

*Biblioteca* 1  
*de teología*

Jürgen Werbick

Soteriología

BIBLIOTECA DE TEOLOGÍA

PANORAMA ACTUAL DEL PENSAMIENTO CRISTIANO

17

SOTERIOLOGÍA

Por JÜRGEN WERBICK

BARCELONA  
EDITORIAL HERDER  
1992

JÜRGEN WERBICK

SOTERIOLOGÍA

BARCELONA  
EDITORIAL HERDER  
1992

Abreviaturas .....	9
Introducción .....	11
1. <i>La crisis de la soteriología</i> .....	15
1.1. Redención ¿de qué? La minoría de edad por culpa propia y el éxodo que cada uno ha de realizar .....	15
1.1.1. ¿Cómo es libre Dios? ¿Cómo es libre el hombre? .....	15
1.1.2. Jesucristo: el maestro de lo que agrada a Dios y la idea personificada de una humanidad grata a Dios .....	18
1.2. Jesucristo y el proceso de reconciliación .....	22
1.2.1. El Logos encarnado y la autorrealización de Dios .....	22
1.2.2. La revelación de la buena voluntad divina .....	26
1.3. Redención sin redentor .....	29
1.3.1. Jesucristo y la negación de la voluntad de vivir .....	29
1.3.2. Dioniso contra el Crucificado: la voluntad de vivir contra su negación .....	36
1.4. La voluntad necesitada de redención y la redimida. Soteriología como contraproyecto de la ilustración .....	47
1.4.1. Jesucristo, evangelio para los pecadores .....	47
1.4.2. El acontecimiento cristológico, comunicación existencial ..	55
1.4.3. «Empresa redención» .....	64
2. <i>Jesucristo, profeta y acontecimiento del reinado de Dios</i> ...	68
2.1. El reinado de Dios, controvertido tema fundamental de la soteriología .....	68
2.2. La expectación del reino de Dios en Israel .....	76
2.2.1. Yahveh es rey .....	76
2.2.2. Concepciones apocalípticas .....	79
2.2.3. Concepciones restauradoras del reino de Dios .....	82

© 1990 Patmos Verlag, Düsseldorf  
© 1992 Editorial Herder S.A., Barcelona

Prohibida la reproducción total o parcial de esta obra, el almacenamiento en sistema informático y la transmisión en cualquier forma o medio: electrónico, mecánico, por fotocopia, por registro, o por otros medios así como la distribución de ejemplares mediante alquiler o préstamo públicos, sin el permiso previo y por escrito de los titulares del Copyright

ISBN 84-254-1780-5

ES PROPIEDAD DEPOSITO LEGAL: B. 29.751-1992 PRINTED IN SPAIN

LIBERGRAF S.A. — Constitución. 19 — 08014 Barcelona

2.2.4. ¿Acelerar el reino de Dios?.....	84	4.2. Victoria de Jesús sobre las potestades: la liberación para la libertad de los hijos de Dios.....	178
2.3. Jesús anuncia el cercano reinado de Dios.....	87	4.2.1. El dominio de las potestades ha sido quebrantado; líneas maestras de una soteriología de la liberación en el <i>corpus paulinum</i> .....	178
2.3.1. La buena nueva de la <i>basileia</i> de Dios.....	87	4.2.2. La metáfora de la victoria en los escritos joánicos y en el Apocalipsis de Juan.....	185
2.3.2. El gobierno de Dios que ha llegado.....	88	4.3. La victoria de Jesús sobre el diablo y los demonios en la teología patristica.....	189
2.3.3. La voluntad de Dios se cumple y ha de cumplirse.....	98	4.4. La victoria de Cristo y la lucha de los cristianos.....	194
2.3.4. Presencia de la soberanía divina en Jesús, sus obras poderosas y sus acciones simbólicas.....	100	4.5. La «desdemonización».....	200
2.3.5. La representación del reinado de Dios por Jesús: las parábolas.....	110	4.6. Libertad y «demonización».....	204
2.3.6. La representación que hace Jesús de la soberanía de Dios: la nueva situación vital con la irrupción de la soberanía divina.....	114	4.7. Él es nuestra libertad.....	214
2.4. La experiencia liberadora de Dios en Jesús.....	119	4.8. La realeza de Cristo y la lucha contra el dominio de los opresores.....	218
2.4.1. Dios, el Padre: un Dios humano.....	119	4.9. La ambivalencia del campo metafórico «lucha y victoria sobre las potestades».....	222
2.4.2. El emisario enviado por el Padre y la realización del reinado divino.....	125	Bibliografía.....	224
Bibliografía.....	132		
3. <i>La muerte y resurrección de Jesús como cumplimiento de la voluntad divina</i> .....	135	5. <i>Jesucristo, Dios con nosotros: el campo metafórico de la relación redentora y de la participación sanativa</i> .....	225
3.1. La muerte de Jesús ¿una desgracia o un acontecimiento salvífico?.....	135	5.1. El Emmanuel.....	225
3.1.1. La ejecución de Jesús como consecuencia de su realización presente del reino de Dios.....	136	5.2. Dios se reconcilia con el hombre.....	226
3.1.2. El rechazo de la pretensión de Jesús por parte de «los» judíos.....	139	5.2.1. Reconciliación y paz.....	226
3.2. Cómo entendió Jesús su muerte.....	146	5.2.2. La <i>communio</i> salvadora: el estar «en» Cristo y «con» Cristo.....	230
3.3. Resurrección de Jesús: Dios santifica su nombre.....	150	5.3. <i>Communio naturae</i> .....	240
3.4. La resurrección de Jesús como un acto escatológico de Dios. ¿Cómo actúa Dios?.....	154	5.4. El «alegre cambio y porfía».....	248
3.5. El reinado de Cristo crucificado ¿presencia de la redención?.....	165	5.5. La proximidad transformante y la «lógica» de la reconciliación.....	252
Bibliografía.....	167	5.6. Pertener a Dios.....	260
		5.7. Una proexistencia redentora.....	266
4. <i>Los modelos soteriológicos: el campo metafórico de la victoria sobre las potencias</i> .....	169	5.8. El abandonarse del redimido a la realidad que todo lo determina.....	273
4.1. Sobre la metodología de la reflexión soteriológica.....	169	5.9. Historia del conflicto y de la reconciliación.....	277
4.1.1. Soteriología desde abajo – soteriología desde arriba.....	169	5.10. Vivir en el « <i>pathos</i> de Dios».....	284
4.1.2. Metáforas de la redención y los modelos de la soteriología.....	174	Bibliografía.....	289
		6. <i>Jesucristo muerto por nosotros: el campo metafórico de la expiación</i> .....	290



6.1.	«Por nosotros» .....	290
6.2.	La expiación por nuestro pecado .....	292
6.3.	El justo sufriente .....	300
6.4.	La pasión expiatoria y vicaria de Jesús sobre el trasfondo de las concepciones del Antiguo Testamento y del judaísmo.....	308
6.5.	¿La pena de muerte sufrida vicariamente? .....	310
6.6.	¿Un sacrificio para la reconciliación de la divinidad irritada? .....	318
6.7.	Redención, ¿liberación mediante expiación?.....	332
6.8.	¿Redimidos «por» la muerte de Jesús?.....	339
6.9.	Reformulación de la idea de expiación.....	345
6.10.	Jesucristo, «el introductor a la vida».....	349
	Bibliografía .....	352
	Índice de nombres .....	355

## ***Abreviaturas***

BZ(NF)	Biblische Zeitschrift (Neue Fassung)
FS	Festschrift (escrito de homenaje)
KSA	Kritische Studienausgabe
NTD	Das Neue Testament Deutsch
QD	Quaestiones disputatae
SBS	Stuttgarter Bibelstudien
ThWNT	Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament (Kittel)
ZThK	Zeitschrift für Theologie und Kirche

La crisis moderna de la fe cristiana en Dios va estrechamente ligada a la experiencia de que Dios no ayuda; y de que no solamente no ayuda, sino que las cosas van peor, cuando los hombres se abandonan en Dios. «Pero yo –dice Lenz en su narración *Georg Büchner*–, si fuera omnipotente, mire usted, si lo fuera, no podría soportar el sufrimiento, y salvaría, salvaría»<sup>1</sup>. ¿Y Dios? Puesto que *no* salva, ¿por qué habría que prestarle atención? ¿Por qué habría que contar con su existencia?

Que Dios salva es el supuesto básico de la soteriología. De tal supuesto depende a todas luces no sólo el sentido de cualquier discurso sobre redención, sino también –y hoy se puede percibir más claramente que nunca– la «relevancia» de la fe cristiana en Dios. ¿Cómo salva Dios, si es que realmente salva? La respuesta a esta pregunta, además de determinar todas las conexiones teóricas de la cristología y de la soteriología, está en el punto central del «trabajo sobre el concepto de Dios»<sup>2</sup>, que la filosofía de la religión y la dogmática han de llevar a cabo, cada una con su acento propio.

---

1. Lenz, *Der hessische Landbote*, Stuttgart 1957 (Reclams Universal-Bibliothek 7955), 33.

2. Cf. H. Jonas, *Der Gottesbegriff nach Auschwitz. Eine jüdische Stimme*, Francfort 1987, 9.

La respuesta cristiana a esa pregunta llama a Jesucristo el «redentor», el «salvador». Para los cristianos es la acción liberadora y salvífica de Dios en persona. Esta afirmación, por inverosímil que pueda resultar para la mayor parte de los coetáneos y hasta para muchos cristianos, ¿no es una polarización desagradable en el diálogo interreligioso de la hora presente, al que debemos ya ahora tantas ideas liberadoras?

El diálogo, que acaba justamente de empezar con los hermanos judíos en la fe, aporta a los interlocutores cristianos la conciencia de que los espíritus se dividen en el «Cristo redentor», y hace plantear la pregunta sobre si la propia tradición de la exclusiva fe salvífica –la fe en el único salvador– no ha provocado más perjuicios que ventajas, sobre si al menos de manera indirecta no ha sido también responsable de las violencias terribles contra los judíos y otros creyentes; acciones que como un reguero de sangre marcan la historia de la edad media, de la edad moderna y del pasado más reciente.

Y, finalmente: la fe exclusiva de los cristianos en su salvación y su Salvador ¿no ha tenido la consecuencia radicalmente «antiecuménica» y para muchos cada vez más insostenible de que todos los otros caminos religiosos sean en el fondo inútiles para los cristianos, de manera que a los ojos del cristianismo aparezcan los no cristianos como gentes que no viven en la salvación? Así, pues, ¿no parece adecuado que los cristianos abandonen ese «exclusivismo» y «proyecten una visión religiosa, que abarque el mundo entero, que tome conciencia de la unidad de la humanidad entera a los ojos de Dios y que al mismo tiempo tome en serio la diversidad de los caminos de Dios en las múltiples corrientes de la vida humana»?<sup>3</sup>

El encuentro del cristianismo con las demás tra-

diciones religiosas –especialmente con las indoasiáticas– y una mayor atención a los caminos religiosos de tales tradiciones, debería ser la nota dominante en el desarrollo religioso e ideológico de estos finales del siglo XX, que ciertamente ya previeron hace más de un siglo ciertos críticos clarividentes del cristianismo –como por ejemplo Schopenhauer– y que se esforzaron por introducir.

¿Se puede llegar a una valoración positiva de esos otros caminos religiosos y, con ello, a una «alianza de las religiones» contra la afirmación desesperanzada de un mundo carente de perspectiva y anclado en el consumismo, contra la explotación y deterioro de nuestro planeta, si los cristianos persisten en la necesidad de una redención por Jesucristo para todos los hombres y culturas? Al igual que el papado representa un estorbo para el ecumenismo intracristiano, así también el redentor Jesucristo parece ser un obstáculo para el «ecumenismo mayor» de las grandes religiones.

O ¿acaso es posible hablar del redentor Jesucristo sin ningún acento polémico?, ¿sin desdoro de los otros caminos religiosos? ¿Puede entenderse una soteriología cristiana como un intento de dar razón de por qué los cristianos hablan de Jesucristo, cuando lo que les importa es nombrar el «origen último» del «sí y del no a mí mismo», nombrar «al fiador de lo absoluto, que yo ciertamente no poseo en ese sí y en ese no, pero al que tiendo», la «pronunciación primera», el «pronunciador primero del sí y del no», que no soy yo precisamente?<sup>4</sup>

3. Así J. Hick, «Jesus und die Weltreligionen», en *id.* (dir.), *Wurde Gott Mensch? Der Mythos vom fleischgewordenen Gott*, Gütersloh 1977, 175-194, aquí 190.

4. Cf. M. Buber, *Gottesfinsternis*, en *id.*, *Werke*, vol. 1, *Schriften zur Philosophie*, Munich-Heidelberg 1962, 503-603, aquí 515; vers. cast., *Eclipse de Dios*, Nueva Visión, Buenos Aires, 1970.

¿Puede la soteriología presentar a Jesucristo como la pronunciación del «sí» al pecador y del «no» al pecado, sin por ello tener que decir «no», absolutamente vinculantes, desde otros acontecimientos y experiencias?

Los retos, a los que la soteriología se ve hoy expuesta, apenas si pueden perfilarse con claridad suficiente con estas observaciones introductorias. El paso inmediato de nuestras reflexiones deberá contribuir a una percepción más clara de esos retos, teniendo en cuenta la «historia de la decadencia» de la soteriología tradicional desde finales del siglo XVIII\*.

## ***1. La crisis de la soteriología***

### **1.1. Redención ¿de qué? La minoría de edad por culpa propia y el éxodo que cada uno ha de realizar**

#### *1.1.1. ¿Cómo es libre Dios? ¿Cómo es libre el hombre?*

Redención y liberación son dos conceptos que van juntos; eso es algo que vige no sólo en la teología latinoamericana de la liberación de nuestros días. Y la experiencia fundamental de «Cristo es nuestra libertad» no sólo determina la conciencia creyente cristiana desde los tiempos de la reforma protestante. Sólo que Martín Lutero dio un relieve teológico a la situación de falta de libertad del hombre sin Cristo con un vigor más resuelto y radical de cuanto antes se había dicho: sólo para quien está unido a Cristo y se encuentra con el Dios que en Cristo se revela es la libertad algo más que la pura facultad formal de elegir entre alternativas en sí indiferentes; sólo para ese hombre se carga la libertad de promesas, en tanto que liberación de la acusación inevitable, por cuanto que puede palpase en todas las experiencias vitales del pecador que está atado en sí mismo y al que libera el Dios santo y justo. Quien no pertenece a Cristo

---

\* En la preparación de esta obra han contribuido mi colaborador Michael Dinkel, mis colegas Ingo Broer y Hans Reinhard Seeliger con su asesoramiento técnico; la señora Ruth Schumacher con su cuidado en la preparación del manuscrito; la señora Anna Maria Viehöfer y el señor Christoph Göttert con su ayuda en la corrección de pruebas y en la elaboración del índice. A todos ellos mi cordial agradecimiento.

es incapaz de aquel «ordenamiento» salvífico y de la orientación de su propia voluntad, que le hace participar en la obra divina de salvación. Su *liberum arbitrium* es en realidad un *servum arbitrium*; y experimenta la voluntad de Dios no como voluntad salvadora, sino cual voluntad de aniquilación que se deja sentir en su propio endurecimiento; no experimenta al Dios que se revela, sino al *Dios oculto*<sup>1</sup>.

Que Dios se oculta y escapa en su creación y en la historia, que es libre, casi opresivamente libre en la clemencia y en el rechazo, de manera que el hombre nunca puede estar cierto de su destino salvífico, es una experiencia que determina las tradiciones del pensamiento escolástico anterior, coetáneo y posterior a Lutero. ¿Y no era ya ésa la concepción clásica de la redención en Jesucristo, que enlazaba con Anselmo de Canterbury y que estaba marcada por la idea de un Dios caprichoso, frente al que nadie podía estar seguro?

Cierto que ya el propio Anselmo había intentado presentar un *ordo* racional de la redención: Dios mismo se atiene a lo que impone la justicia y, por los caminos de la justicia, intenta salvar a los hombres por amor asignándoles la reconciliación que sólo su Hijo puede llevar a cabo. Pero ese Dios ¿no era acaso un Dios cruel, cuya espada –como en ocasiones se la representó de forma plástica– se clava en el crucificado antes de que hiera a la humanidad pecadora? ¿Y se podía estar seguro de no encontrarse con esa espada, si uno no se mostraba digno de tal redención?

La voluntad de Dios se había trocado en un misterio tenebroso, en tanto que afectaba al individuo, en la mis-

1. Cf. Martín Lutero, *De servo arbitrio* (1526), ed. Bonn, vol. 3, 94-293; como «contrapeso» indispensable cf. *Von der Freiheit eines Christenmenschen*, ibíd. vol. 2, 1-27.

ma medida en que en un plano general se había hecho visible como voluntad salvífica en Jesucristo, si bien incluso ahí sobre un trasfondo oscuro y aterrador.

El trasfondo oscuro y aterrador había pasado al primer plano cuando a finales de la edad media la gente se veía expuesta a una serie imprevisible de catástrofes y en manos, por tanto, de un Dios terrible, que anunciaba con tales catástrofes la irrupción del tiempo final. Ese castigo escatológico, la experiencia de estar en manos de alguien prepotente e imprevisible acabó quebrantando en forma pertinaz la confianza de que la omnipotencia y la ciencia infinita de Dios habían de constituir para el hombre el fundamento de toda esperanza.

El psicoanalista Horst-Eberhard Richter y el filósofo Hans Blumenberg han interpretado la civilización moderna, con sus marcas evidentes de una autoexigencia convulsiva, como una reacción a esa experiencia, como una *supercompensación de quien se siente juguete de la misma*. El absolutismo teológico –la «desligadura» teológica de Dios del ordenamiento claro y racional de la realidad, así como de unos motivos de actuación que pueden seguirse racionalmente– han impulsado, según ellos, el proceso de una *autoafirmación* humana. Frente al Dios caprichoso –tal sería el sentido de dicha tesis– el hombre se afianzó y reclamó a la razón, a la visión racional de las leyes que rigen la realidad, a la necesidad de controlar la voluntad por medio de la razón<sup>2</sup>.

Dicha explicación puede resultar un poco simplista. Pero recuerda sin duda una tendencia que no puede negarse. En los últimos tiempos de la edad media la voluntad de Dios se convierte en algo imprevisible, en un

2. Cf. H.E. Richter, *Der Gotteskomplex. Die Geburt und die Krise des Glaubens an die Allmacht des Menschen*, Reinbeck 1979, 21-30; H. Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit*, Franckfort 1966, 75ss.

peligro. Únicamente los *redimidos* escapan a ese peligro; están «salvados», y para ellos la voluntad de Dios es una voluntad salvífica. Pero nadie puede estar seguro de pertenecer al número de los redimidos y de no estar expuesto en última instancia a la voluntad divina imprevisiblemente peligrosa.

De ese modo la condición de redimido pasa a ser algo imprevisible, un privilegio (una «gracia»), y parece comprensible el deseo de afianzarse en una «base» racional y segura. Dios no tenía que seguir siendo un dios caprichoso y el hombre no tenía por qué depender exclusivamente de una «gracia» ante la que nada podía. Lo que cuenta y debe contar para el hombre –la razón– cuenta también y ha de contar también para el Dios creador y redentor. Pero ¿queda aún «espacio» para la redención, si se le discute a Dios el derecho a otorgar su gracia de una forma absolutista y soberana, si su voluntad debe (y puede) atenerse a la razón?

### 1.1.2. Jesucristo: el maestro de lo que agrada a Dios y la idea personificada de una humanidad grata a Dios

Para la filosofía de la ilustración –a diferencia de lo que es para la religión cristiana (dogmática)– la religión de Jesucristo no es un conocimiento específico y supraracional de las medidas que Dios toma para la salud de los hombres y de los especiales caminos religiosos y cúltricos para hacerles partícipes de esa salud<sup>3</sup>. Ciertamente que es –por ejemplo para G.E. Lessing (1729-1781)– una revelación de Dios; mas no da «al género humano

nada a lo que la razón humana, dejada a sí misma, no hubiera podido llegar; sino que únicamente les dio y les da más temprano las más importantes de tales cosas» (§ 4)<sup>4</sup>.

Jesucristo es el maestro divino, «el mejor pedagogo» de Dios (§ 53), que hace avanzar un paso decisivo a la historia de la educación del género humano por Dios, por cuanto que anticipa ya a los hombres el resultado de lo que tenían que alcanzar con el esfuerzo de la propia razón, «a fin de que de alguna manera puedan orientarse por el cálculo» –en la formación de su razón humana– (§ 76).

Ese maestro divino resulta inútil –y tiene que serlo como todo buen pedagogo– en la medida en que induce a los hombres a pensar por su propia cuenta, en la medida en que los conduce hasta la razón. Se le toma en serio como maestro en tanto que uno se emancipa de él como el comunicador y *piensa por sí mismo* lo que él dijo a una generación de hombres que todavía no podía pensar por sí misma. De ese modo la transformación de las verdades religiosas –de los misterios–, que él comunicó, «en verdades de razón... es absolutamente necesaria, si con ellas ha de ayudar al género humano. Ciertamente que cuando fueron reveladas no eran todavía verdades de razón; pero fueron reveladas para que llegasen a serlo» (§ 76).

Jesucristo es el maestro, que enseña a hablar racionalmente de Dios y a estar de acuerdo con él –con su voluntad– haciendo que la propia voluntad se rija por la razón. Fue Immanuel Kant (1724-1804) quien formuló esa consecuencia acentuando el aspecto de crítico a la

3. Cf. G.E. Lessing, *Die Religion Christi*, en *Werke*, ed. H.G. Göpfert, vol. 7, Darmstadt 1976, 711s.

4. Cf. íd., *Die Erziehung des Menschengeschlechts*, en *Werke*, vol. 8, Darmstadt 1979, 489-510, citado según la enumeración de los párrafos.

soteriología. La revelación transmitida por la Iglesia ha de exponerse de acuerdo con el principio de que no habla de un obrar de Dios en favor de los hombres, sino de aquello que los hombres han de hacer en armonía con su razón y la voluntad de Dios, que se manifiesta justamente en la razón humana. Ha de imponerse una «exposición de la revelación que ha llegado hasta nosotros», una «explicación universal de la misma en un sentido que coincide con las reglas prácticas generales de una pura religión racional; porque lo teórico de la fe de la Iglesia no puede interesarnos moralmente, si no contribuye al cumplimiento de todos los deberes humanos como preceptos divinos (lo que constituye la esencia de todas las religiones)» (110)<sup>5</sup>.

Después de esto ¿se puede aún hablar en serio de un significado salvífico de Jesucristo, del Hijo de Dios que actúa y padece *en la historia*? Ciertamente que no en el sentido de que el hombre que se une a Jesucristo pueda desentenderse de su deber moral y alcanzar así la benevolencia divina diríamos que por la «vía directa», no como un «buen servidor» sino como un favorito (cf. 200). Pues para Kant es algo indiscutible «que no hay salvación alguna para los hombres, como no sea con una acogida íntima de los principios éticos proscritos en su ánimo» (83).

La fe racional en Jesucristo no puede ni quiere eximir a los creyentes de hacerse personas mejores. Kant ve más bien en Jesucristo el «ideal de la perfección moral», el «ideal de la humanidad agradable a Dios», la «idea personificada del principio bueno» (60s), para *ins-*

*truirse* con esa visión en los deberes humanos como preceptos divinos, para remitir a la idea de perfección moral que está en el propio hombre y, mediante la realización perfecta de esa idea que se ha dado en Jesucristo, proporcionar el *ejemplo* estimulante de un hombre grato a Dios (cf. 63, 128s, 134, 158, 162).

En Jesucristo se hace patente cómo el hombre –la humanidad– puede empezar de nuevo una «nueva vida» en obediencia a los preceptos de Dios y a la voz de la propia razón, por cuanto que está muerto al hombre viejo, que sólo obedece a la sensualidad. Jesús paciente tampoco es aquí el representante vicario que lleva a término lo que deberían haber realizado los hombres. La doctrina clásica de la reconciliación no es para Kant más que una representación objetivada, en la que «se ofrece el sufrimiento, que el hombre *nuevo* ha de asumir de continuo en la vida, en tanto que muere al hombre *viejo*, como una muerte sufrida de una vez para siempre en el representante de la humanidad» (74s).

La religión no debe fijar al hombre en un acontecimiento ocurrido de una vez para siempre, porque lo mantiene en la ilusión de que ya han hecho por él lo que él ha de hacer por sí mismo; porque, de lo contrario, se le induce a abrirse como «favorito» –como privilegiado– a las «gracias» de la divinidad, en vez de someterse al esfuerzo de «ser un buen servidor» y de cumplir lo que Dios le anuncia en la razón como su deber (cf. 200).

Kant puede entender la fe como una acción redentora de Dios en favor de los hombres y en los hombres sólo como una alternativa tan inmoral como irracional al esfuerzo de la *propia actuación* dirigido por la propia razón humana. Por ello es el precursor de todos los críticos que en el siglo XIX formularon sus reservas a la soteriología cristiana. Lo que importa al respecto no es

5. *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, ed. Academia de Ciencias, vol. 6, nueva edición Berlín 1968, 1-202; las indicaciones de páginas en el texto se refieren al texto y la edición dichos; vers. cast., *La religión dentro de los límites de la mera razón*, Alianza, Madrid 31986.

abandonarse a una iniciativa salvífica de Dios, que está por encima de la razón y es inaccesible a la misma, sino exclusivamente no omitir aquello que el hombre puede y debe hacer; lo que cuenta es intentar *por sí mismo* la salida de la minoría *culpable* de edad y la culpable falta de libertad y emprender sin tardanza *ese* éxodo a fin de conquistar con la propia fuerza la tierra prometida del «reino de la libertad».

Si a Dios se le «racionaliza» hasta el punto de que sólo le queda hablar con la razón del hombre, si se limita su «obrar salvífico» a la «revelación divina interna... a través de nuestra propia razón»<sup>6</sup>, parece como si a los espíritus aún «más críticos» se les empujase abiertamente a ver esa afirmación de un obrar de Dios en el hombre como una mistificación de la «autodeterminación» personal, por la que la humanidad se plantea su propio ser por encima del rodeo, en sí innecesario, de la representación de Dios<sup>7</sup>.

## 1.2. Jesucristo y el proceso de reconciliación

### 1.2.1. *El Logos encarnado y la autorrealización de Dios*

Dios quiere lo que el hombre considera como su deber, cuando deja que su voluntad se rija exclusivamente por la razón; la voluntad de Dios se cumple, cuando el hombre quiere y hace lo que debe siguiendo su razón. Y

6. Cf. I. Kant, *Vorlesungen über die philosophische Religionslehre*, ed. K.H.L. Pöhlitz, nueva edición Darmstadt 1982, 220.

7. Cf. L. Feuerbach, *Das Wesen des Christentums*, Theorie-Werkausgabe, vol. 5, Francfort 1976, 246s; vers. cast., *La esencia del cristianismo*, Sígueme, Salamanca 1975.

sería contrario a la razón anteponer otra decisión de la voluntad divina –por ejemplo, la decisión de su «voluntad salvífica» en el sufrimiento vicario de su hijo Jesucristo para la reconciliación del hombre–. La premisa de Kant no le permite ver de manera positiva el abandono religioso en la acción salvífica de Dios a favor de los hombres, como algo esencial para la autorrealización de la libertad humana. Esa confianza, según Kant, corrompería más bien la libertad, pues sería pretender encontrar como por arte de magia un camino directo a la salvación, dejando de lado la mejora moral de los hombres.

La premisa de Kant fue vehementemente combatida tanto por G.W.F. Hegel (1770-1831), F.W.J. Schelling (1775-1854) y S. Kierkegaard (1813-1855), como por la teología (protestante) del siglo XIX. Para Hegel la voluntad de Dios se demuestra primordialmente no en el deber, sino en el ser –en tanto que realizada–, en el acontecimiento, en la «historia de la redención» de Cristo. Pero esa historia de la redención sólo se entiende –y comprende– de una manera adecuada, cuando se la ve como una realización histórica e intramundana de la «historia absoluta» en la que Dios mismo se sitúa y se realiza eternamente.

Dios es en sí mismo espíritu, reconciliación y, para decirlo en lenguaje moderno, comunicación amorosa; está en sí mismo en cuanto que se comunica (como el Padre); en tanto que en otro distinto de sí mismo, al que se comunica, es decir, el que –en la historia eterna de Dios– sólo es a su vez eterno por esa comunicación (en el Hijo), es el Espíritu absoluto que está por entero en sí mismo y, por tanto, reconciliado consigo mismo.

El espíritu –comunicación amorosa– quiere comunicarse al otro; y así responde a lo más profundo de Dios



que aquello, que él es en sí mismo eternamente, llegue a serlo para el otro –el hombre finito–, y comunicarse a él de tal manera que éste pueda descubrir y comprender su propio ser espíritu en la autocomunicación de Dios, y llegar así a la reconciliación.

La autocomunicación de Dios no se da mediante una mera instrucción sobre el ser del espíritu, sino en tanto que ese ser acontece para los hombres y los incorpora a ese acontecimiento. «Este proceso del espíritu es, tomado en sentido estricto, la esencia, el concepto mismo del espíritu, y contiene por tanto la determinación de ser para la conciencia la *historia general*, que ha de repetirse en cada conciencia individual»<sup>8</sup>. El proceso de la reconciliación aparece y se cumple para los hombres en y por Jesucristo, en el que Dios se hace hombre. En cierta manera es un «medio de comunicación» de Dios, en el que Dios no sólo comunica «algo», sino que se comunica y da *a sí mismo*; desde él y en el espíritu de comunión quiere convertirse para los hombres en la realidad de la reconciliación.

Dios libera en tanto que se comunica; su autocomunicación es la salvación de los hombres, que se dejan aprehender por ella, que mediante la fe y la comprensión permiten que el amor divino, que se realiza y se manifiesta en la historia –el proceso histórico de la reconciliación que arranca de Jesucristo y se consuma en el Espíritu– se convierta en la realidad fundamental de su vida y se cumpla así la voluntad de Dios. La reconciliación se da en concreto, porque Dios se expone en Jesucristo, el Logos hecho hombre, la contradicción extrema contra el espíritu y el amor, que él es, y abarca

8. *Vorlesungen über die Ästhetik*, Theorie-Werkausgabe, Francfort 1971, vol. 14, 152; vers. cast., *Lecciones sobre estética*, Akal, Torrejón 1989.

también esa contradicción extrema: el pecado y su consecuencia, la muerte.

La «terrible representación» de que «Dios ha muerto, de que está personalmente muerto»<sup>9</sup>, certifica la autoalienación más radical a la vez que el poder supremo del amor divino, que priva a la muerte de su fuerza y le permite ser un «momento de Dios», del espíritu absoluto: «La muerte es el amor mismo; en ella se echa de ver el amor absoluto. Es la identidad de lo divino y de lo humano que Dios esté consigo mismo en lo humano, en lo finito y que eso finito sea en la muerte la definición misma de Dios. Por la muerte ha reconciliado Dios al mundo y lo reconcilia consigo eternamente.» Así pues, esa muerte –la muerte de Jesucristo– «es satisfactoria por nosotros por cuanto que representa la historia absoluta de la idea divina, aquello que ha sucedido en sí y sucede eternamente»<sup>10</sup>.

El hombre hace suya esa satisfacción, cuando se deja incorporar en la autorrealización histórica del ser divino; cuando comprende cómo la autorrealización (*Selbstvollzug*) divina y la humana en tanto que espíritu se completan mutuamente, y deben hacerlo de modo que la autorrealización del espíritu finito y humano se convierta en un momento de la autorrealización histórica del amor divino.

9. *Vorlesungen über die Philosophie der Religion. Die absolute Religion*, ed. G. Lasson, Hamburgo 1929, 157s; vers. cast., *Lecciones sobre filosofía de la religión*, 3 vols., Alianza, Madrid 2<sup>a</sup>1990.

10. *Ibid.* 166 y 159.

Schelling se separa de Hegel –de forma cada vez más clara a medida que pasa el tiempo–, por cuanto que éste concibe exclusivamente el acontecer de la voluntad divina como la autorrealización eterna de su ser espiritual, de manera que todo el acontecer histórico está siempre especulativamente superado y reducido a epifenómeno. En sus primeros escritos también concibe Schelling a Dios como quien se pone y realiza en la historia (de la redención), como el que supera su fundamento (originario) prepersonal en una existencia personal. El fundamento (primario) divino es «el anhelo, que siente el Uno eterno de darse a luz a sí mismo»<sup>11</sup>. Ese «anhelo» se realiza en la voluntad personal de darse, de comunicarse.

A Dios, pues, hay que concebirlo como la (eterna) decisión de no sólo permanecer en sí, sino también de «salir» de sí mismo. Hay, por tanto, que suponer «una tendencia que se contrapone a la voluntad de revelación», frente a la cual sin embargo «prevalecen el amor y la bondad o el *communicativum sui*, a fin de que haya una revelación; y es eso, esa decisión, lo único que realiza propiamente el concepto de la misma acción como consciente y moralmente libre» (341).

La autorrevelación redentora de Dios se realiza como el amor en persona, cuando en el abismo del odio revela su fuerza creativa, reconciliadora y transformante como algo realmente insuperable, como algo definitivo.

