentado por los cristianos individuales en sus vidas, en la Iglesia como movimiento vivo que representa la misión de Dios en el mundo, en las religiones que expresan la experiencia del misterio absoluto de Dios por otras variadas mediaciones. La Trinidad recapitula la concepción cristiana, y tal concepción no puede ser presentada suficientemente sin una teología más completa que vaya más allá de la cristología.

Lo que he tratado de mostrar en este capítulo conclusivo es el modo como surge la doctrina de la Trinidad de esta teología más completa de la experiencia cristiana. Como doctrina es un símbolo que resume la fe cristiana en una triple confesión de fe en un Dios como creador y salvador histórico, y en el poder interior de una vida humana auténtica que conduce a la salvación final. Como tal, la Trinidad representa el contenido de la visión cristiana de la realidad. La Trinidad define la estructura intrínseca del lenguaje cristiano sobre Dios porque éste corresponde al relato cristiano de la salvación. La Trinidad resume la teología cristiana, la elaboración de la experiencia cristiana. Pero como teología y doctrina, derivadas y recapituladoras, las ideas sobre la Trinidad están abiertas y receptivas a otros ámbitos de la teología que la rellenan de contenido. Como tal, la doctrina de la Trinidad no se restringe a las cristologías del Espíritu encontradas por doquier en el Nuevo Testamento, o a las cristologías del Espíritu hoy. Pero, al mismo tiempo, se necesita más investigación y refinar más el lenguaje para que se produzca una integración plena entre la cristología del Espíritu y una teología trinitaria totalmente desarrollada.

El objetivo de este libro no es proponer una cristología del Espíritu, sino comenzar una conversación sistemática sobre Jesucristo dirigida a la cultura postmoderna que caracteriza la situación de las Iglesias cuando

comienza el tercer milenio de su existencia después de Jesucristo. Hay muchos aspectos del mundo de hoy que lo hacen bastante diferente de la situación en la cual se generaron las cristologías pasadas. La cristología afronta muchos desafíos, grandes y nuevos. En este libro hemos propuesto una cristología del Espíritu sólo en cuanto parece ser la más adecuada relativamente para enfrentarse a algunos de los problemas. Mucho más importante para una cristología integral hoy es la capacidad de equilibrar la fidelidad a la tradición y la interpretación actual implicada en verdad en cuestiones actuales; una imaginación resueltamente enfocada hacia Jesús como una figura histórica, y a la vez atraída hacia una experiencia de Jesús como mediador simbólico de Dios que está vivo cabe la divinidad; una concepción de la obra de la salvación de Jesús que transforma la existencia personal y que al mismo tiempo abre el espíritu libre humano al compromiso social; un sentido de la unicidad de Jesucristo que proporciona su identidad a la comunidad cristiana y que al mismo tiempo revela a un Dios del mismo modo universalmente presente y activo en el mundo; y finalmente un lenguaje teológico que combina una dimensión mística y simbólica con un realismo histórico y político.

La Trinidad es una doctrina central porque estructura el credo y resume la concepción cristiana completa. Pero en el centro de este centro está la figura histórica de Jesús que es el portador y revelador de Dios en la comunidad cristiana. Así, literalmente, en el centro de la visión cristiana de la realidad está Jesús, símbolo de Dios.

NOTAS

PREFACIO

1. Decreto 4 «Nuestra misión y la cultura», en *Congregación general 34 de la Compañía de Jesús*, Santander/Bilbao, Sal Terrae/Mensajero, 1995, n.º 3, p. 115.
2. *Ibid.*, n.º 3, p. 115.
3. *Ibid.*, n.º 20, p. 125.
4. *Ibid.*, n.º 22, p. 126-127.
5. G. J. Bednar, *Faith as Imagination: The Contribution of William F. Lynch S.J.*, Kansas City, Sheed and Ward, 1996, p. 58.
6. Como en el libro clásico neotomista de Edward Schillebeeckx *Cristo, sacramento del encuentro con Dios*, Pamplona, Dinor, 1971. El título *Jesús, símbolo de Dios* es un remedo del título de Schillebeeckx en un nuevo marco, «desde abajo».

CAPÍTULO 1. TEOLOGÍA Y CRISTOLOGÍA

1. Esta sección inicial recapitula material desarrollado más ampliamente en Roger Haight, *Dynamics of Theology*, New York, Paulist Press, 1990.
2. En el asentimiento real la mente «se dirige hacia objetos representados por las impresiones que éstos han dejado en la imaginación» (John Henry Newman, *El asentimiento religioso*, Barcelona, Herder, 1960).
3. Maurice Blondel, *La acción. Ensayo de una crítica de la vida y de una ciencia de la práctica* [1893], Madrid, BAC, 1996.
4. Para un amplio tratamiento de la realidad de la fe religiosa, cf. Peter Byrne, *Prolegomena to Religious Pluralism: Reference and Reahsm in Religion*, New York, St. Martin's Press, 1955, espec. pp. 167-190.
5. Edward Schillebeeckx, *Revelación y teología*, Salamanca, Sigüeme, ²1969, pp. 249 ss. Estos temas se encuentran tratados más ampliamente en Haight, *Dynamics of Theology*, pp. 51-86.
6. Michael L. Cook diferencia entre símbolos, metáforas e historias dentro de la estructura de la revelación. Éstas proporcionan la base para el análisis teológico conceptual, para las proposiciones doctrinales y los símbolos de fe. Cf. «Revelation as Metaphorical Process»: *Theological Studies* 47 (1987), pp. 390-395.
7. Karl Rahner, *Foundations of Christian Faith: An Introduction to the idea of Christianity*, New York, Seabury Press, 1978, pp. 51-53 (trad. castellana, *Curso fundamental sobre la fe. Introducción al concepto de cristianismo*, Barcelona, Herder, ³1984).
8. La Iglesia realiza esta función en unión con la Escritura; no hay aquí contradicción, puesto que cada una de las dos instituciones supone la otra.

9. La obra de David Kelsey *The Use of Scripture in Recent Theology*, Philadelphia, Fortress Press, 1975, es útil para aclarar los elementos contenidos en este tema.
10. Paul Ricoeur, «The Hermeneutical Function of Distanciation», en J. B. Thompson (ed.), *Hermeneutics and the Human Sciences: Essay on Language, Action and Interpretation*, Cambridge, CUP, 1981, pp. 140-142.
11. Avery Dulles, «The Symbolic Structure of Revelation»: *Theological Studies* 41 (1980), pp. 60-61.
12. Tomás de Aquino, *Summa Theologica* I q. 1
13. Véase la distinción entre símbolo, metáfora, discurso literal y analogía en M. L. Cook, *Christology as Narrative Quest*, Collegeville, Liturgical Press, 1997, pp. 32-39.
14. Tomás de Aquino, *Summa Theologica* I q. 13, a. 2.
15. La noción misma de lenguaje literal sobre Dios es en realidad muy compleja. He tratado en general de no utilizar el término literal, dada la variedad de significados que puede tener y los distintos modos en los que puede explicitarse este discurso literal. Cf. Michael L. Cook, *Narrative Quest*, pp. 36-38. A veces el término «literal» se utiliza simplemente para indicar que «algo es realmente así».
16. Rahner, *Foundations*, pp. 51-55.
17. John Hick, *An Interpretation of Religion*, New Haven, Yale University Press, 1989, p. 153; también *God Has Many Names*, Philadelphia, Westminster Press, 1980, con referencias a Tomás de Aquino, *Summa Theologica* II-II, q. 1, a. 2.
18. Rahner y Hick están de acuerdo en principio en que Dios se muestra a las gentes por medio de las formas religiosas que existen en realidad en una cultura determinada. Cf. Karl Rahner, «Historia del mundo e historia de la salvación», en *Escritos de teología* V, Madrid, Taurus, 1964, pp. 115-135, y «El cristianismo y las religiones no cristianas», *ibid*, pp. 135-157; y también Hick, *An Interpretation of Religion*, pp. 162-165, 233-151.
19. Paul Tillich, *Theology of Culture*, New York, OUP, 1964, p. 42.
20. Tomar en seno la soteriología y cristología clásicas va en contra en muchos aspectos de la tendencia actual de la cristología. Algunos creen que una crítica del lenguaje clásico de la cristología muestra que ésta distorsiona positivamente la persona y función de Jesucristo tal como la presentan los testimonios del Nuevo Testamento. Otros pretenden sobrepasar la cristología clásica a través de una apelación exclusiva al lenguaje evangélico o por medio de la presentación de la cristología en una forma existencial o narrativa.
21. Hans Kung, *Ser cristiano*, Madrid, Trotta, '2005.
22. La cristología de Karl Rahner es un ejemplo de cristología trascendental; el autor mismo tiene en mente esta caracterización. En el capítulo 15 presentaremos la cristología de Rahner con mayor amplitud, aun dentro de la brevedad.
23. Daniel J. Harrington, «The Jewishness of Jesús: Facing Some Problems»- *Catholic Biblical Quarterly* 49 (1987), pp. 1-13.
24. En las obras de Marcus Borg *Jesus-A New Vision*, New York, HarperCollins, 1987; *Meeting Jesús Again for the First Time*, New York, HarperCollins, 1994, se pueden encontrar útiles resúmenes de las corrientes principales de la interpretación de Jesús.
25. La cristología de Hans Kung —*Ser cristiano*— y la obra de Edward Schillebeeckx *Jesús. La historia de un viviente*, Madrid, Trotta, 2002, son buenos ejemplos de cristología narrativa.
26. Cf. Johann Baptist Metz, *Fe en la historia y en la sociedad*, Madrid, Cristiandad. Cf. también James Matthew Ashley, *Interruptions: Mysticism, Poetics, and Theology in the Work of Johann Baptist Metz*, Indiana, University of Notre Dame Press, 1998, pp. 129-134.
27. Cook, *Christology as Narrative Quest*, pp. 39-49.
28. Rudolf Bultmann, *Jesucristo y mitología* [1958], Barcelona, Ariel, 1970. El trabajo de Schubert M. Ogden nos proporciona un ejemplo más reciente de cristología existencial, aunque no está desarrollada exhaustivamente. Cf. su obra *Christ without Myth*, New York, Harper & Row, 1961, y su ensayo *The Point of Christology*, New York, Harper & Row, 1982.
29. El mejor ejemplo de una cristología de la teología de la liberación son las obras de Jon Sobrino *Jesucristo liberador. Lectura histórico-teológica de Jesús*, Madrid, Trotta, '2001,

y *La fe en Jesucristo. Ensayo desde las víctimas*, Madrid, Trotta, '2007. El cambio de una perspectiva hermenéutica existencial a otra social aparece esbozado en la obra de Dorothee Solle *Teología política*, Salamanca, Sigüeme, 1972.

30. Por ejemplo, Schubert M. Ogden propone su cristología existencial como esencialmente liberacionista. Cf. sus trabajos «The Concept of a Theology of Liberation- Must Christian Theology Today Be So Conceived», en *On Theology*, San Francisco, Harper & Row, 1986, pp. 134-150, y *Faith and Freedom: Toward a Theology of Liberation*, Nashville, Abingdon Press, 1979.

31. Por ejemplo, Rosemary Radford Ruether, *Sexism and God-Talk: Toward a Feminist Theology*, Boston, Beacon Press, 1983, y Elisabeth Schussler Fiorenza, *En memoria de ella. Una reconstrucción teológico-feminista de los orígenes del cristianismo*, Bilbao, DDB, 1989, se consideran a sí mismas teólogas de la liberación.

32. Elisabeth Schussler Fiorenza, *Cristología feminista crítica. Jesús, hijo de María, profeta de la sabiduría*, Madrid, Trotta, 2000, pp. 15 ss.

33. Por ejemplo, Roben Schreier (ed.), *Faces of Jesús in Africa*, Maryknoll, N.Y., Orbis Books, 1991, y R. S. Sugirtharajah (ed.), *Asian Faces of Jesús*, Maryknoll, N.Y., Orbis Books, 1993.

34. Paul Kmetz ha hecho más que ningún otro en los Estados Unidos por mantener esta cuestión ante los ojos de los teólogos. Sus últimas obras son *One Earth Many Religions: Multifaith Dialogue & Global Responsibility*, Maryknoll, N.Y., Orbis Books, 1995; *Jesús and the Other Names: Christian Mission and Global Responsibility*, Maryknoll, N.Y., Orbis Books, 1996. Cf. también Leonard Swidler y Paul Moftos (eds.), *The Uniqueness of Jesús: A Dialogue with Paul F. Kmetz*, Maryknoll, N.Y., Orbis Books, 1997. Los dos primeros volúmenes contienen una amplia bibliografía sobre este tema.

35. Cf. Paul J. Griffiths, *Christianity through Non-Christian Eyes*, Maryknoll, N.Y., Orbis Books, 1990.

36. Norman Pittenger, *Catholic Faith in a Process Perspective*, Maryknoll, N.Y., Orbis Books, 1981, espec. pp. 73-101, y *The Word Incarnate*, New York, Harper & Row, 1959. También John Cobb, *Christ in a Pluralistic Age*, Philadelphia, Westminster Press, 1975.

37. Karl-Josef Kuschel, *Born Before All Time? The Dispute over Christ's Origin*, New York, Crossroad, 1992, es un diálogo entre exegetas y teólogos sobre este tema.

38. Así argumenta Paul W. Newman, *A Spirit Christology: Rediscovering the Biblical Paradigm of Christian Faith*, Lanham, Md., University Press of America, 1987.

39. Catherine Mowry LaCugna, en su obra *God for Us: The Trinity and Christian Life*, San Francisco, HarperCollins, 1991, traza el desarrollo histórico de la doctrina de la Trinidad y la reinterpreta de un modo que restaura la primacía de la economía trinitaria que se halla en el centro de la fe y de la vida cristiana.

CAPÍTULO 2. EL MÉTODO DE LA CRISTOLOGÍA

1. Friedrich Schleiermacher, *Sobre la religión. Discursos a sus menospreciadores cultivados*, Madrid, Tecnos, 1990, pp. 3-27.

2. Karl Barth, *Church Dogmatics*, I 1, *The Doctrine of the Word of God*, Edinburgh, T & T. Clark, 1975, pp. 3-44.

3. Karl Rahner, «The Two Basic Types of Christology», en *Theological Investigations* 13, New York, Seabury Press, 1975, pp. 213-223.

4. Es importante no confundir esta manera de expresarse con los términos «elevada» (a veces «alta») o «baja», que caracterizan a esas cristologías que hacen demasiado hincapié en la humanidad o bien en la divinidad de Jesucristo sin prestar la debida atención a alguno de los extremos. La cristología «desde abajo» puede generar también una cristología elevada.

5. El vocablo «base» es particularmente ambiguo en el contexto de este tratamiento. Tiene un espectro de significados que va desde el sentido denso de «garante» o «prueba» a otro más liviano como «objeto de referencia». Es importante tener en cuenta el uso particular y no dar por supuesto su significado.

6. John P. Meier, *Un juicio marginal I. Las raíces del problema y de la persona*, Estella,

EVD, ²1998, pp. 51-57, 211 ss. Pero no todo el mundo está de acuerdo en estos criterios. Por ejemplo, John Dominic Crossan, en *El Jesús de la historia. Vida de un campesino mediterráneo judío*, Barcelona, Crítica, 2000, pp. 23 ss., presenta un conjunto de criterios considerablemente diferentes.

7. Ene D. Hirsch, *Validity in Interpretation*, New Haven, Yale University Press, 1967, pp. 1-23, 245-264. Cf. también E. D. Hirsch, *The Aims of Interpretation*, University of Chicago Press, 1976, *passim*. Aunque no estoy de acuerdo con la teoría hermenéutica de Hirsch, debe concederse que tiene un método ponderado sobre cómo debemos acercarnos a la intención de un autor, y que eso ayuda a establecer la historicidad o la individualidad histórica de un texto del pasado. Respecto a Hirsch, sin embargo, debe insistirse en que en la misma medida en la que el significado queda reducido a la intencionalidad del autor se distancia también de futuras situaciones, de modo que su «significación» queda atenuada. Por tanto, una teoría más adecuada del significado sitúa a éste en el encuentro entre el intérprete y la realidad de la que da testimonio el texto

8. Rudolf Bultmann sería un ejemplo típico de esta postura. Aunque en su obra *Jesús and the Word*, New York, Charles Scribner's Sons, 1934, presenta la figura histórica de Jesús, sin embargo su abundante utilización del método de análisis de la historia de las formas, que él contribuyó a perfeccionar, le permitió calibrar en qué medida las narraciones de los Sinópticos reflejan el contexto vital de las comunidades cristianas primitivas.

9. Edward Schillebeeckx, en su obra *Jesús. La historia de un viviente*, Madrid, Trotta, 2002, es un ejemplo de postura crítica que conjuga la utilización convencional de los métodos históricos con la convicción de una cierta continuidad entre el material sinóptico y Jesús.

10. Cf. Hirsch, *Validity in Interpretation*, p. 222, respecto al problema análogo de determinar el significado de un texto.

11. Geza Vermes, *Jesús el judío*, Barcelona, Anaya/Muchnik, ²1979.

12. E. E. Sanders, *Jesús y el judaísmo*, Madrid, Trotta, 2004.

13. Burton L. Mack, *The Lost Gospel: The Book of Q and Christian Origins*, San Francisco, Harper, 1993.

14. Cf. John P. Meier, *Un judío marginal U/2. Los milagros*, Estella, EVD, ²2002, pp. 713 ss., en donde presenta una visión de conjunto y un análisis exhaustivos.

15. Cf. por ejemplo, la combinación de análisis detallado de Jesús y de su doctrina y las amplias generalizaciones que ofrece Gerd Theissen en su retrato del Nazareno en forma de relato, *La sombra del Galileo*, Salamanca, Sigüeme, 1997.

16. Schubert M. Ogden, *The Point of Christology*, San Francisco, Harper & Row, 1982, pp. 41-63, 113-126.

17. El mismo argumento, válido, es el que se esgrime cuando se dice que no se puede pasar de la historia empírica a una afirmación cristológica, salvo por un salto de fe. Nótese, sin embargo, que se podría decir también, desde otra perspectiva y con un interés diferentes que nadie puede formarse una idea de Dios con un contenido específico sin alguna «base» en la historia.

18. Hans-Georg Gadamer, *Verdad y método*, Salamanca, Sigüeme, 1977, pp. 331 ss.

19. Paul Ricoeur, *Hermeneutics and the Human Sciences*, Cambridge, CUP, 1981, pp. 131-144, 182-193; *id.*, *Interpretation Theory: Discourse and the Surplus of Meaning*, Fort Worth, Texas Christian University, 1976, pp. 25-44.

20. Cf. Ehsabeth Schussler Fiorenza, *En memoria de ella. Una reconstrucción teológico-femenista de los orígenes del cristianismo*, Bilbao, DDB, 1989, pp. 31 ss., en donde explica su método hermenéutico-histórico.

21. Jürgen Moltmann, *El camino de Jesucristo*, Salamanca, Sigüeme, 1993.

22. El primer ensayo amplio de Jon Sobrino sobre cristología, *Cristología desde América Latina*, México, Centro de Reflexión Teológica, 1976, ilustra bien su proyecto hermenéutico. Este mismo autor ofrece un análisis detallado de su método hermenéutico en *Jesucristo liberador. Lectura histórico-teológica de Jesús*, Madrid, Trotta, ⁴2001, pp. 23-92.

23. Más adelante hablaré de los fundamentos de esta suficiencia y necesidad.

24. Cf. Tomás de Aquino, *Summa Theologica* I, q. 77-79, sobre las diversas facultades del alma humana y sus funciones en el conocimiento intelectual.

25. Utilizo el vocablo «hisoncista» en el mismo sentido que anteriormente Hirsch, según el cual el significado estricto de un texto, o por extensión de un acontecimiento, queda limitado a la intención del autor. Si alguien operara con tal teoría del conocimiento respecto al significado intrínseco de Jesús de Nazaret —como distinto de su significación posterior como portador de la salvación de Dios en términos mesiánicos por no mencionar su naturaleza como Logos de Dios—, habría de suponer que Jesús debió haber tenido tal conciencia e intencionalidad.

26. K. Rahner, «Ponderaciones dogmáticas sobre el saber de Cristo y su conciencia de sí mismo», en *Escritos de teología* V, Madrid, Taurus, 1964, 221-243.

27. Obras, entre otras de las que me siento deudor para estas reflexiones, son las siguientes- Rudolf Bultmann, «The Problem of Hermeneutics», en *New Testament and Mythology and Other Basic Writings*, ed. Schubert M. Ogden, Philadelphia, Fortress Press, 1984; Gadamer, *Verdad y método*; Werner G. Jeanrond, *Text and Interpretation as Categories of Theological Thinking*, New York, Crossroad, 1988, y *Theological Hermeneutics: Development and Significance*, New York, Crossroad, 1991; Paul Ricoeur, *Conflict of Interpretations*, ed. Don Ihde, Evanston, Northwestern University Press, 1974; *Interpretation Theory*, y *Hermeneutics and the Human Sciences*; Edward Schillebeeckx, *Interpretación de la fe. Aportaciones a una teología hermenéutica y crítica*, Salamanca, Sigüeme, 1973; Sandra M. Schneiders, *The Revelatory Text. Interpreting the New Testament as Sacred Scripture*, San Francisco, Harper-Collins, 1991; David Tracy, *The Analogical Imagination: Christian Theology and the Culture of Pluralism*, New York, Crossroad, 1981, y «Part Two», en Robert M. Grant, *A Short History of the Interpretation of the Bible*, Philadelphia, Fortress Press, ²1984, pp. 151-187.

28. Entiendo que las «constantes antropológicas» propuestas por Edward Schillebeeckx tienen sentido histórico y a la vez son «clásicas» en cuanto que reflejan la unidad de la especie humana y las categorías universalmente relevantes que pueden servir como bases para la comunicación. Cf. Edward Schillebeeckx, *Christ: The Experience of Jesús as Lord*, New York, Seabury Press, 1980, pp. 731-743.

29. La cuestión aquí es saber si el significado y especialmente la verdad se hallan completamente circunscritos por el pasado, o bien —aunque retengan alguna relación con el pasado— lo trascienden de modo que puedan resultar utilizables como verdad en otras circunstancias.

30. A causa de la ruptura con sus situaciones concretas en el pasado, no se puede restringir la referencia y la verdad de los textos a su mundo apanencial y externo en el que se compusieron. Por ello Paul Ricoeur describe un segundo orden, la referencia existencial al mundo potencial que se mantiene como posibilidad real para todos aquellos que lo pudieran aprehender intencionalmente y por la acción. Por ejemplo, una obra de ficción puede tener una referencia existencial fuerte, una verdad que pertenece al orden de la existencia real que es más verdadera que un texto descriptivo y literal. Cf. Ricoeur, *Hermeneutics and the Human Sciences*, pp. 140-142.

31. Meier, en *Un judío marginal* 1, pp. 52-57, ofrece una breve historia de esta distinción.

32. H. Richard Niebuhr, *The Meaning of Revelation*, New York, Macmillan, 1960, pp. 59-73.

33. Tal como es utilizado por Ogden en *The Point of Christology*, pp. 41-63 y *passim*.

34. David Tracy explica sucintamente cómo las teorías hermenéuticas de Gadamer y Ricoeur pueden reformularse como método teológico en sus capítulos titulados «Part Two» en Grant, *A Short History of the Interpretation of the Bible*, pp. 151-187. La obra de Edward Schillebeeckx desde 1970 en adelante emplea consistentemente este método concibiéndolo de manera amplia. Cf. Mary Catherine Hilkert, «Hermeneutics of History- The Theological Method of Edward Schillebeeckx»- *The Thomist* 51 (1987), pp. 97-145.

35. Sobre la fusión de horizontes, cf. Gadamer, *Verdad y método*, pp. 377 ss.; sobre la apropiación, cf. Ricoeur, *Hermeneutics and the Human Sciences*, pp. 182-193.

36. Ricoeur, *Hermeneutics and the Human Sciences*, pp. 142-144, 190-193.

37. Estos criterios pueden subdividirse y ampliarse. Reducirlos a tres es una manera de señalar la estructura fundamental de la fe cristiana y el lugar de Jesucristo en ella: Jesús se

hace inteligible como el poder religioso y moral de la fe cristiana. Cf. una exposición de cinco consideraciones cnstológicas en Roben J. Schreiter, *Constructing Local Theologies*, Maryknoll, N.Y., Orbis Books, 1985, pp. 117-121, y su *The New Cathohaty: Theology between the Global and the Local*, Maryknoll, N.Y., Orbis Books, 1997, pp. 81-83.

38. He tomado de Maurice Blondel, *The Letter on Apologetics and History and Dogma*, New York, Holt, Rinehart and Winston, 1964, pp. 264-287, el significado que otorgamos aquí a la tradición.

39. Esta perspectiva teológica se contrapone a la de Wilfred Cantwell Smith, quien considera que el cristianismo es lo que es en un momento determinado, puesto que el pasado no es para él normativo. Cf. su obra *Towards a World Theology: Fatth and the Comparative History of Religi6n*, Philadelphia, Westminster Press, 1981, pp. 21-44, 154-161.

40. Francis Schussler Fiorenza, «The Jesús of Piety and the Histoncal Jesús»: *Proceedmgs ofthe Catholic Theological Society of America* 49 (1994), pp. 90-99, muestra que la piedad cristiana ordinaria forma parte del equilibrio critenológico.

41. Por ejemplo, Ogden, en *The Point ofChnstology*, pp. 148-168, explica su interpretación hberacionista de Jesús sobre la base del criterio de la credibilidad moral o ética en nuestra situación presente.

CAPÍTULO 3. LA APROPIACIÓN DE JESÚS EN LA CRISTOLOGÍA

1. Gerd Theissen, *La sombra del Galilea*, Salamanca, Sigüeme, 1997.

2. David Tracy, *Pluralidad y ambigüedad. Hermenéutica, religión, esperanza*, Madrid, Trotta, 1977, p. 28. Un clásico es «siempre recuperable, siempre necesitado de una apropiación valorativa y de una evaluación crítica, siempre apto para manifestarse y transformar su importante verdad, siempre abierto a nuevas aplicaciones y por ello a nuevas interpretaciones (David Tracy, *The Analogical Imagination: Christian Theology and the Culture ofPluralism*, New York, Crossroad, 1981, p. 115).

3. Hans-Georg Gadamer, *Verdad y método*, Salamanca, Sigüeme, 1977, pp. 286 ss.

4. Los clásicos comparten esta polivalencia con los símbolos que reflejan dimensiones universales de la experiencia humana. Tales símbolos poseen una profundidad prehngüística que desafía que se les pueda traspasar adecuadamente a referencias lógicas o conceptuales. Paul Ricoeur muestra cómo se ha demostrado esta tesis por medio de estudios psicoanalíticos, de poética y de los símbolos religiosos. Esta dimensión de profundidad es el factor primario para su apertura a múltiples significados, interpretaciones y referencias. Cf. Paul Ricoeur, *Interpretation Theory: Discourse and the Surplus ofMeanng*, Fort Worth, Texas Chnstian Umversity, 1976, pp. 45-69.

5. "Wemer G. Jeanrond, *Theologcal Hermeneutics: Development and Stgnificance*, New York, Crossroad, 1991, p. 87 «Cuando deseamos expresarnos oralmente o por escrito escogemos muy cuidadosamente el género de nuestra expresión, porque mucha de la recepción inicial de nuestro texto que estructura normalmente el proceso de leer dependerá de nuestra elección del género» (*ibid.*, p. 86).

6. Ene D. Hirsch, *Validity in Interpretation*, New Haven, Yale Umversity Press, 1967, p. 222.

7. Dos obras que pasan revista a interpretaciones generales de Jesús son Marcus J. Borg, *Jesús: A New Vision: Spint, Culture, and the Life ofDiscipleship*, San Francisco, Harper & Row, 1989, y Ben Withermngton, III, *The Jesús Quest: The Third Search for thejew ofNazareth*, Downers Grove, 111, InterVarsity Press, 1995.

8. Johannes Weiss, *Jesús' Proclamation ofthe Kmgdom ofGod*, ed. Richard H. Hiers y D. Larnmore Holland, Philadelphia, Fortress Press, 1971.

9. Weiss, *Proclamation*, p. 133.

10. *Ibid.*, pp. 74-79.

11. *Ibid.*, p. 114.

12. *Ibid.*, p. 128.

13. Albert Schweitzer, *Investigación sobre la vida de Jesús*, Valencia, Edicep, 1990, *passim*.

14. Rudolf Bultmann, *Jesús and the Word*, New York, Charles Scnbner's Sons, 1934, pp. 120-127. Bultmann concibe también a Jesús como un rabino que impartió enseñanzas, disputó sobre la Ley y la interpretó, predicó en parábolas, etcétera.

15. Gunther Bornkamm, *Jesús de Nazaret*, Salamanca, Sigüeme, ³1982, pp. 67 ss.

16. Reginald H. Fuller, *Fundamentos de la crstología neotestamentarta*, Madrid, Cristiandad, 1979, p. 145.

17. *Ibid.*

18. Ben F. Meyer, *TheAims of Jesús*, London, SCM Press, 1979, p. 169.

19. *Ibid.*, p. 221.

20. Edward Schillebeeckx, *Jesús. La historia de un viviente*, Madrid, Trotta, 2002, pp. 372 ss

21. Theissen, *La sombra del Galilea*

22. E. P. Sanders, *Jesús y el judaismo*, Madrid, Trotta, 2004, y *The Histoncal Figure of Jesús*, London, Penguin Books, 1993.

23. Resumidos en Sanders, *Jesús y el judaismo*, pp. 325 ss., cf. también *Htstoncal Figure*, pp. 10-14.

24. John P. Meier presenta un extenso análisis histórico de la relación entre Juan Bautista y Jesús en *Un juicio marginal lili. Juan y Jesús. El reino de Dios*, Estella, EVD, 1999, pp. 47-293.

25. Sanders, *Jesús y el judaismo*, p. 338.

26. *Ibid.*, pp. 99-123. Jesús no esperó el fin del mundo en el sentido de una destrucción del cosmos, sino que esperó un «milagro» divino que transformara el mundo, una intervención divina similar a lo que Dios había realizado en la historia pasada de Israel. Dios crearía entonces una sociedad ideal, el Israel restaurado (*Htstoncal Figure*, pp. 183-184).

27. Norman Perrin escribe que «en la proclamación de Jesús la expresión reino de Dios se utiliza como un símbolo en tensión, y se emplea para evocar el mito de Dios que actúa como un rey. El reto del mensaje de Jesús fue reconocer la realidad de la actividad de Dios en la historicidad de la existencia de sus oyentes en el mundo, y especialmente en la experiencia del choque entre mundos cuando el oyente se enfrenta a la realidad de la existencia humana de cada día» [*Jesús and the Language ofthe Kmgdom*, Philadelphia, Fortress Press, 1976, p. 197; cf cap. II, «The Interpretation of Kmgdom of God ín the Message of Jesús», pp. 15-88, *passim*]. Sanders está de acuerdo en que no se debe atribuir a Jesús puntos de vista tomados al pie de la letra; la gente en la época de Jesús utilizaba también el lenguaje metafórico «Cuando tratamos este tipo de material nunca estamos seguros del grado en el que debe interpretarse literalmente..., cuando analizamos lo que pensaban los antiguos judíos, debemos confesar nuestra incertidumbre sobre este punto» (*Htstoncal Figure*, p. 186).

28. Cf. A. E. Harvey, *Jesús and the Constraints ofHtstory*, Philadelphia, Westminster Press, 1982, pp. 94-97, para un breve análisis de la lógica de los discursos apocalíptico y profético. Se trata de una apelación a una percepción común del futuro necesitada y deseada, en contra del estado negativo de las cosas terrenas. Esta percepción no vive de un conocimiento directo del futuro, sino de una esperanza y una expectación de un futuro tan fuerte y tan cercano como para sentirlo ya actuando en el presente e influenciándolo.

29. No hago esta afirmación sobre la base de una investigación histórica o gracias a un conocimiento de lo que Jesús estaba pensando. Se trata más bien de una afirmación a pron basada antropológicamente en la comprensión de la existencia humana y en la teoría general del conocimiento religioso. Hay una cierta tendencia, aunque sin base alguna, a proyectar en las gentes del pasado una comprensión ingenua del lenguaje religioso.

30. N. T. Wright, *Chnsttan Origins and the Question of God 2. Jesús and the Victory of God*, London, SPCK, 1996, pp. 147-162. Según Wright, «el mejor modelo inicial para comprender la praxis de Jesús es el del profeta, más concretamente el de un profeta con un mensaje urgente, escatológico —apocalíptico ciertamente— para Israel» (*ibid.*, p. 150). Wright ofrece una síntesis de su imagen de Jesús en «How Jesús Saw Himself»: *Bible Review* (1996), pp. 22-29.

31. Wright/esus, p. 196.

32. *Ibid.*, p. 185.

33. *Ibid.*, pp. 174-182.
 34. *Ibid.*, pp. 186-196.
 35. Richard A. Horsley, *Jesús and the Spiral of Violence: Popular Jewish Resistance in Roman Palestine*, Minneapolis, Fortress Press, 1993, pp. 190-193, 321-324.
 36. *Ibid.*, p. 324.
 37. *Ibid.*, p. 285.
 38. *Ibid.*, p. 326.
 39. John Dominic Crossan, *El Jesús de la historia. Vida de un campesino mediterráneo judío*, Barcelona, Crítica, 2000.
 40. *Ibid.*, pp. 35 ss.
 41. *Ibid.*, pp. 112 ss.
 42. *Ibid.*, pp. 307 ss.
 43. *Ibid.*, p. 340.
 44. *Ibid.*, pp. 314 ss., 372 ss.
 45. *Ibid.*, p. 311.
 46. *Ibid.*, pp. 410-416.
 47. *Ibid.*, p. 341.
 48. Burton L. Mack, *The Lost Gospel: The Book of Q and Christian Origins*, San Francisco, Harper, 1993, p. 107. No consideraremos aquí otras dos interpretaciones de Jesús como maestro influido por ideas helenísticas como las de V. K. Robbins, *Jesús the Teacher: A Socio-Rhetorical Interpretation of Mark*, Philadelphia, Fortress Press, 1984, y la de F. G. Downing, *Christ and the Cynics: Jesús and Other Radicals in First Century Traditions*, Sheffield, JSOT Press, 1988.
 49. Mack, *The Lost Gospel*, p. 110.
 50. *Ibid.*, pp. 111-112.
 51. *Ibid.*, p. 115.
 52. *Ibid.*, p. 116.
 53. *Ibid.*, p. 119.
 54. *Ibid.*, pp. 114-121.
 55. *Ibid.*, p. 124.
 56. *Ibid.*, p. 127.
 57. Ben Witherington, III, *Jesús the Sage: The Pilgrimage of Wisdom*, Minneapolis, Fortress Press, 1994, pp. 117-145.
 58. *Ibid.*, p. 117.
 59. *Ibid.*, p. 158.
 60. *Ibid.*, p. 201.
 61. *Ibid.*, p. 179.
 62. *Ibid.*, p. 200.
 63. *Ibid.*, pp. 201-208, que propone esta tesis basándose en algunos textos cronológicos de Mateo. Especialmente relevantes son 11,25-27; 11,28-30; 12,42; 8,20. Trataré de la cronología mateana de la Sabiduría en el capítulo 6.
 64. *Ibid.*, p. 203.
 65. *Ibid.*, p. 204. «Lo que es especialmente audaz en la idea de que Jesús asumió la personificación de la Sabiduría y sugirió que él era la encarnación de esa Sabiduría es que —aunque un profeta pueda ser considerado un *mashal* o signo profético— nadie, en cuanto se puede afirmar, se había atrevido hasta ese momento en el judaísmo antiguo a sugerir que él era la encarnación humana de un atributo divino, la Sabiduría de Dios... Hay que ofrecer alguna explicación para este hecho notable y anómalo, y la mejor —aunque no la única— explicación del hecho es que Jesús se presentó a sí mismo como sabio y a la vez como el mensaje del sabio, la Sabiduría de Dios» (*ibid.*).
 66. Geza Vermes, *Jesús the Jew: A Historian's Reading of the Gospels*, Philadelphia, Fortress Press, 1981. Vermes ha revisado pero no ha alterado sustancialmente su posición, publicada originalmente en 1973, a lo largo de los años. Cf. su artículo «Jesús the Jew», en la obra colectiva *Jesús' Jewishness: Exploring the Place of Jesús within Early Judaism*, editada por James H. Charlesworth, New York, Crossroad, 1991, pp. 108-122.

