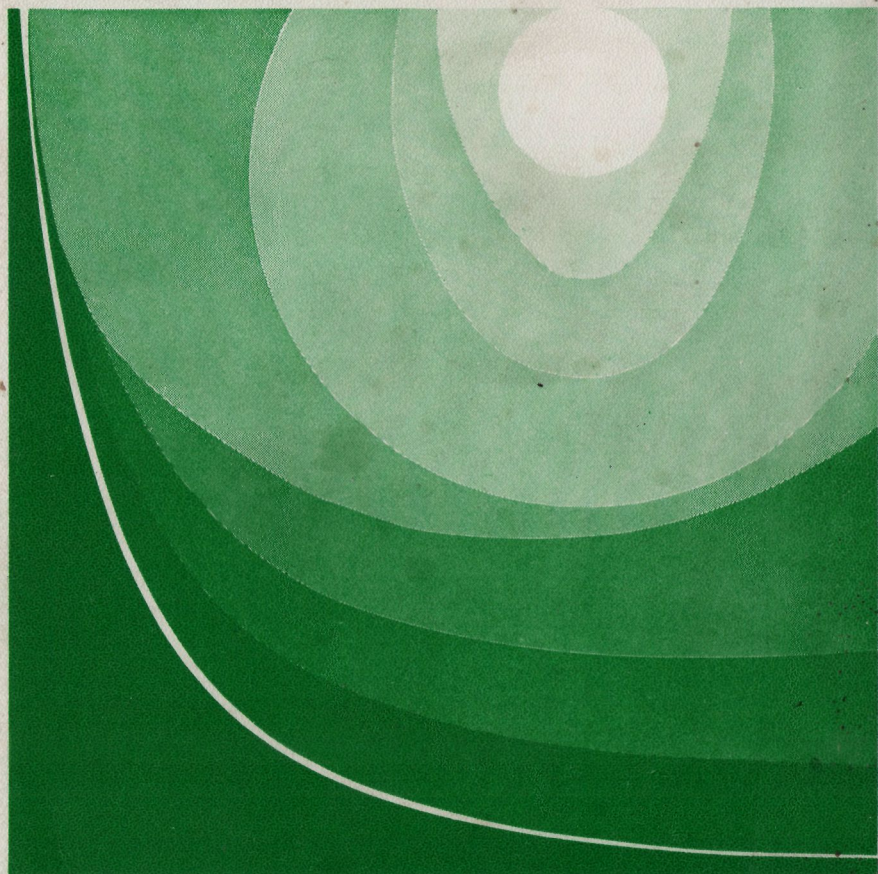


Joseph de Baciocchi



# Jesucristo y el hombre de hoy



marova

JOSEPH DE BACIOCCHI,  
*nació en Marsella en 1915.*

*Sacerdote marista,  
enseña Teología dogmática  
desde 1945 en los seminarios  
de su institución y en las  
Facultades católicas de Lyon.*

*Ha participado en la  
elaboración de los textos  
del Vaticano II como  
consejero de un obispo  
misionero. Comprometido  
en los movimientos de laicos  
y en la catequesis de  
adultos, es uno de los más  
activos representantes del  
movimiento ecuménico,  
especialmente por su  
participación en el «grupo  
de Dombes».*

JESUCRISTO  
y el hombre  
de hoy

**CREER  
y  
comprender**

---

colección dirigida por  
Antonio Cañizares  
Luis Maldonado  
Juan Martín Velasco

JESUCRISTO  
y el hombre  
de hoy

---

Joseph de Baciocchi

Ediciones Marova  
Viriato, 55 (Madrid-10)

## PREFACIO

Cubierta diseñada por *José Ramón Ballesteros*.  
Traducción de *Felipe Martín*.

Depósito legal: M. 33174.—1977.  
ISBN 84-269-0353-3.  
Código 124005.

© EDITIONS DU CENTURION, París, 1975.  
EDICIONES MAROVA, S. L., Viriato, 55, Madrid-10 (España), 1977.

*Reservados todos los derechos.*

Printed in Spain. Impreso en España por  
*Gráficas Halar, S. L., Andrés de la Cuerda, 4, Madrid-15, 1977 (30-77).*

El problema de Dios sigue hoy siendo radicalmente contestado y problematizado aun cuando la proclamación de su «muerte» sea una moda no precisamente reciente. Jesucristo, más que nunca, está a la orden del día: se multiplican las encuestas, las declaraciones, las publicaciones y celebraciones en torno a él. Para millones de personas, creyentes y no creyentes, cristianos y no cristianos, Jesús encarna una forma muy alta de existencia humana, de sentido moral y de religiosidad. Apenas podrá negarse que la civilización «occidental» le debe lo mejor de sí misma y que el Evangelio es una denuncia de sus abyecciones y servidumbres, de sus idolatrías y conformismos, de todo lo que en ella hay de mercantil, opresivo y violento.

Falta por saber si Jesús se reconocería en todo lo que sobre él se escribe o se dice. En el testimonio de sus seguidores y discípulos muchas veces no se tiene en cuenta más que algunos elementos, ignorándose y rechazándose lo demás. ¿No hay en el fondo tantos «Jesús» cuantas interpretaciones y conceptos sobre El se tienen? ¿No ha sido en el fondo «acaparado» de múltiples maneras por sus más sinceros seguidores y admiradores? Alternativamente Jesús ha sido visto como mito de ideologías político-sociales, héroe revolucionario o garante del orden establecido, como soporte de utopías arcaizantes o futuristas, prototipo de un misticismo o de un servicio a los hombres, como instigador de luchas muy actuales o símbolo de la no violencia...

¿Por qué tantas «acaparaciones» diversas? ¿No se justificarían por sí mismos muchas ideas y proyectos válidos sin necesidad de revestirlos con la «bandera» de Jesús? Y en el caso de

que haya motivos para bautizar un proyecto o una concepción con su nombre, ¿cómo puede uno limitarse a identificarlo con El, viéndolo nada más, como lo ve, desde un prisma sumario y parcial? A veces es sorprendente constatar el carácter frágil y subjetivo de la información que muchas personas, para quienes Jesús es la razón de su vivir, tienen sobre El.

Se puede responder, por supuesto, que la Iglesia, fundada para anunciar a Jesucristo, desempeña mal su misión: unas veces se calla o baja la cabeza cuando se dan esas «acaparaciones ideológicas» de Cristo, otras despacha a este respecto imbebibles jarras «piadosos», y otras se contenta con exhibir en su museo la momia de tal sistema teológico lleno de vida, pero en el siglo XIII, no ahora.

En cualquier caso, los cristianos de hoy no se encuentran en una situación cómoda a la hora de testimoniar a Jesús resucitado: no acaban de ver claro en qué creen. Lo que aprendieron en el catecismo y lo que de vez en cuando escuchan en algún sermón no les saca de su confusión. Coherencia y claridad no abundan ciertamente.

Es difícil por ejemplo, armonizar las nociones aprendidas sobre la humanidad y divinidad de Jesús. Su ciencia divina en concreto se la imagina uno como excluyendo de su psiquismo humano la posibilidad de todo progreso y de todo aprendizaje real. ¿Puede entonces hablarse aún de psiquismo humano?

Este inconveniente y algunos otros son difíciles de evitar cuando se parte de la afirmación de que Cristo es Dios. Tal vez sea significativo que esta afirmación no haya sido posible a los discípulos antes de Pascua, a pesar de la larga familiaridad que tuvieron con El. Al querer comenzar por donde ellos acabaron y acabar por donde ellos comenzaron, se corre el fuerte riesgo de ir de lo más oscuro a lo más claro y de utilizar los textos del Nuevo Testamento a contrasentido.

Además, la cultura de nuestro tiempo, tan exigente en materia de hechos y de verificación crítica, difícilmente podrá aceptar los resultados de tales métodos. Cuando se quiere conocer profundamente a Jesús, la decepción es grande cuando uno se encuentra con gente que, al creer hablar de El, en el fondo se están expresando a sí mismos con sus gustos, sus temores y sus más queridas ideas, o que se contentan con repetir con menos

inteligencia lo que otros habían pensado con más rigor unos decenios o siglos antes.

Va a hacer pronto cuarenta años ya los que llevo esforzándome, guiado por el trabajo de buenos investigadores, en remontarme a las fuentes, la Escritura y la Tradición. Poco a poco ha ido revelándose en mí un Cristo prodigiosamente humano en la plena luminosidad de su divinidad. Lo esencial de este descubrimiento prodigioso es lo que voy a intentar comunicar en este libro, consciente, además, de que responde a las expectativas de contemporáneos muy diferentes.

La imagen elaborada y globalmente verificada que presento, indudablemente no es la única posible hoy. Para los diversos especialistas estaría necesitada, sin duda, de más de una puntualización y clarificación. Para los no especialistas, sin embargo, no dejará de ser una imagen honesta e históricamente plausible, una imagen fiel y viva que puede darle un sentido a su vida, alimentar su oración y orientar su acción.

Para encontrar dicha imagen vamos a remontarnos desde los textos evangélicos hasta los hechos testimoniados y desde los acontecimientos reveladores hasta la persona que en ellos se manifiesta. El primer capítulo perfilará la curva global de la vida de Cristo tal como se desprende del evangelio de San Mateo. Trataremos luego (cap. II) de evaluar la calidad histórica del testimonio evangélico sobre Jesús. El capítulo III tendrá por objeto el acontecimiento que consuma la obra del Salvador al fundar la nueva Alianza: la Cruz y la Resurrección. Los capítulos IV y V constituirán una exposición de lo que la fe de los apóstoles, iluminada por el hecho pascual, ha captado y entrevisto en la personalidad de Cristo y que enseguida fue explicitado por la Tradición de la Iglesia: el hombre Jesús es también y ante todo el Dios Hijo, en la unidad de una misma persona. Para terminar, en el capítulo VI, retornaremos a la realidad humana de Jesús, durante su vida terrena, para tratar de comprender cómo pudo El formarse una consciencia humana de su condición de Hijo de Dios. No tratamos con ello de satisfacer una curiosidad psicológica indiscreta; los resultados en este sentido no dejarían de ser meramente hipotéticos. Sin embargo, ¿qué credibilidad podría tener la fe pospascual de los apóstoles en Jesús Dios, si fuese imposible que Jesús, antes de su muerte, tuviese consciencia de

su condición de Hijo de Dios en el sentido más rotundo del término?

Este libro, con tan pocas páginas, no puede decirlo todo sobre Jesús de Nazaret. Tampoco pretende decir la última palabra sobre los aspectos y puntos que va a abordar: la última palabra sólo podrá ser dicha al final de la historia. Su única ambición es la de proponer unos elementos para responder a las preguntas más radicales que preocupan y obsesionan a nuestros contemporáneos, creyentes o no, que no son indiferentes al Evangelio. Por muy buenos que sean los elementos de respuestas que presentamos, al lector sólo podrán serle útiles si despiertan en él el gusto y el deseo de una búsqueda más amplia, más profunda y más fructuosa.

Los demás volúmenes de la colección proporcionarán los datos que presuponen o complementan los de esta obra.

I

## ¿COMO ELIGIO JESUS EL SENTIDO Y LAS ETAPAS DE SU VIDA?

¿Por qué comenzar nuestro análisis examinando cómo Jesús eligió el sentido y las etapas de su vida? ¿No sería más lógico preguntarnos ante todo por la historicidad de la existencia de Jesús? De hecho la cuestión que aquí planteamos como punto de partida encierra otras muchas que aparecerán en los temas que en los temas que en las páginas que siguen vamos a desarrollar.

Fijémosnos ante todo en la terminología: Jesucristo, ¿tuvo que *elegir*? Mucha gente, en efecto, tiene la impresión de que el destino histórico de Jesús estaba fijado de antemano, que estaba ya trazado de punta a cabo en las profecías del Antiguo Testamento. ¿No leemos muchas veces en los Evangelios aquello de «todo esto sucedió para que se cumpliese tal o cual profecía de la Escritura», anunciada varios siglos antes del nacimiento de Jesús? Es verdad. Pero los evangelistas escribieron eso «después», con una finalidad apologética, para demostrarles a los judíos que Jesús era un verdadero profeta, que continuaba y prolongaba la tradición. Si su vida hubiera tomado un rumbo diferente, sin duda se hubieran encontrado también otros textos diferentes que lo anunciaran. Se hubieran puesto, por ejemplo, de relieve mucho más los textos proféticos sobre la realeza y el triunfo del Mesías que los de la Pasión y los del servicio humilde a sus hermanos.

Jesús, pues, no es una especie de *robot*, cuyas actividades estuviesen de antemano programadas en la Biblia. Es un ser humano *inteligente y libre*, que tuvo que hacer sus opciones, a veces difíciles y dramáticas, para poder cumplir con su misión de profeta. Y sobre todo tuvo que descubrir, mediante una búsqueda personal guiada por el Espíritu, una relectura y reinterpretación



de los textos del Antiguo Testamento, qué era lo que tenía que decir y hacer para abrir a todos los pueblos la fe de Israel en el verdadero Dios, la Alianza que este Dios hizo en otro tiempo con Abraham y en la que le promete que más tarde, gracias a él, todas las naciones iban a ser bendecidas <sup>1</sup>.

En una palabra, la primera cuestión que hay que resolver para saber en qué medida el Cristo de los Evangelios existió *históricamente* es la de su *verdadera fisonomía moral*, según los Evangelios. Es, sin duda, bastante diferente de las formas e imágenes que con frecuencia nos hacemos de Jesús. La imagen que nos da Pasolini en su filme sobre el Evangelio de San Mateo es, sin duda, un poco dura y exagerada, pero la imagen que muchas obras católicas, sin hablar de la de Renán, han extendido un poco por todas partes es mucho más exagerada..., dulzona y sentimental.

Una cuestión, muy actual, que rozaremos de paso, será la del *compromiso político* de Jesús. El ciertamente no respondió a las expectativas mesiánicas y a las demandas de los judíos de su tiempo; pero no es menos cierto que con sus reacciones contribuyó a provocar su arresto, su muerte y crucifixión.

Dicho esto, ¿existe de verdad *una* imagen evangélica de Jesús? En cierto sentido, sí: los testimonios de los cuatro evangelistas coinciden en algunos rasgos esenciales. Pero los retratos que de una misma persona hacen diversos pintores no son nunca exactamente iguales. Los relatos de un mismo acontecimiento hechos por varios testigos no coinciden más que en parte: la atención «selectiva» y la sensibilidad de cada uno les llevan a percibir y señalar unos aspectos más que otros. Además, los Evangelios se dirigen a públicos y comunidades diversas y cada uno de ellos dispone y utiliza tradiciones en parte autónomas: razones todas que diversifican sus puntos de vista y sus enfoques al hacer su presentación de Jesús.

Marcos y Juan insisten mucho más, de una manera muy distinta por otra parte, en Jesús como hombre y Dios. Lucas pone más bien de relieve la oración, la misericordia y la humildad de Jesús. Mateo, por su parte, se interesa ante todo por las relacio-

nes de Jesús con su pueblo, Israel: cómo Jesús corona el movimiento profético del Antiguo Testamento, cómo da a los demás pueblos acceso al Dios de la Biblia, cómo y por qué su pueblo lo rechaza, a El y a sus discípulos, y le obliga a preparar la fundación de una Iglesia autónoma e independiente respecto a Israel.

El Evangelio de Mateo no es, como tampoco lo son los otros, una crónica o reportaje literal y objetivo sobre la vida de Jesús. No pretende hacer un relato periodístico riguroso sobre los acontecimientos tal y como efectivamente se produjeron: reagrupa más bien, en función de ciertos temas, los episodios y los discursos sin tener en cuenta la cronología. Su interés, sin embargo, por el paso y el relevo de Israel a la Iglesia le hace más sensible la cuestión fundamental del *compromiso histórico* de Jesús y en este sentido nos es más útil que los otros para comprenderlos.

Por eso, sin duda, Mateo es el evangelista más leído en la antigua liturgia latina y el más comentado por los Padres de la Iglesia. Por eso también vamos a tomarlo como base para nuestro estudio. Siguiendo las diversas etapas o partes de su evangelio vamos a tratar de comprender cómo y por qué tomó Jesús las grandes opciones de su vida.

Para ello nos es preciso, antes de nada, tener alguna idea sobre la situación política y religiosa en que se encontraba entonces la comunidad judía.

Desde la toma de Samaria por los asirios, al final del año 722 antes de Cristo, y sobre todo desde la toma y destrucción de Jerusalén por los babilonios en el año 586, millares de judíos habían sido deportados a Mesopotamia o se habían refugiado voluntariamente en los diversos países mediterráneos, sobre todo en Egipto. Un poco por todas partes aparecían colonias de judíos fieles al verdadero Dios y practicantes de la ley de Moisés. Palestina había estado casi siempre ocupada por extranjeros: asiro-babilonios, después los persas, a continuación los griegos y al final los romanos, ya en tiempos de Jesús.

Estas pruebas nacionales, muchas veces acompañadas de presiones y persecuciones religiosas, habían acabado por hacer más grande y profunda la fosa de separación entre la fe de Israel y las religiones paganas. La tentación de la idolatría y de la inmor-

<sup>1</sup> En Gén 12, 3.

lidad paganas que tan fuerte había sido en tiempos de los reyes de Israel y de Judá, antes de la deportación a Babilonia, estaba ya definitivamente superada.

El problema pues que el Pueblo de Dios tenía planteado ahora no era ya el cómo combatir esa antigua tentación, sino cómo asociar a los demás pueblos, traerlos a la fe monoteísta y al culto del verdadero Dios. Porque en el fondo había sido para eso para lo que había sido fundado y elegido y era eso lo que los profetas habían estado siempre, siglo tras siglos, recordando en nombre de Dios. Algunas agrupaciones judías, sobre todo en Egipto y en Asia Menor, se esforzaban en cumplir esta vocación misionera. Consiguieron a veces hacer algunos «prosélitos», es decir, que algunos paganos se decidiesen a abrazar la fe de Israel y a practicar la ley de Moisés, haciéndose circuncidar para poder entrar oficialmente en la Alianza.

Pero las observaciones legales, si eran pesadas para los judíos, para los griegos y romanos resultaban y constituían verdaderas barreras insalvables. De golpe, pues, la ley de Moisés en vez de desempeñar la función para la que fue destinada, desempeñaba en cierto sentido la función social contraria. Durante siglos había servido para preservar a Israel del contagio del paganismo. Ahora, superada ya la tentación del paganismo, impedía a los paganos convertirse al Dios de Israel y entrar en la Alianza. En otro tiempo guardaba y preparaba al Pueblo de Dios con vistas a su misión futura; ahora resultaba un obstáculo para llevar a cabo dicha misión, cuando era el tiempo justamente de realizarla.

Esa es la situación con la que Jesús va a enfrentarse y que va a intentar cambiar radicalmente. Por eso los defensores acérrimos de la Ley le condenarán a muerte. Pero una vez resucitado, realizará, mediante sus discípulos y enviados, lo que con su muerte se intentó hacer imposible e inviable para siempre.

He aquí en grandes rasgos la opción fundamental de Jesús, cuya génesis y desarrollo histórico va a presentarnos Mateo.

¿Cómo nos la presenta el evangelista? ¿Cuál es su plan? Algunos elementos son más fáciles de percibir, pero otros son muy discutidos entre los especialistas.

He aquí al menos una especie de «plan general» en el que la mayor parte de los especialistas, al parecer, están de acuerdo.

En primer lugar, los relatos de la infancia (caps. 1 y 2) forman una introducción general en la que el evangelista sintetiza de una manera simbólica el alcance global de la obra de Jesús, que comienza con su bautismo por Juan Bautista. Aunque el objetivo de estos dos capítulos sea esencialmente doctrinal, no hay motivos para negarles todo valor histórico.

En segundo lugar, los relatos de Pasión y Pascua constituyen un conjunto relativamente autónomo, desde el punto de vista literario, con relación a lo que le precede pero históricamente sólido y profundamente vinculado al resto en cuanto a sus enseñanzas.

En tercer lugar, aunque son muy discutibles los límites y el sentido de las subdivisiones, en el relato de la vida pública (caps. 3 al 25) hay dos grandes partes claramente reconocibles —y como tales las reproduciré en el plan de mi exposición—: en primer lugar, los capítulos del 3 al 13, en los que el evangelista nos muestra el proyecto y la tarea de Jesús y las diversas reacciones que provoca en Israel; en segundo lugar, los capítulos del 14 al 25, en los que los conflictos y enfrentamiento con los notables judíos se agudizan hasta el punto de que Jesús llega a prever su muerte y a obrar en consecuencia, especialmente preparando la fundación de *su Iglesia*, emancipada e independiente con relación a Israel.

## PROYECTO DE JESUS Y REACCIONES DE ISRAEL (Mt 3-13)

Estos once capítulos contienen tres secciones narrativas de dos capítulos, cada una de las cuales va seguida de un «discurso» bastante heterogéneo. La amplitud de estos «discursos» es, por otra parte, bastante desigual: el primero comprende los capítulos 5, 6 y 7 (lo que se denomina clásicamente «el Sermón del Monte»); los otros dos «discursos» se reducen, cada uno de ellos, a un capítulo: el capítulo 10, que es el envío de los Doce hacia la misión, con una especie de pequeño directorio del misionero cristiano, y el capítulo 13 que es una serie de parábolas sobre el Reino de los Cielos.

Vamos a tratar de «situar» estas secciones o partes y de en-

contrar su función y finalidad en el desarrollo de la acción de Jesús.

En primer lugar, el relato de los capítulos 3 y 4 es *la entrada o la puesta en marcha* profética de Jesús, proceso preparado en cierto sentido por la predicación de Juan Bautista. Nos encontramos en el capítulo 3, 13-17 con el bautismo de Juan que Jesús recibió. Se trata ante todo de una revelación divina dirigida a Jesús mismo (en el texto paralelo de Marcos aparece aún más nítida): Dios le dice que lo ha elegido y que es su Hijo por excelencia y se le concede el Espíritu con vistas a su misión.

El relato de la tentación nos narra también una visión, pero totalmente diferente: Jesús enfrentado y en lucha con Satán, el tentador. Satán le sugiere que se convierta en el Mesías «triumfalista» que imaginaban y esperaban los judíos de entonces. Jesús lo rechaza y opta por la línea de la pobreza y la humildad que dejaron entrever los poemas del «Siervo de Yahvé» en Isaías.

La sección termina mostrándonos a Jesús inaugurando su ministerio en Galilea y escogiendo a sus primeros discípulos entre los pescadores del lago de Genesaret.

Con el *Sermón del Monte* abordamos un texto de una importancia capital. Podríamos decir que es el «discurso programático» de Jesús a Israel. El Pueblo de Dios, en efecto, fue elegido con vistas a una misión universal, pero su forma actual de vivir le impide llevarla a cabo. De ahí la necesidad de una conversión, tal como la proclama desde el principio, primero Juan Bautista y después Jesús: «Convertíos: el Reino de Dios está cerca.»

Después de las Bienaventuranzas, en las que son designados como más disponibles a la vocación de Israel aquellos que el Antiguo Testamento denominaba «pobres de Yahvé», Jesús define la orientación universalista y misionera, conforme a la cual el Pueblo de Dios debía realizar su conversión: «Vosotros sois la luz del mundo (vosotros, los judíos...). Cuando se enciende una lámpara es para ponerla sobre el lampadario con el fin de que ilumine a todos los de la casa. Brille así vuestra luz ante los hombres, para que al ver vuestras buenas obras glorifiquen a vuestro Padre que está en los cielos... Porque os digo que, si vuestra justicia no es mayor que la de los escribas y fariseos (que

a pesar de todo eran buenos judíos y fieles a la ley de Moisés), no entraréis en el Reino de los Cielos.» (Mt 5, 14-16.20.)

Una cosa está, pues, clara: que lo mejor que hay en Israel es aún insuficiente. En lo sucesivo del capítulo 5, Jesús va a dar seis ejemplos (en absoluto limitativos) de la superación y el avance que hay que efectuar en el sentido del amor de Dios y del prójimo. «Habeis oído que se dijo a los antiguos»: tal cosa es indispensable, pero no es aún suficiente. Pero «Yo os digo» esta otra cosa que lleva la exigencia mucho más lejos.

Por ejemplo: se os ha dicho «ojo por ojo, diente por diente» —es decir: cuando os venguéis no infringáis al otro un mal mayor que el que recibisteis—; pues bien, yo os digo que no os venguéis en nada... Y así sucesivamente. La conclusión nos lleva, de nuevo, al punto de partida: «Sed, pues, perfectos como vuestro Padre celestial es perfecto» (5, 48.)

El capítulo 6 recomienda la rectitud de intención en el servicio a Dios y en la limosna, y también el desprendimiento de los bienes materiales. Y de paso, a propósito de la oración, nos enseña el «Padrenuestro». Al final del capítulo 7, después de algunas directrices complementarias, pone de relieve la necesidad de comprometernos a fondo en el servicio de Dios, no contentándonos con buenas palabras y bonitos sentimientos: lo esencial son nuestros actos.

Cuando todo Israel entre y se vuelque en este camino de la fidelidad exigente a Dios y del amor verdadero al prójimo, entonces podrá llegar el Reino de Dios y los paganos podrán convertirse.

Es preciso, sin embargo, que esa llamada y exigencia de Jesús se extienda por toda Palestina y que todos reconozcan en El el poder de Dios arrancando las raíces y fuerzas del mal. Este será el objeto de los capítulos 8 al 10.

En primer lugar, los dos primeros capítulos narrativos (8 y 9) nos muestran el principal medio para convencer a los judíos: los milagros mediante los cuales Dios manifiesta a través de Jesús su poder liberador. Nos encontramos casi de corrido con una serie de diez: dos grupos de tres y un grupo de cuatro milagros. De pasada, una exhortación para seguir a Jesús, la vocación de Mateo y la invitación a desprenderse de los viejos formulis-

mos. Y para concluir unos versículos que resumen el ministerio de Jesús en Galilea y que ponen de manifiesto el sentimiento que tiene de no querer poner límites a su tarea: «Jesús recorría todas las ciudades y los pueblos enseñando en las sinagogas, proclamando la Buena Nueva del Reino y sanando toda enfermedad y toda dolencia. Y al ver a la muchedumbre, sintió compasión de ella, porque estaban cansados y abatidos como ovejas que no tienen pastor. Entonces dice a sus discípulos: La mies es mucha y los obreros pocos. Rogad, pues, al dueño de la mies que envíe obreros a su mies» (9, 35-38).

Una buena introducción al discurso del capítulo 10, en el que Jesús envía a la misión a los Doce, a los que llamará, lógicamente, apóstoles, es decir: enviados, embajadores de Cristo. Las instrucciones esenciales a primera vista son sorprendentes, ya que *parecen* contrarias al universalismo: «No toméis el camino de los gentiles ni entréis en ciudad de samaritanos; dirigíos más bien a las ovejas perdidas de la casa de Israel. Id proclamando que el Reino de los Cielos está cerca. Sanad enfermos, resucitad muertos, limpiad leprosos, expulsad demonios» (10, 5-8).

La tarea y los poderes de los enviados son los mismos que los de Jesús. Pero Jesús les limita su campo de acción a Israel, lo mismo que hizo El. Es lo que un poco más adelante dirá a una pagana que le pedía la curación de su hija: «No he sido enviado más que a las ovejas perdidas de la casa de Israel» (15, 24). Esto no le impedirá, por lo demás, conceder a aquella mujer, por su fe, la curación que pedía.

¿Por qué esta limitación de la misión al pueblo judío? Se pueden entresacar varias razones; en primer lugar, las promesas de Dios prioritariamente iban dirigidas a su Pueblo y era importante poner de manifiesto su fidelidad a la Alianza; además, Jerusalén era considerada como el centro y la cabeza del mundo desde el punto de vista religioso: su conversión arrastraría la del resto, particularmente la de las colonias judías presentes en todos los rincones del mundo conocido, que se convertirían con ello en otros tantos centros misioneros cristianos. No puede excluirse el que Jesús hubiese previsto, a la luz de algunas profecías del Antiguo Testamento, las vastas posibilidades misioneras que abriría en el mundo entero la conversión de Jerusalén y Palestina. En

cualquier caso, la estrategia apostólica de Pablo partirá manifiestamente de ahí (cf. *Hechos de los Apóstoles*).

Unas palabras, para acabar con esta primera parte de nuestro evangelio, sobre los capítulos 11 al 13.

La sección narrativa (caps. 11-12) nos muestra a lo vivo las diversas reacciones que provoca en el pueblo judío la enseñanza de Jesús: Juan Bautista, al ver en la cárcel que su vida corría peligro, le pregunta si va a realizar de una vez ya la liberación de Israel; Jesús se queja de la versatilidad de sus conciudadanos y de la indiferencia de los pueblos y ciudades galileas en las que tanto ha predicado y curado: son peores que aquellas ciudades paganas que en otro tiempo fueron castigadas por Dios. Sintoniza, por el contrario, con la apertura de los pobres y de los humildes. A lo largo de todo el capítulo 12 chocará con la hostilidad de los escribas y fariseos y, para terminar, declara que da mucha menos importancia a los lazos familiares que al parentesco espiritual que nace entre El y sus discípulos.

De todas estas diversas reacciones que encuentra en su ministerio va a sacar en cierto sentido la filosofía que va reflejar en la serie de parábolas que ocupa todo el capítulo 13 hasta el versículo 52. En este sentido es muy significativa la primera de esa serie de parábolas, la del sembrador: el mismo hombre esparce los mismos granos en su campo, pero según caigan esos granos en tierra dura, en tierra rocosa, en tierra de zarzas o en tierra abonada, podrán o no podrán germinar, fructificar en planta viva y en cosecha.

Las parábolas de la cizaña, del grano de mostaza y de la levadura expresan de diversas formas el optimismo de Dios y Cristo respecto a la misión y la confianza que ponen en los hombres para el crecimiento del Reino.

Las parábolas del tesoro escondido, de la perla y de la red señalan la responsabilidad del hombre en su reacción o respuesta al Evangelio: el don de Dios merece que uno lo sacrifique todo para poder obtenerlo; al fin de cuentas el hombre será recibido en el Reino, o excluido, según la respuesta que haya dado a la llamada de Dios.

Finalmente, los últimos versículos de este capítulo 13 nos ponen ante el fracaso que tuvo la predicación de Jesús en su provincia,

en Galilea, fracaso que provocó en Jesús aquella conclusión entristecida: «Un profeta sólo en su tierra y en su casa carece de prestigio» (13, 57).

## LA OPOSICION DE LOS NOTABLES JUDIOS

*«Ante la creciente y endurecida oposición de los notables del pueblo, Jesús prevé su suplicio y prepara la fundación de su Iglesia» (Mt 14-25).*

Soslayaremos, por el momento, todo lo que directamente concierne a la condenación y pasión de Cristo, así como a su resurrección.