11. F.W.J. Schelling, *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände* (1809), en *Schriften von 1806-1813*, Darmstadt 1976, 275-360, aquí 303; las indicaciones de páginas en el texto se refieren a ese escrito y a esa edición; vers. cast.. *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana*, Anthropos, Barcelona 1989.

Como «cada ser», también el amor puede «revelarse únicamente en su contrario»: «el amor sólo en el odio, la unidad en la discordia» (317).

El Schelling de los últimos años acentúa adicionalmente la libre decisión de la voluntad divina para inclinarse hacia el hombre y reconciliarlo. Y desde tal supuesto discrepa de la soteriología del modelo y del maestro que propugnaba la ilustración: revelación y redención son el acontecimiento imprevisible de la generosidad de Dios; un acontecimiento que la razón no puede deducir. En la revelación acontece lo nuevo, lo que no puede anticiparse, y de lo que la razón no puede estar cierta mediante la autorreflexión y previamente a toda experiencia.

«¿Para qué iba a darse una revelación –así cuestiona Schelling el concepto de educación de Lessing–, si con ella al final no sabríamos o percibiríamos nada más que aquello que sin ella sabemos o podríamos saber por nosotros mismos?»<sup>12</sup> De ahí que para Schelling no se hace justicia a la causa del cristianismo, «cuando se habla únicamente de la *enseñanza (Lehre)* de Cristo; el contenido principal del cristianismo es precisamente el mismo Cristo; no lo que ha dicho, sino lo que es, lo que él ha hecho»; es decir, Cristo como la manifestación de la voluntad amorosa de Dios. «El cristianismo no es directamente una doctrina; es una cosa, una objetividad, no siendo la doctrina más que expresión de esa cosa» (I, 196s).

Con la pura autorreflexión no puede la razón alcanzar lo que se realiza en la historia (de la salvación), porque lo que ocurre en esa historia supone una libre

12. *Philosophie der Offenbarung*, 2 vols., Darmstadt 1974, II, 4; las indicaciones de páginas se refieren a este escrito y a esta edición.

decisión de los hombres, y por tanto imprevisible, como es su rebelión contra Dios, y se debe a la inescrutable voluntad clemente de Dios: su voluntad de salvar a la humanidad caída. Ahora bien, esa clemente voluntad divina «es algo que en el sentido más absoluto y eminente no puede saberse *sin revelación*; esa voluntad es el misterio *kat'exokhen*, y la revelación en su sentido más alto... es la revelación de tal voluntad. Mas ninguna voluntad se revela, si no es por la acción (*That*), por la ejecución. Así pues, la revelación suprema consiste precisamente en la *ejecución (Ausführung)* de la voluntad o de la decisión divina, que se da junto con la catástrofe del hombre» (II,10).

La realización de la voluntad salvífica divina en la historia –la «acción, que es el contenido de la revelación» (t. 2,26)– la percibe la razón humana como el acontecimiento «*quo majus nil fieri potest*, mayor que el cual no puede darse nada» (II, 27)<sup>13</sup>.

La razón lo percibe *asombrada* como algo absolutamente digno de asombro, en lo que la labor inquisitiva de la razón puede llegar a su reposo, porque no hay que seguir preguntando más, ni nada que pueda derivarse de unos supuestos generales, puesto que el hombre se encuentra con la manifestación del corazón divino; Dios «se hace realmente personal para él» y mediante la revelación salvífica «se deja conocer en su debilidad por el hombre» (cf. II, 26).

La filosofía de la revelación (y de la redención) tiene que comprender la buena voluntad divina que acontece –en Jesucristo– en su consecuencia íntima como una autorrealización del amor divino. Y tiene que entender

13. Tal es la fórmula de Schelling aludiendo y rechazando a la vez el concepto anselmiano del ente necesario por esencia, mayor que el cual no puede pensarse nada (cf. *Prologion* 2).

esa buena voluntad divina como el acontecimiento fundamental de la realidad percibida en la experiencia.

Pero ¿es realmente la voluntad de Dios, buena, amorosa y creadora de relaciones, el acontecimiento básico de la realidad, de manera que el hombre puede abandonarse –confiar– en esa voluntad? ¿O no es más bien una voluntad destructora la que sacude nuestro mundo vital?, ¿una voluntad, a la que no habría que asentir sino que más bien habría que negarla?, ¿una voluntad cuyo alejamiento equivaldría verdaderamente a una redención?

Frente a una realidad tan profundamente perdida ¿no será la metafísica de la redención de Arthur Schopenhauer (1788-1860) la visión más realista?

### 1.3. Redención sin redentor

#### 1.3.1. Jesucristo y la negación de la voluntad de vivir

Schopenhauer se encuentra todavía de lleno en la crítica de la razón ilustrada, cuando intenta explicar las enseñanzas en sí abstrusas del cristianismo, tomándolas no *sensu proprio*, sino descifrando más bien las experiencias básicas que ahí aparecen deformadas, tomando por tanto tales enseñanzas cristianas *sensu allegorico*. Tomado *sensu proprio*, el dogma cristiano resulta «irritante, pues mediante sus penas eternas del infierno no sólo hace expiar los deslices o incluso la falta de fe de alguien que a menudo ni siquiera ha cumplido los veinte años con tormentos sin fin, sino que a ello se suma el que esa condenación casi general es un efecto propio del pecado hereditario, y por tanto secuela necesaria de la primera caída». El creador no preservó a los hombres de

esa caída en el pecado, aunque realmente hubiera podido y debido hacerlo.

«De acuerdo con ello, habría llamado de la nada a la existencia a una especie débil y sometida al pecado, para entregarla de inmediato a un tormento sin fin»; y resulta así que «el buen Dios habría creado a los hombres, para que el diablo pudiera arrebatárselos; por lo que habría hecho mucho mejor no creándolos». Y aunque «prescribe a los hombres tolerancia y perdón de cualquier culpa hasta imponer incluso el amor de los enemigos», él no lo practica así y cae en el extremo contrario, en la pura venganza, de la que sólo se salvan los pocos a los que para ello ha destinado en su eterno designio<sup>14</sup>.

De este absurdo manifiesto sólo se escapa sacando el núcleo de la verdad eterna que se esconde bajo la cáscara de ese mito de los orígenes: la condición originaria y universal de culpabilidad del género humano y de cada hombre individual así como su necesidad de redención. Ahora bien, esa verdad responde por entero a la visión fundamental de una filosofía realista.

La visión fundamental de un estado universal de culpa puede seguirse sobre el trasfondo de la *metafísica de la voluntad* de Schopenhauer. La voluntad —no el impulso voluntario aislado, sino el querer que alienta en toda volición, más aún, que opera en cada fuerza de la naturaleza y que impulsa cada instinto— es para Schopenhauer el rostro de la realidad, que se presenta al conocimiento como un mundo de representaciones (fenómenos)<sup>15</sup>. La voluntad se objetiva, se refleja, *aparece*

14. Cf. *Parerga und Paralipomena* II, § 177; *Sämtliche Werke*, ed. W. Freiherr von Löhneysen, edición de bolsillo, Frankfurt 1986, vol. 5, 431.

15. Cf. *Die Welt als Wille und Vorstellung*, *Sämtliche Werke*, vol. 1, 169s; las indicaciones de tomo y página en el texto se refieren a esta edición; vers. cast., *El mundo como voluntad y representación*, 3 vols., Aguilar, Madrid 21960.

en todas las manifestaciones; pero en sí misma —como «cosa en sí»— está más allá de las formas visuales de espacio y tiempo, sin estar sujeta al *principium individuationis* ni al esquema causal del conocimiento por categorías (ibíd. 174).

Carece de motivo y de meta concreta, «considerada únicamente en sí misma, es un impulso carente de conocimiento, ciego e incontenible» (ibíd. 380); es voluntad de vivir. Es esencialmente «desavenencia consigo misma», pues cada estadio de la objetivación de la voluntad «disputa a los otros la materia, el espacio y el tiempo»; y esa discordia consigo misma se revela en el género humano con una «claridad terrible» como lucha de todos contra todos (ibíd. 218s).

Lo que irrefutablemente se muestra en el hombre es la ley básica de toda realidad, la permanente lucha de suplantación a vida y muerte, «de la que surge principalmente la resistencia, con la cual se frena por doquier y empuja inútilmente el impulso que constituye la esencia más íntima de cada cosa y, sin poderlo evitar, se atormenta hasta que esa manifestación desaparece y otras ocupan ansiosas su sitio y su materia» (ibíd. 424). La voluntad es indecisa, no tiene una meta; ninguna satisfacción la satisface, ninguna objetivación es duradera; se sacrifica a todas sus formas; es la suplantación, que hace desaparecer las autoobjetivaciones menos poderosas y hace triunfar a las más fuertes, sólo para que éstas a su vez sucumban a las más poderosas.

El hombre puede intuir esa dinámica ciega como tal y escapar a la misma —mediante el conocimiento de la rueda a la que va ligado—, por cuanto que reconociéndolo o empujado por el sufrimiento niega resignadamente la voluntad de vivir. A los resignados «se les ha revelado el misterio último de la vida, a saber: que la

desgracia y la maldad, el sufrimiento y el odio, el atormentado y el verdugo... son en sí *una sola cosa*, manifestaciones de la única voluntad de vivir, la cual objetiva su discordia consigo misma mediante el *principium individuationis*. Han conocido los dos lados, el mal y el dolor en todo su alcance, y en la medida en que acaban descubriendo la identidad de ambos, los rechazan y niegan la voluntad de vivir» (ibíd. 535).

De la visión de la unidad que forman los contrarios, que luchan entre sí, surgen la compasión y el amor al prójimo, procede la verdadera salvación, pues que tal visión sólo puede realizarse como negación de lo visto: «una verdadera salvación y redención de la vida y del sufrimiento no es posible concebirla sin una negación total de la voluntad» (ibíd. 540). Redención es la liberación de la dinámica ciega, que todo lo incorpora al sufrimiento y la lucha. Es una liberación consciente, con la que se cortan «los mil hilos de la volición, que nos mantienen atados al mundo y que, en forma de deseos, temor, envidia, cólera nos arrastran de un lado para otro bajo un dolor constante»; y la voluntad «se calma para siempre, y se apaga hasta el último rescoldo, que sostiene el cuerpo y que se extingue con él». De manera que quien así se desprende y libera puede entrar en la «paz inmutable», en el «reposo profundo y en la serenidad interna», que son exclusivos del resignado (ibíd. 530).

Con la negación de la voluntad de vivir acaba también desapareciendo la «búsqueda de la existencia individual» (II,780) y *la nada* se convierte en el sentido y «meta» (*Zweck*) de la existencia. Pero esa nada ya no angustia al que ha renegado de vivir, porque «lo que eriza contra ese diluirse en la nada, nuestra naturaleza, no es precisamente más que la voluntad de vivir, que

somos nosotros mismos, como ella es nuestro mundo. El que nos horroricemos tanto de la nada no es sino otra expresión de que queremos hasta ese punto el sufrimiento y nada somos sino esa voluntad y nada conocemos sino esa voluntad precisamente» (I, 557).

Destaca así como núcleo racional del absurdo dogma cristiano tomado *sensu proprio* el dato de que el pecado original es equivalente a la afirmación de la voluntad de vivir, con la que quien la afirma se deja meter en la dinámica desgraciada y penosa de la voluntad; «por el contrario, la negación de la misma, como consecuencia del mejor conocimiento adquirido, es la redención» (II, 779), el renacimiento. El dogma cristiano «simboliza» la idea del hombre, «*la afirmación de la voluntad de vivir, en Adán*, cuyo pecado hemos heredado; es decir, simboliza nuestra unidad con él en la idea, que se representa en el tiempo mediante el vínculo de la generación y nos hace a todos partícipes del sufrimiento y de la muerte eterna. Por el contrario, ese mismo dogma cristiano simboliza la *gracia*, la *negación de la voluntad*, la *redención* en el Dios hecho hombre», que precisamente por ello —así lo entiende Schopenhauer— sólo pudo nacer sobrenaturalmente y sólo pudo tener una apariencia de cuerpo, pues que en él se representa como totalmente eliminada la realidad de la voluntad, cuya primera objetivación es el cuerpo (I, 549s).

Y agrega Schopenhauer para aclarar su concepto de simbolización que «habría que entender siempre a Jesucristo en general como el símbolo o la personificación de la negación de la voluntad de vivir, pero no individualmente, ya sea según su historia mítica de los evangelios o según la probable y verdadera que subyace en el fondo de la misma. Pues, ni lo uno ni lo otro puede satisfacer por completo. Es simplemente el vehículo de aquella

primera concepción para el pueblo, que como tal siempre desea algo fáctico» (ibíd. 550s).

Así pues, quien interpreta el dogma de acuerdo con su verdadero núcleo, ve a cada individuo identificado con Adán, que mediante la afirmación de la voluntad de vivir incurrió en la muerte. Mas cada individuo conocedor «en tanto que identificado con el redentor, con el representante de la negación de la voluntad de vivir, y que en esa medida participa de su autosacrificio, se redime y libera por sus méritos de los lazos del pecado y de la muerte, es decir, del mundo» (ibíd. 450s); y ciertamente que por sus méritos entendidos de un modo alegórico o místico: cual simbolización de la autoofrenda que el individuo conocedor realiza en sí mismo.

En la *mística* subyace en general la verdad del cristianismo, que es común al hinduismo y al budismo y justamente también a la filosofía de Schopenhauer<sup>16</sup>. La mística ve —tal piensa Schopenhauer— convertirse a cada uno con la negación de la voluntad de vivir, con la afirmación de la nada, en el redentor de sí mismo; mediante esa afirmación ciertamente que la mística va más allá de lo que puede ir el filósofo.

La «conciencia de la identidad de su propio ser con el de todas las cosas o con el núcleo del mundo» (II, 785) sólo le es accesible al filósofo como algo negativo: como identidad con la voluntad de vivir que ha de negarse; sólo puede comprender lo otro, lo que «late» detrás de nuestra existencia y que «sólo nos es accesible por cuanto que sacudimos el mundo» (I, 549), sólo puede com-

16. Cf. la declaración de Schopenhauer: «Buda, Eckhard y yo enseñamos esencialmente lo mismo, aunque Eckhard con las ataduras de su mitología cristiana. En el *budismo* se encuentran las mismas ideas, sin las molestias de dicha mitología, y por ello son simples y claras, en la medida en que puede una religión ser clara. En mí está la claridad perfecta» (*Der handschriftliche Nachlass*, 5 vols., ed. A. Hübscher, Francfort 1966ss, vol. 4, parte segunda 29).

prenderlo como *nada*, aunque sea desde luego como *nada relativa*, de la que no puede decirse «que sea absolutamente nada, que no pueda ser nada desde cualquier punto de vista y en cualquier sentido posible. Simplemente se quiere decir que nosotros estamos limitados a un conocimiento por entero negativo de la misma; lo cual muy bien puede deberse a lo limitado de nuestro punto de vista».

«Y aquí precisamente es donde el místico procede de una manera positiva, no quedando de ello más que una mística» (II, 784); aquí es donde el místico habla de su «experiencia que ya no puede transmitirse, del éxtasis, arrobó, iluminación y unión con Dios» (I, 557). El filósofo, en cambio, tiene que «contentarse y darse por satisfecho con el conocimiento negativo, de haber alcanzado el último mojón del conocimiento positivo (ibíd.), y puede no obstante insistir en la identidad de su conocimiento con la experiencia de la mística».

Schopenhauer desde luego no deja ninguna duda de que la mística del hinduismo y del budismo responde a su conocimiento filosófico mejor que la mística de un Eckhart o de la *Theologia deutsch*, prisionera en la mitología del cristianismo. La mística cristiana tiene que superar ante todo dos puntos de esa mitología: el típico optimismo judío —según lo concibe Schopenhauer— de la fe en el creador y la fijación en un redentor, que ha llevado a cabo la redención de una vez por todas: «Una religión, que tiene como su fundamento un *acontecimiento único* (*einzelne Begebenheit*) y que, en efecto, a partir del mismo, que se presenta aquí y allá, en tal y cual fecha, quiere fijar el punto de viraje del mundo y de toda la existencia, es una religión con un fundamento tan débil, que le es imposible sostenerse tan pronto como la gente lo piensa un poco. Qué sabio es, por el

contrario, el *budismo* con la aceptación de los mil budas, para que no resulte como en el cristianismo, donde *Jesucristo* ha redimido al mundo y fuera de él no hay salvación posible»<sup>17</sup>.

El diálogo, que acaba de iniciarse, de los cristianos con las grandes tradiciones religiosas de Extremo Oriente confiere una enorme actualidad al concepto soteriológico de Schopenhauer. Una vinculación a Schopenhauer así como a las experiencias religiosas del hinduismo y del budismo, que él volvió a poner de moda en Europa, se ve ciertamente expuesta a la polémica acerada y a menudo desmedida de Friedrich Nietzsche (1844-1900) contra la schopenhaueriana metafísica de la voluntad; una polémica, que en Schopenhauer —pese a su opción por las tradiciones del Extremo Oriente— vio al que llevó a su extremo la creencia cristiana en la redención como negación de la vida.

### 1.3.2. *Dioniso contra el Crucificado:*

#### *la voluntad de vivir contra su negación*

La posición de Nietzsche frente a Jesús de Názaret y al cristianismo paulino está perfectamente matizada, pese a todas las polémicas. En su escrito tardío *El Anticristo* intenta incluso proteger a Jesús de Nazaret contra el gravísimo malentendido por parte de la fe cristiana en la redención, sin identificarla desde luego con su mensaje. En el malentendido soteriológico de Jesús —según Nietzsche— se impuso el judaísmo con su «instinto sacerdotal» —que es como decir el avasallamiento de los hombres por un orden ético universal, por el miedo al

17. *Parerga und Paralipomena*, vol. 2, § 182, *Sämtliche Werke*, vol. 5,465.

pecado y al castigo— contra el evangelio de Jesús. Nietzsche no ve el cristianismo como un movimiento contrario al instinto judío, sino que es su propia secuela, «una conclusión dentro de su lógica pavorosa»<sup>18</sup>.

¿Qué puede reconocer todavía hoy el ojo psicológicamente adiestrado en el evangelio de Jesús?, ¿en qué sentido quiso él ser «redentor»? Nietzsche le ve como un *santo anarquista*, «que llamó al pueblo bajo, a los marginados y “pecadores”, a los parias dentro del judaísmo, a la rebelión contra el orden dominante, y con un lenguaje que, de creer a los evangelios, todavía hoy enviaría a Siberia». Eso precisamente «lo llevó a la cruz, como lo demuestra la inscripción que fijaron sobre la misma. Murió por *su* culpa; falta cualquier fundamento en favor de que murió por culpa de otros, aunque así se afirme con frecuencia» (aforismo 27,198).

Esa contradicción y oposición a lo dominante no parece —así la cree Nietzsche— que la tuviera muy clara; no se interesó lo más mínimo por el enfrentamiento y la lucha; más aún, predicó la renuncia a cualquier tipo de resistencia en aras de la verdadera vida, que no se encuentra en la lucha sino únicamente en la paz interior, en «no poder ser enemigo». Esa verdadera vida está «*en vosotros*» —así compendia Nietzsche el núcleo de la predicación de Jesús—: «como vida en el amor, en el amor sin merma ni exclusión, sin distanciamiento. Cada uno es el hijo de Dios» (af. 29,200).

Jesús «habla simplemente del interior», de que el reino de los cielos está «en vosotros», de que pertenece a los *hijos*, a los que no luchan ni se rebelan, a los que

18. Cf. *Der Antichrist*, aforismo 24, en *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe* (KSA) Munich 1980, vol. 6, 191; cf. *ibid.* af. 27 (197). La exposición que sigue se orienta por este escrito; y en el texto se citan el respectivo aforismo y la página de acuerdo con la KSA; vers. cast., *El Anticristo*, Alianza, Madrid 141990.

están en un amor ingenuo y sin prejuicios por encima de toda hostilidad. Y personalmente vive con esa conciencia de hijo; en todo lo que hace y padece Jesús sigue «el instinto profundo de cómo hay que *vivir* para sentirse en “el cielo”, para “sentirse eterno”».

Con ello ha liquidado toda la doctrina judía sobre la penitencia y la reconciliación, sabiendo que «únicamente la *práctica* de la vida es con lo que uno se siente “divino”, “bienaventurado”, “evangélico” e “hijo de Dios” en todo tiempo». Esa «*práctica evangélica* es la *única* que conduce a Dios, *es* precisamente Dios». Y la «vida del redentor no fue otra cosa que *esa* práctica, tampoco su muerte fue otra cosa...» (af. 33,205s).

El «“mensajero piadoso” murió como había vivido, como había *enseñado*, no para “redimir” a los hombres, sino para mostrar cómo hay que vivir»: sin resentimiento ni sed de venganza; más aún, «ora, sufre y ama *con* aquellos y *en* aquellos que le hacen mal» (af. 35,207).

De culpa, pecado, castigo y redención, de redención de los pecadores, no habla Jesús, ni puede hablar en modo alguno, pues que «él mismo había eliminado el concepto de “culpa”; él negó cualquier abismo entre Dios y hombre, *vivió* personalmente esa unidad de Dios y hombre como *su* “buena nueva”... y *no* como un privilegio» (af. 41,215). Quien vive esa unidad con él y en su seguimiento ha terminado con la moral; y así dijo «a sus judíos: la ley era para siervos; amad a Dios como yo le amo, ¡como su hijo! ¡Qué nos importa a nosotros la moral!»<sup>19</sup>

Así, cualquier irritación moral le es ajena a Jesús; él «amó a los malos, pero no a los buenos, la visión de cuya

19. *Jenseits von Gut und Böse* IV parte, af. 164, KSA 5,101; vers. cast., *Más allá del bien y del mal*, Alianza, Madrid <sup>12</sup>1990.

furia moral le llevó a maldecirlos. Doquiera se juzgaba, tomó siempre partido contra los jueces: quería ser el aniquilador de la moral»<sup>20</sup>.

Mas ¿cómo se llegó después a la *concepción* anti-evangélica de un redentor de los pecados del género humano y, con ello, al restablecimiento —según Nietzsche— de aquella visión moral del mundo, originariamente judía? «La suerte del evangelio se decidió con la muerte, colgó de la “cruz”» (af. 40,213), pues la cruz exigía una explicación, que no debía aparecer como una contradicción de lo que los primeros discípulos habían tenido o, mejor, habían querido tener, en su maestro. De ese modo su muerte se convierte en un sacrificio por la culpa, «y desde luego en su forma más odiosa y bárbara: el sacrificio del *inocente* por los pecados de los culpables».

Y la muerte se relativiza hasta convertirse en la partida de quien volverá a tomar venganza y que da participación en su reino escatológico a quienes cumplen la voluntad de Dios, y eso es lo que significa precisamente que son *morales*. Así «se entra gradualmente en el tipo de redentor: la doctrina del juicio y del regreso, la doctrina de la muerte como una muerte sacrificial, la doctrina de la *resurrección*, con la que se escamotea todo el concepto de “felicidad” (*Seligkeit*), que constituye la realidad única del evangelio, ¡en favor de un estado *después* de la muerte!» (af. 41, 215). Mas con la creencia en el más allá y en la inmortalidad se mató la vida, se infravaloró el mundo (cf. af. 58, 247). La fe en el más allá restituye en toda su fuerza *la visión moral del mundo*, que priva de su inocencia a la grandeza trágica de *este* mundo y que convierte todo obrar en el mismo en sim-

20. *Nachgelassene Fragmente Sommer-Herbst 1882*, KSA 10, 61.



ple medio de cara a la única meta justificada: evitar los castigos en el más allá y alcanzar en el más allá la felicidad.

Con renovadas embestidas intenta Nietzsche reconstruir el origen y las formas de funcionamiento de esa visión moral del mundo y, con ello, el trasfondo de la fe en el redentor, sabiendo muy bien que se trata de un fenómeno muchas veces determinado. En la *Genealogía de la moral* esboza una derivación a la vez psicológica e histórico-religiosa: los primitivos entienden su propia vida como un desprendimiento y, por tanto, como una suplantación de los antepasados; llegan a la fuerza vital en la medida en que se apropian la fuerza vital de los antepasados. Así se les oponen de modo culpable: tienen que devolver lo que quitaron. Tal estado de cosas se proyecta y radicaliza hacia lo metafísico en la postura religiosa.

La vida entera del hombre religioso corre el peligro de ser aplastada por un imborrable sentimiento de culpa respecto de Dios. Todo cuanto el hombre religioso puede hacer aquí sólo disminuye esa culpa de manera insuficiente. Esa presión infinita de culpabilidad acabó forzando el recurso «terrible y paradójico, la genialidad del *cristianismo*, que sirvió de alivio pasajero a la atormentada humanidad: el propio Dios sacrificándose por la culpa del hombre, el propio Dios pagándose a sí mismo, Dios como el único que puede redimir al hombre de aquello de lo que éste no se puede redimir; el acreedor sacrificándose por el deudor, *por amor*»<sup>21</sup>.

Pero ese alivio sólo fue pasajero, porque sobre el mismo se proyectaba la sombra de la exigencia de mostrarse digno de la redención, si se quería que tal reden-

21. Zur *Genealogie der Moral*, Tratado segundo, af. 21, KSA 5, 331; vers. cast., *La genealogía de la moral*, Alianza, Madrid <sup>13</sup>1990.

ción se le imputase a uno en el juicio final. Y es digno de la misma únicamente quien comparte el resentimiento judeo-cristiano contra todo lo fuerte y noble, aquel para el que nada cuenta la vida vigorosa que ha logrado, y que incluso la *odia*. El cristianismo atiza el odio contra lo grande y fuerte, contra la misma vida. El Dios cristiano es para Nietzsche un «crimen contra la vida» (af. 47, 225). La fe en él envenena a los pequeños y a los mermados con el instinto de venganza contra los nobles y los fuertes (cf. af. 62, 253); y justamente ahí radica su sentido —desde una consideración social y psicológica—: la fe en el Dios de los pequeños y de los mermados se desquita en los fuertes, por cuanto que desacredita y trueca en indignos los valores aristocráticos de la superación vital que ellos siguen y persiguen; por cuanto que rebaja a la condición de pecado original la autoafirmación de los fuertes y pone en vigor una moral de los que sufren y de los que han sido postergados<sup>22</sup>.

Ahora bien, esa moral la sufren también los creyentes. También ellos se ven expuestos a la exigencia constante de su «ideal» —del *autodesprecio*, del desprecio de la vida—; también ellos se ven irremediamente como pecadores, siempre que siguen sus impulsos naturales. Todo lo que les reporta sufrimiento, lo reciben cual castigo merecido por su pecado; en todo lo que hacen intentan escapar al castigo eterno, a costa de la negación, de la hostilidad contra la vida<sup>23</sup>. Su necesidad de redención<sup>24</sup> —provocada por el susodicho ideal profundamente pernicioso del desprecio de sí mismo, que los convier-

22. Cf. *ibid.* tratado tercero, af. 11ss, KSA, 5, 361ss.

23. Así ya en *Die Geburt der Tragödie. Versuch einer Selbstkritik*, sección 5, KSA 1, 18; vers. cast., *El nacimiento de la tragedia*, Alianza, Madrid <sup>10</sup>1990.

24. Cf. al respecto *Menschliches, Allzumenschliches* I, af. 141, KSA 2, 134ss; vers. cast., *Humano demasiado humano*, Edaf, Madrid <sup>2</sup>1980.

te necesariamente en pecadores— se convierte en un símbolo de redención, que representa una vez más y refrenda esa hostilidad contra la vida.

La cruz santifica la negación de sí mismo; «una deidad que se sacrifica a sí misma constituye el símbolo más fuerte y eficaz de ese tipo de grandeza»<sup>25</sup>. Y ese sacrificio pone una vez más ante los ojos del creyente su propia abyección: «es la comprobación de ese hiperidealismo moral: la condenación absoluta del hombre, el *odium generis humani*. Para que la humanidad percibiera el valor de semejante sacrificio de un dios, había que rebajarla y despreciarla hasta lo más profundo»<sup>26</sup>.

Los fracasados y los débiles, los que vomitan el veneno del autodesprecio y acaban siendo víctimas del mismo —necesitan «un símbolo, que representa la maldición de los bienestantes y dominadores»; su «“dios” es una maldición para la vida», la «fórmula de su condenación»<sup>27</sup>. En la cruz se concentra el prejuicio ominoso de los cristianos: «“Lo que es *débil* a los ojos del mundo, lo que es *neccio* a los ojos del mundo, lo *innoble* y *despreciable* para el mundo lo ha elegido Dios”: *ésa* fue la fórmula, *in hoc signo* venció la decadencia. *Dios en la cruz* ¿no se entiende todavía hoy el trasfondo terrible de ese símbolo? Todo lo que sufre, todo lo que pende de la cruz, es divino... Todos nosotros pendemos de la cruz, en consecuencia *nosotros* somos divinos...» (af. 51, 232).

La cruz es una «señal de reconocimiento para la con-jura más subterránea que jamás se haya dado, contra salud, belleza, ingenio, valentía, espíritu, *bondad* del

alma, *contra la misma vida...*» (af. 62, 253); pero es también «una señal para liberarse de la misma»<sup>28</sup>.

Nietzsche ve llegar al *hombre que redime*, el que traerá «la redención de esta realidad»: «su redención de la maldición, que el ideal vigente hasta ahora ha lanzado sobre la misma. *Alguna vez tiene que llegar* ese hombre del futuro, que nos librará del ideal existente hasta hoy, así como de *lo que hubo de surgir de él*, del gran asco, de la voluntad de la nada, del nihilismo; ese hombre será la campanada del mediodía, de la gran decisión, que nuevamente liberará la voluntad, que devolverá su objetivo a la tierra y al hombre su esperanza; ese hombre será el anticristo, el antinihilista, el vencedor de Dios y de la nada...»<sup>29</sup>.

Símbolo de ese hombre es Zaratustra; y símbolo de *esa* redención es Dioniso para el Nietzsche de los últimos años: «Dioniso contra el “crucificado”»: ahí tenéis la antítesis. La diferencia no es respecto del martirio, sólo que éste tiene otro sentido. La vida misma, su eterna fecundidad y retorno condiciona el tormento, la destrucción, la voluntad aniquiladora».

En el símbolo de Dioniso se representan la gratitud y la afirmación de la vida con todas sus contradicciones; es «tipo de un tipo que asume las contradicciones e incertidumbres de la existencia y que redime»; representa «la afirmación religiosa de la vida, de la vida entera, ni negada ni dividida»<sup>30</sup>.

Zaratustra, el servidor ejemplar de Dioniso, se dispone a «redimir a los que fueron y a transformar todo “lo que fue” en un “¡Así lo he querido!”», a redimir el

25. *Ibid.* af. 138, KSA 2,132.

26. *Nachgelassene Fragmente Herbst 1880*, KSA 9,233.

27. *Nachgelassene Fragmente Frühjahr 1888*, KSA 13, 266-268.

28. *Ibid.* 267.

29. *Zur Genealogie der Moral*, tratado segundo, af. 24, KSA 5,336; vers. cast., cf. nota 21.

30. *Nachgelassene Fragmente Frühjahr 1888*, KSA 13,266.

mundo «de la esclavitud del objetivo» (*Zweck*), que es la moral tradicional, y liberarlo para su meta: producir el superhombre, que justificará lo pasado, como el camino inevitablemente doloroso y sacrificado<sup>31</sup>.

Si la redención ha de tener un sentido positivo, sólo puede ser como «redención de redentores»<sup>32</sup>: como redención, primero, de la visión moral del mundo, que toda soteriología supone, que establece la realidad sobre la causalidad radicalmente falsa de pecado y castigo y convierte a los hombres en despreciadores de sí mismos —especialmente a los que sufren y que han de verse como justamente castigados—.

El mensaje cristiano de redención no supera lo bastante a fondo la visión moral del mundo, pues confirma la culpa de los hombres —hasta el punto de que hizo necesario el sacrificio del Hijo de Dios— y reavivó el temor al castigo con la representación del juicio final. Por ello habría que decir: «Para redimir de los pecados se recomendaba antes la fe en Jesucristo. Pero ahora yo digo: ¡El medio es no creer en el pecado! Esta curación es más radical. La anterior pretendía hacer soportable una manía con otra»<sup>33</sup>.

La redención del pecado significa una recuperación del respeto y del amor a sí mismo ya no necesita del Dios que ama por gracia —de la redención—: «amaos a vosotros mismos por gracia, y ya no tendréis necesidad de vuestro Dios, y todo el drama del pecado original y de la redención llegará a su término en vosotros mismos»<sup>34</sup>. La redención del redentor significa el desprendimiento y

31. *Also sprach Zarathustra*, parte segunda. KSA 4,179; parte tercera. KSA 4,209; vers. cast., *Así habló Zaratustra*. Alianza, Madrid 1990.

32. *Nachgelassene Fragmente Mai-Juni 1883*, KSA 10,356.

33. *Nachgelassene Fragmente Sommer 1880*, KSA 9,188.

34. *Morgenröthe*, af. 79, KSA 3,78; vers. cast., *Aurora*, Busma, Madrid 1984.

liberación respecto de Dios, la «araña del objetivo y de la moralidad bajo la gran red de la causalidad»<sup>35</sup>, en la que está prisionero el hombre religioso con su visión moral del mundo; liberación respecto de Dios, «el *obstáculo* máximo contra la existencia... Negamos a Dios, negamos la responsabilidad en Dios; sólo así redimimos el mundo»<sup>36</sup>, a fin de que recupere de ese modo su propio valor.