67. Vermes, *Jesús the Jew*, p. 235, n. 1.
 68. *Ibid.*, p. 42.
 69. *Ibid.*, pp. 43-44, 49-50.
 70. *Ibid.*, p. 58.
 71. *Ibid.*, pp. 26-27.
 72. *Ibid.*, p. 79. «Una vez que se analizan las narraciones evangélicas que conciernen a su persona, se eliminan los rasgos secundarios y se insertan las características esenciales en el contexto de la historia política y religiosa contemporánea, Jesús de Nazaret asume la personalidad eminentemente creíble de un *hastad galileo*» (*ibid.*, p. 83).
 73. Schillebeeckx, *Jesús*, pp. 163-209.
 74. Meier, *Un judío marginal II/2*, pp. 597 ss.
 75. Sean Freyne, *Galtlee, Jesús and the Gospels: Literary Approaches and Historical Investigations*, Philadelphia, Fortress Press, 1988, p. 236.
 76. *Ibid.*, pp. 232-239.
 77. Estos «géneros» en los que se puede encasillar a Jesús son flexibles y pueden contraerse o expandirse. Por ejemplo, Marcus Borg describe a Jesús el sanador dentro de un género amplio de figuras carismáticas, extáticas, inspiradas por el Espíritu. Trataré de este aspecto de Jesús en el capítulo 6 con el título de «Cronología del Espíritu». Borg utiliza en realidad cuatro o cinco «tipos» para describir diferentes características que concuerdan todas en una persona, Jesús. Además de *Jesús: A New Vision*, véase su obra más popular *Meeting Jesús Again for the First Time*, San Francisco, HarperCollins, 1994.
 78. Paul Ricoeur, *Hermeneutics and the Human Sciences*, Cambridge, CUP, 1981, pp. 182-193, espec. pp. 190-193.
 79. Juan Luis Segundo, «El Jesús histórico de los Sinópticos», en *El hombre de hoy ante Jesús de Nazaret II/1*, Madrid, Cristiandad, 1982, pp. 69 ss.
 80. Jon Sobrino, *Jesús el liberador. Lectura histórico-teológica de Jesús*, Madrid, Trotta, 2001. Esta obra es una reelaboración de su trabajo anterior *Cronología desde América Latina, México*, Centro de Reflexión Teológica, 1976. Véanse también dos obras de Leonardo Boff, *Jesucristo el Liberador. Ensayo de cronología crítica para nuestro tiempo*, Santander, Sal Terrae, 1985, y *Pasión de Cristo, pasión del mundo*, Santander, Sal Terrae, 1987.
 81. Sobrino, *Jesucristo liberador*, pp. 51 ss.; ver asimismo *Íd., Fuera de los pobres no hay salvación*, Madrid, Trotta, 2007.
 82. James H. Cone, *A Black Theology of Liberation*, Maryknoll, N.Y., Orbis Books, 1990, p. 120.
 83. *Ibid.*, pp. 123, 110-128.
 84. Ehsabeth Schussler Fiorenza, *En memoria de ella. Una reconstrucción teológica-feminista de los orígenes del cristianismo*, Bilbao, DDB, 1989.
 85. *Ibid.*, pp. 145 ss.
 86. *Ibid.*, pp. 237 ss. Schussler Fiorenza reelabora sus perspectivas anteriores en su obra *Cronología feminista crítica. Jesús, hijo de María, profeta de la sabiduría*, Madrid, Trotta, 2000.
 87. Schillebeeckx, *Jesús*, e *Interim Report on the Books Jesús and Christ*, New York, Crossroad, 1981.
 88. Harvey Falk, *Jesús the Pharissee*, New York, Paukst Press, 1985.
 89. Michael L. Cook, en su obra *Christology as Narrative Quest*, Collegeville, Minn., Liturgical Press, 1997, ofrece una base racional para la cronología como narrativa. En su crítica a la reconstrucción histórica de Jesús, Luke Timothy Johnson insiste en que «el sentido de Jesús se forma no por cada una de las piezas singulares, o por su probabilidad histórica, o por el equilibrio cualitativo entre ellas, sino por la estructuración de la narrativa como tal. El sentido lo concede el relato» (*The Real Jesús*, San Francisco, Harper, 1996, p. 154). Acepto esta función de una pintura narrativa de Jesús. Pero no debe mantenerse en oposición a la investigación histórica sobre los datos que se hallan detrás del relato o del análisis conceptual del contenido de la historia.
 90. Sanders, *Jesús y el judaísmo*, p. 191.
 91. Pernn, *Jesús and the Language of the Kingdom*, pp. 196-198.

en principio el problema de si tales símbolos son viables en sociedades y culturas seculares, postmodernas y cibnéticas.

24. Jon Sobrino, *Jesucristo liberador. Lectura histórico-teológica de Jesús*, Madrid, Trotta, 2001.

25. Penn, *Jesús and the Language of the Kingdom*, p. 43.

26. Cf. Jacques Schlosser, *Le Dieu de Jésus. Etude exégétique*, París, Cerf, 1987, pp. 21-51, para una visión de conjunto de los diversos vocablos utilizados por Jesús para designar a Dios.

27. *Ibid.*, pp. 54-57.

28. *Ibid.*, pp. 73-76.

29. *Ibid.*, pp. 77-91.

30. Cf. *ibid.*, pp. 105-177.

31. Cf., por ejemplo, Geza Vermes, *Jesús and the World of Judaism*, Philadelphia, Fortress Press, 1983, pp. 41 ss.; James Barr, «'Abba' Isn't 'Daddy': *Journal of Theological Studies* NS 39 (1988), pp. 28-47; James Barr, «'Abba, Father' and the Eamiharity of Jesús' Speech»: *Theology* 91 (1988), pp. 173-179.

32. Cf., por ejemplo, Mary Rose D'Angelo, «Abba and 'Father', Imperial Theology and the Jesús Tradmons»: *Journal of Biblical Literature* 111 (1992), pp. 611-630, y su artículo «Theology in Mark and Q, Abba and 'Father' in Context»: *Harvard Theological Review* 85 (1992), pp. 149-174.

33. «La dificultad de la apelación al uso de 'padre' por parte de Jesús con la intención de restringir otras opciones para la designación de Dios radica en que comprime un lenguaje pluriforme, sutil y subversivo en un molde exclusivo, literal y patriarcal que simplemente no hace justicia a los testimonios que tenemos» (Elizabeth A. Johnson, *She Who Is: The Mystery of God in Feminist Theological Discourse*, New York, Crossroad, 1992, p. 82).

34. Robert Hamerton-Kelly, *God the Father: Theology and Patriarchy in the Teaching of Jesús*, Philadelphia, Fortress Press, 1979, p. 103. Según Hamerton-Kelly —que sigue en esto a J. Jeremías— el uso por parte de Jesús de «padre» en este contexto significaba algo similar a «madre» en una sociedad moderna desarrollada (*ibid.*, p. 81).

35. John R. Donahue, *The Gospel in Parable*, Philadelphia, Fortress Press, 1988, p. 16.

36. Perrin, *Jesús and the Language of the Kingdom*, p. 106.

37. Joachim Jeremías, *Interpretación de las parábolas*, Estella, EVD, 1997, pp. 122 ss. Esta expresión coloquial es mía y recuerda el dicho «El necio dice en su corazón: 'No hay Dios'» (Sal 14,1).

38. Bernard Brandon Scott, *Hear Then the Parable: A Commentary on the Parables of Jesús*, Minneapolis, Fortress Press, 1989, pp. 138-139; Donahue, *Gospel in Parable*, p. 178.

39. C. H. Dodd, *Las parábolas del remo*, Madrid, Cristiandad, 1974, p. 168 ss.

40. Jeremías, *Interpretación de las parábolas*, pp. 112 ss.

41. PHEME PERKINS, *Hearing the Parables of Jesús*, New York, Pauhs Press, 1981, p. 83; Donahue, *Gospel in Parable*, pp. 35-36.

42. La primera interpretación corresponde a la «escatología realizada» de Dodd, *Las parábolas del remo*, 179-181; la segunda es la de J. Jeremías, *Interpretación de las parábolas*, p. 110 ss.

43. Scott, *Hear Then the Parable*, pp. 386-387; Donahue, *Gospel in Parable*, p. 37; Perkins, *Hearing the Parables*, pp. 85-88. También N. T. Wnght, *Jesus and the Victory of God*, London, SPCK, 1996, pp. 240-241, sobre las dos parábolas del «crecimiento».

44. Donahue, *Gospel in Parable*, p. 81.

45. Dodd, *Las parábolas del remo*, p. 120. Jeremías cree que esta parábola refleja la especial compasión de Jesús y de Dios por los pobres, los contratados de última hora que no tenían nada que llevar a casa para su familia (Jeremías, *Interpretación de las parábolas*, pp. 25 ss.).

46. Scott, *Hear Then the Parable*, pp. 296-298.

47. Dodd, *Las parábolas del remo*, pp. 118-119; Jeremías, *Interpretación de las parábolas*, pp. 96 ss.

48. Perkins, *Hearing the Parables*, pp. 53-62; Donahue, *Gospel in Parable*, pp. 151-158; Scott, *Hear Then the Parable*, pp. 99-125. Wnght lee alegóricamente la parábola como si

contara la historia de Israel que vuelve a Dios: su marcha al exilio; su reflexión, su retorno a Dios. En esos momentos, en el ministerio de Jesús, tiene lugar la promesa de reconciliación del Reino. El hermano mayor es como los que no fueron al Exilio, los samitanos, que se molestan por el «retorno» del verdadero Israel (Wnght, *Jesús*, pp. 125-131).

49. Es ésta una manera contextual de describirlo, pues se consideraba que los demonios y malos espíritus eran la causa de vanas enfermedades. Hoy día diríamos simplemente que Jesús tenía el poder de curar.

50. Geza Vermes, *Jesús the Jew: A Historian's Reading of the Gospels*, Philadelphia, Fortress Press, 1981, pp. 22-25.

51. Geza Vermes, «*Jesús the Jew*»: *Jesús' Jewishness. Exploring the Place of Jesús within Early Judaism*, ed. James H. Charlesworth, New York, Crossroad, 1991, p. 115; cf. también Vermes, *Jesús the Jew*, pp. 59-69.

52. James D. G. Dunn, *Jesús and the Spirit*, London, SCM, 1975, pp. 41-67.

53. Perrin, *Jesús and the Language of the Kingdom*, p. 43.

54. Ehsabeth Schüssler Fiorenza, *En memoria de ella. Una reconstrucción teológica-feminista de los orígenes del cristianismo*, Bilbao, DDB, 1989, pp. 145 ss.; Joachim Jeremías, *Teología del Nuevo Testamento I. La proclamación de Jesús*, Salamanca, Sigüeme, 2001.

55. John Dominic Crossan, *El Jesús de la historia. Vida de un campesino mediterráneo judío*, Barcelona, Crítica, 2000, p. 347; cf. también pp. 308 ss.

56. Cf. Jon Sobrino, *Cristología desde América Latina*, México, Centro de Reflexión Teológica, 1976.

57. E. P. Sanders, *Jesús y el judaísmo*, Madrid, Trotta, 2004, pp. 119, 116-123; cf. también su obra *The Historical Figure of Jesús*, London, Penguin Books, 1993, pp. 249-275.

58. «Según Sanders, el reino proclamado por Jesús tendría un origen ultramundano, pues sería traído por Dios y no por una insurrección militar. Dios intervendría y crearía un templo nuevo, restauraría el pueblo de Israel y renovaría las estructuras sociales en las que los 'pecadores' tendrían un lugar» (Daniel J. Harrington, «Retrieving the Jewishness of Jesús: Recent Developments»: *New Theology Review* 11 [1998], p. 13).

59. Esta parábola proporciona un ejemplo de las paradojas implicadas en la interpretación misma. Para comunicar el mensaje de esta parábola hoy habría que cambiar al protagonista: una figura virtuosa, el buen samaritano, tendría que transformarse en la persona más despreciada de todas.

60. Jeremías, *Interpretación de las parábolas*, pp. 148 ss.

61. Perkins, *Hearing the Parables*, pp. 117-123; Donahue, *Gospel in Parable*, pp. 129-134; Scott, *Hear Then the Parable*, pp. 189-202; Wnght, *Jesús*, pp. 304-307.

62. Jon 4,11; Sal 145,9; Eclo 18,13.

63. Schlosser, *Le Dieu de Jésus*, p. 260; cf. pp. 235-260.

64. Perkins, *Hearing the Parables*, pp. 67-72; Donahue, *Gospel in Parable*, pp. 169-172.

65. «La historia es una metáfora de la oscura amenaza que el anuncio del reino de Dios por parte de Jesús supone para la vida ordinaria» (Scott, *Hear Then the Parable*, p. 159). La interpretación de Wnght, por el contrario, sigue el esquema de ver en el relato la historia de Israel. Así, lo mismo que en la parábola del hijo pródigo, la atención recae en Lázaro: éste es figura del Israel renacido y recreado. Esto ocurre en el ministerio de Jesús, como demuestra su atención a los pobres (Wnght, *Jesús*, pp. 255-256).

66. Jon Sobrino, *Jesucristo liberador*, pp. 211 ss.

67. Joseph A. Fitzmyer, *El Evangelio según Lucas III*, Madrid, Cristiandad, 1986, p. 310.

68. R. G. Collingwood, *The Idea of History*, New York, OUP, 1956, pp. 241-242; Roger Haight, «The Impact of Jesús Research on Christology»: *Louvain Studies* 21 (1996), p. 222.

69. Rudolf Bultmann, *Teología del Nuevo Testamento*, Salamanca, Sigüeme, 1981, pp. 41 ss., está de acuerdo con esto en líneas generales. Pero al mismo tiempo señala ciertas dimensiones peculiares del Dios de Jesús y ofrece una interpretación deshistonzada e individualista del modo como se encuentra a Dios en Jesús que carece de fundamento (*ibid.*, p. 25).

70. Johnson, *She Who Is*, p. 54. Como en toda predicación sobre Dios, la designación de éste como persona actúa simbólicamente. Dios no es una persona porque cuando aceptamos la personalidad de Dios le negamos todas las limitaciones de las personas que conocemos; pero positivamente el símbolo anima a la imaginación creativa a ver a Dios como investido de una *personalidad* trascendente.

71. La metáfora básica del reino de Dios radica en la experiencia de Dios como señor y rey soberano. Schillebeeckx nota que la «reverencia hacia la naturaleza elevada de Dios es fundamental en el mensaje y ministerio de Jesús» (*Jesús. La historia de un viviente*, Madrid, Trotta, 2002).

72. Paul Tillich, *Amor, poder y justicia*, Barcelona, Ariel, 1970.

73. Schillebeeckx, *Jesús*, pp. 163 ss.

74. *Ibid.*

75. Jon Sobrino, en *El principio misericordia. Bajar de la cruz a los pueblos crucificados*, Santander, Sal Terrae, 1992, explora la dimensión de misericordia que hay en el amor de Dios revelado en Jesús y lo propone como una de las bases fundamentales de la teología de la liberación.

76. Dios ha creado todo el universo del que la existencia humana es una parte. No puede interpretarse el antropocentrismo del Dios de Jesús como una licencia a la humanidad para degradarse a sí misma destrozando el entorno que constituye la existencia humana.

77. Schillebeeckx, *Jesús*.

78. *Ibid.*

79. ¿Cómo puede explicarse un amor de Dios, igualitario y que alcanza a todos, y que al mismo tiempo muestra una parcialidad hacia los pobres? Esta cuestión puede ilustrarse con una analogía o parábola, puesto que no hay otra manera de comprender a Dios. Supóngase que en una familia con vanos hijos hay uno discapacitado. El amor de los padres, por no decir el de los hermanos, no intentaría asumir una función creativa que intentara restaurar y compensar lo que no ha sido otorgado por la naturaleza misma. Tal don de algo más, de un amor extra o suplementario, no es propiamente tal, sino una reacción natural de la relación padres-hijos.

Otra cara de esta superabundancia de amor por los propios y de modo especial por los que necesitan nuestro amor a causa de sus privaciones es el afán protector. Este afán puede estallar en ardorosa ira si alguien amenaza al débil e indefenso. Ésta es exactamente la lógica de la ira de los profetas y de sus frases sobre la ira de Dios contra el modo como eran tratados los pobres y los débiles en Israel. A Dios se le pinta diciendo. «Cuando atacáis a los débiles, a los que amo, me atacáis a mí» Y positivamente «Lo que hagáis por uno de mis hermanos más pequeños, por mí lo hacéis» (Mt 25,40).

CAPÍTULO 5. LA RESURRECCIÓN DE JESÚS

1. Joseph Moingt, *El hombre que venía de Dios*, Bilbao, DDB, 1995; Thorwald Lorenzen, *Resurrection and Discipleship*, Maryknoll, N.Y., Orbis Books, 1995, pp. 37-42.

2. Dos ejemplos de tipologías de comprensión de la resurrección son los de David Fergusson, «Interpreting the Resurrection»- *Scottish Journal of Theology* 38 (1985), pp. 287-305, que distingue los tipos radical, liberal y tradicional, y Lorenzen, *Resurrection and Discipleship*, pp. 11-111, que describe las posiciones tradicional, liberal, evangélica y de la teología de la liberación; John Galvín, «The Resurrection of Jesús in Contemporary Catholic Systematics», *Heythrop Journal* 20 (1979), pp. 123-145, examina la gama de diferente teorías entre los teólogos católicos sobre la naturaleza de la resurrección de Jesús, la génesis de la fe en la resurrección y el lugar de ésta en la fe cristiana. Hans Kung, en *Ser cristiano*, Madrid, Trotta, 2005, pp. 394-406, ofrece una descripción práctica de una variedad de teorías diferentes sobre cómo la fe en la resurrección se generó históricamente.

3. Para este análisis dependo de Xavier Léon-Dufour, *Resurrección de Jesús y mensaje pascual*, Salamanca, Sígueme, 1973, pp. 23-33. Esta obra se cita en adelante como *Resurrección*.

ción. Edward Schillebeeckx, *Jesús. La historia de un viviente*, Madrid, Trotta, 2002, pp. 481 ss., trata de la distinción y relación entre las nociones de resurrección y exaltación.

4. Léon-Dufour, *Resurrección*, p. 61.

5. *Ibid.*, pp. 100-104.

6. *Ibid.*, p. 69.

7. *Ibid.*, pp. 77-83.

8. Rudolf Bultmann, «New Testament and Mythology», en *Kerygma and Myth: A Theological Debate*, New York, Harper & Row, 1961, pp. 33-44, y «The Primitive Christian Kerygma and the Historical Jesús», en Cari Braaten y Roy A. Harnsville (eds.), *The Historical Jesús and the Kerygmatic Chnst*, Nashville, Abingdon Press, 1964, pp. 15-42; "Wilh Marxsen, «The Resurrection of Jesús as a Historical and Theological Problem», en C. F. D. Moule (ed.), *The Significance of the Message of the Resurrection for Faith in Jesús Chnst*, London, SCM, 1968, pp. 15-50, *The Resurrection of Jesús of Nazareth*, Philadelphia, Fortress Press, 1970, y *Jesús and Easter: Did God Raise the Historical Jesús from the Dead?*, Nashville, Abingdon Press, 1990.

9. Wolfhart Pannenberg, *Fundamentos de cristología*, Salamanca, Sígueme, 1974, pp. 67 ss., insiste en el carácter público e histórico de la resurrección argumentando a favor de la historicidad de las apariciones referidas por Pablo en 1 Cor 15,1-8 (como distintas a las apariciones de los Evangelios) y de los relatos sobre la tumba vacía.

10. Nicholas Lash, «Easter Meaning»: *Heythrop Journal* 25 (1984), p. 12. En otras palabras, la idea de «un hecho» corresponde a lo que he descrito como verdad «real» de la resurrección de Jesús.

11. Lash, «Easter Meaning», p. 13.

12. Galvín, «The Resurrection of Jesús», pp. 126, 132-134.

13. Gerald O'Collins distingue entre resurrección física —que apunta hacia una reanimación del cadáver de Jesús— y resurrección corporal, que apunta hacia la resurrección de la realidad personal o «yo» de Jesús. Esta distinción ayuda a clarificar el significado de «corporalmente» (Gerald O'Collins, *Jesús Rtsen: An Historical, Fundamental and Systematic Examination of Chnst's Resurrection*, New York, Pauht Pres, 1987, p. 122).

14. Kung, *Ser cristiano*, p. 372. Kung es claro y perspicaz al llamar la atención sobre este problema. La imaginación tiende a unir la realidad trascendente de Jesús exaltado con condiciones terrenales descriptibles. Pero esto reduce su carácter trascendente.

15. Cf. Roger Haight, *Dynamics of Theology*, New York, Pauht Pres, 1990, p. 17. Schillebeeckx, *Jesús*.

16. Gerald Bostock, «Do We need an Empty Tomb?». *The Expository Times* 105 (1994), p. 203. Este principio tendrá también su importancia en la consideración de los relatos de la tumba vacía. Los cristianos no perciben contradicción alguna en el hecho de utilizar el lenguaje de la resurrección durante el acto del enterramiento de los difuntos.

17. Schillebeeckx, *Jesús*.

18. Galvín, «The Resurrection of Jesús», p. 128, que parafrasea a Karl Rahner, «Hope and Easter», en *Christian at the Crossroads*, New York, Seabury Press, 1976, pp. 90-91. «Los testimonios de los discípulos y nuestra evidencia interior de la experiencia del poder vivificador de Jesús... forman un testimonio único. Jesús vive» (Rahner, *ibid.*, p. 90).

19. Reginald H. Fuller, *The Formation of the Resurrection Narratives*, Philadelphia, Fortress Press, 1980, p. 18; cf. también pp. 30-34, 48-49, 169-170. Schillebeeckx analiza los datos del Nuevo Testamento y los interpreta en *Jesús*, pp. 481 ss., 498 ss.

20. Léon-Dufour, *Resurrección*, pp. 96 ss. Sin embargo, al referirse a sí mismo como un «aborto», Pablo parece también diferenciarse de los demás de un modo que no resulta completamente claro.

21. Fuller utiliza esta estrategia en *Resurrection Narratives*. «Lo que sabemos de las apariciones de Pablo... puede aplicarse... a la interpretación de las apariciones más antiguas» (43). Otros están de acuerdo con este principio, por ejemplo, PHEME PERKINS, *Resurrection: New Testament Witness and Contemporary Reflection*, Carden City, N Y, Doubleday, 1984, p. 200; Kenan B. Osborne, *The Resurrection of Jesús: New Considerations for Its Theological Interpretation*, New York, Pauht Pres, 1997, pp. 90-95

22 Osborne, *The Resurrection of Jesús*, p. 95. En último término, no importa saber si las experiencias de revelación se produjeron a través de una visión física o por medio de la imaginación; lo interesante es que las apariciones son revelaciones de Dios. Cf. Fuller, *Resurrection Narratives*, pp. 30-31. La opinión de Fuller acerca del lenguaje del Nuevo Testamento sobre la resurrección se asemeja a la lógica del símbolo «Todo lenguaje de este estilo es analógico. En esta época se formó un lenguaje para describir tales acontecimientos, el Nuevo Testamento tuvo el problema de presentar acontecimientos que pertenecen a los momentos escatológicos pero que se revelaban por medio de acontecimientos históricos intramundanos» (*ibid.*, p. 33).

23. Osborne, *The Resurrection of Jesús*, pp. 101-103.

24. Fuller, *Resurrection Narratives*, p. 47.

25. Luke Timothy Johnson, *The Acts of the Apostles*, Collegeville, Minn., Liturgical Press, 1992, p. 167. Lo que hace Lucas es «expresar en términos narrativos lo que es esencialmente una transformación interna» (*ibid.*).

26. Cf. Kung, *Ser cristiano*, pp. 400-402; Marxsen, *The Resurrection of Jesús of Nazareth*, pp. 83-86; Léon-Dufour, *Resurrección*, pp. 272 ss.

27. Fuller, *Resurrection Narratives*, p. 171. Fuller afirma que no es posible simplemente decidir si hay realmente una base histórica en esta narración. «Es imposible para nosotros a esta distancia comprobar la fiabilidad del relato de las mujeres». PHEME PERKINS está de acuerdo en que esta tradición es antigua y que realmente no se puede discutir. Pero añade «El hallazgo de la tumba vacía no fue el origen de la creencia cristiana primitiva de que Jesús había resucitado» (*Resurrection*, p. 94).

28. Cf., por ejemplo, Bostock, «Do We Need an Empty Tomb?», pp. 201-203, quien defiende que fueron los sacerdotes los que se llevaron el cuerpo de Jesús.

29. Léon-Dufour, *Resurrección*, p. 165.

30. Moma D. Hooker, *The Gospel According to St. Mark*, London, A Se C Black, 1991, p. 385. «Jesús no está aquí» significa también que no está y no es de este mundo, sino «la transformación del cuerpo a un modo escatológico de existencia y su ascensión inmediata al cielo» (Fuller, *Resurrection Narratives*, p. 57).

31. Léon-Dufour, *Resurrección*, pp. 150 ss.

32. Perkins, *Resurrection*, p. 94.

33. La posición aquí reflejada es que el vocablo «apariciones» no describe con exactitud la clase de experiencia que sufrieron los discípulos cuando cayeron en la cuenta de que Jesús estaba vivo y exaltado cabe Dios. Ese punto de vista puede contrastarse con la posición de los que defienden que las apariciones fueron el camino primario por el cual los discípulos llegaron a saber que Jesús había resucitado, y que estas apariciones consistieron en «una experiencia única y no simplemente interior, sino ligada a alguna percepción externa, visual» (Gerald G. O'Colhns, *The Resurrection of Jesús Christ: Some Contemporary Issues*, Milwaukee, Marquette University Press, 1993, p. 18). O'Colhns ha escrito extensamente sobre la resurrección y ha defendido con coherencia la historicidad de las apariciones como experiencias sensibles de alguna clase. Además de los trabajos antes citados, cf. su obra *Interpreting the Resurrection: Examining the Major Problems in the Stories of Jesús' Resurrection*, New York, Pauhist Press, 1988.

34. Hans Dieter Betz, «The Origin and Nature of Christian Faith According to the Emmaus Legend». *Interpretation* 23 (1969), p. 33.

35. Betz, «Emmaus Legend», p. 38.

36. John Galvín, que ha considerado esta cuestión extensamente, parece moverse hacia una posición que defiende que los teólogos deberían prescindir de la discusión de la génesis histórica de la fe y tratar más extensamente el contenido de la fe en la resurrección. John Galvín, «The Origin of Faith in the Resurrection of Jesús Two Recent Perspectives» *Theological Studies* 49 (1988), p. 42. La preocupación de Galvín debe ser tenida en cuenta, pero el interés apologetico de nuestra cristología nos obliga también a formular algunas consideraciones sobre esta cuestión.

37. Por ejemplo, Betz, «Emmaus Legend», pp. 38-45, se ocupa de la historia teológica; Fuller, *Resurrection Narratives*, p. 186, lo hace kengmáticamente.

38. Fuller, *Resurrection Narratives*, p. 105.

39. Betz, «Emmaus Legend», p. 38.

40. *Ibid.*, pp. 38-39.

41. Joseph A. Fitzmyer, *El Evangelio según Lucas TV*, Madrid, Cristiandad. En opinión de Betz, el relato muestra que Jesús está presente tanto en el evento oral de la explicación de las Escrituras como en la comida eucarística común. Betz, «Emmaus Legend», pp. 40-41.

42. Fuller, *Resurrection Narratives*, p. 109.

43. Karl Rahner, «Resurrección», en *Sacramentum Mundi V*, Barcelona, Herder, 1974.

44. Karl Rahner, «On the Theology of Hope», en *Theological Investigations* 10, New York, Herder and Herder, 1973, p. 250.

45. Galvín, «The Resurrection of Jesús», p. 126.

46. Cf. John E Galvín, «Resurrection as *Theologia crucisjesu*— The Foundational Christology of Rudolf Pesch». *Theological Studies* 38 (1977), pp. 513-525. y «The Origin of Faith in the Resurrection of Jesús», pp. 25-44; también «The Resurrection of Jesús», pp. 135-136.

47. Galvín, «The Resurrection of Jesús», pp. 130-131, que explica la posición de Walter Kasper. Cf. Walter Kasper, *Jesús, el Cristo*, Salamanca, Sigüeme, 1976, pp. 151-196, para un tratamiento matizado de los datos bíblicos y de las razones de la fe en la resurrección. En relación con las apariciones, Kasper afirma con claridad que éstas no deben interpretarse como «acontecimientos tangibles objetivamente». Una aparición era «una experiencia de fe», pero no en el sentido de que el objeto, Jesús exaltado, era el producto o la proyección de la fe.

48. Lorenzen, *Resurrection and Discipleship*, pp. 75-76, que parafrasea a Schillebeeckx.

49. Cf. el análisis de la parábola del rico epulón y del pobre Lázaro en el capítulo 4.

50. Gunther Bornkamm, *Jesús de Nazaret*, Salamanca, Sigüeme, 1982, pp. 72 ss.

51. William James, en *Las variedades de la experiencia religiosa*, Barcelona, Península, 2002, pp. «¿300-301, 332-336?», comenta la manera como el conocimiento religioso no está controlado completamente por el ser humano, y la manera como se autentifica a sí mismo.

52. Schillebeeckx, en *Jesús*, pp. 481 ss., propone que la experiencia radical de los primeros discípulos fue de perdón, que implicaba de algún modo a un Jesús que concedía el perdón.

53. Gerard J. Hughes, «Dead Theones, Live Metaphors and the Resurrection». *Heythrop Journal* 29 (1988), pp. 325-327. Hughes defiende una verdadera resurrección de Jesús contra W. Marxsen y G. W. H. Lampe. Hughes considera que estos dos autores se hallan muy influenciados por el escepticismo filosófico y por una crítica bíblica que socava la historicidad [léase la actualidad] de la resurrección. Las metáforas se utilizan en la ciencia y se entienden como algo real, es decir, se considera que se refieren satisfactoriamente a sus objetos cuando explican los datos por los cuales se manifiesta el objeto, que está más allá de la experiencia directa. Del mismo modo se apela a la teología para explicar las experiencias vitales, incluyendo sus referentes, y se considera acertada y verdadera realmente en la medida en la que da razón de la experiencia con sus metáforas o símbolos— *ibid.*, p. 326.

54. Esta teoría está de acuerdo fundamentalmente con la propuesta de Peter Carnley en su estudio magistral *The Structure of Resurrection Belief*, Oxford, Clarendon Press, 1987. Los términos clave de su teoría son el «recuerdo» y el «conocimiento», que se relacionan respectivamente con historia y experiencia. El recuerdo del Jesús histórico es un elemento integral y esencial de la fe en la resurrección. El conocimiento, en el sentido de encuentro con Jesús resucitado en una experiencia de Cristo como Espíritu, es otro elemento esencial en la estructura de la fe pascual. El reconocimiento de la función de Dios como Espíritu en la experiencia de la resurrección de Jesús toma su impulso de la necesidad de decidir qué es lo que ocurrió históricamente a propósito de la tumba vacía y de los relatos de las apariciones. Carnley presta mucha atención también al marco eucarístico de esta experiencia (p. 325). He añadido la tercera dimensión antropológica de esperanza trascendental como algo también esencial a la fe en la resurrección, y he redondeado la teoría con una afirmación clara de que la historicidad del relato de la tumba vacía y de las narraciones de las apariciones no son esenciales para la fe-esperanza en la resurrección.

55. Jon Sobrino, *Cristología desde América Latina*, México, Centro de Reflexión Teológica, 1976.

56. Kung, *Ser cristiano*, p. 367; también pp. 403-406.

57. Galvín, «The Resurrection of Jesús», pp. 130-131, que parafrasea a Walter Kasper.

CAPÍTULO 6. EL PLURALISMO DE LAS SOTERIOLOGÍAS Y CRISTOLOGÍAS DEL NUEVO TESTAMENTO

1. James D. G. Dunn, *Christology in the Making: A New Testament Inquiry into the Origins of the Doctrine of the Incarnation*, Philadelphia, Westminster Press, 1980, pp. 113-125, defiende la primera posición, mientras que Ben Witherington III, *Jesús the Sage: The Pügrimage of Wisdom*, Minneapolis, Fortress Press, 1994, 257-66, sostiene la segunda.

2. Por ejemplo, Earl Richard, en *Jesús: One and Many*, Wilmington, Michael Glazier, 1988, pp. 74-75, distingue tres tipos de cristologías entre los testigos del Nuevo Testamento: 1) de exaltación y entronización; 2) cristología del agente; 3) de la Sabiduría o cristología de la preexistencia. Edward Schillebeeckx propone cuatro tipos de cristología en la iglesia primitiva. 1) cristología de la parusía; 2) del hombre divino; 3) de la Sabiduría, y 4) cristologías de la Pascua. Las cuatro tienen su fundamento en una concepción de Jesús como el profeta escatológico, cosa que se afirmaba probablemente de Jesús, al menos en forma de pregunta, durante su vida. Edward Schillebeeckx, *es*: *An Experiment in Christology*, New York, Seabury Press, 1979, pp. 401-438.

3. Edward Schillebeeckx, en *Christ: The Experience of Jesús as Lord*, New York, Seabury Press, 1981, analiza holísticamente el concepto de salvación en cada libro del Nuevo Testamento, a excepción de los evangelios sinópticos (pp. 112-462, y luego sintetiza sus conclusiones enumerando los símbolos que ha encontrado en ellos (pp. 463-514).

4. Éste es el método de Richard en *Jesús: One and Many*,

5. Tal es el método de Dunn en *Christology in the Making*.

6. Estas preguntas son sugerencias surgidas del análisis de la «apropiación» de Paul Ricoeur, en «Appropriation» (*Hermeneutics and the Human Sciences*, ed. de J. B. Thompson, Cambridge, CUP, 1981, pp. 182-193).

7. James D. G. Dunn, *Romans 1-8*, Dallas, Word Books, 1988, p. 296.

8. Dunn, *Romans 1-8*, p. 297.

9. Joseph A. Fitzmyer, *Romans: A New Translation with Introduction and Commentary*, New York, Doubleday, 1993, pp. 421-422. Brendan Byrne, en *Romans*, Collegeville, Minn., Liturgical Press, 1996, pp. 179-180, acentúa la superioridad de Cristo en la comparación o contraste con Adán. No se trata de una comparación equilibrada, porque Cristo es el amor y la gracia de Dios abrumadores que invaden la historia para invertir la nueva del pecado.

10. «En otras palabras, no es el nacimiento de Cristo y su ministerio lo que se considera, sino su muerte como la contrapartida escatológica al pecado de Adán: como la transgresión de Adán introdujo la muerte, del mismo modo la muerte de Cristo trajo la vida. Es el Cristo resucitado y divino el que caracteriza el tiempo que ha de venir, así como es el Adán caído el que caracteriza el presente» (Dunn, *Romans 1-8*, p. 292).

11. Los que interpretan así Flp 2,6-11 a la luz de Rom 5,12-21 son, por ejemplo, Dunn, *Christology in the Making*, pp. 113-125, y Richard, *Jesús: One and Many*, pp. 328-329. Karl-Josef Kuschel, *Born Before All Time? The Dispute over Christ's Origin*, New York, Crossroad, 1992, pp. 243-266, está en esta misma línea de pensamiento. Por el contrario, Brendan Byrne interpreta Rom 5,12-21 a la luz de Flp 2,6-11 y encuentra que en el texto de Romanos se refleja el punto de vista paulino de un Hijo de Dios preexistente. Brendan Byrne, «Christ's Pre-Existence in Pauline Soteriology»: *Theological Studies* 58 (1997), pp. 328-329.

12. Richard, *Jesús: One and Many*, p. 328.

13. Por ejemplo, Witherington, *Jesús the Sage*, pp. 257-266.

14. Fitzmyer, *Romans*, p. 407.

15. Moma D. Hooker, *The Gospel According to Saint Mark*, London, A & C Black, 1991, pp. 33-34. Aunque la frase «el hijo de Dios» no se halle en algunos manuscritos —puede haber

sido un añadido o haberse perdido por casualidad— la situación de Jesús como mesías e hijo de Dios refleja con exactitud el pensamiento de Marcos: *ibid.*, pp. 34.

16. Hooker, *Saint Mark*, pp. 44-48.

17. *Ibid.*, pp. 216-218.

18. *Ibid.*, p. 360.

19. Robert H. Gundry, *Mark, A Commentary on His Apology for the Cross*, Grand Rapids, Eerdmans, 1993, p. 909.

20. Gundry, *Mark*, p. 975. Habría que tener también en cuenta el sentido aumentado de «hijo de Dios» antes mencionado que se deduce del evangelio entero de Marcos. El evangelista dice claramente que Dios estuvo presente en Jesús y en sus obras: «exorcismos, curaciones portentosas, milagros sobre la naturaleza, atracción irresistible sobre las muchedumbres, capacidad profética, autoridad llena de poder en la enseñanza, habilidad irresistible en los debates, ejercicio de la prerrogativa divina de perdonar los pecados, muerte acompañada de acontecimientos sobrenaturales, y resurrección de entre los muertos...» (*ibid.*, p. 34).

21. Según Dunn, «No existe prueba verdadera alguna en la tradición primitiva sobre Jesús de lo que se podría denominar claramente una consciencia de ser divino, una consciencia de filiación fundamentada en una relación preexistente con Dios». Sólo en el Evangelio de Juan «se encuentra con claridad el concepto de una preexistencia personal de Jesús como hijo divino de Dios antes de que el mundo existiera, un Hijo enviado a ese mundo por el Padre...» (Dunn, *Christology in the Making*, pp. 60-61).

22. Hooker, *Saint Mark*, p. 249. Hooker no se aviene fácilmente a leer este versículo a la luz de Is 53. Puede estar relacionado con otras tradiciones, pero en cualquier caso no queda totalmente claro cómo se opera la redención.

23. Hooker, *Saint Mark*, pp. 361-362; Gundry, *Mark*, pp. 886-887. Richard, en *Jesús: One and Many*, pp. 126-128, resume la cristología de Marcos en tres conceptos, adviniendo que tal división no es totalmente nítida: a) Jesús es el mesías en virtud de su ministerio; b) es hijo de Dios en virtud su resurrección, y c) es Hijo del hombre en virtud de su futura entrada en la gloria.