Vamos a esforzarnos simplemente por comprender de qué forma Jesús descubre que su proyecto va a acabar muy mal, en la cruz; de qué forma también expresó esta toma de conciencia y qué consecuencias saca. En cualquier caso, está claro, en el Evangelio de Mateo, que sólo a partir del capítulo 16 es cuando Jesús comienza a anunciar su fracaso y su suplicio; están bastante claros también, en los capítulos 14-16, los acontecimientos que le indujeron a preverlos.

Dejando al lado los problemas de composición literaria, vamos a reproducir simplemente lo que se nos cuenta en esta sección narrativa.

Una primera característica general es que Jesús enseña muy pocas veces a la muchedumbre: la mayor parte de las veces reserva sus discursos para los discípulos. Es algo que se comprende fácilmente, si está claro que los demás judíos de una forma definitiva ya no quieren o no pueden aceptar ni comprender un mensaje tan nuevo y tan revolucionario en el aspecto religioso. Pocos milagros, excepto una multiplicación de panes que es una prefiguración de la Eucaristía y de la Iglesia.

En compensación, vemos que en tres ocasiones Jesús se ve obligado a batirse en retirada ante las amenazas más o menos graves y concretas: no puede dejarse detener antes de haber formado a los Doce lo suficiente para hacerlos capaces de proseguir su obra sin su presencia visible.

Primera amenaza: proviene de Herodes. Herodes ha hecho decapitar a Juan Bautista, por haberle reprochado públicamente el cohabitar y vivir maritalmente con su cuñada. Todos conocemos la historia de Salomé bailando ante el rey y su corte, y pidiendo, como regalo, la cabeza del precursor. He aquí la conclusión que nos ofrece Mateo: «Los discípulos de Juan Bautista vinieron a recoger el cuerpo y lo sepultaron: luego fueron a informar a Jesús. Al oírlo Jesús se retiró de allí en una barca, aparte, a un lugar solitario» (Mt 14, 12-13). (No podrá evitar, sin embargo, que la muchadumbre le localice y se haga alimentar milagrosamente por él.)

La segunda amenaza aparece en el capítulo 15: Jesús acaba de tener una fuerte discusión con los escribas y fariseos a propósito de las purificaciones rituales, porque sus discípulos se han puesto a comer sin lavarse previamente las manos; las conclusiones y deducciones que Jesús ha expuesto ante la muchedumbre resultan demasiado «liberalizantes» para aquellos espíritus de «mira estrecha», que le contradicen y le increpan. Mateo, añade: «Saliendo de allí, Jesús se retiró hacia la región de Tiro y de Sidón», es decir: hacia una región pagana, y en todo caso próxima a la frontera, para poder refugiarse allí si el partido fariseo intentaba detenerle.

Una nueva situación y más inquietante aún se presenta al principio del capítulo siguiente: «Acercáronse entonces los fariseos y saduceos y, para ponerle a prueba, le pidieron que les mostrase una señal del cielo» (Mt 16, 1). ¿Por qué una señal del cielo? Porque en la teología rabínica de entonces los milagros que se producían a ras de suelo o a un palmo de él podían también tener como autores a los ángeles o los demonios: las multiplicaciones de los panes, las diversas curaciones..., no eran para estos expertos signos o señales concluyentes de la intervención divina. Sólo se podrían considerar como divinos los prodigios que se produjesen en el cielo, en los astros, ya que ese era el dominio y la estancia propia de Dios, donde los demonios no podían tener acceso.

Hecho este paréntesis explicativo, volvamos al hecho en sí: ¿en qué sentido esta amenaza es aún más grave que la anterior? En el capítulo 15 Jesús chocó con los escribas y fariseos: esta gente pertenecían al mismo partido y eran mal vistos por los

romanos. Pero aquí Jesús tiene como adversarios no solo a los fariseos, sino a los del partido opuesto, los saduceos, es decir: a hombres vinculados con la casta sacerdotal, que eran «colaboracionistas» más o menos directos de los ocupantes romanos.

Jesús, pues, ha llegado a provocar y poner en contra suya a los dos grandes partidos, opuestos entre sí, pero que se unen ahora contra El, con la particularidad de que uno de ellos podía ser considerado como si estuviesen allí los mismos ojos y oídos del gobernador romano. Esta vez apenas tiene posibilidades de escapar y El se da perfectamente cuenta de ello. Para ganar tiempo, se va al extremo norte de Palestina, a la región de Cesarea de Filipo, donde la influencia de los notables de Jerusalén es menos peligrosa. Allí va a dar término al período de instrucción de sus discípulos y a la preparación de su Iglesia, antes de emprender el supremo viaje a Jerusalén que le va a conducir a su muerte y a su resurrección.

Allí en Cesarea de Filipo es donde Jesús pregunta a los apóstoles qué es lo que la gente dice de El y lo que ellos mismos piensan. Entonces fue cuando Pedro dio la célebre respuesta: «Tú eres el Cristo, el Hijo del Dios vivo.» Lo que sigue es muy conocido. Jesús le dice a Pedro: «Bienaventurado eres... Lo que dices no proviene de ti, sino de Dios. Y yo te digo: Tú eres Pedro y sobre esta piedra edificaré mi *Iglesia*» (16, 13-18). Esta es la novedad: es la primera vez que Jesús habla de su Iglesia. La cuestión de la Iglesia no se planteaba cuando aún cabía esperar la conversión de Israel: toda la asamblea de Dios, la Iglesia de Moisés adhiriéndose y uniéndose con El para evangelizar el mundo. Pero esto en adelante ya no es posible. Es preciso, pues, que la misión de Israel sea reasumida por el «pequeño resto» que forman los discípulos de Jesús. Y una vez que Jesús haya sido ya ejecutado, el unificador de «su Iglesia» será Pedro.

De hecho, inmediatamente después de estas palabras sobre la Iglesia y Pedro, comienza una nueva fase en la enseñanza de Jesús: «Desde entonces, escribe Mateo, comenzó Jesús a manifestar a sus discípulos que El debía ir a Jerusalén y sufrir mucho de parte de los ancianos... y ser condenado a muerte y resucitar al tercer día» (16, 21). Este anuncio, que se repetirá varias veces después, es muy mal recibido por Pedro: nada más contrario a la idea y a la imagen que se tenía en el pueblo del Mesías que aquella perspectiva de fracaso, de condena y de sufrimiento. Pedro es tra-

tado con aspereza y Jesús añade que sus discípulos, después de él, deberán correr la misma suerte (16, 22-25).

Pasamos por alto el capítulo 17. En el capítulo siguiente podríamos decir que Jesús levanta el acta de su Iglesia: deberá ser una comunidad fraternal de apoyo, de perdón, de oración, para irradiar el Evangelio y mover a los hombres a creer en el Dios de Jesucristo.

Los capítulos comprendidos entre el 19 y el 23 nos hacen asistir a diversos episodios en los que la tensión entre Jesús y sus adversarios se hace más creciente. Les expone su obra en parábolas bastante duras. En el medio casi de esta sección (cap. 21) podemos leer el episodio de los Ramos: Jesús hace en Jerusalén una entrada mesiánica, sin grandes solemnidades, pero que recuerda una profecía de Zacarías (*Zac* 9, 9); los peregrinos galileos que llegan con El para celebrar la pascua judía lo aclaman como Hijo de David y como Enviado de Dios. Al expulsar a los vendedores del templo, realizó una acción simbólica con la que quería significar que El venía a poner orden en un culto a Dios que estaba a merced del desorden y explotación de los notables judíos.

Estos no se engañan y ven claramente el significado de esa acción, y por eso le preguntan con qué derecho se mezcla en eso; El sin embargo elude la cuestión. Con la parábola, por el contrario, de los dos hijos enviados a la viña (21, 28-32), les da claramente a entender que ellos prestan a Dios un simulacro de obediencia y que los recaudadores de impuestos y las prostitutas, gente despreciable y rechazada, van a ser los verdaderos hijos de Dios. El conflicto se prolonga aún en los dos capítulos siguientes. Le tienden trampas, pero Jesús no se deja atrapar. Con sus grandes parábolas pone de manifiesto simbólicamente lo que sucede y lo que va a suceder.

Después viene el capítulo 23, cuyo contenido es una réplica, aunque en sentido inverso, de las bienaventuranzas del capítulo 5: «Ay de vosotros, escribas y fariseos hipócritas...» porque entendéis y practicáis al revés el servicio a Dios: pretendéis guiar a la gente hacia Dios cuando en realidad lo que hacéis es darle las espaldas y arrastrarles en vuestra propia perdición.

El final de este capítulo y el siguiente anuncian la ruina de Jerusalén: un acontecimiento previsible poco tiempo después y

que para Jesús es de una pesadumbre sin igual. «Jerusalén, Jerusalén, que matas a los profetas y apedreas a los que te son enviados. ¡Cuántas veces he querido reunir a tus hijos, como una gallina reúne a sus polluelos bajo las alas y no has querido!... Os aseguro: no quedará aquí piedra sobre piedra que no sea derruida» (Mt 23, 37 y 24, 2).

Pasemos a los capítulos 24 y 25, en los que Jesús anuncia, como en dos imágenes en sobreimpresión, la ruina de Jerusalén y el fin del mundo, y en los que invita a sus discípulos a mantenerse en guardia. Reflexionemos unos instantes sobre esta previsión dolorosa de la catástrofe nacional que iba a producirse en el año 70 y de la que queda testimonio en el arco del triunfo de Tito en el centro de Roma. Por ahí puede vislumbrarse la dimensión política de la misión de Jesús.

Los judíos padecían la dureza de la ocupación romana. La tentación y el riesgo de una revolución armada estaba continuamente incubándose bajo las cenizas, y el clan de los zelotes—los fedayines judíos de aquel tiempo—estaba esperando la ocasión para desencadenar la insurrección. Hubieran proclamado a Jesús como Mesías, sólo con que éste hubiera aceptado el caudillaje, asegurándoles la protección divina. Pero Jesús rechazó siempre esa posibilidad. Sin duda veía que el equilibrio de fuerzas era desventajoso para los judíos y que una aventura de esa audacia iba a acabar infaliblemente en una represión feroz. Y en cualquier caso el Reino de Dios que El anunciaba era lo más opuesto a la violencia con que soñaban los zelotes. Jesús era un no-violento decidido, lo que no podía dejar de provocar el odio de todos aquellos a los que el orgullo nacional les cegaba.

\* \* \*

Tal es, pues, la *opción humana* de Jesús en sus líneas generales tal como se desprende del Evangelio de San Mateo. Pero... ¿y la divinidad de Jesús, dónde está en todo esto?

La divinidad aparece en la forma con que Jesús sirvió y oró a su Padre y sobre todo en su resurrección, como lo atestiguan numerosos pasajes del Nuevo Testamento. Más adelante hablaremos sobre esto. Sin embargo, es a través del hombre Jesús, como podremos vislumbrar y entrever su divinidad. Es muy peligroso

para la fe en esa divinidad el que nos dejemos deslumbrar por ella, impidiéndonos ver la realidad humana que le sirve de «sacramento» y de medio revelador. Ese fue el error de algunas herejías antiguas como el docetismo del primer y segundo siglos y el monofisismo del siglo quinto y sexto. Jesús es plenamente Dios, pero nosotros no lo sabríamos en absoluto si no nos lo hubiera revelado a través de una existencia plenamente humana.

Cuando hablamos de la existencia plenamente humana de Jesús, no significa simplemente que vivió, como todos nosotros, con un cuerpo de verdad, que conoció el hambre, la sed, el cansancio y el trabajo y que compartió la alegría y las penas de los hombres. Quiere decir también que tenía una inteligencia y una libertad humanas y que tuvo, como todos los demás, que aprender a discernir las llamadas de Dios a través de la Escritura y los acontecimientos, a través de las necesidades, las tentaciones y sufrimientos de los demás hombres. Que tuvo también que elaborar su propia libertad eligiendo el camino a seguir y resolviendo como podía los problemas que le planteaba el cumplimiento de su misión.

El había proyectado, en conformidad con la corriente profética del Antiguo Testamento, poner a todo Israel al servicio del Reino de Dios y de la evangelización de los demás pueblos. Tuvo que aprender con su propia sangre que las cosas no ocurrirían de esa forma y que en último término aquella misión universal, inmensa, iba a ser asumida y llevada a cabo por un puñado de hombres que habían creído en El y que habían sido despojados de sus sueños de grandeza por el drama del Calvario. A estos hombres, en principio, les había encargado sólo la evangelización de Israel. En su aparición el día de Pascua les diría lo que le hubiera gustado decir a todo el pueblo: «Id, pues, y haced discípulos a todas las gentes, bautizándolas... Y sabed que Yo estoy con vosotros todos los días hasta el fin del mundo» (28, 19-20).

Esta es al menos la imagen de Jesús que surge del curso global de su historia tal como nos la presenta Mateo. Es muy diferente a la que nos presenta Juan. Las dos, ciertamente, son verdaderas, pero con puntos de vista y enfoques diferentes. Juan quiere ante todo mostrarnos *quien* es Jesús; el Hijo eterno de Dios hecho hombre (cf. Jn 20, 30-31). Mateo apunta ante todo a hacernos comprender lo que pasó entre Jesús y su pueblo, sin descuidar por otra parte el esclarecernos al mismo tiempo la personalidad del

Maestro. Juan subraya la dimensión «vertical» de la vida de Jesús, Mateo la dimensión «horizontal». Las dos dimensiones son interdependientes y se complementan mutuamente.

Los dos evangelistas, por otra parte, contemplan los episodios de la vida terrena desde la óptica de la Pascua, pero el esclarecimiento pascual de esa vida retrospectiva es mucho más sensible en el cuarto evangelio que en el primero.

Dos cuestiones aún esperan una respuesta: en primer lugar la historicidad de los relatos evangélicos y en segundo lugar la relación existente entre el desarrollo del relato de Mateo y la forma como Jesús comprendió, más allá de su rol histórico, su propia personalidad. Son dos cuestiones de envergadura, que no podemos tratar a fondo aquí, dadas las dimensiones de este libro; trataremos sin embargo de responderlas, aunque sea de una manera sumaria, a la primera en el capítulo segundo y a la segunda en el capítulo sexto.

## II

# EL CRISTO DE LA FE, ¿ES REALMENTE EL JESUS DE LA HISTORIA?



Jesús se comunica y dialoga realmente con sus interlocutores, reacciona, sin ser teledirigido, ante sus palabras y sus actos. En una palabra, lleva una vida plenamente humana.

La imagen cristiana de Jesús no es absurda y contradictoria, como lo sería si fuese un híbrido humano-divino o un Dios asumiendo simplemente una *apariencia* humana. No por eso es menos misteriosa para el creyente o problemática para el filósofo o historiador (sean creyentes o no). No se puede por menos, en efecto, que reconocer la extrema «*improbabilidad*», desde el punto de vista humano, de un personaje de una característica tan única, paradójica e incomparable.

Una actitud crítica, por poco exigente que sea, no puede evitar plantearse la pregunta: «¿Fue Jesús el que creó y originó la fe cristiana? ¿O fue la fe de sus creyentes la que inventó la figura del héroe?» ¿No es esta segunda hipótesis más sencilla, más probable, «más económica» que la primera?

De hecho nosotros no sabríamos nada de Jesús sin el testimonio de los que creyeron en él. Incluso los no cristianos, si saben algo sobre Jesús, es gracias al testimonio de los apóstoles, creyentes convencidos y de los que no se puede esperar una imparcialidad y objetividad estricta (en el sentido de «neutralidad»).

Los evangelios, además, no pretenden darnos una información exacta sobre la historia y la psicología de Jesús. No son crónicas. Y aunque lo fuesen, no por ello iban a ser forzosamente imparciales, «objetivos». Hoy ya no se cree mucho en la objetividad como cualidad accesible, realizable; es más bien un ideal hacia el que se aspira en el *dominio científico*. De hecho no podemos

percibir un objeto o un acontecimiento sin interpretarlo al mismo tiempo, sin situarlo dentro de nuestros propios esquemas subjetivos, de nuestro proyecto existencial...

No podemos hablar de alguien sin que al mismo tiempo nos estemos *proyectando* en nuestros pensamientos, sin expresarnos y reflejarnos nosotros mismos en nuestras palabras e interpretaciones. El creyente no es una excepción. Tiene la ventaja, sin embargo, de saber y ser consciente de que cree, a veces incluso sabe *por qué* cree.

Los apóstoles y los evangelistas se saben y se quieren cristianos. Lo que desean es *hacer partícipes a los demás de su fe* en aquel que se les reveló como Enviado de Dios por excelencia, como Hijo y como Salvador. No lo ocultan en absoluto: son partidarios comprometidos, y la presentación que hacen de Jesús, la ordenación de sus escritos y la estructuración de sus relatos evangélicos responden al *mensaje* que quiere transmitir la Iglesia naciente, la «Buena Nueva» (*evangelio*) de salvación que Dios nos confirió con su Hijo Jesús.

Además de esto, están convencidos también de que su mensaje les rebasa, de que *reciben* la revelación de Dios en Jesucristo, de que han de transmitir lo más fielmente posible lo que han recibido y que no han de achacar a Jesús palabras y actos que no realizó. Se saben y se quieren continuadores de una tradición que tiene su origen en la opción histórica de Jesús y en sus enseñanzas.

Tendremos ocasión de verificar todo esto dentro de unos instantes. Falta por saber si esa intención de fidelidad está realmente fundamentada y si excluye el error de buena fe.

Podemos destacar en una primera aproximación cuatro coordenadas históricas indiscutibles, coordinadas que la Iglesia naciente hubiera preferido ocultar para hacer incluso creíble su mensaje:

— la Cruz «escándalo para los judíos, locura para los paganos» (1 Cor 1, 23);

— el fracaso final de la predicación de Jesús, después de un período bastante amplio de audiencia popular;

— la condición de su origen: «De Nazaret, ¿puede salir algo bueno?» (Jn 1, 46);

— el bautismo que Jesús recibió de manos de Juan, dando a entender que Juan es el maestro y que Jesús el discípulo (Mc 1, 9).

La cuestión de la *historicidad* de Jesús puede, pues, plantearse

en estos términos: ¿Es preciso, sí o no, reconocer en la fuente del movimiento cristiano, *la existencia y la acción de un nazareno llamado Jesús que, después de haber recibido el bautismo de Juan, sucedió al Bautista en la predicación del Reino de Dios y reunió en torno a él a unos discípulos, antes de ser condenado a muerte y crucificado?*

A continuación tendremos que ver la relación que une a este Jesús de la historia—si su existencia queda confirmada—con el Cristo de la fe: es decir, aquel ser que Dios revela como Hijo encarnado, al resucitarlo de entre los muertos.

## LA REALIDAD DE JESUS EN EL ORIGEN DEL CRISTIANISMO

¿Cuál es la importancia y el alcance que esta cuestión tiene para nuestra fe y nuestra vida de cristianos? ¿Cuáles serían los inconvenientes y las consecuencias que tendría para la Iglesia y para el Evangelio el hecho de que Jesús no fuese más que un héroe legendario de quien se habla y en quien se proyectase imaginariamente el ideal religioso y moral de los cristianos? El que Buda, por ejemplo, haya existido o no, no cambia en absoluto el valor del budismo como sabiduría y como religión: lo importante en este caso es la enseñanza que se le atribuye y que es considerada como modelo de sabios y de santos. ¿Por qué no es así también en el caso de Jesús?

Si el cristianismo fuese esencialmente una moral o un sistema religioso, un conjunto de ritos y de mitos, entonces la cuestión fundamental consistiría en saber cómo deben los creyentes comportarse en sus relaciones con Dios y con los otros. Lo importante en una sabiduría no está en *la persona de quien* proviene, sino en *la meta a que* tiende, en el tipo de hombre que trata de alcanzar y en las posibilidades que tiene de llevar a la gente hacia esa meta.

El cristianismo y—antes que él—el judaísmo comportan también una sabiduría, pero no es eso lo esencial en ellos: la sabiduría en este caso está al servicio de la *respuesta* que los creyentes han de dar a un Dios que ha tomado la iniciativa y que viene hacia ellos. La sabiduría es aquí un intento de respuesta a la llamada de Dios y a su amor hacia los hombres, un amor expresado en unos

acontecimientos históricos muy concretos. Para Israel lo que lo domina todo es el Exodo, la intervención milagrosa de Dios para hacer salir a su pueblo de Egipto, instalarlo en Palestina y educarlo mediante la Ley en la fidelidad a la Alianza. Para nosotros, los cristianos, esta historia queda en segundo plano. En el fondo preparaba la acción de Jesús, el anuncio y la llegada del Reino de Dios, la apertura de la Alianza con el verdadero Dios a todos los pueblos.

El amor de Dios por el mundo llega a su culmen con el acontecimiento Jesús de Nazaret: la Cruz nos muestra hasta qué punto llega el amor de Dios en Cristo («Nadie tiene mayor amor que el que da su vida por sus amigos.» *Jn* 15,13); la resurrección nos muestra que ese amor del Crucificado no es solamente el amor de un hombre, sino el amor de Dios-Hijo. Es el Hijo de Dios hecho hombre el que sacrifica su vida para reconciliar a todos los hombres con su Padre y entre sí. San Pablo condensa todo esto en un versículo de su Carta a los Romanos: «Mas la prueba de que Dios nos ama es que Cristo, siendo nosotros todavía pecadores, murió por nosotros» (*Rom* 5, 8).

Esta extrema y suprema prueba de amor que nos dio el Creador es la que funda nuestra esperanza y la que solicita nuestra respuesta de amor. El cristianismo es ante todo *una esperanza*, la esperanza de la reconciliación universal y de la vida eterna; esta esperanza tiene como fundamento lo que Dios hizo, dijo y sufrió en Jesucristo, y por encima de todo la presencia viva en nosotros, ahora y siempre, de Jesús (resucitado porque previamente fue crucificado).

Por todo ello no se puede poner en cuestión la realidad del acontecimiento Jesús de Nazaret sin atacar al mismo tiempo las bases mismas de la esperanza cristiana. La salvación *nos fue dada en ese acontecimiento*; no es un mero fruto de nuestros esfuerzos, aunque, para recibirla, tengamos que colaborar activamente con la misión de Cristo.

Si Jesús no es más que un héroe mítico, nuestra fe no es más que una mitificación.

Hay gente para quienes la influencia cultural y política de la Iglesia es un factor de opresión y de regresión, un rechazo de todo progreso científico e incluso moral, y por ello no pueden por menos

de luchar para minar el cristianismo tratando de probar que Jesús no existió. No han faltado intelectuales lanzados a esa aventura, sobre todo desde finales del siglo XVIII hasta el primer tercio del siglo XX.

El clima de esta época, por lo demás, era un clima bastante abonado, con el resurgimiento de los estudios históricos y, en particular, de la historia comparada de las religiones, de sus mitos y sus ritos. Se entresacaban cuidadosamente todas las semejanzas entre el judaísmo o cristianismo y las demás religiones de la antigüedad del Próximo Oriente. Todo confluía, al parecer, para aceptar como segura la idea de que el contenido del Nuevo Testamento, particularmente los evangelios, derivaba más o menos directamente de los mitos religiosos anteriores.

Desde el campo cristiano se favorecía sin querer estas tendencias con un gusto intemperante por lo maravilloso y con una acentuación muy fuerte en la divinidad de Cristo, paliando u obviando más o menos su humanidad. Una imagen de Cristo en la que lo divino y lo humano se entremezclan y mutuamente se contaminan no tiene nada de creíble.

De ahí que surjan finalmente dos tendencias en los medios racionalistas, al final del siglo XIX y a comienzos del siglo XX. La más corriente acepta una cierta historicidad en Jesús: es un hombre que realmente existió, pero que fue indebidamente divinizado por sus discípulos después de su muerte. El Jesús de la historia, que es real, está muy lejos del Cristo de la fe, que sólo tuvo existencia real en la imaginación de sus discípulos.

La otra tendencia se mueve en el sentido inverso: Jesús es el dios de una secta sincretista, al que después se dio carácter de hombre real. Entre su preexistencia eterna y su misteriosa supervivencia actual, se da un tránsito o intervalo terreno, una «encarnación» en la que su humanidad gozaba de poderes sobrenaturales, divinos. Es uno más de los muchos casos de «visita divina» a la tierra: la antigua literatura religiosa es abundante en ellos.

El verdadero problema histórico, pues, sería la historia del *mito de Jesús*; no habría existido en absoluto un Jesús de la historia, sino solamente un Cristo de la fe. Queda por explicar la génesis de esa proyección o mitificación.

Este es, en efecto, el problema fundamental. El cristianismo

es hoy un hecho constatable y masivo. Es incuestionable que tuvo que tener un origen y en este sentido su enraizamiento en el judaísmo es evidente. Si se acepta la hipótesis de que fue la fe cristiana la que creó el personaje Jesús, y no a la inversa, no queda más remedio que explicar también cómo, y gracias a quién, surgió la fe cristiana del judaísmo. (Ya que, hoy, ya nadie mínimamente serio piensa que surgiese de fuentes griegas, aún cuando algunas expresiones de fe sean tributarias del helenismo.)

En la época en que nacía la sociología y Durkheim lanzaba su idea de una «consciencia colectiva» se suponía que el mito de Jesús se habría formado en la consciencia colectiva de un grupúsculo judío exaltado como existían muchos en aquel tiempo. Las creaciones de la consciencia colectiva, sin embargo, se caracterizan o bien por su vulgaridad o bien por una proliferación de lo maravilloso. Nada de esto aparece en nuestros evangelios, en los que se pone de relieve una fisionomía espiritual de Jesús muy superior y muy coherente, particularmente difícil de inventar en un ambiente cultural como el judío del siglo primero.

La otra solución consiste en hacer aparecer la fe cristiana y la historia de Jesús como obra de un genio religioso poderoso: San Pablo sería el más indicado para desempeñar ese papel; tanto más cuanto que sus cartas son los escritos más antiguos del Nuevo Testamento. La visión del camino de Damasco estaría en el origen y en la puesta en marcha del hecho evangélico.

Para ello indudablemente sería necesario que los escritos de San Pablo no testimonien más bien lo contrario, especialmente la Primera Carta a los Corintios y la Carta a los Gálatas.

Un primer rasgo característico de estos escritos es la ausencia casi total de datos biográficos sobre Jesús. En la Primera Carta a los Corintios, Pablo menciona la Cena, la muerte y la Resurrección de Jesús, pero habla de ellos como datos recibidos por tradición de la Iglesia anterior. Por otra parte, en el capítulo séptimo de la misma carta (vv. 10 y 12) a propósito del matrimonio y del divorcio distingue entre lo que prescribe el Señor y lo que él recomienda. ¿A qué viene esta distinción, si hubiera sido él el que inventó el personaje Jesús?

Además, las Iglesias fundadas por Pablo son con bastante frecuencia hostigadas por los judíos conversos, que invocan para ello la autoridad de los apóstoles de Jerusalén, particularmente

la de Pedro y Santiago. Pablo combate y se opone con fuerza a esos judaizantes, pero no recusa en absoluto la autoridad de los apóstoles de Jerusalén, aunque sí se opone a la utilización que de ellos se hace. Nada más iluminador a este respecto que el capítulo segundo de la Carta a los Gálatas.

En resumen, la situación de Pablo, tal como se desprende de sus cartas (sin que convierta esto en objeto de sus reflexiones), es la de un misionero que tiene el encargo de convertir a los griegos a Jesucristo, *aunque no conoció personalmente a Jesús* durante su vida terrena: cuando justifica su ministerio contra los judaizantes (cf. *Gál* 1) recurre a la aparición del camino de Damasco, y no a un conocimiento histórico directo de Jesús. Y en ningún sitio se dice que en esa aparición Jesús le contase su vida a Pablo. Simplemente se le dio a conocer como un personaje vivo al que Pablo estaba persiguiendo en la persona de sus discípulos y de quien recibió el encargo de evangelizar a los paganos.

Si Pablo hubiese inventado a Jesús, hubiese contestado sin duda la competencia de los apóstoles de Jerusalén; ahora bien, nunca lo hizo, más bien hizo lo contrario.

Al fin de cuentas por improbable que parezca la historia de Jesús, mucho más difícil aún es explicar cómo la Iglesia inventa la historia de Jesús que explicar cómo Jesús origina y funda el cristianismo.

Los historiadores y los exegetas actuales se encuentran hoy ante una doble imposibilidad:

— es imposible rechazar la existencia histórica de Jesús;

— es imposible reconstruir exactamente su vida partiendo de los datos fragmentarios agrupados de una forma más o menos artificial—y diferente—por los cuatro evangelistas.

Nosotros lo único que podemos conocer es la curva global y la significación esencial de esa historia singular.

¿Quiere esto decir que la relación entre el sentido de esa historia y su contenido material esté muy clara? ¿Que se dé plena identidad entre el Jesús de la historia y el Cristo de la fe? ¿Cómo comprenderlo?

Esto es lo que ahora vamos a examinar.

## EL JESUS DE LA HISTORIA Y EL CRISTO DE LA FE

La historia de Jesús llega a su término en el Calvario. La fe cristiana propiamente dicha comienza en Pascua. Pero la Pascua es un acontecimiento sobre el que historiador como tal no tiene acceso. A lo único que tiene acceso es a la *convicción* que tienen los apóstoles de haber visto vivo a Jesús después de su muerte; y a la constatación de que esos encuentros y apariciones son *interpretados* por sus beneficiarios como consecuencias y signos de la resurrección que Dios concedió al crucificado.

El Cristo de la fe es el *Jesús de la historia interpretado a la luz de la Resurrección*.

Henos aquí de golpe ante el enorme problema de la Resurrección. Lo trataremos más adelante. Ahora nos es preciso ver la relación entre la historia de Jesús tal como se desarrolló y esa misma historia vista e interpretada desde la óptica de la fe pascual. Podemos proceder así porque la fe pascual nos es directamente accesible en los escritos del Nuevo Testamento, estén o no bien fundados.

No es fácil discernir, en la interpretación pascual de los evangelios, lo que Jesús realmente dijo y vivió.

La cuestión es planteada con verdadero radicalismo por RUDOLF BULTMANN, un gran teólogo protestante alemán que participó con Karl Barth, al acabar la guerra del 1914, en la revalorización de la fe frente al protestantismo liberal del siglo XIX y comienzos del siglo XX.

El protestantismo liberal era a la vez racionalista y pietista: racionalista, porque rehusaba la posibilidad de hechos «sobrenaturales», negando, pues, el valor histórico de los relatos de milagros o de otras intervenciones divinas en la vida de los hombres; por otra parte pietista, porque cultivaba «el sentimiento religioso» como fuente de paz interior y de moralidad. Quería una religión útil y razonable y no admitía que Dios pudiese manifestar su libertad frente a los hombres, al margen de la libertad y pensamientos de éstos.

Barth y Bultmann reaccionan vigorosamente contra estas teorías, pero lo hacen de una forma distinta: mientras que el primero acepta todo el contenido de la Biblia como Palabra de Dios, sin

preocuparse mucho por la interpretación humana de los escritores bíblicos, el segundo reconoce la importancia de esta interpretación y se esfuerza por reencontrar a través del pensamiento de los escritores *antiguos* la Palabra que Dios nos dirige *hoy*.