La protesta de Nietzsche contra el «nihilismo» de la idea cristiana de redención —contra «la piadosa» negación del mundo, su descalificación a mero «más acá» de un «más allá» al que hay que aspirar —apunta con toda su acritud también contra el «nihilismo» de Schopenhauer: contra su justificación filosófica de la negación de la voluntad de vivir, de imponerse y dominar. Contra él quiere Nietzsche devolver a la voluntad de vivir y de dominio su verdadera divinidad —la única divinidad verdadera—. Quiere conducir a los hombres hasta esa divinidad —la divinidad del superhombre—, para que se liberen de cara a la misma. Hay que liberarse de la hipóstasis de una voluntad hostil a la vida, que le corta el paso y la niega.

La realidad de este mundo —y también la del sufrimiento que se da en él y con él— no está determinada por la voluntad divina que prevalece sobre todo, que recompensa y castiga y que se impone a la propia voluntad del hombre. Es la única y suprema realidad: un reto a aceptarla y acomodarse a la misma, para someterla a la voluntad indómita, salvaje y cruelmente creativa del superhombre y, al mismo tiempo, entregarse a su servicio.

35. *Zur Genealogie der Moral*, tratado tercero, af. 9. KSA 5,357; vers. cast., cf. nota 21.

36. *Götzen-Dämmerung, Die vier grossen Irrthümer*, af. 8 KSA 6,97; vers. cast., *El crepúsculo de los ídolos*, Alianza, Madrid 1989.

La voluntad de poder, que se manifiesta en el desafío de *este* mundo, tiene que liberarse para su inocencia y falta de miramientos contra todo lo débil y «degenerado», a fin de que el hombre no se deje infectar y envenenar por lo que está destinado a morir.

Así, la fe cristiana en la redención la odia Nietzsche principalmente porque toma el partido de las víctimas, de los débiles y fracasados, porque —con toda razón, y Nietzsche lo reconoce— reduce a la impotencia todo el sistema sacrificial en todas sus dimensiones y justificaciones, ya que cree en el Dios amigo del hombre, que otorga el derecho a las víctimas y condena a los verdugos. Y Nietzsche reconoce: «El individuo adquirió tal valor e importancia con el cristianismo, se afianzó de forma tan absoluta, que ya no se le pudo *sacrificar*.»

El cristianismo es, pues, «el contraprinipio *contra* la *selección*; su «amor universal a los hombres es en la práctica una *predilección* hacia todos los que sufren, a los que les va mal, a los degenerados; de hecho ha reducido y debilitado la fuerza, la responsabilidad y el alto deber de sacrificar al hombre»<sup>37</sup>. Nietzsche, por el contrario, pretende «enseñar la idea, que otorga a muchos el derecho de imponerse, la gran idea de la regeneración»<sup>38</sup>. La idea, que a muchos que se autodenominan precursores del superhombre y ejecutores de la voluntad de vivir, de la voluntad de poder, les da el derecho de borrar a millones de desheredados para conseguir criar al superhombre<sup>39</sup>.

¿Acaso no se puede y hasta se debe entender el cristianismo como un «contraprinipio» contra la voluntad de poder (de vivir) así entendida? ¿No enseña la elec-

ción del débil y del despreciable a los ojos del mundo, que sucumben víctimas de la voluntad de poder, que son sacrificados en vida y muerte por quienes se autodenominan señores? ¿No habla por eso precisamente la soteriología cristiana de pecado y redención, porque se interesa por el respeto y afirmación de la vida de todos cuantos sufren bajo el pecado, con el fin de lograr la salvación de las «víctimas», pero también la liberación de los «verdugos» de su proyecto de vida que representa un desprecio para el hombre y para la vida misma? ¿No habla justamente esa soteriología cristiana para mantener la esperanza, aunque combatida siempre viva, de que ser víctima de quienes se llaman señores no es la última palabra, y testificar el desafío y la solidaridad de Dios con las víctimas aquí y ahora?

#### **1.4. La voluntad necesitada de redención y la redimida. Soteriología como contraproyecto de la ilustración**

##### *1.4.1. Jesucristo, evangelio para los pecadores*

La «racionalización» de la voluntad divina, intentada por la ilustración, indujo a entender la redención como instrucción o enseñanza: como instrucción sobre la racionalidad del querer, que vincula a Dios y al hombre, que liberó al hombre de la necesidad de tener que asegurarse del capricho soberano e imprevisible de Dios mediante el «servicio anejo» (*Afterdienst*) de una religión cúlrica (Kant).

Los grandes filósofos del idealismo alemán entendieron la voluntad racional de Dios como algo que se realiza, como el acontecimiento fundamental de la munda-

37. *Nachgelassene Fragmente Frühjahr 1888*, KSA 13,470.

38. *Nachgelassene Fragmente Frühjahr 1884*, KSA 11,73.

39. *Ibid.* 98.

nización (*Welthaftwerden*) de Dios (Hegel), de la auto-comunicación de Dios (Schelling): la voluntad salvífica de Dios determina —reconcilia— la realidad en lo más profundo. Pero, siendo visible para cada uno y teniendo que soportarla todos ¿no resulta ser al mismo tiempo la más profundamente irreconciliada y contradictoria?

Así pues, ¿no conviene poner fuera de combate, mediante la ruptura revolucionaria de la lógica de los beneficios del capital, la mala voluntad de competencia que domina la realidad (así Karl Marx)? ¿No conviene —en forma aún más radical— escapar a cualquier volición, a cualquier «adherencia» y deseo, y negar la voluntad de vivir, liberándose de la volición (Schopenhauer)? ¿O no conviene tal vez liberarse de la mala conciencia, de la visión moral del mundo, que de antemano hace injustos a los fuertes, a los dominadores, envenenando así la vida que florece en esa conciencia (Nietzsche)?

En cualquiera de los casos la tradicional fe cristiana en la redención pareció superada: como representación simbólica del ideal de una humanidad grata a Dios; como concepción religiosa que había de elevarse a concepto; como el reflejo, no consciente de sí mismo, de una realidad profundamente contradictoria; como el anhelo de liberación de la madeja enmarañada de una realidad, determinada por una voluntad primordial mala, anhelo que sólo encuentra su verdad en el budismo; como resultado fatal de una visión moral del mundo forzada al máximo.

Pese a lo cual casi todas esas «superaciones» se reclamaban a Jesucristo, el «verdadero» (histórico) Jesús de Nazaret, al que la soteriología eclesiástica sólo había desfigurado. Se reclamaban al modelo y maestro de la

verdadera moralidad (Lessing, Kant); a Jesús como personificación del «no» a la voluntad (Schopenhauer); a Jesús, el anarquista ingenuamente sensible e idiota (Nietzsche). Jesús fue algo bien diferente y la redención es algo totalmente distinto de cuanto presenta la soteriología eclesiástica: tal es el mensaje unánime —aunque en sí extremadamente contradictorio— del siglo que sigue a la ilustración.

¿Cómo podía la teología afrontar ese reto? En la medida en que lo percibió —cosa que ocurrió sobre todo en el marco de la teología protestante— intentó hacerle frente presentando como profundamente carentes de realidad los supuestos básicos de la ilustración<sup>40</sup>. Dato fundamental de la ilustración es la confianza absoluta en la razón moral (práctica), y en todo caso de la instrucción, mas no de la necesidad de una asistencia divina y por gracia para imponerse contra el mal y poder inclinar el hombre hacia el bien.

Cierto que Kant habla del mal «radical» y de la «lucha del principio bueno con el malo por el dominio del hombre»<sup>41</sup>; él ve el mal radical como una «inclinación natural», sobre la que en cualquier caso tiene que «ser posible imponerse». La voz de la conciencia nunca enmudece por completo; pese a cualquier defeción del bien moral «resuena el precepto: *debemos* ser personas mejores, no disminuidas en nuestra alma»; y —para Kant es una conclusión evidente— «consiguientemente si debemos, también podemos»<sup>42</sup>. Para Kant el hombre no está impedido en principio ni por una fatalidad fácti-

40. Para una visión de conjunto ver G. Wenz, *Geschichte der Versöhnungslehre in der evangelischen Theologie der Neuzeit*, 2 vols., Munich 1984-1986.

41. Cf. *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, I, c. 17ss y 55ss; vers. cast., *La religión dentro de los límites de la mera razón*, Alianza, Madrid 1986.

42. Cf. *ibid.* 37 y 45.

ca, histórica y contingente, para percibir la voz de la razón práctica ni para seguirla.

La autorreflexión conduce al hombre a esa conciencia inmediata al *factum de la pura razón*, de que es capaz de hacer lo debido<sup>43</sup>. Mirando el origen de esa certeza básica e inmediata, que viene dada en la autoobservación, Johann Gottlieb Fichte (1762-1814) habla de un *sentimiento (Gefühl)*: «Debo simplemente proponerme el objetivo moral, y simplemente considerarlo realizable: he de considerarlo realizable y por ello proponérmelo. En verdad ninguno de los dos extremos es consecuencia del otro, sino que ambos son una misma cosa; son una idea, no dos; y es verdadero y cierto, no en virtud de un pensamiento inductivo, sino de una necesidad, que yo simplemente siento»<sup>44</sup>.

En el sentimiento el hombre percibe directamente ciertos datos fundamentales (hechos) de su «vida espiritual» (de su autorrealización como ser racional). La teoría de la «visión intelectual» elabora ese principio con la máxima minuciosidad. Ciertamente que cabe preguntarse si a ese sentir originario no se le ha dado algo más que la necesidad de «proponerme» el objetivo moral y considerarlo realizable; si en él, por ejemplo, no se establece también la relación originaria con aquel de quien yo *me siento simplemente dependiente* como de mi creador; de manera que esa «simple dependencia sea la relación básica, que incluye de necesidad todas las demás» (F. Schleiermacher, 1768-1834)<sup>45</sup>. Si incluso se

43. Cf. *Kritik der praktischen Vernunft* (1788), nota 97, ed. Academia de Ciencias vol. 5, reedición Berlín 1968, 1-164, aquí 31; vers. cast., *Crítica de la razón práctica*, Espasa-Calpe, Madrid 3<sup>a</sup>1984.

44. *Rückerinnerungen, Antworten, Fragen* (1799), en *Fichters Werke*, ed. I.H. Fichte, nueva edición, Berlín 1971, vol. 5. 335-373, aquí 358.

45. Cf. *Der Christliche Glaube* (1830), § 5; nueva edición a cargo de M. Redeker, Berlín 1960, vol. 1, 30.

siente en él hasta la imposibilidad de cumplir la ley moral con las propias fuerzas.

August Tholuck (1799-1877), el representante más significativo de la teología del despertar (*Erweckungstheologie*) del siglo XIX, cuenta entre los «hechos de nuestra autoconciencia»<sup>46</sup>, sentidos de forma inmediata, el conocimiento de la *necesidad de salvación* que tiene el hombre, la «conciencia de la pobreza interna, que se identifica con el deseo de redención»; hechos que en buena medida pueden quedar soterrados en una vida prisionera en el mundo de la sensibilidad. Y así es también «anhelo de redentor» el descubrir ese hecho, el «despertar la conciencia de culpa y el reconocimiento de la necesidad de redención». Más aún, hasta se podía afirmar que todas sus *enseñanzas* e instrucciones tienen como fin «conducir al hombre a través de la bajada a los infiernos del autoconocimiento hasta la subida al cielo del conocimiento de Dios»<sup>47</sup>.

La necesidad de redención —la incapacidad de hacer lo que se debe— es para los teólogos del despertar, y en oposición a Kant, lo conocido de modo directo, lo sentido internamente. El salvador y redentor es maestro en tanto que me conduce a mi propio conocimiento, al conocimiento de mi incapacidad radical para el bien. En el autoconocimiento sostenido el redentor puede convertirse para mí en el evangelio, en la buena nueva de la reconciliación, que me sale al encuentro y se me otorga en Jesucristo.

Wilhelm Herrmann (1846-1922), discípulo de Tholuck, ha elaborado esa idea. Empieza intentando demostrar contra Kant que el hombre, prisionero del

46. A. Tholuck, *Die Lehre von der Sünde und vom Versöhner, oder: Die wahre Weihe des Zweiflers*, Gotha 8<sup>a</sup>1862, 165; cf. 155 y 111.

47. *Ibid.* 166s.

mal radical, no puede por sí solo salir fuera de ese mal. Para Herrmann eso es algo que cae por su peso, pues «el hombre, que ha de apropiarse una nueva manera de pensar y sentir, es precisamente el hombre viejo, que ha de ser superado». A la voluntad humana se le exige una prestación, ante la cual ha de fallar necesariamente, estando herida como lo está de siempre y con la conciencia de esa vulneración. Eso constituye «la miseria de la conciencia moral», que define precisamente la autoexperiencia moral del hombre.

Quien se sabe expuesto a esa miseria de la conciencia moral buscará la salvación, buscará el fundamento de una confianza, que le permita creer que no está condenado en última instancia, que no está dejado definitivamente en manos de la mala voluntad enredada en sí misma, en manos del «mal radical». Esa «liberación interna del hombre es la religión»<sup>48</sup>; a los cristianos se la proporciona la figura histórica de Jesucristo. En él y desde él se toma conciencia de la miseria de la conciencia moral como «temor de Dios» (predicación de la ley); en él y desde él esa miseria también es superada (evangelio)<sup>49</sup>. Es la «palabra de Dios, de la que tenemos una certeza real, porque nos postra por completo y nos llama de la nada a una vida nueva»<sup>50</sup>.

En Jesucristo la realidad de lo moral sale al encuentro del creyente como una exigencia excesiva, de modo que él —el pecador— *se siente perdido* y al mismo tiempo como la exigencia que se ha cumplido en la vida de Jesús. En tanto que Jesús cumple la ley se convierte para el pecador en la revelación del amor todopoderoso de

48. W. Herrmann, *Ethik*, Tubinga 1913, 93.

49. Cf. *Ibid.* 133.

50. W. Herrmann, *Schriften zur Grundlegung der Theologie*, ed. P. Fischer-Appelt, 2 vols., Munich 1966-1967, aquí vol. 2, 194.

Dios, revelación que nos asegura «que Dios vive y se ocupa de nosotros»<sup>51</sup>, y que nos permite experimentar a Dios en el poder de la buena voluntad sobre todo con el convencimiento «piadoso» de que «el poder supramundano de Dios sostiene y guía nuestra vida a través de este mundo hasta una consumación imperecedera»<sup>52</sup>.

Ambas experiencias del poder rector del bien y del amor que nos busca tienen su «origen» en Jesucristo; él es la revelación del Dios que condena y perdona, pues de esa doble manera actúa sobre nosotros; él es la gran revelación interna; él es la gran liberación interna, pues que en él —en su «vida interior»— podemos vivir como *una sola cosa* la fuerza del bien que condena y del amor que reconcilia<sup>53</sup>.

La soteriología de Herrmann parece confirmar abiertamente la crítica soteriológica de Nietzsche. La arbitrariedad del hombre tiene que ser quebrantada por la «predicación de la ley», y la «visión moral del mundo» ha de agudizarse hasta el punto, en que precisamente sólo cabe esperar la redención —la amnistía inmerecida del reprobado—. Pero a la inmediatez del sentimiento de la propia culpabilidad responde la inmediatez de la experiencia de la gracia, que al postrado por la palabra de la ley lo apresa desde Jesús —desde la percepción de su vida interior—: como la realidad «de un poder..., del que ya no podemos defendernos, sino al que nos entregamos libremente».

Jesús, el redentor —su «vida interior»—, no se nos hace presente como una «idea comunicable» o como una doctrina, sino como un «hecho», que vivimos como actual, «aprehendido por nosotros mismos» y, más aún,

51. *Ibid.* vol. 1, 169.

52. *Ethik*, 107.

53. Cf. *ibid.* 130.

que nos aprehende a nosotros mismos<sup>54</sup>; lo aprehendemos como el hecho de la misericordia divina que transforma nuestra miseria moral.

¿Cómo «es» Jesús de Nazaret ese hecho?, es una pregunta que tendremos que hacernos. ¿Cómo «se revela» ese hecho en él? Se revela en él cautivando a los creyentes. Herrmann no podrá decir más al respecto. De todos modos se revuelve expresamente contra el intento de pretender acercarse al acontecimiento de la revelación mediante una investigación histórico-crítica: «La investigación histórica no puede ponernos en presencia del redentor Jesucristo. No puede ayudarnos a encontrar al Jesús histórico, del cual afirman los cristianos que es su redención»<sup>55</sup>.

En alianza con la crítica histórica la ilustración metió en la orden del día la cuestión acerca del Jesús «real» tras las reclamaciones soteriológicas. Herrmann le sale al paso con la evocación del Jesús «operativo», del Jesús que salva al desesperado mediante la impresión de su vida interior. El Jesús «operativo» es el redentor, que el desesperado necesita. Quien está clavado a su conciencia de culpabilidad ¿no busca en Jesús de Nazaret aquello que necesita: al que ha sido clavado en la cruz por su culpa y que lo reconcilia con Dios?

Esta soteriología coetánea de Nietzsche llega demasiado tarde para Nietzsche. Le da precisamente la razón allí donde habla con el mayor énfasis: del Jesús inalcanzable mediante la investigación histórica, cuya palabra postra al pecador en el suelo —sometiéndolo al infierno del autoconocimiento— y lo exalta hasta el cielo del conocimiento de Dios; al conocimiento de un

54. Cf. *ibíd.* 100.

55. *Ibíd.* 99.

Dios, que salva por gracia a los anonadados y aniquilados, pero sólo a ellos.

#### 1.4.2. *El acontecimiento cristológico, comunicación existencial*

La pretensión de Herrmann de la conciencia de culpabilidad, sentida inmediatamente, potenciada hasta lo intolerable y elevada al máximo en el encuentro con la «vida interior» de Jesús, se queda —por decirlo patéticamente— sin mediación: lo inmediato se impone con el poder: *contra auctoritatem non valet argumentum*. Ese *pathos* de la inmediatez constituye sin más ni más una provocación al desenmascaramiento por parte de la crítica ideológica: ¿Lo que ha de imponerse inmediatamente no es lo que se le impone al hombre —con ciertos intereses—? ¿No se les persuade a los hombres de su necesidad de redención sólo para que así estén pendientes de la «oferta religiosa» que es la fe cristiana en la redención?

La necesidad de la redención no puede quedarse en una afirmación forzada. Quien se refiere a la misma en el plano teológico y soteriológico tiene que legitimarse, por cuanto que con tal relación adquiere una interpretación convincente y una explicación provechosa de la situación humana, de la *conditio humana*.

Sören Kierkegaard (1813-1855) se enfrentó a ese reto una generación antes que Wilhelm Herrmann. También para él cuenta la experiencia de que ser pecador y no poder liberarse por sí mismo del pecado hace que los hombres sientan la necesidad del redentor y del reconciliador —del cristianismo—: «Si no fuera que la conciencia de pecado no empuja a un hombre, ese hombre



tendría que estar loco para embarcarse en el cristianismo»<sup>56</sup>.

Pero Kierkegaard no supone simplemente la conciencia de pecado; intenta reconstruirla desde la situación originaria del pecar. Se experimenta el pecado como la imposibilidad de establecer la *síntesis*, que es el hombre, que constituye su *existir*: la síntesis de eterno y temporal, infinitud y finitud (idealidad y facticidad), de pensamiento y ser<sup>57</sup>. El hombre viene a ser un «ente intermedio», que —compuesto de finitud e infinitud— tiene que vivir su eternidad e infinitud en la finitud, en su existencia fáctica y contingente.

La situación originaria del pecador es la de apartamiento de Dios, de incredulidad<sup>58</sup>: el hombre quiere llevar a cabo la síntesis sin Dios —por sí y para sí—, en la realización originaria de la libertad quiere realizarse a sí mismo como individuo y contingente en su definición ideal y eterna. Pero en su alejamiento de Dios lo infinito y eterno se le convierte en una «infinitud vacía» (Hegel), en el abismo de la nada, frente al cual toma conciencia de la falta de fundamento y carácter casual —de la contingencia— de su existencia personal.

La infinitud eterna se vuelve de alguna manera contra la temporalidad y finitud de la existencia humana, convirtiéndola en algo meramente casual, sin importancia alguna. A fin de escapar a esa insignificancia el hombre se imagina en una importancia infinita y vacía (desesperadamente no quiere ser él mismo), o intenta afianzarse en lo finito atribuyéndose así una significación per-

durable, y quiere desesperadamente ser él mismo<sup>59</sup>.

Esa situación originaria del pecar la describe Kierkegaard con una aproximación «psicológica» en estos términos: la infinitud del vacío «espacio de posibilidades» angustia al individuo; la angustia «puede compararse con el vértigo; a aquel cuyo ojo contempla el abismo que se abre se le va la cabeza; el motivo de su mareo es tanto su ojo como el abismo, pues siendo sensato no habría mirado hacia abajo. De ese modo la angustia es el vértigo de la libertad, el cual aumenta cuando el espíritu quiere establecer la síntesis, y la libertad mira entonces hacia abajo, hacia su propia posibilidad y capta la finitud para mantenerse en ella. En ese vértigo la libertad se hunde»<sup>60</sup>. Se agarra a lo finito para sostenerse —surge así el «concepto de la angustia»— o se convierte en víctima de sus propias fantasías de infinitud.

En ambos casos —tanto el de la autoafirmación como el de la existencia fantasiosa— la síntesis, que constituye el existir, se ha hecho imposible. El hombre fracasa en su libertad, porque no cree; porque quiere tener para sí la infinitud, la eternidad, el conjunto de las posibilidades, en vez de recibirlo de Dios y de conseguirlo por él. Quien no cree sucumbe al vacío, en el que se han convertido para él la eternidad y la infinitud. Ese tal peca, porque quiere ser desesperadamente él mismo, afianzarse como individuo finito frente a la infinitud experimentada como una amenaza; o bien peca, porque desesperadamente no quiere ser él mismo, y se pierde en la

56. S. Kierkegaard, *Die Tagebücher* (seleccionados, reordenados y traducidos al alemán por H. Gerdes), vol. 3, Düsseldorf-Colonia 1968, 191; cf. *ibid.* 77.

57. Cf. *Philosophische Brosamen und Unwissenschaftliche Nachschrift* (versión alemana ed. H. Diem y W. Rest, Colonia 1959, 460ss y 493s.

58. Cf. *Die Tagebücher*, vol. 3, 234: «Pecado es el no creer».

59. Cf. *Die Krankheit zum Tode und Anderes*, ed. H. Diem y W. Rest, Colonia 1956, 73ss; vers. cast., *La enfermedad mortal o de la desesperación y el pecado*, Guadarrama, Madrid 1969. Me oriento aquí por la exposición de Eugen Drewermann en *Strukturen des Bösen. Die jahwistische Urgeschichte in exegetischer, psychoanalytischer und philosophischer Sicht*, vol. 3, Paderborn 1982, 436ss.

60. Cf. *Die Krankheit zum Tode und Anderes* 512 (el concepto de angustia).

fantasía, en la «dispersión». La libertad humana se ha convertido en una libertad encadenada en sí y por sí misma; la subjetividad del hombre se ha trocado en falsedad y en pecado<sup>61</sup>. El hombre no puede ya llegar a la verdad por sí mismo, por un enfrascamiento en sí mismo («recuerdo»).

La verdad *tiene que llegar a él*; es necesario que el hombre salga a su encuentro, fuera de sí mismo. Lo cual –estando a los criterios de la ilustración– constituye una paradoja sin más: que el hombre tenga que encontrar la verdad no en sí mismo, sino más allá de sí; que personalmente –en tanto que pecador– no sea ya capaz de verdad. Con ello se hacían también obsoletas ciertas categorías determinantes en la «cristología» de la ilustración, como las de «maestro» y «modelo». El maestro, en efecto, sólo saca a la superficie lo que ya está en los discípulos. Mas si la verdad no está *en* el alumno, el maestro tendrá que «transformarlo antes de empezar a enseñarle; cosa que ningún hombre puede hacer; y si tiene que ocurrir, sólo puede deberse a Dios»<sup>62</sup>. Es Dios mismo quien hace al hombre capaz de la verdad mediante el redentor Jesucristo, mediante la comunicación de una existencia nueva. También por esa vía el cristianismo deja de ser «una doctrina... para trocarse en una comunicación existencial»<sup>63</sup>.

Otro tanto cabe decir de la categoría de «modelo» o «ejemplo»: Jesucristo no ha venido «únicamente para dejarnos un ejemplo», un ejemplo que nosotros podríamos imitar y llegar así a la verdad. «Él viene para salvarnos, y presenta el ejemplo. Justamente ese ejem-

61. Cf. *ibid.* 497 y *Philosophische Brosamen und Unwissenschaftliche Nachschrift* 350s.

62. Cf. *Philosophische Brosamen und Unwissenschaftliche Nachschrift* 21, 23 y 26.

63. *Die Tagebücher*, vol. 3, 50.

plo tiene que humillarnos y enseñarnos lo infinitamente lejos que estamos de igualar ese ideal. Cuando nosotros nos humillamos, Cristo es pura misericordia»<sup>64</sup>. De ese modo nos sale al encuentro la verdad que nos hace veraces. En ese encuentro creador de verdad el hombre se convierte en una paradoja a sus propios ojos: en contra de la «opinión» ilustrada, se sabe incapaz de verdad por sí mismo, y se encuentra con la verdad como la paradoja –contra el prejuicio de la ilustración– de lo eterno que se realiza en el tiempo, en un instante, a la vez que comunica una existencia nueva al pasado.

Sobre ese instante –puesto que Jesucristo es la plenitud del tiempo– gira todo el cristianismo. Y por ello respecto de Jesucristo, el Dios-hombre, «lo histórico es indiferente en un entendimiento concreto», de modo que podemos dejar que la investigación crítico-histórica «aniquile históricamente lo histórico; con tal que quede simplemente el instante como punto de partida para lo eterno, la paradoja persiste». La fe no ha de fundamentarse sobre datos históricos –como establece Kierkegaard siguiendo a Lessing–: «del detalle más aquilatado no se puede... destilar la fe»<sup>65</sup>.

Lo «incomensurable de una verdad histórica respecto de una decisión eterna»<sup>66</sup> sólo se elimina en la paradoja del instante; lo elimina quien, de forma paradójica, se encuentra históricamente con el Dios-hombre en Jesucristo. Y así sólo tiene una importancia realmente decisiva el que el eterno, como Dios-hombre Jesucristo, entre en el tiempo; «y el resto de los detalles históricos ni siquiera es tan importante como si en vez de Dios se

64. Cf. *ibid.* 191 y 213. De lo cual también se deriva ciertamente que la función de modelo de Cristo tiene su auténtico valor teológico (cf. 191s).

65. *Philosophische Brosamen und Unwissenschaftliche Nachschrift* 72s y 122.

66. Cf. *ibid.* 229.

hablase de un hombre»<sup>67</sup>. El hombre tiene que hacerse *coetáneo* del instante, para poder recibir en él su nueva existencia; cada sintonización histórica con el instante destruye la simultaneidad: «¡Fuera con la historia! Se lleva a cabo la posición de la simultaneidad. Ésa es la medida»<sup>68</sup>.

Rudolf Bultmann (1884-1976) da una nueva formulación al proyecto de Kierkegaard, enmarcándolo en las categorías de la analítica existencial de Martin Heidegger.

La situación originaria del pecar –la ilusión de la infinitud al estar inmerso en lo finito– la describe Bultmann desde la categoría existencial de la *preocupación* (*Sorge*): el hombre que se preocupa y angustia sobre cómo puede vivir en tanto que irremediamente finito, vive la preocupación por el hecho mismo de estar inmerso en el mundo, de entregarse a la ilusión de que «procurándose» (*Besorgen*) las cosas mundanas puede hacer frente a su finitud. Pablo describe ese estar inmerso en el mundo (cf. 1Cor 7,32ss): «El hombre natural se preocupa de asegurar su vida y, de acuerdo con sus posibilidades y éxitos en lo visible, “confía en la carne”» (Flp 3,3s).

Con semejante actitud el hombre se engaña acerca de su situación, «pues está inseguro; así precisamente pierde su “vida”, su existencia propia y cae en la esfera, sobre la que cree disponer y de la que espera alcanzar su seguridad. Justamente tal actitud da al mundo –que para él podría ser creación– el carácter de “este mundo”, del mundo contrario a Dios», el carácter de un poder, que arrastra directamente al hombre a la ruina,

67. *Ibid.* 122.

68. *Die Tagebücher*, vol. 3, 21.

a la muerte: «Lo visible y disponible es transitorio, de ahí que quien vive de ello sucumbe a la caducidad y la muerte. Quien vive de lo disponible se pone bajo su dependencia»<sup>69</sup>. Ese caer en lo visible y disponible, el querer instalarse en ello y el querer permanecer mediante lo finito e intramundano constituye *la esencia del pecado* para Bultmann; en el pecado quiere el hombre otorgarse la posibilidad de existir no sostenido por Dios, el creador, sino fundamentándose en sí mismo. Pero con ello no hace sino caer en la alienación (*Uneigentlichkeit*).

Una existencia auténtica y propia sería, por el contrario, «la que vive de lo invisible e indisponible, y, por tanto, la que abandona toda seguridad procurada por uno mismo. Ésa es precisamente la vida “según el espíritu”, la vida “en la fe”. Una tal vida se convierte para el hombre en la posibilidad de vivir de la fe en la “gracia” de Dios; es decir, de la confianza de que precisamente lo invisible, desconocido e indisponible sale al encuentro del hombre como amor, le aporta su futuro, significando para él no muerte sino vida» (29).

Quien se abre a la gracia puede librarse del querer disponer; su vida se define en adelante por la «decisión de confiar únicamente en Dios, que resucita a los muertos (2Cor 1,9), que llama al ser a lo que no es (Rom 4,17)», por la radical «entrega a Dios, con la que todo lo espera de Dios y nada de sí mismo» y por la consiguiente «*liberación de todo lo mundanamente disponible*», por la «actitud de desmundanización, de *libertad*» (*ibíd.*).

Sólo que el hombre no puede determinarse por sí mismo a esa liberación y desmundanización; más aún,

69. R. Bultmann, *Neues Testament und Mythologie*, en H.-W. Bartsch (ed.), *Kerygma und Mythos* (vol. 1), Hamburgo 31954, 15-48, aquí 28; las indicaciones de página en el texto se refieren a ese trabajo.

en tanto que pecador, se establece por completo en el querer disponer. Es Dios personalmente quien tiene que liberarlo, en cuanto que actúa en el pecador, se le deja sentir como el sostén, que en vano el pecador busca crear por sí mismo. Dios tiene que actuar sobre el pecador y abrirse a él para aquello que sólo le puede ser otorgado: para la «nueva comprensión de sí mismo»<sup>70</sup>, con la que —desprendido del mundo— reconoce el amor de Dios como la realidad que todo lo define y a él se entrega.

Dios actúa en el *kerygma*, en la proclamación de la muerte salvadora de Jesucristo, en la palabra de Dios que interpela aquí y ahora, que quiere incorporarme a la muerte y resurrección de Jesús. Y el hombre deja que Dios actúe en él, cuando permite que la crucifixión de Jesús se cumpla en él. Esa muerte es juicio contra el mundo y liberación del mismo para una vida nueva; quien acepta el juicio contra el mundo —la condena de la existencia desde el mundo— y abandona su anterior concepción de sí mismo en aras de la confianza de que el juez es su salvador, es resucitado a una nueva vida, a la verdadera existencia.

Importa así al pecador «asumir la cruz de Cristo como la propia,... dejarse crucificar con Cristo». Para quien se deja crucificar (ejecutar) con Jesús, la cruz de Jesús se le convierte en acontecimiento salvífico: «La cruz como acontecimiento salvífico no es un episodio aislado, que ocurre en Cristo como persona mítica», sino el «acontecimiento escatológico», que ocurre en el oyente del *kerygma* y se le convierte en salvación, por cuanto lo traslada a una existencia nueva (ajusticiado y resucitado).

70. Cf. id., *Zum Problem der Entmythologisierung*, en H.W. Bartsch (ed.), *Kerygma und Mythos*, vol. 2, Hamburgo 1965, 179-208, aquí 200.

La cruz es ese acontecimiento escatológico, pues Dios actúa en ella. Así, Cristo es el *eskhaton* liberador por antonomasia, pues Dios actúa en él; y la actuación de Dios en él y por él se convierte en el *kerygma* en actuación de Dios en mí, el pecador. La persona de Jesucristo es teológicamente importante —para la fe— únicamente en tanto que es origen del *kerygma*. Únicamente la realidad de su historia, no un determinado cómo ni un determinado curso histórico, es lo que interesa al creyente<sup>71</sup>.

Kierkegaard y Bultmann se enfrentan al distanciamiento histórico-crítico del Jesús «histórico» en cuanto que neutralizan teológicamente sus resultados y mantienen así el fundamento de la redención independiente del dato histórico. Dios actúa en Jesucristo sobre todo en su destino de muerte; ese actuar de Dios se realiza en mí, si me dejo incorporar por el *kerygma* el acontecimiento cristológico. Cómo Dios actúa en Jesucristo (y en mí) no es algo que pueda deducirse de lo que ocurrió históricamente por y con Jesús de Nazaret. Cualquier referencia —religiosa y no religiosa— a ese Jesús de Nazaret ¿no es tan legítima como la soteriológica? Lo que significa «redención» para el creyente ¿no debe desprenderse —al menos— de aquello que históricamente puede decirse de Jesús de Nazaret? Una cosa resulta indiscutible en todo esto: que la condición de redentor de Jesús no es algo que pueda deducirse simplemente de los datos históricos.