24. Schillebeeckx, *Jesús*, pp. 515 ss., analiza la idea en la cristología de Marcos de que la exaltación de Jesús significa que estará ausente de la historia y de la comunidad cristiana hasta su vuelta al final de los tiempos.

25. Éstos son: mesías o cristo, Señor, salvador, hijo de Dios, Hijo del hombre, siervo de Dios, profeta, rey, hijo de David, líder, santo, justo, juez, maestro. Cf. Joseph A. Fitzmyer, *El Evangelio según Lucas I*, Madrid, Cristiandad, 1986, pp. 323-368.

26. Fitzmyer, *Lucas I*, pp. 381 ss.

27. I. Howard Marshall, *The Gospel of Luke: A Commentary on the Greek Text*, Exeter, Paternoster Press, 1978, pp. 70-71; Fitzmyer, *Lucas I*, pp. 381 ss.

28. Marshall, *The Gospel of Luke*, pp. 150, 154; Fitzmyer, *Lucas II*

29. Marshall, *The Gospel of Luke*, p. 178.

30. *Ibid.*, pp. 471, 475-476.

31. Luke Timothy Johnson, *The Acts of the Apostles*, Collegeville, Minn., Liturgical Press, 1992, p. 42.

32. Johnson, *Acts*, p. 55.

33. «En esta cristología del Espíritu en dos etapas tenemos un paralelo claro de la cristología primitiva (prejohánica) del hijo de Dios y de la cristología del (segundo) Adán. En cada uno de estos casos la etapa anterior a la resurrección no puede ser expresada en términos de encarnación porque sólo su resurrección hace que Jesús sea hijo de Dios (en poder), el último Adán, Espíritu vivificante» (Dunn, *Christology in the Making*, p. 161).

34. Fitzmyer, *Lucas I*, p. 330. Fitzmyer divide estas dos etapas en cuatro: 1) la primera fase comienza con la concepción de Jesús y dura hasta su aparición en el desierto para su bautismo; 2) la segunda va desde su bautismo hasta la ascensión; 3) la tercera, desde la ascensión hasta la parusía; 4) la cuarta es la parusía (*ibid.*, pp. 324 ss.).

35. Dunn, *Christology in the Making*, p. 133. En el período intertestamentario encontramos personificaciones del Espíritu cuando éste se relaciona o identifica con la Sabiduría.

Pero en opinión de Dunn todos estos casos no son otra cosa que un lenguaje figurado para expresar a la vez la immanencia y trascendencia de Dios (*ibid.*, pp. 134-135).

36. «La concepción insólita o virginal de Jesús en Lucas no indica una cristología elevada (como en Mateo), sino sólo el deseo de salir al paso de las exigencias de la biografía helenística en la que se atribuye rutinariamente a los héroes orígenes divinos o nacimientos insólitos anunciados por oráculos proféticos» (Richard, *Jesús: One and Many*, p. 178).

37. Fitzmyer, *Lucas I*, pp. 331.

38. Fitzmyer enumera cinco características de este estilo: 1) concepción virginal por el poder del Espíritu; 2) ministerio dotado de poder por el Espíritu; 3) relación especial con el Padre; 4) resurrección de entre los muertos; 5) exaltación (*Lucas I*, p. 324).

39. Fitzmyer, *Lucas I*, p. 373. Este autor resume la idea de la salvación en la cristología de Lucas —como distinta de la cristología del Espíritu, aunque incluye también a ésta— en cuatro efectos del acontecimiento de Cristo- 1) salvación del pecado, de la alienación respecto a Dios y de la condenación eterna; 2) perdón del pecado; 3) la paz del remo mesiánico; 4) vida eterna por la resurrección (*ibid.*, pp. 373-380).

40. Richard, *Jesús, One and Many*, p. 185.

41. Respecto a la cristología lucana en su conjunto se dice a veces que la muerte de Jesús tiene poca importancia salvífica. Pero Fitzmyer señala textos que hablan claramente del perdón de los pecados que tiene su base en el sufrimiento de Jesús, aun cuando la resurrección asuma mayor importancia (*Lucas I*, pp. 373-375). Jerome Neyrey detecta en Lucas una estructura similar a la cristología paulina del último Adán, que forma el marco implícito de los relatos de la pasión. Esto haría del relato de la obediencia de Jesús que lleva hasta su muerte y resurrección un elemento significativo en la historia lucana de Jesús. Jerome Neyrey, *The Passion According to Luke: A Redaction Study of Luke's Soteriology*, New York, Pauhs Press, 1985, pp. 184-192.

42. Otros textos son 1 Cor 8,6; 1 Tim 3,16; Heb 1,3-4; 1 Pe 1,19-21; 2,21-25; 3,18-22.

43. Cf. Diane Jacobson, «What Is Wisdom? Who Is She?»: *Word and World* 7 (1987), pp. 241-244, para una definición de la tradición sobre la Sabiduría. Dos trabajos que están de acuerdo en gran parte sobre el desarrollo de la cristología sapiencial son los de Dunn, *Christology in the Making*, 163 ss., y Elizabeth A. Johnson, «Jesús, The Wisdom of God, A Biblical Basis for Non-Androcentric Christology»: *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 61 (1985), pp. 261-294.

44. Peter T. O'Brien, en *The Epistle to the Philippians, A Commentary on the Greek Text*, Grand Rapids, Eerdmans, 1991, pp. 263-268, revisa los argumentos que defienden las interpretaciones del último Adán y la preexistencia.

45. Byrne, «Christ's Pre-Existence in Pauline Soteriology», pp. 312-313.

46. Por ejemplo, I. Howard Marshall, *The Epistle to the Philippians*, London, Epworth Press, 1991, p. 50.

47. «Entonces el justo se mantendrá en pie con gran confianza en presencia de los que lo han afligido y de los que despreciaron sus sufrimientos». Cf. también Sab 3,1-4; 5,15-16. En el himno hay referencias también a otras tradiciones; no hay interpretación de este pasaje que no esté sujeta a discusión.

48. O'Brien, *Philippians*, p. 252.

49. Witherington, «*¿I the Sage*, p. 263, ofrece una interpretación sapiencial minuciosa del himno. Byrne, «Christ's Pre-Existence in Pauline Soteriology», pp. 314-320, defiende también la realidad preexistente de Cristo sobre la base de sus actividades anteriores al tiempo.

50. James D. G. Dunn, *The Epistles to the Colossians and to Philemon: A Commentary on the Greek Text*, Grand Rapids, Eerdmans, 1996, pp. 88-89; Kuschel, *Bom Before All Time?*, pp. 332-333.

51. F. F. Bruce, *Paul: Apostle of the Free Spirit*, Exeter, Paternoster Press, 1977; 1980, p. 419. Esta identificación de Jesucristo con la Sabiduría divina personificada permite a los exegetas leer Col 1,16 como la presentación de «la actuación de Cristo aún no encarnado en la obra de la creación» (Murray J. Harns, *Colossians and Philemon: Exegetical Guide to the Greek New Testament*, Grand Rapids, Eerdmans, 1991, p. 50).

52. Dunn, *Colossians*, pp. 99-100.

53. Witherington, *Jesús the Sage*, p. 249.

54. *Ibid.*, p. 350. Cf. Johnson, «Jesús, the Wisdom of God», p. 282.

55. Daniel J. Harnngton, *The Gospel of Matthew*, Collegeville, Minn., Liturgical Press, 1991, p. 170. Una afirmación aún más nítida es la siguiente. «11,25-30 es un resumen del mensaje del evangelio entero. En este pasaje Jesús revela que él es el revelador. Es decir, él revela que, como hijo manso y humilde del Padre, lleva a cabo la llamada a Israel, incorpora en su propia persona la Tora y la Sabiduría, y proclama así la voluntad perfecta de Dios» (W. D. Davies y Dale C. Allison, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to Saint Matthew*, Edinburgh, T & T Clark, 1991, p. 296).

56. Johnson, «Jesús, the Wisdom of God», p. 261.

57. Dunn, *Christology in the Making*, p. 170.

58. *Ibid.*, pp. 205-212

59. Por ejemplo, Kuschel opera con el género literario de estos textos. El acuerdo general es que el himno de Filipenses es poético; por tanto debería interpretarse como una expresión imaginativa de la experiencia de los primeros discípulos, y no como una declaración discursiva y analítica. El himno en conjunto no intenta formular una cristología de la preexistencia, sino sintetizar la experiencia de Jesús como el Señor resucitado *Bom Before All Time?*, pp. 258-263. Respecto a Colosenses escribe «El lenguaje de este texto es poético y no conceptual» (*ibid.*, p. 339). Debe entenderse como referido a la acción dinámica de Jesucristo en su función de mediador que revela a Dios al género humano. Jesucristo fue animado por Dios como Espíritu y encarnó a Dios como Sabiduría, *ibid.*, pp. 333-334.

60. O'Brien, *Philippians*, p. 262.

61. *Ibid.*, p. 216. Comentando Flp 2,7, O'Brien dice que Jesús manifestó la forma de Dios en su forma de ser un hombre, como ser humano Jesús revela lo que significa ser Dios.

62. Los atributos personificados divinos eran los modos básicos y normales para referirse a los poderes y actividades de Dios. Era una práctica lingüística judía normal personificar una cualidad de Dios y describirla como un agente de ese mismo Dios. Concebir el Espíritu, la Sabiduría, la Palabra como una expresión literal de entidades divinas «es malentender este tipo particular del lenguaje religioso antiguo de los judíos» (Larry W. Hurtado, *One God, One Lord: Early Christian Devotion and Ancient Jewish Monotheism*, Philadelphia, Fortress Press, 1988, p. 46; cf. pp. 41-50).

63. Trataré de Jn 1,1-18 en la sección siguiente.

64. Witherington, *Jesús the Sage*, p. 269.

65. Jesús es el símbolo histórico que sirve de medio para la experiencia de la fe cristiana religiosa. Sin una teoría de este estilo, no se puede superar el positivismo ingenuo acerca de la revelación.

66. Raymond E. Brown, *El Evangelio según Juan I*, Madrid, Cristiandad, 1979, pp. 173 ss.

67. Neal M. Flanagan, *The Gospel According to John and the Johannine Epistles*, Collegeville, Minn., Liturgical Press, 1983, pp. 6-8.

68. Thomas L. Brodie, *The Gospel According to John: A Literary and Theological Commentary*, New York, OUP, 1993, pp. 136-147.

69. Por ejemplo, George R. Beasley-Murray, *o₁*», Dallas, Word Books, 1987, pp. 4-5.

70. Por ejemplo, como John Ashton, «The Transformation of Wisdom», en *Studying John: Approaches to the Fourth Gospel*, Oxford, Clarendon Press, 1994, pp. 5-35.

71. Por ejemplo, Brown reduce al mínimo la influencia de la literatura helenística en general y de Filón en particular sobre el Prólogo Brown, *Juan*, pp. 53 ss. Pero Thomas H. Tobm, «The Prologue of John and Hellenistic Jewish Speculation» *Catholic Biblical Quarterly* 52 (1990), pp. 252-269, argumenta con sólidas razones en pro de considerar a Filón «y la tradición de la interpretación y especulación judía bíblica de época helenística» como el trasfondo para la lectura del Prólogo.

72. La figura central del Prólogo es el Logos, pero éste no aparece como título cristológico en el Evangelio Brown, *Juan*, pp. 173 ss. Opinión contraria en Beasley-Murray, *John*,

p 5 «Así como todo el Evangelio se refiere Jesús, de igual modo el Prólogo está totalmente interesado en su persona».

73. Tobín, «The Prologue of John», pp. 257-258.

74. Dunn, *The Making of Christology*, pp. 220-230.

75. Brown, *Juan*, p. 174.

76. *Ibid.*

77. Beasley-Murray, *O/JM*, p. 16.

78. Dunn, *Making of Christology*, p. 249.

79. *Ibid.*, p. 245. La cristología del Logos en tres etapas es intrínsecamente ambigua porque por la encarnación el Logos se convirtió en Jesucristo. Por tanto, Jesucristo preexistió. Sin embargo, es claro que la naturaleza humana y la existencia corporal de Jesús no preexistieron. Por esta razón la frase «la preexistencia de Jesucristo» parece ser intrínsecamente monofisita. Una cristología positiva y constructiva del Logos hoy día debe tratar esta cuestión.

80. Robert Kysar, *John: the Maverick Gospel*, Atlanta, John Knox Press, 1976, p. 29. Por el contrario, Kuschel, después de su análisis del Prólogo, concluye que «Juan no tiene una cristología aislada de la preexistencia..., sino una cristología del envío y de la revelación, en la cual la afirmación de la preexistencia... tiene la función de acentuar el origen de Jesús como revelador de Dios y la unidad de Jesús con Dios» (*Born Before All Time?*, p. 384).

81. Debe señalarse que hay vanados ejemplos de cristología sapiencial en el Nuevo Testamento y que éstos no son idénticos. Lo que aquí se dice de la cristología del Logos en el Prólogo puede aplicarse también a algunas cristologías sapienciales, según las interpretaciones de algunos exegetas.

82. Un mito es «la expresión en forma de relato de una convicción religiosa profunda...» (Ashton, «The Transformation of Wisdom», p. 33).

83. La frase «mitología reflexiva» es utilizada por Ehsabeth Schussler Fiorenza en *En memoria de ella. Una reconstrucción teológico-feminista de los orígenes del cristianismo*, Bilbao, DDB, 1989 y en *Cristología feminista crítica. Jesús, hijo de María, profeta de la sabiduría*, Madrid, Trotta, 2000. La frase significa que las expresiones Sabiduría, Logos, Espíritu, etc., operan funcionalmente en un nivel lingüístico-simbólico que intenta abrir un significado a la reflexión.

84. Kysar, *John*, p. 30.

85. La ironía radica aquí en que en cierto modo se logra lo opuesto. La presencia de un agente intermediario o sobrenatural de Yahvé, o del Padre, debilita precisamente el sentido de la presencia misma de Dios en Jesús los primeros siglos de desarrollo cristológico sufrirán a causa de las fuertes corrientes de subordinacionismo.

86. «La pregunta sobre Dios sólo tiene significado para nosotros, seres humanos, en la medida en la que al ser una pregunta humana se dirige a nuestra humanidad, es decir si llegamos a comprender que la cuestión entera del hombre es en último término la cuestión de Dios mismo» (Schillebeeckx, *Jesús*, pp. 589 ss.).

87. «La noción de un mesías sufriente no se encuentra en el Antiguo Testamento ni en ningún texto del judaísmo precristiano» (Fitzmyer, *Lucas IV*).

88. Cuando se afirma que Jesús tiene que ser la norma para la interpretación cristológica, se sobreentienden siempre dos precisiones. Primera- en cuanto al contenido positivo, hay que añadir implícitamente la frase «en la medida en la que puede saberse algo históricamente». Segunda y más importante la interpretación cristológica debe ser regulada por las posibilidades de Jesús como ser humano retroproyectadas imaginativamente.

89. R. T. France, «Development in New Testament Christology» *Themelios* 18 (1992), p. 7.

90. Hurtado, *One God, One Lord*, p. 13.

91. *Ibid.*, p. 121.

92. *Ibid.*, p. 50.

93. Oscar Cullmann, *Cristología del Nuevo Testamento*, Buenos Aires, Methopress, 1965, p. 18.

94. Cf. Schillebeeckx, *Jesús*, pp. 589 ss., para una descripción del desarrollo de la cris-

tología que proporciona razones para el pluralismo de tal evolución, y al mismo tiempo relaciona con el Jesús histórico vanas corrientes de este desarrollo.

95. Por ejemplo, como diremos, la cristología de Arrio fue declarada no ortodoxa porque se juzgaba que no daba razón suficientemente de la salvación aportada por Jesús, que procedía realmente de Dios.

CAPÍTULO 7. LA ESTRUCTURA DE LA CRISTOLOGÍA

1. Una de las teorías más completas de la religión ha sido desarrollada a lo largo de años por John Hick en un proceso de escritura, crítica y diálogo que culmina en sus *Gifford Lectures*, publicadas como *An Interpretation of Religion*, New Haven, Yale University Press, 1989 Nos referiremos a su trabajo en el capítulo 14. La teoría de la religión desarrollada en el presente capítulo se limitará a una visión antropológica de la epistemología religiosa.

2. Karl Rahner, *Foundations of Christian Faith: An Introduction to the Idea of Christianity*, New York, Seabury, 1978, p. 36 (trad. castellana, Carso *fundamental sobre la fe. Introducción al concepto de cristianismo*, Barcelona, Herder, 1984).

3. John E. Smith, *Religion and Empiricism*, Milwaukee, Marquette University Press, 1967, pp. 44-45.

4. Rahner, *Foundations*, p. 32.

5. Tomás de Aquino, *Summa Theologica* (ST) I, q. 79, a. 2.

6. ST I, q. 79, a. 4.

7. ST I, q. 78, a. 4, obj. 4.

8. Recuérdese el propio ejemplo del Aquinate al que hemos aludido en el capítulo 2- de la imagen de oro recibida por los sentidos y de la imagen de una montaña la imaginación puede construir la imagen de una montaña de oro- ST I, q. 78, a. 4.

9. Sobre la autotranscendencia del sujeto humano, cf. Rahner, *Foundations*, pp. 31-39. Al abordar el tema de la experiencia en la tradición empírica, J. E. Smith señala que una aproximación empírica «significa el retorno de cada esquema conceptual al nivel empírico del que surgió; mientras que la marca del racionalismo es que un esquema conceptual, una vez formado, consiga la autonomía por sí mismo de modo que el criterio de su validez reside en el esquema conceptual mismo, en su consistencia y coherencia» (*Religion and Empiricism*, pp. 8-9). Lo importante es conseguir un equilibrio entre los dos.

10. Smith, *Religion and Empiricism*, 58ss.

11. Esto caracteriza un aspecto de la posición de Maunice Blondel en su obra *La acción. Ensayo de una crítica de la vida y de una ciencia de la práctica* [1893], Madrid, BAC, 1996.

12. Esta immanencia de Dios es correlativa a la doctrina de la creación. La creación significa que no hay nada entre ella y el creador. Pero Dios está totalmente presente en la creación. Edward Schillebeeckx, *God Among Us: The Gospel Proclaimed*, New York, Crossroad, 1983, p. 93.

13. Pero sin negar algo de relevancia a estas opiniones la experiencia reveladora puede ser objetivada en sus formas expresivas; Dios opera en la subjetividad humana como causa de la experiencia religiosa. Aquí nos oponemos sólo al carácter reduccionista de estos puntos de vista.

14. Smith, *Religion and Empiricism*, pp. 60-61.

15. John E. Smith, *Experience and God*, New York, OUP, 1968, pp. 68-98, espec. pp. 81-83, propone situar la experiencia positiva de Dios entre el racionalismo y el misticismo. Pero lo que ocurre en esta obra es que no se ofrece una descripción adecuada de estas alternativas.

16. Smith, *Experience and God*, pp. 86-87. La teoría de Smith sobre el *medium* se parece a la concepción del símbolo religioso de Paul Tillich.

17. Describo la naturaleza y el uso del símbolo en la teología en mi obra *Dynamics of Theology*, New York, Paulist Press, 1990, pp. 127-166. Lo que decimos aquí repite inevitablemente de algún modo lo allí escrito.

18. Mírcea Eliade, *Imágenes y símbolos*, Madrid, Taurus, 1983, p. 12.

19. Cf., por ejemplo, la ontología del símbolo de Karl Rahner en «Para una teología del símbolo», en *Escritos de teología* IV, Madrid, Taurus, 1961, pp. 283-323. Diré algo más sobre la ontología del símbolo concreto al abordar el problema cristológico estricto en el capítulo 15.

20. James W Heisig, «Symbolism», en *The Encyclopedia of Religion* 14, ed. Mircea Eliade, New York, Macmillan, 1987, p. 207.

21. Eliade, *Imágenes y símbolos*, pp. 13-14.

22. *Ibid.*, pp. 15.

23. *Ibid.*, pp. 80 ss. La fenomenología del icono de Jean-Luc Manon, en *God without Being: Hors Texte*, Chicago, University of Chicago Press, 1991, pp. 17-18, describe cómo el icono o el símbolo, aunque sigan siendo finitos, son translúcidos al revelar al trascendente invisible.

24. Jon Sobrino, *Cnctología desde América Latina*, México, Centro de Reflexión Teológica, 1976.

25. Elizabeth A. Johnson, *She Who Is: The Mystery of God in Feminist Theological Discourse*, New York, Crossroad, 1992, pp. 79-82, 100-103.

26. Cf. Mircea Eliade, «The Structure of Myths», en *Myth and Reality*, New York, Harper Sí Row, 1963, pp. 1-20, para una descripción de cómo el carácter dialéctico de los símbolos está tomado de la fenomenología y de cómo funcionan en realidad.

27. El concilio de Nicea puede interpretarse como una reacción contra la reducción de Jesús al estado de mera criatura. Pero esta declaración dogmática no tiene el equilibrio dialéctico que se alcanzó en el de Calcedonia con el simbolismo de las dos naturalezas.

28. Abordaremos de nuevo el tema del culto a Jesús en el capítulo 15. El propósito de suscitarlo aquí es simplemente ilustrar la apcabiñdad de la cualidad dialéctica del símbolo, específicamente la del «símbolo concreto», a la cnctología. Respecto a esta cuestión mantengo que la adoración cultual es algo sólo apropiado para Dios. Prescindiendo de la cuestión histórica de la intencionalidad religiosa que caracterizaba la devoción cristiana o el culto a Jesucristo en los primeros siglos.

29. No estoy sugiriendo aquí que la disciplina de la historia no tenga trascendencia alguna en la interpretación cnctológica. Al contrario: la historia tiene un efecto e impacto considerables sobre la cnctología, como norma negativa y guía positiva para la interpretación. Véase el capítulo 1. Diré algo más sobre la cnctología implícita más adelante.

30. No todos los teólogos cristianos hablan de la misma manera sobre la resurrección. Los teólogos existencialistas, por ejemplo, al no querer superar el testimonio existencial con afirmaciones sobre el estado objetivo de las cosas, tienden a hablar de la resurrección como que Jesús está vivo en la fe de la comunidad.

31. Cf. E. J. A. M. Schoonenberg, «Trinity — The Consummated Covenant, Theses on the Doctrine of the Trinitarian God»: *Studies in Religion/Sciences Religieuses* 5 (1975-1976), p. 111.

32. Francis Schussler Fiorenza, *Foundational Theology: Jesús and the Church*, New York, Crossroad, 1985, pp. 163-164.

CAPÍTULO 8. EL DESARROLLO DE LA SOTERIOLOGÍA CLÁSICA

1. Avery Dulles, «The Changing Forms of Faith», en *The Survival of Dogma*, Carden City, N.Y., Doubleday, 1971, pp. 17-31.

2. Michael Root, «The Narrative Structure of Sotology»: *Modern Theology* 2 (1986), p. 146. Quizás el estudio más famoso de los tipos sea el de Gustav Aulén, *Christus Victor: An Historical Study of the Three Types of the Idea of Atonement*, London, SPCK, 1950. Una tipología más adecuada extraída de las fuentes antiguas es la de Michael Slusser, «Primitive Christian Soteriological Themes»: *Theological Studies* 44 (1983), pp. 555-669. Slusser presta atención a la relación entre sotología y el Jesús histórico. H. E. W. Turner, *The Patristic Doctrine of Redemption*, London, A. R. Moberly, 1952, describe también varios modelos de salvación en la iglesia primitiva.

3. La caracterización de la sotología como relato o narración está tomada de M. Root, «The Narrative Structure of Sotology». Puesto que ya he usado el término «estructura» en relación con la cnctología como conjunto y en particular en referencia a la naturaleza simbólica del contacto entre la existencia humana y Dios, hablaré del «carácter narrativo» de la sotología que pretendo que sea sinónimo de la «estructura narrativa» de Root.

4. Las fuentes de este sumario son las dos obras de san Ireneo, *Demostración de la predicación apostólica* y *Contra las herejías (Adversus Haereses)*, que citaremos como *Dem.* y *Adv. Haer.* respectivamente, según capítulos y párrafos.

5. «En todos los aspectos Cristo es también un hombre, la formación de Dios; y así asumió al ser humano en sí mismo; lo invisible se hizo visible; lo incomprendible, comprensible; lo impasible, capaz de sufrimiento, y la Palabra se hizo hombre, recapitulando así todas las cosas en él...» (*Adv. Haer.* III 16,6).

6. *Dem.* 31; 34; *Adv. Haer.* III 18,2,6-7.

7. «Puesto que Cristo realmente resucitó en nuestra carne, se sigue que también nosotros resucitaremos de igual manera, ya que la resurrección prometida a nosotros no debería entenderse de los espíritus, naturalmente inmortales, sino de los cuerpos mortales» (*Adv. Haer.* V 7; cf. también *Dem.* 39).

8. El término aparece en muchos contextos diferentes y en cada uno de ellos su significado es amplio. Para la encarnación como recapitulación de la existencia humana, cf. *Adv. Haer.* III 16,6; III 21,10; para la recapitulación como el motivo del sufrimiento de Cristo, *d. Adv. Haer.* III 18,6.

9. Atanasio, *Sobre la encarnación del Verbo* (citado como *De Inc.*, según los párrafos), en *Chnstology of the Later Fathers*, ed. E. R. Hardy y C. C. Richardson, Philadelphia, Westminster Press, 1954, pp. 55-110.

10. J. N. D. Kelly, *Early Christian Doctrines*, London, Adam & Charles Black, 1977, pp. 377-380.

11. Jaroslav Pehkan, «Salvation as Illumination [en Atanasio]», en *The Light of the World: A Basic Image in Early Christian Thought*, New York, Harper & Bros., 1962, pp. 73-92.

12. «Al ser la Palabra del Padre ante todo, era naturalmente adecuado tanto para recrearlo todo, como para sufrir en nombre de todos y ser embajador de todos ante el Padre» (*De Inc.* 7). En Atanasio —dando la vuelta al argumento— el Verbo debe ser plenamente divino para realizar la salvación, pues ésta es una suerte de recreación.

13. «El lenguaje de Atanasio sugiere a menudo que concebía la naturaleza humana —al modo del realismo platónico— como una idea concreta, un universal del cual todo los hombres individuales participan. Desde este punto de vista, cuando la Palabra asumió esta naturaleza y le infundió su divinidad, la fuerza divinizadora se comunicaría a toda la humanidad, y la encarnación sería en efecto la redención» (Kelly, *Early Christian Doctrines*, p. 378). Esta idea se expresaría del modo siguiente en este lenguaje «Y así él, el Hijo incorruptible de Dios, que se había unido a todo por una naturaleza parecida, vistió naturalmente a todo con la incorrupción por la promesa de la resurrección» (*De Inc.* 9).

14. «Su doctrina más importante, sin embargo, consiste en que la divinización por la Palabra no adviene naturalmente a todos los hombres, sino sólo a los que están en una relación especial con él. Para ser más exacto, somos divinizados por la unión íntima con el Espíritu Santo, quien nos une al Hijo de Dios, y por él al Padre» (Kelly, *Early Christian Doctrines*, p. 379). Por ejemplo, en una descripción apologética de la realidad del poder salvador de Jesucristo, Atanasio señala los efectos concretos que ha tenido sobre los creyentes en la historia (*De Inc.* 27-32).

15. Atanasio explica esta idea con una metáfora: es como un rey que, al residir en una ciudad, eleva el honor y el prestigio de toda ella, y así la protege de sus enemigos al hacerla un lugar de atención y cuidado especiales (*De Inc.* 9).

16. «Por ello, al ofrecer a la muerte el cuerpo que él mismo había tomado, como ofrenda y sacrificio libre de cualquier mancha, eliminó inmediatamente el peligro de la muerte de todos sus semejantes ofreciendo un equivalente» (*De Inc.* 9). Cf. George Dion Dragas, «St.



Athanasius on Chnst's Sacnfice: Sacnfice and Redemption», en *Durham Essays in Tbeology*, ed. S. W Sykes, Cambridge, CUP, 1991, pp. 73-100, espec. 92-95.

17. «Pues, estando por encima de todo, la Palabra de Dios ofreció naturalmente su propio templo y su instrumento corpóreo para la vida de todos y satisfizo la deuda por su muerte» (*De Inc.* 9).

18. Esto representa la posible impresión del lector actual. Grillmeier expresa esta idea en términos más históricos cuando escribe refiriéndose a Atanasio: «No puede haber duda alguna de que el Logos no es simplemente el sujeto personal de la vida corporal de Cristo, sino también la fuente verdadera y física de todas las acciones de su vida». El Logos es «el sujeto físico de la vida del Cristo completo» (Aloys Grillmeier, *Christ in the Chnstian Tradition 1 From the Apostohc Age to Chalcedon [451]*), Atlanta, John Knox Press, 1975, pp. 312 ss.).

19. San Agustín, *De Trinitate*, Libro IV, caps. 7-19, parágrafos 11-26; y libro XIII, caps. 8-18, parágrafos 11-23, citados así en adelante; también el *Enchndnton*, al que citaremos como *Ench.* señalando los parágrafos. Debe señalarse que estos textos no representan totalmente la opinión de Agustín sobre el modo de la salvación de Jesucristo. El *corpus* completo de escritos de san Agustín ofrece un horizonte amplio en el cual puede situarse a Jesucristo como salvador. Sin embargo, los textos citados emplean símbolos claves que ejercieron una influencia considerable sobre la tradición sotenológica occidental.

20. «Sin embargo, aquel pecado, admitido en un lugar donde reinaba tal felicidad perfecta, era de un carácter tan atroz que por un hombre toda la raza humana fue originalmente y, podría decirse, radicalmente condenada; y ese pecado no puede ser perdonado y eliminado excepto por un mediador entre Dios y los seres humanos, el hombre Cristo Jesús, el único que ha tenido el poder de haber nacido de tal modo que no necesita un segundo nacimiento» (*Ench.* 48).

21. «Por tanto, ya que éramos incapaces de comprender las cosas eternas, y las manchas del pecado —contraído por nuestro amor a las cosas terrenales e implantado en nosotros, por así decirlo, desde la raíz de nuestra mortalidad— nos oprimían pesadamente, era necesario que fuéramos limpiados» (*Tnn.* IV 18,24).

22. «El haber sido reconciliados con Dios por un mediador, y el haber recibido el Espíritu Santo de modo que nosotros, que éramos enemigos, hayamos sido hechos hijos... ésta es la gracia de Dios por Jesucristo nuestro Señor» (*Ench.* 33).

23. «Entonces, como los hombres estaban bajo esta ira en razón de su pecado original, y como este pecado era más pesado y mortal que la totalidad y la magnitud de los pecados reales que le fueron añadidos, había necesidad de un mediador, es decir, un reconciliador que, por la ofrenda de un sacrificio —del cual todos los sacrificios de la Ley y los Profetas eran tipos—, debería eliminar esta ira» (*Ench.* 33).

24. En san Agustín el sacrificio tiene dos dimensiones: por un lado, todo acto pensado para unirse con Dios es un sacrificio. Por otro, «el sacrificio visible es el sacramento, el signo sagrado, del sacrificio invisible (*La ciudad de Dios*, X 5)» (Gerald Bonner, «The Doctrine of Sacnfice, Augustine and the Latin Patnstic Tradition», en *Sacnfice and Redemption*, p. 106). «Además, qué mayor ejemplo de obediencia podría sernos ofrecido, a nosotros que habíamos perecido por desobediencia, que el del Hijo de Dios, quien se hizo obediente a Dios Padre hasta la muerte en cruz?» (*Tnn.* XIII 17,22). «Además, Agustín considera al sacrificio como un acto *interno* de devoción total de la mente, del corazón y de la fortaleza..., y no se limita a la muerte de Cristo, sino que pertenecía a su actividad humana completa...» (Eugene TeSelle, *Augustine the Theologian*, London, Burns & Oates, 1970, p. 172).

25. «Por la justicia de Dios la raza humana completa fue entregada al poder del Diablo; el pecado del primer hombre pasó originariamente a ambos sexos, que habían nacido por la unión conyugal, junto con la deuda de nuestros primeros padres que liga a toda su posteridad» (*Tnn.* XIII 12,16). Agustín utiliza el siguiente lenguaje: «... El hombre fue entregado al poder del Diablo»; «Pues cuando él abandonó al pecador, el autor del pecado entró inmediatamente en él»; «La comisión del pecado, por justa cólera de Dios, subyugó el hombre al Diablo...». El tema de estos textos no es diferente al de las teorías griegas: Satán nos controlaba justamente; por así decirlo, nos habíamos vendido como esclavos; y el control de Satán era «justo».

26. «Pero el Diablo debía ser vencido no por el poder de Dios, sino por su justicia» (*Tnn.* XIII 13,17).

27. «¿Cuál es la justicia, por tanto, por la cual fue vencido el Diablo? (Cuál sino la justicia de Jesucristo? ¿Y cómo fue vencido? Porque, aunque no encontró en él nada digno de muerte, sin embargo lo mató. Y es ciertamente justo que los deudores, a los que retenía en su poder, fueran puestos en libertad, ya que creyeron en Aquel al que asesinó el Diablo aunque nada le debía. De este modo, pues, es como se dice que hemos sido justificados por su sangre» (*Tnn.* XIII 14,18; cf también *Tnn.* XIII 15,19 y *Ench.* 49).

28. «En este rescate la sangre de Cristo fue como si dijéramos el precio entregado por nosotros (pero el Diablo al recibirlo no se enriqueció, sino que resultó atado), para que pudiéramos ser liberados de sus cadenas, y para que él no pudiera involucrarnos en las redes del pecado y arrastrarnos así con él a la ruina de la muerte segunda y eterna..., a nosotros a los que Cristo, libre de toda deuda, había redimido vertiendo su propia sangre sin obligación alguna de hacerlo...» (*Tnn.* XIII 15,19).

29. «No es difícil, por tanto, ver cómo el Diablo fue vencido cuando él, asesinado por el Demonio, resucitó» (*Tnn.* XIII 15,19).

30. «El Diablo sostenía firmemente nuestros pecados y mediante ellos nos tenía ligados merecidamente a la muerte Pero Jesús, que no tenía pecado alguno, fue conducido inmerecidamente a la muerte por el Diablo, y así nos liberó. Aquella sangre tenía tanto valor, que el que asesinó a Cristo durante un momento por medio de una muerte inmerecida ya no pudo mantener a nadie que se hubiera revestido de Cristo en una muerte eterna merecida» (*Tnn.* XIII 16,21).

31. «Él se ofreció también para ser tentado por el Diablo de modo que, al vencer también sus tentaciones, pudiera ser nuestro mediador no sólo por su ayuda, sino también por su ejemplo» (*Trin.* IV 13,17; cf. también *Ench.* 53).

32. El Hijo de Dios, divino por naturaleza, se hizo hombre, de modo que «los hijos de los hombres por naturaleza [pudieran] convertirse en hijos de Dios por gracia y morar en Dios, de cuya inmortalidad sólo los bienaventurados pueden participar...» (*Tnn.* XIII 9,12).

33. Anselmo de Canterbury, *¿Por qué Dios se hizo hombre? (Cur Deus homo?)*, en *A Scholastic Miscellany, Anselm to Ockham*, ed. de Eugene R. Fairweather, New York, Macmillan, 1970, pp 100-183, citado en adelante como CDH. Citamos el texto según libro y parágrafo.

34. Ésta es la razón más profunda por la que Dios no puede conceder una amnistía gratuita perdonando simplemente los pecados. La piedad de Dios no puede eludir la justicia, sino que debe operar en el marco de una justicia que refleje el orden del universo, del cual Dios mismo es la base. «Tal perdón no habría hecho nada para corregir la perturbación del orden y de la belleza del universo causada por el pecado» (R. W Southern, *Saint Anselm: A Portrait in a Landscape*, Cambridge, CUP, 1990, p. 212).

35. Southern, *Saint Anselm*, p. 227. Cf. también Jasper Hopkins, *A Compamon to the Study of St. Anselm*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1972, p. 192.

36. «Pocos se salvarán, reiteraba Anselmo, y la mayor parte de éstos serán monjes, sólo decir, ya que sólo ellos han mostrado una sumisión completa a la voluntad de Dios» (Southern, *Saint Anselm*, p. 215).

37. *Ibid.*, p. 215.

38. *Ibid.*, p. 211.

39. *Ibid.*, p. 210.

40. Pedro Abelardo, *Exposición de la Carta a los Romanos*. Cf. *A Scholastic Miscellany*, pp 276-287 (en donde se hace referencia abreviada al segundo libro de este comentario).

41. Abelardo, *Exposición de la Carta a los Romanos*. Cf. *A Scholastic Miscellany*, pp. 276-287, espec. p. 283.

42. Aulén, *Christus Víctor*, pp. 18, 112-113.

43. *Ibid.*, pp. 139-159.

44. Abelardo, *Exposición de la Carta a los Romanos*, cf. *A Scholastic Miscellany*, p. 284, donde cita Rom 5,5.

45. *Aclaraciones a la Epístola a los Galatas* [1535]. Para citas de las obras de Martín Lutero utilizo la edición *Luther's Works*, ed. J. Pehkan y I A., Hansen, St. Louis, Concordia, 1963, vol. 26, pp. 276-296, 359-374, que ofrece el comentario de Lutero sobre Gal 3,13 ss. y Gal 4,1 ss.; Martín Lutero, «La libertad del cristiano», *Luther's Works* 31, *Career of the Reformer*, ed. Harold J. Grimm, Philadelphia, Muhlenberg Press, 1957, pp. 343-377, citadas en adelante como LW 26 y LW 31, más las páginas.