La cuestión está plenamente justificada. Queda por saber si Bultmann responde a ella correctamente. En cualquier caso Bultmann, como Barth, lo que quiere es recibir en toda su desnudez imperiosa la Palabra de Dios que *nos* interpela *hoy* a través del anuncio de Jesucristo formulado por la Iglesia primitiva.

Para ello estudia de una manera muy escrupulosa los textos evangélicos, y, al fin de cuentas, llega a decir que nosotros no sabemos prácticamente nada de la vida de Jesús, exceptuando su muerte en la Cruz.

Poco importa, por lo demás, ya que la fe, según él, no tiene por objeto lo que pasó en otro tiempo en la existencia de otras personas, sino la presencia actual de Dios en nosotros mediante su Palabra. Creer es reconocer esa presencia como condenación de nuestro pecado y como oferta de salvación que a nosotros, como pecadores, se nos hace. Esa palabra de condenación y salvación nos llega en forma del anuncio de Jesucristo muerto y resucitado, pero lo esencial no es lo que a este hombre le ocurrió en un momento determinado, sino lo que *nos* ocurre a nosotros en el acontecimiento de la Palabra: la condenación de Dios contra el pecado, que en otro tiempo se expresó con el suplicio de Jesús, se dirige ahora a nosotros con la llamada a la conversión. Mediante esa conversión Jesús *revive en nosotros* su propia muerte; para Bultmann su resurrección se reduce a eso.

La Cruz es un acontecimiento de salvación no en sí misma, sino *en nosotros* que creemos, mediante el *sentido* que da a nuestra existencia.

La salvación es una mera cuestión de *sentido*, de relación actualmente establecida por Dios con nosotros en su Palabra. Es inútil preguntarse por las prerrogativas de esa Palabra, inútil también buscar su traducción en los acontecimientos de la historia: esas son todas tentativas humanas para escapar de esa Palabra o para «acapararla». Dejémonos simplemente poner en cuestión y liberar por ella: dicha Palabra encuentra su justificación en la nueva comprensión que nos da de nosotros mismos y en los frutos que dará en nuestra vida.

De esta forma Bultmann sintoniza con la crítica histórica más racionalista poniendo en duda la verdad de los relatos evangélicos.

En efecto, la mentalidad evangélica es para él una mentalidad mítica. ¿Pero, qué entiende por eso? Es la mentalidad que distingue dos mundos diferentes: el mundo terreno donde viven los hombres y el mundo celeste donde vive la divinidad (sin hablar del mundo subterráneo, infernal, reservado a los demonios). Esta mentalidad, por otra parte, admite la intrusión o irrupción del mundo divino dentro del mundo humano, bien en el origen (mito de la edad de oro), bien al término de la historia (mito del paraíso recuperado), bien en ciertos momentos determinados y privilegiados, durante los cuales la divinidad «salva» a los hombres con hechos sensoriales, como milagros, encarnaciones...

Visiblemente los Evangelios creen en la encarnación y en los milagros, compartiendo pues la mentalidad mítica de sus contemporáneos.

La *desmitologización* deberá consistir en despojar de todas estas representaciones caducas el *sentido* divino que en ellas se expresa y que debe marcar nuestra vida, con la mediación de nuestra conversión. Este descubrimiento del sentido que dan a nuestra existencia los relatos evangélicos es a lo que Bultmann llama «interpretación existencial».

Quisiera excusarme por esta presentación a la vez difícil y demasiado simplificadora del pensamiento de Bultmann. El problema que este teólogo plantea es el problema de las relaciones entre el sentido o la significación y el acontecimiento portador del sentido.

Veamos rápidamente las principales objeciones que se pueden oponer a las teorías bultmannianas.

El acontecimiento portador de sentido para Bultmann es solamente el acontecimiento de la Palabra de Dios en nuestro presente, dando por supuesto que esta Palabra tiene por objeto la Cruz de Cristo.

Dicho acontecimiento actual, sin embargo, no es posible más que a través de la misión de la Iglesia continuada (bien o mal, pero continuada) de siglo en siglo y mediante la fundación de la Iglesia por Jesucristo a través de sus milagros y predicaciones, su muerte y resurrección.

Si los tribunales condenaron a Jesús y si sus discípulos han podido creerle resucitado, es porque Él había dicho y hecho un conjunto de cosas observables, poniendo en cuestión la forma como el judaísmo se comprendía y concebía a sí mismo. ¿Por qué ese conjunto de cosas observables no pueden tener el valor de signos divinos, lo mismo que la Cruz y la Resurrección?

En realidad, cabe preguntarse si Bultmann no cae víctima de un cierto *dualismo*, lo mismo que el pensamiento mítico que él se esfuerza en detectar. ¿Por qué Dios puede manifestarse en el presente y no en toda la historia? ¿Por qué puede manifestarse en sus palabras y no en las realidades vividas corporalmente?

Por supuesto que hay que desconfiar siempre de la tendencia de los primitivos y antiguos a recargar las tintas en lo maravilloso para señalar las intervenciones de Dios. Dios no es ante todo una superpotencia que venga a «sacarle las castañas» al hombre a golpe de milagros. Sus intervenciones se sitúan en la perspectiva de un sentido, de la llamada a un cierto futuro, más que en la perspectiva de la explicación de un pasado? ¿Pero, qué inconveniente hay en que esta llamada al futuro adopte la forma de un acontecimiento interperante, incluso milagroso, y no sólo la forma de una palabra interiorizada?

¿No es caer en un prejuicio el declarar a priori el milagro como imposible? Indiscutiblemente las ciencias no avanzarían si no partiesen del *supuesto* de la existencia en la naturaleza de unas leyes invariables, una suposición que, por regla general, siempre se cumple. Falta por comprobar, sin embargo, si, a partir de ahí, nos es posible prever y catalogar todos los acontecimientos que puedan darse en la naturaleza, si el inventario de la realidad está ya completo.

¿Por qué Dios iba a ser solamente el ser que *habla* y no el ser que *actúa*? ¿No estamos reconociendo todo lo contrario cuando lo llamamos «creador del cielo y tierra»? ¿Cómo es posible que sólo pueda actuar en nuestra vida interior, y no en nuestras relaciones con los hombres y el mundo, como si nuestra vida interior existiese en sí misma al margen de la historia y de la vida social?

Desde la finalización de la primera guerra mundial se viene redescubriendo la importancia del cuerpo y del simbolismo de los gestos como portadores de sentido. Del mismo modo se viene

subrayando cada vez más el papel decisivo que juega la historia en la construcción de nuestra libertad humana y, por tanto, de nuestra libertad cristiana.

Nuestras relaciones con Dios no pueden desvincularse de nuestras relaciones con los demás hombres, de nuestros pequeños o grandes compromisos históricos. El acontecimiento Jesús de Nazaret va a transformar nuestro futuro en la medida en que vamos a sentirnos real e históricamente concernidos por él, en la medida en que va a ser no solamente un tema de reflexión, muy elocuente, sino un elemento de nuestro pasado, un acontecimiento tan real como significativo.

Esto es justamente lo que tenemos que captar y comprender si queremos dar a esta exposición una conclusión... significativa. Ya que la salvación no puede ser un asunto puramente individual e interior, siendo el hombre, como es, esencialmente una libertad comprometida en la historia y una persona viviendo en comunidad. Sólo es salvado histórica y comunitariamente.

\* \* \*

Podemos estar de acuerdo con Bultmann en que Dios me interpela en cada presente a través del anuncio de su Palabra recibida en la fe. Pero esa interpelación se produce «dentro» de una realidad constatable humanamente, a saber: que *nosotros somos evangelizados*; es decir: supone el encuentro con una (o varias) personas que nos anuncian a Jesucristo, que nos lo presentan oralmente o por escrito.

Recibo, pues, el anuncio de Jesucristo, pero, ¿cómo, por parte de quién, por qué? Fundamentalmente y por regla general yo recibo el anuncio junto con otras personas: *nosotros* somos evangelizados, y además por gente que lo han sido antes que nosotros, teniendo, a nuestra vez, que transmitir a las generaciones siguientes la «llama de la fe». Participamos de este modo en una especie de carrera de relevos, que no es en el fondo más que *la tradición cristiana*.

La tradición cristiana, en efecto, no es un conjunto de «tradiciones», un almacenamiento de viejos conformismos ininterrumpidamente transmitidos. Es más bien la realización de la misión de la Iglesia, el Evangelio pasando de unos creyentes a otros.

Y recibir el Evangelio no es simplemente grabar unas frases para reiterarlas y reproducirlas magnetofónicamente, sino apropiarse y asimilar la significación de los textos, para tratar de vivirlos y de anunciar la buena nueva de Jesucristo en el lenguaje de hoy y de mañana y no en el lenguaje de hace cien o mil años.

Esto, por supuesto, no puede hacerse sin conflictos. Pero por ahora no vamos a detenernos en esto. Lo que nos importa es reflexionar sobre los presupuestos, sobre las condiciones de posibilidad de ese movimiento de tradición evangélica en el que participamos.

¿A qué se debe el que nosotros, que no pertenecemos al pueblo judío, hayamos llegado a creer en el Dios de Israel? ¿Por qué tenemos a la Biblia como Palabra de Dios dirigida a nosotros y no solamente a los judíos?

Al leer los documentos cristianos primitivos, en particular los del Nuevo Testamento, no cabe duda que San Pablo desempeñó un papel decisivo en todo esto. El comprendió e hizo comprender a la Iglesia primitiva, a pesar de la oposición de los numerosos judíos conversos, que el Dios de Israel podía y quería ser reconocido por todos los hombres como su Dios, sin que para ello tuviesen que someterse a la Ley de Moisés ni a la cultura y prácticas judías.

La obra literaria e histórica de Pablo es, pues, un presupuesto fundamental de *nuestra* evangelización. Pero basta con leer sus cartas para convencerse uno de la dependencia de Pablo respecto a Jesús.

Jesús no es solamente aquel a quien invoca o de quien habla a lo largo de sus cartas. No es solamente aquel que se le apareció en el camino de Damasco y que le convirtió de perseguidor y fariseo fanático en apóstol evangelizador del mundo greco-romano.

Para San Pablo, Jesús es también y por encima de todo, aquel del que dan testimonio los apóstoles de Jerusalén, por lo que es esencial el permanecer en comunión y en dependencia respecto a esos hombres, a pesar de todas las dificultades que le causan los emisarios de Jerusalén en las Iglesias que va fundando.

Pablo, a pesar de la superioridad de su genio religioso y de la categoría que le da su actividad misionera, se sabe un simple eslabón de esa tradición que proviene de Jesús y que pasa a

través de la comunidad de Jerusalén, principalmente de Pedro, Juan y Santiago.

La importancia esencial de Jesús, en el plano de la historia, radica incluso en aquello que le valió y le llevó a la pena de muerte: su reinterpretación del Antiguo Testamento, su radical contestación del viejo sistema de ideas y de prácticas que se mantenían en nombre de Moisés y su lucha en pro de un movimiento profético de apertura universal.

Si Pablo fue el gran misionero, fue Jesús el primero que quiso esa misión, creando y poniendo las bases de su posibilidad a costa de su propia sangre. Jesús murió por haber querido que nosotros, los no judíos, nos hiciésemos hijos de su Padre, el Dios de Israel: no podría ser objeto de nuestra fe si no hubiera sido el promotor e iniciador de la misión, si no hubiera vivido en su propia carne lo esencial de la historia evangélica.

### III

## SENTIDO Y VALOR DE LOS RELATOS SOBRE LA CRUZ Y LA PASCUA



El que Jesús haya sido condenado a muerte y crucificado es, sin duda, el hecho menos discutible de su historia, a juicio incluso, como hemos visto, de un crítico tan poco sospechoso como Rudolf Bultmann.

Vamos, pues, a tratar de reproducir en la medida de lo posible lo que ocurrió en el proceso de Jesús. No diré prácticamente nada del castigo o la pena en sí: es bien conocido y mucho más consternante que instructivo. El análisis, sin embargo, del proceso sí nos ayudará a comprender mejor el hecho y a descubrir el sentido de unos sufrimientos y de una muerte tan atroz.

Y puesto que nuestro estudio se va a basar en el Nuevo Testamento y concretamente en los Evangelios, no olvidemos que todos esos textos fueron escritos veinte años (o más) más tarde y que las tradiciones orales de que dependen y provienen se fijaron y constituyeron *después de Pascua*. La Iglesia primitiva que nos ofrece su testimonio sobre la muerte de Cristo está habituada desde los comienzos a contemplar la Cruz de Cristo desde la luz pascual. La ve (a la Cruz) como una etapa sangrienta que condujo a Jesús desde su vida profética terrena a su gloria divina, como un momento del plan eterno y universal de Dios para la salvación del mundo. No se olvida, ciertamente, que para los discípulos del Crucificado aquel viernes fue vivido como «el fin de todo» y que no podía ser vivido de otra manera.

Pero es muy probable también que nadie hubiera conservado el recuerdo de la vida, de la enseñanza, de los milagros y de la muerte de Jesús, si no hubiera tenido lugar acto seguido la Resurrección, ese acontecimiento increíble e inverosímil con el que

Dios falló en favor del condenado contra sus jueces, anulando de esa forma la sentencia y sus efectos.

La iluminación pascual contribuyó sin duda a ver y contemplar el suplicio y la condena de Jesús de una forma menos sombría, pero también contribuyó a fijar y conservar un conjunto de recuerdos de un incalculable valor histórico.

## INTENTO DE APROXIMACION HISTORICA A LA CONDENA DE JESUS

¿Qué es lo que podemos sacar de la historia profana y de la historia evangélica para poder aclarar el *proceso* de Jesús y la sentencia con que concluyó?

Una cuestión previa, que depende de la historia y campo del derecho, es la *competencia* que tenían *los diversos tribunales* que funcionaban por el año 30 de nuestra era en la Palestina ocupada y dominada por Roma.

Roma había suprimido el supremo tribunal judío o Gran Sanedrín de 71 miembros, al que le estaban reservados los crímenes religiosos y políticos más graves, concretamente los casos de falsos profetas. No obstante había dejado en funcionamiento cinco sanedrines regionales de 23 miembros, entre los que estaba el de Jerusalén, que juzgaban los crímenes y delitos importantes, pero que no tenían jurisdicción para condenar a muerte. Si juzgaban a alguien reo de la pena capital, estos tribunales no tenían más que dos soluciones: o bien llevar al culpable al tribunal romano, sobre todo si el crimen del que era culpable estaba castigado con la pena de muerte en el derecho romano; o bien, si la condena estaba motivada por un delito religioso, fallar ellos mismos la sentencia de muerte y obtener su confirmación por parte del gobernador romano.

En cualquier caso, el castigo de la cruz no entraba dentro de las penas que preveía el derecho judío, pero sí dentro del derecho romano. La crucifixión de Jesús prueba, por tanto, que el sanedrín siguió el primer procedimiento: *llevar al prisionero al juez romano acusándolo de un delito político*. Si la sentencia de muerte hubiera provenido del tribunal judío (con la inevitable confirmación del poder romano), Jesús sin duda hubiera sido la-

pidado, como estuvo a punto de ocurrirle una o dos veces y como le ocurrió a Esteban unos meses o unos años más tarde.

Hubo, de todas formas, antes del proceso romano, *un proceso judío*. ¿Qué podemos saber de él?

Detenido en plena noche en el huerto de los Olivos, Jesús fue conducido al palacio de los sumos sacerdotes. Allí, mientras se espera la llegada del día (necesaria para cualquier sesión legal del sanedrín) el sumo sacerdote antiguo, Anás, suegro del sumo sacerdote en activo, Caifás, intenta un primer interrogatorio. Se arroga un papel de juez de instrucción totalmente ilegal, y Jesús se niega a responder, lo que le supone diversos ultrajes.

Una vez llegado ya el día, el sanedrín se reúne y plantea la cuestión en el plano religioso. En una primera fase se presentan diversos testigos que de una forma tendenciosa aducen las palabras de Jesús sobre el Templo (*Mc 14, 55-59*).

No es más que un pretexto jurídico. De lo que se le quiere en fondo acusar con eso es de llevar acabo una empresa profética radicalmente universalista y revolucionaria, de rechazar los formulismos legales que viven y encarnan los fariseos y doctores de la Ley, de oponer una autoridad personal a la autoridad de las tradiciones rabínicas. Se quiere poner fin a lo que se considera una tarea sacrílega y muy peligrosa, de subversión religiosa y moral. Se quiere defender a Moisés contra un iluminado.

Por desgracia, los testigos no llegan a ponerse de acuerdo entre sí. Por otra parte, el sanedrín no quiere correr el riesgo de alertar a la muchedumbre con un alargamiento de la vista de la causa, pues Jesús era muy popular. Van a tener, pues, que buscar otro medio para llegar a una solución.

Lo ideal sería que el prisionero se viese obligado a declarar ante el tribunal sus pretensiones personales: cogerlo en flagrante delito de blasfemia en presencia de los jueces.

Para ello el sumo sacerdote va a adjuar solemnemente a Jesús a que en nombre del Dios vivo diga si El es el Mesías, el Hijo de Dios. La respuesta de Jesús es perfectamente explícita y hace que el presidente del tribunal se rasgue las vestiduras en señal de escándalo y duelo, y falle: «¡Ha blasfemado! ¿Qué necesidad tenemos ya de testigos? Acabáis de oír la blasfemia.

¿Qué os parece?» La respuesta es unánime: «Es reo de muerte» (Mt 26, 63-66).

De esta forma por fin se va poder resolver, a favor de las autoridades legítimas, el conflicto que había ido progresivamente creciendo entre Jesús y las autoridades y que había llegado a su paroxismo después del cortejo de los Ramos.

Esta interpretación clásica hay algunos biblistas que quieren sustituirla por otra que sería más primitiva y de la que no quedan en los evangelios más que vestigios dispersos, un poco difusos, pero suficientemente convergentes. Jesús no habría sido acusado de blasfemia, sino que habría sido denunciado ante las autoridades romanas como instigador y promotor de una insurrección armada. Se le habría acusado de ser un zelote<sup>1</sup>.

¿En qué se basa esta hipótesis? Uno de los doce discípulos de Jesús es denominado en los evangelios Simón de Zelote. El sobrenombre de Iscariote dado a Judas podría tener el mismo significado. Las aclamaciones populares que le acompañaron en el cortejo de los Ramos podrían tener una significación más o menos sediciosa tanto como mesiánica. De ahí el miedo de los miembros del sanedrín a que Jesús—voluntariamente o no—desencadene una insurrección popular y que provoque una represión sangrienta (Pilato era conocido por su brutalidad). Esto es por lo menos lo que testimonia San Juan en el epílogo de su pasaje sobre la resurrección de Lázaro. Ante los milagros y el creciente éxito de Jesús los miembros del sanedrín, dicen: «Si le dejamos que siga así, todos creerán en Él; vendrán los romanos y destruirán nuestro Lugar Santo y nuestra nación.» Y Caifás, concluye: «Es mejor que muera uno sólo por el pueblo y no que perezca toda la nación.» Juan, añade: «Desde este día decidieron darle muerte» (Jn 11, 47-53).

¿Condenación por blasfemia? ¿Condenación por zelotismo? En cualquier caso hay dos puntos comunes que podrían muy bien motivar la sentencia:

— las pretensiones mesiánicas de Jesús (de estilo muy diferente);

<sup>1</sup> Los «zelotes» eran los fedayines *judíos* de aquel tiempo, grupo o partido político-religioso que intentaba expulsar militarmente al ocupante romano.

— y el carácter subversivo y peligroso de sus proyectos, desde el punto de vista de los notables judíos.

Nada nos autoriza a pensar que Jesús concibiese su misión a la manera de los zelotes, pero en el contexto del país y de la época, el sanedrín podía de buena fe haberle atribuido esas intenciones, entregándolo por ello a los romanos como conspirador.

El gobernador romano, Pilato, recibe, pues, en su tribunal a este acusado judío que le envía el sanedrín. ¿Cree o no en la realidad del delito? Juan nos dice que el interrogatorio al que él personalmente se entrega da unos resultados muy poco convincentes y que al fin de cuentas va a ceder al chantaje de los notables judíos: «Si sueltas a ese, no eras amigo del César; todo el que se hace rey se enfrenta al César.» Está claro: si este hombre no es condenado a muerte, denunciarán a Pilato ante el Emperador como culpable de alta traición (Jn 18, 28—19, 16).

¡Poco importa, pues, que Jesús sea culpable o no! El gobernador aprovechará al menos esta ejecución para dar una seria advertencia a todos los eventuales candidatos mesiánicos: la inscripción sobre la Cruz presenta al ejecutado como «Jesús de Nazaret, rey de los judíos» (Jn 19, 19). Es también una manera de humillar el orgullo nacional judío y en particular el de aquellos notables que «utilizaron» a Pilato para solventar una sombría historia de fanatismo religioso en la que hubiera preferido no haberse mezclado.

Y ahora, ¿cómo percibió e interpretó Jesús esa muerte que veía avecinarse?

Ante todo—ya lo hemos anotado—Jesús *previó y anunció* esa muerte con varias semanas de antelación. En el momento de su última subida a Jerusalén, Jesús sabía, grosso modo, el riesgo enorme que corría. Reproduzcamos simplemente a este respecto algunas de sus frases, cuya historicidad y significación son muy claras.

En Lc 13, 31-33, Jesús está en Galilea, bajo la jurisdicción de Herodes Antipas. La gente viene a advertirle: «Sal y vete de aquí, porque Herodes quiere matarte.» Jesús, responde: «Id a decir a ese zorro: Yo expulsé demonios y llevo a cabo curaciones hoy y mañana, y al tercer día habré terminado. Pero conviene que

hoy y mañana y pasado siga adelante, porque no cabe que un profeta perezca fuera de Jerusalén.»

Con motivo de la última subida a Jerusalén, mientras se va aproximando a la ciudad, Santiago y Juan, los dos hijos del Zebedeo, le piden al Señor que les reserve los dos primeros puestos en su Reino. El les responde: «No sabéis lo que pedís. ¿Podéis beber el cáliz que yo voy a beber, o ser bautizados con el bautismo con que yo voy a ser bautizado?» (Mc 10, 38) Expresiones simbólicas, en las que la Pasión figura como una etapa preliminar a la gloria, una prueba terrible que Jesús deberá afrontar y sus discípulos también después de El.

Y unos versículos más adelante: «El Hijo del hombre ha venido no para ser servido, sino a servir y a dar su vida como rescate por muchos» (Mc 10,45). Aquí Jesús evoca discretamente su muerte refiriéndose al famoso capítulo 53 de Isaías, ese poema del Siervo sufriente por los pecados de su pueblo, al que se ha llegado a llamar la Pasión según Isaías. Está fuera de toda duda que este pasaje profético fue ampliamente utilizado por la apologetica cristiana primitiva, pero eso no es un óbice para que Jesús haya visto y comprendido su muerte, ya próxima, a la luz de ese texto. Sus palabras de la Cena harán también referencia a él.

Si esto es así, su muerte no fue para El solamente un fracaso radical, sino también el sacrificio supremo en pro de la salvación del mundo.

Hagamos, por último, una referencia a la parábola de los viñadores homicidas (Mc 12, 1-12). No es tanto un anuncio directo de la Cruz como una dura advertencia dirigida a los notables, a propósito del sentido y de las consecuencias que traería su desesión de eliminar al Enviado de Dios, su propio Hijo. También se desprende de ella que si Jesús fue matado, El *no vino para hacerse matar*.

Unas últimas palabras aún sobre la actitud de Cristo ante su muerte durante la Semana Santa y la Pasión.

Dos o tres días antes de su muerte, Jesús come en Betania, en un barrio de Jerusalén (Mc 14, 3-5). Una mujer derrama sobre su cabeza el contenido de un frasco de perfume muy valioso. Algunos convidados se indignan ante ese despilfarro: hubiera

sido mucho mejor entregar a los pobres el precio de ese perfume. Pero Jesús le da la razón a aquella mujer: «Pobres tendréis siempre con vosotros y podréis hacerles bien cuando queráis; pero a Mí no me tendréis siempre. Ha hecho lo que ha podido. Se ha anticipado para embalsamar mi cuerpo para la sepultura.»

Jesús, posiblemente, está refiriéndose a la sepultura sin honores que se daba a los ajusticiados, y ve en el acto de esa mujer una compensación anticipada de aquel último ultraje que sufrían los condenados a muerte.

La tarde del Jueves Santo, cuando Jesús comparte el pan y el vino de la Cena, las palabras que pronuncia sobre la copa presentan su muerte como el sacrificio de la Nueva Alianza: «Esta es mi sangre de la Alianza, que va a ser derramada por vosotros» (Mc 14,24). La idea de un sacrificio expiatorio sólo es aportada por Mateo: «Para remisión de los pecados» (Mc 26, 28).

Vamos a fijarnos aún en dos pasajes evangélicos que nos muestran a Jesús ante la inminencia de su muerte.

El primero es su oración en el huerto de los Olivos, también llamada de agonía de Jesús en Getsemaní (Mc 14, 32-42): con una agonía indecible ante el fracaso de su obra, ante el suplicio y el desastre nacional, previsible, que va a tener lugar unos años más tarde, Cristo se dirige al Padre: «Padre, todo es posible para Ti; aparte de Mí este cáliz; pero no sea lo que Yo quiero, sino lo que quieres Tú.»

El segundo y último son las palabras del Crucificado que nos relatan Mateo y Marcos: «Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?» Dios, ciertamente, no abandonó a su Hijo, sobre todo en ese instante en que recibe de El la suprema prueba de amor. Pero Jesús recita por su cuenta todo el salmo 22 que comienza con esas palabras y que pone de manifiesto la queja desgarradora del justo sufriente y perseguido. El salmo, por otra parte, acaba con un grito de esperanza en el Reino de Dios que llega y que el salmista contemplará por encima de su prueba.

En resumen, Jesús afrontó hasta el final su muerte, que preveía desde cierto tiempo, sin rebelarse, pero no sin un duro combate interior, lleno de audacia, en fidelidad absoluta a su misión, por amor al Padre y a los hombres. Jesús vio su muerte como un mal terrible para sí mismo y para su pueblo, pero también

la vio, a la luz del *Sal* 22 y de *Is* 53, como un acontecimiento de salvación, como el verdadero y definitivo sacrificio por el que los hombres serían liberados del mal, reconciliados con Dios y entre sí conducidos—con El—a la resurrección.

## ELEMENTOS DE INTERPRETACION BIBLICA Y TEOLOGICA

Comencemos con un breve inventario de los *esquemas* sociales y *nociones* de que podían disponer Jesús y sus discípulos para interpretar su muerte a partir sobre todo de la cultura bíblica heredada de Israel. Porque un hecho o un texto no puede ser comprendido e interpretado sin la ayuda de la experiencia personal o social, de la cultura del medio ambiente, aún cuando con la ayuda de todo ese contexto se pueda expresar una significación nueva, profundamente original. Por nuestra parte, nos es imposible comprender la verdadera teología neotestamentaria de la muerte de Cristo, si no hacemos el inventario de los instrumentos intelectuales de que se disponía y si no conocemos los límites, bastante estrechos, de opción interpretativa que dichos instrumentos permitían.

En otras palabras: para comprender lo que los evangelistas, San Pablo y San Juan escriben sobre el sentido de la Cruz, tenemos que situarlo entre las nociones de que podían disponer en la práctica, sin que su interpretación pueda ir más allá de las mismas.

La primera de estas nociones es la del *castigo*: la justicia divina considerada como la justicia humana magnificada hasta el extremo. Dios hace morir al hombre porque la familia humana está constituida por pecadores. La muerte de Cristo, por tanto, debe expiar el pecado. A pesar de ello, ¡Jesús es absolutamente inocente y santo!

Interviene entonces un segundo elemento de solución, sacado también de los viejos fondos de los esquemas sociales y muy corriente también en las civilizaciones más o menos primitivas, especialmente en los nómadas del Próximo Oriente: la *solidaridad del clan*. Cuando un hombre—o un dios—es víctima de una

injusticia o injuria por parte de algún miembro del clan, es el clan del culpable el que debe reparar o sufrir el castigo y no el culpable como tal. Algunas personalidades destacadas (jefes, reyes, sacerdotes) comprometen y «representan» a su clan o a su pueblo de una manera privilegiada: todo el grupo es el que debe pagar su falta, y a la inversa, personalmente ellos son los que deben expiar las faltas de los miembros de su grupo.

Tercer elemento intelectual disponible: el *ritual religioso*. El ritual religioso expresa directa y formalmente las relaciones entre Dios y los hombres, y concretamente entre Dios e Israel. En dicho ritual las ofrendas materiales, las inmolaciones de animales sobre todo,—los sacrificios en el sentido técnico del término—ocupan un lugar importante. En la religión judía, los sacrificios de Pascua y de la Alianza desempeñan un papel esencial en la conmemoración de los acontecimientos fundacionales: la salida de Egipto, la revelación del Sinaí y la promulgación de la Ley divina, el pacto por el que Dios se unió a las doce tribus y las constituyó en federación. Los sacrificios expiatorios, por lo demás, son muy importantes para reparar las ofensas infligidas a Dios por su pueblo y para evitar los castigos divinos que le podrían sobrevenir.

En estrecha relación con la Alianza sellada entre Israel y su Dios, otro tema importante es el de la *realeza de Dios* sobre su pueblo y la futura extensión de esa realeza a todo el universo, a todos los pueblos, porque Dios es el creador y el dueño de lo que existe. Nada de decisiva importancia en este mundo, y en Israel sobre todo, puede escapar a ese señorío y dominio de Dios. Por eso es inconcebible para Jesús, y especialmente para la Iglesia naciente, que la Cruz sea imprevisible y extraña al proyecto divino. Por supuesto que los jueces y los verdugos de Cristo fueron unos prevaricadores y criminales, pero su crimen no cogió a Dios de sorpresa, ocupando un puesto en cierto sentido previsto y positivo de cara a la salvación del mundo.

Supuesto, pues, este contexto cultural e intelectual, el testimonio evangélico nos presenta siempre la muerte y la resurrección de Cristo como acontecimientos anunciados y profetizados por la Biblia. La más antigua expresión *escrita* de dicho testimonio la encon-

tramos bajo la pluma de San Pablo, en *1 Cor 15, 3*: «Os he transmitido en primer lugar lo que yo mismo había recibido: que Cristo murió por nuestros pecados *según las Escrituras*» (observad de paso los temas de la muerte-castigo, y de solidaridad penal: «Cristo murió *por* nuestros pecados»: *por* causa de, en lugar de...).