Hoy se alzan algunas objeciones también contra la *concepción de la redención*, sostenida por Kierkegaard y por Bultmann: ¿No se entiende ahí la redención ajena al

71. Cf. id., *Das Verhältnis der urchristlichen Christusbotschaft zum historischen Jesus*, Heidelberg 1961, 9.

mundo y a la historia, como algo total y absolutamente «interiorizado»? ¿como el cambio de la existencia impropia a la verdadera? Así pues, el acontecimiento redentor de la voluntad divina ¿es indiferente a todo lo antidivino, que ha dominado en el mundo y en la historia, quedando referido únicamente el cambio existencial del individuo, que lo pone en una relación diferente con todo lo demás? El mensaje cristiano de redención ¿no cuenta también con un apoyo en el mensaje de Jesús, en el mensaje del *reino de Dios que llega*?

Es precisamente ésta la pregunta a la que hoy ha de enfrentarse la soteriología con particular cuidado: ¿Qué tiene que ver el mensaje cristiano de redención con el mensaje personal de Jesús? Sólo una respuesta sólida a esa pregunta permite soslayar la arbitrariedad «postmoderna» con la que se recurre a Jesús de Nazaret para todos los posibles conceptos de redención. En la literatura actual de la *New-Age*, por ejemplo, se encuentra muchas veces semejante pretensión y con los más variados acentos.

#### 1.4.3. «Empresa redención»

Para los autores de la *New-Age* Jesús cuenta sobre todo como un caudillo y maestro espiritual, que no libera a sus adeptos de su hundimiento en el pecado, por ejemplo, sino que los conduce a la experiencia de la totalidad, que todo lo penetra y sostiene. Según Ken Wilber, la religión de la *New Age* es «algo totalmente distinto del deseo de redención. Al describir lo absoluto como una totalidad integral, el objetivo de esa religión ya no es ser redimido, sino *descubrir esa totalidad* y experimentarla así como un todo»<sup>72</sup>.

Así —y según la prueba de los textos gnósticos de Nag-Hammadi, que Wilber antepone a los evangelios— se puede demostrar claramente «que la actividad religiosa primaria de Jesús no consistió en encarnarse en sus discípulos como tales— y desde luego como el Hijo *único* de Dios (una concepción monstruosa)—, sino en mostrarse como un verdadero caudillo espiritual, que ayuda a todos los hombres a convertirse en hijos e hijas de Dios», conforme a la palabra del mismo Jesús que se nos ha transmitido en dichos textos: «Quien... bebe de mi boca será como yo soy.» Así pues, si el discurso sobre la redención ha de tener algún sentido, sólo en el sentido de una *redención por identificación*: por identificación con Cristo y con todo lo que constituyó la enseñanza y la práctica vital de Jesús: con su identificarse con la fuente de la vida verdadera y total<sup>73</sup>.

Jesús nos enseña a ponernos al servicio de la «empresa redención», a formar una sola cosa «con la unidad de la vida toda», a «sostenernos en las energías divinas [redentoras], para restablecer o dar nueva vida a lo embotado o dañado por abuso o por ignorancia»<sup>74</sup>.

G. Trevelyan, que pretende incorporar la tradición de la antroposofía de Rudolf Steiner al pensamiento de la *New-Age*, define la función redentora de Jesús no sólo en el plano meditativo-espiritual sino también «energético»: «Cristo es mucho más que un maestro. Trae al mundo una fuerza divina para redención del hombre caído. Su inmersión en la corriente de la evolución humana era indispensable, si la humanidad había de sobrevivir. Su entrada en el reino de la materia y su paso por la muerte y la resurrección fueron como una inyección

72. K. Wilber, *Halbzeit der Evolution*, vers. alemana. Munich 1988. 20.

73. Cf. *ibid.* 283s.

74. Cf. Trevelyan, *Unternehmen Erlösung*, Kimratshofen 1989. 26s.

de vida eterna en el organismo humano. Desde entonces es posible a cualquier hombre encontrar a Cristo en las fuerzas vitales de la tierra y despertar el amor de él en su propio corazón como una fuerza transformadora... Con el derramamiento de la sangre divina sobre el Gólgota el impulso de renovación y recreación ha penetrado en las fuerzas vitales de la tierra entera. El acto redentor de Cristo ha pasado por la muerte llegando así a la corriente de la evolución terrestre; invalida el pecado original (del aislamiento egoísta; el paréntesis es mío) e introduce la ascensión del hombre»<sup>75</sup>.

¿Hay que ver en esta «exposición» una apropiación creativa, transmitida por la tradición de la gnosis y el pensamiento evolucionista, del pensamiento soteriológico de la teología cristiana, que ha de tomarse en serio? ¿O simplemente se habla aquí de Jesucristo, porque también él encaja de alguna manera en el «pensamiento nuevo», en la «*philosophia perennis*» (K. Wilber), como una «faceta irrenunciable» en el cosmos de las tradiciones espirituales, del que uno puede servirse a discreción?

Una soteriología cristiana no podrá por menos de poner de relieve en forma fehaciente el carácter no arbitrario de su referencia a Jesús de Nazaret. Pero la visión histórica de Jesús y de su mensaje ¿no es a su vez arbitraria en buena parte, y no está acaso absolutamente condicionada por los prejuicios de las distintas generaciones de investigadores?<sup>76</sup> ¿Cómo puede, pues, legitimarse el carácter no arbitrario de la referencia soteriológica a Jesús de Nazaret?

75. *Ibíd.* 88s.

76. Tal es el resultado a que se llega en A. Schweitzer, *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung* (1906), nueva edición Güthersloh<sup>3</sup>1977, 620ss; vers. cast., *Investigación sobre la vida de Jesús*, Comercial Editora de Publicaciones, Valencia 1990.

Esta pregunta definirá inevitablemente la elaboración de los capítulos que siguen.

Asimismo resulta inevitable el volver una y otra vez a la pregunta de si los supuestos básicos de la soteriología —y por tanto también el supuesto básico de la necesidad de redención del hombre, constantemente problematizada en el siglo XIX— pueden explicar de manera convincente la situación humana y contribuir a solucionarla. Al hombre, que tiene conciencia clara de la profunda ambivalencia de su propio querer —de la incapacidad de la razón para determinar la voluntad hacia el bien común y hacer que los hombres participen en el bien— ¿se le puede anunciar y se le puede convencer del hecho de la voluntad divina en favor del hombre, como el acontecimiento originario de la reconciliación y de la salvación? ¿Se le puede entender a Jesucristo como la revelación voluntaria y *definitiva* del Dios que quiere proporcionar la salvación? ¿Se le puede entender a él personalmente —su misión, su destino— como acontecimiento histórico de esa voluntad divina?

## 2. Jesucristo, profeta y acontecimiento del reinado de Dios

### 2.1. El reinado de Dios, controvertido tema fundamental de la soteriología

Quien pretende justificar el discurso cristiano de redención y redentor teniendo como mira la predicación y la vida de Jesús, tiene que referirse a la predicación del propio Jesús sobre el reino de Dios y su realidad concreta, pues sólo ahí —según el juicio unánime de todos los especialistas en exégesis— se descubre la *ipsissima intentio* de Jesucristo. Con ello hemos mencionado un tema, que ha encontrado las interpretaciones y actualizaciones más diversas en la historia del cristianismo; exposiciones y actualizaciones, que determinan en cada caso de manera decisiva la «línea fundamental» de la fe y vida cristianas, así como la comprensión de Jesucristo y de su obra. La gama de tales interpretaciones va, a través de numerosas posiciones intermedias, desde la concepción «interior y mística» hasta la concepción marcadamente social y revolucionaria del reinado de Dios.

Así, por ejemplo, según Máximo Confesor (ca. 580-662), el reino de Dios está «en quienes con su actitud espiritual se despojan de toda vida natural del alma y del cuerpo y, poseyendo únicamente la vida del espíritu, pueden decir: “Yo vivo, mas no soy yo el que vive,

sino que Cristo vive en mí”»<sup>1</sup>. Jesucristo es el que proclamó la voluntad de Dios, que ha de cumplirse, el que domina y vive en aquellos que dejan que se cumpla, y el que con su muerte opera la justicia para los hombres y abre a los creyentes una vida de paz interior y de alegría. La dimensión escatológica del reino de Dios aparece sobre todo en la exhortación apremiante a escapar al castigo del juicio venidero mediante la obediencia al soberano y juez divino.

Según Tomás de Aquino (1225/26-1274) concibe el reino de Dios «como algo doble: a veces significa la comunidad de los que “caminan en la fe”. Y entonces la Iglesia militante se llama reino de Dios. Pero en ocasiones reino de Dios significa la congregación de quienes ya han alcanzado la meta. Y así, la Iglesia triunfante se llama reino de Dios»<sup>2</sup>. Esta visión más o menos eclesiocéntrica del reino de Dios hace que el redentor Jesucristo aparezca como el fundador y señor de su Iglesia, a la que dota de los instrumentos de gracia sacramentales, la llama a la obediencia mediante los administradores legítimos de los misterios, con tales misterios domina sobre ella y, finalmente, como juez soberano del juicio final la llevará a la consumación de *ecclesia triumphans*, separando a los obedientes de los desobedientes llevándose a aquéllos consigo a la comunión de vida eterna.

Esta visión eclesiocéntrica encuentra ciertas correcciones en la mística alemana, entre otras. El místico ha experimentado que el reino de Dios «es Dios mismo con

1. «Doscientas sentencias sobre el conocimiento de Dios y la disposición salvífica del Hijo de Dios, que se realiza en la carne», sentencia 192 (cit. según A. Staehelin, *Die Verkündigung des Reiches Gottes in der Kirche Jesu Christi*, vol. II, Basilea 1953, 118).

2. *Comentario a las Sentencias* 4 d.49 q.1 a.2 q1a.5.1.

toda su riqueza» (Maestro Eckhart<sup>3</sup>, ca. 1260-1327), tal como aparece en el fondo del alma del creyente transformándolo por gracia: «Ese reino está propiamente en el fondo más íntimo, cuando el hombre con todo tipo de esfuerzos transforma el hombre exterior en el hombre interior y racional y cuando... las fuerzas sensibles y las racionales tienden por entero hacia lo más íntimo del hombre» (Juan Taulero<sup>4</sup>, ca. 1309-1361).

En esa interioridad Dios acoge al hombre en la paz y la alegría de su vida divina. Enlazando con la traducción corriente de Lc 17,21, la mística quiere tomar radicalmente en serio que el reino de Dios está dentro del creyente. Y así, exhorta: «Vuélvete a Dios de todo corazón y no sigas dependiendo de las cosas de este mundo... Aprende a despreciar lo exterior y a entregarte por entero al interior; así sentirás que el reino de Dios se aloja en ti; porque el reino de Dios, que no se les da a los impíos, es paz y gozo en el Espíritu Santo» (Tomás de Kempis, 1379/80-1471; el texto se refiere a Rom 14,17)<sup>5</sup>. Cristo es el redentor, que «nace» en lo más íntimo —en las profundidades del alma— del creyente, en él vive y con él se une en una *unio mystica*.

Con el pensamiento ilustrado la concepción del reino de Dios entra en el horizonte de la idea del progreso intrahistórico. Johann Gottfried Herder (1744-1803) observa a propósito de la segunda petición del *Padrenuestro*: «Todos esperamos una mejora del mundo y pedimos en el *Padrenuestro* que el reino de Dios venga a nosotros.» Y Friedrich Schlegel (1772-1829) ve «en el deseo revolucionario de realizar el reino de Dios», el punto decisivo «de la educación progresiva» y «el co-

3. Sermón sobre Lc 21,31 (Staehelin II, 392).

4. Sermón sobre Mt 6,33 (Staehelin II, 398).

5. *La imitación de Cristo* 2,1,1.

mienzo de la historia moderna»<sup>6</sup>. Con una fe claramente ingenua en el progreso el teólogo protestante Richard Rothe (1799-1867) declara: «Por lo demás, vivo en la firme convicción de que el invento de la locomotora y de los raíles ha supuesto un impulso positivo mucho más importante que las sutilezas de los dogmas de Nicea y Calcedonia»<sup>7</sup>.

A esa suplantación del mensaje del reino de Dios por la autoconciencia moral o por una idea ingenua de progreso se opuso con creciente resolución la investigación histórico-crítica de la historia de Jesús. Tales estudios descubrieron el tono fundamentalmente escatológico y apocalíptico de la predicación de Jesús sobre el reino de Dios. Jesús no fue el promulgador de una moralidad y formación «superior», sino el profeta de una inminente ruptura de la historia por la acción poderosa de Dios, de una transformación de la realidad hasta el fondo, que Dios exclusivamente realiza. El reino de Dios es, según Johannes Weiss (1863-1914), «una magnitud supramundana sin más, que se opone a este mundo de forma excluyente. Ello quiere decir que no cabe hablar de un desarrollo intramundano del reino de Dios en el ideario de Jesús»<sup>8</sup>. Este eón con todas sus formas políticas y religiosas más bien desaparecerá en el fuego del juicio; será Dios mismo quien introduzca el eón nuevo —su *dominio* ilimitado—. Personalmente Jesús se ha entendido al respecto simplemente como promulgador de la soberanía divina, y en el mejor de los casos como su

6. J.G. Herder, *Christliche Schriften*; Fr. Schlegel, *Athenaeum-Fragment* 222 (ambos citados según *Die Bedeutung der Reich-Gottes-Erwartung für das Zeugnis der christlichen Gemeinde – Votum des Theologischen Ausschusses der Evangelischen Kirche der Union*, Neukirchen-Vluyn 1986. 172 y 177).

7. R. Rothe, *Stille Stunden*, Bremen 1888, 344.

8. J. Weiss, *Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes*, Gotinga 1892, 49s; cf. A. Schweitzer, *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung* 255s; vers. cast., *Investigación sobre la vida de Jesús*, Comercial Editora de Publicaciones, Valencia 1990.



precursor, mas no como el comienzo o el mediador del eón nuevo.

Rudolf Bultmann pone de relieve el carácter escatológico y apocalíptico de la predicación de Jesús acerca del reino de Dios. Jesús proclama su «irrupción inminente», el comienzo del gobierno divino, «que aniquila todo lo hostil a Dios, lo satánico, bajo lo cual gime ahora el mundo, poniendo así fin a todas las tribulaciones y sufrimientos, y trae la salvación al pueblo de Dios, que aguarda el cumplimiento de las promesas proféticas. La llegada del reino de Dios es un acontecimiento milagroso, que se realiza por la acción exclusiva de Dios y sin la intervención del agente humano».

Jesús no es sólo maestro de la ley o profeta de acontecimientos venideros; se entiende a sí mismo —su predicación, su acción— como el comienzo del reinado de Dios, como signo de que el tiempo de Satán y de sus demonios ha terminado, como un llamamiento a decidirse en pro o en contra del dominio de Dios: «En el fondo es, pues, en su misma persona “el signo del tiempo”... En su misma persona representa la exigencia de la decisión, por cuanto que su llamamiento es la última palabra antes del fin, y como tal llama a la decisión. Ahora es la hora última; ahora es el momento de la alternativa. Ahora ha de preguntarse cada uno si prefiere a Dios y su reinado o al mundo y sus bienes; y la decisión hay que tomarla de una forma radical.»

Mas así como Jesús plantea a sus oyentes la necesidad de decidirse «sobre dónde quieren poner su corazón, si en Dios o en los bienes del mundo», y así como el futuro reino de Dios reclama en las palabras y los hechos de Jesús «la decisión del hombre en favor de Dios y contra todas las ligaduras mundanas», así también a cada hombre, al que llega el *kerygma* procedente

de Jesús, se le pregunta si quiere entenderse desde el mundo y sus posibilidades o desde el futuro de Dios: como alguien que existe realmente en la historia y que acepta su capacidad de vivir y su futuro como un don de Dios y de ese modo —liberado de la solicitud acerca de sí mismo— es otorgado de nuevo a sí mismo<sup>9</sup>.

La interpretación bultmanniana del anuncio del reino de Dios y de su realización práctica ha condicionado todas las discusiones sobre el tema hasta el día de hoy. Su eliminación de todas las relaciones intrahistóricas y sociopolíticas la combate hoy enérgicamente de manera muy especial la *teología de la liberación*. Sólo se entiende de manera adecuada el mensaje de Jesús acerca del reino de Dios —en ello insiste dicha teología—, cuando se tienen en cuenta las esperanzas y los anhelos que el «reino de Dios» suscitaba en los coetáneos de Jesús. A esas esperanzas y anhelos se refieren la predicación de Jesús y la realidad práctica del reino de Dios. Por ello el «reino de Dios» significa también en Jesús «la realización de la utopía fundamental del corazón humano de que este mundo cambie por completo y se libere de todo lo alienante».

Al igual que Jesús habla a sus hermanos y hermanas judíos del reino de Dios como «la revelación de la soberanía y del dominio de Dios sobre este mundo calamitoso, que [se encuentra] entre las garras de poderes satánicos en lucha contra las fuerzas del bien», así también el reino de Dios es para él «la revolución y la transformación completa de esas realidades, tanto del hombre como del cosmos, que se purifican de todo mal y se llenan con la realidad de Dios. El reino de Dios no

9. Los textos en R. Bultmann, *Theologie des Neuen Testaments*, Tübinga 1984, 3; 8-10; 20; vers. cast., *Teología del Nuevo Testamento*, Siguerme. Salamanca 1987.

quiere ser otro mundo, sino el viejo mundo transformado en un cosmos nuevo»; la nueva tierra y el nuevo cielo, en los que «ya no tendrán oportunidad alguna el dolor, la ceguera, el hambre, el pecado y la muerte»<sup>10</sup>.

Pero, en tal caso, ¿no será el «reino de Dios» simplemente el estado final de una transformación de este mundo, que ha de conseguirse con la práctica revolucionaria del hombre?, ¿no será una sociedad sin opresiones ni explotación, y por tanto un reino de este mundo, en contra de Jn 18,36? La teología de la liberación insiste en que una revolución y transformación realmente liberadora de este mundo —una revolución que incluye también la destrucción del pecado y de la muerte—, en que una liberación realmente universal de los hombres y de las criaturas todas, no es obra del hombre ni puede ser mero logro de la historia de su especie, e insiste en que la acción liberadora del hombre, sostenida por el Espíritu de Dios, puede anticipar en cierto sentido el reinado de Dios e infundir en la historia una dinámica que apunta al reino de Dios.

En cualquier caso el reino de Dios «no es mero futuro y utopía, sino también presente y se hace actual en unas concreciones históricas»<sup>11</sup>. Jesucristo, el heraldo del inminente reino de Dios, se sabe a sí mismo como «el que hace presente y abre ya» el reino de Dios. Él es «la escatología realizada», con él ha empezado ya el fin del eón antiguo. «Él mismo pertenece ya al reino; la participación en el orden nuevo depende de la aceptación de la persona y del mensaje de Jesús»<sup>12</sup>.

Con su predicación, con su dedicación a los pobres y

10. L. Boff, *Jesús Christus, der Befreier*. Friburgo 1986, 43 y 45; vers. cast., *Jesucristo, el liberador*, Sal Terrae, Santander 1985.

11. *Ibid.* 33.

12. *Ibid.* 45-48.

despreciados, con sus acciones poderosas irrumpe el reinado de Dios, requiere al hombre y le plantea la pregunta de si quiere dejarse captar por su ordenamiento nuevo —por su nueva justicia—, y si quiere dejar que irrumpa el reinado de Dios en su vida y su acción personales. Jesucristo es el *liberador*, porque en sus predicaciones y actuaciones aplica y hace realidad aquella libertad, que pretende salir de Dios y captar a los hombres convirtiéndose ella misma en el poder revolucionario de su historia.

La teología de la liberación intenta relacionar entre sí la historia (de la liberación) y la llegada del reino de Dios, sin reducir ese reino a un proyecto intrahistórico de la actuación humana. En este sentido G. Gutiérrez se expresa con toda claridad: «El reino [de Dios] toma forma en tentativas históricas de liberación, señala sus límites y ambivalencias, proclama la consumación definitiva y la impulsa eficazmente hasta la creación de la comunión plena. No obstante sin unas iniciativas históricas de liberación el reino de Dios no puede crecer, y la tentativa de liberación sólo arrancará las raíces de la opresión y de la explotación del hombre por el hombre con el advenimiento del reino de Dios, que sigue siendo sobre todo un don... Se puede decir que el acontecer liberador político e histórico es crecimiento del reino, es un acontecimiento salvífico. Pero no es ni la llegada del reino propiamente dicho ni *toda* la redención. En él se realiza históricamente el reino y, porque es así, anuncia también la consumación»<sup>13</sup>.

El reino de Dios como la Iglesia, como el más allá, como lo que irrumpe de repente y trunca la historia,

13. G. Gutiérrez, *Theologie der Befreiung*, Munich-Maguncia 1985. 171; vers. cast., *Teología de la liberación*, Sígueme, Salamanca 1977.

como lo que llega con la práctica liberadora humana... ¿no demuestra esta pluralidad de interpretaciones la imposibilidad de elaborar con ciertos visos de probabilidad lo que en definitiva le preocupó a Jesús? ¿O no habla tal vez en favor de una riqueza de relaciones, que contiene el mensaje de Jesús sobre el reino de Dios y que permite a cada época conectar su anhelo más vigoroso con ese mensaje?

De ahí que para la soteriología sea importante la labor histórico-crítica, por cuanto que cuestiona la naturalidad con que en cada época se ha pretendido reconocer los propios ideales y valoraciones en la predicación de Jesús acerca del reino de Dios y en la realización práctica de ese reino. Sólo cuando se mantiene ese «distanciamiento», se puede llegar a una correlación, que, siendo típica de cada época, está sin embargo «justificada» de algún modo, de nuestras esperanzas y anhelos con el discurso de Jesús sobre el reinado de Dios que se acerca. ¿Cómo se presenta, pues, en la actualidad el mensaje de Jesús y su práctica del reino de Dios a la investigación histórico-crítica?

## 2.2. La expectación del reino de Dios en Israel

### 2.2.1. *Yahveh es rey*

La crítica histórica empieza por preguntarse acerca de la conexión del mensaje de Jesús sobre el reino de Dios con las tradiciones de la fe de Israel. El origen veterotestamentario de la concepción del reino de Dios hay que buscarlo ciertamente en la confesión de fe que proclama a Yahveh «nuestro rey» ya en tiempo de los jueces (cf. Éx 15,18; Sal 93,1; 97,1; 99,1)<sup>14</sup>. La realeza

de Yahveh garantiza el derecho y la libertad a los suyos (Is 33,22). Y así como en la imagen oriental del rey entraba su carácter protector, así también Yahveh, el rey, interviene en favor de los hambrientos, los prisioneros, los oprimidos, los ciegos, los extranjeros, las viudas y los huérfanos (Sal 146,7-10).

Para los profetas del exilio babilónico la realeza de Yahveh se demuestra como una realidad, cuando libera a su pueblo de la esclavitud y durante la peregrinación por el desierto se convierte en juez de quienes han apostatado apartándose de él (cf. Éx 20,33). Para el Deuterocanon Yahveh es *rey* y *redentor*, el Señor de los ejércitos, junto al cual ningún señorío puede afianzarse (Is 44,6). A los desterrados se les anuncia la buena nueva de que su Dios es rey y que demostrará su realeza «desnudando su santo brazo a la vista de todas las naciones», devolviendo su pueblo a la tierra de los padres y liberando a Jerusalén (Is 52,7-10). El Señor, que creó a Israel, es un rey que ahora se abre camino entre las huestes de los enemigos (Is 43,15s) en la marcha de regreso al monte Sión. Así, la confesión de fe de Yahveh, el rey de Israel, y la esperanza aneja a la misma de que impondrá su realeza, es «el motor y el fundamento de la visión del Deuterocanon»<sup>15</sup>.

Esa visión tiene como contenido primordial el retorno a casa de los exiliados y el nuevo comienzo salvífico

14. Sobre la realeza de Dios en el Antiguo Testamento y en el judaísmo primitivo cf. W.H. Schmidt, *Königtum Gottes in Ugarit und Israel. Zur Herkunft der Königsprädikation Jahwes*, Berlin <sup>2</sup>1966; M. Lattke, *Zur jüdischen Vorgeschichte des synoptischen Begriffs der «Königsherrschaft Gottes»*, en P. Fiedler y D. Zeller (dirs.), *Gegenwart und kommendes Reich* (FS A. Vögtle), Stuttgart 1975, 9-25; W. Dietrich, *Gott als König. Zur Frage nach der theologischen und politischen Legitimität religiöser Begriffsbildung*, ZThK 77,251-268; H. Merklein, *Jesu Botschaft von der Gottesherrschaft* (SBS 111), Stuttgart 1983, 39ss; O. Campionovo, *Königtum, Königsherrschaft und Reich Gottes in frühjüdischen Schriften*, Friburgo (Suiza)-Gotinga 1984.

15. Cf. H. Merklein, *Jesu Botschaft von der Gottesherrschaft* 40.

en la tierra de los padres, que hay que arriesgar en obediencia perfecta a Yahveh. Pero la confesión de Yahveh como rey se extiende después más allá del horizonte israelita, como se ve por ejemplo en la exaltada alabanza de 1Cró 29,11: «¡Tuya es, oh Yahveh, la grandeza, el poderío, la magnificencia, el esplendor y la majestad, pues tuyo es cuanto hay en los cielos y en la tierra! ¡Tuya es, oh Yahveh, la realeza, pues tú te alzas sobre todas las cosas como dueño.»

El carácter *supramundano* y la universalidad de la soberanía de Yahveh parece romper las fronteras y el ámbito de un dominio mundano concreto. Yahveh es «el gran rey, cuyo nombre es temible entre las naciones» (Mal 1,14; cf. Sal 47,8-10). Su realeza se hace efectiva no ya simplemente en el estado concreto de Israel; pero «excluye la concepción del dominio extranjero (pagano) sobre Israel... La esperanza de la soberanía (escatológica) de Dios exige más bien y a todas luces la expectativa de que los dioses de los gentiles serán derribados (cf. Is 42,8) y que Israel será liberado asimismo de la esclavitud de los paganos (cf. Deuterioisaiás y Tritoisaiás; Sof 3,14s; Zac 14,16s; Is 24,21-23; Sal 22,28-30; Dan 2,34s.44; 7,14.22.26s, etc.)»<sup>16</sup>.

De ese modo la esperanza en el dominio universal de Dios evoca la imagen de un reino de paz, que abarca toda la tierra y que tiene en Jerusalén su centro cúltilo y regio; un reino de paz, en el que ya no habrá guerras y en el que las espadas se cambiarán en arados (Miq 4,3; Is 2,4) y en el que todos los pueblos, a una con Israel, participarán de la verdadera justicia (cf. Is 9,6). Entonces –así Zacarías– «Yahveh será rey de toda la tierra; en aquel día Yahveh será único, y único será su nombre»

(14,9), pues doquiera es «santificado» su nombre, allí domina como rey, y allí se cumple su voluntad<sup>17</sup>.

La soberanía y justicia de Dios enderezará *este* mundo –en «el día de Yahveh»–; su ámbito de dominio es la convivencia de los hombres en *esta* tierra. Esta referencia a la realidad presente no la pierde nunca por completo la expectación del reino de Dios, aunque en la literatura apocalíptica, ya desde el siglo II antes de Cristo, el día de Yahveh, en el que se revelará su realeza a los ojos de todo el mundo, adquiere cada vez más los rasgos de un día de juicio, que pone fin al eón antiguo mediante una catástrofe cósmica y que introduce el eón nuevo.

## 2.2.2. *Concepciones apocalípticas*

La situación política y, en definitiva, también la religiosa se hizo tan desesperada en el siglo II bajo el dominio extranjero de los «gentiles», que sólo se pudo hablar en adelante de la realeza de Yahveh como algo *oculto*. El marco de la historia aparece aquí dominado por un destino fatídico, que pende también sobre Israel como castigo de Dios por el pecado de los hombres. En la historia de desgracias del presente eón, que se remon-

17. El nombre de Dios (Yahveh, el «Yo estoy con vosotros») tiene en el Antiguo Testamento una importancia teológica capital. Sustituyendo a la magia oriental del nombre, la invocación a Yahveh por su nombre adquiere carácter de recuerdo de la promesa asociada a la revelación del nombre (Éx 3,14) y se hace expresión de la esperanza de que Yahveh no permitirá que su nombre sea profanado (entre los pueblos) y que protegerá a su pueblo (cf. por ejemplo Dt 28,10; 1Sam 12,22; 1Cró 17,24; Sal 31,4; 79,9; 115,1; Eclo 39,15). El propio Yahveh interviene en pro del respeto y santificación de su nombre en tanto que impone su voluntad salvífica frente a los poderes de este mundo (cf. Is 48,11; Jer 14,7; Ez 20,44). Todo el mundo, incluido también su pueblo, reconocerá que el nombre de Yahveh es verdadero y que es cierto que Yahveh está con su pueblo (Is 52,6). Cf. asimismo la vinculación de la santificación del nombre con la venida del reino de Dios en el *Padre nuestro*.

16. H. Merklein, o.c. 41.

ta al pecado de Adán (4 Esdras 7,10-14), los elegidos tienen que acreditarse mediante una constante fidelidad a la ley, a fin de poder afrontar el juicio escatológico y poder entrar en el eón nuevo que llega. El «incidente del pecado de Adán, que es el responsable de la miseria de este eón, no pone radicalmente en tela de juicio el propósito salvífico del creador». Pero la historia presente no puede ser ya el espacio, en el que se cumpla ese propósito, en el que Yahveh imponga su realeza<sup>18</sup>. Sólo con la ruptura catastrófica de la historia establecerá Yahveh su realeza sobre el universo.

El libro de Daniel llegó tan lejos en esa dirección como para desmentir el «credo histórico-salvífico» de Israel (Dt 26,6-10), según el cual Dios asiste en la historia con brazo fuerte a su pueblo elegido, ha santificado su nombre mediante una actuación histórica (Éxodo y en el Deuterocanónico el segundo éxodo que es el retorno del destierro de Babilonia) y una y otra vez lo santificará. Su autor ha dejado ya de lado la creencia «de que Dios haya actuado en algún momento y de alguna manera en la historia de Israel para salvarlo y redimirlo»; paso a paso elimina «en su libro los recuerdos de Israel sobre un pasado del pueblo afectado ya por la salvación»<sup>19</sup>. La fe en la realeza de Yahveh se concentra por entero en el final, porque será con el derrumbamiento catastrófico de este eón y de todos sus reinos como se establecerá un reino de Dios escatológico, «un reino que nunca será destruido, y ese reino no será entregado a otro pueblo; pulverizará y aniquilará a todos esos reinos y él subsistirá eternamente» (Dan 2,44).

18. Cf. W. Harnisch, *Das Geschichtsverständnis der Apokalypitik*, «Bibel und Kirche» 29 (1974) 121-125.

19. K. Müller, «Erlösung im Judentum», en I. Broer y J. Werbeck (dirs.), Stuttgart 1987, aquí 17s.

Únicamente Dios introduce y establece ese reino: el *teocentrismo* de esa fe escatológica exige la renuncia decidida a cualesquiera tentativas por parte del hombre para establecer dicho reino. Ni siquiera un ungido escatológico (Mesías) de la casa de David y su reinado mesiánico –tal como se esperaban a partir del vaticinio de Natán, 2Sam 7,13ss– encajan bien en ese concepto apocalíptico teocéntrico.

Allí donde la concepción apocalíptica incorpora al Mesías, se llega a un modelo de tres fases (cf. Henoc etiópico; 4Esd 7,28s; 2Bar 29,3; 40,1-3; 73): a esa época seguirá el tiempo mesiánico, en el cual el Mesías da la batalla final contra el mal y aniquila a los poderes hostiles a Israel reinando después de forma interina. Ocasionalmente se admite un Mesías de la tribu de José, que sucumbe en la confusión escatológica y que se diferencia del Mesías de David, del descendiente escatológico del gran rey<sup>20</sup>.

Pero de ese modo el reinado del Mesías –así, por ejemplo, en 4 Esdras y 2 Baruc– es sólo el preludeo del tiempo de salvación propiamente dicho. El Mesías morirá con todos los hombres y con todos los hombres será resucitado para entrar en el *eón nuevo*, que se introduce con el juicio divino. «Sólo entonces llega la salvación definitiva de los salvados, el paraíso del mundo futuro, la ciudad celeste y la patria, en la que ya no hay enfermedad ni muerte ni decadencia alguna y en la que dominan las buenas obras y la sabiduría» (4Esd 8,52-54)<sup>21</sup>.