46. «Mientras Cristo gobierne por su gracia en los corazones de los fieles, no habrá pecado, muerte o maldición alguna. Pero donde no se conoce a Cristo, existen estas cosas» (LW 26,282). cf. Paul Althaus, «*Man Under the Wrath of God: The Theology of Martin Luther*», Philadelphia, Fortress Press, 1966, pp. 169-178.

47. Althaus, *The Theology of Martin Luther*, pp. 203.

48. «Si los pecados del mundo entero están sobre ese hombre, Jesucristo, entonces ya no están en el mundo. Pero si los pecados no están sobre él, entonces están todavía en el mundo. Además, si Cristo ha sido declarado culpable de todos los pecados que hemos cometido, entonces quedamos absueltos de todos los pecados, no por nosotros o por nuestras propias obras o méritos, sino por él. Pero si él es inocente y no carga con nuestros pecados, entonces los llevamos nosotros, moriremos y seremos condenados por ellos» (LW 26,280).

49. Cf. Jared "Wicks, *Luther and His Sptmual Legacy*, Wilmington, Michael Glazier, 1983, pp. 137-141.

50. «Pero porque él asumió nuestros pecados, no por obligación sino por su propio libre albedrío, era justo que soportara el castigo y la ira de Dios..., no por su propia persona —que era justa e invencible y por lo tanto no podía resultar culpable—, sino por la nuestra».

«Por este cambio afortunado con nosotros él asumió nuestra persona pecaminosa, concediéndonos su persona inocente y victoriosa. Adornados y vestidos de este modo, somos liberados de la maldición de la Ley, porque Cristo se hizo voluntariamente maldición por nosotros...».

«Debemos mirar esta imagen y retenerla con fe firme. El que lo hace tendrá la inocencia y la victoria de Cristo, sin que importe cuan enormes sean sus pecados. Pero esto no puede ser entendido por una voluntad amorosa, sino sólo por la razón iluminada por la fe. Por lo tanto somos justificados por la fe sola, porque sólo la fe comprende esta victoria de Cristo» (LW 26,284).

51. Esta exposición de las ideas de Calvino sobre la salvación se basa principalmente en la obra de este reformador, en las *Instituciones de la vida cristiana*, libro II, caps. 15-17. Citaremos esta obra por libros y capítulos.

52. Calvino resume así su interpretación de la salvación: «Por su obediencia, sin embargo, Cristo adquirió realmente y mereció la gracia para nosotros ante su Padre. Muchos pasajes de la Escritura atestiguan esta idea segura y firmemente. Asumo que es un lugar común que si Cristo satisfizo por nuestros pecados, si él pagó la pena debida por nosotros, si él apaciguó a Dios por su obediencia, en pocas palabras, si como un hombre justo sufrió por los injustos, consiguió la salvación para nosotros por su justicia, lo que equivale a decir que la merecía. Pero, como dice Pablo, 'fuimos reconciliados y hemos recibido la reconciliación por su muerte'. Pero no hay reconciliación si antes no precede una ofensa. El significado por lo tanto es: Dios, a quien resultamos odiosos debido al pecado, fue apaciguado por la muerte de su Hijo hasta hacerse favorable a nosotros. Y debemos notar con diligencia la antítesis que sigue poco después: Así como por la desobediencia de un hombre muchos fueron hechos pecadores, igualmente por la obediencia de uno muchos fueron justificados'. El significado es: por el pecado de Adán nos alejamos de Dios y nuestro fin fue la muerte; así por la obediencia de Cristo hemos sido admitidos en el favor de Dios como justicia» (*Instituciones*, II 17,3).

53. Calvino termina el libro II, capítulo 17 con un párrafo que resume su desarrollo. La salvación se encuentra sólo en Cristo. Y se puede hallar algún aspecto de la salvación mediada por él en todos los detalles de su vida, representados por cada frase o sentencia del credo. «Si buscamos la salvación, el nombre mismo de Jesús nos enseña que procede 'de él'. Si buscamos cualquier otro de los dones del Espíritu, los encontraremos en su unión. Si buscamos fortaleza, está en su dominio; si pureza, en su concepción; si gentileza, en su nacimiento. Pues por su nacimiento Jesús fue hecho como nosotros en todo, de modo que pudo

aprender a sentir nuestro dolor. Si buscamos la redención, está en su pasión; si la absolución, en su condenación; si liberación de la maldición, en su cruz; si satisfacción, en su sacrificio; si purificación, en su sangre; si reconciliación, en su descenso al infierno; si mortificación de la carne, en su tumba; si novedad de vida, en su resurrección; si inmortalidad, en lo mismo; si la herencia del reino divino, en su entrada en el cielo; si protección, seguridad, abundancia de todas las bendiciones, en su Reino; si esperanza despreocupada del juicio, en el poder a él otorgado para juzgar» (*Instituciones*, II 16,19).

54. Ernst Troeltsch destaca claramente las diferencias entre Lutero y Calvino en *The Social Teachings of the Chrsttan Churches*, New York, Harper Torchbooks, 1960, pp. 467-511,576-630.

55. Cf. capítulo 3, pp. 70-71.

56. Por experiencia humana común entiendo no experiencias reales, sino experiencias posibles abiertas a todo el mundo análogamente. La base de esta potencialidad radica no en una consideración de la suma total de las experiencias reales humanas, sino de un análisis trascendente de la estructura de la existencia humana que descubre su apertura a una salvación trascendente.

57. Un ejemplo de la lógica interpretativa que aquí empleamos es Paul Ricoeur, «'Original Sin', A Study m Meamng», en *The Conflict of Interpretations. Essays in Hermeneutics*, ed. Don Ihde, Evanston, Ill, Northwestern Umversity, 1974, pp. 269-286.

58. Un buen ejemplo de esto puede verse en Orígenes, que utiliza una imagen muy parecida a la teoría de la mediación simbólica propuesta en el último capítulo. Así como una réplica puede dar a entender una realidad inmensa, y así como un globo puede representar al planeta tierra, igualmente el Hijo, la réplica del Padre, se hizo de nuestro tamaño para revelar a un Dios incomprensible: *De principiis* I 2,8. Presentaré la teoría de la salvación de Orígenes en el siguiente capítulo, pues tiene que ver directamente con su cristología. En Atanasio y otros esta revelación restaura el conocimiento de Dios, e igualmente la imagen de Dios perdida por el pecado. La enseñanza de Jesús logró realizarlo, y esta iluminación es la salvación (*De Inc.* 13-19. Cf. también Pehkan, *The Light of the World*, pp. 73-92).

59. Véase por ejemplo, la obra de Gregorio de Nisa, «*Discurso sobre la instrucción religiosa*», en *Chrstology of the Later Fathers*, ed. E. R. Hardy, Philadelphia, Westminster Press, 1954, pp. 27, 304.

60. Recuérdese cómo ilustra Atanasio la divinización con la metáfora de un rey que reside en una ciudad, lo que aumenta su prestigio, la protege de sus enemigos haciendo de ella un lugar de atención y cuidado preferentes: *De Inc.* 9. Cf. nota 15.

61. En el caso de Lutero la salvación tiene lugar por una unión mística con Cristo: «Debemos mirar esta imagen y retenerla con fe firme. El que lo hace tendrá la inocencia y la victoria de Cristo, sin que importe cuan enormes sean sus pecados... Por tanto somos justificados por la fe sola, porque sólo la fe comprende esta victoria de Cristo» (LW 26,284). Cf. nota 50.

62. Para Atanasio «la renovación de la creación fue obra del mismo Verbo que la hizo al principio. Pues conviene al Padre haber operado la salvación por medio del que la hizo» (*De Inc.* 1).

63. Anselmo, CDH 2,4. Esta idea es un eco de sentimientos similares a lo largo de toda la tradición, tanto griega como latina.

64. Orígenes cita abundantes testimonios sobre la existencia de un mundo lleno de espíritus y demonios: «Los poderes contrarios y el Diablo mismo están inmersos en una lucha contra la raza humana, provocando a los hombres e incitándolos a pecar» (*De principas* III 2,1).

65. «El verdadero objetivo del mito no es presentar una imagen objetiva del mundo tal cual es, sino expresar la autocomprensión humana en el mundo en el que vive. Habría que interpretar el mito no cosmológica sino antropológicamente o, mejor todavía, existencialmente» (Rudolf Bultmann, «New Testament and Mythology», en *Kerygma and Myth, A Theological Debate*, ed. H. W. Bartsch, New York, Harper Torchbooks, 1961, p. 10).

66. Hemos visto que Lutero y Calvino hacen mucho hincapié en la experiencia del pecado en el interior de la persona. El conocimiento intenso del pecado genera en proporción inversa una intensa experiencia de liberación de él: ésta se da en el maravilloso cambio entre

Cristo y el pecador según Lutero, y en la liberación por el Espíritu para una vida constructiva en la sociedad, según Calvino. Ahora bien, la experiencia del pecado y la liberación de él está atestiguada universalmente en la soterología clásica.

67. La libertad es un concepto importante en el sistema de Orígenes y gobierna su opinión sobre cómo Jesús salva. Jesús es el salvador por su revelación de Dios y por ser un ejemplo para la existencia humana en su vuelta a Dios.

68. Agustín, *Sobre la gracia y el libre albedrío*, 33.

69. John Burnaby, *Amor Dei: A Study of the Religion of St. Augustine*, London, Hodder and Stoughton, 1938, p. 172; también *heneo, Adv. Haer.* III 18,2.

70. Bonner, «The Doctrine of Sacrifice», p. 106.

71. En Ireneo, por ejemplo, la muerte de Jesús era el signo externo de una fidelidad que la desobediencia de Adán subvirtió: «Por la obediencia, por la cual obedeció hasta la muerte, colgado del árbol, Jesús aniquiló la vieja desobediencia operada en el árbol» (*Dem.* 34). Ireneo utiliza con frecuencia la expresión «Jesús nos redime por su sangre». Su fundamento es que la dimensión que salva está en la fidelidad de Jesús, en Ja entrega libre de su obediencia hasta una muerte sangrienta.

72. En Orígenes este paralelismo ejemplarizante tiene una estructura universal cósmica. Al igual que Dios es aquello según lo cual Cristo existe como imagen de Dios, igualmente Cristo es aquello según lo cual los seres humanos deberían existir. Jesús es el ser humano paradigmático. Cf. James A. Lyons, *The Cosmic Christ in Origen and Teilhard de Chardin*, Oxford, OUP, 1982, p. 127.

73. Por ejemplo, en Agustín- «Jesús se ofreció también para ser tentado por el Diablo, de modo que al vencer sus tentaciones, pudiera ser nuestro mediador, no sólo por su ayuda sino también por su ejemplo» (*Irin.* IV 13,17).

74. La resurrección desempeña un papel importante en la teoría de la salvación de Gregorio de Nisa, a quien no hemos considerado aquí. Su idea es una compleja teoría sobre la reumificación del cuerpo y del alma por el Verbo encarnado que forma una inmortalidad indisoluble: *Discurso sobre la instrucción religiosa* 8,16, en *Christology of the Later Fathers*, pp. 282-286, 292-294.

75. La victoria es sobre la carne, el pecado, la muerte, Satán, la Ley, etc. La idea es que la victoria de Cristo es también la nuestra. «Puesto que Cristo resucitó realmente en nuestra carne, se sigue de ello que también nosotros resucitaremos del mismo modo...» (Ireneo, *Adv. Haer.* V 7).

CAPÍTULO 9. EL DESARROLLO DE LA CRISTOLOGÍA CLÁSICA

1. Aloys Grillmeier, *Christ in Christian Tradition 1. From the Apostolic Age to Chalcedon (451)*, Atlanta, John Knox Press, 1975; Adolf von Harnack, *History of Dogma*, New York, Dover Publications, 1961; J. N. D. Kelly, *Early Christian Doctrines*, London, Adam & Charles Black, 1977; Jaroslav Pehkan, *The Christian Tradition: A History of the Development of Doctrine 1. The Emergence of the Catholic Tradition*, Chicago, University of Chicago Press, 1971, pp. 100-600; Reinhold Seeberg, *Text-Book of the History of Doctrines 1. History of Doctrines in the Ancient Church*, Philadelphia, Lutheran Publication Society, 1905; Francis M. Young, *The Making of the Creeds*, Philadelphia, Trinity Press International, 1991, y *From Nicaea to Chalcedon: A Guide to Literature and Its Background*, Philadelphia, Fortress Press, 1983.

2. Ignacio de Antioquía, *Efesios* 7,2.

3. Grillmeier, *Christ in Christian Tradition*, p. 167.

4. Según Grillmeier, el gnosticismo era una experiencia religiosa común en la época: *Christ in Christian Tradition*, pp. 80-81.

5. Cf. Paul Ricoeur, «Speaking and Writing», en *Interpretation Theory: Discourse and the Surplus of Meaning*, Fort Worth, Christian University Press, 1976, pp. 27-30, para un breve análisis de lo que ocurre socialmente en la transición de una tradición oral a otra escrita. James Barr explica la formación del canon como un acto social de formulación y conservación

de un relato clásico de la experiencia religiosa fundamental de la Iglesia en *The Bible in the Modern World*, London, SCM Press, 1973, pp. 114-118.

6. Justino Mártir, *Primera Apología; Segunda Apología; Dialogo con Trifon*: referencias según capítulos/parágrafos del texto.

7. Justino, 1 *Apol.* 45, es un ejemplo. Justino utiliza aquí Sal 109,1-3 como profecía que presenta acontecimientos que ocurrieron más tarde o que estaban sucediendo en el momento en el que él componía su obra. Se trata desde luego de un modelo general de argumentación el cumplimiento de las profecías.

8. Justino cita muchos nombres y muchas apariciones del Logos «Ahora el Verbo de Dios es su Hijo, como ya hemos declarado, y lo llaman Ángel y Apóstol... Lo escrito ha sido expuesto aquí para demostrar que Jesucristo es el Hijo de Dios y su Apóstol, su Verbo desde antiguo, que apareció en otro momento en forma de fuego, en otro a modo de seres incorpóreos [por ejemplo, como un ángel], pero ahora, por voluntad de Dios, después de haberse hecho hombre en pro de la humanidad, soportó todos los tormentos que los demonios sugirieron a los rabiosos judíos que le aplicaran» (1 *Apol.* 63; también *Dial.* 61). Grillmeier piensa que la cristología de Justino es subordinacionista basándose en estos nombres de seres inferiores. Hay otras indicaciones también en este sentido, una de las cuales el hincapié en la trascendencia del Padre en comparación con el Hijo, que es el mediador entre cielo y tierra.

9. Grillmeier, *Christ in Christian Tradition*, p. 93.

10. No utilizo el término «helenización» debido a la connotación negativa que comporta, es decir un nesgo para la doctrina auténtica del Nuevo Testamento. Los que consideran que esta evolución fue positiva argumentan que los concilios de época patrística más que comprometer el mensaje del Nuevo Testamento sobre Jesús lo salvaron en realidad. Pero sea como fuere, nadie puede negar que este caso de inculturación implicó un cambio significativo en la manera de entender a Jesucristo. Una comparación analítica entre el material de los capítulos 3 a 6 y el de los capítulos 8 a 10 respectivamente puede mostrar la existencia de un lenguaje y modos de pensamiento cristológicos considerablemente diversos que llevan a interpretaciones diferentes del contenido de la fe.

11. Recuérdese que en el capítulo 6 indiqué cómo el pluralismo de cristologías requiere una norma cristológica que sea interna a la génesis de la cristología misma, a saber, la experiencia de la salvación mediada por Jesús.

12. J. Patout Burns, «The Economy of Salvation: Two Patristic Traditions», en *Why the Church?*, ed. W. J. Burghardt y W. G. Thompson, New York, Paulist Press, 1977, p. 56.

13. Grillmeier, *Christ in Christian Tradition*, p. 103.

14. *Adv. Haer.*, V 1,3. Ireneo dice además: «Por este motivo la Palabra de Dios se hizo hombre, y él que era el Hijo de Dios se hizo Hijo del hombre, de modo que el ser humano, asumido por el Verbo y tras haber recibido la adopción, pudiera convertirse en hijo de Dios. Pues por ningún otro medio podemos alcanzar la incorruptibilidad e inmortalidad, salvo que seamos unidos a la incorruptibilidad e inmortalidad. Pero ¿cómo podríamos uniros a la incorruptibilidad e inmortalidad, salvo que antes la incorruptibilidad y la inmortalidad se hubiera hecho lo que somos nosotros, de modo que lo corruptible pudiera ser asumido por la incorruptibilidad y lo mortal por la inmortalidad, a fin de que pudiéramos recibir la adopción de hijos?» (*Adv. Haer.* III 19,1). Cf. también *Adv. Haer.* V 1,1, donde Ireneo argumenta que sólo el Verbo divino podría revelar cosas que pertenecen a la vida interna de Dios.

15. El objetivo del *De Principis*, según Orígenes, es sistematizar y formar «un cuerpo único de doctrina» gracias al empleo «de argumentos claros y contundentes» aplicados a datos tomados «de las sagradas Escrituras», que pueden ser deducidos de ellas por la razón, la lógica y la correcta interpretación (*Prefacio* 10). Citamos por libros, capítulos y párrafos. Cf. Joseph Wilson Trigg, *Origen: The Bible and Philosophy in the Third-Century Church*, Atlanta, John Knox Press, 1983, p. 94.

16. Cristo es el hijo único engendrado de Dios, la Sabiduría de Dios; éste nunca existió sin su Sabiduría. Este Hijo, Palabra o Sabiduría, es engendrado desde toda la eternidad. El Verbo es la verdad misma porque es la imagen del Padre (*De Princ.* I 2,1-6).

17. El papel básico del Hijo es mediar entre el Padre y la creación. El Hijo media haciendo la voluntad de Dios, realizando o efectuando el plan de Dios en la creación y en la salvación, que es la divinización de las criaturas racionales. James A. Lyons, *The Costly Christ in Origen and Teilhard de Chardin*, Oxford, OUP, 1982, p. 115. Lyons resume esta mediación en dos funciones, primera, Cristo es el instrumento de la creación; segunda, Cristo es el modelo de la creación (*ibid.*, p. 129).

18. El carácter justo, imparcial e igualitario de Dios junto con el principio de la libertad y mérito tienen implicaciones cósmicas para Orígenes. Las desigualdades en el mundo proceden de errores de la libertad humana antes del tiempo mundano: «*in illo tempore*» (*De Pnnc.* I 8,1-2). Sobre la creación de este mundo y la explicación de cómo cada ser racional ocupa este lugar u otro según los principios de la libertad y los méritos anteriores (cf. *De Pnnc.* II 9). En pocas palabras Orígenes afirma que «la divina providencia dispone a todas las criaturas individualmente en posiciones correspondientes a las variaciones en sus movimientos y a los propósitos fijos de sus mentes». Dios «dispuso a cada uno en una posición proporcionada a sus méritos...» (*De Pnnc.* II 9,6). Orígenes mantiene esta postura como el punto de vista cristiano contra concepciones griegas que defienden que este «mundo está gobernado por movimientos del azar o por el Hado...» (*De Pnnc.* III 5,5). «La providencia de Dios y el libre albedrío de las criaturas racionales moldean la comprensión originaria del mundo. Dios permite que las almas sean libres, pero al crear el mundo material dispone para ellas ciertas condiciones, de modo que en última instancia las harán volver a Dios voluntariamente» (Tngg, *Origen*, p. 110).

19. La antítesis entre materia y espíritu, entre descenso, o caída, y ascenso a la salvación, y la relación entre el mal y el bien son muy claros en Orígenes. La caída cósmica y la vuelta exigen el ascenso, la huida y la salvación. Y esta antítesis gobierna la vida cristiana ideal. Orígenes habla de las almas humanas que sobrepasan sus naturalezas corporales por medio de una vida ascética, por la mortificación de los miembros corporales y la superación de su naturaleza material hasta alcanzar una vida realmente espiritual (*De Pnnc.* I 8,4).

20. Orígenes cita también abundantes testimonios sobre un mundo lleno de espíritus exteriores y demonios (*De Pnnc.* III 2,1). Pero el pecado tiene también sus raíces en la inclinación interior hacia todo tipo de excesos sensuales. Las fuerzas exteriores no son la única fuente del pecado humano, y Orígenes hace honor al principio de la libertad humana tanto en el pecado como en la salvación. Finalmente, la bondad que salva nunca puede llegar a su término sin la ayuda de Dios. Por ello escribe «Pienso que un hombre casi nunca puede vencer solo un poder que se le opondrá, excepto únicamente por la ayuda divina» (*De Pnnc.* III 2,5). De ese modo, la insistencia de Orígenes en la libertad no llega hasta afirmar la autonomía humana. Cf. *De Pnnc.* II 3 y *passim*.

21. Así como una copia puede hacer visible una realidad inmensa (por ejemplo, un globo puede hacer visible el planeta tierra), igualmente el Hijo, réplica del Padre, se hizo de nuestro tamaño para revelar al Dios incomprensible (*De Pnnc.* I 2,8).

22. El Hijo divino —el Verbo y la Sabiduría del Padre— «se anonadó a sí mismo, y tomando la forma de siervo se hizo obediente hasta la muerte para enseñar la obediencia a quienes no podrían de ningún otro modo obtener la salvación excepto por la obediencia...» (*De Pnnc.* III 5,6). Este paralelismo ejemplarizante tiene una profunda estructura cósmica. Así como Dios es aquello por lo cual existe Cristo, y éste es la imagen de Dios, igualmente Cristo es aquello por lo cual la existencia humana debe existir. Esto hace que Jesús sea el ser humano paradigmático. Cf. Lyons, *The Cosmic Christ*, p. 127.

23. Jesús, el Hijo, «somete también a todos sus enemigos bajo sus pies; y por el hecho de que debe reinar hasta que ponga a sus enemigos bajo sus pies, enseña a los gobernantes el arte de controlar a los demás» (*De Pnnc.* III 5,6).

24. En Orígenes «la acción del poder de Dios Padre y Dios Hijo se extiende sin excepción sobre todos los seres creados, pero tener parte en el Espíritu Santo sólo es posible, en nuestra opinión, sólo para los santos» (*De Pnnc.* I 3,7). En otras palabras, el Espíritu no inicia la santidad, pero la concede a resultas de la revelación de Jesús o el Cristo cósmico y de una vuelta libre de la persona hacia Dios. Dios santifica por el Espíritu «todo lo que es digno de santificación» (*De Pnnc.* I 3,7). Esto es otro signo del respeto de Orígenes por la libertad

humana. El Espíritu no causa la santidad, pero inhabita y hace santos a los que libremente han escogido a Dios que les ha sido revelado.

25. Orígenes, *Comentario al Evangelio de Juan* I 277.

26. Young, *Creeeds*, p. 34. Al resumir los impulsos de la cristología oriental, Young hace hincapié en el deseo de distinguir al Padre del Hijo y en la trascendencia del primero. «Nuestro único señor Jesucristo es la encarnación del Logos preexistente, el instrumento creativo usado por Dios para llevar a cabo su creación y comunicarse con ella. Él es una segunda hipóstasis, una existencia distinta, que no debe nunca confundirse con el Dios último y no engendrado» (*ibid.*, p. 45).

27. En el capítulo 6 me referí a la obra de Larry W. Hurtado que investiga cómo los primeros judeocristianos veneraron a Jesús en el culto al mismo tiempo que conservaban el monoteísmo. Hurtado examina los precedentes y modelos conceptuales en la tradición judía que facilitaron esta acomodación, y concluye que la devoción cristiana a Dios incluía a Jesús como agente principal de Dios para la salvación, no por separado sino siempre para «gloria de Dios Padre» (Flp 2,9-11). «La devoción a Jesús no implicó su confusión con Dios o hacer de Jesús un segundo Dios» (Larry Hurtado, *One God, One Lord*, Philadelphia, Fortress Press, 1988, p. 121). Hurtado considera que este hecho fue una de las bases para el desarrollo de la doctrina de Nicea. Pero los datos que presenta Hurtado son también bastante compatibles con el arnanismo. El Nuevo Testamento es aquí ambiguo. Volveré sobre este tema en el capítulo 15 cuando trate de la adoración a Jesús.

28. Referirse al Logos o a la Sabiduría como «una entidad real» en un contexto cristiano es cuando menos ambiguo y engañoso. Precisar qué significa tal hipostasiación constituye un problema importante. El desarrollo de una terminología que indicara la distinción y la individualización del Logos dentro de la divinidad requirió mucho tiempo y discusión antes de que se alcanzara un consenso.

29. Justino Mártir se refirió al Logos como un «segundo Dios». Cf. Kelly, *Early Christian Doctrines*, p. 148. Orígenes utilizó también ocasionalmente esta expresión. Cf. su «Diálogo con Heráclides», en *Alexandrian Christianity*, ed. J. E. L. Oulton y H. Chadwick, Philadelphia, Westminster Press, 1954, p. 438.

30. Gnilmeier, *Christ in Christian Tradition*, pp. 86-89. Cf. la cita de Ignacio de Antioquía al comienzo de este capítulo.

31. Gnilmeier, *Christ in Christian Tradition*, p. 122, que cita a Tertuliano, *De carne Christi*, V 4.

32. Gnilmeier, *Christ in Christian Tradition*, 129. El modalismo, que niega la distinción dentro de Dios entre Padre, Hijo y Espíritu, teniéndolos como aspectos o modos de una única Persona divina, era también un modo de afirmar nítidamente la divinidad de Jesucristo y, al mismo tiempo, conservar la unicidad de Dios. Pero se entiende que el modalismo no triunfara debido a dos factores. Primero, la trascendencia absoluta de Dios, localizada en el Padre, prohibía el descenso de Dios-Padre al mundo; segundo, el modalismo parecía contradecir el testimonio del Nuevo Testamento, leído como información directa y representativa, de que el Padre y el Hijo eran claramente distintas entidades, y que era el Hijo y no el Padre el que se había encarnado.

33. Orígenes dice que «el Verbo no llega a estar 'con Dios' como si antes no estuviera con él, sino porque él está siempre con el Padre, se dice. 'El Verbo estaba con Dios' ya que no 'llegó a estar' con Dios» (Orígenes, *Comentario al evangelio de Juan* II 8). Luego continúa «Antes de todo tiempo y eternidad 'El Verbo estaba desde el principio', y 'el Verbo estaba con Dios'» (*ibid.* II 9).

34. Se trata de una generación eterna como el resplandor es engendrado por la luz. Pues el Verbo no se convierte en Hijo de un modo externo por la adopción del Espíritu, sino que es Hijo por naturaleza. La generación tiene lugar espiritual e internamente «como si fuera un acto de su voluntad que procede de la mente» (*De Pnnc.* I 2,4-6).

35. Este comentario de Justino es instructivo. Por un lado, revela una profunda sensación de la trascendencia de Dios. Por otro, la forma de la expresión, ingenua, materialista y objetiva, limita de tal modo la idea de la capacidad infinita de Dios que se hace imposible

tomar hoy día esta afirmación al pie de la letra. Cuando se piensa la trascendencia del Padre en estos términos, el modahsmo queda excluido automáticamente

36. Tertuliano, *Adversus Praxeam*, 27. Según Gnllmeier, el subordinacionismo en cnstología está unido a un exceso de hincapié en la trascendencia absoluta de Dios. «Se pensaba que Dios Padre poseía una trascendencia tan absoluta que no era posible que pudiera tratar activamente con los hombres (R. Holte). El peligro de caer en el subordinacionismo no estaba lejos» (Gnllmeier, *Christ in Christian Tradition*, p. 110). Pero no sólo el subordinacionismo. La diferenciación dentro de Dios y la necesidad misma de mediación dependen también del crecimiento de la idea de una especie de trascendencia absoluta de Dios. Si esta idea se considerara hoy día a la luz de un concepto más maleable de Dios como sujeto, que pudiera tolerar la idea del sufrimiento divino, las premisas del razonamiento tradicional quedarían considerablemente debilitadas.

37. Gnllmeier, *Christ in Christian Tradition*, p. 142.

38. «Orígenes insistía en que sólo había que adorar a Dios, pero que el culto a éste se ofrecía a través del Hijo» (Young, *Creeds*, p. 42).

39. Debe quedar claro que la convicción de la divinidad de Jesús no provino de esta teología, ya que ésta era más bien una tentativa de expresar y «explicar» la experiencia de fe de la comunidad cristiana.

40. Esta distinción del Hijo respecto al Padre, junto con la subordinación del Hijo, que eran temas continuos en la cnstología oriental, explica la tendencia oriental de mostrarse tolerante con el arrianismo durante el siglo IV (Young, *Creeds*, pp. 43-45).

41. Young, *Creeds*, p. 65.

42. Estos dos paradigmas se identifican así con dos tradiciones históricas. La segunda sección de este capítulo sugiere que estas dos tradiciones cristológicas reflejan experiencias diferentes de salvación.

43. Atanasio, *Contra los arrianos*, Discurso III, 29.

44. Gnllmeier, *Christ in Christian Tradition*, p. 312.

45. Apolinar, en un texto presentado por Richard A. Norns, en *The Chnstological Controversy*, Philadelphia, Fortress Press, 1980, p. 108.

46. Cirilo de Alejandría, *Carta segunda a Nestono*, 6.

47. Cf. en este punto la matizada valoración de Gnllmeier sobre Atanasio en *Christ in Christian Tradition*, pp. 320-328.

48. Apolinar, en Norns, *The Chnstological Controversy*, p. 109. «En su cuerpo irracional los humanos son consustanciales con los animales irracionales, pero en la medida en que son racionales, son de una esencia diferente. Igualmente Cristo, que es consustancial con los hombres en su carne, es de una esencia diferente en cuanto que es Logos y Dios» (*ibtd.*, p. 111).

49. Apolinar, en Norns, *The Chnstological Controversy*, p. 106.

50. Cirilo de Alejandría, en Lionel R. Wickham, *Select Letters* 3, Oxford, Clarendon Press, 1983, pp. 5-7.

51. Cirilo, citado por Gnllmeier, *Christ in Christian Tradition*, p. 477.

52. Gnllmeier, *Chnst in Chnstian Tradition*, p. 317. Cf. Atanasio, *Contra los arrianos*, III 35.

53. Apolinar, en Norns, *The Chnstological Controversy*, p. 110.

54. Atanasio, *Contra los arrianos*, III 37-56, *passim*.

55. Cirilo, en Wickham, *Select Letters*, 5, p. 7.

56. Cirilo de Alejandría, *Carta a Juan de Antioquia*, en Norns, *The Chnstological Controversy*, p. 144.

57. Atanasio, *Contra los arrianos*, III 34.

58. Apolinar, en Norns, *The Chnstological Controversy*, p. 109. Para Apolinar la revelación salvadora y la divinización requerían que Jesucristo fuera Dios, como Logos encarnado en cuanto opuesto a un simple ser humano inspirado. Su concepto de la salvación implicaba una cnstología de la «mezcla», en la cual Jesucristo se parecía a un cruce, o *tertium quid*, entre Dios y la existencia humana. Jesucristo «no es totalmente hombre, ni totalmente Dios, sino una mezcla de Dios y hombre. Es Dios por su espíritu encarnado y hombre por su carne asumida por Dios (Young, *Ntcaea to Chalcedon*, p. 188).

59. Atanasio, *Contra los arrianos*, III 53.

60. Teodoro de Mopsuestia, *De Incarnatione* 7, en Norns, *The Chnstological Controversy*, p. 119.

61. Teodoro, *De Incarnatione* 5, en Norns, *The Chnstological Controversy*, p. 113.

62. Teodoro, *De Incarnatione* 8, en Norns, *The Chnstological Controversy*, p. 120. «Del mismo modo decimos que la esencia de Dios, el Verbo, sigue siendo divina, y que la esencia del hombre sigue siendo humana, ya que las naturalezas son distintas, pero la persona efectuada por la unión es una. De este modo, cuando tratamos de distinguir las naturalezas decimos que la persona del hombre está completa, y que la persona de la divinidad está completa. Pero cuando consideramos la unión, proclamamos que ambas naturalezas son una persona, puesto que la humanidad recibe de la divinidad un honor que sobrepasa al que pertenece a una criatura, y la divinidad lleva a la perfección en el hombre cada cosa según conviene» (*ibtd.* S, pp. 120-121).

63. Nestono, *Primer sermón contra la madre de Dios (Theótocos)*, en Norns, *The Chnstological Controversy*, p. 124.

64. *Ibid.*, p. 131.

65. Nestono, *Segunda Carta a Cirilo*, en Norns, *The Chnstological Controversy*, pp. 136-137.

66. Gnllmeier, en *Christ in Christian Tradition*, valora muy positivamente la cnstología de Nestono. Sus fórmulas cnstológicas «podían competir con cualquier cnstología de su tiempo» (p. 457). Su cnstología «muestra una concepción bastante ortodoxa de la encarnación» (p. 462). En ciertos puntos el lenguaje de Nestono se quedó más corto que sus intenciones, pero en conjunto Gnllmeier cree que Nestono fue mal entendido y mal interpretado (pp. 468, 472). Young está de acuerdo tras presentar la cnstología de Nestono como muy cercana a la de Calcedonia: Young, *Ntcaea to Chalcedon*, pp. 229-240. De modo similar, Kelly, *Early Christian Doctrines*, pp. 316-317.

68. Teodoro, *De Incarnatione* 7, en Norns, *The Chnstological Controversy*, p. 118. Al comentar explícitamente el crecimiento de Jesús en edad, sabiduría y gracia (Le 2,52), utiliza la terminología de la gracia cooperante basada en la unión de la libertad total de Jesús con el Logos- *ibtd.*, p. 119.

69. Gnllmeier, *Cfonsi in Christian Tradition*, pp. 427-428.

70. Nestono, *Primer sermón contra la madre de Dios (Theótocos)*, en Norns, *The Chnstological Controversy*, p. 128.

71. R. P. C. Hanson, *The Search for the Christian Doctrine of God: The Anan Controversy 318-381*, Edinburgh, T. & T. Clark, 1988, pp. 848-849.

CAPÍTULO 10. LA INTERPRETACIÓN DE NICEA Y DE CALCEDONIA

1. J. N. D. Kelly, *Primitivos credos ensilanos*, Salamanca, Secretariado Trinitario, 1980, pp. 247 ss. Para una breve historia del desarrollo del credo niceno, cf. Lorenzo Perrone, «De Nicée á Chalcedoine», en *Les Canales Oecuméniques* 1. *VHistorie*, ed. Giuseppe Albengo et al., París, Cerf, 1994, pp. 19-48; Jaroslav Pehkan, *The Christian Tradition: A History of the Development of Doctrine* 1. *The Emergence of the Catholic Tradition*, Chicago, University of Chicago Press, 1971, pp. 172-210; Francis M. Young, *The Making of the Creeds*, London, SCM Press; Philadelphia, Trinity Press International, 1991; R. E. C. Hanson, *The Search for the Christian Doctrine of God: The Anan Controversy 318-381*, Edinburgh, T. & T. Clark, 1988, es un estudio detallado del desarrollo de la controversia amana del siglo IV.

2. *Carta de Arrio a Eusebio de Nicomedia*, en *Christology of the Later Fathers*, ed. E. R. Hardy, Philadelphia, Westminster, 1954, pp. 330-331.

3. Arrio, *Confesión de los arrianos, dirigida a Alejandro de Alejandría*, en *Christology of the Later Fathers*, pp. 333-334. Para una reconstrucción del amamsmo, muy comprensiva con esta doctrina y que muestra la coherencia de su apelación a la Escritura, la tradición y la razón, cf. Maurice Wiles, *Archetypal Heresy: Ariamsm through the Centuries*, Oxford, Clarendon Press, 1996, pp. 9-26.

4. Esta tesis ha sido desarrollada por R. C. Gregg y D. E. Groh, *Early Ananism - A View of Salvation*, Philadelphia, Fortress Press, 1981. «La obediencia libre del Redentor en la realización de actos virtuosos es lo que consigue la aprobación divina...» (p. 162). Jesucristo se convierte en el Hijo unigénito; él es el salvador que sirve de ejemplo y proporciona un modelo perfecto dentro de la creación para la voluntad y la obediencia humanas. Seguir a Jesucristo lleva a un progreso en la virtud que conduce a la salvación final. Hay una cierta continuidad con Orígenes en este aspecto.

5. Para el texto del credo mceno, cf. Kelly, *Primitivos credos cristianos*, pp. 247 ss.

6. *Ibid.*, pp. 277.

7. Hanson nos recuerda que el credo de Nicea es un documento antiarriano. Atanasio nos lo dice en su obra *De Decretis*, aunque «no necesitamos que nos lo diga» (Hanson, *Christian Doctrine of God*, p. 164).

8. Incluso si el Hijo fuera inferior al Padre, sería intrínsecamente Dios, no una criatura. Pero también se reinterpreta este origemismo entendiendo que el Hijo es igual al Padre en cuanto a su divinidad.

9. Atanasio, *De Decretis o Defensa del credo niceno*, en *Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church* 4. Sí. *Athanasius*, ed. y trad. Philip Schaff y Henry Wace, Grand Rapids, Eerdmans, 1961, pp. 150-172.