¿Por qué esa insistencia en la conformidad de la muerte de Cristo con las Escrituras (*Is 53, Sal 22*)? En primer lugar para responder a una objeción capital de los judíos: «¿Cómo os atrevéis a decir que un hombre condenado a muerte por la legítima autoridad de Moisés y 'abandonado' por Dios en su castigo sea el Mesías?» Como escribe una vez más San Pablo «la Cruz es un escándalo para los judíos y una locura para los paganos (*1 Cor 1, 23*): el escándalo se puede contrarrestar si se puede demostrar que Dios había previsto y anunciado este acontecimiento increíble. En segundo lugar—la otra finalidad de esta referencia al Antiguo Testamento— los primeros predicadores cristianos pueden de esa forma llevar a sus oyentes a situar la Cruz en una perspectiva de fe, dentro del conjunto de la obra histórica de Dios y de la preparación de su Reino.

A partir de ese vínculo con las profecías del Antiguo Testamento se llegará a veces a escribir con cierta mentalidad «providencialista» que *era necesario* que el Hijo de Dios padeciese su Pasión... (véanse *Mc 8, 31; 14, 19...*). En realidad no había ninguna necesidad absoluta. Dios quería el enfrentamiento de Cristo con el mundo pecador, conocía los riesgos de ese enfrentamiento y no quería que su Hijo fuese ejecutado. En último término la parábola de los viñadores homicidas nos dice que el propietario de la viña envió a su hijo a reclamar el arrendamiento de la viña y no esperaba en absoluto que los viñadores diesen muerte a su hijo. Al contrario, los castigó por ello.

A pesar de todo, existe todo un conjunto de textos, incluidas las parábolas de Jesús, de los que parece desprenderse que Dios quiso que Jesús expiase los pecados de los otros hombres. Son los textos en los que Cristo es presentado, según la línea de *Is 53*, como el *Siervo inocente de Dios castigado en lugar de los pecadores*. Leamos, sin más los versículos 4 y 5 de esta profecía: «Eran nuestros dolores los que soportaba. Nosotros lo tuvimos por azotado, herido de Dios y humillado. El ha sido herido por nues-

tras rebeldías, molido por nuestras culpas. Soportó el castigo que nos trae la paz y con sus heridas hemos sido curados.»

¿En quién pensaba el autor de estas líneas? Es algo que aún se sigue discutiendo. Es por lo menos dudoso que tuviese presente al Mesías, pero de lo que no cabe duda es que los primeros discípulos de Cristo vieron siempre en ellas una referencia al Maestro.

De ahí que surgiese una teología de la redención basada en la *sustitución penal*: Cristo nos salvó padeciendo en lugar nuestro el castigo que nuestros pecados merecían, de acuerdo con la voluntad de Dios. Algunos versículos desperdigados de San Pablo así lo sugieren, por ejemplo: «Cristo nos rescató de la maldición de la Ley, haciéndose El mismo maldición por nosotros.» (*Gál 3, 13.*)

Estos esbozos fueron luego asumidos y más o menos desarrollados, sobre todo entre los siglos xv y xix; desarrollos que alcanzaron a veces unas cotas claramente mórbidas y escandalosas. El predicador católico, por ejemplo, que nos presentaba a un Dios sádico saboreando su venganza contra los pecadores, pero transferida contra el inocente. O aquel teólogo protestante que pretendía que Cristo en la Cruz había experimentado la condenación, ¡como si el infierno y el culmen del amor fuesen compatibles!

Es inútil y no tiene sentido que detallemos este tipo de teorías con todas las diferentes formas que ha revestido. Esforcémosnos simplemente por discernir lo que en ellas hay de verdadero y de falso. Hay varios elementos, en efecto, que resultan insostenibles. Ante todo el sentimiento de culpabilidad ante Dios que no tiene nada que ver con el sentido cristiano del pecado, pero sí mucho que ver con aquel sentimiento neurótico de culpabilidad que el psicoanálisis ha estudiado y denunciado (a veces con exceso) y que trata de curar (a veces con éxito). Por otra parte, la idea de Dios que subyace en esa culpabilidad no es más que la absolutización imaginaria del despotismo humano. Es una representación terrorista y blasfematoria, absolutamente contraria al Dios del Evangelio (pensad en el padre del hijo pródigo).

Es, pues, necesario desechar de una forma radical ese mito de un Dios verdugo de su Hijo—con aires de crueldad—por los pecados de los hombres. Ese mito desechable, sin embargo, no

debe impedirnos ver los aspectos reales que deforma, pero que no crea.

Porque es indudablemente cierto que Jesús fue condenado a muerte históricamente por los tribunales legítimos por su solidaridad con los pecadores. El sanedrín condenó en El—sin razón—a un cómplice de la idolatría y de la inmoralidad paganas, puesto que veía en El a un destructor del sistema de leyes y tradiciones con el que Moisés, y luego sus intérpretes y continuadores, había intentado defender a Israel del contagio del paganismo. Es verdad, sin embargo, que al anunciar y preparar el Reino de Dios, Jesús se mostraba solidario de todos los no judíos, a los que quería hacer accesibles la fe y la Alianza con el verdadero Dios, el de Israel.

En cuanto a Pilato, defensor de la «pax romana», condenó en El a un representante—verdadero o no, poco importaba—del fanatismo y del chauvinismo judíos, del terrorismo zelote. Castigó lo que había de violencia y orgullo, y por tanto de pecado, en aquella mentalidad judía y en aquella forma de entender y vivir la esperanza mesiánica. Pues Jesús se había afirmado como portador de la esperanza mesiánica de Israel, aún cuando El la interpretase de una forma distinta, totalmente exenta de orgullo y violencia.

Jesús era fiel a Dios al mostrarse solidario de todos los hombres, judíos o no, y al preparar la reconciliación de todos en un único pueblo de Dios. Los tribunales traicionaron la justicia divina que por oficio debían representar, al condenarlo a muerte por los pecados que se cometieron en el otro campo.

Si hay pues sustitución penal, es únicamente en el plano de la historia y porque es muy difícil a la justicia humana, sobre todo en aquel proceso, no *traicionar* la justicia de Dios al *traducirla* en actos represivos, aunque necesarios.

No es infrecuente, por otra parte, que al tratar de conciliar entre sí a dos adversarios, acabe uno convirtiéndose en enemigos de los dos: Desde el momento que no se casa totalmente con la causa de uno ni de otro, cada bando lo ve como solidario—y cómplice—del otro. La vida de Cristo muestra hasta qué punto de exigencia llegan las dos últimas bienaventuranzas: «Dichosos los que trabajan por la paz: serán llamados hijos de Dios. Dichosos los perseguidos por causa de la justicia: de ellos será el Reino

de los cielos» Jesús se ha ganado a pulso el derecho de poder decirnos esto *viviéndolo* hasta sus últimas consecuencias.

Volvamos de nuevo al famoso capítulo 53 de Isaías: los versículos 7 y 10 contienen alusiones a los *sacrificios rituales*. Jesús en la Cena nos muestra su sangre derramada como un sacrificio de Alianza, e incluso de expiación. Y San Juan nos muestra al crucificado realizando lo que en Israel prefiguraba la inmolación del cordero pascual (comparar *Jn* 19, 36 con *Ex* 12, 46). Pero es, sobre todo, la Carta a los Hebreos la que más desarrolla la interpretación sacrificial de la muerte de Cristo, subrayando, por otra parte, mucho más el papel sacerdotal de Cristo resucitado que su condición de víctima en la cruz.

Guardémosnos, no obstante, del contrasentido que supondría el establecer un lazo directo entre los sacrificios sangrientos del Antiguo Testamento y la muerte de Cristo. En realidad, la Carta a los Hebreos opone a las carnicerías sagradas del Templo de Jerusalén, incapaces de reconciliarnos con Dios, la *obediencia filial* de Jesús llevada hasta el extremo—hasta el derramamiento de sangre—; obediencia que nos vale y proporciona el perdón y la Alianza (*Heb* 10, 1-18).

La obediencia como homenaje verdadero es mucho más preferida por Dios que la inmolación de las víctimas. Así se expresaba ya aquel antiguo oráculo de Samuel, del siglo x antes de Cristo: «¿Acaso se complace Yahvé en los holocaustos y sacrificios como en la obediencia a su palabra? Mejor es obedecer que sacrificar, mejor es la docilidad que la grasa de los carneros» (*1 Sam* 15, 22-23). Aunque literalmente en el original «obedecer» y «sacrificar» se contraponen como cosas distintas nada más, está claro por el contexto, y así se refleja en la traducción, que se trata de que «una cosa es mucho mejor» que la otra, pues Saúl será expulsado de la realeza por haber ofrecido un sacrificio a Dios, sin esperar, como se le había ordenado, la llegada del profeta Samuel.

Encontramos, pues, en el Antiguo Testamento una primera forma de «espiritualización» del sacrificio ritual: el sacrificio que agrada a Dios es ante todo la obediencia, mucho más que las bestias inmoladas. Una segunda forma aparece en los Salmos: el sacrificio que Dios agradece es la oración de alabanza, de acción de

gracias, el arrepentimiento (*Sal* 40, 7-11; 50, 7-15...). Por último, una tercera transposición del sacrificio aparecerá en los tres últimos siglos del Antiguo Testamento: el martirio padecido por la fe en el verdadero Dios (cf. *2 Mac* 7, 32-38).

Estas tres formas de espiritualización del sacrificio reaparecerán con fuerza en el Nuevo Testamento, bien a propósito de la vida y oración de los cristianos, de la solidaridad fraternal también, o bien a propósito de los mártires cristianos.

Lo que es válido y verdadero para los discípulos lo es también, y mucho más, para el maestro: al morir por fidelidad a su misión de salvación universal, Jesús ofrece el supremo sacrificio de obediencia y de amor, es también el mártir por excelencia, y su oración del huerto de los Olivos y de la Cruz ha sido para siempre el más bello homenaje filial que se ha podido dirigir a Dios.

La realización definitiva no es simplemente una realización en la línea de los sacrificios prefigurativos: es de un orden totalmente diferente. Es la verdad; una verdad que sólo de una forma grosera y balbuciente podían evocar las inmolaciones de animales.

Al amar y obedecer hasta con su muerte en la Cruz, Jesús cumple, pues, y realiza lo que sólo de una forma muy imperfecta podían anunciar los sacrificios rituales judíos: el «sacrificio espiritual» por excelencia:

— a costa de su propia sangre, sella una *Alianza* nueva y definitiva, la Alianza de Dios con todos los hombres a través de la Iglesia;

— su muerte y su resurrección son la verdadera *Pascua*, el acto sagrado que libera a los hombres de la esclavitud del pecado y de la muerte (simbolizada antes por la esclavitud de los hebreos en Egipto) y los conduce hacia la Tierra Prometida;

— con su muerte y resurrección, finalmente, Cristo lleva a cabo la *reconciliación* de los hombres con Dios y de los hombres entre sí, es decir: todo aquello que los antiguos sacrificios expiatorios anunciaban sin poder realizarlo.

Y si la Iglesia reconoce desde siempre en la Eucaristía el verdadero sacrificio de la Pascua, de la reconciliación y de la alianza, es porque con el sacrificio eucarístico renueva lo que Jesús hizo en la Cena, en virtud del mandato y del poder que aquella noche recibió: «Haced esto en memoria Mía.» La misa no añade

nada al sacrificio de Cristo, a no ser nuestra adhesión; pero sí es el sacrificio *sacramental* en el que la muerte y resurrección de Jesús, el acontecimiento salvador, se nos hace presente para convertirse en *nuestro* sacrificio al mismo tiempo que es el sacrificio del Salvador.

\* \* \*

Antes de concluir esta exposición, tenemos que hacer mención aún de otras dos interpretaciones muy clásicas—sobre todo después de la Edad Media—de la muerte de Cristo.

La primera, que se apoya con más o menos justicia en el Nuevo Testamento y en los Padres de la Iglesia, es la del *mérito* redentor. Es otra forma de presentar los temas del sacrificio de la Alianza y de la Pascua. Con el mérito redentor se quiere significar que, al ser fiel a su misión hasta el final, Jesús se hizo responsable de la situación de libertad y santidad en que nos coloca el bautismo. Obtuvo de Dios el que se nos abriese el camino del amor y de la bienaventuranza eterna. Nuestra salvación, dada su solidaridad con nosotros, tiene para El el valor de recompensa, puesto que ese era el objeto mismo de su misión, y puesto que su resurrección está estrechamente ligada a la nuestra. La segunda interpretación teológica de la Cruz, que prevaleció en Occidente, gracias especialmente a Santo Tomás de Aquino, fue creada en los últimos años del siglo XI por San Anselmo, que fue al principio monje benedictino en Normandía, y luego arzobispo de Canterbury en Inglaterra. Sería muy largo el detenernos, aunque fuese brevemente, en los ingeniosos razonamientos de San Anselmo, que se inspiró en determinados elementos del derecho civil de su tiempo (con reminiscencias de las costumbres germánicas).

Lo que podemos aquí retener es lo siguiente: mediante la Encarnación, el Hijo de Dios entró en la historia y en las solidaridades humanas, gracias a lo cual la humanidad pudo, en El y por El, cambiar en significación *positiva* la significación *negativa* de los pecados pasados.

El perdón de Dios y nuestro arrepentimiento, en efecto, no anulan nuestras faltas pasadas, como muchas veces se dice; hacer desaparecer un momento de nuestro pasado supondría mutilar y



desorganizar toda nuestra personalidad. Cuando realizamos un acto cualquiera, bueno o malo, somos responsables de él definitivamente. Esta responsabilidad es constitutiva de nuestra libertad. Pero lo que sucede, por el perdón divino y nuestro arrepentimiento y gracias a la muerte y resurrección de Cristo, es que un acto malo cometido con anterioridad deja de ser obstáculo para la comunicación y el amor entre Dios y nosotros. Mucho más: la antigua causa de desavenencia y desunión se convierte en nuestra vida en signo de amor complementario, en una nueva razón para amarnos y reconocernos. No tenéis más que reflexionar y pensar en lo que sucede entre esposos, entre amigos y entre padre e hijos cuando se perdonan y se «olvidan» las ofensas o injurias que se hayan infligido. Esta experiencia nos puede hacer comprender aquella famosa frase evangélica: «Habría más alegría en el cielo por un solo pecador que se convierta que por noventa y nueve justos que no tengan necesidad de conversión» (Lc 15, 7).

Nada, en efecto, pone mejor de manifiesto el poder del amor de Dios que el cambio del mal en bien. Nada en este sentido más expresivo que la muerte de Cristo que, en cierto sentido, consumaba la ruptura entre Dios y el mundo, pero que se convirtió, con la resurrección, en fuente de reconciliación universal, de libertad amorosa, de esperanza y de vida eterna.

Evidentemente, con lo dicho hasta ahora no se pretende exponer el misterio de la Redención. La teología de la reconciliación de los pecadores con Dios y el papel que ahí desempeña la Cruz de Cristo merecería y necesitaría una exposición mucho más amplia, que no puede entrar dentro de los límites de estas páginas, ni dentro del objetivo que nos hemos impuesto.

### JESUS RESUCITADO ¿SUEÑO O REALIDAD?

Entre los escritos del Nuevo Testamento, que de una forma detallada hablan de la *resurrección de Cristo*, el más antiguo es el de la Primera Carta a los Corintios, capítulo 15.

Este texto es doblemente interesante.

En primer lugar, contiene una lista de apariciones pascales

de carácter *público y oficial*. Esta lista, Pablo la presenta como recibida de la tradición palestina: «Os transmití en primer lugar lo que a mi vez recibí: que Cristo murió por nuestros pecados, según las Escrituras; que fue sepultado y que resucitó al tercer día, según las Escrituras; que se apareció a Cefas y luego a los Doce; después se apareció a más de quinientos hermanos a la vez...» (1 Cor 15, 3-6).

Resulta que esta lista menciona unas apariciones de Jesús resucitado que no narran ninguno de los cuatro Evangelios: apariciones a Pedro sólo, a Santiago, «a más de 500 hermanos»: los evangelios no extienden a tanta gente las apariciones, más bien lo contrario.

Pablo, al transmitirnos eso, está transmitiendo el mensaje primitivo de los apóstoles, mensaje del que se nos informa también en el libro de los Hechos de los Apóstoles. Y ni en una ni en otra parte aparece el problema de la tumba vacía. Sería demasiado precipitado y expeditivo decir, como algunos hacen, que dicho relato fue añadido más tardíamente como prueba de la resurrección. Una razón al menos verosímil de esa ausencia en el mensaje primitivo de la Iglesia podría ser esta: en los ambientes palestinos era indudable que, si Cristo había resucitado y los discípulos lo habían visto vivo, su cuerpo no podía estar en la tumba. Si hubiera seguido en la tumba, no lo habrían visto en carne y hueso en el Cenáculo: las apariciones eran el signo necesario y suficiente de la resurrección, tal como se concebían entonces las cosas en Palestina.

La segunda aportación de la Primera Carta a los Corintios, del capítulo 15, es esta: la profunda diferencia que hay entre el estado del cuerpo resucitado y el estado histórico del mismo cuerpo. En ambos casos se trata, por supuesto, de un *cuerpo* humano muy concreto, el cuerpo de Jesús; pero un cuerpo que, a pesar de conservar su identidad personal, ha cambiado radicalmente de propiedades. San Pablo dedica una veintena de versículos, al final del capítulo, a hacer una antítesis entre esas dos formas de existencia del cuerpo humano.

Según se deduce de dichos versículos la resurrección (tanto la de Jesús en Pascua como la nuestra al final de los tiempos) es algo muy distinto de una reanimación, de una reanudación de la vida *tal* como era antes de la muerte. La persona es la misma,

el Jesús con el que los discípulos se encuentran es el mismo Jesús de antes, pero ahora vive *de otra manera*: mucha más plena e intensamente.

El cuerpo pascual de Cristo no es un fantasma, un ectoplasma. No es algo desencarnado, sino más bien podríamos decir que es algo «supervivo», «supracorporal»... Cristo sigue presente y actuando en el mundo y en la historia, no como antes o menos que antes, sino infinitamente mucho más y mejor. Más que nunca es «un ser-en-el-mundo», es decir: una corporeidad, un cuerpo. No un segundo cuerpo extraño y ajeno al de su vida terrena anterior, sino el mismo cuerpo, pero transfigurado por la gloria divina, liberado de los límites y lastres de la existencia que cada día experimentamos. Un cuerpo que puede manifestarse y actuar donde quiere y como quiere, pero al que no se puede ni captar ni infligir daño alguno...

Por eso San Pablo se guarda muy bien de describirnos a Cristo resucitado; simplemente afirma con ayuda de una serie de antítesis que Jesús, más vivo que nunca, vive ahora de *otra forma*, de una manera que no podemos imaginar a partir de nuestra experiencia y que no podemos intuir si el Espíritu no nos capacita.

Si cogemos el conjunto de textos del Nuevo Testamento relativos a la Resurrección de Cristo—particularmente los Evangelios—, nos encontramos con dos lenguajes distintos y complementarios para anunciar a los judíos y a los griegos dicho acontecimiento. En los ambientes judíos se habla de *resurrección*: en los medios judíos el término es conocido, dando lugar, por otra parte, a muchas controversias; el riesgo está en concebirlo como una mera reanimación, como una mera prolongación de la existencia anterior. Está fuera de duda, sin embargo, para todo el Nuevo Testamento que Jesús no «resucitó» como lo hicieron Lázaro, el hijo de la vida de Naím, la hija de Jairo. Estos seres siguieron estando sometidos a la muerte, esperando la verdadera y definitiva resurrección.

El lenguaje que el Nuevo Testamento utiliza cuando se dirige a los oyentes o lectores griegos es el lenguaje de *la vida*: el que estaba muerto vive para siempre, es el viviente. «¿Por qué buscáis entre los muertos al que vive?» (Lc 24, 5). Ese es el lenguaje que Lucas utiliza al narrar el mensaje de los ángeles a las santas mujeres que acudieron a la tumba. El riesgo aquí es el inverso al

precedente: está en concebir esa vida como algo puramente espiritual, desencarnado. Por eso es imprescindible que ambos lenguajes se complementen y mutuamente se corrijan.

Vamos a examinar rápidamente, partiendo de los trabajos de los especialistas de la Biblia, pero sin meternos en cuestiones específicamente exegéticas y de crítica textual, dos grupos de testimonios evangélicos: los que se refieren a las apariciones del Resucitado y los que tienen por objeto la tumba vacía.

Antes de ello, será útil hacer una última observación preliminar. La perspectiva del Nuevo Testamento es muy diferente a la perspectiva en que se situó la apologética de los últimos siglos: la resurrección no es un milagro destinado a probar una tesis (la misión divina de Cristo, su divinidad, la verdad de su enseñanza). No es un argumento apologético, sino el *objeto mismo* de la fe: creer en Jesucristo es reconocerlo como un compañero vivo, como el acompañante más decisivo de nuestra existencia.

«Jesús es Señor y Salvador», hoy como ayer y mañana como siempre. Eso no sería real si nosotros conservásemos de El solamente su recuerdo y no su presencia. Nos conduce y nos salva hoy porque ahora y en cada instante está viviendo y actuando en nosotros por el Espíritu. Si no hubiera superado la muerte, no nos serviría de nada de cara a la nuestra.

## LOS TESTIMONIOS SOBRE LAS APARICIONES DEL RESUCITADO

Se pueden distinguir dos clases de apariciones de Cristo resucitado: las apariciones «privadas» y las apariciones «públicas».

Las primeras se hacen a los cristianos que no tienen una función oficial dentro de la Iglesia, en particular a las mujeres. Según San Mateo el resucitado se le aparece a María Magdalena y a otra María (Mt 28, 9-10); Juan directamente sólo menciona a María Magdalena (Jn 20, 11-18). Lucas no nos dice que Cristo se apareciese a esta o aquella mujer: sólo nos ofrece la aparición de los dos ángeles a las santas mujeres (tema común a los cuatro evangelios). Es Lucas, sin embargo, el único que nos narra otra aparición «privada»: la de los «discípulos de Emaús» (Lc 24,

13-35). El relato, muy conocido, es una obra maestra literaria y teológicamente hablando.

Estas apariciones, desprovistas de todo carácter oficial, no forman parte del testimonio primitivo de los apóstoles. Eso no significa en absoluto que carezcan de valor histórico o de interés, puesto que los evangelistas se han tomado la molestia y el interés de contarlas. Las apariciones a las mujeres, sobre todo, son las que menos riesgo tienen de haber sido inventadas con vistas a una finalidad apologética: dada la condición jurídica y social en que se encontraban las mujeres en la Palestina de entonces, su testimonio bien poco podía añadir al de los hombres.

Estos relatos son muy interesantes, en particular el de Lucas sobre los discípulos de Emaús y el de Juan sobre María Magdalena. Pero nosotros vamos a centrar nuestro estudio sobre las apariciones que «hacen fe», las dirigidas al grupo de apóstoles. Dejaremos también de lado el apéndice de Marcos (16, 9-20), que falta en muchos manuscritos y no es más que la repetición de otros relatos evangélicos.

En primer lugar, una observación de conjunto sobre la *intención de los evangelistas* en estos relatos. Una intención que podemos adivinar por medio de varios indicios. En primer lugar, el lenguaje que emplean no es el lenguaje apocalíptico de las grandes visiones divinas, descritas con cierto detallismo. Por el contrario, es el mismo lenguaje que encontramos en los relatos de la vida pública de Jesús. Es un lenguaje sobrio y sencillo: se relatan los hechos sin detallar el aspecto físico del Resucitado, ni sus vestidos... El contraste, por ejemplo, con los relatos de la transfiguración es evidente y notorio (vestidos resplandecientes, rostro radiante, acompañamiento de Moisés y Elías...). Lo que se nos cuenta, sin más, es que Jesús se muestra a los apóstoles, que éstos dudan en reconocerlo y que El les da pruebas para que puedan identificarlo, que les reanima en su fe y les confirma en su misión. Está claro que no tratan de fijar la atención en las características y detalles de la aparición, sino en el hecho de que el Crucificado ha vuelto a establecer su lazos con los discípulos, que se les ha presentado vivo y que se ha hecho reconocer, y en el hecho de que ese acontecimiento es la fuente de la fe y de la misión de la Iglesia.

A pesar de todo, dichos relatos nos ofrecen algunas modalidades insólitas en las manifestaciones del Resucitado: de pronto se presenta en el Cenáculo, a pesar de las puertas cerradas, desapareciendo de la misma forma que entró. Es una forma de resaltar y poner de relieve el carácter misterioso del acontecimiento y de la vida pascual de Cristo.

Segundo indicio de la intención de los narradores: los datos que nos dan del lugar y del tiempo no concuerdan entre sí y tampoco se preocupan mucho por armonizarlos. Su centro de interés no está en la crónica como tal. Poco importa que las apariciones hayan tenido lugar en Jerusalén en el día de Pascua o en Galilea unos días más tarde. Nada impide, por otra parte, que las dos sean verdaderas, sobre todo si ve en los cuarenta días entre Pascua y la Ascensión la indicación estilística de un período simbólico de varias semanas durante las que tuvieron lugar las apariciones. Mientras que Juan acumula las apariciones en Jerusalén (cap. 20) y en Galilea (cap. 21), Lucas las agrupa todas en Jerusalén y Mateo en Galilea. La única cosa realmente importante a los ojos de los evangelistas es que Jesús haya resucitado y que le haya dado con ello a la Iglesia el impulso misionero.

El acontecimiento pascual marca una continuidad entre el pasado terreno de Jesús, su «vida pública», y el futuro de la Iglesia, su misión universal: es el *mismo Jesús* el que, intronizado por Dios como Cristo y Señor después de su muerte, actúa ahora como antes. El acontecimiento, sin embargo, introduce también una diferencia en la manera de estar presente y de actuar: antes de la Cruz, Jesús se dejaba encontrar por cualquiera y vivía dependiendo y condicionado por los demás como cada uno de nosotros: después se mostrará sólo al que quiere y cuando quiere, nadie podrá tener influencia física sobre El y nadie podrá reconocerlo si no es a través del Espíritu mediante la fe. Hablará y actuará en y por su Iglesia, guiándola y apoyándola con su gracia y su Palabra en el cumplimiento de su misión.

Después de estas observaciones de conjunto, hagamos un rápido recorrido por los textos, comenzando, y deteniéndonos un poco más, en el de *Lc 24, 36-53*.

Algunos indicios nos muestran que Lucas agrupó conscientemente en un sólo bloque de apariciones elementos de la tradi-

ción referentes a varias de ellas. Implícitamente nos lo confiesa en el prólogo de su segundo libro, Hechos de los Apóstoles, cuando escribe al hablar de los apóstoles: «A estos mismos después de su pasión se les presentó, dándoles pruebas de que vivía, apareciéndoseles durante cuarenta días y hablándoles acerca de lo referente al Reino de Dios.»

El evangelista, pues, sabe muy bien que han tenido lugar varias apariciones, pero él las agrupa como si hubiesen ocurrido todas el mismo día—domingo de Pascua—y en el mismo lugar, Jerusalén. Esta unidad de tiempo y de lugar, muy querida y corriente en el teatro clásico, revela una intención que no es de orden biográfico. Se trata no de detallar la vida de Jesús, sino de hacer comprender su sentido y su importancia mediante unos episodios bien escogidos. En el versículo 34 encontramos una ilustración de este método: al concluir el episodio de los discípulos de Emaús, se nos dice que los dos discípulos, al regresar a Jerusalén después de su encuentro con el Resucitado, encontraron reunidos a los Doce y a sus acompañantes, quienes les dijeron: «¡Es verdad!, el Señor ha resucitado y se ha aparecido a Simón.» He aquí, pues, una alusión a aquella aparición de Jesús a Pedro que no relata ningún evangelio y que Pablo mencionaba en su lista de la Primera Carta a los Corintios (15, 5).

¿Por qué coloca Lucas en Jerusalén y no en Galilea la única aparición de que nos habla? Porque a sus ojos Jerusalén es el centro bíblico del mundo: todo su evangelio se configura en torno a la única subida de Jesús a Jerusalén durante su vida pública. Es en Jerusalén donde se realiza, mediante la muerte y resurrección de Cristo, el paso del Antiguo al Nuevo Testamento. En su libro de los Hechos de los Apóstoles nos mostrará luego cómo se extiende el Evangelio por el mundo, hasta Roma, partiendo de Jerusalén.

La función del relato de la aparición pascual es la de servir de conclusión a la historia de Jesús, mostrar cómo ha madurado la fe de sus discípulos y la de poner de relieve la iniciativa soberana de Cristo en el origen de la misión de la Iglesia. Al comienzo del libro de los Hechos, dedicado a esa misión, resumirá el relato de la aparición del Resucitado poniendo el énfasis en la Ascensión para subrayar la continuidad de la actuación de los apóstoles con la actuación e intención de Jesús.

Mientras tanto, la consecuencia que se desprende del tercer evangelio (lo mismo que de Mateo y de Juan) es que la fe excesivamente judaizante que tenían los discípulos en Jesús-Mesías ha quedado rota a raíz de la condenación y muerte del Maestro (un Mesías crucificado les resultaba inconcebible), pero que con la aparición del Resucitado ha vuelto a renacer, aunque con un nuevo contenido y con una solidez a toda prueba. Ahora justamente es ya la fe *cristiana*, fe en el Hijo de Dios que se hizo hombre y que dio en la Cruz la suprema prueba de amor. El que fue crucificado es *el Viviente*, y el Resucitado es el mismo que sufrió y padeció: así lo demostró al mostrar sus manos y sus pies con los agujeros de los clavos, al poner de manifiesto que su cuerpo no era un fantasma compartiendo con ellos la comida. A pesar de ello, su vida ahora no es como la de antes, es una vida como la de Dios y los ángeles: desaparece «en el cielo» después de haberseles manifestado, de haberles entregado la misión y prometerles el Espíritu Santo. Y sobre todo se presenta en la sala sin que nadie lo haya visto entrar. De esta forma, con estos rasgos y detalles, Lucas nos quiere hacer entrever el misterio de Cristo.

Mateo (28, 16-20), como Lucas, nos cuenta sólo una aparición, la que se concedió a los Once (Doce menos Judas), pero la sitúa en Galilea. No hace mención alguna de la Ascensión: con las palabras del Resucitado se pone fin a su evangelio. Sin embargo, esas palabras comienzan con una declaración de Señorío universal, expresando lo mismo que el relato de la Ascensión expresó en imágenes: Cristo va «sentarse a la derecha del Padre». La declaración preliminar del Señor expresa en el fondo lo mismo: «Me ha sido dado todo poder en el cielo y en la tierra.» A continuación, como consecuencia inevitable, el envió a la misión, para poner efectivamente a todas las criaturas bajo la soberanía y señorío de Cristo: «Id, pues, y haced discípulos a todas las gentes bautizándolas en el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo, y enseñándoles a guardar todo lo que Yo os he mandado.» Este relato de la misión es más completo que el de Lucas: a la misión de evangelización se le añade la misión de bautizar y la de iniciar a los convertidos en la vida moral evangélica. Después de estas directrices Jesús añade una promesa:

«Y Yo estaré con vosotros todos los días hasta el fin del mundo.»

Por muy diferente que sea esta presentación respecto a la de Lucas, en el fondo y en su sentido profundo el contenido es sustancialmente el mismo.