Ciertamente que la apocalíptica representa así una interpretación de la historia presente: entiende el agravamiento de la situación política y religiosa como la ba-

20. Cf. S. Hurwitz, *Die Gestalt des sterbenden Messias*, Zurich 1958.

21. G. Stemmerger, *Heilsvorstellungen im nachbiblischen Judentum*, «Bibel und Kirche» 33 (1978) 115-121, aquí 117.

talla final, que acabará provocando la intervención definitiva de Dios—Henoc etiópico 90,13.16—; y su imagen del reinado mesiánico conecta perfectamente con la esperanza de un reino de paz escatológico, dominado por el Mesías que procede de Jerusalén y que es verdadero hijo de David. Pero su horizonte acaba ampliándose todavía más: hasta el nuevo eón, que desciende desde arriba a través del paso del juicio final, el reinado definitivo de Dios, en el que también tendrán parte los justos asesinados, las «ovejas degolladas» de Jerusalén (Henoc etiópico 90,33); eón en el que —según 4 Esdras— todos resucitarán, para castigo en el juicio o para consumación en el tiempo de la salvación definitiva.

### 2.2.3 Concepciones restauradoras del reino de Dios

Mientras que «el proyecto de una humanidad renovada y del renovado reino de David o del hijo de David... [enlaza] a menudo... en los libros apocalípticos con el proyecto de un estado renovado de la naturaleza y hasta del cosmos en general»<sup>22</sup>, las concepciones de los círculos restauradores, como los que puede percibirse por ejemplo en los Salmos de Salomón (ca. 60 a.C.), se orientan «al pasado, tal como lo ha conservado la memoria de la nación, es decir, la tradición, como un pasado ideal. Redención es aquí un proceso restaurador, empeñado en la reconstrucción de lo más antiguo»<sup>23</sup>.

La redención está aquí garantizada por el pasado y bosquejada en sus contornos. «La historia de la salva-

22. Cf. G. Scholem, «Zum Verständnis der messianischen Idee im Judentum», en *id.*, *Über einige Grundbegriffe des Judentums*, Frankfurt 1970, 121-170, aquí 137.

23. Cf. K. Müller, o.c. 24.

ción conserva su dignidad: la esperanza de redención, que alienta en los Salmos salomónicos, cuenta con una salvación de Dios, realizada ya una vez en tiempos pasados y que Israel ya experimentó entonces como una realidad bendita»<sup>24</sup>. El reinado de David se restablece de un modo totalmente brillante, y será el verdadero hijo de David, el Mesías, quien desde Jerusalén reinará sobre el planeta; en ese contexto se han perfilado los contornos originarios de la figura del Mesías. No se habla de una resurrección de los que ya han muerto; pero sí de la proximidad de los acontecimientos mesiánicos.

De ese modo comparte esta concepción la expectación inminente de la literatura apocalíptica, revistiéndose muchas veces de imágenes apocalípticas. En «la utopía de orientación restauradora se deslizan, de forma consciente o inconsciente, elementos que en sí nada tienen de restauradores y que se describen desde la visión de un estado del mundo absolutamente nuevo, que ha de hacerse realidad por la acción mesiánica. Lo totalmente nuevo tiene elementos de lo totalmente antiguo; pero eso antiguo no es en modo alguno el pasado real, sino algo iluminado y transfigurado por el sueño, sobre el cual incide el rayo de la utopía»<sup>25</sup>.

Los escritos del monasterio de Qumrán, sito en el desierto junto al mar Muerto (desde aproximadamente el 130 a.C.) se caracterizan por un tipo específico de mezcla y fusión de ideas mesiánico-restauradoras y de concepciones apocalípticas. En ellos se trata del restablecimiento de un culto en el templo auténticamente expiatorio, que no se había conservado desde que los asmoneos habían profanado el templo mediante la usur-

24. K. Müller, o.c. 26.

25. G. Scholem, o.c. 125.

pación del sumo sacerdocio. Y en vez del templo, ya inútil, la comunidad se sabe «santuario vivo, edificado por Dios, en el cual se ofrecía la oración cual sacrificio de alabanza de los labios, y las obras de obediencia a la ley como incienso»; la comunidad era como el lugar de expiación por el país<sup>26</sup>.

Sólo la llegada de Dios, que ocurrirá de inmediato, pondrá fin a ese santuario provisional, separará definitivamente a los puros elegidos de toda impureza y restablecerá el culto eficaz del templo. En el período intermedio la propia comunidad es el lugar de pureza, del culto verdadero y la fortaleza invencible contra los asaltos del mal<sup>27</sup>.

La venida de Dios precederá a una guerra escatológica bajo la suprema dirección del Mesías davídico, guerra en la que tendrá efecto la separación definitiva entre «los hijos de la luz» y «los hijos de las tinieblas»<sup>28</sup>. En el juicio último, que se celebrará después, y en el que todo lo impuro será destruido con el bautismo de fuego —el resplandor ígneo de la gloria de Dios—<sup>29</sup>, sólo saldrá victorioso el que mediante la conversión y el bautismo de agua se incorpore a las filas de los puros.

#### 2.2.4. *¿Acelerar el reino de Dios?*

Tanto las expectativas apocalípticas como las mesiánico-restauradoras del reino de Dios están profun-

26. Cf. O. Betz, *Die Bedeutung der Qumranschriften für die Evangelien des Neuen Testaments*, «Bibel und Kirche» 40 (1985) 54-64, aquí 55.

27. «Cantos de alabanza» 6, 25-28.

28. Cf. 1QM («Guerra de los hijos de la luz contra los hijos de las tinieblas»). Además del Mesías regio de David, los escritos de Qumrán conocen un Mesías sacerdotal, que presidirá el culto renovado del templo.

29. Cf. «Comentario a Habacuc» 2,6-10.

damente marcadas por un teocentrismo: sólo Dios impondrá su realeza; el hombre únicamente puede prepararse para el acontecimiento. Se rechaza la tentativa de «los celosos», que, reclamándose a tradiciones aisladas de tiempos antiguos (por ejemplo: Gén 34; Éx 20,3; 32,26-29; Núm 25,6-18; 1Re 18-19; 2Re 9), pretendía hacer valer la voluntad de Dios por la fuerza de las armas y restablecer el reino de David mediante acciones militares contra la potencia ocupante. El éxito militar de los Macabeos y la renovación de la monarquía con la dinastía de los asmoneos no pudo convencer a la larga a los hombres piadosos de Israel de que el reinado de Dios tuviera que imponerse por medios militares y políticos; la realidad del régimen asmoneo estaba bien lejos de las expectativas que alentaban en el pueblo acerca del verdadero descendiente de David y de su reinado escatológico.

El derrumbamiento del tal régimen asmoneo con la invasión de los romanos empujó a «los celosos» (zelotas) a la clandestinidad a la vez que radicalizaba sus esperanzas. En su lucha contra los romanos, intentaron repetir el milagro de la sublevación macabea y forzar a Yahveh para que interviniera abiertamente en favor de quienes combatían celosamente por su causa y su reino. Con ello acabaron provocando la ruina definitiva de Jerusalén el año 70 d.C. y el final del movimiento zelota en la fortaleza de Masadá el año 73 de la era cristiana<sup>30</sup>.

No en esa línea de los zelotas, sino más bien en la tradición de la apocalíptica, se mueven ciertas concepciones posteriores, que consideraban como supuesto para la irrupción del reino de Dios una verdadera conver-

30. Acerca del movimiento zelota cf. M. Hengel, *Die Zeloten*, Leiden <sup>2</sup>1976; id., *Jesús y la violencia revolucionaria*, Sígueme, Salamanca 1973.

sión del pueblo y la puesta en práctica de una fidelidad sincera a la ley: si el pueblo observase realmente un par de sábados, con sólo que hiciera un día de penitencia, llegaría el reino de Dios y el hijo de David vendría de inmediato<sup>31</sup>. En estas palabras se refleja «la idea, que encuentra su expresión en muchas sentencias morales de la literatura talmúdica sobre la existencia de acciones, que de alguna manera contribuyen a traer la redención y que de alguna forma actúan a la manera de una comadrona que ayuda a nacer»<sup>32</sup>.

Sólo Yahveh ha de ser rey. Y su voluntad tiene que cumplirse: ¿por medio de los que aceleran su reino por la violencia? ¿Por la acción de los piadosos, que «aceptan el yugo de la soberanía regia del cielo»<sup>33</sup> y le preparan así el camino? ¿Con la victoria escatológica del Mesías enviado por Yahveh? ¿Mediante el restablecimiento del verdadero culto, que anticipan en forma vicaria los ascetas del desierto?

Muchas son las esperanzas tensas, pero todas están al servicio de la acción escatológica de Dios para salvación de sus elegidos. Y los esperanzados apremian a Yahveh, para que al fin santifique su nombre. Así, por ejemplo, en el *Qaddish* o plegaria final del servicio litúrgico sinagoga se dice: «Glorificado y santificado sea su gran nombre en el mundo, que él creó por su voluntad. Que él haga triunfar su reinado en vuestras vidas y en vuestros días y en los tiempos de la casa de Israel pronto y a toda prisa»<sup>34</sup>.

Sobre ese trasfondo ¿cómo entiende Jesús de Naza-

31. Así Rabbi Schim'on ben Jochai (hacia 150; cf. ThWNT VII,8), Sanedrín, 97a.

32. G. Scholem, o.c. 134.

33. Los textos en H.L. Strack y P. Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, vol. 1, Munich 1986, 173ss.

34. Cf. asimismo los textos en Strack y Billerbeck, 1, 179.

ret el cumplimiento de la voluntad divina, el reinado de Dios?

### 2.3. Jesús anuncia el cercano reinado de Dios

#### 2.3.1. La buena nueva de la «basileia» de Dios<sup>35</sup>

Jesús comparte la concepción de los judíos coetáneos sobre el reinado de Dios como el cumplimiento escatológico de la voluntad divina. Pero anuncia el reinado de Dios como algo «que está cerca» (Mc 1,15; Mt 3,2; 4,17; 10,7; Lc 10,9.11), como algo que ha llegado a los hombres (Mt 12,8). Y esa llegada —el cumplimiento de la voluntad divina— es para los hombres la buena nueva sin más.

El *euangelizesthai* del mensajero Jesús certifica la llegada del reinado de Dios (Lc, 4,17-19.43; 8,1; 16,16). Ahora es el tiempo de la fiesta, del comer y beber, de la alegría; no el tiempo del ayuno y de la tristeza (cf. Mc 2,19 y Mt 11,16-19).

Ese tono fundamental de la predicación y aparición de Jesús está en contraste sintomático con *el mensaje de Juan Bautista*. El Bautista anuncia el inminente juicio de la cólera de Dios, al que nadie puede escapar, si no se convierte de una manera radical y recibe el bautismo de agua como signo del nuevo comienzo emprendido «en el último minuto» (cf. Mt 3,7-11 y par.). La filiación abrahámica ya no cuenta para nada; con mentalidad apocalíptica sacude Juan la seguridad de sus oyentes en obtener la salvación, porque «Israel ha agotado las garantías de salvación y sólo queda una oportunidad: en una última y total situación cero convertirse a Dios, abandonarse resueltamente en manos del juez y asentir por completo a su sentencia, para así poder conseguir todavía la vida frente al juicio que la amenaza»<sup>36</sup>.

35. Es una variante textual de Mc 1,14 bien atestiguada.

36. J. Becker, *Jesu Frohbotschaft und Freudenmahl für die Armen*, «Bibel und Kirche» 33 (1978), 43-47, aquí 44. Cf. id., *Johannes der Täufer und Jesus von Nazareth*, Neukirchen 1972.



La exhortación a convertirse del Bautista adquiere su carácter apremiante por la amenaza de «la cólera que llega» (Mt 3,7). Una conversión radical es requisito indispensable para una salvación que quizá todavía es posible. La exhortación de Jesús a la conversión (Mc 1,15 par.) supone por el contrario la salvación: la voluntad de Dios se cumple no para el juicio sino para la salvación de los pecadores, que por sí mismos no habrían podido esperarla. Quien se abre a esa oferta escatológica de gracia, quien se deja salvar, cambiará también su vida a fondo. No es la conversión la que precede a la salvación, sino que es más bien la benevolencia de *Dios* que sale al encuentro la que hace convertirse a aquel a quien alcanza. Jesús, pues, afirma «que Dios aquí y ahora, por propia iniciativa, se ha abierto camino hasta el pecador, sin aguardar a que éste se hubiera preparado con la disposición suficiente, según la mentalidad entonces habitual... Que el pecador entre o no en esa iniciativa de Dios, que lleve a cabo una “conversión” en el sentido de una actitud acogedora de la salvación previa de Dios, es otra cuestión»<sup>37</sup>. Ésa es precisamente la cuestión a la que se refieren las palabras de Jesús sobre la conversión del pecador (cf. además de Mc 1,15 y par., sobre todo Lc 10,15; 11,32; 13,3.5).

### 2.3.2. *El gobierno de Dios que ha llegado*

El cumplimiento de la voluntad de Dios es salud para los hombres: tal es la convicción fundamental de Jesús. El cumplimiento escatológico de la voluntad divina, que

37. H. Merklein, «Die Umkehrpredigt bei Johannes dem Täufer und Jesus von Nazareth», en: *id.*, *Studien zu Jesus und Paulus*, Tübinga 1987, 109-126, aquí 123.

constituye la soberanía de Dios, comienza *ya ahora* a definir la realidad de este mundo. La reflexión de la(s) comunidad(es), que están detrás de Q, formula la idea –remitiéndose a Is 35,45s; 29,18s; 61,1– de cómo la voluntad salvífica de Dios empieza a determinar la realidad dañada y desamorada de este mundo: «Los ciegos ven, los cojos andan, los leprosos quedan limpios, los sordos oyen, los muertos resucitan y se anuncia el evangelio a los pobres» (Mt 11,5; cf. Lc 7,22).

Donde se cumple la voluntad de Dios, allí la vida humana está a salvo, allí los pobres, los marginados y abandonados tienen motivo para la alegría. En la confianza de que la voluntad de Dios se cumpla pueden los pobres y los humillados ser llamados «dichosos» o bienaventurados por Jesús, ya ahora, como ocurre en las «bienaventuranzas» del sermón de la montaña (Lc 6,20ss y Mt 5,3ss). Originariamente las bienaventuranzas no son una instrucción sobre lo que han de hacer los creyentes para alcanzar la salud escatológica. No establecen condiciones, sino que afirman que a los pobres, a los hambrientos y a los que lloran se les otorga la salud, porque Dios así lo quiere y porque su voluntad se cumple.

Con su promesa de salvación Jesús se dirige a los pobres, a los «pequeños» y a los pecadores; los publicanos y las prostitutas participan más en el reino de Dios que el «*establishment* religioso» (Mt 21,31); los pobres y los lisiados, los ciegos y los cojos toman parte en el banquete de bodas escatológico, porque acuden y no se excusan como los primeros invitados (cf. Lc 14,15ss). En la preocupación de Jesús por los humillados y –justo en tanto que pecadores– marginados se hace palpable la solicitud de *rey* Yahveh, que formaba parte de la imagen ideal del rey en el Antiguo Testamento; sólo pueden esperar en el Rey, porque cualquier otra esperanza ha fracasado, y porque de todos los demás poderes sólo pueden aguardar la desgracia.

Pero esa opción preferente de Jesús por los pobres permite ver en

su condición de pobres y pecadores la verdadera situación de todo Israel: todo Israel es pobre y pecador; dada su situación sólo puede aguardar realmente la desgracia. Los «ricos» y dirigentes de la opinión popular reprimen esa realidad; únicamente los pobres y los marginados la perciben, porque en ellos ya no puede reprimirse. Y son ellos que –como representantes del pueblo– escuchan y entienden lo que Jesús ha de establecer: Dios prepara la salud para todos los que «acuden», los que se abren a su voluntad, a su *plan*, a su reino.

Y sólo se abre a su plan quien ya antes se siente pobre y pecador, como alguien que ha de esperar toda la salvación de Dios sin poder esperar nada salutar de otros poderes ni de la propia prestación.

La elección de Israel no puede ya sustentar ninguna certeza de salvación: toda esperanza de salvación, que se apoya en la precedente historia salvífica, en la elección del pueblo de Israel y en «su» Dios Yahveh, queda ya sin sustento y en el aire, porque Israel no ha estado a la altura de dicha elección. Por eso desautoriza Jesús cualquier «idea de ventaja», cualquier reclamación a los privilegios de un pueblo elegido (cf. una vez más Lc 14,15ss). En eso comparte Jesús la concepción apocalíptica de la historia. A los ojos de Dios nadie tiene ninguna ventaja, ni nadie tiene tampoco desventaja alguna. Precisamente aquellos que parecen estar en desventaja delante de Dios –los pobres y necesitados, a los que se consideraba como postergados y castigados por Dios en virtud de una supuesta conexión entre obra y resultado– son los que primero reciben la promesa de salvación de Jesús.

Voluntad de Dios es, lejos de cualquier anteposición de sus supuestos elegidos y sin consideración alguna a unos privilegios naturales o a instituciones salvíficas humanas, abrir aquí y ahora a *todos* un acceso al reinado de Dios. Dios elige a todos los que se dejan elegir, y la ausencia de condicionamientos para su elección se pone de manifiesto justamente en el hecho de que se les concede también a quienes no se han mostrado dignos de tal elección, que no han hecho nada para merecerla; más aún, que con anterioridad no habían dado señal alguna de conversión. *Dios sale al encuentro* sin reservas; se revela en Jesús y hace posible la conversión de quienes se dejan tocar por él (cf., por ejemplo, Lc

19,1-10). Sale al encuentro de los hombres –de su pueblo–, porque ellos por sí solos (ya) no pueden alcanzarle. Pero ellos han de aceptar ese encuentro y dejarse prender por él en vez de alardear del derecho hereditario a un acceso especial para llegar a Dios.

¿Qué significa esa salvación, que asegura las bienaventuranzas a los pobres y desesperanzados y que vale para cuantos se reconocen en ellos? Significa reino de Dios en vez de reino de Satanás, príncipe de «este mundo». La realidad de este mundo no está ya sujeta al poder de Satanás; Jesús lo «vio caer del cielo como un rayo» (Lc 10,18). Es como si hubiera sido arrojado de su trono, como si se le hubiera despojado de su poder sobre el mundo, y así pudiera ahora extenderse el reino de Dios entre los hombres. Lo que el pensamiento apocalíptico aguarda para el futuro del tiempo último ha ocurrido ya para Jesús. «La decisiva batalla celeste está decidida y Satanás está reducido a la impotencia»<sup>38</sup>. Lo que ocurre sobre la tierra ya no son más que una especie de «combates de retaguardia».

De todos modos la voluntad de Dios en este mundo no es todavía evidentemente la realidad que todo lo determina; cierto que el poder de Satanás está quebrantado, pero aún no ha sido eliminado por completo. Por encima de lo decisivo que *ya ha ocurrido* –el dominio soberano de Dios sobre Satanás– *queda todavía* pendiente algo infinitamente importante: el dominio definitivo de Dios sobre los hombres, que barrerá todo género de desgracias. ¿Se puede reconocer todavía la manera en que ha visto Jesús esa relación entre «lo ya ocurrido» y «lo que falta todavía»?

La soberanía de Dios no es para Jesús algo que esté

38. H. Merklein. *Jesu Botschaft von der Gottesherrschaft* 61.

simplemente ahí. Es algo que se acerca (Mc 1,15). Pero aquí y ahora es el tiempo de la siembra, y la cosecha llegará tan pronto como «el fruto esté a punto» (Mc 4,29). El día de la cosecha «nadie lo sabe, ni siquiera los ángeles del cielo, sino únicamente el Padre» (Mc 13,32). Algunos *logia* parecen abogar por que Jesús personalmente aguardaba como inminente el «día de la cosecha». Así, por ejemplo, Mc 9,1: «Os lo aseguro: Hay algunos de los aquí presentes que no experimentarán la muerte sin que vean llegado con poder el reino de Dios» (cf. asimismo Mt 10,23).

Pero con su testimonio del reino de Dios Jesús no fija su atención precisamente en «las últimas cosas». No comparte el prejuicio de los apocalípticos en el sentido de que este eón esté irremediamente sometido a un poder demoníaco, que sólo terminará con el acto escatológico y salvífico de Yahveh, y aun entonces sólo para «el resto santo» de los elegidos. Jesús está convencido de que la creación de Dios es buena ya ahora y que ya ahora –y decisivamente por él mismo– se encamina a su desdemonización. Jesús «presupone la fe de que Dios ya está actuando de forma salvífica en este eón malo que pervierte la creación, en cuanto que hace que el hombre, deformado por los poderes del mal y defraudado en su vida, vuelva a ser él mismo, es decir, vuelva a ser *criatura*». En medio de las malas condiciones existentes, pervertidas por las potencias demoníacas, y en contra de las mismas, empieza Dios ya desde ahora a imponer su voluntad. Para el creyente es perceptible la acción oculta de Dios, «que hace posible la vida “nueva”, distinta y liberada, en este mundo que ha sucumbido al mal».

Así pues, respecto del testimonio de Jesús sobre el reino de Dios resulta significativa la actualización escatológica de afirmaciones sapienciales y teológicas

acerca de la creación. La concepción de la soberanía de Dios «se refuerza con una *teología creacionista*... El futuro lejano se incorpora al presente; el mundo, víctima del mal, es redescubierto –superando la resignación apocalíptica y el escepticismo de la tardía literatura sapiencial– como el lugar en el que Dios ya ahora crea algo nuevo con su acción salvífica escatológica». Dios está dispuesto a hacer valer de nuevo su soberanía sobre el mundo; ahora bien, esa su soberanía significa la salvación para todos, y no sólo para «el resto santo», pues Dios es el creador que mantiene su lealtad a su creación buena. De ese modo con «un teocentrismo radical Dios, en tanto que señor de la historia y creador del mundo que quiere el bien de los hombres, se convierte en el fundamento y contenido del ministerio de Jesús»<sup>39</sup>.

El gobierno de Dios se cierne aquí y ahora sobre los creyentes –y ante todo sobre los pobres y los que sufren–, de manera que *ya ahora* pueden ser llamados bienaventurados. Ya ahora está quebrantado el poder de Satanás y ha sido restablecido el sentido de la creación, siempre que los hombres se dejen regir por el reinado de Dios. Y las obras poderosas de Jesús certifican que el dominio de Satanás ha llegado a su fin; él actúa en el nombre y con el Espíritu de Dios para probar a los ojos de todos el final del dominio alienante de Satanás (cf. Mt 12,28s). El príncipe de este mundo está encadenado y ya no resulta dañino; por lo cual todos cuantos estaban oprimidos por él pueden escapar a su ámbito de dominio y refugiarse en el ámbito de dominio de aquel que quiere su salvación y la impone por encima de todo.

39. P. Hoffmann, *Zukunftserwartung und Schöpfungsglaube in der Basileia-Verkündigung Jesu*, «Religionsunterricht an höheren Schulen» 31 (1988), 374-384, aquí 377; las citas precedentes *ibid.* 379s.

Pero la soberanía de Dios –pese a su «relampagueo» fulminante en algunas obras poderosas de Jesús– ¿no se muestra escandalosamente impotente frente a los poderes, que todavía parecen seguir teniendo bien aferrado el mundo? Ese escándalo de la «impotencia de Dios» no quiere Jesús esquivarlo. Abiertamente se refiere al mismo y exige la fe de los oyentes para lo oculto en lo pequeño y poderoso *a su manera*. La parábola del grano de mostaza (Mc 4,30-32) hace que la sorprendente diferencia de tamaños entre la semilla y el árbol, sea imagen de la soberanía de Dios que ya está presente en lo pequeño –en la semilla–: una vez sembrada, la semilla crece «y se hace mayor que todas las verduras y echa ramas, tan grandes que los pájaros del cielo pueden anidar a su sombra».

Una vez sembrada, la semilla –el evangelio, en el que ya está la soberanía de Dios– lleva fruto sobreabundante, pese a las múltiples contrariedades (Mc 4,3-8 par.). Y a pesar del comienzo insignificante, el evangelio tiene el poder que dimana de la soberanía de Dios para penetrar el mundo y fermentarlo. En favor de tal certeza por parte de Jesús habla la parábola de la tradición de la levadura, transmitida por Mt 13,33 y Lc 13,20s. Tradición exclusiva de Mt son las parábolas del tesoro escondido en el campo (Mt 13,44) y de la perla preciosa encontrada (13,45s). En las mismas el acento recae sobre la necesidad de buscar primero lo más valioso –la soberanía de Dios–, que no siempre salta a la vista, recalcando asimismo el hecho de que quien ha encontrado lo más valioso deja todo lo demás y «juega sólo a esa carta». Quien orienta toda su vida hacia ese tesoro es la «sal de la tierra», que todo lo penetra y sazona (Mt 5,13; Lc 14,34s). Bienaventurado quien no se escandaliza por el comienzo insignificante con que Jesús arranca (Mt 11,6; Lc 7,23). No todos ven ese comienzo pequeño e insignificante. Y desde luego, quienes lo ven no son los sabios y prudentes, sino «los sencillos» (Mt 11,25; Lc 10,21). Son éstos los que tienen ojos para ver lo que ocurre en medio de ellos y cómo el reinado de Dios se encuentra ya entre ellos.

La irrupción de la soberanía divina no es –así corrige Lc la literatura apocalíptica de su tiempo– el gran acontecimiento espectacular: «Pues, he ahí que el reino de Dios está en medio de vosotros» (Lc 17,21). Lo cual no quiere decir desde luego que la soberanía de Dios determine únicamente la «interioridad» del creyente. Más bien hay que referirlo a lo pequeño e insignificante, que ya ahora ocurre entre los hombres, al hecho de que la soberanía de Dios se realiza ya hoy «allí donde a escala pequeña se elimina una desgracia y se hace bien a los que padecen necesidad». Dichoso (bienaventurado) el que no se

desconcierta por ese comienzo pequeño. «el que puede creer que la soberanía de Dios empieza allí donde *se presta ayuda* en cosas pequeñas e insignificantes»<sup>40</sup>.

Así pues, la soberanía de Dios no debe entenderse primordialmente como próxima llegada de transformaciones apocalípticas, aunque también Jesús haya podido contar con ellas. La soberanía de Dios llega ya con Jesús mismo; tan cerca está ya, que se deja captar por los creyentes que tienen ojos para ver lo que realmente ocurre en medio de ellos. Y son los cansados y atribulados los que lo captan. Jesús no les impone cargas complementarias, como los doctores de la ley pensaban que habían de hacer (cf. Lc 11,46). Más bien asegura que el yugo de la soberanía de Dios, su yugo, es «suave» y su carga «ligera» (Mt 11,30); en contraste significativo con el lenguaje de los rabinos y fariseos al referirse a la necesidad de cargar con el yugo de la soberanía de Dios, con la que en definitiva se expresaba la asunción de las obligaciones de la ley.

Es evidente que Jesús no ve en la penosa obediencia a la ley la condición previa para que irrumpa la soberanía de Dios, como tampoco puede ver –a diferencia del movimiento esenio– en la ascesis monacal la preparación adecuada a su venida, él que fue denostado como comedor y bebedor.

Si la soberanía de Dios está ya para irrumpir –quiera que se trabaja para que la soberanía del mal llegue realmente a su fin bien merecido, lo que, visto desde Dios, ya es un hecho–, quiere decirse que esa irrupción no puede ser sinónima de la restauración de la soberanía de David y de un culto realmente expiatorio en el templo. Y mucho menos puede identificarse con una teocra-

40. M. Limbeck, *Was Christsein ausmacht*, Stuttgart 1976, 31.

cia escatológica y mesiánica, tal como se representaba en las escenografías apocalípticas de la época. Para Jesús, y en este punto se mueve dentro de la tradición de la gran profecía del Antiguo Testamento, la soberanía de Dios es la imposición de la justa voluntad divina, que restablecerá cuanto la acción hostil a Dios e injusta del hombre ha destruido y corrompido, y que otorgará un futuro a quienes, estando a los criterios de ese mundo corrompido, ya no pueden contar con ningún futuro; es la voluntad que ha preparado un banquete regio a todos los que han aceptado el suave yugo de la obediencia a Dios.

Como con la soberanía de Dios se elimina toda injusticia y se superan todos los sufrimientos, deficiencias y dolores, está interesada de que ya aquí y ahora se superen en concreto los sufrimientos y la opresión, se garantice lo necesario para vivir (cf. la petición del pan en el *Padrenuestro*) y no se niegue el amor ni siquiera a los enemigos (cf. Mt 5,43-45; Lc 6, 27-36). No se trata de la imposición violenta del reino de Dios con la espada, como querían los zelotas; ésa no es la consigna del momento, sino el facilitar la llegada del reino de Dios con las obras concretas de ayuda y amor al prójimo (Lc 10,29-37), con las cuales los creyentes, tras escapar del ámbito de dominio de Satanás, se sienten libres para el amor.

La introducción en el mundo de la soberanía divina es asunto exclusivo de Dios; por eso sólo el Padre del cielo conoce el día y la hora. Aquí comparte Jesús la visión teocéntrica de los apocalípticos. Pese a lo cual la historia no es para él simplemente un espacio en el que aguardar con perseverancia el juicio último individual. Y puesto que la soberanía de Dios ya ha irrumpido con el establecimiento de la verdadera justicia, con la libera-

ción de los pobres de la enfermedad, la opresión y las necesidades, con la liberación del ámbito soberano del maligno, esa soberanía quiere captarse a los hombres y adquirir una forma *entre ellos*. De ese modo todo obrar, con el que los hombres se muestran como liberados para la soberanía divina, es la llegada y la irrupción de tal soberanía, en la que cuenta y se cumple la voluntad de Dios, y en la cual Dios hace que prevalezca su voluntad en quienes se abren a su Espíritu.

Lo que empieza aquí y ahora –con la liberación de quienes estaban sometidos al yugo y poder de Satanás y con su liberación para el amor– se demostrará también válido más allá de la muerte del individuo: Jesús comparte la esperanza de los apocalípticos, que a su vez enlazaba con las visiones de los últimos profetas (cf. por ejemplo, Is 23-25) y con el Sal 22,28-30. Al igual que para esa tradición profética y apocalíptica, también para él «la victoria sobre la muerte, o la salvación de los muertos, es algo... implícito; dicho de forma más precisa, es condición a la vez que efecto de la soberanía y gloria ilimitada de Yahveh»<sup>41</sup>.

Para Jesús es un hecho indiscutible que la soberanía de Dios se impondrá definitivamente contra la soberanía de la injusticia con el juicio del Hijo del hombre; como lo es que los muertos resucitarán para ese juicio y que los elegidos vivirán con Dios cual consumados y perfectos. Pero advierte –y así consta en la disputa de los saduceos, Mc 12,18-27– que esa vida en la consumación perfecta no es una mera prolongación de la vida en este eón: cuando los muertos resuciten, no se casarán ni se darán en matrimonio, sino que todos serán como los

41. H. Kessler, *Sucht den Lebenden nicht bei den Toten. Die Auferstehung Jesu Christi*, Düsseldorf 1987, 58; id., *Resurrección de Jesús en el aspecto bíblico, teológico y pastoral*, Sígueme, Salamanca 1989.

ángeles en el cielo. Quien concibe la resurrección con un criterio de corto alcance –con los criterios de este mundo– ese tal no conoce «el poder de Dios» (v. 24), que no es un Dios de muertos, sino de vivos (v. 27), que no deja que los muertos queden yertos en el pasado sino que más bien les hará vivir de nuevo.

### 2.3.3. *La voluntad de Dios se cumple y ha de cumplirse*

La soberanía de Dios ha irrumpido allí donde se realiza su voluntad: en la predicación y en la vida efectiva de Jesús y en quienes se dejan mover por la predicación de Jesús para creer en la soberanía divina que se oculta en lo pequeño e insignificante. Y el reino tiene que venir, y la voluntad de Dios tiene que cumplirse «así en el cielo como en la tierra» (Mt 6,10).

¿Por qué no se cumple ya siempre «en el cielo y en la tierra»? ¿Por qué se cumple aquí y ahora sólo de una manera oculta, perceptible sólo para los creyentes? ¿Y cómo se cumple, pues, aquí y ahora en Jesucristo? Se cumple en el *servicio* de Jesús a los hombres. No ha venido a este mundo para ser el primero; su misión no es la de hacerse servir, sino la de servir a los demás (Mc 10,45). La voluntad de Dios se cumple en el servicio, en el que acontece y se encarna el encuentro con Dios. El poder, que da vigencia a su voluntad, es el poder del servicio del que no tiene poder. Así corresponde a un Dios, que –como se expresa por vez primera en la tardía reflexión de 1Jn, 4,8– es el amor que ha querido venir entre nosotros sin otra meta que la de imponer su amor (1Jn, 4,12).

¿Está la soberanía de Dios tan oculta, porque el

amor, en el cual se cumple, es tan impotente? Pero ¿no quiere la soberanía divina cambiar «el rostro de este mundo» de forma radical, «juzgar» el mundo y restablecerlo desde sus cimientos? ¿Cómo se concilia el ocultamiento de la soberanía divina con su poder que transforma el mundo –cielo y tierra–, evocado en las visiones apocalípticas y cuyo poderoso y definitivo despliegue también Jesús lo aguarda como algo inminente? ¿Cómo puede tolerar la fe el escándalo del contraste incomprensible entre una semilla minúscula y un árbol poderoso? Sólo puede tolerarse en la confianza segura de que la voluntad de Dios se realizará de forma definitiva y universal, tan cierto como que se cumple *ya ahora*, en su mensajero escatológico de la buena nueva, en el amor de quienes creen en él.