10. Atanasio, *De Decretis* 14.

11. Cf., por ejemplo, las amplias reflexiones hermenéuticas de Orígenes en su *De principis* IV 2,1-9.

12. Es principalmente el sentido objetivado e hipostasiado del Logos el que causa el problema. En el capítulo 15 propondré una reinterpretación de la cnstología del Logos dentro del marco del lenguaje simbólico que en gran parte supera estos problemas.

13. Hanson señala la novedad de esta doctrina. Que Jesús fuera *homooústos* con el Padre no se había dicho nunca antes: *Christian Doctrine of God*, pp. 166-167. «No hay ningún teólogo en la Iglesia oriental u occidental antes del surgimiento de la controversia arriana que no considere en algún sentido al Hijo como subordinado al Padre» (*ibid.*, p. 64).

14. Ofrezco estas proposiciones interpretativas desde una perspectiva cnstológica. Se podría decir algo más sobre esta doctrina desde la perspectiva de qué Dios se afirma y qué Dios se rechaza. Podríamos denominar a lo que aquí ofrecemos una «interpretación cristológica restringida».

15. J. N. D. Kelly, *Early Christian Doctrines*, London, Adam & Charles Black, 1977, p. 315.

16. *Ibid.*, p. 314.

17. Kelly explica estas ideas con el silogismo siguiente: «Si debía realizarse la redención, el segundo Adán tenía que ser verdadero hombre. Una experiencia auténticamente humana habría sido imposible si la humanidad del Señor hubiera estado fundada o dominada por su divinidad. De ahí que las dos, la divinidad y la humanidad, tenfan que haber existido conjuntamente, conservando cada una su operación y sus propiedades peculiares intactas» (*ibid.*, pp. 312-313).

18. Cf. Cirilo de Alejandría, *Carta a Juan de Antioquía*, en Richard A. Norris, ed. y trad., *The Christological Controversy*, Philadelphia, Fortress Press, 1980, pp. 140-145.

19. *Carta del papa León a Flaviano de Constantinopla*, en Norris, *The Christological Controversy*, pp. 145-155.

20. Para una exposición de los hechos históricos que condujeron a Calcedonia, cf. Perrone, «D'Éphèse (431) á Chalcedoine (451): La question chnstologique et la rupture de l'oecuméné», en *Les Conciles Oecuméniques* 1. *L'Histoire*, pp. 71-104; Pehkan, *Emergence of the Catholic Tradition*, pp. 226-277.

21. Citamos el texto de Calcedonia según Kelly, *Doctrines*, pp. 339-340.

22. R. Y Sellers, *The Council of Chalcedon: A Historical and Doctrinal Survey*, London, SPCK, 1961, pp. 207-228, divide la definición formal de la fe en dos partes que corresponden a estos dos primeros puntos.

23. Hay voces que disienten en este punto. Reinhold Seeberg interpreta Calcedonia como afirmación de la cnstología occidental que deja sin respuesta muchas cuestiones de la

oriental: *Text-Book of the History of Doctrines*. 1, *History of the Doctrines in the Ancient Church*, Philadelphia, Lutheran Publishing Society, 1905, p. 272. El juicio de Harnack es más severo aún. Según este investigador, no es un documento de compromiso; el concilio contradijo el espíritu de las doctrinas de Atanasio y Cirilo, y abandonó la cnstología basada en la sotenología (Adolf von Harnack, *History of Dogma* 4, New York, Dover Publications, 1961, p. 222).

24. Esta generalización puede sostenerse a pesar del hecho de que los evangelios sinópticos muestran restos de cnstologías de vanadas «elevaciones». Un ejemplo es la cnstología de la Sabiduría tal como aparece en el Evangelio de Mateo, que fue examinada en el capítulo 6.

25. Kelly, *Doctrines*, p. 319.

26. Piet Schoonenberg opina que el origen de la doctrina escolástica de la unión hipostática de la humanidad de Jesús, o su existencia dentro de la divinidad o el Hijo como hipóstasis, está en Leoncio de Bizancio: «Chalcedon and Divine Immutability»: *Theology Digest* 2 (1981), p. 104.

27. «Calcedonia no duda en absoluto de que el Logos sea el sujeto tanto de los predicados divinos como de los humanos... Según el concilio, Cristo no es solamente un *homo deifer*, «portador de Dios», es decir, un sujeto humano *habens deitatem*, «que tiene la divinidad», sino el Logos de Dios *habens humanitatem*, o más bien *habens et deitatem et humanitatem*. La persona de Cristo no llega a la existencia gracias a la concurrencia de la divinidad y la humanidad, o de las dos naturalezas, sino que está ya presente en la persona del Logos preexistente» (Aloys Grillmeier, *Christ in Christian Tradition* 1. *From the Apostolic Age to Chalcedon (451)*, Atlanta, John Knox Press, 1975, p. 552).

28. Karl Rahner, «The Positron of Christology in the Church between Exegesis and Dogmatics», en *Theological Investigations* 11, New York, Seabury Press, 1974, p. 198.

29. John Galvín, «From the Humanity of Christ to the Jesús of History: A Paradigm Shift in Catholic Christology»: *Theological Studies* 55 (1994), pp. 252-273, analiza este cambio.

30. Cf. Karl Rahner, *Foundations of Christian Faith: An Introduction to the Idea of Christianity*, New York, Seabury Press, 1978, pp. 290-291 (trad. castellana, *Curso fundamental sobre la fe. Introducción al concepto de cristianismo*, Barcelona, Herder, ³1984).

31. Citado en Kelly, *Doctrines*, p. 297.

32. Éste es un tema muy presente en la cnstología de Edward Schillebeeckx. Cf. por ejemplo *Jesús. La historia de un viviente*, Madrid, Trotta, 2002, pp. 598 ss. Sus opiniones se apoyan en una doctrina de la creación en la cual Dios está inmediatamente presente en la realidad creada y en la transferencia de este modelo a la cnstología: ésta se «concentra en la creación, en la creencia en una creación como Dios quiere que sea» (Edward Schillebeeckx, *Interim Report on the Books Jesús & Christ*, New York, Crossroad, 1981, p. 128).

33. Karl Rahner, *Foundations*, p. 287.

34. La interpretación de Francés Young de la importancia de Calcedonia camina en paralelo con estas dos primeras proposiciones: «Que sea realmente Dios el que se revela y opera en Jesús es una creencia fundamental de la tradición cristiana que Calcedonia procuró conservar; y que Jesús era realmente humano, y por tanto capaz de estar relacionado con nosotros y en última instancia de salvarnos, es otra cuestión fundamental» (Young, *Creeds*, p. 78).

35. Cf. n. 66 del capítulo 9. Edward Schillebeeckx está muy cerca también de la posición antioqueña respecto a Jesucristo cuando sugiere una identificación mutua hipostática entre el Logos y Jesús. Esta concepción conserva la identidad humana individual de Jesús, pero la deja sin autonomía respecto al Logos (Schillebeeckx, *Jesús*).

36. Kelly, *Doctrines*, p. 341.

37. Puede ocurrir también que entre ciertos cristianos la idea de la divinidad de Jesús sea tan importante que se ha perdido el reconocimiento verdadero de su humanidad. En este caso se reproduce la problemática de Calcedonia. Considerando la tensión dialéctica del símbolo religioso, se pueden esperar posturas inclinadas hacia un lado o el otro.

CAPÍTULO 11. MÁS ALLÁ DE SCHLEIERMACHER Y BARTH

1 Charles T Waldrop, en *Karl Barth's Cbnstology: Its Baste Alexandrtan Character*, New York, Mouton, 1984, muestra lo que hay de alejandrino en la cristología de Barth. Se podría escribir un ensayo paralelo mostrando las analogías de la cunstología de Schleiermacher con la tradición antioquena.

2 La obra de John Macquane *Jesús Christ in Modern Thought*, London, Trinity Press International, 1990, es una contribución importante a un análisis y evaluación de la cristología moderna.

3. Schleiermacher y Barth no representan extremos. Hay cunstologías a la izquierda del primero, por ejemplo D. Strauss, A. Ritschl, A. von Harnack, E. Troeltsch, y a la derecha de Barth, por ejemplo las de los fundamentalistas. Cf. la distinción entre el fundamentahsmo y la teología posthberal conservadora en David Tracy, *On Natmg the Present: God, Herme-neutics, and Church*, Maryknoll, N Y., Orbis Books, 1994, pp. 11-15.

4. Friednch Schleiermacher, *Sobre la religión. Discursos a sus menospreciadores culti-vados*, Madrid, Tecnos, 1990.

5. Friednch Schleiermacher, *The Christian Faith*, New York, Harper Torchbooks, 1963. Las referencias en el texto a Schleiermacher se harán conforme a esta edición, como FC, según el número de los parágrafos.

6. No utilizamos aquí el término «fundamentales» y sus parientes de modo que parezca un apoyo a la teoría denominada en inglés *foundationalism*, es decir, la búsqueda de un fundamento material universal para el saber humano en general o en el campo de la teología Cf John E. Thiel, *Nonfoundationalism*, Minneapolis, Fortress Press, 1991.

7. Cf el análisis de la interpretación de Schleiermacher de la conciencia religiosa de Louis Roy, «Consciousness according to Schleiermacher»: *The Journal ofReligi6n* 77 (1997), pp. 217-232.

8. El espacio no nos permite aquí una descripción más detallada de la teología de Schleiermacher sobre la revelación. Pero debe señalarse a este propósito que no hay oposición completa entre Schleiermacher y Barth sobre la iniciativa de Dios en la revelación.

9. Tras proponer una división entre la persona y la obra de Jesucristo, Schleiermacher comienza con la persona de Cristo. Propongo considerar primero la obra de Cristo por un cierto número de razones: primero, porque Schleiermacher introduce de hecho toda su cunstología con una breve consideración de la conciencia de la gracia y cómo esta redención es mediada por Jesucristo (FC, 86 90, 91). Segundo la persona y la actividad de Jesucristo se implican mutuamente, y se deben relacionar sistemáticamente de modo que cualquiera pueda servir como punto de partida para el tratamiento de la doctrina de Cristo (FC, 92). Tercero sólo cuando se trata la obra de salvación de Cristo aparece claramente por vez primera el contraste entre Schleiermacher y Barth.

10 Schleiermacher adopta una actitud contraria a dos extremos, uno mágico, «que destruye todo lo que es natural en la actividad continua de Cristo, y otro empírico, que la reduce totalmente al nivel de la experiencia ordinaria de cada día», con lo que no tiene en cuenta su principio sobrenatural y su particularidad distintiva (FC, 101). La actitud empírica, en su aspecto fundamentalista y reduccionista, se ve enredada de algún modo por su creencia en el progreso de la historia, etc., o desconfiando de ella postula exclusivamente la felicidad en otro mundo y otra vida (*ibid.*). La actitud mágica se imagina que la felicidad se consigue independientemente de la compañía vital de Cristo en la comunidad. Es decir, de algún modo se infunde a cada persona, sin mediación histórica, desde fuera, arbitraria y mágicamente (*ibid.*, p. 435).

11. Richard R. Niebuhr, *Schleiermacher on Christ and Religión*, New York, Charles Scbner's Sons, 1964, p. 228.

12. Cf. Martin Redeker, *Schleiermacher: Life and Thought*, Philadelphia, Fortress Press, 1973, pp. 131-137, para una breve explicación de su cunstología.

13. «Schleiermacher interpreta la conciencia de Dios que prevalece sobre todo como la inhabitación de Dios en Cristo, por lo que esta inhabitación es el equivalente en Schleierma-

cher de la noción de la naturaleza divina del Redentor» (Niebuhr, *Schleiermacher on Christ and Religión*, p. 157).

14. «Todo lo que es esencial en este segundo aspecto de la segunda parte de nuestra exposición se postula también como esencial en la doctrina de la Trinidad; pero esta doctrina en sí misma, tal como está formulada por la Iglesia, no es una expresión inmediata que concierna a la conciencia cristiana, sino sólo una combinación de vanas expresiones» (CF, 170).

15. Jesucristo está en el centro de la teología de todo Barth, de modo que no se halla limitado por las fronteras de una sección específica de su *Dogmática eclestial*. Pero su cunstología evolucionó también. Nuestra presentación de la cunstología de Barth en este capítulo no hace justicia a toda su magnitud. Para una descripción breve de la amplitud de la cunstología de Barth, cf. John Thompson, *Christ in Perspective: Christological Perspectives m the Tbeology ofKarl Barth*, Edinburgh, St. Andrew Press, 1978.

16 Karl Barth, *Church Dogmatics* 1/1 *The Doctrine ofthe Word ofGod*, Edinburgh, T. & T. Clark, 1975. Citaremos esta obra como *Dogmática eclestial* (DE) según su parte, volumen, párrafo y página de la mencionada edición.

17 Esta afirmación general, típica de Barth durante el período previo a la Segunda Guerra Mundial, es apropiada, aun cuando la rotundidad de esta antítesis quedara un tanto limada en su teología posterior.

18 «En este sufrimiento y muerte de Dios en su Hijo tuvo lugar la reconciliación con Dios, la conversión a él, la del mundo que está fuera de la armonía con él, que se opone y es su adversario» (DE IV-1, 59, pp. 250-251).

19. Barth, citado por Terrence N. Tice, «Interviews with Karl Barth and Reflections on His Interpretations of Schleiermacher», en *Barth and Schleiermacher, Beyond the Impasse?*, ed. J. O. Duke y R. F. Streetman, Philadelphia, Fortress Press, 1988, pp. 49-50.

20. La conciencia histórica es un término amplio y análogo, y se podría discutir el grado de conciencia histórica de Schleiermacher en relación con otros teólogos y otros períodos de tiempo.

21. David Tracy ha proporcionado la clave para diferenciar entre las teologías liberal y neoortodoxa por medio de un análisis de esta distinción en términos de la referencia al objeto o al sujeto (cf. *Blessed Rage for Order. The New Pluralism in Theology*, New York, Seabury Press, 1975, pp. 25-31).

22 Se podría decir que la teología de Barth comienza con una experiencia negativa de la cultura, una experiencia negativa del contraste, en sí mismo un regalo de la gracia, que abre el sujeto a la trascendencia. Esta experiencia negativa, sin embargo, no funciona como un principio positivo para interpretar la revelación, sino como ocasión de la autocomun-cación de Dios.

23 Se acusa a menudo a la teología liberal de individualismo, pero no es necesariamente así. No hay nada en sus premisas fundamentales o en su método que sea individualista *per se*.

24. Wolfhart Pannenberg, *Fundamentos de cunstología*, Salamanca, Sigüeme, 1974; Jürgen Moltmann, *El camino de Jesucristo*, Salamanca, Sigüeme, 1993. En esta sección nos limitamos a citar sólo obras representativas.

25. Paul Tilhch, *Teología sistemática* II, Barcelona, Ariel, 1973; Karl Rahner, *Foundatio-nis ofChnstian Faith*, New York, Seabury Press, 1978 (trad castellana, *Curso fundamental sobre la fe. Introducción al concepto de cristianismo*, Barcelona, Herder, 1984).

26. Rudolf Bultmann *JesKrcsfo y mitología* [1958], Barcelona, Ariel, 1970; Schubert M. Ogden, *Christ Without Myth*, New York, Harper & Row, 1961, y *The Point of Cbnstology*, New York, Harper & Row, 1982.

27 John Cobb, *Christ m a Pluralistic Age*, Philadelphia, Westminster Press, 1975.

28. Pannenberg, *Fundamentos de cunstología*, pp. 303 ss. El hecho de que Pannenberg elabore una teoría de la salvación en torno a la muerte de Jesús no debería oscurecer el que toda su cunstología se centre alrededor de la resurrección, que implícitamente tiene el poder decisivo de salvación.

29 Jürgen Moltmann, *El Dios crucificado*, Salamanca, Sigüeme, 1977.

30 Moltmann, *El camino de Jesucristo*, pp. 281 ss.

31. Tilhch, *Teología sistemática* II, pp. 224 ss.

32. Rahner, *Foundattons*, pp. 282-285.
33. Cobb, *Chnst in a Plurahsttc Age*, p. 121.
34. Edward Schillebeeckx, *Jesús. La historia de un viviente*, Madrid, Trotta, 2002; *Chnst: The Expenence of Jesús as Lord*, New York, Seabury Press, 1980.
35. Shailer Mathews, *The Social Teaching of Jesús: An Essay on Christian Sociology*, New York, Macmillan, 1897, y *Jesús on Social Institutions*, ed. K. Cauthen, Philadelphia, Fortress Press, 1971; Wilham D. Lmdsey, *Shailer Mathews's Lives of Jesús: The Search for a Theologícal Foundation for the Social Cospel*, Albany, State Umversity of New York Press, 1997.
36. Walter Rauschenbusch, *A Theology for the Social Gospel*, Nashville, Abingdon Press, 1945, pp. 240-279. Cf. Darlene Ann Peitz, *Sohdarity as Hermeneuttic*, New York, Peter Lang, 1992.
37. Jon Sobrino, *Jesucristo liberador. Lectura histórico-teológica de Jesús*, Madrid, Trotta, "2001", pp. 235 ss.
38. Moltmann, *El camino de Jesucristo*, pp. 369-421; Denis Edwards, *Jesús the Wisdom of God: An Ecological Theology*, MaryknoU, N.Y., Orbis Books, 1995.
39. Moltmann, *El camino de Jesucristo*, p. 372.
40. John Hick, *The Metaphor of God Incarnate*, Louisville, Westminster/John Knox, 1993, p. 136.
41. Pannenberg, *Fundamentos de cristología*, pp. 67 ss.
42. Moltmann, *El camino de Jesucristo*, p. 111.
43. *Ibtd.*, pp. 387 ss.
44. Tilhch, *Teología sistemática* III, p. 174 ss., 187 ss.
45. G. W H Lampe, *God as Spirtt*, Oxford, Clarendon Press, 1977; Donald Bailhe, *God Was in Chnst: An Essay on Incarnation and Atonement*, New York, Charles Scnbnei's Sons, 1948, pp. 106-132.
46. Rahner, *Foundattons*, pp. 212-214. Bruce Marshall, en *Christology in Conflict: The Identity of a Saviour, in Rahner and Barth*, Oxford, Basil Blackwell, 1987, contrasta esta postura apologética de Rahner con el fideísmo de Barth en cuanto a la función particular de Jesús como mediador de una salvación universal.
47. Rahner, *Foundattons*, p. 225.
48. Hans Kung, *Ser cristiano*, Madrid, Trotta, ³2005, pp. 473-480
49. Cf. Schillebeeckx, *Jesús*, pp. 617 ss. Schillebeeckx confiesa que la adición de esta sección supone un cambio (*Interim Report on the Books Jesús & Chnst*, New York, Crossroad, 1981, pp. 97 ss.).
50. Shailer Mathews, *The Gospel and the Modern Man*, New York, Macmillan, 1910, pp. 109-139.
51. Jon Sobrino, *Cnstología desde América Latina*, México, Centro de Reflexión Teológica, 1976.
52. Juan Luis Segundo, «El Cristo de los Ejercicios espirituales», en *El hombre de hoy ante Jesús de Nazaret* II/2, Madrid, Cristiandad, 1982, pp. 661 ss. Segundo ha desarrollado también una cnstología narrativa en «El Jesús histórico de los Sinópticos», *ibid.* II/1, pp. 69 ss.
53. Cobb, *Chnst in a Pluralistic Age*, pp. 138 s.
54. Hick, *The Metaphor of God Incarnate*, pp. 99-111.
55. Entre los muchos trabajos de Cobb sobre el pluralismo cnstológico, cf., por ejemplo, «The Meaning of Plurahsm for Christian Self-Understanding», en *Religtous Plurahsm*, ed. Leroy S. Rounder, Notre Dame, Ind., Notre Dame Umversity Press, 1984, pp. 161-179, y «Christian Witness ín a Plural World», en *The Expenence of Rehgiuous Dwerstty*, ed. J. Hick y H. Askan, Brookfield, Ver., Gower, 1985, pp. 144-162; Schubert M. Ogden, *Is There Only One True Religión or Are There Many?*, Dallas, Southern Methodist Umversity Press, 1992; Paul Knitter, *One Earth Many Religions: Multifaiith Dialogue & Global Responsibility*, MaryknoU, N Y, Orbis Books, 1995, y *Jesús and the Other Names: Christian Mission and Global Responstbilty*, MaryknoU, N Y, Orbis Books, 1996.
56. Pannenberg, *Fundamentos de cnstología*, pp. 159 ss.
57. Tilhch, *Teología sistemática* III, pp. 345 ss.
58. Por ejemplo, Leonardo Boff, *La Trinidad, la sociedad y la liberación*, Madrid, San

Pablo, 1987; Elizabeth A. Johnson, *SheWhols: The Mystery of God in Feminist Theological Discourse*, New York, Crossroad, 1992

59. Raimon Panikkar, *El Cristo desconocido del hinduismo*, Madrid, Marova, 1971, Gavín D'Costa, «Chnst, Trimty, and Rehgiuous Plurahy», en *Chnstian Uniqueness Reconsidered*, MaryknoU, N.Y., Orbis Books, 1990, pp. 16-29, y «Toward a Trinitanan Theology of Rehgiouns», en *A Universal Faith?*, ed. C. Cornille y V Neckebrouck, Louvain, Peeters Press, 1992, pp. 139-154; Jacques Dupuis, *Toward a Chnstian Theology of Rehgiuous Plurahsm*, MaryknoU, N Y, Orbis Books, 1997, pp. 280-329.

60. Stanley J. Grenz, *A Primer on Postmodernism*, Grand Rapids, Eerdmans, 1996, y Paul Lakeland, *Postmodernity: Chrsián Identity m a Fragmented Age*, Minneapolis, Fortress Press, 1997 ambos describen la postmodernidad en vanos niveles; el más básico es una subcultura, un modo intelectual, una constelación de ideas culturales y valores que encuentran su expresión en una gran variedad de formas de vida.

61. Lakeland, *Postmodernity*, pp. 1-8.

62. *Ibtd.*, pp. 16-18

63. La obra de Terrence W. Tilley *Postmodern Theologies: The Challenge of Rehgiuous Dwerstty*, MaryknoU, N.Y., Orbis Books, 1995, es un ejemplo de un examen constructivo de la teología en un contexto postmoderno.

64. Tracy, *On Namng the Present*, p. 16.

65. Thomas Docherty, *Postmodernism: A Reader*, New York, Columbia Umversity Press, 1993, p. 36.

66. Lakeland, *Postmodernity*, pp. 18-24.

67. Tracy, *On Naming the Present*, p. 136; Richard J. Bernstein, «Senous Play The Ethical-Pohtical Honzon of Dermda», en *The New Constellation: The Ethical-Political Horizons of Modermtty I Postmodernity*, Cambridge, Mass., The MIT Press, 1992, p. 191.

68. Tracy, *On Naming the Present*, 4, pp. 136-139.

69. James B. Miller, en «The Emerging Postmodern World», en *Postmodern Theology: Chnstian Faith in a Plurahsttc World*, ed. F. B. Burnham, San Francisco, Harper & Row, 1989, pp. 1-19, describe el surgimiento de la postmodernidad ligándolo a la ciencia.

70. Véase, por ejemplo, Edwards, *Jesús, the Wisdom of God*.

CAPÍTULO 12. JESÚS COMO SALVADOR

1. Cf. capítulo 8, nota 2 para las referencias a algunas tipologías de las teorías de la salvación. Otros estudios en sotenología contemporánea son Gabriel Daly, *Creation and Redemption*, Wilmington, Glazier, 1988; F. W Dilhstone, *The Chnstian Understanding of Atonement*, Philadelphia, Westminster Press, 1968; Sebastian Moore, *The Cructified Jesús Is No Stranger*, New York, Seabury Press, 1981; Norman Pittenger, *Freed to Love: A Process Interpretation of Redemption*, Wúton, Conn., Morehouse-Barlow, 1987.

2. Algunos estudios críticos y constructivos sobre la teoría de la redención son: Francis Schussler Fiorenza, «Cntical Social Theory and Chnstology Toward an Understanding of Atonement and Redemption as Emancipatory Sohdaynty» *Proceedings of the Cathohc Theological Society of America* 30 (1975), pp. 63-110; Michael Root, «The Narrative Structure of Sotenology» *Modern Theology* 2 (1986), pp. 145-158; Elizabeth A. Johnson, «Jesús and Salvation» *Proceedings of the Cathohc Theological Society of America* 49 (1994), pp. 1-18. Para un breve tratamiento de la sotenología contemporánea en la tradición evangélica, cf. Millard J. Enkson, «Evangehcal Chnstology and Sotenology Today» *Interpretation* 49 (1995), pp. 255-266.

3. Cf. Paul Tilhch, *Teología sistemática* II, Barcelona, Ariel, 1973, pp. 224 ss.

4. O se podría decir con mayor rotundidad que fuera de él no hay ningún Cristo, pues «Cristo» es precisamente un título y un nombre utilizado para interpretar a Jesús de Nazaret. No hay ninguna tradición judía de un mesías preexistente.

5. Cf., por ejemplo, la exposición de Karl Barth sobre Jesús que es juez y luego es juzgado en *Church Dogmatics* IV/1, Edinburgh, T. & T. Clark, 1975, pp. 224-228, y la

interpretación de Jurgen Moltmann del bautismo de Jesús en *El camino de Jesucristo*, Salamanca, Sigüeme, 1993.

6. Schubert M. Ogden, *The Pomt of Chrtstology*, Dallas, Southern Methodist Umversity Press, 1992, p. 166.

7. Fnednch Schleiermacher, *The Chnstan Faith*, New York, Harper Torchbooks, 1963, 86. Véase capítulo anterior nota 5.

8. *Ibid.*, 100.

9. *Ibid.*

10. Barth, *DE*, I/1, pp. 406-410. Véase capítulo anterior nota 16.

11. *Ibid.*, pp. 1-19.

12. *Ibid.*, pp. 33-35.

13. *Ibid.*, IV/1, pp. 3-21.

14. Para el grado en el que la teología neoortodoxa de la revelación ha recibido también la influencia de la teología liberal contra la cual había reaccionado, cf Langdon Gilkey, *Naming the Whirlwind: The Renewal of God-Language*, Indianapohs, Bobbs-Mernll, 1969, pp. 82-84.

15. Jon Sobrino, *Jesucristo liberador. Lectura histórtco-teológica de Jesús*, Madrid, Trotta, "2001, p. 292.

16. Karl Rahner, *On the Theology of Death*, New York, Herder and Herder, 1961, pp 51-52.

17. Sobrino, *Jesucristo liberador*, p. 293

18. *Ibid.*, p. 294.

19. *Ibid.*

20. Moltmann, *El camino de Jesucristo*, pp. 387 ss.

21. *Ibid.*, pp. 414 ss.

22. Tilhch, *Teología sistemática II*, pp. 199 ss.; también Karl Rahner, *Foundahons of Chnstan Faith: An Introduction to the Idea of Chnstiamty*, New York, Seabury Press, 1978, p. 280 (trad. castellana, *Curso fundamental sobre la fe. Introducción al concepto de cristianismo*, Barcelona, Herder, ³1984).

23. Pablo, al contrastar a los cristianos con otros que «no tienen esperanza» (1 Tes 4,13) está caracterizando dos concepciones fundamentalmente diferentes de la realidad.

24. Barth, *DE*, IV/1, p. 247.

25. Wolfhart Pannenberg, *Fundamentos de cristología*, Salamanca, Sigüeme, 1974, pp. 237 ss

26. John Cobb, *Chrst m a Plurahstic Age*, Philadelphia, Westminster Press, 1975, pp. 121-122.

27. Muy importante es Rene Girard, *La violencia y lo sagrado*, Barcelona, Anagrama, 2005; Id., *Los orígenes de la cultura*, Madrid, Trotta, 2006.

28. Raymund Schwager, *Must There Be Scapegoats? Violence and Redemption en the Bible*, San Francisco, Harper & Row, 1987. Cf. también John Galvm, «Jesús as Scapegoat? Violence and the Sacred en the Theology of Raymund Schwager» *The Thomist* 46 (1982), pp. 173-194, y «The Marvelous Exchange Raymund Schwager's Interpretation of the History of Sotenology»: *The Thomist* 53 (1989), pp. 675-691

29. En Dios la unión hipostática con Jesús es una causa final, porque es el objetivo final de la creación divina; en los seres humanos este carácter de finalidad se manifiesta como un deseo implícito de la existencia humana misma. Cf. Rahner, *Foundations*, pp. 315-321.

30. Schubert M. Ogden, *Is There Only One True Religión or Are There Many?*, Dallas, Southern Methodist Umversity Press, 1992, pp. 93-95, y «Problems in the Case for a Plurahstic Theology of Rehgiöns»: *The Journal of Religión* 68 (1988), p. 505.

31. Barth, *DE*, I/1, pp. 406 y 410, respectivamente. En volúmenes posteriores la creación y la salvación están relacionadas intrínsecamente en la intención de Dios, puesto que la salvación es el objetivo de la creación. «El que la salvación esté pensada para el hombre y que el hombre esté pensado para la salvación es voluntad original y básica de Dios, la razón y propósito de su voluntad como Creador» (*DE*, IV/1, p. 9).

32. Esta unidad y diferencia se encuentran en toda la teología de Rahner, y es un tema

explícito en «The Order of Redemption within the Order of Creation», en *The Chnstan Committment: Essays on Pastoral Theology*, New York, Sheed & Ward, 1963, pp. 38-74. En sus primeros escritos se formula también esta distinción. Volveré sobre ello más tarde.

33. Edward Schillebeeckx, «I Beheve in God, Creator of Heaven and Earth», en *God Among Us: The Cospel Proclaimed*, New York, Crossroad, 1983, pp. 91-102, y «Kingdom of God. Creation and Salvation», en *Interim Report on the Books Jesús & Chrtst*, New York, Crossroad, 1981, pp. 105-112; Dorothy A. Jacko, «Creation-Faith», en *Salvation in the Context of Contemporary Secularized Histonical Consciousness: The Later Theology of Edward Schillebeeckx*, Ph. D. Thesis, Toronto, University of St. MichaeFs College, 1987, pp. 83-136.

34. Estos tres tipos están desarrollados en Johnson, «Jesús and Salvation», pp. 6-10. Johnson reconoce especialmente como su fuente, entre otras, a David Power, *The Eucharsttc Mystery: Revitalztng the Traditton*, New York, Crossroad, 1992, pp. 304-316.

35. Johnson, «Jesús and Salvation», p. 9.

36. Este tercer tipo se relaciona con el segundo de una manera que refleja la crítica de Ogden a la opinión de Rahner sobre el modo como Jesús causa la salvación de todos.

37. Visto a la luz de una escatología en la cual la libertad humana tiene una parte en la construcción de la realidad final, «la creación no comenzó para la gracia, sino la gracia para el bien de la creación» (Francés Stefano, *The Absolute Valué of Human Action in the Theology of Juan Luis Segundo*, Lanham, Md., University Press of America, 1992, p. 209). Cf. también Johnson, «Jesús and Salvation», pp. 13-14

38. Cf. Johnson, «Jesús and Salvation», p. 10

39. Moltmann, *El camino de Jesucristo*, pp. 414 ss.; Johnson, «Jesús and Salvation», p. 13.

40. Estas proposiciones no son polémicas. Es simplemente un modo de indicar el amplio sentido que estamos dando aquí a la noción de la salvación. Si ésta se define latamente como el objetivo del impulso que empuja hacia la trascendencia, se puede caracterizar la salvación de muy diferentes maneras.

41. David Tracy, «The Christian Understanding of Salvation-Liberation» *Face to Face* 14(1988), p. 39.

42. Alfred North Whitehead, *Science and the Modern World*, New York, The Free Press, 1967, p. 188.

43. En mi obra *Dynamics of Theology*, New York, Pauht Press, 1990, he propuesto otras reflexiones sobre la naturaleza de la salvación que están de acuerdo con lo que estamos exponiendo en este capítulo.

44. Esto no implica un rechazo de la opinión de Rahner de que Dios ofrece su presencia personal, divina y salvadora a una realidad humana ya semiautónoma, que existe por el poder creativo de Dios. Esta concepción distingue por medio del análisis las dimensiones de la relación de Dios con la existencia humana; se trata de una concepción hermosa y potente que potencia totalmente la libertad humana. Tampoco se puede tachar a Rahner de separar estas fases, pues están fuertemente unidas en todo momento. Las distinciones ontológicas dentro de Dios que propone Rahner basándose en los modelos de causalidad eficiente y formal deben entenderse ampliamente como descripciones ulteriores de los aspectos o dimensiones de la relación de Dios con la existencia humana. Estas distinciones se hallan en «Sobre el concepto escolástico de la gracia increada», en *Escritos de teología I*, Madrid, Taurus, 1967, 351-381.

CAPÍTULO 13 LIBERACIÓN Y SALVACIÓN. CRISTOLOGÍA Y VIDA CRISTIANA

1. quede claro que esta descripción se atiene sólo a los rasgos más generales.

2. Las interpretaciones de Jesús de Shailer Mathews se encuentran en *The Social Teaching of Jesús: An Essay tn Chnstan Socctology*, New York, Macmillan, 1897, y *Jesús en Social Institutions*, New York, Macmillan, 1928. Para una interpretación completa de estas obras, cf. Wilham D. Lindsey, *Shailer Mathews's Lives of Jesús: The Search for Theological Foundation*

for the Social Gospel, Albany, State University of New York Press, 1997; la interpretación de Jesús de Walter Rauschenbusch se halla concisamente expresada en *The Social Principles of Jesús*, Association Press, New York, 1916, y en *A Theology for the Social Gospel*, New York, Macmillan, 1918. Para una recuperación de la interpretación de Rauschenbusch de Jesús como teoría hermenéutica, cf. Darlene Peitz, *Solidarity as Hermeneutic: A Revisionist Reading of the Theology of Walter Rauschenbusch*, New York, Peter Lang, 1992.

3. Reinhold Niebuhr es conocido como crítico de la antropología optimista que se encuentra entre los defensores del evangelio social, pero a la vez consolidó la tradición de interpretar la doctrina cristiana como un compromiso con la sociedad. El movimiento del evangelio social continuó siendo una fuerza influyente en Canadá. Cf. Gregory Baum, *Catholics and Canadian Socialism*, New York, Paukst Press, 1981.

4. Me baso en Johann Baptist Metz, *Teología del mundo*, Salamanca, Sigüeme, 1970 y *La fe en la historia y en la sociedad*, Madrid, Cristiandad, 1979, como el principal defensor católico de la teología política, y en Jürgen Moltmann, *Teología de la esperanza*, Salamanca, Sigüeme, 1982, y también en Dorothee Soelle, *Teología política*, Salamanca, Sigüeme, 1972, como los dos representantes principales protestantes de la teología política. Estos trabajos ofrecen las primeras definiciones de la teología política.

5. Alfred T. Hennelly, en *Theologues in Conflict: The Challenge of Juan Luis Segundo*, Maryknoll, N.Y., Orbis Books, 1979, hace una reseña de las primeras obras de Segundo no traducidas al inglés.

6. Gustavo Gutiérrez, *A Theology of Liberation*, Maryknoll, N.Y., Orbis Books, 1988, que es una revisión del original español de 1971 (*Teología de la liberación. Perspectivas*, Salamanca, Sigüeme) y de su versión inglesa de 1973.

7. Quizá la mejor introducción a la teología de la liberación sea la obra de Alfred T. Hennelly (ed.), *Liberation Theology: A Documentary History*, Maryknoll, N.Y., Orbis Books, 1990. Algunos hitos en la teología son los siguientes: Jon Sobrino, *Cristología desde América Latina*, México, Centro de Reflexión Teológica, 1976; *Jesús en América Latina*, Santander, Sal Terrae, 1982, y *Jesucristo liberador. Lectura histórico-teológica de Jesús*, Madrid, Trotta, 2001; Leonardo Boff f. *Jesucristo el Liberador. Ensayo de teología crítica para nuestro tiempo*, Sal Terrae, Santander, 1985, y *Pasión de Cristo, pasión del mundo*, Sal Terrae, Santander, 1987; Juan Luis Segundo, «El Jesús histórico de los Sinópticos», en *El hombre de hoy ante Jesús de Nazaret II/1*, Madrid, Cristiandad, 1982, pp. 69 ss.; Hugo Echegaray, *The Practice of Jesús*, Maryknoll, N.Y., Orbis Books, 1984.

8. James H. Cone, *Black Theology and Black Power*, New York, Seabury Press, 1969.

9. M. Shawn Copeland, «Black Theology», en *The New Dictionary of Theology*, ed. J. Komonchak, M. Collins y D. Lañe, Wilmington, Michael Glazier, 1987, pp. 138-141. J. H. Cone y G. S. Wilmore (eds.), *Black Theology: A Documentary History*, 2 vols., Maryknoll, N.Y., Orbis Books, 1993, ofrecen una buena introducción a la teología negra. Obras seminales son las siguientes: James H. Cone, *A Black Liberation Theology*, Philadelphia, Lippincott, 1970; J. Deotis Roberts, *A Black Political Theology*, Philadelphia, Westminster Press, 1974, y *Liberation and Reconciliation*, Philadelphia, Westminster Press, 1971.

10. Mary Daly, *The Church and the Second Sex*, New York, Harper Se Row, 1968, seguido por *Beyond God the Father: Toward a Philosophy of Women's Liberation*, Boston, Beacon Press, 1973.