*Jn 20, 19-23* es la verdadera conclusión del Evangelio; la aparición a Tomás una semana después de Pascua es una especie de *post-scriptum*, y el capítulo 21 un apéndice añadido a *posteriori*. Como el de Lucas, el relato de Juan comienza con una escena de reconocimiento, después que Jesús se presentase ante los discípulos a pesar de las puertas cerradas. «Les dijo: la paz con vosotros. Dicho esto les mostró las manos y el costado.» A diferencia de Mateo y de Lucas, Juan no hace mención alguna de la duda de los discípulos; solamente hablará de la duda de Tomás en el relato siguiente (20, 24 y sgs.).

Después de su identificación, el Resucitado entrega a sus discípulos la misión, vinculándola con la misión que El mismo recibió del Padre (y que implicaba los plenos poderes que mencionaba Mateo). «Como el Padre me envió, también Yo os envío.» Mientras que en Lucas Cristo anuncia para más tarde (en Pentecostés) la llegada del Espíritu Santo, en el cuarto evangelio es ahora cuando se les concede el Espíritu: «Dicho esto sopló sobre ellos (la palabra «soplo» en griego es lo mismo que «Espíritu»), y les dijo: Recibid el Espíritu Santo. A quienes perdonéis los pecados, les quedan perdonados; a quienes se los retengáis, les quedan retenidos.» Estas palabras hay que aplicarlas a la evangelización y al bautismo, sin limitarlas forzosamente sólo a eso. Pueden también abarcar todos los sacramentos y toda la acción moralizadora de la Iglesia. Este pasaje es paralelo al de *Lc 24, 27*, en el que Jesús ensancha con relación al Antiguo Testamento aquel anuncio de que «se predicará en su nombre la conversión para perdón de los pecados a todas las naciones». Otra convergencia clara con Lucas es la localización de las apariciones en Jerusalén y la designación del día de Pascua como fecha de las mismas.

Para hacer un balance después de estas diversas observaciones sobre los tres relatos evangélicos de apariciones pascuales, vamos a poner de relieve la autonomía y el parentesco a la vez

de estos textos, relacionándolos entre sí, y partiendo del hecho de que la Ascensión es exclusiva de Lucas. Dos datos son comunes a los tres: la escena de reconocimiento e identificación y las palabras de envío a la misión.

Lucas y Juan insisten más que Mateo en el primer punto, porque escriben para un público de cultura griega, muy alérgico a la idea de la resurrección debido a la filosofía «espiritualista» de las ideas platónicas. Mateo, que se dirige a lectores judíos, familiarizados ya con la idea de la resurrección, no siente la necesidad de insistir en los signos de la realidad física del resucitado (las heridas de las manos y los pies que muestra Jesús, según Lucas y Juan, y el pescado que come con sus discípulos, según Lucas solo).

A propósito de esa escena de reconocimiento e identificación, el elemento o rasgo más primitivo y el que más garantías tiene de no ser una mera invención (¡no es nada apologético!) es el de la *duda de los discípulos* ante la aparición. Indudablemente, la duda no habría tenido lugar si Jesús no se hubiese mostrado vivo. Indirectamente, pues, este testimonio sobre la duda de los discípulos confirma la realidad de la aparición pascual. El Resucitado logró hacerse reconocer venciendo la resistencia y la incredulidad de sus amigos.

El segundo dato común a los tres relatos son las palabras de la misión. Hemos dicho ya que con algunas variaciones de detalle en el fondo expresan sustancialmente lo mismo. Aunque cada evangelista explicita más unos detalles que otros; Lucas, por ejemplo, subraya más la continuidad entre las profecías del Antiguo Testamento y el acontecimiento de Jesucristo que la Iglesia debe extender por el mundo.

No sorprende, por otra parte, que muchos rechacen la historicidad de estos datos, poniendo en cuestión la forma de comprender o concebir la existencia que expresan. Porque lo importante es saber cuál es el origen o causa de ese rechazo. La causa no está en la crítica histórica del testimonio de los Evangelios: es un testimonio con las mismas características, o mejores, que otros muchos que los historiadores no tienen inconvenientes en aceptar. La causa de dicho rechazo es la significación del acontecimiento y la significación de su singularidad. No se puede al mismo tiem-

po rechaza al Dios de Jesucristo y admitir la realidad y la verdad de la Pascua.

## LOS TESTIMONIOS SOBRE LA TUMBA VACIA

El sepelio de Jesús forma parte del primitivo mensaje apostólico, tal como San Pablo lo transmite a los corintios (1 Cor 15, 4); un mensaje que reproducen los más antiguos símbolos de fe, en particular el llamado Símbolo de los Apóstoles. El episodio del entierro y sepultura de Jesús lo cuentan de una forma circunstanciada y suficientemente concordante los cuatro evangelios. El cuarto, sin embargo, no menciona la presencia de María Magdalena ni de las otras mujeres en el momento final del entierro. Por otra parte, sólo Mateo habla de los guardias que pusieron en torno a la tumba.

Recordemos también que el mensaje apostólico primitivo no dice nada respecto al descubrimiento de la tumba vacía.

Este descubrimiento, sin embargo, no deja de ser constatado por los cuatro evangelios; descubrimiento hecho por María Magdalena, o bien sola, o bien acompañada por una o varias mujeres. ¿Acuden a la tumba para verla solamente y llorar, o quieren acabar un embalsamamiento que había quedado sin terminar debido a la proximidad del descanso sabático? Depende de los evangelios.

Todos los relatos, sin embargo, coinciden en que las mujeres (o una mujer) encontraron la tumba abierta, sin el cuerpo de Jesús, y en que vieron en ella a un ángel (Marcos, Mateo), o dos (Lucas, Juan). Las mujeres reciben allí el mensaje divino de la Resurrección de Jesús, salvo en el evangelio de Juan en el que Jesús mismo se encarga de hacerse reconocer llamando a María Magdalena por su nombre.

Lucas no nos ayuda a comprender por qué hay dos ángeles en vez de uno, mientras que, según Juan, los ángeles están sentados «uno a la cabecera y otro a los pies de donde había estado el cuerpo de Jesús» (Jn 20, 12). De esa forma, con su presencia—signo de la revelación divina—encuadran y señalan el espacio vacío en el que se manifiesta la omnipotencia de Dios. El cadáver no está allí, pero el lugar de donde ha desaparecido quedá

así cualificado como lugar por excelencia de la manifestación de Dios. Sin esa presencia soberana—la única capaz de vencer la muerte y dar la vida—, el cuerpo hubiera seguido siempre allí donde los discípulos lo habían colocado la tarde del Viernes Santo...

Hecha esta visión de conjunto de los textos, examinemos de una forma más precisa el relato que puede considerarse como más antiguo, el de Mc 16, 1-8; relato que precede al apéndice, que luego se añadió y que recopila los relatos de apariciones de los otros evangelios. Al leerlo, uno se pregunta si el pasaje de la tumba vacía no formaría parte de otra fuente independiente respecto al relato de la Pasión, que concluye justamente al final del capítulo 15. Hay dos indicios que nos impulsan a creerlo así; dos indicios que no constituyen pruebas absolutas, pero que justifican por lo menos que nos planteemos la cuestión.

En primer lugar, al final del capítulo 15 todo transcurre como si José de Arimatea hubiera hecho una verdadera *toilette* fúnebre y toda una ceremonia funeraria en regla. No hay ningún síntoma de precipitación, ni de que la cosa quedase sin terminar. Lo cual encaja más bien mal con lo que leemos en 16, 1 a propósito de la intención que lleva a las mujeres a la tumba: las mujeres acuden a la tumba después de haber comprado aromas para embalsamar el cuerpo de Jesús. Cabría suponer que las mujeres, que van a la tumba con esa intención, desconocían que el cuerpo de Jesús estuviese ya embalsamado. Sin embargo, se nos dice (15, 47) que María Magdalena, que formaba parte del grupo, había asistido a la sepultura.

Segundo indicio en pro de las dos fuentes independientes: las dos listas de mujeres que aparecen seguidas, una—en 15, 47—en la que se nombran sólo dos mujeres asistentes a la sepultura, la otra—en 16, 1—en la que se nos dice que fueron tres las mujeres que acudieron a la tumba la mañana de Pascua. Esto sería más comprensible si las dos listas primitivamente formasen parte de dos fuentes distintas. El relato de la Pasión acabaría en 15, 47 con la relación de los autores y testigos que asistieron al enterramiento. El relato de la tumba vacía, puesto a continuación del otro, comenzaría con la designación de las personas que acudían a la tumba.

Aceptamos esta dualidad de fuentes como hipótesis de trabajo y estudiemos por sí mismo el relato del descubrimiento de la tumba vacía, teniendo presentes los relatos del concienzudo estudio de Jean Delorme<sup>2</sup>.

Si analizamos el versículo 6, podremos ver en él tres elementos. En primer lugar, el ángel dice: «No os asustéis» (el versículo precedente nos ha mostrado a las mujeres presas del pánico ante la aparición angélica). Lo mismo dijo Gabriel a María en la Anunciación y también por el mismo motivo. La intervención de Dios conmociona y asusta siempre; por eso el ángel tranquiliza a las mujeres: se trata de un acto de salvación, no de venganza.

Segundo elemento del mensaje: «Buscáis a Jesús de Nazaret, el Crucificado; ha resucitado, no está aquí.» Hay aquí unas precisiones que las mujeres no necesitaban en absoluto. Hubiera bastado con decirles: «Buscáis a Jesús» (que era de Nazaret y además crucificado, lo sabían ellas muy bien). ¿Por qué entonces esa formulación? En el fondo responde a las necesidades de la predicación cristiana: distinguir a Jesús de sus homónimos judíos y poner juntas las dos caras del misterio pascual, cruz y resurrección. Esta formulación puesta en los labios del ángel es la misma que encontraremos enseguida en el mensaje que los apóstoles proclamarán en Jerusalén (véase *Act 4, 10*).

Hay aún un tercer elemento en el mensaje del ángel: «No está aquí. Ved el lugar donde lo pusieron.» Esto también lo sabían las mujeres, al menos María Magdalena, de acuerdo con *Mc 15, 47*. Además, el mensaje primitivo de los apóstoles no contenía mención alguna del *lugar* de la sepultura. ¿A qué viene, pues esta indicación? J. Delorme propone una respuesta o solución, si no definitiva, sí al menos interesante.

Los judíos de entonces tenían verdadera veneración por las tumbas de los profetas y los santos: no es extraño, por tanto, que los primeros cristianos, en Jerusalén, mostrasen el mismo interés y veneración por el Santo Sepulcro. Esto concuerda muy bien con el relato del enterramiento con el que concluyen los pasajes de la Pasión. En estos relatos los datos topográficos generalmente son más abundantes y más precisos que en el resto de los evangelios.

<sup>2</sup> Cf. *La Résurrection du Christ et l'Exégèse moderne* (Colectivo, Cerf, 1969), págs. 105-51.

Podemos, pues, suponer que los relatos de la Pasión, incluida la sepultura o sepelio, se constituyeron con vistas a una conmemoración del acontecimiento, celebrada en los mismos lugares en que había tenido lugar. El final del mensaje de *Mc 16, 6*, encajaría perfectamente como fase final de dicha conmemoración: «Ved el lugar donde lo pusieron... y de donde resucitó.» Los peregrinos se encontrarían en ese momento ante la tumba abierta y vacía.

Si esta interpretación de J. Delorme es exacta, es muy difícil entonces que la sustancia del relato no sea verdadera e histórica: Marcos habría recogido en Jerusalén una tradición sobre los santos lugares que se remontaría a los testigos directos del acontecimiento. Una vez que Jesús había sido crucificado y sepultado, es impensable que sus discípulos hubieran desviado su atención sobre una tumba distinta a la tumba donde fue enterrado. Y si la tumba que se mostraba a los peregrinos era la verdadera y estaba vacía, ¿cómo había sido evacuada? ¿Por quién? Los adversarios no tenían ningún interés en sustraer de allí el cuerpo de Jesús, prueba de su victoria. Y los discípulos no se habrían atrevido a profanar la sepultura de su Maestro.

Finalmente, la explicación de la tumba vacía por la desaparición del cadáver es menos improbable que el rapto del cuerpo por parte de sus amigos o de sus enemigos. Y si el relato se elaboró con vistas a las peregrinaciones a la tumba, en vida aún de los testigos del acontecimiento, es inconcebible el desplazamiento de la verdadera tumba a otro lugar.

La existencia del texto de *Mc 16, 1-8*, es un hecho cierto y primitivo. Si se le quiere negar todo valor histórico, habrá que encontrar otra explicación a la existencia de ese texto, lo que resulta más bien difícil.

\* \* \*

Más de uno tal vez se sienta, ante estos relatos de Pascua, tan desconcertado y tan indefenso como María Magdalena y sus acompañantes ante la tumba vacía. Es normal. Desde el principio hasta el final, la historia de Jesús es algo totalmente original.

No hay más que un Cristo entre Dios sabe cuantos millares de hombres y mujeres. Su resurrección es la suprema sorpresa.

Es muy tentador, desde luego, rechazar la historicidad de las apariciones pascuales y del descubrimiento de la tumba vacía. En ese caso, habría que explicar entonces la fundación de la Iglesia por parte de aquel grupo de discípulos del Crucificado, una vez que la Cruz había borrado lo que podría quedar de esperanza mesiánica respecto a la persona de Jesús. ¿No es más válido y razonable poner en cuestión las tesis filosóficas desde las que, implícita o explícitamente, se niega y rechaza el testimonio pascual de los apóstoles, que poner en cuestión el valor histórico de este testimonio?

Por otra parte, este testimonio, en cuanto testimonio histórico, no tiene directamente por objeto la resurrección de Jesús, su paso de la muerte a la vida; eso, nadie lo ha visto, es pura afirmación de fe. Pero aunque no sea una constatación directa, no por eso es una creencia arbitraria. La fe pascual es la *interpretación* de dos experiencias convergentes, en las que encuentra su justificación indirecta: una experiencia positiva, la de las apariciones del Resucitado, y una experiencia negativa, la de la tumba vacía.

¿Es esta interpretación la *única* posible? Es difícil de probar. En cualquier caso es la interpretación de la gente que hizo y tuvo esa doble experiencia; una interpretación, además, muy coherente con la profunda esperanza de Israel, con las promesas que Dios hizo por los profetas, y con el incipiente cumplimiento de esas promesas con la vida, la enseñanza y los milagros de Jesús. Es también la que da sentido y consistencia a la vida de la Iglesia a lo largo de su historia.

Pues la vida de la Iglesia es una relación de presencia entre nosotros y el Resucitado, es la acción y la manifestación de Jesús en el mundo a través de los cristianos. Esta presencia activa no puede ser objeto de una constatación evidente, sino la significación profunda que adquiere nuestra existencia a la luz de la experiencia pascual de los apóstoles, cuando acogemos el testimonio apostólico. Se podrá discutir y poner en cuestión dicho testimonio y el vínculo que establece entre nuestra vida y el acontecimiento pascual, sólo en la medida en que se juzgue inadmisibles el sentido cristiano de la existencia.

Un juicio de ese tipo, sin embargo, depende más de una escala de valores, de la concepción que se tenga de Dios y del hombre, que de la crítica propiamente histórica.

Al resucitar, Jesús escapa a las limitaciones de la historia, y consecuentemente tanto a las objeciones como a las pruebas de orden histórico y científico. Estas sólo pueden alcanzar el carácter de indicios indirectos de la resurrección; indicios sobre los que incide el testimonio de los apóstoles: la experiencia de las apariciones y la de la tumba vacía. Ambas experiencias están sólidamente atestiguadas. En cuanto a la fe en la resurrección, que interpreta estas dos experiencias religándolas entre sí, era una certeza tan profundamente arraigada en los apóstoles y en sus continuadores que la testimoniaron con su propia sangre, su martirio.

La valentía de los mártires no prueba la verdad de la fe, pero al menos pone de manifiesto una fuerza de convicción poco común. Los apóstoles no se permiten más la posibilidad de poner en duda la resurrección que la posibilidad de olvidar la tumba vacía y las apariciones pascuales. Es a partir del hecho pascual cuando reconocen en Jesús al Hijo de Dios.



IV

JESUS  
¿ES TAMBIEN DIOS?

Cuestión inquietante a la que muchos contemporáneos, entre los que hay algunos cristianos convencidos, responden con la negación o la duda: Dios es el Totalmente-Otro, ¿cómo va a poder tener algo en común con el hombre, aunque este hombre sea Jesús? Esta contestación de la divinidad de Jesús no es de hoy; apareció ya en los judeo-cristianos del siglo primero y, sobre todo, en la herejía arriana de los siglos IV-VII.

Además, ¿se afirmó Jesús históricamente como Dios? Nada de eso leemos en los evangelios sinópticos, y el de Juan que contiene algunas afirmaciones en ese sentido (a veces implícitas o veladas) es muy posible que haya «interpretado» el pensamiento del Maestro. Existen, además, indicios de que los discípulos no pensaron antes de Pascua nunca en que Jesús fuese Dios. En el exordio de la Carta a los Romanos (1, 4) Jesús es presentado como «nacido del linaje de David según la carne y constituido Hijo de Dios con poder según el Espíritu de santidad por su resurrección de entre los muertos». Del mismo modo, San Pedro en su discurso de Pentecostés, *Act 2*, 32-36, explica a sus conciudadanos que al resucitarlo «Dios ha constituido Señor y Cristo» a este Jesús a quien vosotros habéis crucificado (la divinidad de este Señor queda aquí, por lo demás, sobreentendida).

## EL SEÑORIO DEL RESUCITADO

El título de Señor apenas es ya empleado hoy, excepto en el lenguaje religioso; para nosotros tiene reminiscencias desagra-

dables de tiempos o épocas pasadas. La palabra, sin embargo, plantea un problema de traducción, difícil tanto de resolver como de eludir, ya que era de capital importancia para los primeros cristianos. Nos la encontramos en el discurso de Pentecostés. Con ella también termina y culmina el famoso himno *Ef 2, 6-11*: porque se humilló a sí mismo obedeciendo hasta la muerte «Dios lo exaltó y le otorgó el Nombre que está sobre todo nombre... para que toda lengua confiese que Cristo Jesús es SEÑOR para gloria de Dios Padre».

En otra parte también San Pablo presenta el título de Señor —ligado a la Resurrección— como la profesión de fe cristiana por la que se recibe la salvación: «Porque si confiesas con tu boca que Jesús es Señor y crees en tu corazón que Dios le resucitó de entre los muertos, serás salvo» (*Rom 10, 9*. Cf. *1 Cor 12, 3...*). Numerosos cristianos, en los primeros siglos, fueron martirizados por haber sostenido que para ellos el Señor no era el emperador romano, sino Jesús, el crucificado.

Conservemos o no el término Señor, es esencial para nuestra fe cristiana que intentemos comprender, y confesar, lo que dicho término expresaba originalmente a propósito de Jesucristo.

A lo largo de toda la Biblia aparece siempre de una forma destacada la correlación Señor-siervo: reconocer a Dios o a Jesús como el Señor es ponerse a su servicio, encontrar en El y en su proyecto nuestra razón determinante de vivir, la norma suprema de nuestra acción. Y eso porque, querámoslo o no, nuestra libertad se enraíza forzosamente en la libertad creadora de Dios, en la libertad liberadora de Jesucristo. Nuestro proyecto de existencia sólo escapa a la contradicción inscribiéndose en el proyecto del Señor, nuestro amor no puede por menos de presuponer el suyo. Hay aquí algo más que una simple idea filosófica o religiosa: es una *estructura de existencia* subyacente a todas las iniciativas.

¿Por qué el Nuevo Testamento une esto con el acontecimiento pascual? Porque ese acontecimiento invierte las relaciones de Jesús y el mundo. En su condición histórica, en efecto, Jesús era, como cualquiera, un pequeño elemento de la comunidad humana y del mundo, cuya presencia e influencia estaban fuertemente limitadas en el espacio y en el tiempo, al menos en lo que humanamente podía percibirse. A partir de Pascua está «sen-

tado a la derecha de Dios» (cf. *Act. 2, 34* y *Mc 16, 19*). Está presente y actuando en todas partes y es quien da a toda existencia humana su sentido definitivo: Dios reina por El y El con Dios.

El Nuevo Testamento transfiere a Cristo Jesús el título de Señor que el Antiguo Testamento reservaba sólo para Dios. Y eso desde los comienzos, en Palestina: de la lengua aramea, que es la que entonces se hablaba en aquellas latitudes, proviene aquella aclamación de *Maranatha* (¡Ven, Señor!)—*1 Cor 16, 22*—. La Iglesia espera y pide el retorno en majestad divina de aquel que vino al principio en su condición de siervo, pues desea ardentemente verlo cara a cara en todo su esplendor y espera tras ese último desvelamiento la victoria definitiva sobre la muerte y sobre todas las formas de mal (cf. *1 Cor 13, 12* y *15, 22-28*; *Fil 1, 21-23* y *3, 8-12*).

De Pascua a la Parusía Jesús está, en efecto, intronizado a la derecha de Dios como Señor universal, mereciendo por ese título el culto de la Iglesia. La Iglesia le dirige oraciones e himnos como al Padre (*Act 7, 59* y *Ap 5, 9-13*); le glorifica como glorifica al Padre (*Ap 7, 10*; *2 Tim 4, 18...*). Le queda aún por conseguir que todos los hombres reconozcan ese Señorío de Cristo en su significación real: soberanía vivificante sobre la creación. Porque Dios entregó al Hijo del Hombre su poderío sobre la creación para sacarlo todo de la muerte (cf. *Jn 3, 16-17, 35-46*; *Col 1, 17-20*).

La fe del Nuevo Testamento en Cristo Señor se seguirá expresando, con formas más o menos evolucionadas, a través de todos los siglos de la Iglesia. La encontramos en los antiguos símbolos de fe. Las Actas de los mártires, antes de la paz constantiniana, se harán eco de la invocación de San Esteban (*Act 7, 59-60*). Las antiguas liturgias dirigen su oración a Dios Padre por medio de Jesucristo, pero a partir del siglo segundo Jesús es asociado a menudo al Padre y al Espíritu Santo en las doxologías («gloria al Padre, al Hijo...»). No tardarán mucho en comenzar a erigirse por encima del coro de las basílicas las imágenes grandiosas de Cristo *Pantocrator*, sosteniendo con sus manos la esfera del universo.

La Iglesia no puede concebirse a sí misma, ni tampoco el mundo, nada más que en función de Cristo y de su soberanía. Esta constante de la Tradición queda reflejada y expresada en las actas del Concilio Vaticano II. El Concilio nos presenta la

oración litúrgica como una acción animada por Cristo Señor y Gran Sacerdote ofreciendo al Padre un incesante homenaje. (*Constitución sobre la Liturgia*, núms. 5-8; *Constitución dogmática sobre la Iglesia*, núm. 34.) La actividad de los laicos cristianos, en particular su acción apostólica, tiende a hacer eficaz la misión de Cristo para la salvación del mundo (*Constitución dogmática sobre la Iglesia*, núm. 36; *Decreto sobre el apostolado de los laicos*, núms. 6-8). Los hombres, y a través de ellos todo el universo, sólo pueden realizarse y desarrollarse en la plenitud de vida a la que Dios les llama gracias a Cristo y bajo su guía (*Constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo actual*, número 10, 2.º; núms. 22; 32; 38-39; 45).

Finalmente, ¿qué significa para vosotros el señorío de Cristo? En primer lugar es una *presencia* viva y operante en nuestra vida de todos los días: su Palabra nos ilumina, anima nuestra acción y nuestra oración con su Espíritu, mediante nuestra fe. No que nos esclavice, sino que ofrece a nuestras expectativas y deseos la salida de su Esperanza con el apoyo de su fuerza y de su Espíritu. No impone nada, sólo ofrece y llama. Sólo El nos da la garantía y las posibilidades decisivas de vivir la fraternidad universal por encima de todas las oposiciones humanas. Sólo en El se nos ofrece ya el Reino, para poder recibirlo y propagarlo.

No por eso nos resuelve los problemas que tengamos supliendo nuestra responsabilidad: más bien confirma, ensancha y profundiza nuestras responsabilidades, dejándonos en libertad para negarle nuestra colaboración, incluso nuestra fe. Porque El no es nunca objeto de una experimentación evidente: ante los signos que constituyen la existencia auténtica de la Iglesia, la interpretación de fe no es nunca la única posible, aún cuando sea la más coherente. El testimonio de los apóstoles que funda la Iglesia y su misión puede ser discutido. Pero si lo acogemos, nos convertimos en testigos de Cristo y en servidores del mundo, de la paz y de la dignidad de los hombres.

## DIOS SE REVELA EN JESUCRISTO

No se puede creer en Cristo Señor, recibir su presencia, sin recibir al mismo tiempo el Reino de Dios del que es, por su

muerte, su resurrección y la misión de su Iglesia, garante y realizador.

Esta delegación divina en la obra del Reino, ¿qué tipo de relaciones implica entre Cristo y Dios? ¿Quién es Jesucristo para irradiar de esa forma sobre nosotros y por nosotros el amor salvador de Dios?

Para poder elucidarlo, comencemos por ponernos de acuerdo en qué es lo que entendemos por revelación. No se trata de un sistema doctrinal caído del cielo como un aerolito: esta noción quedó eliminada en el reciente concilio, especialmente en la Constitución sobre la Revelación.

Dios no es un profesor, sino un Padre: se nos muestra al comunicarnos su vida y al convertirnos en hijos suyos, a pesar de nuestra más o menos fuerte cerrazón. Interviene en nuestra historia con acontecimientos significantes y con palabras que desvelan su sentido. Lo hace a través de la creación y mucho más aún a través del Antiguo Testamento (Vaticano II, *Revelación*, números 1-3).

Pero el mal hace gravitar sobre toda nuestra historia una ambigüedad que solamente Jesucristo puede superar mediante su obra su vida, sobre todo con su muerte y resurrección: la suprema prueba de amor, que el hombre Jesús nos dio en la Cruz, aparecerá en Pascua como proveniente del mismo Dios (cf. *1 Jn* 4, 9-10; *Rom* 5, 8...).

Son varios y diferentes los temas con los que la Escritura y la Tradición traducen esa función reveladora de Cristo; repasémoslos con brevedad.

El mundo antiguo, tanto semita como griego, era un mundo apasionado por la *sabiduría*. Se veía en ella un atributo de la divinidad, en el que el hombre podía participar de diversas formas. Dios gobierna el mundo con ella y gracias a ella puede asociar e incorporar al hombre a su gobierno (véanse en particular, en el Antiguo Testamento, los libros de los *Proverbios* y el de la *Sabiduría*).

Pero la sabiduría de los hombres, incluso la de los notables judíos alimentados por la Biblia, será puesta en entredicho por Cristo y por eso morirá. «Mientras los judíos piden señales y los griegos buscando sabiduría, nosotros predicamos a un Cristo crucificado, escándalo para los judíos, necedad para los gentiles;

mas para los llamados, lo mismo judíos que griegos, un Cristo, fuerza de Dios y sabiduría de Dios» (1 Cor 1, 22-24).

La verdadera sabiduría de Dios, que guía a todas las criaturas hacia la salvación, adquiere en Jesús su expresión más plena y gracias a su Espíritu se comunica a todos los hombres (1 Cor 2, 6-16). Jesús presenta su Evangelio como sabiduría (Lc 7, 37-39), promete a sus discípulos darles la sabiduría necesaria para que puedan dar testimonio de El en la persecución (Lc 21, 15). Mucho más: El mismo es «camino, verdad y vida», fuera del cual nadie puede ir al Padre (Jn 14, 6). Solamente a través de la consciencia que El tiene de sí mismo y de su misión podemos conocer el designio de Dios sobre el mundo y llevar a cabo nuestra vocación personal (cf. Mt 11, 25-27; Ef 1-3...).

¿Cuál es en realidad la vocación del hombre? Toda la tradición cristiana coincide en verla expresada en Gén 1, 26-28: Dios crea al hombre y a la mujer «a su *imagen*, según su *semejanza*» (dominio sobre el mundo, poder de dar la vida, participación en la inmortalidad divina mediante la amistad mantenida con Dios). Aunque alterada por el pecado, dicha semejanza divina no deja de ser la verdad básica que estamos llamados a vivir: Dios quiere hacernos partícipes de su gloria, con tal que aceptemos participar también con El en su amor por nuestros hermanos.

Esa vocación, sin embargo, sería inaccesible, teórica, si no nos hubiera dado la posibilidad de encontrar en el mismo seno de la humanidad un «inductor» de existencia renovada por el amor divino, una imagen perfecta de Dios, el Santo por excelencia, Jesucristo. La semejanza divina, la perfección del amor resplandece en su rostro, en su palabra y en su acción, y gracias a El esa semejanza puede irradiarnos y transfigurarnos. Es lo que San Pablo expresa simbólicamente en 2 Cor 3, 7—4, 6 (un texto con aires rabínicos, pero muy rico).

Ver a Cristo es ver al Padre (Jn 14, 7-11) y parecerse a Cristo es parecerse al Padre (Ef 5, 1-2); por eso no podemos desear nada mejor que la total configuración con Cristo en su muerte y su resurrección, que es donde irrumpe plenamente la gloria del Dios-Amor (cf. Col 3, 3-4; Fil 3, 8-14; Rom 8, 11. 17-21. 28-30). Todo esto supone o afirma una conformidad absoluta de Cristo con su Padre, en el seno mismo de la naturaleza divina (cf. Heb 1, 1-3).

Es lo que Juan explicita en diversos pasajes de su evangelio y en su primera carta, en especial en los prólogos (Jn 1, 1-18; 1 Jn 1, 1-3), cuando habla de Jesús como *Verbo* o *Palabra* de Dios. El sentido de este Verbo se emparenta menos con el *Logos* helenístico (estoicos, Filón), que con el *Dabar* hebraico, la *Palabra* divina tal como la concibe el Antiguo Testamento: palabra que opera y hace lo que anuncia (Is 55, 10-11...), palabra creadora (Sal 33, 6-9...), palabra que ordena y legaliza también (Dt 4, 13...). Esta Palabra más o menos personificada en el judaísmo, adquiere una forma y una fuerza nuevas en los discursos y milagros de Jesús, pero siempre como *Palabra de Dios*, dotada de una autoridad soberana (cf. Jn 3, 34 y 8, 28; Mc 1, 22...); es siempre una palabra operante que domina y doblega las fuerzas de muerte y libera los cuerpos y los corazones (cf. Mc 1, 23-28; 2, 1-12; 4, 35-41).

Finalmente, la persona y la obra de Jesús recapitulan y llevan a su definitivo cumplimiento todas las palabras divinas del Antiguo Testamento: creación, promesas, alianza, ley. Estas múltiples palabras encuentran en Jesús, muerto y resucitado, su *unidad* y su *verdad últimas*. Cristo lleva en sí la vocación y la esperanza del universo, todo existe por El y para El, todo alcanza en El su realización para la eternidad (cf. Col 1, 16-20). No es un momento más de la Historia Sagrada, es la clave, el centro y el motor. En resumen, es la Palabra exhaustiva en la que Dios se manifiesta plenamente, de una forma definitiva. Tal es, en fin, el sentido y la significación del Verbo encarnado según San Juan.