Jesús se sabe como el «lugar» en el que se cumple la voluntad del Padre; su alimentación es hacer la voluntad de aquel que lo ha enviado y cumplir su obra (Jn 4,34). Hermano, hermana y madre son para él los que hacen la voluntad de Dios (Mc 3,35); y personalmente permite que se cumpla la voluntad de Dios, incluso cuando contradice a su propia voluntad de vivir (Mc 14,36; Mt 26,39.42; Lc 22,42). La voluntad de Dios se cumple allí donde es quebrantado el dominio satánico.

Mas el cumplimiento de la voluntad divina en Jesús (y en los creyentes) necesita de la ratificación por parte del Padre, de la verificación por un acto que manifieste la voluntad, revelada por Jesús y hecha cumplir por él, como la realidad que todo lo determina. El propio Padre debe salir fiador de que los signos escatológicos, que Jesús realiza, hacen presente la soberanía divina. El propio Padre debe responder de que el amor divino desinteresado, al que Jesús con su vida le asegura el dominio sobre el pecado y la muerte, triunfará sobre ese

pecado y esa muerte en «el tiempo final». Jesús vive y actúa en la seguridad de que al final el Padre hará valer su derecho<sup>42</sup>.

Él personalmente y con él todos cuantos le siguen tienen que mantenerse preparados para la ratificación por el Padre, en la cual Dios y –por su causa– el amor tendrán la última palabra contra los poderes de este mundo. Esa ratificación escatológica sin duda que Jesús la concibe con las categorías e imágenes de la expectación escatológica que alienta en la literatura apocalíptica. Pero es sin duda la ratificación de lo que ya está presente, aunque oculto, en Jesús y que arranca de él.

#### 2.3.4. Presencia de la soberanía divina en Jesús, sus obras poderosas y sus acciones simbólicas

Los datos históricos ponen de manifiesto lo inadecuado que sería entender a Jesús simplemente como un *maestro*, que ilustró al pueblo sobre la realidad de Dios y de la soberanía divina. Su predicación no comunica simplemente verdades eternas; señala más bien un *proceso*, que cambia radicalmente la situación de los hombres. «Jesús no proclama una doctrina nueva, sino un nuevo acontecimiento. Desde ese acontecimiento nuevo, desde la irrupción del reino de Dios, invita a los hombres a abrirse a lo nuevo con todas sus consecuencias»<sup>43</sup>.

Jesús se entiende a sí mismo como el mensajero y *testigo*, que pertenece a ese acontecimiento nuevo; su

42. Esta necesidad de confirmar la práctica vital de Jesús la destaca, por ejemplo, Wolfhart Pannenberg, *Das Glaubensbekenntnis ausgelegt und verantwortet vor den Fragen der Gegenwart*, Hamburgo 1972, 73.

43. *Bedeutung der Reich-Gottes-Erwartung für das Zeugnis der christlichen Gemeinde* 66 (cf. nota 6).

mensaje y su vida han de certificar, descubrir y permitir que se haga concreto y presente el dato de que Dios está a punto para llevar a cabo la salvación de los hombres. Cristología y soteriología tienen que suponer el testimonio de Jesús sobre la soberanía de Dios que ya ha irrumpido como el «dato primordial» cristológico, y tanto su vida como su predicación entenderlas cual concreciones de ese testimonio. La función testimonial de Jesús puede también haber favorecido la interpretación de su misión como la del *profeta escatológico* tantas veces esperado, que aparece inmediatamente antes de la irrupción de la era salvífica mesiánica o como su *heraldo*<sup>44</sup>.

Sin duda que Jesús justamente ha entendido sus acciones poderosas como signos de la proximidad o de la inminente llegada de la soberanía de Dios: «Pero, si yo arrojo los demonios por el dedo de Dios, es que el reino de Dios ha llegado ya a vosotros» (Lc 11,20; cf. Mt 12,28). Las expulsiones de demonios *certifican* que el poder de Satanás ya ha sido quebrantado (cf. Lc 10,18), que el *eskhaton*, en el que acabará por imponerse de forma definitiva la voluntad de Dios contra los poderes satánicos, define ya aquí y ahora el presente.

Las obras poderosas de Jesús descubren a quien se abandona a su «función de señal» que los poderes del malvado, que demuestran su fuerza en la posesión diabólica y en la enfermedad, ya no tienen irremediablemente amarrados a los que sufren, sino que Dios les ha puesto ya límites. Las acciones poderosas de Jesús muestran a quien ve en ellas la intervención de Dios,

44. Para la figura del profeta escatológico cf. F. Hahn, *Christologische Hoheitstitel. Ihre Geschichte im frühen Christentum*, Gotinga <sup>3</sup>1966, 351-404; E. Schillebeeckx, *Jesús. Die Geschichte von einem Lebenden*, Friburgo <sup>3</sup>1975, 390-398; vers. cast., *Jesús. La historia de un viviente*, Cristiandad, Madrid <sup>2</sup>1983.

cómo el amor sanante y restablecedor de Dios –que prevalecerá ilimitadamente en el reino divino escatológico– es ya ahora poderoso y produce *shalom*, bienestar.

Jesús es el testigo del reino de Dios, *que se acredita en sus acciones poderosas*, de modo que pueden calificarse como «acontecimientos realizadores» de la soberanía efectiva de Dios<sup>45</sup>, con los cuales el reino de Dios irrumpe como una «esfera de salvación» en la esfera nefasta de este eón y acoge a los salvados y curados<sup>46</sup>. No parece baladí que evidentemente también los discípulos enviados pudieran hacer presente en este sentido la soberanía de Dios (cf. Lc 10,17ss), ni que en este contexto Lc introduzca la bienaventuranza de la gente sencilla y de quienes pueden ver lo que pueden ver los discípulos aquí y ahora (Lc 10, 21 y 24): la soberanía de Dios se hace fuerte en las obras poderosas de Jesús y de sus discípulos que crean el estado de *shalom*, paz y prosperidad.

La investigación histórico-crítica no abriga dudas sobre que Jesús curó de hecho a enfermos y posesos y que «expulsó demonios». Y tiene en cuenta, por lo demás, que la tradición narrativa del Jesús «obrador de milagros» ha recogido motivos milagrosos estereotipados. Y así hay que suponer ya para la fuente Q que el recuerdo fiable de las acciones poderosas de Jesús se había fundido con las concepciones judías coetáneas, según las cuales el profeta escatológico (o también el Mesías) se daría a conocer por medio de determinadas acciones milagrosas.

Las primitivas tradiciones «pre-evangélicas» interpretan a Jesús en ese horizonte de expectativas, de ahí

que «pinten» sin más su recuerdo con rasgos y motivos, que se imponían en ese horizonte de expectativas. Así, en los relatos milagrosos de la fuente Q como del evangelio de Marcos «no hay que ver en todos los casos un recuerdo de un determinado milagro histórico de Jesús, pero sí de unas acciones y milagros muy determinados, que fundadamente dieron ocasión para identificar efectivamente a Jesús con el profeta escatológico». Si a Jesús se le identificó ante todo –aunque no exclusivamente– como el profeta escatológico (o el Mesías) por sus actos poderosos, «también se le podía atribuir, “sin base histórica”, un cierto número de milagros, que nunca hizo en realidad (históricamente)», pero que iban indisolublemente asociados al complejo de la idea del profeta escatológico o del Mesías<sup>47</sup>. Algo parecido cabe decir del evangelio de Juan, que –remitiéndose a la «fuente de los *semeia*»– ha transmitido tales acciones poderosas, justo porque parecían apropiadas para presentar a Jesús como *theios aner*, como un hombre divino.

Para los coetáneos de Jesús lo asombroso, aunque en modo alguno antinatural, de sus actos poderosos era una prueba de que el testimonio del mismo Jesús acerca de la inminente soberanía de Dios en este mundo estaba respaldado por la realidad de la soberanía divina, cuya llegada veían ya en sus actos milagrosos. Pero una época que juzga los acontecimientos históricos en analogía con una experiencia, que está determinada por el eslabonamiento de los sucesos según una ley constante de la naturaleza, considerará con escepticismo la fiabilidad de unas tradiciones en las que se transmiten hechos milagrosos, y los milagros referidos en modo alguno los valorará –como pretende la apologética– como una prueba de la misión divina del taumaturgo<sup>48</sup>.

47. Cf. E. Schillebeeckx, *Jesús*, 166s.

48. La argumentación clásica contra la validez del argumento de los milagros en favor de la divinidad de Jesucristo se encuentra en D. Hume, *Untersuchung über den menschlichen Verstand*, Hamburgo 1964, 132-136; vers. cast., *Investigación sobre el conocimiento humano*, Alianza, Madrid 1990.

45. Así H. Merklein, *Jesu Botschaft von der Gottesherrschaft* 65.

46. Cf. J. Becker, *Das Heil Gottes. Heils- und Sündenbegriffe in den Qumran-Texten und im Neuen Testament*, Gotinga 1964, 207.



La «valoración» apologética de las historias milagrosas del Nuevo Testamento parece, además, fuera de lugar, toda vez que en los contemporáneos de Jesús lo que provocaba asombro no era el quebrantamiento de las leyes naturales, sino su capacidad de certificar la llegada del Dios soberano también mediante actos poderosos, y no sólo por la palabra de la predicación. Los milagros no parecían como prueba de la legitimidad divina de Jesús, pues que no parecía excluida la posibilidad de que las expulsiones de los demonios se realizaran en nombre y con la fuerza de Satanás.

Ciertamente que del profeta escatológico (o del Mesías) se esperaba a todas luces que hiciera actos poderosos, de manera que la ausencia de los mismos habría puesto evidentemente en entredicho la legitimación de Jesús como mensajero de la inminente soberanía de Dios, suscitando ciertas dudas. Así pues, los hechos milagrosos en el contexto histórico eran un criterio más negativo que positivo para la verdad del anuncio del reino de Dios en boca de Jesús: sin hechos poderosos difícilmente los contemporáneos de Jesús le habrían podido tener como profeta escatológico; pero la presencia de tales hechos poderosos la habrían entendido en todo caso como prueba reforzante, no como una legitimación evidente del taumaturgo como el enviado de Dios. El propio Jesús rechazó abiertamente los simples milagros legitimadores (cf. Mt 12,39); sus hechos poderosos sólo pueden entenderlos de manera adecuada quienes no ven en ellos simplemente una prueba de facultades divinas sino el testimonio efectivo de la inminente soberanía de Dios.

También parece fuera de lugar desde la perspectiva actual la «valoración» de las historias milagrosas del Nuevo Testamento como una prueba de la divinidad de Jesús. No puede ya tratarse de atribuir a Jesús lo que es imposible para el hombre. La aproximación histórico-crítica a los textos hace que nos resulte verosímil el que haya que considerar los hechos poderosos, que para nosotros son los más oscuros e inexplicables –como, por ejemplo, los denominados milagros de la naturaleza, así como las resurrecciones de muertos– como un «añadido secundario a la tradición original»<sup>49</sup>.

Más adecuado parece preguntar por las fuerzas que Jesús, el testigo de la inminente soberanía de Dios, pudo poner al servicio de su testimonio, sin intentar probar de inmediato que hubo de tener facul-

tades «sobrenaturales». Para ello no habrá que recurrir en modo alguno a fuerzas ocultas; más bien hay que partir del dato de que Jesús hizo posible experimentar ya ahora el poder sanante y restaurador del amor, el cual en el reino de Dios será la realidad que todo lo determine, haciendo así posibles unos procesos curativos, que hoy se nos antojan inexplicables.

También nosotros podemos vivir ciertamente la experiencia de que la simpatía, el amor y la solidaridad liberan las posibilidades de desarrollo y las fuerzas autocurativas de la naturaleza, por cuanto que liberan al hombre de tener que hacerse violencia a sí mismo –a su existencia natural de criatura–. La enfermedad perjudica la capacidad del hombre para centrarse en todas sus dimensiones; se deja sentir en el desdoblamiento patológico de las funciones biológicas o psíquicas afectadas, y por lo mismo sólo puede superarse realmente con un «restablecimiento de la integridad y centralización de sí mismo» en todas sus dimensiones también<sup>50</sup>.

El amor reconcilia al hombre consigo mismo, cura su *falta de referencia* consigo mismo y con sus semejantes con una hondura que apenas puede alcanzarse con solos los medicamentos y terapias, que sólo raras veces pueden sustituirlo. Hasta qué punto llega la fuerza curativa del amor aquí y ahora, es algo que las ciencias médicas no alcanzan a ver por el momento, aunque ya empieza a perfilarse –en la psicossomática– precisamente cómo el poder del amor puede influir sobre los procesos psíquicos y somáticos. Incluso ciertos procesos de curación, que no se dejan reconstruir con los modelos explicativos que hasta ahora nos proporcionan las ciencias de la naturaleza, podrían deberse a la experiencia de haber sido ganados por el poder del amor, sobre todo si hemos de suponer que el poder del amor divino en los hechos poderosos de Jesús se ha dejado sentir sobre los pacientes con una intensidad de un vigor inigualable. En los hechos milagrosos de Jesús aparecen las posibilidades del amor, que desde el estado actual de la investigación por parte de las ciencias naturales (y humanas) ni pueden explicarse y aplicarse de forma concluyente, ni tampoco pueden discutirse con una certeza y seguridad definitivas.

En los hechos poderosos de Jesús se demuestra la soberanía de Dios que ya irrumpe. Pero la vida de Jesús

49. Así W. Kasper, *Jesus der Christus*, Maguncia <sup>10</sup>1986, 106 (por lo demás, Kasper habla aquí únicamente de los milagros de la naturaleza); vers. cast., *Jesús, el Cristo*, Sígueme, Salamanca <sup>7</sup>1989.

50. Cf. P. Tillich, *Systematische Theologie*, vol. 3, Stuttgart 1966, 315ss, aquí 318; vers. cast., *Teología sistemática*, 3 vols., Sígueme, Salamanca 1981-1984.

y su predicación deben entenderse también en su conjunto como testimonio de la soberanía de Dios, que ya ahora determina y define el presente. De ese modo los hechos poderosos de Jesús no deben sacarse del conjunto de su vida, del contexto de sus acciones simbólicas y proféticas. En su dedicación manifiesta a los pecadores, marginados y humillados –«de tú a tú» con los publicanos y pecadores (Lc 7,34-50)–, en la comunión de Jesús con quienes sólo del amor pueden esperar algo, tal como se expresa en el perdón de los pecados, en los banquetes en común y también en gran medida en la elección de sus acompañantes más íntimos, se demuestra el poder del amor como solidaridad que salva y restablece; esa solidaridad certifica el poder sanante de una relación donadora de vida contra la hostilidad de relación en el pecado, en el prejuicio y en la discriminación sociales, y así la solidaridad hace presente la soberanía de Dios. En la comunión sin reservas de Jesús con quienes no pueden reclamarse a unas «prestaciones religiosas» y ni tan siquiera a su pertenencia al pueblo escogido también se hace presente el amor justificante de Dios como un juicio sobre la justicia dominante, sobre sus criterios acerca de lo que agrada a Dios o sobre su criterio y enjuiciamiento del *status* de salvación de los aparentemente elegidos o reprobados. Jesús hace valer su justicia, «que es mucho mayor que la de los escribas y fariseos» (Mt 5,20), la justicia que se sostiene «en el juicio» de Dios, porque imita la justicia de Dios en las relaciones interhumanas concretas (cf. Mt 18,23-35; 25,31-46), y por ello vige ya aquí y ahora.

La *presencia poderosa de la soberanía de Dios* en los hechos milagrosos, la solidaridad compasiva con quienes sólo pueden ya esperar en la justificación de Dios, como Jesús se lo ha testificado, y una *anticipación plenipoten-*

*ciaria del juicio escatológico* del amor justificante se interpretan en la vida de Jesús recíprocamente. Y en esa interpretación recíproca de la práctica de vida (o del reino de Dios) de Jesús revela el amor justificador de Dios como la esencia del futuro reino de Dios. Los mismos relatos milagrosos llaman una y otra vez la atención sobre la conexión susodicha: la curación de una mano tullida en sábadó se convierte en juicio sobre la legalidad farisaica (Mc 3, 1-6); los milagros de alimentación son a la vez «gozosos banquetes escatológicos» en las expectativas del reinado de Dios que llega; en la curación del parálítico el milagro de la curación no es más que «la cara externa» del consuelo de una remisión escatológica de los pecados (Mc 2,3-12).

¿No se puede describir la práctica del reino de Dios en Jesús, en su conjunto, como una *acción terapéutica*? ¿No realiza Jesús la salvación escatológica de la soberanía divina mediante la sanación de la vida dañada en todas sus dimensiones? Eugen Drewermann ha intentado encontrar desde la práctica psicoanalítica las categorías y analogías para la comprensión de la práctica del reino de Dios en Jesús. Su tentativa merece ser recogida en la soteriología a la vez que vale la pena desarrollarla con un sentido crítico.

Según Drewermann el objetivo de la predicación y de la práctica de la vida de Jesús, tal como las presenta el evangelio de Marcos, fue liberar a los hombres del «todopoderoso dictado de la angustia»<sup>51</sup> mediante la apertura de una relación con Dios, en la que el hombre se siente deseado y afirmado sin reservas, en la que puede perder su temor a ser nulo, inútil y despreciable y en la que puede desarrollar una confianza radical y básica «de cara *al trasfondo de su existencia total*» (77).

En la persona de Jesús –en su aparición en público y conducta– describe Marcos «cómo la angustia en el fondo de toda enfermedad, “posesión” y fallo personal es superada por una fe, dentro de la cual el

51. Cf. E. Drewermann, *Das Markusevangelium. Erster Teil: Bilder von Erlösung*, Olten-Friburgo de Br. <sup>2</sup>1988, 34 (las indicaciones de páginas en el texto se refieren a este tomo).

hombre puede reconocer a Dios ante todo como su padre, y en el sentimiento de una justificación otorgada de nuevo y totalmente inmerecida y de un asentimiento a la existencia puede crecer nuevamente consigo mismo» (36). La angustia determina –según Drewermann– de raíz la autoexperiencia humana; en ella el hombre se percata de la posibilidad radical de «ser en el fondo inútil en el mundo», «de no ser más que una carga, un estorbo, alguien a quien no se desea; más aún, engorroso y hasta nocivo»<sup>52</sup>. La angustia frente a la contingencia (indiferencia) empuja a explicar la propia necesidad y no indiferencia y a querer justificarse a sí mismo; esa angustia empuja a constituirse en algo absoluto, donde poder justificar la propia existencia. Quien lo intenta –impulsado por la angustia y para expulsarla– «se elevará a sí mismo o al otro con amor y odio a la categoría de algo *absolutum*, que pueda proporcionarle una justificación para ser; el conjunto de la existencia humana degenera por ello en el círculo de la mismidad en un forcejeo inútil, en un infinito tormento, que tiene el valor de una enfermedad y el carácter de una neurosis»; de un proyecto de vida neurótico, que me hace «encontrarme con el otro sólo en forma de una competencia deletérea, de hostilidad y dominio sadomasoquista o de sometimiento» y que convierte al otro o a mí mismo en dios<sup>53</sup>.

Tales proyectos de vida neuróticos no son en definitiva más que *sistemas de defensa contra la angustia*, «un blindaje contra el miedo, que sabe lo que es ser hombre» (39). También a la relación con Dios le corresponde una función en el sistema de defensa contra la angustia; en cierto modo Dios también puede provocar angustia, en tanto que «Señor de la vida y de la muerte», como el poderoso en el juego cambiante del destino, de quien hay que esperar un castigo terrible por cada desobediencia y de quien también se debe esperar una recompensa generosa por la obediencia y sujeción.

En la relación con ese Dios la angustia «puede dominarse»; puesto que todo lo que infunde angustia en definitiva tiene que ver con Dios y su poder para castigar, la angustia existencial puede objetivarse de alguna manera en la relación divina y propiciarse al Dios amenazador mediante una buena conducta. La defensa contra la angustia se afianza aquí en un Dios concebido con una extremada ambivalencia; y la imagen ambivalente de Dios sostiene un sistema de defensa contra la

52. Íd., *Der verborgene Schatz*, en «Publik-Forum» n.º 25 (19 de diciembre de 1986) 20-22, aquí 21.

53. Cf. íd., *Strukturen des Bösen. Teil III: Die jahwistische Urgeschichte in philosophischer Sicht*, Paderborn <sup>3</sup>1982, 571s.

angustia, en el que una penosa obediencia a la ley domina todas las relaciones y circunstancias de la vida y los «obedientes» y los «impíos» se discriminan de una forma abiertamente agresiva.

En este sentido los esquemas apocalípticos podrían entenderse como expresión de una angustia extremada a la catástrofe final y cual expresión de una defensa contra la angustia, que se lo juega todo a una carta: a la de asegurar la pertenencia a los elegidos mediante una obediencia dolorosa, que escapa a las tribulaciones escatológicas; también se podría interpretar el legalismo farisaico, tal como lo presentan –ciertamente que un tanto exagerado– los sinópticos y que provoca la condena de Jesús, como una estrategia de defensa contra la angustia y relacionarlo con una imagen de Dios profundamente ambivalente.

La predicación del reinado de Dios que llega con un amor sin reservas, de un Dios, «al que *no* hay que imaginárselo como turbador, despectivo, hostil, vengativo y celoso» (77), sino más bien cual benevolente en grado sumo y que por ello quiere ejercer también la soberanía del amor entre los hombres, esa predicación y la correspondiente práctica del reino de Dios –para que su mensaje pueda llegar– sacuden los sistemas de defensa contra la angustia, en los cuales, y precisamente a su profunda ambivalencia, corresponde una importancia capital a la relación con Dios.

Los sistemas de defensa contra la angustia, que proyectan una determinada imagen divina y preforman una determinada relación con Dios –una relación con Dios, que está marcada por una desconfianza latente justamente por el miedo a Dios–, tienen que perder su dominio sobre los hombres, a fin de que la soberanía de Dios, tal como Jesús la anuncia y presenta, puede llegar hasta ellos. El ministerio de Jesús es en buena medida –según Drewermann– el intento por romper la soberanía de la angustia y ante todo la de los sistemas psíquicos y religiosos de defensa contra ella. Y lo es en la medida en que sacude la autoseguridad de quienes se parapetan en sus sistemas de defensa contra la angustia; en la medida en que se convierte para los hombres en el espejo, en el que se pueden reconocer los móviles más profundos, la verdadera imagen de su proyecto de vida, toda vez que testimonia la soberanía de Dios como la alternativa salvífica al dominio de la angustia y proclama a Dios como aquel en quien todos los miedos pueden serenarse; en la medida en que provoca en sus oyentes la confianza de que en la miseria de «su nacimiento en el polvo pertenecen a un reino invisible», en el cual «están delante de Dios como invitados y príncipes en su trono por toda la eternidad». Con esta imagen del hombre quiso Jesús liberar a los hombres «del poder del

malvado», poder que domina a los hombres con las proyecciones del miedo y con las estrategias de aniquilación que impone. «El Hijo del hombre debió de encontrar confianza en la visión que Dios tenía del hombre» (44).

El esquema de Drewermann permite entender no sólo los hechos poderosos y las acciones proféticas y simbólicas de Jesús, con las que hace presente el reinado de Dios como un reinado de amor, sino también la historia conflictiva entre Jesús y las autoridades religiosas de Israel como formando parte de la llegada del reinado de Dios, cual práctica terapéutica que provoca la conversión.

Dicho esquema permite entender la gravedad del conflicto, que acabó conduciendo a la ejecución de Jesús, pues transmite una impresión de cómo los enemigos de Jesús «hubieron de» resistirse con el valor de la desesperación al derrumbamiento de toda su postura ante la vida (cf. 55), por cuanto que no podían entender el mensaje de la llegada del reino de Dios como promesa de «vida nueva». Pero también está claro que esa concepción de la acción terapéutica de Jesús y de la dinámica conflictiva, que después desencadenó su muerte, no se deriva sin más de los datos históricos, sino que intenta interpretar de manera plausible la figura y la práctica vital de Jesús a la luz de la experiencia terapéutica presente. No hay nada que objetar, mientras dicha interpretación se deje controlar por los datos históricos –no parece que en este aspecto la hipótesis de Drewermann haya sido decisivamente refutada– y no pretenda presentarse como algo absoluto e indiscutible.

### 2.3.5. *La representación del reinado de Dios por Jesús: las parábolas*

Se trata de las comparaciones y parábolas con las que Jesús expresa «qué ocurre con el reino de Dios» (cf. Mc 4,26). Las parábolas no describen simplemente el reinado de Dios, de manera que cada una de las palabras en que se expresan pueda trasladarse paso a paso a la realidad misma. En las parábolas más bien se trata de *cómo* se realiza el reinado de Dios, cómo llega a los oyentes y los solicita. Dado su carácter específico de alocución y

reto pueden «implicar al oyente en el acontecer del reinado de Dios más que cualquier afirmación doctrinal acerca de ese gobierno divino»<sup>54</sup>. Las parábolas interpelan, por cuanto que permiten al oyente hacer un descubrimiento importante<sup>55</sup>: relatan situaciones conocidas de todo el mundo (comparaciones en sentido estricto; cf. por ejemplo, las comparaciones tomadas del mundo de la agricultura) o historias ejemplares ficticias (parábolas), de manera que cada oyente, que se adentra en la dinámica narrativa, aprende a ver de una forma nueva su realidad y la realidad de Dios; de manera que cada oyente tiene que plantearse la pregunta de cómo quiere y puede enfrentarse a esa realidad narrada y expuesta.

Las comparaciones y parábolas *distancian*, sacuden lo hasta entonces evidente en el mundo y en la relación con Dios, aunque no relatan más que algo evidente y que cae por su peso; pero eso evidente (como son las experiencias evidentes de la naturaleza) pretenden luego convertirlo en «modelo» para entender a Dios y su acción, como antes a nadie se le había ocurrido. Las parábolas expresan contra las evidencias, que todo el mundo comparte y que también los oyentes encuentran plausibles en principio, lo que es *aún más evidente*, aquello que se entiende por sí mismo cuando se sigue la narración y uno se deja provocar por ella a una «conversión de la imaginación» (P. Ricoeur<sup>56</sup>), cuando se aporta

54. H. Merklein, *Jesu Botschaft von Gottesherrschaft* 73; cf. E. Jünger, *Gott als Geheimnis der Welt*, Tübinga 1986, 396ss.

55. Esto lo ha destacado sobre todo la «teoría de las metáforas» en las parábolas; cf. E. Jünger, «Metaphorische Wahrheit. Erwägungen zur theologischen Relevanz der Metapher als Beitrag zur Hermeneutik einer narrativen Theologie», en P. Ricoeur y E. Jünger, *Metapher. Zur Hermeneutik religiöser Sprache* (número extraordinario de «Evangelische Theologie»), Munich 1974, 71-121, aquí 104.

56. «Stellung und Funktion der Metapher in der biblischen Sprache», en P. Ricoeur y E. Jünger, *Metapher* 45-70, aquí 70.

tanta fantasía como para ver lo demasiado evidente con la «mirada extraña» de quien por primera vez percibe realmente sin prejuicios y que, por lo mismo, ya no lo considera en modo alguno como evidente.

De ese modo, la posición privilegiada de Israel, las prioridades del sacerdote y del levita, que dejan tirado en el suelo al que ha sido atracado y herido, la justicia retributiva que había sido la norma tradicional, la representación apocalíptica de la llegada del reino de Dios, la actitud fundamental religiosa de querer hacer y llevar algo a cabo únicamente para Dios, la idea religiosa tradicional de la seguridad, el cálculo de quien no abandona todo el rebaño por causa de una oveja que ha perdido, la prudencia de quien no se lo juega todo a una carta, la precaución de quien construye nuevos graneros ante la enorme cosecha que ha recogido, todas ellas son actitudes que ya no son evidentes frente al reinado de Dios que irrumpe: frente a la invitación del Dios a los mendigos y desarraigados rechazados por Israel (Mt 22,1-10; Lc 14,15-24); frente a la prioridad del amor al prójimo, perfectamente reconocible en la ley (Lc 10,25-37); frente a la potencialidad del reinado de Dios en lo pequeño e insignificante, que puede percibir quienquiera que tenga ojos para ver (Mc 4,30-32 par.); frente a un juez escatológico, que establece el cumplimiento de la voluntad divina exclusivamente en todo lo que tiene que ver con la necesidad de nuestros semejantes (Mt 25,31-46); frente al empleo, aquí y ahora –en el momento de la irrupción del reinado de Dios–, de todas las fuerzas y «talentos» con que contamos (Lc 19,11-27); frente al Padre divino, que se alegra por la oveja encontrada más que por las noventa y nueve que no se habían descarriado (Mt 18,10-14; Lc 15,1-7); frente al valor incalculable, que el tesoro oculto en el campo –el «hallazgo» del reino de Dios– debe tener para cualquiera que lo encuentra (Mt 13,44-46); frente al hecho de que no se promete futuro a la cosecha almacenada en los graneros sino únicamente a la cosecha de Dios (Lc 12,15-21).

Mas si las viejas evidencias ya no cuentan, porque acontece lo nuevo que todo lo sacude –lo nuevo que conduce a la llegada del reinado de Dios–, quiere decir que el oyente ha de preguntarse si acaso también él es prisionero de las viejas evidencias y si continúa desempeñando el papel –que las parábolas a lo mejor carac-

terizan con detalle (cf. por ejemplo el hermano que permaneció en la casa del hijo pródigo: Lc 15,25-32)– del que se refugia en lo evidente desde siempre y se cierra a lo más evidente sobre la base de la soberanía de Dios que ya ha irrumpido. Las parábolas exigen una conversión de la imaginación; exigen a los oyentes que *se representen* lo que cambia de raíz con la irrupción del reinado de Dios. Y aquel que se ha dejado requerir por la conversión de su imaginación, al que se le manifiesta el «quid» de las parábolas y se le ilumina lo que *ahora* resulta más evidente, ése tal ha comprendido la nueva realidad de la soberanía divina, ése puede cambiar y asumir el papel de quien en las parábolas encarna la nueva evidencia, que es como decir, aquel que puede configurarla de nuevo y de una manera creativa en su situación vital concreta.

Jesús de Nazaret es quien hace valer la nueva evidencia en las parábolas y el que al narrar la hace *imaginable*; sus parábolas encarnan la nueva evidencia de la soberanía de Dios, que ahora vige, porque Dios quiere que se cumpla su voluntad y también él hará que se cumpla. De ese modo las parábolas hacen en definitiva representable para los hombres la voluntad y designio de Dios; tan representable que los hombres pueden decidirse a favor o en contra de esa voluntad y designio.

Pero así también se puede decir que el propio Jesús es la *parábola originaria*, la «parábola de Dios» en persona<sup>57</sup>, puesto que su forma de vida y su predicación conjuntamente hacen representable la voluntad y designio de Dios, como algo que ya ahora se impone, y quieren incitar a entrar en ese designio; puesto que la forma de vida y la predicación de Jesús, de conformidad

57. Cf. E. Jünger, *Gott als Geheimnis der Welt*, 394s.

con todo lo que se puede conocer históricamente, se interesaron exclusivamente por testimoniar la irrupción del reinado de Dios y al Dios, que con ese reinado quiere imponer su voluntad y su designio salvífico con los hombres y para los hombres.

### 2.3.6. *La representación que hace Jesús de la soberanía de Dios: la nueva situación vital con la irrupción de la soberanía divina*

Jesús proclama la *voluntad de Dios*; y la proclama ante todo como la voluntad que ha de cumplirse para salud de los hombres —para la salud de Israel—, como el *designio de Dios* con los hombres y en favor de los hombres, en la medida en que ellos quieran abrirse a ese designio divino: a la elección escatológica, que se funda exclusivamente en la libre decisión de Dios y no en ninguna garantía de salvación; decisión divina que hace de los elegidos miembros del reinado de Dios, sin mérito alguno por parte de ellos. Del designio de Dios no presupone la cooperación de los hombres y en ese sentido no depende de la colaboración humana; pero exige imperiosamente esa colaboración como lo único necesario aquí y ahora.

Lo que hay que hacer, por cuanto que el designio de Dios —la soberanía divina— está ahí ya, para transformar el mundo, no hay que averiguarlo volviendo principalmente la vista atrás —mirando a la historia de la interpretación de la tora—, sino que se desprende directamente de lo que ahora ocurre en Jesús de Nazaret y por él.

Cuando el hombre se abre a la voluntad de Dios con la inmediatez con que se revela en la predicación de

Jesús y en la práctica del reino de Dios, y en la medida en que se deja captar por el designio de Dios, permite que se cumpla su voluntad y la cumple por su parte, entonces se convierte personalmente con su vida y su acción en «acontecimiento cumplidor de la soberanía divina», en una parábola existente y real del reino de los cielos<sup>58</sup>. En ese hombre se demuestra la fuerza transformadora de la soberanía de Dios como apertura de nuevas posibilidades de acción; en él se demuestra la *proximidad* de una soberanía divina, que ya ha transformado a los hombres aquí y ahora. Pero ¿qué es la voluntad de Dios, cuál es su exigencia para los hombres, que en la predicación y en la realización del reino de Dios por Jesús se revela como algo que libera, porque saca de la casuística que representaba la inquisición de la voluntad divina por parte de los doctores de la ley?

No es difícil de explicar la voluntad de Dios; es algo «simple»; Dios quiere que los hombres acojan sin reservas su oferta de elección y *respondan* a la misma dejando que la generosidad de Dios, que elige y perdona sin reservas, se convierta en la medida de su propia conducta. En la parábola del siervo despiadado (Mt 18,23-35), en la petición del *Padrenuestro* «perdona nuestras deudas, como nosotros perdonamos a nuestros deudores», Jesús plantea a sus oyentes esa exigencia; en la parábola del padre compasivo del hijo pródigo (Lc 15,11-32) les invita a dejarse contagiar por la mentalidad de Dios y a que vean a un elegido suyo incluso en el prójimo que se ha hecho deudor<sup>59</sup>.