11. Los siguientes trabajos feministas en teología reflejan una variedad de perspectivas: Anne Carr, *Transforming Grace: Christian Tradition and Women's Experience*, San Francisco, Harper, 1988; Ehsabeth Schussler Fiorenza, *En memoria de ella. Una reconstrucción teológico-feminista de los orígenes del cristianismo*, Bilbao, DDB, 1989, y *Cristología feminista crítica. Jesús, hijo de María, profeta de la sabiduría*, Madrid, Trotta, 2000; Rita Nakashima Brock, *Journeys by Heart: A Christology of Erotic Power*, New York, Crossroad, 1988; Rosemary Radford Ruether, *To Change the World: Christology and Cultural Criticism*, New York, Crossroad, 1981, y *Sexism and God-Talk: Toward a Feminist Theology*, Boston, Beacon Press, 1983; Mary Hembrow Snyder, *The Christology of Rosemary Radford Ruether: A Critical Introduction*, Mystic, Conn., Twenty-Third Publications, 1988; Maryanne Stevens (ed.), *Reconstructing the Christ Symbol: Essays in Feminist Christology*, New York, Paukst Press, 1993.

12. Algunas obras representativas son las siguientes: Kelly Brown Douglas, *The Black Christ*, Maryknoll, N.Y., Orbis Books, 1994; Jacquelyn Grant, *White Women's Christ: Black Women's Jesús*, Atlanta, Scholars Press, 1989; Delores S. Williams, *Sisters in the Wilderness*, Maryknoll, N.Y., Orbis Books, 1993; Elsa Tamez (ed.), *Through Her Eyes: Women's Theology from Latin America*, Maryknoll, N.Y., Orbis Books, 1989; María Pilar Aquino, *Our Cry for Life: Feminist Theology from Latin America*, Maryknoll, N.Y., Orbis Books, 1993.

13. Aloysius Piens, «Christology in Asia: A Reply to Felipe Gomes»: *Voices from the Third World* 11 (1988), p. 162.

14. Una muestra de ensayos sobre interpretaciones enculturadas de Jesucristo se hallan en Robert J. Schreier (ed.), *Faces of Jesús in Africa*, Maryknoll, N.Y., Orbis Books, 1991, y R. S. Sugirtharajah (ed.), *Asian Faces of Jesús*, Maryknoll, N.Y., Orbis Books, 1993. La problemática de la inculturación se solapa con las cuestiones que provienen del contexto del diálogo interreligioso, que será tratado en el capítulo siguiente.

15. Cf. el relato de la «conversión» gradual de Rauschenbusch a creer en el «reino de Dios», mediada por su experiencia anterior de la pobreza de su gente como pastor en el West Side (Zona Oeste) de Nueva York, en Paul M. Minus, *Walter Rauschenbusch: America Reformer*, New York, Macmillan, 1988, pp. 49-70.

16. Soelle plantea el problema, concebido en términos de la teología existencial de Bultmann, al que responde la teología política en *Teología política*, pp. 11 ss.; la misma problemática queda bosquejada en términos de credibilidad apologética y práctica en la arena pública en vanos ensayos de J. B. Metz en *Fe en la historia y en la sociedad*, pp. 7 ss.

17. Gustavo Gutiérrez, «Pobres y opción fundamental», en *Mysterium liberationis. Conceptos fundamentales de la teología de la liberación*, ed. Ignacio Ellacuría y Jon Sobrino, Madrid, Trotta, 1994, pp. 303-323. Jon Sobrino desarrolla el duro contraste entre esta pobreza mortal y el Dios de la vida en «Espiritualidad de Jesús y de la Liberación»: *Christus* 44 (1979); (1980), pp. 59-61.

18. Cf. las disquisiciones de Paulo Freiré sobre la «masificación», la conciencia ingenua y el paso a la conciencia crítica en *Education for Critical Consciousness*, New York, Seabury Press, 1973, pp. 32-45.

19. En opinión de Segundo, la cuestión religiosa hoy no está en la antítesis entre fe y ateísmo, sino entre fe e idolatría; no es la pregunta sobre si Dios existe la que es importante, sino en qué Dios creemos (*Our Idea of God*, Maryknoll, N.Y., Orbis Books, 1974, pp. 12-14).

20. Algunas cristologías feministas no consideran fundamental para su interpretación esta vuelta al Jesús histórico porque sitúan la problemática a la que se enfrenta el feminismo en la tensión entre los sexos. Si una de las cuestiones fundamentales de la teología feminista es cómo una figura masculina puede ser el salvador de las mujeres, y el núcleo de esa cuestión se sitúa en la tensión entre los sexos, hay menos posibilidad de apelar al Jesús histórico. Por el contrario, la teología feminista explícitamente liberacionista sitúa el problema no en la distinción de sexos en sí, sino en la interpretación ideológica de la diferencia sexual, por ejemplo, en el androcentrismo, el patriarcado y más en general en el poder dominante. Este sesgo permite a la teología feminista de la liberación recuperar temas proféticos del Jesús histórico. Cf. Schussler Fiorenza, *Cristología feminista crítica*, pp. 31 ss.

21. Cf. Ignacio Ellacuría, *Freedom Made Flesh: The Mission of Christ and His Church*, Maryknoll, N.Y., Orbis Books, 1976, p. 27.

22. Aunque este carácter hermenéutico del proyecto queda claro en todos los teólogos de la liberación, no todos son igualmente explícitos al caracterizar su método como tal. Muy clara es Ehsabeth Schussler Fiorenza, *En memoria de ella*, pp. 15 ss.; Jon Sobrino, en *Jesucristo liberador*, es también explícito en aclarar su metodología respecto a Jesús.

23. Ruether, *Sexism and God-Talk*, p. 30. Cf. también p. 120.

24. Sobrino, *Jesucristo liberador*, pp. 143 ss. Cf. también Juhe M. Hopkins, *Towards a Feminist Christology: Jesús of Nazareth, European Women, and the Christological Crisis*, Grand Rapids, Eerdmans, 1995, pp. 22-33.

25. J. L. Segundo, «El Jesús histórico de los Sinópticos», pp. 105-127. Segundo no sostiene que una hermenéutica política agote la importancia de Jesús, pero este aspecto es

central; otros aspectos, como su impacto religioso, deben ser interpretados en relación con el político. Según la tipología expuesta en el capítulo 3, Jesús era una figura profética.

26. Schussler Fiorenza, *Cristología feminista crítica*, p. 134.

27. Sobrino, *Jesucristo liberador*, p. 101; cf. todo el capítulo 4- «Jesús y el reino de Dios», pp. 95-143.

28. Es interesante notar la estrecha correspondencia, casi punto por punto, de las características de la idea de Jesús del reino de Dios en el análisis de Elisabeth Schussler Fiorenza y los rasgos del Reino destacados por Jon Sobrino. Compárese *En memoria de ella*, pp. 162-176, y *Jesucristo liberador*, pp. 95-143. Supongo que estos análisis son independientes entre sí.

29. Dean Brackley, *Divine Revolution: Salvation and Liberation in Catholic Thought*, Maryknoll, N.Y., Orbis Books, 1996, pp. 136, 178, n. 30.

30. La fe de Jesús es un tema importante en la cristología de J. Sobrino. Cf. *Cristología desde América Latina*, pp. 127-145?, donde dedica un capítulo entero al tema. Su tarea no significa un esfuerzo para llegar a conocer la conciencia" psicológica de Jesús. Más bien, puesto que la vida por la fe es una condición universal humana, la fe es el emblema de la humanidad de Jesús y constituye un vínculo de identificación entre él y sus seguidores. Cf. también *Jesucristo liberador*, pp. 220 ss.

31. Schussler Fiorenza, *En memoria de ella*, pp. 188-200.

32. Brackley, *Divine Revolution*, pp. 102-103.

33. Juan Luis Segundo interpreta la doctrina de Calcedonia funcional y epistemológicamente; esta doctrina significa que sólo conocemos la naturaleza de Dios a través de la humanidad y la vida concretas de Jesús. La enseñanza conciliar no significa que «Jesús es Dios», sino que «Dios es Jesús». Cf. «El Cristo de los Ejercicios espirituales», en *El hombre de hoy ante Jesús de Nazaret II/2*, Madrid, Cristiandad, 1982, pp. 661 ss.

34. Sobrino, *Cristología desde América Latina*. De tres capítulos sobre el Jesús histórico Sobrino dedica dos a «Jesús y Dios» en *Jesucristo liberador*. Esto representa un desarrollo en su cristología, en la cual Sobrino formula explícitamente su idea de Dios por medio de una presentación del Jesús histórico y kermático siguiendo el modelo sugerido por Segundo. Cf. la nota anterior.

35. Schussler Fiorenza, *En memoria de ella*, pp. 253 ss.

36. Sobrino, *Jesucristo liberador*, capítulos 5 y 6, pp. 179-235.

37. Brackley, *Divine Revolution*, p. 126. Brackley basa su análisis en las bienaventuranzas, interpretadas como una declaración programática de Jesús por Jacques Dupont, *Les Beatitudes*, 3 vols., París, J. Gabalda, 1969-1973.

38. Para Edward Schillebeeckx, la solidaridad social impediría la felicidad final si ésta incluyera el conocimiento de que los otros están sufriendo para siempre («God as a Bogyman for Some Christians», en *For the Sake of the Gospel*, New York, Crossroad, 1990, p. 112).

39. Rauschenbusch utilizaba el sintagma «reino del mal» para lo que Sobrino denomina el «antirreino». Cf. Rauschenbusch, *A Theology for the Social Gospel*, pp. 45-94, para su tratamiento del pecado social como algo objetivo. Cf. también Edward A. Ross, *Sin and Society: An Analysis of Latter-Day Iniquity*, Boston, Houghton Mifflin, 1907, para uno de los primeros análisis sociológicos, franco y directo, de los efectos del pecado social sobre los miembros de la sociedad.

40. Gutiérrez, *A Theology of Liberation*, p. 159.

41. Brackley, *Divine Revolution*, p. 102.

42. Metz, *Teología del mundo*.

43. Brackley, en *Divine Revolution*, pp. 102-122, desarrolla ampliamente esta tesis. Hay que señalar que el hincapié sobre el carácter social de la salvación es algo recuperado frente al individualismo moderno, occidental. Por el contrario, la Biblia presenta un aplastante testimonio en pro de la salvación social, pero no excluye de ningún modo al individuo que apela a Dios, como por ejemplo en los Salmos.

44. David Tracy, «The Christian Understanding of Salvation-Liberation» *Face to Face* 14 (1988), pp. 37-39. Tracy pasa luego a defender la metáfora de la «liberación» como la más adecuada y relevante para entender la salvación en nuestro tiempo- «Si se describe

apropiadamente la salvación cristiana en nuestro período como libertad de toda esclavitud y como libertad en pro de una existencia auténtica, entonces hay buenas razones para sugerir que los teólogos de la liberación, los teólogos de la política y los feministas tienen razón en insistir en que la 'liberación total' es la metáfora y el concepto más apropiados para definir la salvación cristiana en nuestros días. Jesucristo como libertador es un modelo apropiado para una cristología contemporánea» (*ibid.*, p. 40).

45. El individualismo es por lo general un término peyorativo en la literatura teológica. Pero utilizado de modo general, especialmente cuando se contrasta con un colectivismo implícito, el individualismo conlleva a menudo los valores de una iniciativa personal de los individuos y un coraje creativo que abre nuevos horizontes para ellos y para los demás. En otras palabras, el individualismo puede tener connotaciones positivas sociales en otros contextos lingüísticos.

46. En *An Alternative Vision. An Interpretation of Liberation Theology*, New York, Pauhs Press, 1985, pp. 233-256, trato de varios caminos por los que los teólogos de la liberación desarrollan sus puntos de vista sobre la espiritualidad. Cf., sobre todo, pp. 234-239.

47. Junto con la doctrina de Dios como Espíritu, que respecto a la salvación se ha desarrollado en la Iglesia occidental desde Agustín como doctrina de la gracia.

48. Karl Rahner, «Principios teológicos de la hermenéutica de las declaraciones teológicas [sic, en vez de escatológicas]», en *Escritos de teología IV*, Madrid, Taurus, 1961, pp. 411-441.

49. Por escatología continua entiendo la continuidad parcial, no completa, entre la creatividad y productividad de la libertad humana y la realidad final de los últimos tiempos. Una continuidad completa tiene poco sentido ante la realidad de la muerte.

50. Juan Luis Segundo, «La cristología humanista de Pablo», en *El hombre de hoy ante Jesús de Nazaret II/1*, Madrid, Cristiandad, 1982, pp. 287 ss. Cf. también Francés Stefano, *The Absolute Value of Human Action in the Theology of Juan Luis Segundo*, Lanham, Md., University Press of America, 1992, donde se expone detalladamente la importancia de la escatología continua de Segundo. Éste no es el único teólogo que sostiene este tipo de escatología, pero pocos insisten tan bien sobre ella.

51. Cf. Roger Haight, «Sin and Grace», en *Systematic Theology*, 2, ed. John Galvín y Francis Schussler Fiorenza, Minneapolis, Fortress Press, 1991, pp. 75-141, espec. 131-139.

52. Entre otras cosas, la doctrina de la creación desde la nada significa que Dios está inmediatamente presente en toda la realidad finita, y por consiguiente también en los seres humanos. Esto significa que no debe entenderse a Jesucristo como aparte o por encima de la creación, sino precisamente dentro del ámbito de la creación. En último término la cristología es la «creación concentrada- creencia en la creación como Dios quiere que sea» (Edward Schillebeeckx, *Interim Report on the Books Jesús and Christ*, New York, Crossroad, 1982, p. 128, y también, del mismo autor, «I Believe in God, Creator of Heaven and Earth», en *God among Us: The Gospel Proclaimed*, New York, Crossroad, 1983, pp. 91-102).

53. Schillebeeckx, *For the Sake of the Gospel*, p. 112. Para Juan Luis Segundo, sólo durará lo que se hace con amor, pero es imposible discernir la mezcla de amor y egoísmo que se da en este mundo. Cf. «La cristología humanista de Pablo», pp. 287 ss.

54. Karl Rahner, *Foundations of Christian Faith: An Introduction to the Idea of Christianity*, New York, Seabury Press, 1978, p. 444 (trad. castellana, *Curso fundamental sobre la fe. Introducción al concepto de cristianismo*, Barcelona, Herder, 1984). Hans Urs von Balthasar es de la misma opinión. Cf. John R. Sachs, «Current Eschatology: Universal Salvation and the Problem of Hell»- *Theological Studies* 52 (1991), pp. 227-254.

55. Ésta es ciertamente la razón de por qué el *constructum* del purgatorio ha tenido una vida tan larga y disfruta todavía de una cierta credibilidad. Debe añadirse, sin embargo, que la responsabilidad atribuida aquí a la libertad, cuando se une con el reconocimiento del mal que la libertad puede realizar, presta siempre una nota de santo miedo a la idea de la justicia final de Dios.

CAPÍTULO 14. JESÚS Y LAS RELIGIONES DEL MUNDO

1. Paul Knitter, *Jesús and the Other Names: Christian Mission and Global Responsibility*, MaryknoU, N.Y., Orbis Books, 1996, pp. 72-83.

2. Por ejemplo, Joseph A. DiNoia, *The Diversity of Religions: A Christian Perspective*, Washington, D.C., The Catholic University of America Press, 1992; Paul Griffiths, *An Apology for Apologetics: A Study in the Logic of Inter-religious Dialogue*, MaryknoU, N.Y., Orbis Books, 1991; S. Mark Heim, *Salvations: In Search of Authentic Religious Pluralism*, MaryknoU, N.Y., Orbis Books, 1995.

3. John Cobb niega radicalmente que las religiones del mundo sean de un género común. Como religiones no comparten nada en común. Cf. John Cobb, «Beyond Pluralism», en *Christian Uniqueness Reconsidered: The Myth of a Pluralistic Theology of Religions*, ed. G. D'Costa, MaryknoU, N.Y., Orbis Books, 1990, pp. 81-84. Aunque presente buenos argumentos, Cobb puede exagerar. Este autor se muestra igualmente firme al afirmar que puede haber diálogo interreligioso en el que los miembros* de religiones diferentes puedan comunicarse. Ahora bien, sólo pueden comunicarse si comparten algo en común. Si la especie humana es una, para lo que hay muchas pruebas, habrá bastantes puntos formales en común para una comunicación interreligiosa.

4. Cf. Paul Knitter, *One Earth Many Religions: Multifaith Dialogue and Global Responsibility*, MaryknoU, N.Y., Orbis Books, 1995, pp. 38-53, para una buena exposición sobre cómo la valoración postmoderna de la particularidad y la diversidad tienen su importancia para los problemas del diálogo interreligioso.

5. Por ejemplo, John Hick, *An Interpretation of Religion*, New Haven, Yale University Press, 1989; Paul Knitter, *No Other Name? A Critical Survey of Christian Attitudes toward World Religions*, MaryknoU, N.Y., Orbis Books, 1985, y Paul Knitter en L. Swidler y E. Mojzes (eds.), *The Uniqueness of Jesus: A Dialogue with Paul E. Knitter*, MaryknoU, N.Y., Orbis Books, 1997; Wilfred Cantwell Smith, *Towards a World Theology*, Philadelphia, Westminster Press, 1981.

6. El tema del diálogo es muy importante en el proyecto de Knitter sobre el pluralismo religioso. Cf. especialmente su obra *One Earth Many Religions*, donde la cuestión de la cristología se distingue muy bien del tema más fundamental de la necesidad radical del diálogo interreligioso y de la cooperación mutua para enfrentarse a los dilemas del planeta.

7. Esta amplia cuestión implica una multitud de cuestiones secundarias que ayudarán a delimitar más su alcance y que sirven de presentación a algunas de las formulaciones utilizadas para responder a la siguiente pregunta: «¿Es Jesús una figura única en la historia humana? El término «único» no se refiere simplemente aquí a la individualidad de Jesús, sino a su nivel de ser. «¿Es Jesús el mediador «absoluto» de Dios en virtud de su relación con él, de modo que en comparación con él todos los demás son históricamente relativos? ¿Es Jesús, como mediador de Dios y por ello él mismo como persona, el elemento final? ¿Definitivo? ¿Insuperable? ¿El más alto o el supremo? ¿Normativo? O, bien, «uno entre muchos? Hay que cuestionarse también lo que estas designaciones significan en cada caso. Cuando los teólogos prefieren una u otra de estas determinaciones, ¿qué matices se excluyen y cuáles se afirman? Se puede también ampliar la pregunta para mostrar más convincentemente sus implicaciones: ¿hay sólo una religión verdadera o hay muchas? Esta última pregunta es el título del libro de Schubert M. Ogden *Is There Only One True Religion or Are There Many?*, Dallas, Southern Methodist University Press, 1992, citado como *One True Religion?*

8. Scott Cowdell, en *Is Jesús Unique?*, New York, Paulist Press, 1996, pp. 9-20, presenta una visión general de muchas tipologías y propone la suya propia.

9. Esta tipología está tomada de J. Peter Schineller, «Christ and Church- A Spectrum of Views» *Theological Studies* 37 (1976) pp. 545-546. He dividido el «pluralismo» de Schineller en dos subtipos.

10. Ésta es la posición de Raimon Panikkar, *El Cristo desconocido del hinduismo*, Madrid, Marova, 1971. Este tipo de idea parece que está presente también en John B. Cobb, *Christ in a Pluralistic Age*, Philadelphia, Westminster Press, 1975, pp. 62-81, y en la obra de Rita Nakashima Brock *Journeys by Heart: A Christology of Erotic Power*, New York, Crossroad, 1988, p. 52, quien sustituye Logos por «Poder transformador»/«Poder erótico»,

o por «Crista»/«Comunidad» según los casos. En algunos aspectos los que desarrollan una teología cristiana de las religiones sobre la base de Dios como Espíritu que opera en el mundo «aparte» de Jesús justifican también el pluralismo religioso. Cf. la teología trinitaria de las religiones de Gavin D'Costa, «Christ, Trinity, and Religious Pluralism», en *Christian Uniqueness Reconsidered*, pp. 16-29, y en «Toward a Trinitarian Theology of Religions», en *A Universal Faith?*, ed. C. Cornille y V. Neckebrouck, Louvain, Peeters Press, 1992, pp. 139-154; también Jacques Dupuis, *Toward a Christian Theology of Religious Pluralism*, MaryknoU, N.Y., Orbis Books, 1997. Nótese que el hecho de la interpretación de Dios como Trinidad de una manera específicamente cristiana no tiene más trascendencia para la teología de las religiones que cualquier otra concepción de Dios, o el teocentrismo en general. Esta concepción facilita la idea de que Dios está activamente immanente en el mundo «con independencia de» Jesús, por emplear un modo de expresión tradicional. Pero si una teología trinitaria de las religiones sostiene que el Logos o el Hijo se encarnó en Jesús de un modo cualitativamente único o exclusivo, tal idea no puede calificarse como una posición pluralista.

11. John Cobb da a veces la impresión de que sostiene que el pluralismo de experiencias y tradiciones religiosas corresponde a un pluralismo del ser en sí. Cf., por ejemplo, «Toward a Christocentric Catholic Theology», en *Toward a Universal Theology of Religion*, ed. L. Swidler, MaryknoU, N.Y., Orbis Books, 1987, pp. 97-99. La concepción de Mark Heim de un pluralismo de salvaciones escatológicas que corresponde al pluralismo religioso se mueve en esta dirección: Heim, *Salvations*, pp. 129-144, y del mismo autor «Salvations: A More Pluralistic Hypothesis», *Modern Theology* 10 (1994), pp. 341-359.

12. John Hick comienza su exposición del pluralismo de la experiencia y de las tradiciones religiosas con el principio epistemológico de Tomás de Aquino, a saber, que «lo que se conoce, se conoce al modo del que lo conoce» (Tomás de Aquino, *Summa Theologica* II-II, q. 1, a. 2). Hick adapta este principio a las condiciones sociales históricas del que conoce, con lo que da razón de la diversidad de aprehensión de lo real. Cf., por ejemplo, John Hick, «God Has Many Names», en *God Has Many Names*, Philadelphia, Westminster Press, 1980, pp. 49-52, y *An Interpretation of Religion*, pp. 240-246. Pienso que una valoración cuidadosa de John Hick requiere una distinción entre su filosofía de las religiones, por una parte, y su cristología y teología cristiana de las religiones, por otra. He tratado de la cristología de Hick en el capítulo 11. Su teología de las religiones se halla en su obra *A Christian Theology of Religions*, Louisville, Westminster/John Knox Press, 1995.

13. Gavin D'Costa, «The Pluralist Paradigm in the Christian Theology of Religions» *Scottish Journal of Theology* 39 (1986), p. 221.

14. Éste es el aspecto acentuado por John Cobb. Mantiene unidas, de un modo paradójico pero lleno de tensión creativa, la autonomía y la especificidad de las religiones diferentes y la capacidad de las gentes dentro de estas religiones para comunicarse unas con otras por el diálogo. Además de la que acabamos de citar, cf. John B. Cobb, Jr., *Beyond Dialogue: Toward a Mutual Transformation of Christianity and Buddhism*, Philadelphia, Fortress Press, 1982; «The Meaning of Pluralism for Christian Self-Understanding», en *Religious Pluralism*, ed. L. S. Rounder, Notre Dame, Ind., Notre Dame University Press, 1984, pp. 161-179; «Christian Witness in a Plural World», en *The Experience of Religious Diversity*, ed. J. Hick y H. Askani, Brookfield, Ver., Gower, 1985, pp. 144-162; «Beyond 'Pluralism'», en *Christian Uniqueness Reconsidered*, pp. 81-95. Por su parte, Paul Knitter refuerza la idea del valor positivo del pluralismo con su noción de la verdad relacional. A causa del carácter limitado de la comprensión histórica y del carácter trascendente del objeto religioso, hay que considerar que la verdad se descubre por la convergencia de experiencias y expresiones diferentes. Cf. *No Other Name?*, pp. 217-220.

15. Por ejemplo, Mt 11,27; 1 Cor 8,6; Jn 1,14; 1,18, 1 Tim 2,5; Heb 9,12; Hch 12,4. Knitter, *Jesús and the Other Names*, p. 67.

16. Los argumentos son de Ogden en *One True Religion?*, pp. 27-52.

17. Ogden resume bien la convicción metafísica de que sólo Dios salva- «Pero, entonces, ningún acontecimiento en el tiempo y en la historia, incluido el acontecimiento de Jesucristo, puede ser causa de la salvación en el sentido de condición necesaria de su posibilidad. Al contrario, cualquier acontecimiento, incluido el acontecimiento de Cristo, puede ser todo

lo más una consecuencia de la salvación, siendo la única condición exclusiva y necesaria de la posibilidad de esa salvación la propia esencia de Dios como amor completo» (*One True Religion?*, p. 92).

18. Ogden, *One True Religion?*, pp. 71-77. La necesidad de normas puede verse claramente en los dilemas que plantea la práctica, sobre todo en decisiones que afectan a la vida y a la muerte o son de alguna otra manera últimos. Langdon Gilkey analiza la necesidad de «absolutos relativos» dentro de nuestra condición histórica para actuar con responsabilidad en tales casos. Un «absoluto relativo» en la historia es el equivalente de una norma. Cf. Gilkey, «Plurality and Its Theological Implications», en *The Myth of Christian Uniqueness*, ed. J. Hick y P. Knitter, Maryknoll, NY, Orbis Books, 1987, pp. 37-50.

19. La oposición a las primeras proposiciones de John Hick sobre el pluralismo generó respuestas tales como la siguiente, si las concepciones sobre la realidad última de las diferentes religiones son cognoscitivas, entonces no pueden ser igualmente válidas; y si son igualmente válidas, no pueden ser cognoscitivas. Cf., por ejemplo, Peter Byrne, «John Hick's Philosophy of World Religions»: *Scottish Journal of Theology* 35 (1982), pp. 289-301; Paul Gaffiths y Lewis Delmas, «On Grading Religions, Seeking Truth, and Being Nice to People - A Reply to Professor Hick» *Religious Studies* 19 (1983), pp. 75-80; Harold A. Netland, «Professor Hick on Religious Pluralism» *Religious Studies* 22 (1986), pp. 249-261.

20. En algunos aspectos el caso clásico para hacer intervenir el principio de no contradicción ocurre en las afirmaciones contrarias de cristianos y budistas de que la realidad última es personal o no personal. Muchos pluralistas intentan buscar una vía media entre estas convicciones para salvar la verdad de ambas. Cf., por ejemplo, la tentativa de Hans Kung en *Kung et alí, Christianity and the World Religions*, Garden City, N.Y., Doubleday, 1986, pp. 386-398. Más significativo, porque es menos conceptual y más existencial, es el trabajo de John Cobb «Beyond Pluralism», dedicado en su totalidad a buscar una vía media entre las verdades principales del budismo y del cristianismo.

21. La noción de verdad relacional significa que la verdad se dilata tanto en su significado como en su importancia real y normatividad cuando es aceptada por otros. Pero esto significa entrar en el horizonte de otras formas de religión y cultura, y la posibilidad de que la verdad sea modificada por la nueva situación. De este modo una verdad dada se profundiza y se amplía; aumenta como verdad. Las verdades fundamentales sobre la humanidad y la realidad última nunca pueden ser consideradas como datos, hechos o fragmentos de información objetiva que no pueden modificarse. La verdad, como unión e identidad de objetividad y subjetividad, vive, cambia y crece. Cf. Knitter, *No Other Name?*, pp. 217-221.

22. Edward Schillebeeckx hace referencia a «constantes antropológicas» que no son ideas universales unívocamente entendidas, sino datos o coordenadas universales cuyo significado puede compartirse. Estos datos se interpretan de manera diferente dentro de los vanados contextos históricos, por lo que son analógicos en su significado. Pero sirven como puntos de referencia para la comunicación. Cf. *Christ: The Experience of Jesus as Lord*, New York, Seabury Press, 1980, pp. 731-743.

23. Es ésta una observación metodológica normal en la teología cristiana. Respecto al tema, cf. Ogden, «Problems in the Case for a Pluralistic Theology of Religions»: *The Journal of Religion* 68 (1988), pp. 497-498.

24. La exposición teórica de Hick de las diversas manifestaciones y experiencias religiosas de lo real se encuentra en varios lugares de su obra. Cf., por ejemplo, *God Has Many Names*, pp. 40-59, 88-115; «On Grading Religions» *Religious Studies* 17 (1981), pp. 451-467; *An Interpretation of Religion*, pp. 233-296. Se critica a veces a Hick por respetar la peculiaridad individual de cada religión y por reducir el pluralismo religioso al esquema de una única metanarrativa según su teoría unificada. Por ejemplo, Heim, *Salvations*, pp. 23-35. Por mi parte no acepto esta crítica. En principio, Hick da cuenta del pluralismo religioso a través del concepto de la mediación socio-cultural. Terrence Merigan, en «Religious Knowledge in the Pluralist Theology of Religions» *Theological Studies* 58 (1997), pp. 686-707, critica a los pluralistas en general basándose en una interpretación general de su epistemología religiosa. Pero esta interpretación generalizada, al igual que una tipología, no puede aplicarse por igual a los teólogos respectivos.

25. Cf. Karl Rahner, «El cristianismo y las religiones no cristianas», en *Escritos de teología V*, Madrid, Taurus, 1964, pp. 135-157. La opinión de Rahner sobre la validez de las religiones del mundo tiene también sus peros. Hay elementos de los argumentos de Rahner que no aprobamos aquí. Por ejemplo, hemos comenzado con la premisa de que la creencia de que toda gracia de Dios es *gratia Christi nos* parece una especulación débil e innecesaria cuando se considera a la luz de la historicidad.

26. Ogden, «Problems in the Case for a Pluralistic Theology of Religions», p. 505.

27. Ogden, *One True Religion?*, p. 5.

28. *Ibid.*, p. 100. Encontramos dos exposiciones breves de su posición en Schubert M. Ogden, «Some Thoughts on a Christian Theology of Interreligious Dialogue» *Criterion* 33 (1994), pp. 5-10, y en «Is There Only One True Religion or Are There Many?», en Schubert M. Ogden, *Doing Theology Today*, Valley Forge, Trinity Press International, 1996, pp. 169-184.

29. Ogden, *One True Religion?*, p. 103.

30. Kmtter, *One Earth Many Religions*, p. 184, n. 11.

31. Pueden venir inmediatamente a la memoria algunas prácticas religiosas que parecen cuestionar esta última afirmación.

32. Esta es la tesis de David Lochhead, *The Dialogical Imperative*, Maryknoll, N.Y., Orbis Books, 1988.

33. Cobb, «The Meaning of Pluralism for Christian Self-Understanding», en *Religious Pluralism*, pp. 175-176.

34. Por ejemplo, Kmtter, «Review Symposium» *Honors* 13 (1986), pp. 132-133. Kmtter ha cambiado algo su empleo del término normativo. Cf. *Jesus and the Other Names*, pp. 76-80.

35. Lochhead distingue una serie de metas para el diálogo en *The Dialogical Imperative*, pp. 54-81.

36. Cobb, *Beyond Dialogue*, pp. xi-xn, 47-51, 141-142.

37. Aunque difieren considerablemente sobre muchos puntos, Wilfred Cantwell Smith y John Cobb comparten la opinión de que es tarea de la teología cristiana estar abierta a las transformadoras experiencias de otras religiones. Cf. Smith, *Towards a World Theology*, pp. 124-128, y Cobb, «Toward a Christocentric Catholic Theology», en *Toward a Universal Theology of Religion*, pp. 86-100. Para Cobb el objetivo del diálogo es la expansión de la autocomprensión y la transformación de cada religión por medio de lo que aprende de las otras religiones. Así cada religión crece en su verdad gracias a los puntos de vista de las otras sin caer en un sincretismo. El objetivo de *Beyond Dialogue* es demostrar esta idea.

38. Francis X. Clooney, en *Theology after Vedanta: An Experiment in Comparative Theology*, Albany, State University of New York Press, 1993, proporciona un método concreto por el cual el estudio y la transformación descrita por Cobb pueden lograrse gracias a la teología comparativa. Ésta consiste en una lectura cuidadosa de los textos de las otras religiones para recuperar reflexivamente, después de la comparación, la propia tradición religiosa de cada uno. La contribución de Clooney es un método textual científico para el aprendizaje teológico a partir del estudio comparativo de la religión. Keith Ward, en *Religion and Revelation*, Oxford, Clarendon Press, 1994, justifica y ejemplifica cómo puede llevarse a la reflexión teológica cristiana el contenido de la experiencia religiosa de otras religiones.

39. Paul Kmtter argumenta convincentemente en pro de esta idea en «Toward a Liberation Theology of Religions», en *The Myth of Christian Uniqueness*, pp. 178-200. Lo elabora más cumplidamente en *One Earth Many Religions*, en donde caracteriza su método y posición como una llamada para «un diálogo de las religiones responsable y correlativo a escala mundial» (p. 15). Sobre la necesidad de concentrarse en lo humano común en el diálogo interreligioso y en la teología, cf. también Gordon D. Kaufman, *The Theological Imagination: Constructing the Concept of God*, Philadelphia, Westminster Press, 1981, pp. 172-206.

40. Estos criterios son generalizaciones basadas en sugerencias de Hans Kung, «What Is True Religion? Toward an Ecumenical Content», en *Toward a Universal Theology of Religion*, ed. L. Swidler, Maryknoll, N.Y., Orbis Books, 1987, pp. 231-250; David Tracy,

Dialogue with the Other: The Inter-Religious Dialogue, Louvain, Peeters, 1990, pp. 27-47; Ogdén, *One True Religion?*, pp. 1-26.

41. Dos teólogos profundamente comprometidos en la elaboración de una cristología enculturada que tenga en cuenta el hinduismo y el budismo respectivamente son Michael Amaladoss y Aloysius Pieris. Sus trabajos más representativos son: M. Amaladoss, «Dialogue and Mission, Conflict or Convergence», en *Making All Things New*, Maryknoll, N.Y., Orbis Books, 1990, pp. 43-56; «The Pluralism of Religions and the Significance of Christ», *ibid.*, pp. 83-99; «Jesus Christ in the Midst of Religions, An Indian Perspective», conferencia pronunciada en la Universidad Católica de Lovaina el 20 de noviembre de 1997; A. Piens, «Christology in Asia». *Voices from the Third World* 10 (1988), pp. 155-172; «Interreligious Dialogue and Theology of Religions», en *Fire and Water*, Maryknoll, N.Y., Orbis Books, 1996, pp. 154-161; «Does Christ Have a Place in Asia?», *ibid.*, pp. 65-78, y «The Buddha and the Christ, Mediators of Liberation», en *The Myth of Christian Uniqueness*, pp. 162-177.

42. Ésta es la esencia del argumento de Maunce Wiles contra la cristología constitutiva/causal rahnenana sobre la base del existencial sobrenatural-del mismo Rahner: las dos construcciones teológicas son temáticamente incompatibles. Maunce Wiles, *Christian Theology and Inter-religious Dialogue*, London, SCM Press, 1992, pp. 45-82. Y Edward Schillebeeckx, como aclaré en el capítulo anterior, profundamente influenciado por la doctrina de la creación, está convencido de que el pluralismo religioso se halla justificado en principio, de modo que en el fondo la cristología refleja una forma ideal de unión entre Dios y los seres humanos pretendida por la divinidad en la creación. Schillebeeckx trata del pluralismo religioso en *Church: The Human Story of God*, New York, Crossroad, 1990, pp. 164-186. Cf. capítulo 13, n. 50, para referencias a las ideas de Schillebeeckx sobre la creación.

43. Ernst Troeltsch, quien en su período medio sostuvo una cristología normativa, pero no absoluta, se mostraba también receptivo respecto a las exigencias de la sensibilidad del cristiano ordinario, y se esforzó explícitamente en calmar cualquier ansiedad producida por el conocimiento histórico. Cf. Ernst Troeltsch, *El carácter absoluto del cristianismo*, Salamanca, Sigüeme, 1979, pp. 133 s.

CAPÍTULO 15. LA DIVINIDAD DE JESUCRISTO

1. Wesley J. Wildman, en *Fidelity with Plausibility: Modest Christologies in the Twentieth Century*, Albany, State University of New York Press, 1998, presenta un mapa detallado del terreno actual teológico en relación con la cuestión cristológica estricta. La cristología actualmente sufre una crisis de plausibilidad, principalmente por el derrumbamiento de la credibilidad de las afirmaciones absolutas sobre Jesucristo. La solución, intentada miles de veces, consiste en cristologías más «modestas» aunque intelectualmente sólidas, que equilibren esta tendencia con la fidelidad a la Escritura y a la tradición clásica, y que tengan una potencialidad religiosa. Wildman ilustra dos tipos de cristología modesta, la inspirativa y la encarnacionista, que tienen aproximadamente sus correlatos en los tipos de las cristologías perfiladas en este capítulo. Este capítulo, por lo tanto, representa otra tentativa de cristología modesta.