Escuchar, pues, a Jesús es escuchar al Padre (Jn 8, 47; 14, 10); las obras que El hace y que gracias a El harán sus discípulos son obras del Padre (Jn 14, 10-13). Todo esto revela que El está en el Padre y el Padre en El (Jn 10, 38; 14, 10-11...). En El Dios se nos hace fuente de vida eterna y nos comunica su propia vida (Jn 5, 19-26; 6, 54-57...): no contento con revelárenos, se revela *en nosotros*, puesto que nos hace participar en su propia existencia, siempre en Jesús y por El.

¿Cómo es posible que *nos viniese de Cristo* la plenitud de la vida de Dios y de su amor, si no *estuviese ya* en El? La luz divina ilumina desde El a todos los hombres porque habita en El en toda su plenitud. En El Dios manifiesta el sentido de la historia de Israel y del mundo, clarificando al mismo tiempo nuestra aven-

tura personal: nuestra verdadera identidad queda definida y desvelada gracias a la fe en el Dios revelado en Jesucristo.

¿Cómo no deducir de esto que Jesús verdadera y plenamente hombre no puede quedar reducido a su mera condición humana? Es presencia reveladora de Dios, es Dios traducándose a sí mismo en presencia y existencia humana para hacérsenos accesible y en cierto sentido «contagioso» (cf. Vaticano II, *Revelación*, número 4). El es la única Palabra de Dios, a la medida de Dios: Palabra eterna que, no contentándose con encarnarse en un momento de la historia, la orienta y la dinamiza desde el principio hasta el fin (cf. *Jn* 8, 56-57), Palabra en la que Dios se muestra y revela totalmente a todos. Ciertamente no desvaloriza las demás formas de revelación divina, pero todas son más o menos ambigüas; su Palabra es la única que supera la ambigüedad. Porque nos muestra en El al Dios-Amor, solidario de todos los hombres frente al mal, y porque abre a todos los pueblos la Alianza del Dios de Israel, del Dios vivo, personal y único, del Dios de la historia y de la Promesa. Si queremos encontrar a Dios con sinceridad, es a través de Jesucristo como tenemos que buscarlo.

### JESUS NUEVO ADAN Y CABEZA DE LA IGLESIA

Jesús es la imagen perfecta de Dios en cuanto Verbo desde toda la eternidad, pero también lo es en su humanidad resucitada. Con El por primera vez la vocación humana fue realizada en toda plenitud y su semejanza divina se traduce en plena comunicación con todos. El proyecto de Dios, roto hasta entonces por la acción del pecado, se realiza al fin: con Cristo y por El cada ser humano puede reconciliarse con Dios y compartir su vida eterna, convertirse en un «interlocutor válido».

Jesús es, pues, el definitivo «partenaire» de Dios en la alianza, el jefe de fila de la humanidad salvada del pecado y de la muerte por la plena comunión con Dios. Esto es lo que significan los diversos temas bíblicos, en particular el del nuevo Adán. Por otra parte, si la Iglesia existe es para significar la presencia de Cristo en el mundo y su acción ininterrumpida sobre los hombres: es «en Cristo, en cierto sentido un sacramento, es decir:

a la vez el signo y el medio de la unión íntima con Dios y de la unidad de todo el género humano»<sup>1</sup>. Es preciso, además, que Cristo esté presente en ella, que dirija y coordine sus actividades con vistas a su misión, que sea para ella lo que la cabeza es para el cuerpo, con el fin de que junto con El se sitúe como es debido ante Dios y se comprometa con los hombres.

Es San Pablo quien nos presenta estos temas del nuevo Adán y de la Cabeza: destaquemos algunos de sus textos más explícitos a este respecto. En primer lugar *1 Cor* 15, 20-23.45-48 sobre el jefe de fila de la humanidad resucitada, y *Rom* 5, 12-21 sobre el jefe de fila de la humanidad obediente a Dios. El tema de la Iglesia Cuerpo de Cristo aparece ya en esas mismas cartas, pero el de Cristo Cabeza sólo figura en las Cartas de la Cautividad, varios años después (*Col* 2, 19; *Ef* 1, 22; 4, 15-16...). Recordemos, para acabar con San Pablo, un gran texto ya mencionado en el que simultáneamente aparecen los temas del nuevo Adán (aunque no literalmente) y el de Cabeza del cuerpo eclesial: *Col* 1, 15-20; en él, el nuevo Adán aparece no solamente como jefe de fila de la humanidad, sino también como dueño de toda la creación (en *Gén* 1, 28-30 Dios da a Adán y Eva el dominio sobre todas las criaturas; de ahí que *Rom* 8, 18-21 asocie toda la creación en el fracaso y salvación del Hombre).

Nosotros pasamos de la situación del primer Adán, el pecador, a la del segundo, el santo, por el bautismo, con el que revivimos simbólicamente la Pascua de Cristo, su paso de este mundo pecador a la gloria de Dios mediante la muerte y la resurrección. Jesús se hace realidad en nosotros como nuevo Adán, promotor de una existencia humana renovada, cuando nos concede la gracia de «revestirnos» de El (*Gál* 3, 27), cuando nos hace morir al «hombre viejo», a nuestra personalidad ambigua, y resurgir a la nueva existencia, de la que es la fuente. Esto es justamente lo que se produce en el bautismo (*Rom* 6, 4-11; *Col* 2,12-13).

Juan es menos sensible que Pablo a este movimiento de conversión: para él el bautismo es un nuevo nacimiento, antes que muerte y resurrección (*Jn* 3, 3-8); es más sensible también a los «resultados», la meta, del paso, que al paso mismo. Lo que aquí nos interesa es el lazo esencial de esa vida nueva con la persona

<sup>1</sup> VATICANO II, *Constitución sobre la Iglesia*, núm. 1.

de Cristo. Nosotros recibimos esa vida nueva adhiriéndonos a Cristo por la fe (en el lenguaje joánico «venir» a Cristo y «creer» en El son términos equivalentes). Si Jesús nos da la vida eterna, es que esa vida *está* en El de una forma absoluta y desde siempre, en su perfecta comunión con el Padre (*Jn* 5, 24-26; 1, 4.12.17...). Jesús *es* Vida eterna, principio de resurrección (11, 25-26), y al entregarse a sí mismo nos comunica la vida absoluta otorgada por el Padre (6, 51.54-58...). Por la Eucaristía el don divino de la Encarnación se hace una realidad viva en cada cristiano, haciéndole partícipe de la vida filial y eterna de Cristo muerto y resucitado. Jesús es el «patriarca» de quien recibimos la vida y con quien compartimos su identidad: El *está* en nosotros y nosotros en El como el Padre *está* en El y El en el Padre (comparar 14, 10 y 15, 4-7). Finalmente gracias a El, y mediante la fe, «permanecemos» en Dios y Dios en nosotros (*1 Jn* 4, 15-16).

La alegoría de la vid (*Jn* 15, 1-17), lo mismo que los temas paulinos del nuevo Adán y de la Cabeza del cuerpo eclesial, son muy explotados por la Tradición: Padres de la Iglesia (San Agustín en particular), liturgias, teólogos, etc. El Vaticano II recoge y desarrolla el tema del Nuevo Adán (en *Iglesia*, núm. 2 y sobre todo en la *Iglesia y en el mundo actual*, núm. 22, 1), los de la Iglesia-cuerpo y de Cristo-Cabeza (en *Iglesia*, núm. 7). En este último texto, el papel de la cabeza en el cuerpo se desglosa en primacía de Cristo sobre todas las criaturas, ejemplo a seguir en toda nuestra vida, en la atribución que hace de los diversos ministerios que estructuran y animan la vida de la Iglesia y, por último, en la comunicación de su Espíritu para unir y vivificar todo el cuerpo eclesial.

A primera vista parece que los temas del Nuevo Adán, de la Cabeza de la Iglesia y de la vid, se oponen a los de la Imagen y de la Palabra. Por un lado *está* el cara a cara con Dios, por otro la revelación de Dios a nosotros. Por un lado Jesús aparece con nosotros frente a Dios y por otro con el Padre frente a nosotros.

Cada uno de estos polos, sin embargo, asegura y garantiza la verdad del otro. En efecto, Dios no puede revelarse como Amor nada más que en la medida en que suscita en nosotros una respuesta de amor digna de El. Porque el amor tiende a la reciprocidad, y nadie puede responder al amor de Dios si Dios no le da la capacidad de amar. Cuando Dios ama a alguien, lo convierte

en amante, es decir: lo capacita a su vez para el amor, con tal que el interesado no se niegue.

Jesús no revelaría, pues, al Dios-Amor si la humanidad, en El, no respondiese perfectamente al amor del Padre. En la Cruz, Jesús es inseparablemente «la suprema donación del amor de Dios» al mundo y «la suprema obediencia filial del mundo», perfecta respuesta amorosa de la criatura al Creador con El surge en la historia el perfecto amor filial hacia Dios, porque ama a su Padre tanto como éste le ama a El (en esto es el *nuevo Adán*). Ahora bien, para amar a Dios con la misma capacidad del amor divino, es preciso dentro de la libertad humana un Amor verdaderamente divino, una existencia divina por tanto; Jesús es desde toda la eternidad ese Amor-respuesta, por el que tenemos que dejarnos ganar (y en este sentido es Imagen y Verbo). Mediante nuestra muerte-resurrección bautismal incansablemente reactualizada en esfuerzo de conversión, el Nuevo Adán refleja y expresa en nosotros y por nosotros su nueva vida, bajo la acción del Espíritu y gracias al ministerio de la Iglesia. Y ese don continuo de su propia vida se extiende y alcanza a todos los hombres, buscando la salvación del universo. Ningún proyecto de existencia puede liberarse del sin-sentido y de la muerte, si no es animado y dinamizado por el de Cristo.

## EL DIOS HIJO

El término de Hijo sintetiza muy bien las dos ideas de Cristo como revelación de Dios a nosotros y de Cristo como interlocutor con nosotros del Padre: el Hijo es el *alter ego* del Padre. Es su imagen perfecta, la expresión adecuada; es también el «partenaire» de igua a igual, el perfecto tú-a-tú. Es el señor de la creación con el mismo señorío del Padre; es también el que conduce hacia el Padre todo lo creado como supremo homenaje filial (cf. *1 Cor* 15, 28 y 3, 22-23).

Si hay un dato unánime y común en todo el Nuevo Testamento es indiscutiblemente la relación de Hijo a Padre que une a Cristo con Dios desde su vida terrena. Esta relación es expresada de múltiples maneras en los evangelios sinópticos, especialmente cuando Jesús afirma una perfecta reciprocidad de conocimiento

entre su Padre y El (*Mt* 11, 27), y cuando da aquella respuesta al sumo sacerdote que le valdrá la sentencia de muerte (*Lc* 22, 70). Por este motivo esencialmente la resurrección pondrá de manifiesto y revelará en Jesús al Mesías Hijo de Dios (aunque en un sentido muy distinto al que esperaban los judíos). (Cf. *Act* 13, 33 y *Rom* 1, 4).

Juan que, mucho más que cualquier otro evangelista, relea toda la historia terrena de Jesús desde la perspectiva de Pascua, pone en labios de Jesús declaraciones muy explícitas de filiación divina. Jesús es el Enviado por excelencia de Dios, con plenos poderes sobre toda la creación, porque entre el Padre y El todo es común (3, 33-36; 5, 19-27; 10, 27-30). En el último de estos textos Jesús declara que el Padre y El son uno; dice además (14, 28) que el Padre es mayor que El, pero por el contexto aparece claro que la oposición aquí incide sobre el estado terrenal de Jesús y sobre la gloria divina en la que va a entrar con su muerte y resurrección. La idea neotestamentaria del Hijo de Dios implica claramente la plena reciprocidad de amor, la comunión perfecta, la comunicación al Hijo de todo lo que el Padre sabe, de todo lo que quiere y hace, de todo lo que tiene y de todo lo que es. Y todo esto es comunicado al Hijo para que nos lo comunique a su vez a nosotros

Esta doctrina o enseñanza bíblica no está sistematizada; de ahí que nos deje ante una temible dificultad: ¿cómo el Padre y el Hijo pueden ser dos personas distintas sin ser dos dioses? ¿Cómo puede el Hijo ser verdaderamente Dios si su Padre es el único Dios?

Al pensamiento cristiano le costó mucho llegar a formular este misterio. La crisis más decisiva fue la del siglo cuarto, la que provocó el sacerdote alejandrino Arrio. Arrio, queriendo salvar a toda costa la unidad de Dios, veía en el Verbo una segunda persona «divina» en el sentido amplio, es decir: *creada* por Dios antes que el resto de las criaturas, pero creadora, a su vez, de éstas. El Hijo no era, pues, igual al Padre: entre su naturaleza y la del Padre no había en común más que entre la de Dios y la nuestra. Era «desemejante» a Dios; un poco más tarde algunos discípulos de Arrio atenuaron verbalmente su error, declarando que el Verbo era «semejante» a Dios mucho más que

las (demás) criaturas, pero sin poseer verdaderamente la misma divinidad del Padre.

Contra este herejía el primer Concilio ecuménico, reunido en Nicea (Asia Menor) en el año 325, formuló el símbolo de la fe que luego debería pasar a la liturgia. En dicho Concilio, Cristo fue definido como «Hijo de Dios, unigénito del Padre... Dios de Dios, engendrado, no creado, *consustancial* al Padre...». El término «consustancial» iba a convertirse en la piedra de toque de la ortodoxia<sup>2</sup>. Significa que el Verbo no es solamente semejante al Padre, sino también de la misma naturaleza que El. Y como Dios es único, no se trata solamente de homogeneidad (divinidad parecida e igual), sino de identidad numérica: a pesar de ser dos personas, el Padre y el Hijo son *el mismo Dios*.

Esta afirmación conciliar fue muy contestada en los siguientes cincuenta años: era difícil de comprender, difícil de defender también, porque la Escritura desconocía el término *consustancial*. El primer concilio de Constantinopla (381) asegura definitivamente la victoria en Oriente.

La crisis arriana (que iba a prolongarse en Occidente hasta el siglo séptimo a consecuencia de la invasión de los bárbaros) dio lugar a una abundante producción teológica, sobre todo entre los padres griegos del siglo cuarto y quinto. La «defensa e ilustración» de la filiación divina y la consustancialidad de Cristo se amplía para traducir de una manera inteligible el misterio trinitario en todas sus dimensiones. Uno de los argumentos a menudo empleados en favor de la divinidad de Cristo es éste: si al darse a nosotros nos diviniza, es preciso que para eso sea Dios.

Indudablemente para ser comprendida, esta divinización tiene que ser explicada. El argumento no es menos significativo: el misterio de la filiación divina de Cristo se encuentra en el corazón de nuestra propia filiación adoptiva. Dios se hace nuestro Padre al darnos a Jesús como hermano; somos «hijos en el Hijo». Esto no tendría ningún sentido si El sólo fuese Hijo en el mismo sentido que nosotros, aunque sea en grado superior. Si la mediación es universal y necesaria, es porque su filiación es previa a la nuestra por su propia naturaleza. Nos hace hijos de Dios, *porque El es el Hijo eterno de Dios*. Su amor por nosotros y el

<sup>2</sup> No sin dificultades, ya que era empleado también, en un sentido falso, por Marcelo de Ancira, adversario más fanático que lúcido de Arrio.



amor de Dios por el mundo no son dos amores, lo mismo que su ser y su libertad y el ser y la libertad del Padre no son dos realidades numéricamente distintas. De ahí la importancia que tiene para nuestra salvación su misterio pascual, revelación del Dios-Amor, y por tanto su existencia humana que es «una existencia-para-la-vida» y no una existencia «para-la-muerte».

Escapamos al absurdo y a la desesperanza porque la última palabra de la existencia que se nos ha manifestado y se nos ha dado con Jesucristo es una palabra de Amor.

\* \* \*

Al darnos a Jesús, Dios se expresa y se da íntegramente a los hombres en calidad de Padre. Nosotros no podemos comprendernos plenamente, no tenemos acceso al *sentido* definitivo de nuestra existencia, a la plena esperanza, sino acogemos como Hijo eterno de Dios a Jesús de Nazaret, al hijo de María. Tal es el objeto de nuestra fe.

Esto quiere decir que el sentido de nuestra existencia depende de la relación privilegiada de Cristo con el Padre. Ahora bien, Jesús sólo puede ser reconocido en su filiación divina, y Dios sólo se revela en plenitud a aquellos que lo reconocen y ven como Padre a Jesucristo. Nosotros, pues, no podemos comprendernos más que en función de Cristo y de Dios, y no los acogemos ni los aceptamos si no los creemos como Padre e Hijo en la unidad de la naturaleza divina.

¡Singular paradoja! Sólo conseguiremos escapar de la noche del sin-sentido aceptando la noche del misterio divino. Y no solamente el misterio de la filiación en el seno de una única divinidad, tendremos también que aceptar en la indivisible existencia personal de Cristo la verdad y la realidad de un verdadero ser humano y la verdad y la realidad del Dios Hijo.

## V

# ¿HOMBRE Y DIOS A LA VEZ?

Habíamos comenzado viendo la realidad humana de Jesús y hemos acabado proclamando su divinidad filial. ¿Cómo conciliar aceptablemente estas dos afirmaciones? ¿Cómo articular ambas entre sí?

No se puede solucionar la cuestión con un compromiso de componendas. Como si por una parte fuese Dios y por otra hombre, mitad Dios y mitad hombre. No. Cuando más plenamente hombre se nos muestra Jesús, es cuando se nos revela como Hijo de Dios.

No aparece ni se le ve más hombre cuando se vela su divinidad, ni más divino cuando se eclipsa su humanidad.

Hay que cuidarse también de las soluciones fáciles, de esas soluciones apriorísticas que son fruto de un mero juego de nociones abstractas: el problema afecta a toda la vida de la Iglesia y de los cristianos, y exige un estudio serio, partiendo de los hechos.

Para captar el sentido de la fe y su alcance actual, puede servirnos de gran ayuda la historia de las controversias cristológicas, que dividieron al Oriente cristiano de los siglos V al VII y que fueron solucionadas por los diversos concilios al precio de grandes cismas seculares.

Antes, sin embargo, de realizar ese breve estudio del pasado, vamos a echar una ojeada a la actualidad: veremos cómo a diversos niveles aparece hoy aquella dificultad de comprender de una forma equilibrada o bien la unidad personal de Cristo o bien la irreductible distinción de lo humano y lo divino dentro de esa unidad.

## CORRIENTES DIVERGENTES EN EL CRISTIANISMO ACTUAL

Ante todo, los vestigios o expresiones de un *dualismo* que pone en peligro la unidad.

En materia doctrinal algunos utilizan la cómoda distinción entre la *forma* y el *fondo* para demostrar la homogeneidad de los dogmas a través de la multiplicidad de teologías, sucesivas o simultáneas. Esto puede ser apologeticamente útil, pero parcialmente verdadero. Porque puede conducir a una relativización excesiva, a la manera de los modernistas, de las fórmulas dogmáticas: más que en los enunciados doctrinales, todos con mezcla de verdad y falsedad, ¿no estaría la verdad o el error en la religión vivida, en «la experiencia religiosa»? Cada época haría bien en traducir su fe según su propio lenguaje y su propia cultura, pero esas traducciones de poco podrían servir a las generaciones siguientes con una cultura y un lenguaje distintos. De ahí a decir que la revelación de Dios es puro reflejo de la cultura y reducir la religión a una mera cuestión cultural, no hay más que un paso. *Lo único importante en ese caso serían nuestros puntos de vista sobre Jesús; el punto de vista de Jesús sobre lo que nosotros pensamos o decimos de El no tendría importancia, aunque sólo fuese porque en el fondo no podemos conocerle o saber algo de El... Y así... hasta que se decidiese un día que la «experiencia religiosa», desconectada ya de su objeto, no es más que «una proyección» del individuo...*

En el dominio de la eclesiología se tiene a menudo la tentación de disociar la Iglesia-institución de la Iglesia-comunión en el Espíritu. Se reacciona o bien contra un institucionalismo, ritualismo y arcaísmo vacío y alienante, o bien, por el contrario, contra los riesgos de una anarquía o pietismo adolescente, etc. Pero, ¿por qué Dios iba a limitar su inspiración sólo al presente, o sólo al período o la época en que se fijaron los ritos y las instituciones? El Resucitado sigue actuando hoy por su Espíritu en la comunidad que es fiel al testimonio de los apóstoles y continuadora de su misión; la Tradición, es decir: la transmisión del Evangelio mediante la Palabra y la vida de la Iglesia, continúa hoy gracias a su pasado y su pasado no tendría hoy valor alguno si no se prosiguiese. Sólo la herencia de los apóstoles

nos permite discernir la autenticidad de la inspiración divina (cf. *1 Jn* 4, 1-6), pero dicha herencia sólo puede ser vivificada por la inspiración actual.

En el dominio de la vida concreta, se puede también levantar un muro de separación entre la vida cristiana como sector estrictamente privado y la vida pública: negocios, compromisos políticos, todo lo que concierne a la vida de la ciudad. En el primer aspecto se utiliza como criterio el Evangelio, en el segundo la eficacia y la rentabilidad. Con lo cual se quiere dar a entender o bien que la vida pública no tiene que ver nada con el respeto y el amor a las personas (la caridad), o bien que el Evangelio y la caridad sólo se aplican a las relaciones inmediatas entre los individuos. Tanto en un caso como en otro, ¿cómo puede ser Cristo realmente el salvador del mundo?

En el otro extremo de estas dicotomías, nos encontramos a menudo con *bloqueos*, con *mutuas contaminaciones* entre aspectos unidos, pero distintos de la realidad cristiana.

Por ejemplo, en el dominio doctrinal la sacralización indebida de determinadas expresiones culturales de fe, de mentalidades arcaicas ligadas a afirmaciones antiguas de la Biblia o Magisterio. Sin necesidad de remontarnos hasta el caso Galileo, a los misioneros del siglo XIX y XX se les ha reprochado el querer occidentalizar a pueblos enteros de Africa y Asia, al evangelizarlos. Los diversos integrismos rechazan todo cristianismo que asuma el mundo moderno con sus valores, aunque corrija sus ambigüedades, porque a sus ojos la única manera auténtica de traducir socialmente la fe consistiría en restaurar la cristiandad medieval o la Contrarreforma, como si dichas épocas estuviesen exentas de ambigüedades. ¿Por qué sacralizar este tipo de sociedad cristiana y no otros tipos de sociedad más antigua o más reciente? ¿En qué queda según esas concepciones la catolicidad de la Iglesia?

En el dominio de la vida eclesial observamos a veces, sobre todo en mentalidades atrasadas, una tendencia a sacralizar las instituciones, las personas investidas de autoridad en la Iglesia. Se rechaza como una especie de sacrilegio un análisis marxista de la vida colectiva de los cristianos o un estudio psicoanalítico de determinadas formas de piedad, incluso de santidad. En la práctica parece que se cree que el Espíritu Santo sustrae y arranca a las personas y grupos que anima de las condiciones normales

de toda libertad personal y de la vida colectiva. Algunos se imaginan al Papa y a los obispos como a seres sobrehumanos. Otros aprueban ciega e incondicionalmente tal movimiento de Acción católica o tal movimiento obrero. No les vendría mal a todos estos meditar un poco *Gál 2, 11-14*, o simplemente «el Asno de las reliquias» del bueno de La Fontaine.

En lo que respecta a los compromisos temporales, una ilusión parecida caracteriza el aparente y alardeado apoliticismo de muchos cristianos. Se creen, y están convencidos, que no están haciendo opción política alguna y que se están ateniendo a la pura moral cristiana, a la «doctrina social de la Iglesia», cuando prestan su apoyo a tal o cual tipo de gobierno, a tal o cual régimen económico-social («liberal», socialista o fascista, es igual). Lo que aquí se pone en cuestión no es su buena fe, sino su lucidez: ponen su fe en Dios como motivo de opciones económicas o políticas inconscientes, cuya verdadera motivación y su sentido o móvil real no tiene nada que ver con eso, son otros.

Estamos, pues, constantemente sometidos a la tentación de la idolatría, o bien porque divinizamos prácticamente una realidad humana o bien porque al emanciparla radicalmente de Dios acabemos convirtiéndola en otro absoluto. En realidad, Dios está en todo, relacionado con todo, y no se ata ni se identifica con nada ni con nadie. Sus atributos no contaminan las realidades humanas a través de las cuales se nos manifiesta su presencia y su acción, y los límites y miserias humanas no impiden que Dios hable y actúe por medio de ellos. Vamos a ver como esto es una realidad en la vida de Jesús mismo.

## LA UNICA PERSONA DE CRISTO

¿Es posible que Jesús sea a la vez Hijo de Dios e Hijo de María o de David? Así, al parecer, ven las cosas los evangelios. ¿Tienen razón los que ven ahí una mentalidad mitológica?

Aunque había aflorado con anterioridad, la cuestión de la unidad personal del Hombre-Dios encontró una respuesta a lo largo de una serie de discusiones y debates, provocados por Nestorio. Nombrado obispo de Constantinopla en el 428, este antioqueno empezó a atacar rápidamente en sus predicaciones los

errores que aún sobrevivían más o menos solapadamente en la capital del imperio de Oriente: el arrianismo, negador de la divinidad de Cristo<sup>1</sup>, el apolinarismo, según el cual la unidad personal de Cristo se realizaba excluyendo la presencia de un alma racional humana, siendo ésta reemplazada ventajosamente por la del Verbo divino (el Hombre-Dios era ciertamente *uno*, pero incompletamente hombre).

La costumbre de llamar a María la *Théotokos*, Madre de Dios, desconocida en el país de origen de Nestorio, existía ya en Constantinopla y en Alejandría. Nestorio la emprende contra este título, por ser sospechoso de encubrir errores apolinaristas y, sobre todo, arrianos: decir que María es madre del Dios Jesús, ¿no es insinuar que este «Dios» fue creado?

Rápidamente San Cirilo, obispo de Alejandría, es informado de dicha campaña y toma partido por la *Théotokos*, constituyéndose en su defensor. Las discusiones doctrinales, con las que enseguida se interfieren y mezclan discrepancias jurisdiccionales, no tardan en envenenarse. Formados en escuelas teológicas muy diferentes, los dos obispos no son precisamente los más idóneos para entenderse; además, ambos son de temperamento más bien fuerte. Cirilo cursa a Roma un «dossier» de la situación claramente «apañado». Encargado por el Papa de notificar a Nestorio un requerimiento para adherirse a la fe de Roma y de Alejandría, Cirilo añade por su cuenta un documento que endurece aún más las posiciones. Nestorio, por su parte, obtiene del emperador la convocación de un concilio ecuménico en Efeso para el año 431. Pero, controlado y dirigido por Cirilo y el episcopado egipcio, el concilio condena y destituye a Nestorio y a sus partidarios.

El fondo del problema no estaba en el título Madre de Dios, sino en un principio teológico llamado en el argot teológico «comunicación de idiomas»<sup>2</sup>, que Cirilo intentaba defender y aplicar y ante el que Nestorio tenía sus reservas. Más exactamente lo que Cirilo blandía como bandera de la ortodoxia era la ex-

<sup>1</sup> Cf. *supra*, cap. IV.

<sup>2</sup> Se trata de la posibilidad de designar a Cristo con un término que se relaciona directamente con su divinidad, atribuyéndole una cualidad o una acción propia de su humanidad y viceversa: «El Hijo de Dios nació de María» (según su humanidad), «el carpintero de Nazaret creó el universo» (según su divinidad). Es una manera de significar la unidad personal entre las dos naturalezas que hay en Cristo.

presión, rechazada por Nestorio, de «la unidad según la sustancia» entre la humanidad de Cristo y su divinidad. Esta expresión —lo mismo que su negación—era ambigua: Cirilo la afirmaba en el sentido en que era verdadera y Nestorio la rechazaba en el sentido en que era falsa.

Hubieran podido, pues, entenderse, pero las disposiciones personales no eran las más apropiadas para ello. El malentendido entre ambos bandos sólo se disipó una vez que Nestorio fue condenado y depuesto. Todo ello nos deja en la duda de si Nestorio fue o no lo que se dice un nestoriano.

Prescindiendo, por lo demás, del error judicial que Nestorio padeció, el concilio de Efeso definió una verdad esencial: «Cristo, Dios perfecto y hombre perfecto... engendrado por el Padre antes de todos los siglos según su divinidad, nacido en estos últimos por nosotros y nuestra salvación de la Virgen María según su humanidad, consustancial con el Padre según la divinidad, consustancial con nosotros según la humanidad. Porque la unión está hecha de dos naturalezas. Por eso nosotros afirmamos *un Cristo, un Hijo, un Señor* <sup>3</sup>.

Se ha descartado el error apolinarista al decir «hombre perfecto» y al añadir «compuesto de un alma racional y de un cuerpo». Todavía habrá que entender y saber de qué unión entre ambas naturalezas se trata: porque podría muy bien tratarse de una fusión de ambas en una tercera.

Para los cristianos del último tercio del siglo xx la dificultad en todo esto está en que el dogma fue formulado en términos de ontología, de metafísica del ser. No está familiarizado con la noción de «naturaleza humana» y menos aún con la de «naturaleza divina». La idea de una unión a nivel de sustancias no aclara nada, sobre todo si da pie a entenderla como una fusión de donde resultaría una tercera naturaleza, híbrida (lo que en forma alguna es la doctrina de Efeso).

Es más fácil comprender lo que los obispos de Alejandría y de Roma con el concilio quisieron descartar: la herejía *nestoriana*. Dicha herejía consistiría en ver en el hombre Jesús un profeta eminente, fiel portavoz del Verbo divino, un sujeto perfectamente dócil, aunque radicalmente autónomo, adjuntado al

Dios Hijo. Habría, por tanto, un Jesús hombre y un Jesús Dios, inseparablemente asociados, pero por puros lazos de libertad, de opción mutua indefectible: con esto bastaría para que, al ver y oír al hombre Jesús, se estuviese viendo y oyendo, en un sentido, al mismo Verbo y a través de éste al Padre. No se podría, por tanto, atribuir al Verbo el nacimiento humano de Jesús, etc.

Según esto, el Dios Hijo en el fondo queda reducido a un mero «doble» o réplica inútil e inconsistente: por un lado tenemos al crucificado resucitado y por otro a Dios, su Padre y nuestro, al que le presta una obediencia perfecta; pero ¿a qué viene el Dios Hijo? ¿No es en el fondo la sombra del hombre Jesús proyectada sobre la divinidad? ¿Con lo cual nos cargamos tranquilamente el misterio trinitario!