58. Cf. H. Merklein, *Jesu Botschaft von der Gottesherrschaft*, 118 (sobre el amor a los enemigos); fundamental K. Barth, *Kirchliche Dogmatik IV/3.1* Zurich <sup>3</sup>1979, 124ss.

59. Según P. Hoffmann (*Der einfache Glaube des Jesus von Nazareth*, en «Katechetische Blätter» 107 [1982] 182-194, aquí 190), de esta parábola po-

La elección de Dios quiere «desencadenar un proceso de perdón recíproco», y ahí precisamente se hace eficaz<sup>60</sup>; incita a los elegidos a que, por encima de sus «preferencias» selectivas, digan sí al prójimo —aunque sea su enemigo— y le deseen lo mejor. En la exigencia del *amor a los enemigos* (Mt 5,43-48) se concentra el *pathos* escatológico de la predicación de la montaña: como el Padre no conoce enemigos y hace alumbrar su sol sobre malos y buenos, así también los elegidos han de superar la idea de amigo-enemigo y con una generosidad creativa y amorosa salir al encuentro de aquellos precisamente que se han vuelto enemigos suyos.

El sermón de la montaña concreta esa exigencia en unos «modelos» de *comportamiento que aprecia lo que en cada caso es justo*, en modelos de la «justicia mayor» (Mt 5,20): en aquel que no resiste al mal, que renuncia a la venganza (Mt 5,38-40), que escapa del círculo infernal de agresión y respuesta y que da así al «enemigo» la posibilidad de superar su agresión, se pone de manifiesto cómo es la soberanía de Dios. La pregunta acerca de la viabilidad de este comportamiento, propuesto como modelo, no debe ocupar el primer plano. Lo que importa en principio es que puede cumplirse una y otra vez; y que donde se cumple, se realiza una soberanía de Dios; y puede cumplirse, porque Dios quiere realizar entre los hombres su designio.

Un comportamiento que aprecia lo que en cada caso es justo no puede agotarse en el cumplimiento de unas normas legales. Así, en las antítesis del sermón de la montaña (Mt 5,21-48) «se elimina un cumplimiento de la voluntad de Dios orientado por la letra de la ley, y que

---

demos aprender que «el fundamento de la fe de Jesús» no es «yo creo que Dios me ha acogido», sino «yo creo que Dios te ha acogido».

60. *Ibid.* 191.

por lo mismo siempre puede establecerse y calcularse de una mera casuística, en favor de una apertura e inmediatez interhumana»; el individuo «está vinculado radicalmente al otro, lo que significa que llega hasta su corazón, hasta las raíces de su humanidad»<sup>61</sup>. Así, el prójimo es una exigencia de Dios al hombre; todas las exigencias de Dios afectan en él al comportamiento que aprecia lo que en cada caso es justo, todos los preceptos han de entenderse «como expresión de la voluntad salvífica de Dios, por cuanto que ésta se orienta a cada individuo»<sup>62</sup>. La *coincidencia* de amor de Dios y amor del prójimo<sup>63</sup>, tal como se expresa dramáticamente en Mt 25,31ss —aquí, por lo demás, referida al Hijo del hombre como juez escatológico—<sup>64</sup>, confirma esta exposición consecuente de la voluntad divina como referida a la salvación (el *shalom*) del prójimo y como el punto central de «la regla de oro» en el sermón de la montaña (Mt 7,12), donde aparece como el compendio de la tora y de la predicación profética.

Esa concentración de la exigencia de Dios en lo que el prójimo necesita relativiza todas las leyes con las que se requieren del creyente obras, que redundan exclusivamente en favor de Dios y no también en beneficio del prójimo. En una tradición auténticamente profética Jesús pospone el culto al restablecimiento de unas buenas relaciones con el hermano (Mt 5,23); según Jesús, no es el hombre el que existe para el sábado, sino el sábado para el hombre (Mc 2,27)<sup>65</sup>, por lo que el

61. Cf. *ibid.* 192.

62. M. Limbeck, *Was Christsein ausmacht* 34.

63. Tal es la fórmula, ciertamente atinada, de P. Hoffmann, *Der einfache Glaube*, l.c. 192.

64. Clemente de Alejandría extrema la imagen de la perícopa mateana del juicio final, cuando dice (*Stromateis* I 19): «Al ver a tu hermano has visto a tu Dios.»

65. J. Becker señala a propósito de Mc 2,27 que «no hay ninguna analogía real en la historia judía anterior al año 70 d.C.»; cf. su trabajo, «Das Gottesbild Jesu und die älteste Auslegung von Ostern», en G. Strecker (dir.), *Jesus Christus in Historie und Gegenwart* (FS Conzelmann), Tubinga 1975, 105-126, aquí 116.

bienestar del prójimo precede a la observación del descanso sabático (Mt 12,9-14 par.). Y la pureza no es para Jesús cuestión de observar unas leyes, que hacen al hombre limpio «a los ojos de Dios», sino que es cuestión de limpieza de corazón, que para el «puro» no es ya el lugar del que brotan «las malas intenciones, fornicaciones, robos, homicidios, adulterios, codicias, maldades, engaños, lujuria, envidia, injuria, soberbia, desatino» (cf. Mc 7,21; Mt 15,18-20).

Predicación de Jesús y realización de la voluntad de Dios son un mensaje liberador, porque «libera» al creyente de tener que acallar a Dios como destinatario de obras piadosas y de tener que asegurar la propia existencia mediante el cumplimiento de leyes, de cuyo cumplimiento se siente celoso por su misma dinámica. Ésa es una consecuencia, que Pablo fue el primero en sacar de forma explícita con su doctrina de la justificación, pero que se encuentra ya en la predicación de Jesús. Lo que en ella cuenta no es hacer algo «para Dios», sino hacer su voluntad; y su voluntad no es otra que *shalom* para todos en el reino de Dios.

De ese modo, el miedo, que sin duda alguna también suscita y provoca la predicación de Jesús sobre el juicio, no es propiamente el miedo a un Dios juez que castiga, sino el miedo a quedarse simplemente en el «Señor, Señor», desaprovechando el cambio de vida, único que permite alcanzar la vida delante de Dios y con Dios para el prójimo (cf. Mt 7,15-23; Lc 6, 43-46).

La voluntad de Dios persigue el *shalom* en el reino de Dios; a esa voluntad responde un orden de vida, que termina con todos los trastornos del *shalom*, que hace que todos –y de una manera especial los pobres, los hambrientos y los tristes, proclamados bienaventurados por Jesús– adquieran su derecho pleno. Dios tiene que ser Señor de aquí y ahora; Jesús clama en las bienaventuranzas «–enlazando con la tradición veterotestamen-

taria y antiguo-oriental del derecho regio– contra las situaciones que impiden el orden de la justicia de Dios»<sup>66</sup>.

Y el orden jurídico de Dios lo respetan y hacen valer aquellos cuya obligación última y suprema es la salvación de los pobres, los hambrientos, los oprimidos y los condenados al llanto; obligación de la que no se dejan apartar ni siquiera por los aspectos agradables y provechosos del orden jurídico vigente. La voluntad de Dios tiene que cumplirse de manera que a los sin derechos se les restituya el suyo; y se cumple allí donde se lucha por ese derecho contra la injusticia dominante, contra las situaciones que crean hambre, pobreza, injusticia y tristeza. Lo cual no quiere decir que esa lucha tenga que forzar o hacer posible el reinado de Dios; el reinado divino llega porque Dios lo quiere y lo impone. Pero los creyentes son requeridos por la voluntad de Dios a ponerse al servicio de su ordenamiento de su justicia, a fin de que en ellos y por ellos se cumpla, y ciertamente que en una escala mucho mayor de cuanto ellos mismos hubieran podido lograr.

## 2.4. La experiencia liberadora de Dios en Jesús

### 2.4.1. Dios, el Padre: un Dios humano

La predicación de Jesús y su práctica del reino de Dios plantean la pregunta de cuál es la experiencia de Dios y de fe que hemos de suponer en ellas. Ciertamente que no puede tratarse de reconstruir una experiencia psicológica, oculta en el interior de la vida psíquica de Jesús; pero sí de captar qué experiencia di-

66. P. Hoffmann, *Der einfache Glaube*, l.c. 193.



vina *comunica* Jesús en su predicación y en su práctica del reino de Dios, para qué intuición de Dios quiso él ganarse a sus semejantes.

Es evidente que Jesús ha experimentado al Dios de Israel como al que obra escatológicamente la salvación de los hombres; como al Dios que con su soberanía se acerca precisamente a quienes tenían que verse como desterrados al alejamiento de Dios –en tanto que sufrientes y pecadores– en el esquema de ordenamiento religioso dominante. Ese Dios siente en su corazón la necesidad y tribulación de su pueblo –de los hombres–; santifica su nombre, por cuanto que es justamente el «Yo soy el que está a vuestro favor» (Éx 3,14) refiriéndose de manera específica a los solitarios y abandonados, por cuanto que elige a todos los hombres cual miembros de su reino sin echar una mirada escrutadora a su dignidad; y miembros del reino de «la justicia mayor», que ha de irrumpir aquí y ahora. La acción escatológica de la elección de Dios anula todos los esquemas de ordenamiento, que hasta entonces habían determinado la proximidad y el alejamiento del Dios santo. El hombre no está cerca de Dios en virtud de algún tipo de privilegios, ni se acerca a él mediante un obrar meritório. Es más bien Dios mismo quien se acerca al hombre queriendo estar en medio de quienes en modo alguno pueden ser dignos de su proximidad.

Su cercanía –la cercanía de su reinado– no representa ciertamente una perspectiva amenazadora, sino la única esperanza frente a los poderes del maligno, que todavía prevalecen. El Dios de Jesús es un Dios de los hombres y *para los hombres* –no contra ellos–, «el Dios que se preocupa de la humanidad»<sup>67</sup>. Ese Dios hace su-

67. Cf. E. Schillebeeckx, *Jesus* 236.

ya la causa de los hombres –de los que sufren y carecen de derechos–, y se dispone a defender con vigor esa «causa». Se empeñará en todo aquello que representa una plenitud y consumación para la vida humana: se empeñará en la victoria del amor sobre los poderes del mal.

De ese modo el amor –cualquiera sea el camino con que se impone a los hombres, cualquiera sea la forma en que experimentan y viven– constituye una llegada de la soberanía divina, del amor de Dios, que elige y salva a los pródigos y perdidos.

Es Dios personalmente quien «mueve» e impulsa en lo más íntimo de ese amor que elige y salva; persigue a cada uno de los pródigos y perdidos y se alegra cuando lo ha encontrado (Mt 18,12-14; Lc 15,3-5). Jesús tiene conciencia de estar dentro de ese movimiento de Dios hacia los perdidos de Israel. Lo representa con la certeza de que en su obrar se manifiesta la esencia del reino divino, con el cual «alcanza su soberanía el amor de Dios, que se comunica en el hombre y por el hombre»; por ello quien ha sido captado por él puede esperar «que el amor es la realidad suprema y definitiva, que es más fuerte que la muerte, más fuerte que el odio y que la injusticia»<sup>68</sup>.

El Dios que ama y elige, que en el soberano gobierno divino será la realidad que todo lo determina, es el Dios absolutamente fiable, a cuyo encuentro puede salir el hombre sin el miedo angustioso por su seguridad sino más bien con una *confianza* sin reservas, un Dios en el que puede *abandonarse*. La relación de Jesús con Dios aparece marcada hasta lo más profundo por ese *abandonarse*, pues no se deja disuadir de que no sea bueno

68. Cf. W. Kasper, *Jesus der Christus* 102.

que se cumpla la voluntad de Dios, ni siquiera frente a su propia muerte (Mc 14,36).

Y su predicación, como su práctica del reino de Dios apuntaban únicamente a ganarse a los hombres para esa confianza<sup>69</sup>, a ganárselos para la fe de que el dominio de Dios sobre las potencias del mal, que empieza aquí y ahora, brinda a los hombres un motivo para la esperanza y la alegría. Expresión de ese abandono en Dios sin reservas parece ser en el propio Jesús el título de «Padre» (*abba*), característico de su manera de dirigirse a Dios (cf. Mc 14,36).

En los evangelios la designación de Dios como Padre aparece en boca de Jesús más de 170 veces. Ciertamente era un tratamiento divino muy corriente en el judaísmo coetáneo<sup>70</sup>. Pero Jesús lo sitúa en el centro de su manera de hablar a Dios y de Dios. Con tal expresión se manifiesta ciertamente una confianza profunda en Dios y su voluntad, que no necesita remitirse a una exégesis docta para su confirmación. Jesús conoce al Padre (cf. Mt 22,27; Lc 10,22); lo conoce como aquel «que cuida solícito por el futuro de sus hijos», que incluso otorga ese futuro a quienes «desde la perspectiva del mundo no podían ya tener futuro alguno»<sup>71</sup>.

Dios, el Padre, al que se invoca en la oración, es para Jesús «idéntico al Dios de la predicación del reino, al que se adquiere acceso, cuando se le suplica como un niño». La categoría de la paternidad divina en Jesús hay que «interpretarla desde la categoría del reino de

69. Cf. G. Ebeling, «Jesus und Glaube», en *id.*, *Wort und Glaube* (vol. 1), Tubinga 1967, 203-254, aquí 245; E. Schillebeeckx, *Jesus* 238.

70. Así J. Schlosser, *Le Dieu de Jésus*, París 1987; contra J. Jeremias, «Abba», en *id.*, *Abba. Studien zur neutestamentlichen Theologie und Zeitgeschichte*, Gotinga 1964, 15-67; vers. cast., *Abba. El mensaje central del Nuevo Testamento*, Sígueme, Salamanca 1989.

71. Cf. E. Schillebeeckx, *Jesus* 237.

Dios»<sup>72</sup>, así lo demuestra, por ejemplo, el *Padrenuestro*, perdiendo con ello definitivamente las connotaciones mitológicas y biológicas, a las que sin duda hay que atribuir el que la paternidad de Dios en el Antiguo Testamento fuera ya sólo un tema marginal. Dios se presenta como el Padre, por cuanto que impone su voluntad salvífica en favor de los hombres. Quien se deja aprehender por esa actuación de Dios, que cambia por completo la situación del hombre, se encuentra en una relación nueva y directa con Dios. Así, invita Jesús a los discípulos a que entren en esa nueva relación con Dios, y su invitación a orar «no es otra cosa que una autorización para dirigirse a Dios desde esa relación nueva, otorgada por él»<sup>73</sup>.

Pero ¿qué significa esa interpelación a la relación divina de Jesús y de los llamados por él a la fe en el Padre divino? Siguiendo la sugerencia de J. Jeremias se ha insistido unilateralmente en la intimidad familiar del tratamiento de Dios como «abba»; pero en tiempos de Jesús ese título significaba para el hijo ante todo una relación de «autoridad y de enseñanza»; el padre era la autoridad y el maestro. La condición filial significaba pertenencia, y se demostraba tal filiación obedeciendo las órdenes del padre. De ese modo el Hijo recibe todo lo que tiene del Padre»<sup>74</sup>.

Especialmente significativa resulta también en los evangelios la frecuente vinculación de voluntad de Dios y Padre divino (Mt 5,45; 5,48; 6,9ss par.; 7,21; 10,29 par.; 11,26; 18,14; 20,23; Mc 14,36 par.; Lc 12,32; Jn 6,40; 10,18; 15,10). La relación de Jesús como «Hijo» y

72. Cf. P. Ricoeur, «Die Vatergestalt - vom Phantasiebild zum Symbol», en *id.*, *Hermeneutik und Psychoanalyse*, Munich 1974, 315-353, aquí 343.

73. H. Merklein, *Jesu Botschaft von der Gottesherrschaft* 85.

74. E. Schillebeeckx, *Jesus* 232.

de los que creen en su mensaje con el Padre, se funda en el hecho de que la voluntad de Dios los ha ganado y en ellos se cumple en el sentido de que se les impone por entero, al igual que se cumple y se cumplirá para salud de los hombres (Jn 6,40), y al igual que requiere a los creyentes a ponerse al servicio de la voluntad divina que ha de cumplirse, al servicio del designio de Dios en favor de los hombres y con los hombres. Aquel que quiere el *shalom* para todos los hombres, el que compromete a los hombres en pro del cumplimiento de esa voluntad, no es el señor autoritario y «extraño» para sus siervos, el que impone su dura voluntad a los subordinados, sino el padre cercano y familiar a sus hijas e hijos (cf. Jn 15,15), a los que descubre sus motivos más íntimos, la humanidad de su designio, ganándose su «colaboración».

#### 2.4.2. *El emisario enviado por el Padre y la realización del reinado divino*

A quienes aceptaron y aceptan su predicación y su práctica del reino de Dios Jesús de Nazaret les abre una experiencia de Dios redentora y liberadora: la experiencia de un Dios, en el que los creyentes pueden confiar sin reservas y sin miedo; la experiencia de un Dios, que sale al encuentro de los hombres en cuanto que los elige y corresponde a sus necesidades, como el Dios que quiere reinar y reinará en el amor, que hace que los hombres sean justos entre sí; la experiencia de un Dios, que no exige prestaciones previas, y cuya generosidad no puede merecerse, porque precede a cualquier esfuerzo por parte del hombre.

Más con todo eso ¿ha anunciado Jesús simplemente una «nueva imagen de Dios» y ha «enseñado» una nueva

relación con Dios, de modo que sólo habría que calificarse como profeta a maestro de sabiduría, y no propiamente como redentor? ¿O se ha incorporado personalmente al acontecimiento redentor, que él anuncia y representa?, ¿se ha incorporado a la venida del Dios que elige y corresponde a nuestras necesidades, a la llegada del reinado de Dios?

En la teología patrística se le designa a Jesús de Nazaret como acontecimiento del reino de Dios, como reino de Dios en persona –como *autobasileia*<sup>75</sup>–. ¿Se encuentran en la predicación de Jesús y en su práctica del reino de Dios puntos de apoyo que justifiquen tal designación? Jesús *hace presente* la soberanía divina. Se tiene conciencia de ser aquel que con su obrar poderoso ya ahora se pone fin al dominio del mal sobre la tierra (cf. Mt 12,28). No sólo proclama la comunión salvadora de la soberanía divina, sino que más bien acoge a los pecadores e indignos y en definitiva a cuantos se dejan invitar; con ellos celebra el banquete escatológico de la alegría y elimina el alejamiento de Dios de los pecadores perdonándoles sus pecados, cosa que según la teología judía coetánea sólo correspondía a Dios. «Jesús actúa ahí como alguien que está en lugar de Dios; en él y por él se realiza el amor y misericordia de Dios»<sup>76</sup>.

Jesús llama a unos hombres a seguirle, para convertirlos en patriarcas de un nuevo pueblo de Dios. Y llama bienaventurados a los que no se escandalizan *en él* (Mt 11,6; Lc 7,23); más aún, establece una estrecha conexión entre el resultado del juicio escatológico y la postura que se adopta frente a él y a la presencia del reinado de Dios en él (Mc 8,38). Quien rechaza a Jesús, rechaza

75. Así Orígenes (*Commentariorum in Matthaëum series XIV 7*) y Marción (cit. por Tertuliano, *Adversus Marcionem IV*, 33).

76. W. Kasper, *Jesus der Christus* 119.

también a quien lo ha enviado; rechaza la misma acción del Dios que elige. Jesús parece identificar su ministerio y la llamada al reinado de Dios con la acción escatológica del Dios que elige. La soberanía de Jesús frente a la ley sabática y frente a las prescripciones de la pureza legal, al igual que el «pero yo os digo» de las antítesis en el sermón de la montaña, y las exposiciones de la voluntad divina, reunidas en el mismo sermón, abogan en su conjunto por una autoridad docente, que no está legitimada por determinadas tradiciones doctrinales sino que se funda únicamente en su familiaridad con el Padre.

A modo de resumen se puede afirmar que Jesús comunica una experiencia divina liberadora, en la medida en que certifica lo que ocurre con su misión para la salvación de los hombres y cómo la situación de éstos cambia por causa de su misión personal. El testimonio de Jesús implica una específica *conciencia de misión*; ciertamente que no una «conciencia de soberanía», sino la conciencia de haber sido enviado no para hacerse servir «sino para servir y dar su vida en rescate por muchos» (Mc 10,45)<sup>77</sup>.

Difícilmente puede pasarse por alto que tal conciencia misionera determina a la vez su predicación y la práctica del reino de Dios y que en la misma puede captarse algo así como una «soteriología implícita»<sup>78</sup>: implícita porque Jesús nunca ha hablado expresamente —a cuanto podemos ver— como redentor o salvador. Pero

77. Se discute entre los exegetas del Nuevo Testamento si hay que remontar este *logion* al mismo Jesús. P. Stuhlmacher («Existenzstellvertretung für die Viele: Mk 10,45 [Mt 20,28]», en *id.*, *Versöhnung, Gesetz und Gerechtigkeit. Aufsätze zur biblischen Theologie*, Gotinga 1981, 27-42) se inclina preferentemente por la opinión de que representa una reflexión postpascual sobre la misión de Jesús.

78. La fórmula está formada a semejanza de la expresión de Bultmann que habla de la «cristología implícita» (cf. *Theologie des Neuen Testaments*, 46); cf. H. Conzelmann, *Jesus Christus*, en RGG III, 619-653, aquí 650s.

¿no ha reclamado *títulos* que, de acuerdo con las concepciones coetáneas, incluían también la función del mediador de salvación para los hombres?

Aquí entraría el *título de Hijo del hombre*, que se remonta a Dan 7 y documentado repetidas veces en el libro de Henoc etiópico<sup>79</sup>. En las visiones apocalípticas el Hijo del hombre actúa como juez escatológico y como salvador en favor de los elegidos, a los que en el juicio final acabará haciéndoseles justicia. El juicio se celebra a fin de congregar y salvar a los santos y elegidos; y ésa es la tarea del Hijo del hombre (cf. Hen et. 62). Las palabras acerca del Hijo del hombre, que probablemente se remontan al propio Jesús (cf. sobre todo Lc 12,8s par.), establecen una estrecha conexión entre la misión de Jesús y la futura acción judicial y salvadora del Hijo del hombre; pero no permiten concluir una identidad personal de Jesús con el Hijo del hombre que llega; más aún, Jesús parece diferenciar al Hijo del hombre de sí mismo. Sólo en virtud del acontecimiento pascual identificó la comunidad a Jesús con el Hijo del hombre dirigiendo su esperanza Jesús, el Hijo del hombre que ha de volver.

La historia de la tradición del título de Hijo del hombre se entrecruza repetidamente con la del *título de Mesías*. El Mesías es el hijo escatológico de David, que restituirá el reino de David, establecerá el reinado escatológico de Dios, se impondrá sobre los enemigos de los elegidos —los poderes del mal— en una suprema batalla decisiva o, cual Mesías ben Josef, sucumbirá en esa batalla y dejará expedito el camino al Mesías ben David. Al lado del Mesías regio y guerrero los escritos de Qumrán, por ejemplo, conocen un Mesías sacerdotal, que presidirá el reordenado culto del templo y que, en razón de ese reordenamiento, volverá a ser realmente expiatorio.

79. Para la discusión acerca del título «Hijo del hombre», cf. K. Müller, *Menschensohn und Messias. Religionsgeschichtliche Vorüberlegungen zum Menschensohnproblem in den synoptischen Evangelien*, BZ (NF) 16 (1972) 161-187; 17 (1973) 52-66 acerca del controvertido libro de G. Schwarz, *Jesus «der Menschensohn»*. *Aramaistische Untersuchungen zu den synoptischen Menschensohnworten Jesu*, Stuttgart 1986. Cf. asimismo la hipótesis de Merklein en *Jesu Botschaft von der Gottesherrschaft* 152-164. Cf. también H. Schürmann, «Beobachtungen zum Menschensohn-Titel in der Redequelle», en R. Pesch y R. Schnackenburg (dirs.), *Jesus und der Menschensohn*, Friburgo 1975, 124-147, aquí 146, nota 119. Cf. igualmente A. Vögtle, «Bezeugt die Logienquelle die authentische Redeweise Jesu vom "Menschensohn"?», en *id.*, *Offenbarungsgeschehen und Wirkungsgeschichte*, Friburgo 1985, 50-69.

Pese a esa multiplicidad de concepciones judías acerca del Mesías, el título mesiánico –especialmente cuando no lleva aditamentos determinativos<sup>80</sup>– tenía en tiempos de Jesús un marcado carácter nacionalista y político. Por eso mismo parece «altamente improbable que Jesús mismo se haya declarado “el Mesías, el Hijo del Altísimo” (Mc 14,16s) o que haya aceptado que sus discípulos le dieran un título semejante (Mc 8,29s)»<sup>81</sup>. Sobre ese trasfondo no es ciertamente casual que el título de Mesías (es decir, Cristo) se encuentre por vez primera en la tradición de la pasión, y ahí sobre todo en las denominadas «fórmulas de la muerte, muerte de Jesús, por nosotros» (por ejemplo, Rom 5,6.8; 1Cor 15,3b).

Un motivo histórico en favor del dato es el hecho, que difícilmente puede negarse, de que Jesús fue ajusticiado como pretendiente mesiánico; los relatos de la pasión confirman el hecho coincidiendo en diversos contextos (cf., además de Mc 14,61 par., textos como Mc 15,32/Lc 23,35; Lc 23,2 así como el título de la cruz: «El Rey de los judíos», Mc 15,26 par.). Pero el motivo objetivo y real de la conexión entre tradición de la pasión y el título de Mesías (Cristo) parece estar en el hecho de que el título mesiánico sólo se le podía aplicar a Jesús y su misión, si se entendía en el sentido de un Mesías que moría en la cruz<sup>82</sup>.

Estrechamente asociada a la concepción del Mesías es la de *Hijo (de Dios)*. Al igual que el título de Mesías, también el de Hijo de Dios tiene su origen en la mentalidad monárquica de Israel (cf. Sal 2,7): el rey ungido es elevado, al ascender al trono, a la categoría de hijo adoptivo de Yahveh, de su representante frente al pueblo elegido. La idea de la representación de Dios ante los hombres resuena todavía en la perícopa de la transfiguración según Mc 9,7 par.: «Éste es mi Hijo, el amado. ¡Escuchadle!» El Hijo es representante de Dios, porque Dios le ama, porque lo ha elegido (cf. la perícopa bautismal en Mc 1,11 par.).

80. Cf. H. Merkley, *Jesu Botschaft von der Gottesherrschaft*, 147.

81. *Ibid.* 146. La hipótesis de W. Kasper, según la cual a Jesús se le «habría arrancado» una confesión mesiánica en presencia del gran consejo (*Jesus der Christus*, 125), es una pura especulación.

82. Cf. N.A. Dahl, «Der gekreuzigte Messias», en H. Ristow y K. Matthiae (dirs.), *Der historische Jesus und der kerygmatische Christus. Beiträge zum Christusverständnis in Forschung und Verkündigung*, Berlín <sup>2</sup>1961, 149-169. También habría que aducir aquí la confesión mesiánica de Pedro (Mt 16, 16ss). Cf. al respecto E. Dinkler, «Petrusbekenntnis und Satans-Wort. Das Problem der Messianität Jesu», en *id.*, *Signum crucis. Aufsätze zum Neuen Testament und zur christlichen Archäologie*, Tübinga 1967, 283-312, aquí 286-300.

En boca de Jesús sólo aparece ese título de Hijo; y demuestra –como en los pasajes aludidos– la estrecha vinculación del Hijo con el *Padre*, que todo se lo ha entregado al Hijo y le conoce (Mt 11,27/Lc 10,22); a causa de esa familiaridad hay que hacer hincapié en que ni siquiera el Hijo conoce el día del juicio (Mc 13,32). Sólo estos pasajes permitirían concluir la apropiación del título de Hijo por parte de Jesús; el material joánico ciertamente que no se puede traer aquí a colación.

Mas ninguno de los pasajes citados permite la inducción suficientemente segura de una manera de hablar del propio Jesús perfectamente establecida<sup>83</sup>. Estos datos no excluyen que Jesús haya tenido conciencia personal de ser el representante escatológico y el mandatario de su «Abba», pues que él proclama su voluntad salvífica, la hace valer y a ella se entrega sin reservas. Pero la «vivencia de Abba de Jesús no fue el motivo inmediato para nombrarle *por ello* “el Hijo”»<sup>84</sup>; ni ciertamente que se ha visto inducido por tal vivencia para hablar de sí como de «el Hijo». Esa designación es un reflejo postpascual de haber encontrado en Jesús, que está en relación estrecha y directa con su Abba, al representante escatológico de Dios.

Con acento inequívocamente postpascual está marcada la designación de Hijo de Dios, que se encuentra en el *corpus paulinum*: supone la muerte y resurrección de Jesús. «Ha sido constituido Hijo de Dios con poder desde su resurrección de entre los muertos» (Rom 1,4); su muerte nos permite ver la clemencia generosa y salvadora de Dios, que ni siquiera perdonó a su Hijo y lo entregó a la muerte para darnos su gracia (Rom 8,32) y reconciliarnos consigo (Rom 5,10). De ese modo el título «Hijo de Dios» está aquí determinado, de una parte, por la entronización de Jesús como Hijo (cf. Act 13,33) y, de otra, por su obra salvífica en favor de los hombres.

Las así llamadas «fórmulas de misión» dejan claro, de cualquier modo, que Jesús no se convirtió en Hijo únicamente a través de la muerte, asumida en obediencia por la salvación de los hombres, y de su entronización a la derecha del Padre, sino que –cuando el tiempo se cumplió (Gál 4,4)– fue enviado como Hijo en solidaridad de carne para liberar a los que, como «carneles», se encontraban impotentes ante la ley (Rom 8,3).

Pablo conoce ciertamente otro uso más amplio del título de «hijo de Dios»: los creyentes son hijos (e hijas) de Dios (Rom 9,26; Gál

83. Cf. H. Merkley, *Jesu Botschaft von der Gottesherrschaft*, 146.

84. Cf. E. Schillebeeckx, *Jesus* 232.

4,6s), y lo son «en Jesucristo» (Gál 3,26; cf. el pasaje paralelo en Ef 1,5). Jesús es el Hijo que nos ha convertido en hijos (e hijas) de su Padre; en la participación de su filiación hemos sido reconciliados con el Padre (cf. Rom 6,3-10). Así pues, el título «Hijo (de Dios)» refleja ya la experiencia de la reconciliación, la experiencia de haber sido convertido en hijo, y en el Espíritu del Hijo (Gál 4,6), que nos ha hecho hijos, poder invocar al Padre divino como «Abba» (Rom 8,15). Por lo mismo, no se puede prescindir del hecho de que la manera paulina de hablar de Jesús como el Hijo (de Dios) enlaza directamente con la autodesignación de Jesús.

De todo lo cual se deriva, por lo mismo, un dato negativo para los llamados «títulos cristológicos» sin excepción alguna: «En ningún título cristológico puede demostrarse con suficiente seguridad que el propio Jesús lo haya reivindicado para sí»<sup>85</sup>. Pero eso sólo quiere decir que la conciencia personal y misionera de Jesús no puede asentarse en tales títulos. La conciencia de Jesús de haber sido requerido por Dios, su Abba, para anunciar y realizar la inminente soberanía divina; la pretensión de Jesús de conocer la voluntad de su Abba desde su íntima unión con él y de poder hacerla valer contra las ordenanzas humanas; la certeza de Jesús de que el Padre hará prevalecer su derecho contra todos los que se «escandalizan» en él. Y, en una palabra, la certeza de que la soberanía de Dios llega a los hombres *con él* –con su práctica del reino de Dios– resulta más que probable, aun sin recurrir a los títulos cristológicos.

Esa autoconciencia y el hecho de que «enseñaba como alguien que tiene autoridad, y no como los escribas» (Mc 1,22), el hecho de que perdonaba los pecados con autoridad divina y acogía en el reinado de Dios, y que

85. Así W. Thüsing, *Die neutestamentlichen Theologien und Jesus Christus 1: Kriterien aufgrund der Rückfrage nach Jesus und des Glaubens an seine Auferweckung*, Düsseldorf 1981, 87s. El juicio de Thüsing sigue en líneas generales la obra clásica sobre esta problemática de F. Hahn, *Christologische Hoheitstitel. Ihre Geschichte im frühen Christentum*, Gotinga <sup>3</sup>1966.

podía quebrantar el poder de Satanás sobre sus posesos, pueden haber inducido a que se viera en él a un *profeta*, «poderoso en palabras y hechos delante de Dios y de todo el pueblo» (Lc 24,19).

Los evangelios no permiten conocer si Jesús se vio personalmente como profeta. De todos modos no hay que excluir que Jesús haya entendido su misión en el contexto de la concepción del *profeta escatológico*, repetidas veces testificada, de manera que puso a sus contemporáneos ante el dilema de si querían prestarle oídos como al último mensajero de Dios antes del juicio final o si debían de rechazarle como al embaucador escatológico de los elegidos y el falso profeta de los últimos tiempos.