2. Nicholas Rescher defiende una doctrina del pluralismo cognoscitivo y social en los siguientes términos: «Tal como lo ve el pluralismo, en principio está 'disponible' una gran variedad de afirmaciones distintas y mutuamente incompatibles sobre cualquier cuestión controvertida» (N. Rescher, *Pluralism: Against the Demand for Consensus*, Oxford, Clarendon Press, 1993, p. 96). Rescher se refiere sobre todo a diferencias en la comprensión. En vez de postular un consenso Rescher insiste en que la base común para la comunicación humana consiste en un mundo real compartido fuera del yo. «Nuestro concepto de una cosa real como un centro de atención comúnmente disponible es en consecuencia un punto previamente fijado, un centro compartido y estable alrededor del cual gire la comunicación, un centro invariable de conceptos potencialmente diversos» (*ibid.*, p. 140). Esta idea se aplica análogamente en la cristología.

3. Cf., por ejemplo, la exposición de Edward Schillebeeckx del desarrollo de la cristología

en el período del Nuevo Testamento en su obra *Jesús: An Experiment in Christology*, New York, Seabury Press, 1979, pp. 401-515.

4. El canon del Nuevo Testamento ilustra este punto. Aunque este corpus es un lazo de unidad de las iglesias primitivas, simboliza también en su composición la diversidad de las iglesias dentro de aquella unidad.

5. «Cognita sunt in cognoscente secundum modum cognoscentis» (Tomás de Aquino, *Summa Theologica* II-II, q. 1, a. 2). Véase cómo hace suyo este principio John Hick en su obra *An Interpretation of Religion: Human Responses to the Transcendent*, New Haven, Yale University Press, 1989, pp. 240-241.

6. En última instancia, la razón por la cual Calcedonia alcanzó el estatus de doctrina clásica es que su significado simbólico fundamental representa la lógica interna de la fe cristológica. La doctrina de Calcedonia, por tanto, debe ser interpretada de tal modo que sea consistente con su propia norma, es decir, la inteligibilidad intrínseca de la cristología del Nuevo Testamento: Dios se encuentra en y por Jesús.

7. En este punto se dan por sentadas muchas cuestiones acerca del carácter y del significado de lo «ético». Pero ello está de acuerdo con el carácter en gran parte formal de estas reflexiones.

8. Por cristología «desde arriba» y «desde abajo» me refiero a los presupuestos y puntos de partida del método teológico. La naturaleza metafísica de la cristología de Rahner no está en cuestión aquí, ya que toda cristología es metafísica implícitamente, pero este marco particular metafísico es el que presta el carácter a su cristología, que se desarrolla «desde arriba». El mismo Karl Rahner, en «Para una teología del símbolo», en *Escritos de teología* IV, Taurus, Madrid, 1961, pp. 139-159, lo ilustra convenientemente.

9. Rahner mismo compone un argumento análogo cuando interpreta la relación entre la naturaleza y la gracia. El amor de Dios y el destino querido por éste para la existencia humana transforman completamente lo que habría sido la estructura metafísica de la existencia humana sin ese amor y destino. Karl Rahner, «Sobre la relación entre la naturaleza y la gracia», en *Escritos de teología* I, Madrid, Taurus, 1967, pp. 327-351.

10. Paul Knitter, *No Other Name?*, Maryknoll, N.Y., Orbis Books, 1985, pp. 186-188.

11. Por ejemplo, Raimon Pamkkar, *El Cristo desconocido del hinduismo*, Madrid, Marova, 1971.

12. Maunce Wiles, *Christian Theology and Inter-religious Dialogue*, London, SCM Press, 1992, pp. 45-63.

13. Karl Rahner, «The One Christ and the Universality of Salvation», en *Theological Investigations* 16, New York, Seabury Press, 1979, pp. 199-224. El mismo autor, en *Foundations of Christian Faith*, New York, Seabury Press, 1978, pp. 315-221. Otto Hentz explica la importancia de Jesucristo en toda la historia utilizando una metáfora: Dios corteja la existencia humana en una relación amorosa que conduce hacia el matrimonio. El final de la narración es el que otorga el significado al relato entero. Jesucristo, por la unión hipotética y por la aceptación humana de la autocomunicación definitiva de Dios, es como el matrimonio, el sello final e irrevocable de la relación amorosa de Dios con la humanidad. «El salvador, pues, es decisivo para toda la historia, es la causa de salvación porque en él y por él el objetivo de nuestra esperanza se hace parte real de nuestras vidas e historias». Otto Hentz, «Anticipating Jesus Christ: An Account of Our Hope», en *A World of Grace*, ed. Leo J. O'Donovan, New York, Crossroad, 1987, pp. 112-113.

14. Schubert M. Ogden, *Is There Only One True Religion or Are There Many?*, Dallas, Southern Methodist University Press, 1992, pp. 94-95.

15. Hemos expuesto la cristología del Logos o de la Palabra de K. Barth en el capítulo 11.

16. Walter Kasper, *Jesús, el Cristo*, Salamanca, Sigüeme, 1976; Brian O. McDermott, *Word Become Flesh: Dimensions of Christology*, Collegeville, Minn., Liturgical Press, Michael Glazier, 1993. La cristología «kenótica», de anonadamiento, de Lucien Richard, *Christ: The Self-Emptying of God*, New York, Pauhist Press, 1997, es esencialmente también una cristología del Logos.

17. John B. Cobb, Jr., *Christ in a Pluralistic Age*, Philadelphia, Westminster Press, 1975.

18. Jon Sobrino, *Jesús en América Latina*, Santander, Sal Terrae, 1982, pp. 41 ss. El lenguaje del Logos no es predominante en J. Sobrino; es más común que hable del Hijo que enseña el camino hacia el Padre.

19. La filosofía de la religión de Rahner y su propedéutica a la cristología se encuentran en su obra *Oyente de la palabra*, Barcelona, Herder, 1967.

20. G. W. H. Lampe, *Godas Spint*, Oxford, Clarendon Press, 1977, pp. 37, 115-116, 179; Paul W. Newman, *A Spmt Christology*, Lanham, MD, University Press of America, 1987, p. 79; James D. G. Dunn, *Chnstology in the Making*, Philadelphia, Westminster Press, 1980, pp. 131, 266. Desde un punto de vista bíblico se podría decir que la cristología del Logos no es radicalmente distinta de la del Espíritu, pues el símbolo Sabiduría puede ser identificado con Dios como Espíritu (Sab 1,7; 7,25), y la Sabiduría proporciona un contexto bíblico para el significado del Logos. Cf. Addison G. Wright y PHEME PERKINS, *The New Jerome Biblical Commentary*, Englewood Cliffs, N.J., Prentice Hall, 1990, pp. 513 y 951, respectivamente. Esta obra histórica defiende una interpretación teórica del lenguaje religioso como simbólico y metafórico. Aunque no podamos desarrollar aquí la idea, ésta conduce a la concepción de que las cristologías que explican a Jesús distinguiendo y objetivizando los símbolos religiosos como Logos, Espíritu, Sabiduría, etc., y asignándoles tareas diferentes, interpretan fundamentalmente mal el carácter del lenguaje religioso. Desde este punto de vista, una explicación de la divinidad de Jesús que utilice tanto los términos de Espíritu como el de Logos es redundante.

21. El concepto de intermediario no debe confundirse con la idea de *medium* desarrollada en el capítulo 7. La noción de *medium* es una categoría antropológica y epistemológica. La noción de un intermediario que viene de Dios al mundo es una categoría cosmológica.

22. Como ya he indicado, Rahner no se refiere normalmente a Jesús como una persona humana o como un ser humano. No sería equivocado calificar su concepción como unión enhiptostática. Su manera predominante de expresarse es hablar del Logos que asume la humanidad. Su cristología está por ello más en la línea del pensamiento alejandrino y de Cirilo. Nótese que la cnstología del Logos podría ser una cristología de la inhabitación, como lo demuestran los antioquenos.

23. Rahner, *Foundations*, p. 224.

24. «Jesús es realmente hombre, pues tiene absolutamente todo lo que pertenece a un hombre, incluso una subjetividad finita...». Rahner, *Foundations*, p. 196. Cf. también pp. 226-227.

25. Rahner, «The Theology of the Symbol», pp. 235-240.

26. Las afirmaciones temáticas sobre la salvación en esta sección y en la siguiente no deben entenderse de un modo reduccionista. Es posible que la salvación sea la categoría más rica y más amplia del vocabulario cristiano, y no se la puede restringir. Lo que está en juego aquí son los centros de interpretación cnstológicos particulares y expansivos.

27. «Conforme al hecho de que las naturalezas no se mezclan, la activa influencia del Logos en la 'naturaleza' humana de Jesús en un sentido físico no puede ser entendida básicamente de ningún otro modo excepto en el modo como Dios ejerce esta influencia sobre las criaturas libres en cualquier sitio» (Rahner, *Foundations*, p. 287).

28. *Ibid.*, p. 225.

29. Encontramos una definición de la intratextualidad que determina una aproximación lingüístico-cultural a la teología y por tanto también a la cnstología en George A. Lindbeck, *The Nature of Doctrine: Religion and Theology in a Postliberal Age*, Philadelphia, Westminster Press, 1984, pp. 113-124.

30. El axioma básico es que «la cercanía y la distancia, o estar a disposición de Dios, o ser autónomo, no varía para las criaturas en proporción inversa sino más bien en directa» (Rahner, *Foundations*, p. 226).

31. Algunos trabajos que pueden servir de introducción a la cnstología del Espíritu son los siguientes James Dunn, *Jesús and the Spmt: Chnstology in the Making*; F. X. Durrwell, «Pour une chnstologie selon PEsant Saint» *Nouvelle Revue Théologique* 114 (1992), pp. 653-677; Olaf Hansen, «Spint Chnstology A Way out of Our Dilemma», en *The Holy Spint in the Life of the Church*, ed E Opsahl, Minneapolis, Augsburg, 1978, pp. 172-203; Norman

Hook, «A Spint Chnstology»- *Theology* 75 (1972), pp. 226-232, Harold Hunter, «Spint Chnstology Dilemma and Promise» *Heythrop Journal* 24 (1983), pp. 127-140, 266-277. (Este artículo es contrario a la cnstología del Espíritu basándose en su lectura de las fuentes escriturarias y de los textos cristianos primitivos; Lampe, «The Holy Spint and the Person of Christ», en *Christ, Faith and History*, ed. S. W. Sykes y J. P. Clayton, Cambridge, Cambridge University, 1972, pp. 111-30. Dios como Espíritu; Newman, *A Spint Chnstology*; John O'Donnell, «In Him and Over Him- The Holy Spint in the Life of Jesús» *Gregorianum* 70 (1989), pp. 25-45, Philip J. Rosato, «Spint Chnstology- Ambiguity and Promise» *Theological Studies*, 38 (1977), pp. 423-449; E. J. A. M. Schoonenberg, «Spint Chnstology and Logos Chnstology»- *Bijdragen* 38 (1977), pp. 350-375.

32. Fnednch Schleiermacher, *The Chnstian Faith*, New York, Harper Torchbooks, 1963, pp. 94, 388 Schleiermacher añade que «atribuir a Cristo una conciencia de Dios absolutamente poderosa y atribuirle la existencia de Dios en él es exactamente lo mismo» (*ibid.*, pp. 94, 387).

33. Como en *The Chnstian Faith*, pp. 94, 388-389.

34. Shailer Mathews, *The Gospel and the Modern Man*, New York, Macmillan, 1910, pp. 109-138.

35. Tillich, *Teología sistemática* III, p. 181.

36. *Ibid.*, p. 184.

37. Jurgen Moltmann, *El camino de Jesucristo*, pp. 111 ss.

38. *Ibid.*, p. 136.

39. *Ibid.*

40. Lampe analiza el concepto precristiano de Espíritu en su obra *Godas Spint*, pp. 41-60. La exposición de Newman, más hermenéutica, se halla en *A Spint Chnstology*, pp. 69-94. Cf. también Schoonenberg, «Spint Chnstology and Logos Chnstology», pp. 351-355.

41. Dunn, *Jesús and the Spirt*, pp. 41-67. Cf. también Newman, *A Spmt Chnstology*, pp. 103-137.

42. Dunn, *Jesús and the Spint*, p. 52.

43. *Ibid.*, p. 66. Cf. también Lampe, *Godas Spirt*, pp. 26-31. Newman está convencido de que «El lenguaje de Jesús sobre el reinado de Dios puede traspasar legítimamente a un lenguaje de la presencia activa de Dios como Espíritu» (*A Spmt Chnstology*, p. 116).

44. Recuérdese la idea expuesta en el capítulo 2 de que la cnstología, como interpretación de Jesús, no depende de la conciencia explícita de éste o de su autocomprensión.

45. Cf. James Dunn, *Umtly and Dwrsity in the New Testament*, London, SCM Press, 1977, pp. 213-217.

46. Lampe, *Godas Spmt*, p. 62.

47. Dunn, *Chnstology in the Making*, pp. 129-162. Para los análisis de Lampe sobre el concepto de Dios como Espíritu en relación con Cristo, especialmente en Pablo, Lucas y Juan, cf. *Godas Spmt*, pp. 5-10, 61-94. O'Donnell, en «In Him and Over Him», pp. 27-39, proporciona un bosquejo de la cnstología del Espíritu. El trabajo de Durrwell «Pour une chnstologie selon PEsant Saint» proporciona textos del Nuevo Testamento muy importantes para la cnstología sobre la función del Espíritu sin ofrecer una teoría completa.

48. Cf., por ejemplo, David Greenwood, «The Lord Is the Spint Some Considerations of 2 Cor 3,17» *Catholic Biblical Quarterly* 34 (1972), pp. 467-472.

49. Dunn, *Umtly and Dwrsity*, pp. 216.

50. Dunn, *Chnstology in the Making*, pp. 266-267.

51. He tratado de superar esta tendencia en la presentación de la cnstología del Logos. Aunque no podamos demostrarlo ahora, en algunos aspectos el símbolo Logos, cuando cambió de ser una personificación divina —es decir, una mera figura del discurso— a una hipóstasis —es decir, una entidad bien identificada, precisa, objetiva e individualizada—, causó el problema del subordinacionismo que el concilio de Nicea intentó resolver finalmente. En otras palabras, el subordinacionismo, que es típico de la cnstología hasta el siglo rv, fue generado por el símbolo Logos cuando se descuidó su carácter metafórico y se objetivizó. Cf. Lampe, *Godas Spmt*, pp. 12-13, 41, 132, 140-144; Dunn, *Chnstology in the Making*, p. 161. Desarrollare esta idea en el capítulo siguiente.

52. Para una breve aclaración de este principio de analogía que es la base de la teoría hermenéutica, cf. Roger Haight, *Dynamics of Theology*, New York, Pauhs Press, 1990, pp. 172-173. «La experiencia humana común» no se refiere en primer lugar a la experiencia real en un sentido estadístico cualquiera, sino a la experiencia común en cuanto estructuralmente propia del ser humano, por lo que es virtualmente posible en cualquier tiempo dado. Así, por ejemplo, la capacidad de visión es natural al ser humano aun cuando alguien pueda nacer ciego.

53. Para un tratamiento de la correlación entre las nociones de «Espíritu» y «gracia» en Pablo, cf. Dunn, *Jesus and the Spirit*, pp. 201-205. Una exposición de la teología de la gracia de Karl Rahner se halla en *Foundations of Christian Faith*, pp. 116-133.

54. Me baso en análisis previos de teologías clásicas de la gracia: cf. Roger Haight, *The Experience and Language of Grace*, New York, Pauhs Press, 1979.

55. Cf. el desarrollo de este tema en Reinhold Niebuhr y sus paradojas en *The Nature and Destiny of Man 2*, New York, Charles Scribner's Sons, 1964, pp. 107-126.

56. D. M. Bailhe, *God Was in Christ*, New York, Charles Scribner's Sons, 1948, pp. 106-132.

57. Por ejemplo, O'Donnell dice que la cristología del Espíritu de Lucas implica la encarnación «In Him and Over Him», p. 28. Y Schoonenberg, en la misma línea de pensamiento, se refiere a ella como una cristología del descenso. En los relatos de la infancia de Lucas «la cristología del Espíritu abandona la forma del ascenso y se convierte en una cristología del descenso» («Spirit Christology and Logos Christology», p. 362). Este texto presenta una buena reflexión, al esforzarse en distinguir estas cristologías, no se debe forzar en demasía la antítesis entre ellas.

58. Cf. Aloys Grillmeier, *Christ in Christian Tradition 1. From the Apostolic Age to Chalcedon (451)*, Atlanta, John Knox Press, 1975, pp. 428-437.

59. Lampe afirma que Jesús es divino «adverbialmente», dado el carácter dinámico de Dios como Espíritu. Cf. Lampe, «The Holy Spirit and the Person of Christ», p. 124. Acepté esta expresión en mi artículo «The Case for Spirit Christology» *Theological Studies* 53 (1992), p. 275. Pero ahora estoy de acuerdo con la crítica de Schoonenberg a esta idea en «Spirit Christology and Logos Christology», p. 365. No se puede separar el ser y la función de Dios de tal modo. Jesús es divino dialécticamente porque la presencia de Dios como espíritu penetra su ser y su acción.

60. Hay cosas que algunas cristologías del Logos, combinadas con la teoría de la unión hipostática, permiten decir sobre Jesús que no se consideran útiles o correctas en una cristología del Espíritu. Por ejemplo, la norma que permite la comunicación de propiedades genera afirmaciones no dialécticas.

61. Jon Sobrino, *Cristología desde América Latina*.

62. Jacques Dupuis une esta idea de la operación universal de Dios como Logos y Espíritu con una interpretación trinitaria de Dios. Cf. *Towards a Christian Theology of Religious Pluralism*, Maryknoll, N.Y., Orbis Books, 1997, pp. 319-321.

63. Sería importante para lo que aquí tratamos determinar qué tipo de divinidad se afirmó de Jesús en los vanados contextos históricos durante el período primitivo del desarrollo de la cristología. Debemos recordar que no sólo el mundo celestial estaba superpoblado de toda clase de seres divinos de niveles diferentes —ángeles y demonios, poderes y principados—, sino también que se estaban desarrollando las concepciones sobre el estatus de la trascendencia divina, por ejemplo, la trascendencia absoluta que estaba implícita en una interpretación de la creación a partir de la nada. En otras palabras, no se puede suponer que la idea de trascendencia absoluta esté incluida en el término «divino» (Francés Young, «Christology and Creation: Towards an Hermeneutic of Pambstic Christology», conferencia pronunciada en la Universidad Católica de Lovaina el 21 de noviembre de 1997).

64. Lampe, *God as Spirit*, pp. 162-166.

65. «Es de hecho imposible distinguir las plegarias a Cristo de las dirigidas a Dios concebido como la autodesvelación de Dios en Cristo» (Lampe, *God as Spirit*, p. 166).

66. Wolfhart Pannenberg, *Fundamentos de cristología*, Salamanca, Sigüeme, 1974.

67. Cf. Dunn, *Umy and Dwerstty*, p. 228. Cf. también Lampe, *God as Spirit*, pp. 114-

115. El problema planteado por la noción de la preexistencia de Jesús es la incompatibilidad con la doctrina de Calcedonia de que Jesús es consustancial con nosotros. Cf. Lampe, «The Holy Spirit and the Person of Christ», p. 119. El núcleo de la doctrina de la preexistencia es que la salvación en y por Jesús viene de Dios; éste es el núcleo de la doctrina de Nicea, sostenido y explicado por la cristología del Espíritu.

68. Es ésta una idea básica en la que insisten todos los que proponen una cristología del Espíritu. Es uno de los elementos que más invitan a aceptar esta cristología. Cf. Paul W. Newman, *A Spirit Christology*, pp. 176 s.; Lampe, «The Holy Spirit and the Person of Christ», p. 117 s.; Hook, «A Spirit Christology», p. 229.

69. Debe recordarse que muy a menudo en la literatura cristiana esta negación de Jesús como ser humano es exactamente lo que se propone por la encarnación del Logos. Esto es sobre todo evidente en relatos descriptivos o narrativos sobre Jesús. El verdadero agente en la historia no es un ser humano, sino un agente divino; es Dios en forma humana, porque la naturaleza humana abstracta no es más que un instrumento pasivo de la acción de Dios. La hipóstasis divina ha absorbido al ser humano Jesús; la divinidad de Jesús no es Dios que opera en y por un ser humano y una «presencia real» en esa actividad, sino un Dios que actúa en la historia de una manera concebida no dialécticamente.

70. Lampe, «The Holy Spirit and the Person of Christ», pp. 125-126; Hook, «A Spirit Christology», p. 228.

71. La conciencia histórica impide decir que la expresión «Jesús, un ser humano» se refiera realmente a una naturaleza humana completa pero abstraída, que tiene como principio de existencia no una existencia humana, sino una persona divina o hipóstasis. La sugerencia es, pues, que se diga que hay dos naturalezas en una persona humana. Lampe escribe que «La cristología del Espíritu debe contentarse con reconocer que el sujeto personal de la experiencia de Jesucristo es un hombre. La hipóstasis no es el Logos encarnado, sino un ser humano» (Lampe, «The Holy Spirit and the Person of Christ», p. 124). Véase un tratamiento de este tema en Schillebeeckx, *Jesús*, pp. 498 ss.

72. John P. Galván, «From the Humanity of Christ to the Jesus of History: A Paradigm Shift in Catholic Christology» *Theological Studies* 55 (1994), pp. 252-273.

73. No se puede considerar una naturaleza humana esencial como una entidad fija o un dato. Ésta es desde luego la tendencia en la concepción de una unión enhiptostática en la cual la hipóstasis, el Logos, asume una naturaleza humana completa sin —es decir, se la elimina— su acción propiamente humana que le permite existir como sujeto de tal acto. Respecto a esta naturaleza humana se puede preguntar si el estar unida y ser sostenida por el Logos divino le afecta a ella en algo o no. Si no hay diferencia alguna, no hay tampoco razón alguna para esta teoría. Si hay realmente diferencia, tiene que ser una diferencia infinita que seguramente debe influir en la naturaleza humana como tal. (Cf. nota 8, arriba.) Éste ha sido siempre el problema con la unión enhiptostática. Es imposible concebir una naturaleza humana que no sea infinita y cualitativamente transformada al ser asumida por un sujeto divino. El resultado es que Jesús no es realmente consustancial con nosotros. La antropología teológica de Rahner parece prever este problema, puesto que la naturaleza humana ha sido precisamente creada para unirse con Dios. Por lo tanto, una unión más estrecha con Dios significa una humanidad más plena, como en la cristología del Espíritu. Pero esta idea opera sólo en la medida en la que la unión de Jesús con Dios sea de la misma clase que la de los otros seres humanos. Un paralelismo apropiado con la cristología del Espíritu requeriría que en la cristología del Logos hubiera un paradigma antioqueno de la inhabitación más que una unión hipostática o enhiptostática, aunque sea *sui generis*.

74. Newman, *A Spirit Christology*, p. 179; cf. también pp. 180-182.

75. Puede señalarse aquí de paso que, en el contexto del tratamiento del capítulo anterior sobre Jesús en relación con las mediaciones de la trascendencia en otras religiones, se afirma a veces que Jesús es único en su individualidad. Pero ésta no es una afirmación relevante; todas las personas son individuos y únicas en este sentido. Debe de haber en juego una cierta unicidad «cualitativa» para que el término pueda tener alguna importancia. El problema es cómo concebir esta unicidad cualitativa de tal modo que Jesús siga siendo consustancial con nosotros.

76. Newman, *A Spirit Chrtstology*, pp. 182-183.

77. En este uso, que puede relacionarse con la noción escolástica de calidad, el término «cualitativamente» se contrasta con la idea de «sustancial», «esencial» y «por naturaleza», e indica una diferencia de cualidad, pero no de sustancia. Tampoco excluye de ningún modo la posibilidad de que la cualidad pueda constituirse por la cantidad.

78. La diferencia entre la humanidad de Jesús y la presencia en ella de Dios como Espíritu y en otros seres humanos en general se entiende en términos de plenitud y parcialidad. «La diferencia que está en juego podría calificarse de gradual, pero el grado, la medida en la que Jesús se diferencia de los otros, es único» (Schoonenberg, «Spint Chnstology and Logos Chnstology», p. 364).

79. Hook, «A Spint Chnstology», p. 229. Esta presencia del Espíritu en Jesús, añade Hook, es el equivalente de la encarnación. Lampe explica también la diferencia «cualitativa» de la unión de Dios con Jesús a diferencia de la unión con otros en términos de grado. Afirma que la respuesta de Jesús a Dios fue absoluta; y se debe suponer que esto fue posible gracias a la total iniciativa de Dios respecto a Jesús. Esta unión «perfeota» entre Dios y Jesús no disminuye de ningún modo las limitaciones de Jesús como ser humano, a excepción de estar libre de pecado, que simboliza la absolutéz de la respuesta de Jesús a Dios (Lampe, *God as Spmt*, pp. 23-24, 111 s.). Debe señalarse que esta concepción tiene mucho de reconstrucción especulativa. Aunque se afirme en términos históricos, no es algo proporcionado por la historia.

80. Newman, *A Spmt Chnstology*, pp. 185-186, 205.

81. Schoonenberg, «Spint Chnstology and Logos Chnstology», p. 350.

CAPÍTULO 16. LA TRINIDAD

1. Obras recientes e influyentes sobre la teología trinitaria son Joseph Bracken, *The Triune Symbol*, Washington, D.C., University Press of America, 1985; Ralph Del Colle, *Christ and the Spmt: Spmt-Chnstology in Trinitarian Perspective*, New York/Oxford, Oxford University Press, 1994; Wilham J. Hill, *The Three-Personed God: The Trimty as a Mystery of Salvatton*, Washington, D.C., University Press of America, 1982; Elizabeth A. Johnson, *She Who Is: The Mystery of God in Femtmt Theological Dtscourse*, New York, Crossroad, 1992; Walter Kasper, *El Dios de Jesucristo*, Salamanca, Sígueme, 1997; Anthony Kelly, *The Trimty of Love: A Theology of the Christian God*, Wilmington, Michael Glazier, 1989; Catherine M. LaCugna, *God For Us: The Trimty and Chnstian Life*, San Francisco, Harper, 1992; James P. Mackey, *The Chnstian Expertence of God as Trimty*, London, SCM Press, 1983; Jurgen Moltmann, *The Trimty and the Kingdom: The Doctrine of God*, San Francisco, Harper & Row, 1981; John J. O'Donnell, *The Mystery of the Triune God*, New York, Paulist Press, 1989; Ted Peters, *God as Trimty: Relattonahy and Temporality in Divine Life*, Louisville, Westminster/John Knox Press, 1993; Karl Rahner, *The Trimty*, New York, Seabury Press 1974.

2. E. J. A. M. Schoonenberg, «Trimty - The Consummated Covenant, Theses on the Doctrine of the Tnnitanan God». *Studies in Religi6n/Sciences Religieuses* 5 (1975-1976), p. 113.

3. Edward Schillebeeckx, *I Am a Happy Theologian: Conversations with Francesco Strazzan*, New York, Crossroad, 1994, p. 52.

4. Catherine M. LaCugna, «Re-conceiving the Trimty as the Mystery of Salvation». *Scottish Journal of Theology* 38 (1985), p. 15.

5. Roger Haight, «The Point of Trinitarian Theology» *Taranto Journal of Theology* 4 (1988), pp. 193-194.

6. A modo de contraste, cf. la gran variedad de métodos y aproximaciones a la doctrina de la Trinidad a los que pasan revista Hill, *The Three-Personed God*, pp. 81-237, y Peters, *Godas Trimty*, pp. 81-145.

7. Schoonenberg, «Trimty», p. 111.

8. Catherine M. LaCugna y Kihan McDonnell, «Returning from 'the Far Country'. Theses for a Contemporary Trinitarian Theology»: *Scottish Journal of Theology* 41 (1988), pp. 204-205. Cf. también LaCugna, «Re-conceiving the Trinity», pp. 11-12.

9. Johnson, *She Who Is*, pp. 76-103.

10. Ésta es la recomendación de la Comisión «Fe y Orden» del Consejo Mundial de las Iglesias citada por LaCugna y McDonnell, «Returning from 'the Far Country'», p. 211.

11. Cf., por ejemplo, John Henry Newman, *An Essay on the Development of Chnstian Doctrine*, Westminster, Md., Chnstian Classics, 1968. John Courtney Murray, *The Protleem of God: Yesterday and Today*, New Haven, Yale University Press, 1964, da también la impresión de que el desarrollo de la doctrina sobre la Trinidad era inevitable.

12. LaCugna y McDonnell, «Returning from 'the Far Country'», p. 205.

13. Esta integridad histórica protege la doctrina de la Trinidad immanente a la vida divina contra la decepción de no encontrarla en el Nuevo Testamento después de postular que «debe» estar allí. La doctrina de la Trinidad es un producto de la evolución de las ideas. Por el contrario, la manera de no construir una buena argumentación es ir recogiendo textos fuera de contexto que parezcan constituir argumentos objetivos en forma de proposiciones.

14. Ehsabeth Schussler Fiorenza, «Wisdom Mythology and the Chnstological Hymns of the New Testament», en Robert L. Wilken (ed.), *Aspects of Wisdom in Judaism and Early Chrtstianity*, Notre Dame, Ind., University of Notre Dame Press, 1975, pp. 17-41; Johnson, *She Who Is*, pp. 86-100.

15. Por ejemplo, Agustín, *De Trinitate* 9, 1-4.

16. Los razonamientos tanto a favor como en contra del modalismo aparecen así como elementales desde una perspectiva postmoderna. Cf. la exposición del debate en Jaroslav Pehkan, *The Chnstian Traditton 1 The Emergence of the Catholic Traditton (100-600)*, Chicago, University of Chicago Press, 1971, pp. 176-182. La referencia a Justino se halla en la p. 177.

17. Maunce Wiles argumenta de este modo en relación con el patrnpasianismo: «Una vez que se afirmó claramente que el Verbo o el Hijo eran iguales y consustanciales con el Padre, hubo que vencer de nuevo la misma dificultad. ¿En qué sentido podría entenderse que Dios en la plenitud de su 'divinidad' está implicado en todos los sufrimientos del Encarnado?» («The Holy Spint and the Incarnation», en *The Holy Spmt*, ed. D Kirkpatnck, Oxford, Oxford Institute on Methodist Theological Studies, 1973, p. 102).

18. El objetivo de esta revista de ciertos elementos en el razonamiento que llevaron adelante el desarrollo de la doctrina no es volver a defender las herejías clásicas, sino recordar y demostrar la historicidad y el carácter condicionado de este desarrollo.

19. Las explicaciones sobre el Hijo y su relación con el Padre en algunos pasajes de Ter tuhano y Orígenes ilustran esta especie de subordinacionismo. Cf., por ejemplo, el tratado de Tertuliano *Contra Práxeas* 9, y el *De Pncipits* de Orígenes I 3,5.33-34.

20. Como afirma LaCugna «Los teólogos entienden por misterio la incomprensibilidad de Dios como Dios. El término nunca se usa para referirse a un estado provisional de conocimiento. Por tanto, aunque es verdad que Dios es el misterio (absoluto), no es verdad que una doctrina sea un misterio. Las doctrinas son simplemente doctrinas, es decir, formulaciones humanas pensadas para arrojar luz sobre la experiencia religiosa» («Philosophers and Theologians on the Trinity». *Modern Theology* 2/3, p. 175).

21. Pehkan, *The Emergence of the Catholic Traditton*, pp. 27-41.

22. El tema emplea un lenguaje patriarcal absoluto. No se puede reproducir el tratamiento al respecto de los Padres en cualquier otro idioma. Pero Elizabeth Johnson nos proporciona un cierto remedio recuperando tres temas patristicos: la incomprensibilidad divina, el carácter analógico y no literal de este lenguaje y la necesidad de otros nombres para Dios (*She Who Is*, pp. 104-120).

23. Por ejemplo, Tertuliano, *Contra Práxeas* 9 (ed. de E. Evans, London, SPCK, 1948, p. 140).

24. LaCugna, «Philosophers and Theologians on the Trimty», p. 177.

25. Cf., por ejemplo, Rudolf Bultmann, *Jesucristo y mitología* [1958], Barcelona, Ariel, 1970, pp. 83 ss. La mayor parte de lo que Bultmann dice en estas páginas parece totalmente cierto. Pero tpor qué no puede el teólogo hacer generalizaciones sobre la base de su propia experiencia y la de otros en la comunidad, y a través de una tradición, por ejemplo sobre que Dios es en verdad y objetivamente el creador del universo? Un argumento positivo para

la posibilidad de una afirmación tan general podría comenzar con una fenomenología de la experiencia de la existencia humana que participa de la contingencia. La existencia humana aparece como contingente, creada y consciente de ello.

26 Cf. H. Richard Niebuhr, «Value-Theory and Theology», en *The Nature of Religious Experience*, New York, Harper and Brothers, 1937, pp. 99-100, 110-116.

27. Rahner, *The Trinity*, p. 22.

28 Cf. el análisis y la crítica de la teología trinitaria de Rahner por James P. Mackey, *The Christian Experience of God as Trinity*, pp. 196-200.

29. Debe entenderse aquí que al afirmar esta identidad hay que añadir siempre tácitamente la frase «pero no sin algo más». No hay identidad simple entre nuestro lenguaje y conceptos sobre Dios y la propia realidad divina, tanto en sí misma —por decirlo así— como en el sentido de que estas predicaciones pudieran abarcar a Dios suficientemente o de cualquier modo, o que se pudiera comprender suficientemente a Dios. Éste permanece dialécticamente como un misterio absolutamente incomprensible, y en este sentido desconocido. Lo que sabemos de Dios se nos ha dado como un regalo.

30. Gregorio de Nisa expresa bien esta idea con su teoría del conocimiento religioso que, cuando se lee hoy día, suena aproximadamente como un equivalente a la concepción moderna de la mediación simbólica. Conocemos a Dios por las operaciones divinas en nosotros. Éstas son siempre concretas y específicas, por lo que se genera un lenguaje que debe apuntar más allá de sí mismo hacia una altitud infinita y trascendente, que no es algo dado por sí mismo, como si dijéramos, en ningún sentido, sino que es incomprensible. Los nombres de Dios representan concepciones humanas de Dios, y es la especulación la que desarrolla estos conceptos humanos. Escribe Gregorio de Nisa: «Cuando percibimos las vanadas operaciones del poder divino en nosotros, formamos nuestras denominaciones [de Dios] a partir de las variadas operaciones que nos son conocidas. » «Nosotros... siguiendo las sugerencias de la Escritura, hemos aprendido que la naturaleza [divina] es inefable e indecible, y sostenemos que cada término inventado por la costumbre de los hombres, o transmitido por las Escrituras, explican en verdad nuestras concepciones de la naturaleza divina, pero no incluyen el significado mismo de esa naturaleza» (Gregorio de Nisa, «Sobre que no hay tres dioses», 333a y 332b, respectivamente).

ÍNDICE DE AUTORES Y FUENTES CITADAS*

- Abelardo, E: 247-249, 380
 — *Exposición de la Carta a los Romanos*: 248, 248⁴¹, 249⁴⁴
 Agustín de Hipona: 12, 233, 241-244, 247, 249, 251, 252, 257, 258, 369, 404, 476, 477, 493, 501, 512
 — *De Trinitate*: 241¹⁹, 242, 243
 — *Enchiridion*: 241, 242
 Alejandría, escuela de: 276, 277-281, 300, 301, 309, 311, 330, 462, 466, 479, 484, 486, 489 (v. *ib.* Apolinar, Atanasio, Cirilo de Alejandría, Orígenes)
 Althaus, E
 — *The Theology of Martin Luther*: 250⁴⁷
 Anselmo de Canterbury: 233, 241, 244-247, 248, 249, 250, 252, 328, 330, 337, 354, 380
 — *Cur Deus Homo?*: 245-247, 256⁶³
 Antioquía, escuela de: 281-284, 300, 301, 302, 303, 310, 318, 330, 461, 462, 463, 465, 466, 467, 479, 486, 489 (v. *ib.* Nestono, Teodoro de Mopsuestia)
 Apolinar: 276, 278, 279, 280
 Aristóteles- 51
 Arrio: 261, 271, 276, 288, 289-291, 292, 293, 294, 298, 299, 300, 301, 484, 509, 510
 — *Carta a Ensebio de Nicomedia*: 289
 — *Confesión de los arrianos dirigida a Alejandro de Alejandría*: 289³
 Atanasio: 233, 237-241, 261, 271, 276, 277-280, 282, 291, 292, 293, 298, 484, 503
 — *Contra los arrianos*: 280^{57,59}
 — *Sobre la encarnación del Verbo*: 237-239
 Aulén, G.: 248, 249
 Bailhe, D. M.: 343, 478
 Barth, K.: 35, 42, 317, 318, 319, 325-330, 331, 332, 333, 334, 335, 337, 339, 341, 342, 343, 346, 347, 356, 363, 364, 367, 369, 371, 378
 — *Dogmática eclesial*: 325, 326-330, 369
 — «Interviews with Karl Barth»: 331¹⁹

* Se incluyen las fuentes y los autores citados directamente por el texto. El número volado indica la nota final en la que se identifican en aquellos casos no explicitados por el contexto inmediato.