Eso fue justamente lo que Efeso trató de evitar, puesto que dicha «simplificación» no se ajusta a los datos del Nuevo Testamento y destruye, además, la salvación cristiana. Lo que vimos en el capítulo precedente nos impone la necesidad de reconocer un Dios Padre y un Hijo en comunión con el Espíritu Santo. E indiscutiblemente no fueron los escritores neotestamentarios los que se lo inventaron: toda la formación judía que tenían les empujaba a lo contrario, costándoles el entrar en esta visión de las cosas bajo la presión y evidencia del acontecimiento pascual.

Por otra parte, no se puede disociar al Cristo hombre del Cristo Dios, sin destruir la salvación cristiana, es decir: nuestro acceso a la Filiación eterna. La cuestión esencial está en saber si el amor de Jesús, muriendo por nosotros, es un simple amor de hombre o amor de Dios: en la primera hipótesis, nada fundamental ha cambiado en nuestra situación de pecadores; en la segunda, el amor que nos llega desde la Cruz es un amor divino que nos ofrece y realiza la reconciliación, y este encuentro ciertamente no nos deja como estábamos (cf. 2 Cor 5, 17-21).

EN LA UNIDAD DE CRISTO,  
LO DIVINO Y LO HUMANO  
NO SE CONFUNDEN NI SE MEZCLAN

Más arriba hemos visto cuál era la tentación apolinarista que rechazó el concilio de Efeso. Los extremistas, sin embargo, del

<sup>3</sup> Cf. G. DUMEIGE, *La Foi catholique*, núm. 307.

partido de Cirilo no iban a tardar mucho en ir más allá de su maestro en aquella afirmación de la unidad de Cristo «según la sustancia», explicitando e inflexibilizando dicha fórmula en unos términos aún mucho más ambiguos.

Así pues, el monje Eutiques, en Constantinopla, predica que en Jesucristo había dos naturalezas antes de la unión y una sola después (sin pretender por ello que la humanidad de Cristo preexistiese a la unión), y que Jesús no nos es «consustancial» (su naturaleza difiere de la nuestra por el hecho de su unión con el Verbo). Condenado por su obispo y por el Papa León, Eutiques apela y el emperador convoca un concilio ecuménico en Efeso para el 449. Dioscoro, obispo de Alejandría con sus colegas egipcios y otros comparsas, partidarios todos de Eutiques, toman, *manu militari*, el control y dominio del concilio. Pero el Papa y el emperador recusan esta «piratería de Efeso». De ahí que se convoque un nuevo concilio en Calcedonia (451), en el que se condena y destituye a Dioscoro, ratificándole la condenación de Eutiques, y en el que se aprueba la célebre carta dogmática de San León al obispo Flaviano de Constantinopla.

De hecho, aunque Eutiques se aferró ciegamente a unas fórmulas muy ambiguas, su verdadero pensamiento no parece haber sido herético, no más que, en el extremo opuesto, el de Nestorio. Otro tanto habría que decir de la gran masa de *monofisitas*, es decir: de esas iglesias que no aceptaron las decisiones de Calcedonia y se separaron de la ortodoxia tanto romana como bizantina<sup>4</sup>. Los profundos diálogos que se han tenido estos últimos años entre representantes cualificados de estas iglesias y representantes de la Iglesia católica y ortodoxa han confirmado que los desacuerdos en cristología no afectan al dogma. En dichas iglesias no hubo más heréticos que algunos grupúsculos extremistas. Sólo, pues, con reserva puede hablarse de una herejía monofisita: la herejía estaría en aquellos que desnaturalizarían la humanidad de Cristo, divinizándola más o menos a nivel mismo de su naturaleza.

Las controversias, por lo demás, fueron reanudadas en los siglos VI y VII a propósito de nuevas fórmulas ambiguas refe-

<sup>4</sup> En la actualidad aún estas Iglesias reagrupan alrededor de diez millones de fieles: coptos de Egipto y de Etiopía, armenios «gregorianos», etc.

rentes no ya a la persona de Cristo, sino a su *actividad* «teándrica» o divino-humana (*monoenergismo*) y después a su única *voluntad* (*monotelismo*)<sup>5</sup>. En épocas más recientes, en Occidente, nos encontramos con concepciones de la omnisciencia de Cristo bastante ambiguas, pero poco combatidas por el magisterio: cabe preguntarse si dichas concepciones no atribuyen al psiquismo humano de Jesús atributos típicamente divinos. En el piadoso afán de exaltar la figura de Cristo, ¿no se olvida un poco la esencial finitud de lo humano?

A todas estas fluctuaciones del pensamiento cristiano la Iglesia opone la «Carta a Flaviano» del Papa León, texto rico y hondo, con unas expresiones sabiamente equilibradas. Lo esencial de su contenido quedó recogido y condensado en la profesión de fe del concilio de Calcedonia. El concilio contradice «a los que imaginan la unión de las dos naturalezas en Cristo como mezcla o confusión... Anatematiza a los que inventaron la fábula de las dos naturalezas..., antes de la unión y de una sola después de la unión». Enseña positivamente «un solo y mismo Hijo, nuestro Señor Jesucristo, perfecto en su divinidad, perfecto en su humanidad, verdadero Dios y verdadero hombre, compuesto de un alma racional y de un cuerpo, consustancial con el Padre por su divinidad, consustancial con su humanidad». Es *uno* «en dos naturalezas, sin confusión, sin cambios, sin división, sin separación». Las dos naturalezas están reunidas «en una sola persona y en una sola hipóstasis»<sup>6</sup>.

¿Qué significado tiene para nosotros hoy esa enseñanza infalible formulada en términos de ontología clásica?

Esencialmente que Jesucristo, siendo para Dios y para nosotros un «partenaire» único, no es menos Dios de verdad ni menos hombre también de verdad: hay ahí dos órdenes de realidad sin medida común, absolutamente irreductibles el uno del otro.

Esa radical heterogeneidad, por lo demás, permite la total presencia del uno en el seno del otro, excluyendo toda concurrencia y toda incompatibilidad. Sabemos por experiencia que al acoger a Dios en nuestra existencia, al dejarnos penetrar por

<sup>5</sup> Estos errores iban a ser condenados respectivamente en los concilios ecuménicos de Constantinopla II (553) y Constantinopla III (681).

<sup>6</sup> Cf. DUMEIGE, *op. cit.*, núm. 313.

su presencia amorosa, lejos de quedar alienados, deshumanizados, nos hacemos más lúcidos, más libres, más auténticos. No escapamos a los condicionamientos materiales, o de otro tipo, de nuestra libertad, no nos «desencarnamos», aún cuando tomemos nuestras distancias respecto a las diversas contingencias en otro tiempo determinantes, aún cuando atenuemos un poco algunos condicionamientos. Y si el amor de Dios nos lleva a «desengancharnos», «descomprometernos» en determinados aspectos o puntos es para exigirnos otros compromisos más delicados o más útiles a la humanidad.

Esto nos lleva a la conclusión de que Jesús no quedó deshumanizado por su divinidad, sino, al contrario, su solidaridad con nosotros quedó consolidada y su humanidad profundizada. Es «uno de nosotros en todo, excepto en el pecado» (*Heb 4, 15; cf. 2, 10-18 y 5, 1-10*), precisamente porque el pecado degrada nuestra libertad, desarraigando sus fundamentos divinos.

Si Cristo no tuvo pecado, no significa que no tuviese deseos, impulsos y temores: el Evangelio nos lo muestra víctima de la tentación y angustiado en Getsemaní. El no tener pecado no fue porque Dios de alguna forma neutralizase su libertad o porque lo supliese en determinadas circunstancias. Al contrario, porque fue plenamente libre en el Espíritu: tanto más libre cuanto más energías afectivas y vitales puso en su amor por Dios y los hombres, en su obra de salvación. Las razones de vida que adoptó como respuesta a la llamada del Padre tenían a sus ojos demasiada importancia para caer en el miedo o el deseo egoísta. Para pecar, es preciso la libertad; pero cuanto más libre se es, más difícil es ceder a las tentaciones bajas.

## EL «SACRAMENTO FUNDAMENTAL»

La doctrina del concilio de Calcedonia, recogiendo y matizando más la del concilio de Efeso, fue explicitada a su vez por los concilios de Constantinopla II y III. Pero sigue siendo la síntesis-modelo en materia de cristología. Durante quince siglos los teólogos se han esforzado por explicarla y sistematizarla con las categorías de una metafísica del ser (esencia, naturaleza, subsistencia, persona, unión hipostática...).

Sin perdernos en los meandros de esas investigaciones<sup>7</sup>, podemos retener sus conclusiones más esenciales:

— la humanidad de Cristo, lejos de quedar amputada en aspecto alguno, posee una *plenitud* inigualable en el orden humano mismo;

— a pesar de ello *no es persona* en sí misma, lo es en y por el Verbo divino: no existe por su propia cuenta, sino por cuenta del Dios Hijo; es la existencia *humana* del Dios Hijo;

— mientras que los demás hombres son para Dios «instrumentos separados», un poco como lo son para nosotros una estilográfica o un destornillador, el hombre Jesús es para el Verbo un *instrumento conjunto*, un poco como para nosotros son nuestros brazos u ojos. Nuestro cuerpo es nuestro «ser-en-el-mundo», y el hombre Jesús es el ser-hombre de Dios, una nueva dimensión que Dios se dio, y no simplemente un instrumento que posee.

A pesar de lo dicho, el misterio sigue intacto. Cristo no es un problema que se pueda despejar, sino alguien, el ser más personalizado que uno pueda imaginarse. Quien dice persona, dice misterio; un misterio que hay que acoger con toda nuestra inteligencia y nuestro corazón. Una persona no es algo que pueda explicarse, aunque pueden explicarse algunos aspectos de su comportamiento, en la medida en que el ser humano está condicionado. Puede, sin embargo, ser «situada» sin pretender con ello que quede definida. Así fue como procedió la cristología clásica, y así hemos de proceder nosotros también, nada más que con otros instrumentos culturales. Tal vez encontremos en nuestro contexto actual el significado profundo que Santo Tomás daba a su idea de «instrumento conjunto».

Partamos de la esperanza judeo-cristiana en el Reino de Dios; una esperanza que recapitulaba en una perspectiva de fe la expectativas humanas más fundamentales, incluida la más utópica de todas, a la que muchos contemporáneos nuestros han renunciado, la victoria sobre la muerte. El Reino de Dios es la victoria de la vida, de la paz, de la alegría, del amor, de la justicia sobre todas las formas de mal. Es el porvenir absolutamente positivo y halagüeño.

Comporta dos elementos constitutivos: por una parte, una

<sup>7</sup> Los resultados esenciales están consignados por Santo Tomás de Aquino en su *Suma Teológica*, tercera parte, cuestiones: de la 2 hasta la 4 y la 17.

mejora decisiva de las condiciones de la existencia humana (estructuras socio-económicas, políticas, el entorno material, cultura y medios de difusión, vitalidad física y salud psíquica, etc.); por otra, una transformación profunda de las relaciones entre personas y entre pueblos, hasta el punto de que sea el amor el que las anime plenamente.

Estos dos elementos o metas, los esperamos de Dios más allá de la historia, pero a nuestra vez los buscamos y preparamos su advenimiento progresivo dentro de la historia misma. Todo hombre, cristiano o no, puede y debe contribuir a dicho progreso, en la medida de su honestidad, de sus capacidades humanas y de su compromiso efectivo, y en la medida en que lo haga es un signo eficaz de Dios, un elemento de revelación.

«En la medida en que...», porque la presencia del mal en nosotros, y en nuestro entorno, nos mantiene más o menos en la ambigüedad, servidores y adversarios a la vez del Reino de Dios.

Un hombre, sin embargo, escapó de dicha ambigüedad. Dios reinó en él de una forma absoluta y, por él, combatió la ambigüedad de todo lo que le rodeaba, por amplia que fuese su influencia. Este hombre fue Jesús.

Ese hombre se caracteriza ante todo por su misión histórica. Comprendió que podía y que debía hacer pasar al mundo de la antigua Alianza a la Nueva, romper y abatir el «muro» que separaba a Israel de los pueblos paganos, con el fin de unir a todos en el único Pueblo de Dios. La revelación histórica y positiva que recibió Israel sirvió para quitar la duda que sobre la personalidad y bondad de Dios había hecho recaer la revelación *natural*, aquella revelación que Dios hace de sí mismo a través de su obra creadora. La abertura de la Alianza a los paganos deshizo a su vez la sospecha de particularismo y por tanto de falsedad que pesaba sobre el Dios de Israel. Revelación natural y revelación histórica se esclarecen y enriquecen mutuamente, siendo ambas rebasadas y superadas por la muerte y resurrección de la persona de Jesucristo.

Gracias a un momento histórico privilegiado<sup>8</sup> y a una santi-

<sup>8</sup> Es lo que la Biblia de lengua griega llama un *kairos*, tiempo oportuno o coyuntura que permite abrir una nueva fase en la realización del designio de Dios sobre el mundo.

dad personal incomparable, Jesús se convirtió en el «sacramento primordial», en el signo y medio de acción decisivo por el que Dios establece su Reino. En el acontecimiento pascual, en el supremo compromiso personal de Jesús, que la resurrección autentifica como fidelidad a Dios, Dios lleva a su madurez y a su clarificación definitiva todas las formas anteriores y posteriores de revelación. Son todas verdaderas en cuanto «preparaciones evangélicas», en cuanto aproximaciones y acercamientos hacia la plena revelación del Reino de Dios; corresponderá a la Nueva Alianza quitar lo que en ellas hay de ambigüedad.

Pero, ¿qué quiere decir todo esto, sino que el compromiso total del hombre Jesús es también el compromiso total de Dios, marcado como tal por la conjunción del momento histórico y de la santidad personal sin los que hubiera sido difícil conseguir lo que se pretendía? Los relatos de los milagros en los Evangelios materializan y hacen perceptible esta conjunción en forma de liberaciones parciales y momentáneas, aunque visibles, como preludio del Reino de Dios.

¿Cómo iba a reinar Dios a partir de Jesús y mediante su compromiso, si no hubiera estado El mismo comprometido e implicado a fondo? Y si Dios se da al mundo a través del don total que Jesús hace de sí mismo, el Reino de Dios no puede seguir llegando al mundo después de Pascua, si el Resucitado no continúa y sigue dándose al mundo en cada instante. Es precisa una actualización permanente o constantemente renovada del «sacramento primordial». Tal es la razón de ser de la Iglesia (cf. *Mt* 28, 16-20) y de la comunicación que el Espíritu hace en ella y a través de ella. «Como el Padre me ha enviado, Yo también os envío... Recibid el Espíritu Santo. A los que les perdonéis los pecados, les serán perdonados» (*Jn* 20, 21-23).

La Iglesia está hecha de pecadores en vías de conversión, pero la presencia fiel y operante de Cristo la santifica. La Iglesia anuncia el Reino de Dios que llega y contribuye a su llegada en la medida en que su *presente* se enraíza en la presencia del Resucitado mediante la escucha de la palabra evangélica, la oración y la fraternidad en el Espíritu Santo<sup>9</sup>; en la medida en que pone

<sup>9</sup> Cf. *Act* 2, 42-47; *Rom* 12, 4-13; *1 Cor* 3, 5-17; 10, 16-17; 12, 12-13; 12, 27; *Gál* 3, 27-28; 5, 13-24; *Ef* 2, 11-22; 4, 1-16, etc.



todas sus fuerzas en orientar *el porvenir* del mundo hacia el Reino de Dios mediante la predicación del Evangelio y la acción (asistencia fraternal multiforme, intervenciones directa o indirectamente políticas); en la medida, en fin, en que se adhiere y vincula al acontecimiento fundacional de Pascua, en el *pasado*, mediante la fidelidad a los apóstoles y a sus continuadores legítimos.

La verdad de la Iglesia como «sacramento»<sup>10</sup> se enraíza en esta triple relación vivida con Cristo como su fuente en el pasado, como un Señor en el presente y como aquel cuyo retorno trae para ella y el mundo un porvenir absoluto.

A pesar de las debilidades humanas que caracterizan todas sus realizaciones concretas, la Iglesia es sacramental y santa porque existe como tal por y para aquel que es su Cabeza, el «sacramento primordial», el «Santo de Dios». El es su vínculo de unidad, particularmente en la Eucaristía y en el Espíritu Santo, a pesar de todas las oposiciones internas y las miserias más o menos pecadoras que empañan su rostro en la vida colectiva y personal de los cristianos.

Teniendo en cuenta esto es como podemos superar tanto las disociaciones (formas derivadas de nestorianismo) como las confusiones o «mixtificaciones» (formas derivadas de monofisismo) que señalamos al comienzo de este capítulo. Sucede con la Iglesia como con su Cabeza Cristo: el Dios Hijo se compromete a fondo en la humanidad de Jesús hasta el punto de formar con ella una sola persona, sin sustraerle por ello a su condición humana; Jesucristo se compromete a fondo por la salvación del mundo entero con su Iglesia, sin que la comunidad cristiana quede por ello liberada de los límites de la condición humana ni de los impactos del pecado. El Creador de todo cuanto existe no tiene necesidad de alterar a sus criaturas cuando tiene a bien unirse a ellas, por muy estrecha que sea esa unión.

Eso es algo que vamos ahora a verificar a propósito de un punto particularmente importante y delicado de la cristología, al estudiar cómo Cristo pudo dentro de su consciencia humana saberse Hijo de Dios.

## VI

### ¿COMO SE COMPRENDIO JESUS A SI MISMO?

<sup>10</sup> Cf. VATICANO II, *Constitución sobre la Iglesia*, núms. 1, 9 y 48.

A la luz del acontecimiento pascual la Iglesia naciente reconoció en Jesús al Dios Hijo encarnado (cf. *supra*, cap. IV). Pero creer en Jesús resucitado—y revelado por eso como Señor—es creer en la identidad personal del Señor que sigue vivo hoy con el profeta de Nazaret con quien convivieron los apóstoles durante dos o tres años y de quien recibieron la enseñanza y los gestos milagrosos. El Resucitado *es* el Crucificado, aquel cuya obra provocó la hostilidad homicida de los notables. Sin esa identidad no se podría hablar de resurrección.

La consciencia señorial del Resucitado aparece en las palabras que pronuncia en los relatos de sus apariciones a los apóstoles. Por lo menos en Pascua, Jesús se sabe Hijo de Dios, se da a conocer realmente como tal. Pero, ¿cuál era la consciencia que podía tener de sí *antes de Pascua*?

Podíamos plantear dos cuestiones previas.

En primer lugar, el hecho de preguntarnos por la consciencia que tuvo Jesús de sí mismo *antes de la Pascua*, ¿no es una pregunta ajena al pensamiento evangélico? Los Evangelios no nos describieron el físico de Jesús y al parecer tampoco estaban muy interesados o preocupados por informarnos sobre su psiquismo. ¿No se limitan en el fondo a testimoniar lo que Jesús *dijo e hizo* por la salvación del mundo y lo que su personalidad representa y *es* como mediación entre Dios y nosotros?

En segundo lugar, ¿qué necesidad tenemos de saber cómo se comprendió Jesús a sí mismo *antes de su muerte*? ¿No nos basta con saber *quién es El* hoy y quién era ya antes de su muerte? De todas formas, ¿cómo poder llegar a comprender de verdad una

personalidad tan singular, cuyo misterio *no se puede comparar* con el nuestro?

Permítaseme a propósito de la primera cuestión una observación. Cuando, por ejemplo, los testigos quieren informarnos sobre algo, ¿no ocurre muchas veces que sin querer e incluso sin darse cuenta nos dan también datos e informaciones sobre otra cosa? Ocurre concretamente con los Evangelios. Si bien no podemos sacar de ellos un retrato físico de Jesús, las aportaciones psicológicas, queridas, intencionadas o no, no son despreciables.

En cuanto a la segunda cuestión previa, hay que ponerse ciertamente en guardia ante una especie de curiosidad indiscreta y disparatada, ante el intento de una «reconstrucción» hipotética y más o menos novelada de la vida psicológica de Jesús. Pero, ¿es posible y aceptable que permanezcamos en una completa ignorancia sobre dicha vida? Nuestra comprensión y nuestra fe en el misterio personal de Cristo, que inspira la realización de nuestra vocación cristiana, depende de la fe pascual de los apóstoles. Esta fe a su vez se enraíza en gran parte en la memoria o recuerdo que esos testigos tienen de las palabras, hechos y gestos de Jesús (cf. *Lc* 24, 6-8; *Jn* 2, 22; 12, 16; 14, 26; 16, 4). Depende también de una «precomprensión» que en sí misma era tributaria de la manera como Jesús se comprendió a sí mismo durante su vida pública, y que subyace tanto en su doctrina como en su oración y en su vida. Puede verificarse todo esto, en cierta medida nada más, en los datos que resumimos en el capítulo I.

No deja de estar justificado, por tanto, que nos preguntemos sobre la consciencia que de sí tuvo Jesús antes de la Pascua: ¿podría, pues percibirse humanamente como Dios?

Planteadas en estos términos, la cuestión no puede apenas tener una respuesta afirmativa sin poner al mismo tiempo un poco en entredicho o en suspenso la salud mental de Jesús. ¿Se puede y se debe, por tanto, plantear en otros términos?

Subrayemos ante todo que el Dios del Nuevo Testamento no es un Dios unipersonal, sino Padre, Hijo y Espíritu Santo, y que Jesús jamás se «confundió» con el Padre ni con el Espíritu Santo. Por otra parte, ya lo hemos visto, la filiación divina de Cristo se traduce y expresa bajo formas diferentes, en conceptos funcionales y relacionales distintos y complementarios: Señor, Imagen, Palabra, nuevo Adán, Cabeza de la Iglesia, Hijo. Ninguno

de estos títulos puede ser comprendido en profundidad si no se relaciona y conecta con los demás, dando por supuesto que el más directamente sintético y específico es el de Hijo (cf. *supra*, cap. IV).

Si tenemos en cuenta estas observaciones, la cuestión de la consciencia que Jesús tenía de sí mismo antes de Pascua se concretiza en varias subcuestiones susceptibles de unas respuestas más o menos matizadas: ¿en qué medida el testimonio evangélico nos da pie para pensar que Jesús durante su vida terrena se percibía a sí mismo como Señor, Imagen, Palabra, etc... y, finalmente, como «partenaire» absolutamente privilegiado de Dios en la Alianza? ¿En qué sentido vivía Jesús su filiación divina como una filiación que englobaba y superaba la del pueblo de Israel?

Se han dado ya algunos elementos de respuesta a estas diversas subcuestiones. Lo que ahora está exigiendo una elucidación es más bien el posible proceso de su toma de consciencia, el ver cómo el psiquismo humano de Jesús ha ido madurando con el desarrollo y sucesión de sus diversas situaciones y compromisos.

## LA AFIRMACION DE SI EN EL DESARROLLO DE SU MISION

Vimos las diversas opciones mediante las cuales Jesús canalizó el curso de su misión. Unas opciones que suponían en su base la consciencia y el deber de llevar a cabo una tarea de una importancia decisiva y de un alcance universal, *asumiendo y traspasando* la esperanza mesiánica de Israel.

Al final del siglo XIX y comienzos del siglo XX, cuando surge la psiquiatría, hubo autores que trataron de explicar la consciencia que Jesús tenía de sí mediante las perturbaciones mentales: megalomanía, paranoia... Intento en cierto sentido explicable en una época como aquella en que la religión para muchos no era más que una forma de delirio.

Semejante explicación, en 1932 estaba ya superada: el protestante liberal Mauricio Goguel escribe que Jesús se veía como Hijo de Dios debido a una intimidad única con el Padre, intimidad que no estaba empañada por pecado alguno; a partir de esa

experiencia religiosa privilegiada es como habría llegado a asumir una misión de tipo mesiánico, a creerse el Mesías.

No todo es falso en esta hipótesis, pero es demasiado intelectualista y pietista, probablemente también un poco simplista.

Ante todo, la cuestión está en ver en qué sentido Jesús *quiso* ser Mesías. Porque con bastante frecuencia tuvo que combatir y ponerse en contra de las representaciones y pasiones que en Israel iban unidas a ese título. A propósito de la «confesión de Cesarea», Jesús aprueba la profesión de fe de Pedro, pero al mismo tiempo manda a sus discípulos que guarden el secreto (*Mt* 16, 13-20). El mismo no se autodenomina nunca Mesías, sino «Hijo del Hombre», término ambiguo que puede ser tomado en un sentido superior o inferior al de Mesías. Dentro de la historia un «hijo de hombre» es un individuo humano; dentro del contexto de las representaciones del fin de los tiempos, el Hijo del hombre personifica la llegada y el advenimiento del reino eterno de Dios. El rol y la misión del Mesías se situaba entre esos dos extremos: en la historia era considerado como el liberador definitivo de Israel, el rey vencedor de los paganos que extendería por el mundo la justicia y la paz. Este es el rol que algunos discípulos atribuyen a Jesús y que Jesús mismo siempre rechazó.

Por contra, se dejó llamar, y El mismo se autodenominó, profeta, anunciador y portavoz del Reino de Dios.

Los autores del Nuevo Testamento nos dicen que Jesús vivió y murió como profeta, Servidor de Dios, y que fue intronizado como Mesías con su Resurrección. (El acontecimiento pascual puso al mismo tiempo de manifiesto su filiación divina y su manera transcendente de ser Mesías.)

Como todos los profetas, pero mucho más todos ellos, Jesús fue un *gran inspirado*. La manifestación o epifanía del Espíritu Santo con ocasión del bautismo que recibió de Juan es la que inaugura y pone en marcha su carrera profética. El Espíritu lo lleva en primer lugar al desierto, después inspira y anima su predicación y sus milagros, así como su oración. Pero lo específico y peculiar de Jesús es que la inspiración divina *no* «sobreviene» en El en un momento dado como ocurría con los profetas del Antiguo Testamento. Jesús podríamos decir que es el inspirado congénito: su existencia humana es en sí misma obra del Espíritu Santo en María.

Esto no quiere decir en absoluto que esté «manipulado» por Dios, sino, al contrario, que su libertad, su misión y su inspiración son coextensivas y se identifican.

Si llega a colmar toda la esperanza profética del Antiguo Testamento es porque no se deja encerrar en las concepciones mesiánicas de Israel, sino porque las transforma radicalmente en el sentido de un verdadero universalismo. Reinterpreta la esperanza judía, extrayendo de ella la verdad oculta que encerraba y que era muy diferente de las esperanzas terrenas con que se presentaba. En una palabra, no puede llegar a ser Mesías con su Resurrección nada más que siéndolo de una manera absolutamente imprevista e inesperada. El fue el que dio, bajo la inspiración divina y en la más amorosa fidelidad al Padre, el verdadero sentido a la Biblia.

Esta donación de sentido no es de tipo ideológico o intelectualista: se confunde e identifica con el «proyecto» existencial de Jesús, con su opción radical en la manera de amar y servir a Dios y a los hombres. Este proyecto, esta opción, definen la misión de la Iglesia y el estilo de relaciones que estamos llamados a tener con Dios y entre los hombres, es decir, definen lo que podríamos llamar la «sabiduría» cristiana.

Tal es la revelación definitiva del Dios-Amor.

Lo esencial de esta revelación es el descubrimiento que Jesús hace de sí mismo en sus relaciones con el Padre y con nosotros; es también la expresión decisiva de ese descubrimiento en su muerte y resurrección. Dios se dice y expresa de una vez por todas a través del acto humano de Jesús, a través de ese don total de sí mismo que, aceptando la Cruz, podrá eternizarse y alcanzar a todos los hombres gracias a la resurrección. Al perpetuar el don de su persona viviente por encima de la muerte, Jesús da constantemente a su obra pasada una actualidad nueva, asegurando su verdad en un universalismo efectivo.

De ahí la institución de la Eucaristía en la Cena: al darse como alimento y como bebida, el Señor se nos presenta como el pan de la vida eterna. Su muerte seguida de su resurrección encuentra ahí su verdadero sentido. Yo *soy* el pan de Vida, Yo *soy* la luz del mundo, Yo *soy* la vida verdadera, Yo *soy* el camino, la verdad y la vida...»

Con estas palabras y otras semejantes, Juan explicita la conciencia de sí que subyace en las palabras y actos de Jesús de los otros evangelios. ¿No es así como el hombre Jesús se sabe *el* Hijo de Dios?

## CONSCIENCIA HUMANA DE HIJO DE DIOS

Veamos más de cerca a través de la historia evangélica los indicios de esa conciencia humana de su condición de ser *el Hijo* de Dios.

Lo que antes de nada llama la atención en los Evangelios es la soberana libertad de Jesús y su autoridad frente a los demás hombres.

Evidentemente no se trata de actitudes dominantes o arrogantes: con todos, incluso con los más desposeídos y humildes, es siempre fraternal, sencillo, respetuoso con la libertad de cada uno.

Pero nunca siente la necesidad de legitimar su enseñanza o sus actos, ni incluso cuando sus adversarios se lo exigen. A diferencia de los antiguos profetas, no echa mano nunca de una vocación divina que le justifique. A diferencia de sus coetáneos los escribas, no tiene necesidad de respaldarse tras los versículos bíblicos o las sentencias de los rabinos. Mientras que los guías espirituales de Israel presentaban constantemente sus dichos como «Palabra de Dios», Jesús utiliza más bien fórmulas como éstas: «En verdad, *Yo* os digo.» Se proclama «dueño del sábado» y no tiene miedo a oponer su propia interpretación de la Ley a la interpretación de la «tradición de los ancianos», a propósito del descanso sabático, de las purificaciones rituales, etc.

El capítulo 5 de San Mateo nos ofrece en seis ocasiones la célebre antítesis: «Habéis oído que se dijo a los antiguos..., pero *Yo* os digo...»

Esta fórmula es tanto más chocante cuanto que, en su primera parte, es una fórmula típica de la autoridad divina. En efecto, la mayoría de las veces los verbos pasivos sin sujeto explícito son formas expresivas de la autoridad de Dios: «se dijo a los antiguos» equivale a «Dios dijo a los antiguos». Jesús se atribuye así el derecho de declarar caducas, y sin efecto ya, ciertas concesio-

nes hechas por Dios en otro tiempo a la inmadurez espiritual de su pueblo. No contradice la ley, más bien la lleva más lejos en su exigencia. Se sabe cualificado para ello.

Todo esto, por otra parte, resulta tanto más chocante cuanto que ante Dios es el más filial de los hombres. Juan nos transmite una declaración en este sentido: «El Padre es mayor que *Yo*» (14, 28); en ese mismo Evangelio Jesús afirma en varias ocasiones, y con insistencia, que en todas sus palabras y sus acciones El obedece al Padre, es el Padre, El habla y actúa por medio de El: «su alimento es hacer la voluntad del que le ha enviado» (4,34).

Lucas, por su parte, insiste en el lugar que ocupa la oración en la vida de Jesús: 3, 21; 5, 16; 9, 18; 28, etc.