- Biblia, v. Escrituras sagradas
 Betz, H. D.: 153
 — «The Origin and Nature of Christian Faith According to the Emmaus Legend»: 153^{34s}, 154³⁹
 Blondel, M.: 16, 208
 Bornkamm, G.: 75, 159
 Brackley, D.
 — *Divine Revolution*: 402³⁷, 405⁴¹
 Bruce, F. F.
 — *Paul: Apostle of the Free Spirit*: 186⁵¹
 Brunner, E.: 378
 Buenaventura, san: 214
 — *Itinerarium mentis ad Deum*: 214
 Bultmann, R.: 48, 55, 75, 335, 338
 Burns, J. E.: 267
 — «The Economy of Salvation: Two Patristic Traditions»: 267¹²
 Calcedonia, concilio de: 29, 36, 63, 223, 261, 262, 266, 271, 276, 277, 284, 286, 287, 288, 299, 300-311, 312, 313, 389, 452, 453, 455, 465, 466, 476, 482, 485, 486, 489
 Calvino, J.: 251-253, 257, 328
 — *Instituciones de la doctrina cristiana*: 252
 Capadocios, padres: 501
 Cirilo de Alejandría: 276, 278, 279, 282, 300, 301, 302, 466
 — *Carta a Juan de Antioquía*: 279⁵⁶
 — *Select Letters* (ed. Wickham): 278⁵⁰, 279⁵⁵
 Cobb, J.: 335, 338, 339, 345, 347, 368, 440, 459
 — *Christ in a Pluralistic Age*: 345⁵³
 Compañía de Jesús: 9
 — «Nuestra misión en la cultura»: 98.¹⁰⁴
 Concilios, v. Calcedonia, Constantinopla, Nicea, Vaticano II
 Cone, J.: 90, 387
 — *A Black Theology of Liberation*: 91⁸²
 Consejo Mundial de las Iglesias: 498¹⁰
 Constantinopla, concilio de: 184, 301, 501, 505, 510
 Crossan, J. D.: 80, 81, 82, 84, 122
 — *El Jesús de la historia. Vida de un campesino mediterráneo*: 80, 81s.^{43, 45, 47}, 122⁵⁵
 Cullmann, O.
 — *Cristología del Nuevo Testamento*: 197⁹³
 D'Costa, G.: 424
 Daly, M.: 388
 — *La Iglesia y el segundo sexo*: 388
 Daly, R.: 12
 Dodd, C. H.
 — *Las parábolas del reino*: 119⁴⁵
 Donahue, J. R.
 — *The Gospel in Parable*: 117³⁵
 Doyle, B.: 12
 Dunn, J.: 183, 187, 191, 472, 473, 474
 — *Christology in the Making*: 183³⁵
 — *Jesús and the Spirit*: 472^{42s}
 — *The Making of Christology*: 191⁷⁸
 — *Romans 1-8*: 174⁸
 — *Unity and Diversity*: 474⁴⁵
 Dych, W.: 12
 Eliade, M.: 219
 — *Imágenes y símbolos*: 213¹⁸
 Escrituras sagradas:
 — Judías: 450, 461, 473, 478, 480, 504
 - Amos, libro de: 108
 - Ben Sira, v. Eclesiástico
 - Daniel, libro de: 180
 - Deuteronomio, libro del: 105, 106, 107
 - Eclesiástico, libro del: 80, 84, 92, 186, 187
 - Eclesiastés, libro del: 84, 110
 - Éxodo, libro del: 105, 106, 107, 182
 - Ezequiel, libro de: 106, 119

- Génesis, libro del: 106, 185, 190, 191, 239
 - Isaías, libro de: 105, 106, 107, 108, 181, 182
 - Jeremías, libro de: 108, 110
 - Job, libro de: 110, 391
 - Joel, libro de: 183
 - Miqueas, libro de: 108
 - Proverbios, libro de los: 110, 185, 186, 192
 - Qoheloth, v. Eclesiastés
 - Sabiduría, libro de la: 80, 84, 110, 115, 186, 190, 497
 - Salmos, libro de los: 109, 177, 186, 190
 - Zacarías, libro de: 106
 — Nuevo Testamento: 447, 448, 449, 451, 452, 453, 454, 459, 461, 471, 473, 474, 475, 478, 481, 483, 484, 487, 488, 489, 498, 499, 503, 505, 506, 508, 515
 - Colosenses, carta a los: 185, 186, 187, 188, 190, 192
 - Corintios, primera carta a los: 144, 146, 147, 151, 155, 173, 293
 - Corintios, segunda carta a los: 293
 - Evangelios: 78, 84, 85, 86, 97
 sinópticos: 45, 46, 48, 80, 179, 264, 293, 303, 304, 311, 470, 472, 484, 485
 - Filipenses, carta a los: 139, 160, 170, 175, 185, 186, 188, 189, 190, 196, 218, 277
 - Fuente Q: 196
 - Gálatas, carta a los: 148, 478
 - Hebreos, carta a los: 174
 - Hechos de los Apóstoles: 138, 139, 147, 148, 149, 152, 161, 181, 182, 183
 - Juan, evangelio de: 161, 177, 189-190, 192, 199, 264, 265, 266, 267, 271, 272, 273, 275, 277, 284, 293, 327, 358, 360, 458, 459, 460, 461, 463, 497, 498, 500
 círculo johánico: 16, 44, 60, 190, 191, 235, 264, 265, 271, 285, 292, 295, 299, 301, 303, 307, 311
 - Lucas, evangelio de: 12, 78, 95, 98, 113, 115, 116, 117, 118, 119, 121, 122, 124, 125, 126, 127, 138, 153, 154, 155, 180, 181, 182, 184, 193, 199, 215, 233, 358, 359, 454, 471
 - Marcos, evangelio de: 112, 115, 118, 121, 123, 150, 177, 178, 179, 180, 181, 358, 359, 454
 - Mateo, evangelio de: 93, 98, 115, 119, 125, 150, 185, 186, 187, 188, 197, 499
 - Romanos, carta a los: 173, 174, 175, 181
 - Timoteo, primera epístola a: 139
 Eusebio de Nicomedia: 289
 Eutiques: 301
 Filón de Alejandría: 190, 191
 Fitzmyer, J.: 180, 184
 — *El Evangelio según Lucas*: 155⁴¹, 181²⁶, 184^{37, 39}
 France, R. T.
 — «Development in New Testament Christology»: 196⁸⁹
 Freyre, S.: 88
 — *Galilee, Jesús and the Gospels*: 88⁷⁵
 Fuller, R.: 75, 154
 — *Fundamentos de cristología neotestamentaria*: 75^{16s}
 — *The Formation of the Resurrection Narratives*: 147¹⁹, 149²⁴, 151²⁷, 154³⁸, 155⁴²
 Gadamer, H.-G.: 49, 55, 57, 58, 137
 Galvin, J.
 — «The Resurrection of Jesús»: 145¹⁸, 156⁴⁵

- Girard, R.: 368
 Gregorio de Nisa: 242, 414
 Gregorio Nacianceno: 307
 Grillmeier, A.: 262, 273, 290
 — *Christ in Christian Tradition*: 261³, 265⁹, 273³¹, 277⁴⁴, 279^{51s}-
 Gundry, R. H.
 — *Mark, A Commentary on His Apology for the Cross*: 178s.^{19s}.
 Gutiérrez, G.: 387, 405
 — *Teología de la liberación*: 387
 Hamerton-Kelly, R.
 — *God the Father: Theology and Patriarchy in the Teaching of Jesús*: 116³⁴
 Hanson, R. P. C.
 — *The Search for the Christian Doctrine of God*: 285⁷¹
 Harrington, D. J.: 12
 — *The Gospel of Matthew*: 187⁵⁵
 Heidegger, M.: 48, 49, 55, 58
 Heisig, J. W.
 — «Symbolism»: 217²⁰
 Hentz, O.: 12
 Hick, J.: 26, 341, 345, 432, 434, 479
 — *The Metaphor of God Incarnate*: 341⁴⁰
 Hillel, rabí: 92
 Hirsch, E.: 46
 — *Validity in Interpretation*: 74⁶
 Hook, N.
 — «A Spirit Christology»: 487⁷⁹
 Hooker, M. D.
 — *The Gospel According to Saint Mark*: 178¹⁸, 180²²
 Horsley, R.: 79, 114
 — *Jesús and the Spiral of Violence*: 79s.^{36ss}-
 Hurtado, L.: 196
 — *One God, One Lord*: 196s.^{90ss}.
 Ignacio de Antioquía: 261, 273
 — *Epístola a los Efesios*: 261²
 Ireneo de Lyon: 233-237, 248, 258, 261, 267, 268, 271, 275, 321
 — *Contra las herejías*: 234, 235, 268, 268^M
 — *Demostración de la predicación apostólica*: 275
 Jeanrond, W.: 55
 — *Theological Hermeneutics*: 74⁵
 Jeremías, J.: 116
 Johnson, E. A.: 370
 — «Jesús and Salvation»: 371³⁵
 — «Jesús, the Wisdom of God»: 187⁵⁶
 Johnson, L. Th.
 — *The Acts of the Apostles*: 149²⁵
 Juan de Antioquía: 301
 Justino Mártir: 261, 263, 265, 266, 273, 274, 502
 — *Diálogo*: 265, 274, 275
 — *Primera Apología*: 265, 273
 — *Segunda Apología*: 265, 274
 Kant, I.: 319
 Kasper, W.: 166, 459
 Kelly, J. N. D.: 237
 — *Early Christian Doctrines*: 307³¹
 — *Primitivos credos cristianos*: 290^{5s}.
 Knitter, P.: 12, 345, 417, 436, 439
 — *One Earth, Many Religions*: 436³⁰
 Küng, H.: 29, 166, 344
 — *Ser cristiano*: 142¹⁴, 166"
 Kysar, R.
 — *John: the Maverick Gospel*: 192⁸⁰, 193⁸⁴
 LaCugna, C.: 496
 — «Philosophers and Theologians on the Trinity»: 507²⁴
 — «Returning from 'the Far Country'»: 498¹²
 Lakeland: 348
 Lampe, G.: 343, 475, 479, 481
 Lash, N.: 140
 — «Easter Meaning»: 140^{10s}
 León Magno, papa: 262, 301
 — *Carta a Flaviano*: 301
 Léon-Dufour, X.

- *Resurrección*: 138s.^{4s}, 152³¹
 Lorenzen, Th.
 — *Resurrection and Discipleship*: 159⁴⁸
 Lulero, M.: 241, 249-251, 252, 253, 257, 328, 337, 338, 477
 — *Aclaraciones a la Epístola de los Calatas*: 250, 251
 — «La libertad del cristiano»: 250
 LutherKing, M.: 387
 Mack, B.: 47, 80, 82-84
 — *The Lost Gospel*: 82s.^{48s_51ss,56}
 Marciano, emperador: 301
 Marshall, H. I.
 — *The Gospel of Luke*: 182²⁹
 Marxsen, W.: 149
 Mathews, S.: 340, 344, 386, 469, 479
 McDermott, B.: 459
 McDonnell, K.: 496
 — «Returning from 'the Far Country'»: 498¹²
 Meier, J. R.: 46, 47, 48, 87
 Meyer, B. E.: 75
 — *The Aims of Jesús*: 75^{18s}-
 Moltmann, J.: 50, 335, 337, 338, 341, 342, 343, 344, 346, 356, 366, 470, 479
 — *El camino de Jesucristo*: 341³⁹, 342⁴², 366^{20%}, 470^{37ss}-
 Nestorio: 276, 278, 282, 283, 300, 301, 310
 — *Primer sermón contra la madre de Dios*: 282⁶³⁻⁶⁴, 283⁷⁰
 — *Segunda carta a Cirilo*: 282
 Newman, P. W.: 16, 486
 — *A Spirit Christology*: 486⁷⁴
 Nicea, concilio de: 29, 36, 63, 184, 223, 229, 240, 261, 262, 271, 276, 277, 283, 284, 285, 286, 287, 288, 290, 291, 292, 293, 294, 295, 296, 297, 298, 299, 300, 301, 303, 309, 311, 312, 313, 324, 452, 455, 464, 465, 467, 482, 484, 485, 489, 501, 502, 503, 509
 Niebuhr, R. R.
 — *Schleiermacher on Christ and Religión*: 323¹¹
 Nietzsche, E.: 349
 Norris, R. A.
 — *The Christological Controversy*: 278^{45-48%}, 279⁵³, 280⁵⁸
 O'Brien, P. T.
 — *The Epistle to the Philippians*: 186⁴⁸
 Ogden, S.: 48, 49, 50, 335, 338, 345, 368, 434, 435, 436, 458, 464
 — *One True Religión?*: 435s.^{27ss}
 — «Problems in the Case for a Pluralistic Theology of Religions»: 434²⁶
 — *The Point of Christology*: 361⁶
 Orígenes: 242, 267, 268-271, 274, 275, 414
 — *Comentario al Evangelio de Juan*: 271²⁵, 275
 — *De Principas*: 269, 270, 274, 275
 Osborne, K. B.
 — *The Resurrection of Jesús*: 148²²
 Pablo de Tarso: 28, 144, 146, 147, 148, 149, 150, 152, 154, 157, 159, 160, 161, 162, 167, 168, 173, 174, 175, 176, 177, 180, 185, 187, 189, 235, 267, 284, 340, 358, 359, 364, 366, 401, 474, 478, 480, 499 (v. *ib.* Escrituras sagradas, Nuevo Testamento)
 Pannenberg, W.: 140, 335, 337, 342, 346, 366, 367
 — *Fundamentos de cristología*: 337²⁸, 342⁴¹, 346⁵⁶, 482^w
 Patrística: 28, 44, 179, 266, 284, 285, 286, 292, 293, 298, 299, 460, 470, 493, 494, 498, 500; v. *ib.* Agustín de Hipona, Atanasio,

- Apolinar, Capadocios (padres),
 Cirilo de Alejandría, Ignacio de
 Antioquía, Ireneo de Lyon, Juan
 de Antioquía, Justino Mártir,
 Orígenes, Teodoro de Mopsuestia,
 Tertuliano
 Pelikan, J.: 237
 Perkins, Ph.
 — *Resurrection*: 152³²
 Perrin, N.: 113, 121
 — *Jesús and the Language of
 Kingdom*: 117³⁶, 121"
 Phillips, A.: 108
 — *God B.C.*: 107⁸, 108^{11s}, 110¹⁶
 Pieris, A.
 — «Christology in Asia»: 389¹³
- Rahner, K.: 19, 25, 26, 43, 44, 53,
 156, 157, 206, 213, 219, 305,
 306, 335, 338, 343, 344, 346,
 363, 364, 368, 369, 370, 371,
 414, 433, 434, 436, 447, 455-
 469, 476, 479, 488, 512, 513
 — *Foundations of Christian Faith*:
 206², 308³², 344⁴⁷, 462²³, 467²⁸
 — «On the Theology of Hope»:
 156⁴⁴
 — *The Trinity*: 512²⁷
 — «The Two Basic Types of
 Christology»: 43³
 Rauschenbusch, W.: 340, 386, 390
 Reiser, W.: 12
 Richard, E.
 — *Jesús: One and Many*. 175¹², 184⁴⁰
 Ricoeur, E.: 49, 55, 56, 57, 58, 61,
 89, 137, 219
 Root, M.
 — «The Narrative Structure of
 Soteriology»: 232²
 Ruether, R. R.
 — *Sexism and God-Talk*: 398²³
- Sanders, E. P.: 47, 76, 77, 78, 114,
 123, 124
 — *Jesús y el judaísmo*: 93⁹⁰, 123"
- Schillebeeckx, E.: 50, 75, 87, 91, 92,
 98, 131, 145, 213, 339, 344, 370,
 372, 493
 — *Christ: The experience of Jesús as
 Lord*: 339
 — *I Am a Happy Theologian*: 493³
 — *Jesús, la historia de un viviente*:
 50, 98^{100s}-, 132s.^{77s}-, 145¹⁷, 339
 Schleiermacher, E.: 42, 55, 317, 318,
 319-325, 326, 327, 330, 331,
 332, 333, 334, 335, 337, 338,
 339, 341, 342, 346, 347, 362,
 363, 367, 369, 469
 — *Discursos sobre la religión*: 319,
 320
 — *La fe cristiana*: 320, 321, 322,
 323, 324, 362⁸, 469³²
 Schlosser, J.: 114
 — *Le Dieu de Jesús*: 125⁶³
 Schneiders, S. M.: 55
 Schoonenberg, E.: 495
 — «Spirit Christology and Logos
 Christology»: 489⁸¹, 495⁷
 Schreier, R.: 12
 Schüssler Fiorenza, E.: 50, 91, 400
 — *Cristología feminista crítica*: 192⁸³,
 399²⁶
 — *En memoria de ella*: 91⁸⁵, 192⁸³
 Schwager, R.: 368
 Segundo, J. L.: 74, 86, 89, 126,
 127, 323, 326, 344, 349, 386,
 398-399, 400
 Smith, J. E.: 212
 — *Religión and Empiricism*: 208¹⁰
 Smith, W. C.: 440
 Sobrino, J.: 50, 90, 113, 126, 164,
 165, 221, 340, 344, 364, 365,
 368, 398, 400, 402, 459, 480
 — *Cristología desde América Latina*:
 164⁵⁵
 — *Jesucristo liberador*: 90⁸¹, 364¹⁵,
 365^{17s}, 398²⁴, 399²⁷
 Southern, R. W.
 — *Saint Anselm: A Portrait in
 Landscape*: 246³⁵, 248³⁹

- Teodoro de Mopsuestia: 276, 281,
 282, 283, 310, 479
 — *De Incarnatione*: 281s.⁶⁰⁻⁶², 282s.⁶⁸
 Tertuliano: 273, 274, 275
 — *Sermo*: 274
 Theissen, G.: 48, 70, 76
 — *La sombra del Galileo*: 70¹
 Tillich, E.: 219, 335, 338, 343, 346,
 347, 355, 367, 469, 470, 479
 — *Amor, poder y justicia*: 131⁷²
 — *Teología sistemática*: 338³¹, 343⁴⁴,
 470^{35s}-.
 — *Theology of Culture*: 26¹⁹
 Tomás de Aquino: 22, 23, 26, 51, 56,
 206-208, 251, 449, 477, 512
 — *Summa Theologica*: 207⁷
 Tracy, D.: 55, 71, 349, 406
 — *On Naming the Present*: 349⁶⁴
 — *Pluralidad y ambigüedad*: 71²
 — «The Christian Understanding of
 Salvation-Liberation»: 374⁴¹
 Troeltsch, E.: 35, 337
- Vaticano II, concilio
 — *Gaudium et Spes*: 10, 387
 Vermes, G.: 47, 85-87, 88
 — *Jesús the Jew*: 85⁶⁷, 87^{70ss}
 — «*Jesús the Jew*»: *Jesús' Jewishness*:
 121⁵¹
- Waschenko, Ch.: 12
 Weiss, J.: 74, 75, 77, 81
 — *La proclamación de Jesús del reino
 de Dios*: 74s.
 Westermann, C.: 104, 109
 — *Oíd Testament God*: 109¹⁴
 Whitehead, A. N.: 338, 345, 376
 Witherington, B.: 80, 84-85
 — *Jesús the Sage*: 84s.^{58s+62+64s}, 186⁴⁹,
 187⁵⁴, 189⁶⁴
 Wright, N. T.: 78, 79, 114
 — *Christian Origins and the Question
 of God 2. Jesús and the Victory of
 God*: 78^{31s}

ÍNDICE GENERAL

| | |
|------------------------|---|
| <i>Contenido</i> | 7 |
| <i>Prefacio</i> | 9 |

PARTE I. CUESTIONES DE MÉTODO

| | |
|---|----|
| 1. TEOLOGÍA Y CRISTOLOGÍA | 15 |
| Teología cristiana..... | 16 |
| Jesucristo como símbolo de Dios..... | 25 |
| Cristología y teología..... | 28 |
| La cristología en sentido estricto..... | 28 |
| La cristología en sentido amplio..... | 29 |
| La situación de la cristología..... | 30 |
| La cristología hoy..... | 30 |
| La cristología trascendental..... | 31 |
| La investigación sobre el Jesús de la historia..... | 31 |
| Cristología narrativa..... | 32 |
| Cristología existencial..... | 32 |
| La cristología de la teología de la liberación..... | 33 |
| La cristología feminista..... | 34 |
| La cristología inculturada..... | 34 |
| Jesucristo y otras religiones..... | 35 |
| Otras interpretaciones religiosas de Jesús..... | 35 |
| La cristología del proceso..... | 35 |
| Cuestiones específicamente cristológicas..... | 36 |
| Conciencia postmoderna..... | 37 |
| Cuestiones para la cristología de hoy..... | 38 |
| 2. EL MÉTODO DE LA CRISTOLOGÍA | 41 |
| Estructura genética de la comprensión..... | 42 |
| Empezar por Jesús..... | 42 |

| | |
|--|----|
| La investigación sobre Jesús y su impacto en la cristología..... | 45 |
| Estructura genética de la comprensión..... | 54 |
| Un método hermenéutico de correlación crítica..... | 55 |
| Un método hermenéutico..... | 55 |
| La lógica de la hermenéutica..... | 56 |
| Hermenéutica de la persona..... | 58 |
| Correlación crítica..... | 59 |
| Criterios para elaborar una cristología..... | 61 |

PARTE II. FUENTES BÍBLICAS

| | |
|--|-----|
| 3. LA APROPIACIÓN DE JESÚS EN LA CRISTOLOGÍA..... | 69 |
| Aproximación histórico-hermenéutica..... | 70 |
| Jesús como profeta..... | 74 |
| Jesús como maestro..... | 80 |
| Jesús como sanador..... | 85 |
| Jesús como salvador o liberador..... | 88 |
| El Jesús que hay que apropiarse..... | 92 |
| El reinado de Dios..... | 93 |
| Parábolas y dichos de Jesús..... | 94 |
| Los hechos portentosos de Jesús..... | 96 |
| La libertad de Jesús en pro de los demás..... | 97 |
| La ética de Jesús..... | 98 |
| La muerte de Jesús..... | 99 |
| Conclusión..... | 100 |
| 4. EL DIOS DE JESÚS..... | 103 |
| Dios en la tradición judía..... | 104 |
| Dios salva..... | 104 |
| Dios actúa en la historia..... | 105 |
| Dios juzga el pecado y castiga al pecador..... | 107 |
| Dios perdona finalmente y acepta..... | 108 |
| Dios crea, otorga y bendice..... | 109 |
| Dios es la fuente indiscifrable de la sabiduría..... | 110 |
| Dios en el ministerio de Jesús..... | 111 |
| El símbolo del reino de Dios..... | 112 |
| Dios en algunos dichos de Jesús..... | 114 |
| Dios en las parábolas de Jesús..... | 116 |
| Dios en las acciones simbólicas de Jesús..... | 120 |
| Curaciones..... | 121 |
| La relación de Jesús con los marginados..... | 122 |
| Jesús y el Templo..... | 123 |
| Dios en la ética del remo predicada por Jesús..... | 124 |
| Dios en las plegarias de Jesús..... | 126 |
| Jesús como símbolo o parábola de Dios..... | 127 |

| | |
|--|-----|
| Reflexiones sintéticas sobre el Dios de Jesús..... | 128 |
| Dios es personal..... | 129 |
| Dios es trascendente..... | 130 |
| Dios es amor..... | 131 |
| Dios es salvador..... | 132 |
| Dios de justicia y de juicio..... | 132 |
| 5. LA RESURRECCIÓN DE JESÚS..... | 135 |
| Perspectiva hermenéutica..... | 137 |
| El símbolo de la resurrección..... | 137 |
| El objeto de la investigación histórica..... | 143 |
| El testimonio del Nuevo Testamento..... | 146 |
| San Pablo: kengma, aparición y llamada..... | 146 |
| La fórmula kengmática..... | 147 |
| La aparición a Pablo..... | 147 |
| Llamada y misión..... | 149 |
| La tumba vacía..... | 150 |
| La aparición en el camino a Emaús..... | 152 |
| Reconstrucción teórica de la génesis de la fe en la resurrección..... | 156 |
| La función de la fe-esperanza..... | 156 |
| Jesús de Nazaret como referencia externa para «la experiencia» de que él está vivo..... | 157 |
| Una iniciativa de Dios como Espíritu..... | 160 |
| Apariciones e historias de la tumba vacía como expresiones de esta fe en la resurrección..... | 162 |
| El significado de la resurrección..... | 163 |
| Jesús es el centro de atención de la fe cristiana desde los co- mienzos..... | 164 |
| Descentralizar la resurrección en la fe cristiana..... | 165 |
| Analogía con la fe cristiana actual..... | 167 |
| 6. EL PLURALISMO DE LAS SOTERIOLOGÍAS Y CRISTOLOGÍAS DEL NUEVO TESTAMENTO..... | 169 |
| Reflexiones preliminares..... | 170 |
| Cinco cristologías del Nuevo Testamento..... | 172 |
| Jesucristo como último Adán..... | 173 |
| Jesucristo como hijo de Dios en el evangelio de Marcos..... | 177 |
| Jesucristo como dotado de poder por el Espíritu en Lucas..... | 180 |
| Jesucristo como la Sabiduría de Dios..... | 185 |
| Jesucristo como el Logos de Dios..... | 189 |
| La importancia del pluralismo de las cristologías del Nuevo Testamento..... | 194 |
| Jesús como respuesta a la cuestión religiosa..... | 194 |
| La cristología como interpretación de Jesús a la luz de la experiencia de Pascua..... | 194 |

| | |
|--|-----|
| Desarrollo dentro de un contexto litúrgico..... | 195 |
| La estructura sotenológica de la cnstología..... | 197 |
| La necesidad del pluralismo en la cnstología..... | 197 |
| Importancia del pluralismo cnstológico del Nuevo Testamento... | 198 |

PARTE III. TRADICIÓN CLÁSICA

| | |
|--|-----|
| 7. LA ESTRUCTURA DE LA CRISTOLOGIA..... | 203 |
| El carácter experimental e histórico de todo encuentro con Dios. . . . | 204 |
| Historicidad y teoría de las religiones..... | 204 |
| Experiencia en el mundo..... | 206 |
| Las raíces de la cuestión religiosa..... | 208 |
| El carácter mediado de la respuesta..... | 209 |
| Jesús como el <i>médium</i> de la fe cristiana..... | 212 |
| La estructura del símbolo religioso..... | 213 |
| Símbolos concretos y conceptuales..... | 213 |
| El ámbito de los símbolos conceptuales..... | 215 |
| Características del símbolo religioso..... | 216 |
| La estructura simbólica de la cnstología..... | 219 |
| La base de la cnstología: Jesús de Nazaret..... | 219 |
| La condición de la posibilidad de la cnstología: la resurrección... | 224 |
| La estructura interpretativa continua de la cnstología: las cristo- | |
| logías del Nuevo Testamento..... | 227 |
| 8. EL DESARROLLO DE LA SOTERIOLOGIA CLASICA..... | 231 |
| Sotenología oriental..... | 233 |
| Ireneo de Lyon..... | 233 |
| La obra salvífica de Jesucristo..... | 234 |
| Comentario..... | 235 |
| Atanasio de Alejandría..... | 237 |
| La obra salvífica de Jesucristo..... | 237 |
| Comentario..... | 239 |
| Sotenología occidental..... | 241 |
| Agustín de Hipona..... | 241 |
| Salvación del pecado..... | 241 |
| El motivo de la encarnación..... | 241 |
| Naturaleza de la salvación..... | 242 |
| Cómo salva Jesucristo..... | 242 |
| Anselmo de Canterbury..... | 244 |
| La obra salvífica de Jesucristo como satisfacción..... | 244 |
| Comentario..... | 245 |
| Abelardo..... | 247 |
| Jesús salva por revelación y presentándose como ejemplo. . . . | 248 |
| Más que una teoría moral o subjetiva de la salvación. . . . | 248 |

| | |
|---|-----|
| Los reformadores protestantes..... | 249 |
| Martín Lutero..... | 249 |
| Somos salvados del pecado y de la ira de Dios..... | 249 |
| La lógica de la obra de Cristo: sustitución y satisfacción..... | 250 |
| La lucha cósmica..... | 250 |
| Consecución de la salvación: el cambio maravilloso..... | 251 |
| Paralelismo ejemplarizante en Lutero: la batalla dentro del | |
| cristiano..... | 251 |
| Juan Calvino..... | 251 |
| La ira de Dios, sustitución, obediencia, satisfacción..... | 252 |
| Resurrección, intercesión, envío del Espíritu..... | 252 |
| Apropiación de la salvación, ley, santificación, vida cristiana | |
| en el mundo..... | 253 |
| La experiencia de la salvación en la tradición..... | 253 |
| Jesús, maestro experimentado como revelación de Dios..... | 254 |
| A Dios se le encuentra en Jesús..... | 255 |
| Se experimenta a Dios como creador amoroso..... | 255 |
| El Diablo representa una experiencia de un mal anterior al que | |
| se halla ligada la existencia humana..... | 256 |
| La fidelidad divina se experimenta en la fidelidad humana de | |
| Jesús..... | 257 |
| Jesús es experimentado como el ser humano arquetípico, el últi- | |
| mo Adán..... | 258 |
| La resurrección de Jesús es la promesa que sale al encuentro de | |
| la esperanza de la existencia humana..... | 258 |
| 9. EL DESARROLLO DE LA CRISTOLOGIA CLASICA..... | 261 |
| Las fuentes neotestamentanas y la inteligibilidad cultural..... | 262 |
| Desarrollo y norma sotenológica..... | 266 |
| Ireneo de Lyon..... | 267 |
| Orígenes..... | 268 |
| Jesús y Dios..... | 271 |
| La naturaleza de Jesucristo..... | 276 |
| La cnstología alejandrina del <i>Logos-sarx</i> | 277 |
| La cnstología antioquena del <i>Logos-ánthropos</i> | 281 |
| Conclusión..... | 281 |
| 10. LA INTERPRETACIÓN DE NICEA Y DE CALCEDONIA..... | 287 |
| El significado del concilio de Nicea..... | 288 |
| La doctrina histórica de Nicea..... | 288 |
| Crítica del lenguaje de Nicea desde la perspectiva de hoy..... | 292 |
| Interpretación de Nicea..... | 294 |
| Presupuestos..... | 295 |
| La lógica de la interpretación..... | 297 |
| Interpretación de Nicea..... | 298 |

| | |
|--|-----|
| El significado del concilio de Calcedonia..... | 300 |
| La doctrina histórica de Calcedonia..... | 300 |
| Crítica de Calcedonia..... | 303 |
| Interpretación de Calcedonia..... | 307 |
| Presupuestos..... | 307 |
| Lógica de la interpretación..... | 308 |
| Interpretación de Calcedonia..... | 309 |
| Conclusión..... | 312 |

PARTE IV CRISTOLOGÍA CONSTRUCTIVA

| | |
|---|-----|
| 11. MÁS ALLÁ DE SCHLEIERMACHER Y BARTH.....* | 317 |
| Los parámetros de la cristología moderna..... | 319 |
| La cristología de Friedrich Schleiermacher..... | 319 |
| Cuestiones fundamentales..... | 320 |
| La salvación..... | 321 |
| La persona de Cristo..... | 323 |
| La Trinidad..... | 324 |
| La cristología de Karl Barth..... | 325 |
| Cuestiones fundamentales..... | 325 |
| La Trinidad..... | 326 |
| La persona de Cristo..... | 327 |
| Salvación..... | 328 |
| Los parámetros de la cristología moderna..... | 330 |
| Hacia una cristología postmoderna..... | 333 |
| Cuestiones fundamentales..... | 334 |
| La salvación..... | 337 |
| Cristología..... | 342 |
| Trinidad..... | 346 |
| La cristología en un contexto cada vez más postmoderno..... | 347 |
| 12. JESÚS COMO SALVADOR..... | 353 |
| Fundamentos para una soteriología postmoderna..... | 354 |
| La tradición..... | 357 |
| Jesús..... | 357 |
| Soteriología del Nuevo Testamento..... | 358 |
| Soteriología clásica..... | 360 |
| Corrientes en la soteriología moderna..... | 361 |
| La imaginación histórica..... | 362 |
| Salvación como revelación..... | 363 |
| Qué hizo Jesús por nuestra salvación..... | 364 |
| La resurrección como salvadora..... | 366 |
| La causalidad de la acción salvadora de Jesús..... | 367 |
| Salvación y creación..... | 369 |

| | |
|---|-----|
| Jesús y la salvación..... | 372 |
| La cuestión de la salvación hoy..... | 373 |
| Salvación real y verdadera..... | 374 |
| Salvación integral..... | 374 |
| El carácter definitivo de la salvación..... | 375 |
| La sociabilidad de la salvación..... | 375 |
| La salvación en otras religiones..... | 375 |
| Salvación y visión científica del mundo..... | 376 |
| Jesús y la salvación..... | 376 |
| Jesús..... | 377 |
| Revelación..... | 377 |
| Dios..... | 379 |
| Ejemplo..... | 380 |
| Resurrección..... | 381 |
| 13. LIBERACIÓN Y SALVACIÓN: CRISTOLOGÍA Y VIDA CRISTIANA..... | 383 |
| Las variedades de la teología de la liberación..... | 385 |
| La dinámica de las teologías de la liberación..... | 389 |
| La experiencia negativa de contraste..... | 390 |
| Cuestiones a las que se enfrentan las teologías de la liberación..... | 392 |
| El fundamento del sujeto humano..... | 393 |
| El sentido de la historia humana..... | 394 |
| El objetivo de la libertad humana..... | 395 |
| La interpretación liberacionista de Jesús..... | 397 |
| Jesús como centro de atención..... | 397 |
| El Jesús mediador de Dios..... | 398 |
| El Dios de Jesús..... | 401 |
| Salvación y vida cristiana..... | 402 |
| El carácter social de la salvación..... | 403 |
| Participación en el proceso de salvación..... | 407 |
| Escatología..... | 410 |
| 14. JESÚS Y LAS RELIGIONES DEL MUNDO..... | 417 |
| El pluralismo religioso y la cuestión cristológica..... | 418 |
| Presupuestos y premisas..... | 421 |
| La normatividad de Jesús..... | 425 |
| Más allá del exclusivismo y del inclusivismo..... | 425 |
| La normatividad de Jesús..... | 427 |
| Pluralismo y diálogo..... | 432 |
| El carácter positivo del pluralismo religioso..... | 433 |
| El diálogo interreligioso..... | 439 |
| Un nuevo contexto para la cristología..... | 442 |
| 15. LA DIVINIDAD DE JESUCRISTO..... | 447 |
| El pluralismo en la cristología..... | 448 |

| | |
|--|-----|
| La necesidad del pluralismo en la cnstología..... | 448 |
| La posibilidad del pluralismo en la cnstología..... | 451 |
| La cnstología del Logos..... | 454 |
| Algunas preguntas de hoy sobre el lenguaje cnstológico de Rahner.. | 455 |
| Cnstología del Logos en el espíritu de Karl Rahner..... | 458 |
| Cnstologías contemporáneas del Logos..... | 458 |
| Método y punto de partida..... | 459 |
| Fidelidad a las fuentes del Nuevo Testamento..... | 459 |
| Metáfora fundamental..... | 461 |
| Concepto de la salvación..... | 463 |
| Jesús y las otras religiones..... | 463 |
| Culto a Jesús..... | 464 |
| Fidelidad a la tradición conciliar... * | 465 |
| Inteligibilidad..... | 467 |
| Fortalecimiento o potenciación..... | 468 |
| Cnstología del Espíritu..... | 469 |
| Cnstologías del Espíritu contemporáneas..... | 469 |
| Método y punto de partida..... | 471 |
| Fidelidad a las fuentes del Nuevo Testamento..... | 471 |
| Metáfora fundamental..... | 478 |
| Concepción de la salvación..... | 480 |
| Jesús y las otras religiones..... | 480 |
| Culto a Jesús..... | 481 |
| Fidelidad a la tradición conciliar..... | 482 |
| Inteligibilidad..... | 488 |
| Fortalecimiento o potenciación..... | 488 |
| Conclusión..... | 488 |
| 16. LA TRINIDAD..... | 491 |
| La cuestión..... | 491 |
| La Trinidad desde abajo..... | 495 |
| Conocimiento religioso y símbolos trinitarios..... | 495 |
| Génesis histórica de la doctrina trinitaria..... | 497 |
| La lógica del desarrollo de la doctrina sobre la Trinidad..... | 502 |
| Relación de la Trinidad con la cnstología..... | 503 |
| El núcleo de la teología trinitaria..... | 504 |
| La unicidad y la unidad de Dios..... | 505 |
| La realidad de la salvación..... | 508 |
| La naturaleza de Dios como salvador..... | 510 |
| Conclusión..... | 515 |
| Notas..... | 517 |
| índice de fuentes y autores citados..... | 577 |
| índice general..... | 585 |

Roger Haight

Es licenciado en filosofía y doctor en teología (Universidad de Chicago, 1973) con una tesis sobre el modernismo católico romano de inicios del siglo XX. Fue profesor de teología histórica y sistemática en la Weston Jesuit School of Theology (Cambridge, Massachusetts), hasta que, a raíz de la publicación de este libro, le fue retirada la autorización para enseñar teología católica. En la actualidad imparte la docencia en el Union Theological Seminary de Nueva York; ha sido, además, profesor visitante en Lima, Nairobi, París y Pune (India). Su extensa obra publicada (siete libros y más de un centenar de artículos) versa sobre cuestiones como la naturaleza de la teología como disciplina, la cristología, la eclesiología, la gracia o la teología de la liberación. Sus libros más recientes son los dos volúmenes de *Christian Community in History* (2004 y 2005) y *The Future of Christology* (2005).