Cuando la Cruz empieza a perfilarse sobre el horizonte, Jesús no se desvía de su misión, y Pedro fue tratado con aspereza cuando intentó excluir esa eventualidad de la Cruz<sup>1</sup>. Llegado el momento, Jesús se pone dolorosa pero filialmente en manos del Padre: «¡Abba!—que habría que traducir por: Papá—, todo es posible para Ti; aparta de Mí este cáliz; pero no sea lo que *Yo* quiero, sino lo que quieras Tú» (Mc 14, 36) y Lucas pone en labios del Salvador en el momento de la muerte este grito: «Padre, en tus manos encomiendo mi espíritu» (23, 46).

Hay una expresión propia de Jesús que caracteriza muy bien el sentido de su autoridad y que puede servir de síntesis a lo que acabamos de decir (soberana autoridad ante los hombres y dependencia filial respecto a Dios). Se trata de *Amen* que precede a sus declaraciones solemnes y que a menudo se traduce por «en verdad, en verdad...» En realidad esa palabra sirve habitualmente para ratificar lo que ha sido dicho por otro: ratificar la palabra de Dios o la oración del presidente de la asamblea. Cuando Jesús afirma—el primero que lo hace en la historia—algo definitivo para la humanidad, la manera de comenzar e iniciar la frase sugiere que la idea proviene de otro que habla en El. La fuerza de su afirmación en el mundo es la misma fuerza de su adhesión al Padre, a la verdad, a la voluntad del Padre. Ese es, sin duda, el secreto de una enseñanza a la vez categórica y modesta, de una exigencia tan fraternal como abrupta: en la clave de todo

<sup>1</sup> Mt 16, 22-23.

esto está la percepción que Jesús tiene del amor de su Padre por el mundo, amor al que El dice *Amen*<sup>2</sup>.

Pero, ¿qué es esto, sino su propia consciencia de sentirse y saberse el Hijo de Dios? Frente a los otros hombres, sus hermanos, El afirma su misión (y no sus intereses o sus gustos) con una autoridad soberana, la misma autoridad del Padre, común a ambos. A través de su palabra se expresa el Señorío divino. El está frente a nosotros con Dios, en plena comunión, y no en dependencia. Y a pesar de ello, frente a Dios está con nosotros en situación filial de obediencia amorosa y de oración. Se siente acogido totalmente por el Padre y se deja entregar por El totalmente al mundo.

En la historia es uno de entre nosotros, el más amante, también el más vulnerable, y como nosotros rinde homenaje al Padre y recurre a El por la oración. Pero esa historia en la que está inmerso personalmente como nosotros, es una historia que El domina y abarca con su misión y su autoridad.

Tal es la imagen evangélica de la consciencia que Jesús tiene de sí. Juan subraya más el lado divino, los demás evangelios insisten más en la condición humana de Cristo, profeta del Reino. Cada uno a su manera, sin embargo, testimonia el mismo sentido.

Dicho testimonio nos plantea forzosamente algunos problemas. El principal es el de su valor histórico.

Siempre se podrá oponer el Cristo de la fe con el Jesús de la historia, decir que la Iglesia naciente proyectó sus propias creencias subjetivas en los relatos de los hechos evangélicos. Esto no es totalmente falso, pero es incompletamente verdadero. Cuando se dice eso, en el fondo no se ha avanzado gran cosa, porque queda uno con ello obligado a explicar la fe de la Iglesia naciente a partir de otras fuentes distintas a la consciencia personal de Jesús, y encontrar esas fuentes en los medios que rodeaban a la Iglesia naciente es más bien difícil. Las tentativas de la historia de las religiones para reducir el cristianismo a sus antecedentes religiosos han fracasado (cf. *supra*, cap. II).

La moda actual está en las explicaciones de cuño psicoanalíti-

co: la megalomanía del deseo o libido humana, la búsqueda o impulso de identificación con el Padre absoluto. Basta, sin embargo, con leer los evangelios para desechar tales interpretaciones. Jesús no es tanto el hombre que responda a la omnipotencia megalomaniaca divina como el Dios que viene a compartir la condición humana con todos sus límites. No nos saca de nuestra finitud, de nuestra relatividad, de nuestra mortalidad, sólo nos ayuda a asumirlas con su espíritu filial y fraternal. No nos promete ninguna protección milagrosa o mágica, más bien nos «promete» y anuncia persecuciones. Lanza a nuestra libertad un reto, una llamada a la superación permanente en la fidelidad, y la esperanza absoluta que nos abre no nos dispensa en absoluto de resolver humanamente nuestros problemas humanos; no tiene nada de refugio infantil.

Por más que se diga y se haga, Jesús tiene una manera de existir y de afirmarse tal que para *inventarla sería necesario ser El*. La fe de la Iglesia en El es inexplicable al margen de la fe que El tuvo en sí mismo y que comunicó a sus discípulos. Si se desecha la idea de que Jesús en su consciencia humana se sabía, y lo decía, Hijo de Dios en un sentido que trasciende y supera la filiación divina de Israel, difícilmente se encontrará una explicación satisfactoria a aquella creencia cristiana que nos transmite Juan cuando hace decir a Jesús: «El Padre y Yo somos uno» (10,30).

Por su parte Mateo y Lucas, cuyas fuentes inmediatas y teología son tan diferentes de las de Juan—y que escriben bastante antes que él—nos relatan unas palabras de Jesús con sabor típicamente joánico: «Todo me ha sido entregado por mi Padre, y nadie conoce bien al Hijo sino el Padre, ni nadie conoce bien al Padre sino el Hijo, y aquel a quien el Hijo se lo quiera revelar» (*Mt* 11, 27; *Lc* 10, 22).

Una tal reciprocidad implica igualdad, incluso de naturaleza; por tanto la divinidad del Hijo.

Si aceptamos este testimonio, pasamos del dominio de los problemas históricos, psicológicos y teológicos al dominio del misterio: estamos en el corazón de la fe. No solamente de la fe de la Iglesia en Jesús, sino de la «fe» de Jesús en Dios como Padre en su sentido más trascendente. Y esa fe es también de Jesús en su misión y en su persona, esa fe que El recibe de Dios

<sup>2</sup> Cf. X. LÉON-DUFOUR. *Los Evangelios y la Historia de Jesús*, Edit. Estela, febrero, 1966, Barcelona, págs. 413-15.

y que inspira todos sus compromisos, su enseñanza y sus milagros.

La singularidad absoluta de esta fe, tal como Jesús la vivió, no puede explicarse en absoluto como locura o desequilibrio psíquico. Nos deja desarmados, tanto más cuanto más coherente es.

## LA UNIDAD DE LA CONSCIENCIA HUMANA DE CRISTO

Poco común es, desde luego, esa forma de decir, y concebir, «Yo». De un lado, el Crucificado dice: «Tengo sed», expresando así su sufrimiento físico como hombre. De otro lado, Jesús dice: «Antes que Abraham existiese, Yo existo.» Entre ambas, nos encontramos con la expresión profética: «Quiero, queda limpio», dice a un leproso.

¿Cómo reconocer en estas tres formas de emplear el mismo pronombre una misma consciencia de sí?

Nos vemos así metidos en el nivel de los problemas teológicos, de los esfuerzos que hemos de realizar para integrar en un pensamiento coherente unos datos evangélicos a primera vista tan dispares. Lo que sigue es una hipótesis, una interpretación, a la que han precedido otras y a la que sin duda seguirán otras mejores.

Partimos de una idea o concepción de la persona muy extendida hoy, ampliamente confirmada por las ciencias humanas y que conecta bastante bien con el punto de vista de la Biblia. El hombre no es tanto una «cosa en sí» como un nudo de relaciones con la gente y con las cosas, relaciones con Dios expresándose a través de todo esto. Al situarse de tal o cual manera ante las demás personas, humanas y divinas, el hombre ejerce su libertad y se construye a sí mismo, desarrolla con su existencia la consciencia que tiene de sí.

¿Cómo va a ser posible insertar dentro de esa dinámica de desarrollo la consciencia de sí que Jesús tiene como Hijo de Dios?

Miembro de la humanidad en el seno de la comunidad judía, Jesús se afirma dentro de una historia: la historia de su pueblo,

la de la humanidad. Tal como era vivida en la comunidad judía de su tiempo, la historia estaba polarizada en torno a la esperanza mesiánica, a la espera del Reino universal de Dios. El porvenir que vislumbra y al que apuntaba entonces todo verdadero judío se situaba en esa perspectiva, con aquella razón de vivir que confirmaba la solidaridad nacional, cuyo centro y cuya cima era el Mesías esperado.

Al asumir la esperanza del Reino de Dios para darle toda su fuerza y toda su verdad, y al purificarla de las escorias excesivamente humanas e individualistas, Jesús se muestra a la vez plenamente solidario con su pueblo, en todo lo que éste tiene de bueno y crítico respecto a todo lo que dicho pueblo tiene de pecador. La confusa aspiración de su pueblo hacia una fraternidad universal (a partir de la paternidad de Dios) es una aspiración que con el compromiso personal de Jesús se hace más explícita y coherente, más eficaz. En El y por El Israel lleva a cabo su misión universal y abre a todos los pueblos la Alianza del Dios vivo.

Ahora bien, justamente en y por ese compromiso universalista llevado hasta el extremo de la Cruz y coronado con la Resurrección, Jesús se revela como Hijo de Dios. Su manifestación como Hijo de Dios, a través de toda su obra y de su misterio paschal, es la realización suprema de la vocación de Israel y de la solidaridad humana ante Dios. En otros términos, la abertura fraternal constitutiva de toda vida personal entre los hombres alcanza su plenitud en aquel que se muestra como Hijo de Dios y justamente a través del acto mismo de su manifestación divina, su obra de salvación.

Y al mismo tiempo la fidelidad de Israel a su Dios llega a su culmen con la obediencia filial de Jesús, puesto que el vínculo social que asegura la cohesión de este pueblo tiene como origen y fundamento la elección divina y la Alianza con Dios. Es Dios, el unificador del pueblo, el que exige de cada miembro el amor hacia los demás. Es en torno al Templo de Jerusalén donde la unidad nacional adquiere todo su vigor con ocasión de las grandes fiestas religiosas.

Pero la predilección divina por Israel no es en absoluto un amor exclusivo: Dios es el creador universal y todo hombre fue creado y hecho «a su imagen», llamado a la unión con El. Si Dios comenzó por establecer con Israel una relación de Padre a

Hijo fue para llamar a *todos los hombres* a entrar en esa relación.

Con la filiación divina de Jesús la vocación filial de todo hombre, aunque sea un piadoso judío, se realiza de una forma eminente. Y es bajo su influencia como podrá llevarse a término la vocación y la misión de todos los demás. Es, como dice San Pablo, «el primogénito entre una multitud de hermanos» (Rom 8, 29). Es incluso aquel en quien y por quien sus hermanos pueden ser hijos de Dios. Todo esto, El lo sabe y lo quiere desde los comienzos mismos de su Evangelio.

Entre la filiación eterna de Cristo respecto a Dios y la filiación adoptiva a la que todos estamos llamados no hay oposición de contrarios, sino la oposición que existe entre lo absoluto y lo relativo en una misma línea de valor. Al ser Hijo de Dios, Jesús realiza de una forma eminente la vocación humana: *El es por sí mismo lo que los demás han de llegar a ser* por medio de El. Jesús no se vive dividido entre la afirmación divina y afirmación humana de sí: ambas dimensiones van en un mismo sentido, aunque muy desigualmente, puesto que las dos son filiales.

Uno de los aspectos humanos de la semejanza divina está en el dominio y en la responsabilidad que con nuestro trabajo ejercemos sobre el mundo de las cosas. Hijo de Dios, Jesús practicó su oficio de carpintero durante un tiempo mucho más amplio que el empleado para su actividad profética. Una vez metido y comprometido en ésta actuará de una forma distinta sobre el mundo con sus milagros, pero siempre, y más que nunca, al servicio de sus hermanos. Actuará también indirectamente sobre las cosas enseñando a sus discípulos a disponer bien de sus recursos, a poner todas sus actividades al servicio de la justicia y de la paz.

Lejos de distraer a los hombres de sus responsabilidades terrenas, los invita y los ayuda a cumplirlas lo más fielmente posible. (Piénsese en la parábola del mayordomo y en la de los talentos.) Pero está muy claro en El que la productividad debe estar puesta al servicio de los hombres y no a la inversa. En cualquier caso, su misión profética y su filiación divina, lejos de sacarlo de este mundo y llevarlo a un mundo de ensueño o ilusión, lo insertan a fondo en la aventura terrena de la humanidad.

En una palabra, tomemos la vocación humana en su aspecto de relaciones entre personas, o de relaciones con Dios o de relaciones con el mundo, la misión de Jesús, en la que se expresa y revela la persona del Hijo de Dios, lejos de contradecirla la lleva a su máxima realización. Jesús es verdaderamente el hombre realizado, completo, en absoluto un ser dividido o escindido.

Si esto es así, nada se opone entonces a una toma de consciencia progresiva de su filiación divina; toma de consciencia que se realiza dentro del desarrollo de su personalidad humana en y por la acción.

Jesús se ha sentido siempre amado por Dios y llamado a una comunión cada vez más estrecha con El; siempre se ha visto como Hijo de Dios y servidor fiel del Padre. Su libertad de hombre se ha construido por y para ese servicio filial, en el descubrimiento progresivo y en la realización cotidiana de su misión<sup>3</sup>.

El enigma, sin embargo, permanece: ¿por qué y de qué modo ha podido descubrirse como *el Hijo único y preeminente*, «el primogénito de entre una multitud de hermanos», en un sentido absolutamente transcendente?

Los evangelios parecen vincular esa consciencia filial a la misión. Con ocasión del bautismo por Juan, Cristo ve al Espíritu descender sobre El y al mismo tiempo oye cómo el Padre dice: «Tú eres mi Hijo amado; en Ti me complazco» (Mc 1, 9-11).

Se sabe elegido por Dios para llevar a cabo el proyecto divino de salvación universal. A través de los diversos procesos y fases de su libertad humana es como el Padre va revelándose plenamente a los hombres y manteniendo sus promesas veterotestamentarias. Gracias a El, y a costa de su muerte, todo hombre será llamado a ser hijo de Dios, siéndolo de verdad mediante la Nueva Alianza y la fundación de la Iglesia.

La realización y cumplimiento de la vocación filial de cada uno depende radicalmente de la manera como Jesús sirve al Padre en la obra de su misión, de la manera como exprese en la historia su amor filial hacia el Padre. Toda relación de amor entre Dios y los hombres pasa, pues, por la relación que El mantuvo con su Padre, relación que es lo absoluto del amor, de la vida

<sup>3</sup> El estadio adolescente de esta consciencia de sí viene expresada en Lc 2, 41-52: Jesús es encontrado en el Templo entre los «doctores».



divina. Esto, Jesús lo sabe y lo proclama en términos más o menos equivalentes. Ser consciente de esto, ¿no es en el fondo saberse *el* Hijo de Dios?

\* \* \*

Ya es hora de concluir. Una personalidad humana sólo se puede construir y revelarse a través de sus palabras y sus actos. Así también lo que Jesús dice y hace para el advenimiento del Reino de Dios realiza y revela, bajo la inspiración del Espíritu Santo, *lo que El es*.

A través de toda su vida pública Jesús se revela como hombre, por supuesto, pero también como Hijo único de Dios. El amor *absoluto* que pone de manifiesto en la Cruz no es un simple amor de hombre, y El lo sabe: todo el amor de Dios por el mundo pasa por su aceptación de la muerte y le hace esperar inquebrantablemente su resurrección. Se da enteramente, consciente de que a través de El Dios se está dando para siempre a toda la humanidad. El impulso de su generosidad humana tiene su fuente y su término en la eternidad de Dios, pero es una generosidad que traduce en el presente el compromiso de ese Dios que es su Padre, el Amor absoluto.

El mismo acto, en el que da toda su talla de ser humano, es también el acto en el que Dios se revela totalmente, definitivamente (cf. *Jn* 8, 28). No son dos compromisos distintos, diferentes; la misma consciencia humana puede expresar así tanto para sí mismo como para el mundo su propia libertad y la libertad de Dios. Cuando Jesús dice «Yo soy», es el Dios-Hijo quien se está expresando a nivel de humanidad en ese hombre que nació en Belén y creció en Nazaret. La afirmación de sí que hace Cristo en su misión se produce a la vez en dos niveles distintos e inseparables, el humano y el divino. Puede, por tanto, muy bien tener una consciencia humana—y como tal progresiva—de ser el Hijo de Dios<sup>4</sup>.

Dicho esto, el misterio sigue íntegro. Únicamente he tratado

---

<sup>4</sup> ¿Es preciso por tanto asimilar la consciencia de ser Dios que poseía humanamente Jesús con la «visión beatífica» de los elegidos? Aunque fue durante mucho tiempo considerada como cierta por la teología escolástica, esa asimilación es hoy muy discutida.

de mostrar que se trata justamente de un misterio, del Misterio por excelencia, y no de un absurdo. Toda vida personal es un misterio, puesto que es libertad en acción, pero todo misterio de la vida humana se ensancha y se abisma, en la consciencia de Cristo, hasta llegar al misterio mismo de Dios en su Trinidad.

## OBSERVACION FINAL

Después de estas seis exposiciones el lector, espero, quedará un poco frustrado. ¡El «problema de Jesucristo» dista mucho de quedar aquí resuelto! Por otra parte, ¿cómo va a poder quedar resuelto una cuestión, aunque se le dediquen mil o dos mil páginas, en la que confluyen los inagotables misterios del hombre y de Dios?

La única ambición de esta pequeña obra era la de plantear la cuestión en seis de sus formas más esenciales y más actuales, y la de abrir unas pistas para la reflexión. Esas pistas han quedado desbrozadas por trabajos de numerosos investigadores y no parece que los adelantos de las ciencias bíblicas y teológicas lleven camino de detenerse. A los que tengan interés en profundizar más les expongo al final una bibliografía de títulos que pueden serles útiles.

Entre los aspectos del problema que preocupan a muchos contemporáneos, hay al menos dos que no he tratado y que sólo he tocado de pasada por falta de espacio; presuponen, por lo demás, los puntos que aquí hemos abordado.

El primero de ellos es muchas veces «archivado» sin más, pero todo aquel que lea los evangelios con una mentalidad científica no puede por menos de chocar con él. Es el problema de los *milagros* de Jesús. ¿Son datos verdaderamente históricos o simples relatos legendarios y simbólicos? ¿Qué confianza nos merecen esos relatos? ¿Cómo hay que interpretarlos?

La crítica literaria e histórica es un asunto de biblistas y de historiadores de las religiones: no voy a aventurarme ahora por esos derroteros. Me contentaré con apuntar una pista de reflexión

específicamente teológica, una hipótesis de interpretación, dando por válida y aceptable la realidad de algunos milagros evangélicos, lo mismo que la realidad de algunos milagros de Lourdes que han sido debidamente verificados.

El hecho milagroso supone ciertamente una anomalía, una incoherencia dentro del campo de nuestras experiencias, dentro de la trama normal de los acontecimientos y, al parecer, de lo que conocemos como «leyes de la naturaleza». Dicha incoherencia puede no tener sentido alguno y se hace bien entonces en rechazarla. Pero puede también tener un sentido y ser «un signo», nombre con que en la Biblia se designa a veces a los milagros. Un signo es un dato de la experiencia que nos remite a otra cosa generalmente de tipo psicológico o espiritual. En nuestro caso el signo se atribuye a Dios visto como salvador, como liberador de los hombres. Los milagros evangélicos son normalmente intervenciones liberadoras de Cristo. ¿Incoherencias en el curso de la naturaleza? Ciertamente, pero de un curso o transcurrir natural que tritura o amenaza a los seres humanos.

Además, una realidad extraña que no es coherente con el conjunto de cosas y fenómenos en el que se incrusta, ¿por qué no puede ser el germen o esbozo de una coherencia que se desconoce? ¿No es ese el caso de las «mutaciones genéticas» en la evolución de las especies vivientes? ¿Qué decir de esos seres extraños y extravagantes como el celacanto, a medio camino entre los peces y los reptiles, o los arquípteros, mitad reptil y mitad pájaro? En otro orden de cosas, una cooperativa de producción o una empresa autogestionada, incoherentes con el sistema capitalista en que se insertan, ¿no suponen de hecho la aparición de un nuevo orden económico-político, como el socialismo por ejemplo, que tiene en sí su propia coherencia? En ciertos ambientes de negocios, una persona desinteresada, honesta, fraternal es un caso «aberrante», ¿pero no es también el preludio de un nuevo tipo de relaciones esperado por mucha gente?

Cabe preguntarse si el milagro no es algo parecido a esto. En lugar de la simple incoherencia que algunos ven él, ¿no sería dentro de la—relativa—coherencia de nuestro mundo el brote rompedor o la afloración de otra coherencia más superior: aquella en que la regla o norma suprema no estaría ya en el determinismo de las leyes de la naturaleza, con la degradación de la ener-

gía, sino en la supremacía de una vida en expansión ilimitada en la libertad y el amor?

El acontecimiento de Pascua, trascendiendo las leyes de la condición mortal, es el surgimiento de una coherencia nueva, puro don de Dios. Los milagros no son más que premoniciones, pálidos rayos de un Futuro dentro de las nubes del presente.

El segundo punto a señalar es la *concepción virginal* de Cristo. *Directamente* no es liberación de nadie, ni manifestación de amor y menos aún una condena del amor humano, de la generación humana. Para la Iglesia y sobre todo para los padres de Jesús significa que la misión del que va a nacer no es una prolongación continuada de tradición étnica o familiar alguna, no se «inscribe» dentro de las coordenadas o esquemas de Israel y del Antiguo Testamento. Mantendrá las promesas de Dios, pero de una manera totalmente distinta y mucho mejor de como fueron formuladas y comprendidas. Jesús será verdaderamente un hombre, pero el Hombre definitivo, cuya existencia supone el más revolucionario e imprevisible don divino. No será un mero eslabón transmisor de la herencia de los Padres, sino el que pone fin a un viejo y caduco orden de cosas en el que los judíos y paganos, los esclavos y los libres vivían en oposición irreductible. Con El surge la novedad radical, la definitiva coherencia: un mundo en el que todas las fuerzas y leyes en vez de limitar la libertad, la comunión y la alegría humanas, estarán enteramente a su servicio.

Henos aquí a través de estas dos cuestiones particulares abocados al sentido global del hecho cristiano: en un mundo viejo, axfisiado, dividido, víctima de vértigos mortales, los cristianos estamos llamados a dar testimonio del acontecimiento totalmente nuevo de Jesús muerto y resucitado por la fuerza del Amor absoluto. Eso supone, por nuestra parte, tanto de la Iglesia como de los cristianos, una conversión radical, porque no basta con esperar esa renovación total o con anunciarla de palabras: tenemos la responsabilidad de preparar con nuestra vida cotidiana ese mundo de libertad amorosa, de humanidad plena. Sólo esa audacia nuestra de introducir e incrustar esa coherencia en la experiencia de nuestros contemporáneos puede hacerles creíble la Buena Noticia de Jesucristo.

## BIBLIOGRAFIA

No podemos recoger aquí más que una pequeña parte de la bibliografía sobre la cuestión. Las obras están clasificadas por temas, de acuerdo con los planteamientos de este libro. Aquellas que van seguidas de un asterisco son de carácter técnico, y su lectura ofrece cierta dificultad.

#### SOBRE EL CONJUNTO DEL PROBLEMA

- BOUËSSÉ, H., LATOUR, J. J. y otros: *Problèmes actuels de Christologie*, Desclée de Brouwer, 1965.
- CONGAR, Y. M.: *Jésus-Christ*, Cerf, 1965. Trad. española: Edicións 62.
- BARREAU, J. C.: *L'Aujourd'hui des Evangiles*, Seuil, 1970.
- GUILLET, J.: *Jésus devant sa vie et devant sa mort*, Aubier, 1971.
- PANNENBERG, W.: *Esquisse d'une Christologie \**, Cerf, 1971. Trad. castellana: Sígueme, 1974.
- DUQUOC, Ch.: *Christologie\**, 2 vols., Cerf, 1968 y 1972. Trad. castellana: Sígueme, 1971 y 1972.
- *Jésus homme libre*, Cerf, 1973. Trad. castellana: Sígueme, 1972.
- COMITÉ THEOLOGIQUE DE LYON: *Pour une approche de Jésus-Christ*, Vitte, 1973.

#### SOBRE LA HISTORIA Y EL COMPROMISO DE JESUS

- AA. VV.: *Jésus dans les Evangiles*, Cerf, 1971.
- DODD, Ch.-H.: *Le Fondateur du christianisme*, Seuil, 1972. Trad. castellana: Herder, 1977.
- POTIN, J.: *Jésus, ses idées, son action*, Centurión, 1973.

#### SOBRE EL VALOR HISTORICO DE LOS EVANGELIOS

- LÉON-DUFOUR, X.: *Les Evangiles et l'Histoire de Jésus\**, Seuil, 1963. Traducción castellana: Estela, 1966.

- MARLÉ, R.: *Bultmann et la Foi chrétienne\**, Aubier, 1967. Trad. castellana: Mensajero, 1968.
- TRILLING, W.: *Jésus devant l'Historie*, Cerf, 1968. Trad. castellana: Herder, 1970.

#### SOBRE EL PROCESO Y LA MUERTE DE JESUS

- BLINZLER, J.: *Le procès de Jésus*, Mame, 1962.
- TURNER, H. E. W.: *Jésus, le Sauveur*, Cerf, 1965.
- BENOÎT, P.: *Passion et Résurrection du Seigneur*, Cerf, 1966. Trad. castellana: Fax, 1971.
- CHORDAT, J.-L.: *Jésus devant sa Mort*, Cerf, 1970. *Lumière et Vie*, núm. 101, 1971. Art. «La Mort du Christ».
- CHALENDAR, X. DE: *Mort sous Ponce-Pilate*, Arthème Fayard, 1971. Traducción castellana: Ed. Paulinas.
- CHEVALLIER, M.-A.: *La Prédication de la Croix*, Cerf, 1971.

#### SOBRE LA RESURRECCION DE CRISTO

- RAMSEY, A. M.: *La Résurrection du Christ*, Casterman, 1968. Trad. castellana: Mensajero, 1971.
- SCHLIER, H.: *La Résurrection de Jésus-Christ*, Casterman, 1969.
- AA. VV.: *La Résurrection du Christ et l'Exégèse moderne*, Cerf, 1969. Traducción castellana: Studium, 1974.
- WAGNER, G.: *La Résurrection, signe du monde nouveau*, Cerf, 1970.
- LÉON-DUFOUR, X.: *Résurrection de Jésus et message pascal\**, Seuil, 1971. Traducción castellana: Sígueme, 1973. *Lumière et Vie*, núm. 107, 1972. Art. «La Résurrection».
- CHARPENTIER, E.: «Christ est ressuscité», *Évangile*, 1972-1973.
- RIGAU, B.: *Dieu l'a resuscité*, Duculot, 1973.

#### SOBRE LA CONSCIENCIA DE SI DE JESUS

- RAHNER, K.: «Considérations dogmatiques sur la psychologie du Christ\*», en *Exégèse et Dogmatique*, Desclée de Brouwer, 1966, págs. 185-210.
- VOEGTLE, A.: «Réflexions exégétiques sur la psychologie de Jésus\*», en *Le Message de Jésus et l'interprétation moderne*, Cerf, 1969, págs. 41-114.
- AUDET, J.-P.: *Le projet évangélique de Jésus*, Aubier, 1969. Trad. castellana: Studium, 1971.
- GALOT, J.: *La conscience de Jésus*, Duculot, Lethielleux, 1971. Trad. castellana: Mensajero, 1973.

#### SOBRE JESUS-DIOS Y LA TRINIDAD

- PIAULT, B.: *Le Mystère du Dieu Vivant*, Arthème Fayard, 1956.

- BOURGOIS, H.: *Mais il y a le Dieu de Jésus-Christ*, Casterman, 1970.

#### SOBRE LOS MILAGROS DE JESUS Y DE OTROS

- Lumière et Vie*, núm. 33, 1957. Art. «Reflexions sur le Miracle».
- MONDEN, L.: *Le Miracle, signe du Salut*, Desclée de Brouwer, 1960. Traducción castellana: Herder, 1963.
- CAZAUX, P.: *Le Miracle, signe du Christ*, Ed. Ouvrières, 1965.

#### SOBRE EL MUNDO NUEVO ANUNCIADO POR EL ACONTECIMIENTO JESUCRISTO

- SCHNACKENBURG, R.: *Règne et Royaume de Dieu\**, Orante, 1965. Trad. castellana: Fax, 1970.
- *Présent et Futur*, Cerf, 1968.
- MOLTMANN, J.: *Théologie de l'Espérance*, Cerf, 1970. Trad. castellana: Sígueme, 1969.
- MARTELET, G.: *Résurrection, Eucharistie et genèse de l'Homme\**, Desclée de Brouwer, 1972.

## INDICE

PREFACIO ... ..	Pág.	7
I. ¿CÓMO ELIGIÓ JESÚS EL SENTIDO Y LAS ETAPAS DE SU VIDA? ... ..		13
Proyecto de Jesús y reacciones de Israel (Mt 3-13).		19
La oposición de los notables judíos ... ..		24
II. EL CRISTO DE LA FE ¿ES REALMENTE EL JESÚS DE LA HISTORIA? ... ..		31
La realidad de Jesús en el origen del cristianismo.		35
El Jesús de la historia y el Cristo de la fe ... ..		40
III. SENTIDO Y VALOR DE LOS RELATOS SOBRE LA CRUZ Y SOBRE LA PASCUA ... ..		47
Intento de aproximación histórica a la condena de Jesús ... ..		50
Elementos de interpretación bíblica y teológica ...		56
Jesús resucitado, ¿sueño o realidad? ... ..		64
Los testimonios sobre las apariciones del Resucitado.		67
Los testimonios sobre la tumba vacía ... ..		74
IV. JESÚS ¿ES TAMBIÉN DIOS? ... ..		81
El Señorío del Resucitado ... ..		83



Dios se revela en Jesucristo ... ..	86
Jesús nuevo Adán y cabeza de la Iglesia ... ..	90
El Dios hijo ... ..	93
<b>V. ¿HOMBRE Y DIOS A LA VEZ? ... ..</b>	<b>97</b>
Corrientes divergentes en el cristianismo actual ...	100
La única persona de Cristo ... ..	102
En la unidad de Cristo, lo divino y lo humano no se confunden ni se mezclan ... ..	105
El «sacramento fundamental» ... ..	108
<b>VI. ¿CÓMO SE COMPRENDIÓ JESÚS A SÍ MISMO? ... ..</b>	<b>113</b>
La afirmación de sí en el desarrollo de su misión.	117
Consciencia humana de Hijo de Dios ... ..	120
La unidad de la consciencia humana de Cristo ...	124
<b>OBSERVACIÓN FINAL ... ..</b>	<b>131</b>
<b>BIBLIOGRAFÍA ... ..</b>	<b>137</b>