Finalmente, la genuina autoridad con que Jesús hizo presente la soberanía de Dios en su manera de actuar conduce más allá de una interpretación de Jesús en el sentido del profeta escatológico. Y así no se remite únicamente a lo que sucederá en el futuro. Personalmente –con su predicación y su manera de obrar en el Espíritu de Dios– es ya la irrupción del acontecimiento salvífico, por el que hasta entonces inútilmente habían aspirado reyes y profetas. Dicha autoconciencia aparece claramente en la bienaventuranza de los discípulos, tomada de la fuente Q: «¡Dichosos los ojos, que ven lo que vosotros veis! Pues os aseguro que muchos profetas y reyes desearon ver lo que vosotros estáis viendo, y no lo vieron; y oír lo que vosotros estáis oyendo, y no lo oyeron» (Lc 10,23s/Mt 13,16s).

Porque Jesús no sólo habla de la soberanía divina que llega, sino que «se entiende a sí mismo como instrumento elegido del reino de Dios que irrumpe»<sup>86</sup>, y por-

86. *Die Bedeutung der Reich-Gottes-Erwartung für das Zeugnis der christlichen Gemeinde*, 73 (cf. nota 6).

que ve definitivamente cumplida en su ministerio la voluntad salvífica de Dios, por eso ocurren en él cosas mucho mayores que en Salomón, pese a toda su sabiduría, y que en Jonás, el profeta y predicador penitencial (cf. Lc 11,31s/Mt 12,41s).

Esas «cosas mayores», no pueden establecerse con títulos acuñados de antemano; se trata precisamente de algo «más» de cuanto esos títulos pueden expresar en virtud de su historia de la tradición. Pero la dirección de dicho «más» sí que se puede determinar con claridad suficiente: Jesús reclama para sí el revelar y hacer palpable con su actuación la voluntad de Dios como la voluntad que ahí y ahora ha de cumplirse para salvación de los pecadores, de los perjudicados y de los pobres; es evidente que se ve a sí mismo no sólo en el papel del predicador penitencial a la manera de los profetas, sino en el rol del mensajero escatológico de la buena nueva (Mt 11,2/Lc 7,22; cf. Is 61,1; 52,7), y que personalmente pertenece al acontecimiento feliz por antonomasia, del que da noticia y que, precisamente por ello, puede ser el testigo fiel de Dios (Ap 1,5; 3,14).

## Bibliografía

- Becker, J., *Das Heil Gottes. Heils- und Sündenbegriffe in den Qumrantexten und im Neuen Testament*, Gotinga 1964.
- Blank, J., *Jesus von Nazareth. Geschichte und Relevanz*, Friburgo 1972; vers. cast., *Jesús de Nazaret. Historia y mensaje*, Cristiandad, Madrid 1973.
- Boff, L., *Jesus Christus, der Befreier*, Friburgo 1986; vers. cast., *Jesucristo, el liberador*, Sal Terrae, Santander <sup>4</sup>1985.
- Broer, I. y Werbick, J. (dirs.), «*Auf Hoffnung hin sind wir erlöst*» (Röm 8,24), Stuttgart 1987 (SBS 128).
- Bultmann, R., *Theologie des Neuen Testaments*, Tubinga <sup>9</sup>1984; vers. cast., *Teología del Nuevo Testamento*, Sígueme, Salamanca <sup>2</sup>1987.

- Drewermann, E., *Strukturen des Bösen*, 3 vols., Paderborn <sup>4</sup>1982 (vol. 1), <sup>4</sup>1983 (vol. 2), <sup>3</sup>1982 (vol. 3).
- , *Das Markusevangelium*, 2 vols., Olten 1987 y 1988.
- Gutiérrez, G., *Theologie der Befreiung*, Munich-Maguncia <sup>8</sup>1985; vers. cast., *Teología de la liberación*, Sígueme, Salamanca 1977.
- Hahn, F., *Christologische Hoheitstitel. Ihre Geschichte im frühen Christentum*, Gotinga <sup>3</sup>1966.
- Hoffmann, P., *Studien zur Theologie der Logienquelle*, Münster <sup>3</sup>1982.
- Jüngel, E., *Gott als Geheimnis der Welt*, Tubinga <sup>5</sup>1986; vers. cast., *Dios como misterio del mundo*, Sígueme, Salamanca 1984.
- Kasper, W., *Jesus der Christus*, Maguncia <sup>10</sup>1986; vers. cast., *Jesús, el Cristo*, Sígueme, Salamanca <sup>7</sup>1989.
- Limbeck, M., *Was Christsein ausmacht*, Stuttgart 1976.
- Merklein, H., *Jesu Botschaft von der Gottesherrschaft*, Stuttgart 1983 (SBS 111).
- , *Studien zu Jesus und Paulus*, Tubinga 1987.
- Nebe, G., *Jesus von Nazareth - Lehrer, Bote und Mittler des Heils*, Stuttgart 1989.
- Pannenberg, W., *Grundzüge der Christologie*, Gütersloh <sup>6</sup>1982; vers. cast., *Fundamentos de cristología*, Sígueme, Salamanca 1974.
- Rahner, K. y Thüsing, W., *Christologie - systematisch und exegetisch. Arbeitsgrundlagen für eine interdisziplinäre Vorlesung*, Friburgo 1972 (QD 55); vers. cast., *Cristología. Estudio teológico y exegetico*, Cristiandad, Madrid 1975.
- Ricoeur, P. y Jüngel, E., *Metapher. Zur Hermeneutik religiöser Sprache*, Munich 1974 (número extraordinario de «Evangelische Theologie»).
- Schillebeeckx, E., *Jesus. Die Geschichte eines Lebenden*, Friburgo <sup>3</sup>1975; vers. cast., *Jesús. La historia de un viviente*, Cristiandad, Madrid <sup>2</sup>1983.
- Schlosser, J., *Le Dieu de Jésus*, París 1987.
- Schürmann, H., *Gottes Reich - Jesu Geschick. Jesu ureigener Tod im Lichte seiner Basileia-Verkündigung*, Friburgo 1983.
- , *¿Cómo entendió y vivió Jesús su muerte?* Sígueme, Salamanca 1982.
- Schweitzer, A., *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*, nueva ed., Gütersloh <sup>3</sup>1977; vers. cast., *Investigación sobre la vida de Jesús*, Comercial Editora de Publicaciones, Valencia 1990.
- Slenczka, R., *Geschichtlichkeit und Personsein Jesu Christi. Studien zur christologischen Problematik der historischen Jesusfrage*, Gotinga 1967.

- Stephan, G., *Jesus Christus und der jüdische Messianismus*, Stuttgart 1989.
- Stuhlmacher, P., *Versöhnung, Gesetz und Gerechtigkeit. Aufsätze zur biblischen Theologie*, Gotinga 1981.
- Theissen, G., *Urchristliche Wundergeschichten. Ein Beitrag zur formgeschichtlichen Erforschung der synoptischen Evangelien*, Gütersloh 1987.
- Thüsing, W., *Die neutestamentlichen Theologien und Jesus Christus I: Kriterien aufgrund der Rückfrage nach Jesus und des Glaubens an seine Auferweckung*, Düsseldorf 1981.
- Weiss, J., *Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes*, Gotinga 1982.

### **3. La muerte y resurrección de Jesús como cumplimiento de la voluntad divina**

#### **3.1. La muerte de Jesús ¿una desgracia o un acontecimiento salvífico?**

Las observaciones acerca de la predicación y la práctica del reino de Dios en Jesús han dejado claro que Jesús probablemente se entendió a sí mismo como el testigo y cual «instrumento» de la acción salvífica de Dios en los últimos tiempos; se vio como «portador de la salvación», por cuanto que en su persona era la llegada del reinado de Dios, la oferta de Dios a aceptar la llegada escatológica de Dios, el cumplimiento y la realización de su voluntad salvífica. Habría que entender así la misión de Jesús en sentido propio como acontecimiento salvífico, puesto que proclama y realiza el fin del dominio de Satanás y la irrupción del reino de Dios para cuantos se dejan prender por él.

Pero la soteriología tradicional de Occidente se concentra en la muerte de Jesús y ve en ella –en la muerte de Jesús por los pecadores– el verdadero acontecimiento salvífico, que abre al hombre el acceso a la redención y a la verdadera comunión con Dios. Esta suposición lleva aneja la dificultad de que ha de aceptar que la promesa incondicional de salud por parte de Dios, que se revela en la predicación de Jesús, acaba estando condicionada



a un requisito: a la autoentrega de su Hijo a la muerte por los hombres, sólo en virtud de la cual la oferta salvífica de Dios alcanza una eficacia real<sup>1</sup>.

Parece así que únicamente la muerte sacrificial de Jesús es el fundamento de la salvación, cuando ya el Jesús prepascual la había anunciado y realizado personalmente. Lo cual hace que tal construcción no parezca sostenible desde un punto de vista teológico. ¿En qué sentido habrá que hablar entonces de la muerte (y de la resurrección) de Jesús como acontecimiento salvífico?

### 3.1.1. *La ejecución de Jesús como consecuencia de su realización presente del reino de Dios*

Un supuesto mínimo para la relevancia soteriológica de la cruz de Jesús parece ser el que pueda demostrarse una conexión real entre la predicación y la práctica del reino de Dios por parte de Jesús y su crucifixión de manera que debería decirse que Jesús había asumido la muerte violenta por causa de su misión, muerte que le irrogaron quienes se negaban a aceptar su misión. Tal explicación supone que Jesús con su realización del reino de Dios había entrado en un conflicto mortal con los representantes más destacados de una fe en Dios, que en virtud de la concepción de Dios que tenían, de su alianza con el pueblo elegido y por su idea de la ley –la *charta magna* de tal alianza– «tenía que» parecerles totalmente incompatible con la experiencia divina de Jesús.

1. Cf. A. Vögtle, «Todesankündigungen und Todesverständnis Jesu», en K. Kertelge (dir.), *Der Tod Jesu. Deutungen im Neuen Testament*, Friburgo 1976 (QD 74), 51-113; asimismo P. Fiedler, *Pecado y perdón. En el cristianismo*, «Concilium», 98 (1974) 250-274.

Rudolf Bultmann puso ya en entredicho tal visión. Según él lo único seguro es que Jesús de Nazaret «fue crucificado por los romanos, y por tanto sufrió la muerte de un criminal político». Difícilmente esa ejecución puede «entenderse –según el propio Bultmann– como la consecuencia intrínsecamente necesaria de su ministerio; más bien ocurrió en virtud de un malentendido de su ministerio como una actuación política. Pero entonces, desde una perspectiva histórica, se trataría de un destino absurdo, sin que nosotros podamos saber si Jesús le encontró algún sentido ni cómo. No se puede ocultar la posibilidad de que él se hundiera por completo»<sup>2</sup>.

La crucifixión de Jesús por el poder político y militar dominante fue un «malentendido» (*Missverständnis*), o una «medida preventiva de orden» contra un potencial agitador, no la consecuencia inevitable de un profundo conflicto teológico. Tal enfoque vuelve a adoptarlo precisamente hoy toda una serie de teólogos e historiadores, interesados en demostrar que la historia contradice la tradicional incriminación que se le ha hecho al pueblo judío con todas sus consecuencias catastróficas. El motivo de la ejecución no puede haber sido ningún conflicto teológico –así se argumenta hoy–, porque «la actitud y el comportamiento de Jesús se mantuvieron dentro del marco aceptable entre los judíos»; su posición frente a la ley y su predicación del reino de Dios difícilmente habrían podido ser motivo de que los judíos creyentes condenasen a Jesús como un blasfemo contra Dios<sup>3</sup>.

2. *Das Verhältnis der urchristlichen Christusbotschaft zum historischen Jesus*, Heidelberg <sup>2</sup>1961, 12.

3. Cf. P. Fiedler, «Vorösterliche Vorgaben für den Osterglauben», en I. Broer y J. Werbick (dirs.), «*Der Herr ist wahrhaft auferstanden*» (Lk 24,34). *Biblische und systematische Beiträge zur Entstehung des Osterglaubens*, Stuttgart 1988 (SBS 134), 9-28, aquí 22s.

Pero si no fue el conflicto religioso, sino una precaria situación política –en la que la conducta de Jesús pudo resultar peligrosa para el orden público– la que desembocó en el proceso contra Jesús, tampoco habría que seguir diciendo –como se repite en la tradición cristiana antijudía desde el comienzo– que la fe en Dios de los judíos, apoyada en el Antiguo Testamento, con el rechazo de Jesús habría sido injusta de una vez por todas, perdiendo así su verdad.

Así pues, la muerte de Jesús fue única y exclusivamente un hecho fortuito, del que habrían sido «responsables» y culpables no una «obcecación» religiosa, sino el miedo y la falta de visión políticos; y la teología debería haberse guardado de «cargar» ese hecho con una significación soteriológica, puesto que la carga soteriológica de la muerte en cruz de Jesús en definitiva siempre daría la razón al que *murió por su misión* en *contra* de quienes por su ceguera y estrechez religiosa lo habrían clavado en el leño de la cruz.

En cambio, para Jürgen Becker está fuera de duda que Jesús, con su experiencia divina y su predicación del reino de Dios, había llegado a una oposición con la conciencia judía, intolerable para sus coetáneos. Su «imagen de Dios se oponía al judaísmo y chocaba con el arraigamiento del judaísmo en la historia salvífica de Israel, porque la función constitutiva del futuro en la predicación de Jesús ponía en la vía muerta la historia judía de la salvación. Así, se critica la imagen histórico-salvífica de la alianza y de la ley judías y en la práctica se elimina con ayuda de una imagen de Dios, que se nutre de la dimensión del futuro y que se sitúa en la línea de choque con la antigua»<sup>4</sup>.

4. J. Becker, *Das Gottesbild Jesu und die älteste Auslegung von Ostern*, 1.c. 110.

Cierto que esta visión no es completamente ajena tampoco al pensamiento judeo-apocalíptico; pero puede –y así hay que suponerlo sin duda– haber estado en contradicción insoportable con la conciencia judía «dominante», sobre todo cuando con ella se relativiza de una manera radical también la fijación de la voluntad de Dios en la ley. De ese modo –según Becker– ningún camino evita la conclusión de que «la muerte de Jesús difícilmente pudo estar motivada más que por el derrotero de colisión de Jesús con la ley»<sup>5</sup>, derrotero que él mismo explica: la experiencia por parte de Jesús del Dios que anula todos los privilegios de salvación y de un Dios que se vuelve precisamente a los pecadores y desesperanzados.

Así pues, ¿ha muerto Jesús por lealtad a su experiencia de Dios y manteniéndose fiel a su misión –y en tal sentido: para salvación de los hombres, que mediante su seguimiento se abandonaban a su misma experiencia de Dios– a manos de quienes, junto con él, querían eliminar de raíz su manera de hablar de Dios y del reinado divino?, ¿ha muerto Jesús a mano de la aristocracia religiosa de Jerusalén, la cual ciertamente –so pretexto del peligro que suponía del orden público– pudo poner al servicio de sus intereses el poder de orden político y militar?

### 3.1.2. *El rechazo de la pretensión de Jesús por parte de «los» judíos*

La pretensión de Jesús de testificar el inminente reinado de Dios y de hacerlo ya presente con su actua-

5. Cf. *ibíd.* 115; cf. también 117.

ción puede haber planteado la pregunta de si él era el profeta escatológico enviado por Dios o el seductor y profeta mendaz, que asimismo se aguardaba en los proyectos apocalípticos, que seduce al pueblo y provoca la apostasía de la ley. El enfrentamiento de Jesús con el reproche de que actuaba con el poder de Satanás (Mt 12,24ss par.) podría haberse desarrollado sobre ese trasfondo<sup>6</sup>.

Como quiera que sea, la muerte de Jesús pudo vislumbrarse muy pronto a la luz de la proverbial dureza de cerviz de Jerusalén, que mataba a los profetas y rehuía la voluntad de Dios reduciendo a silencio al mensajero divino (Lc 11,49ss y par.; Lc 13,34s par.; cf. asimismo 1Tes 2,15 y Act 7,52). Mas ¿puede conocerse todavía el motivo real, que pudo haber dado pie al conflicto de Jesús con las autoridades religiosas de su pueblo?

La supuesta pretensión mesiánica, por la que se justificó oficialmente la entrega de Jesús a los romanos parece haber sido un pretexto más que una realidad histórica; pero un pretexto con un *fundamentum in re*: Jesús pretendió no sólo hablar de Dios y su soberanía, sino también realizar su salvación con su actuación. Hizo depender la salvación escatológica no en forma explícita de la observancia de la ley, sino de la respuesta a su mensaje. Y —esto puede haber sido el punto determinante— «con su mensaje del reino de Dios entró en clara competencia con el templo y su pretensión salvífica»<sup>7</sup>. Y, como salvación y reconciliación se hicieron realidad con su obrar, de hecho quedó eliminada la necesidad del culto del templo que operase la reconciliación del pecador. A

6. Cf. E. Schillebeeckx, *Jesus* 243ss.

7. Cf. J. Blank, «Weisst du, was Versöhnung heisst? Der Kreuztod als Sühne und Versöhnung», en J. Blank y J. Werbick (dirs.), *Sühne und Versöhnung*, Düsseldorf 1986, («Theologie zur Zeit» 1), 21-91, aquí 72.

esto responde «el que en la concepción espiritual y religiosa de Jesús al culto del templo ya no le correspondía en absoluto ningún significado salvífico»<sup>8</sup>.

La así denominada «purificación del templo» (Mc 11,15-19 par.) apuntaba evidentemente no sólo contra las circunstancias mercantiles que acompañaban la actividad cültica; el *logion* del templo, que también tuvo un cierto papel —según Mc 14,58; cf. 15,29— en el proceso de Jesús, puede haber relativizado hasta términos insoportables el «templo hecho por mano del hombre»; y el *logion* relacionado con la discusión sobre el sábado: «Aquí [en el obrar de Jesús] hay algo más que el templo» (Mt 12,6), puede también reflejar una polémica de Jesús contra el monopolio reconciliador del templo; polémica con la que el sacerdocio de Jerusalén debió de sentirse profundamente irritado.

De ese modo esto constituye «el núcleo del asunto de que tanto el templo como la institución más sagrada al igual que la tora como la norma suprema quedaban despojados de su función absoluta de transmisión de salvación por el mensaje de “¡el reino de Dios está cerca!”»<sup>9</sup> ¿Puede esa provocación quedar al margen como motivo desencadenante del conflicto, aun cuando sólo aparezca con todo su peso y carácter radical después de la pascua?

La referencia al hecho de que posiciones parecidas aparecieron también en el judaísmo de la época sin que en cada uno de los casos fueran condenadas como herejía, desconoce la conexión entre argumentación y práctica que define el caso de Jesús: su relativización de las realidades salvíficas del templo y de la ley —más o menos— exclusivas se debe a la experiencia de una salva-

8. Cf. *ibid.* 66.

9. *Ibid.* 66.

ción escatológica, que irrumpe aquí y ahora, que ya está presente con la actuación de Jesús, y frente a la cual ya no pueden tolerarse otras condiciones para la recepción de la salvación; otras condiciones que no sean la de dejarse ganar por la salvación que ya se cumple ahora.

Israel, en sus representantes político-religiosos y en su mayoría, no percibió la experiencia divina y salvífica de Jesús como una ampliación y ahondamiento, sino –en la medida en que Jesús llegó a saberlo– como un herético poner en duda su propia experiencia de Dios y su práctica religiosa. Y ese rechazo acabó teniendo como consecuencia la ejecución de Jesús por los romanos. ¿Hay, pues, que hablar de una responsabilidad moral de los judíos en la ejecución de Jesús?

Habría que empezar por tomar conciencia de que el mensaje y la práctica del reino de Dios por parte de Jesús pudo parecer una provocación a muchos piadosos, y entre ellos precisamente a los dirigentes del sentir popular, y ello *con toda razón*. Era ciertamente una provocación para todas las tradiciones pías de Israel, que todavía hoy podemos conocer, el proclamar el reinado de Dios como ya llegado, y como llegado por la palabra y la actuación curativa de un predicador ambulante, que evidentemente carecía de formación. Esto era una provocación frente a la esperanza de una renovación y sanación universal de un mundo desencajado por completo, tal como se pensaba que debía enlazar con la llegada de la soberanía divina. Quien no dio el paso hacia la fe en el reino de Dios, presente en lo pequeño e insignificante –en la «semilla»–, quien concebía de forma «más grandiosa» el cumplimiento escatológico de la voluntad de Dios, tenía ciertamente de su parte la tradición: ¿No «tenía» que ver en Jesús al falso profeta del tiempo escatológico? ¿No «tenía» que permanecer fiel a sus espe-

ranzas «grandiosas» frente a la pretensión de Jesús de hacer presente el reino de Dios? ¿No «tenía» que juzgar como peligroso para el orden público el movimiento desencadenado por Jesús, que ponía en tela de juicio las constantes que habían regulado hasta entonces la vida pública y religiosa? ¿Y no tenía que pensar en los medios para hacer «inocuo» tan peligroso movimiento?

Ciertamente que con ello no se expresan todas las dimensiones del conflicto de Jesús con los piadosos de su pueblo. Pero la autoconciencia de Jesús de ser precisamente el instrumento de la voluntad salvífica divina, por la que se volvía a los pecadores, a los desclasados religiosa y socialmente, por la que concentraba lo que Dios exige del hombre como necesario en razón del prójimo necesitado, y por la que sometía y subordinaba el cumplimiento de las leyes sabáticas a la curación de la vida humana dañada, esa autoconciencia constituía también el tropiezo para un acuerdo con formas de vida religiosa, que propendían a confundir la santa voluntad salvífica de Dios con instituciones humanas y que además perdían de vista la voluntad salvífica del Dios de la alianza de Israel, *su* opción en favor del prójimo necesitado.

Jesús pone al descubierto las deficiencias de una religiosidad que pierde de vista lo necesario, que busca el propio provecho hasta en la práctica religiosa y que está dispuesta a asegurar la «ventaja» sobre los postergados delante de Dios (cf. por ejemplo Mc 7,1ss; Mt 15,1-20 y Lc 11,37-54). La predicación y práctica del reino de Dios por Jesús debe ser el espejo en el que una religiosidad equivocada puede percibir sus motivaciones más íntimas.

Parecida violencia revisten las reacciones de quienes se sienten acusados (cf. una vez más Lc 11,53s). Ese

potencial conflictivo no puede soslayarse remitiéndose al hecho de que Jesús con su crítica también se centró en el abuso de la ley en sí dentro del marco de lo que podía sostenerse para la mentalidad judía. Ahora bien, lo defendible «en sí», y que en ocasiones se defendió de hecho, puede ciertamente haber sido motivo de conflicto, especialmente en un contexto específico.

Pero hay que advertir también de manera enérgica contra la conclusión opuesta, según la cual la polémica de Jesús contra el legalismo judío habría acusado al judaísmo de su falta de verdad y, por ello, el «pueblo de los judíos» habría respondido condenándolo por su blasfemia contra Dios; y que por su parte ese juicio, evidentemente injusto y blasfemo, habría refutado la fe que había originado tal juicio para autoafirmarse.

El conflicto de Jesús con una religiosidad, que había perdido la visión de lo esencial, no quita sin más la razón al judaísmo, aunque el propio Jesús hubiera de caer víctima de *ese* conflicto; presenta a Jesús en el enfrentamiento con la ambivalencia de una fe en Dios, cuyas convicciones básicas precisamente no han sido combatidas por él. Hay motivos para sospechar que el enfrentamiento de Jesús con la ambivalencia y la perversión de la fe cristiana en Dios, dentro de la historia del cristianismo, no habría sido<sup>10</sup> o no será menos decidido y tajante; hay motivo para sospechar que el antisemitismo cristiano podría haber sido en buena medida una supercompensación de la propia mala conciencia por la traición de los cristianos a la misión de Jesús.

Llegamos así a la conclusión de que no se puede

---

10. Cf. por ejemplo la famosa parábola de F. Dostoievski sobre el Gran Inquisidor y su encuentro con Cristo que regresa, en *Los hermanos Karamazov*, parte II, libro V, cap. 5 (vers. cast., Planeta, Barcelona 1988; vers. cat., Club Editor, Barcelona 2<sup>a</sup>1981).

hacer responsables a *los* judíos sin más ni tampoco a su «actitud religiosa» de la ejecución de Jesús. Más aún, tampoco puede hablarse de una reprobación de Jesús por *los* judíos, toda vez que un número no escaso de judíos le fueron leales de hecho hasta más allá de la muerte. Es probable, sin embargo, que sobre todo la aristocracia del templo y los fariseos –los cuales sorprendentemente no desempeñan ningún papel en el contexto de la pasión– se sintieran provocados hasta lo insoportable por la práctica del reino de Dios que presentaba Jesús, por su relativización del templo y por su exposición de la voluntad divina, y pensasen en poner remedio.

Es probable, además, que la acusación oficial para la condena a muerte contra Jesús –su pretensión mesiánica– tenga al menos un fundamento objetivo, por cuanto que apuntaba contra la pretensión de Jesús de realizar y hacer presente un reino divino mediante su predicación y su práctica del reino de Dios.

Con tales supuestos no va asociada en modo alguno una sentencia de culpabilidad global contra el judaísmo coetáneo. Los argumentos imaginables para el rechazo y hasta la condena de Jesús continúan siendo perfectamente válidos sobre el trasfondo de las tradiciones entonces dominantes; y sobre las reacciones de los representantes de una religión que en muchos aspectos se había pervertido, en contra del «profeta» que ponía al descubierto tal perversión, no debería juzgar un cristianismo que repetidas veces ha llevado la fe de Jesucristo *ad absurdum* en la historia pasada y en el tiempo presente.

Si existe una culpabilidad de «los» judíos en la muerte de Jesús es la culpabilidad con la que una y otra vez se cargan las comunidades religiosas por la perversión del

«buen espíritu» de su fe en Dios, y que por lo mismo han de llevar solidariamente entre todos.

La importancia salvífica de la muerte de Jesús habría que determinarla sobre el trasfondo de la importancia salvífica de su misión, desde su testimonio del reino de Dios: Jesús hizo accesible a los creyentes en él una experiencia divina y una confianza en Dios, de cuya solidez dio testimonio mediante el riesgo de su misión *hasta* la misma muerte. Su testimonio en favor de la inminente –*pese a todo*– soberanía de Dios no convirtió la muerte martirial, que ya perfilaba, en una contrainstancia, sino que hizo de ella –¿ya de antemano?– el momento culminante del testimonio, de la confianza en el Padre, que no desautorizaría al testigo de su voluntad salvífica.

Pero ¿se le puede dar verosimilitud histórica-crítica a esta ambiciosa tesis soteriológica? ¿Cómo ha entendido Jesús su muerte –si es que la previó– y cómo la interpretó? O, dicho de otro modo, ¿qué interpretación correspondía a la comprensión de su misión, tal como marcó su práctica del reino de Dios y su testimonio en favor de la inminente soberanía de Dios?

### 3.2. Cómo entendió Jesús su muerte

Difícilmente cabe suponer –teniendo también presente la ejecución del Bautista– que Jesús haya ido prevenido al encuentro de su amenazador destino de muerte, cada vez más probable al agudizarse su conflicto con los fariseos y con la aristocracia del templo de Jerusalén. Y en tal caso se vio en la necesidad de «conciliar la eventualidad histórica de su muerte violenta con la certeza de su mensaje acerca del inminente reino de

Dios»<sup>11</sup>. Ya Albert Schweitzer había admitido que Jesús con el rechazo de su predicación cada vez con perfiles más nítidos –con la denominada «crisis galilaica»– había llegado al convencimiento de que habría de sufrir en su propio cuerpo, y en sustitución vicaria del pueblo, las tribulaciones del tiempo final (la prueba o tentación, *peirasmos*) según las expectativas de la literatura apocalíptica, a fin de borrar la culpa que gravaba sobre el mundo y hacer posible la llegada desde arriba del reino de Dios<sup>12</sup>. Aun estando plenamente convencido de tal interpretación, habrá que admitir que la idea de la *sustitución vicaria*, al menos del servicio en favor de los hombres, desde muy pronto va asociada en las tradiciones neotestamentarias con la interpretación de la muerte de Jesús. En Mc 10,45 se habla –en añadido secundario a un contexto parenético– de que el Hijo del hombre «no vino a ser servido, sino a servir y dar su vida en rescate por muchos».

La variante de Lc (22,27-29) señala el lugar originario de tal *logion*: la *tradición de la última cena*. En ella se encuentra la interpretación explícita de la pasión y muerte de Jesús como una autoentrega, en la cual –y sin duda que según el modelo de Is 53– se proporciona a muchos la reconciliación y se establece para ellos una alianza nueva (Mc 10,22-24; Lc 22,17-20 con una mención explícita de la entrega en las palabras sobre el pan; Mt 26,26-28 con una fórmula expiatoria en las palabras sobre el cáliz).

Tal interpretación expiatoria no puede deberse al propio Jesús, como tampoco la palabra del rescate en Mc 10,45. Pero es preferentemente probable que Jesús

11. E. Schillebeeckx, *Jesus* 267s.

12. Cf. *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung* 442. En dirección parecida van también las reflexiones de W. Kasper, *Jesus der Christus* 136s, 140.

haya visto el sentido de su misión justo en su «proexistencia» si reservas (H. Schürmann), en su existencia en favor de «las ovejas perdidas de la casa de Israel» (Mt 10,6; cf. el motivo joánico del buen pastor en 10, 1-39) y que haya entendido la muerte próxima como una consecuencia de su «existencia en favor de». Así, las palabras del servicio y de la entrega serían el reflejo de una «proexistencia» amorosa, «que incluso en la hora del martirio estaba dispuesta a mantener esa conducta “salvadora”, “benefactora”, “de bendición” y de “plegaria”»<sup>13</sup>.

La «proexistencia» de Jesús conduce a la muerte –reclama el sacrificio de la vida–, porque «Israel» rechaza la pretensión de que tal «proexistencia» realice la soberanía de Dios. Mantenerse en esa pretensión equivale a dejar que se cumpla la voluntad de Dios; mantenerse firme en ella, aunque tal firmeza lleve a la muerte, significa ser obediente a Dios hasta la muerte (cf. la cristología paulina de la obediencia: Rom 5,19; Flp 2,8 y también en la carta a los Hebreos 5,8). Jesús tiene que haberse planteado la pregunta de si era voluntad del Padre el que asumiese también la muerte, si la muerte *tenía que darse* por causa de su misión.

Las fórmulas, por ejemplo, que se nos han transmitido en los «vaticinios de la pasión» y que se refieren a un «es necesario» divino por el cual el Hijo del hombre «tenía» que sufrir mucho, ser rechazado y muerto por los ancianos, los pontífices y los escribas (cf. Mc 8,31 par.; Lc 24,26), al igual que las fórmulas tradicionales posteriores (?), según las cuales el Hijo del hombre sería entregado (por Dios) en manos de los hombres y a la

13. H. Schürmann, *Jesu ureigener Tod*, Friburgo 1975, 48s. Cf. asimismo su libro *Gottes Reich - Jesu Geschick. Jesu ureigener Tod im Lichte seiner Basileia-Verkündigung*, Friburgo 1983.

muerte consiguiente (cf. Mc 9,31a; 14,41c; Lc 24,7), son fórmulas que reflejan ya sin duda alguna un largo proceso de reelaboración en la comunidad cristiana del destino de muerte de Jesús.

Mas también el propio Jesús sólo ha podido buscar en Jerusalén la decisión peligrosa, y probablemente mortal, y sólo ha podido estar dispuesto a asumir la muerte inminente, si no la veía como una refutación de su envío por Dios, sino cual necesaria para su propia misión; si pudo confiar en que su destino de muerte quedaba incorporado a una voluntad divina, que le daría «la razón, no sólo *a pesar de*, sino tal vez *gracias* precisamente a ese fracaso histórico de su mensaje, gracias a su muerte su mensaje se impondría con una soberana libertad divina»<sup>14</sup>.

El pensamiento de Jesús de la realización de esa voluntad salvífica divina en su muerte y acerca de sí mismo, es algo que ya no podemos comprobar en concreto. De todos modos el estrato más antiguo, y que tal vez podría remontarse al propio Jesús, de la tradición de la cena contiene una prueba de que Jesús, ni siquiera ante la muerte perdió la seguridad de que su práctica escatológica del banquete encontraría su cumplimiento con el reino de Dios en los últimos tiempos. Con un *logion* «amén», que sin duda ha sufrido cambios, Jesús que preside la cena dice: «Os aseguro que ya no beberé más del producto de la vid hasta aquel día en que lo beba nuevo en el reino de Dios» (Mc 14,25; Mt 26,29; cf. Lc 22,16-18 donde se nos ha transmitido unas palabras análogas sobre la celebración de la cena pascual).

Si de esa palabra puede deducirse la seguridad de Jesús de que la comunión convival con él es más fuerte

14. Cf. E. Schillebeeckx, *Jesus* 268.

que la muerte<sup>15</sup>, puesto que el Padre ratifica la práctica del banquete de Jesús, y con ella toda su misión, bien podemos ver en esa certeza un punto de apoyo en favor de las interpretaciones soteriológicas explícitas sobre la muerte de Jesús, que van a formularse de inmediato: la muerte de Jesús no destruye su unión con Dios ni rompe la comunión con quienes le siguen, sino que más bien la ahonda.

Esa intensificación de la unión recíproca, que se cumplirá en el banquete escatológico del reino de Dios, empuja a los afectados por la misma a una interpretación, a una exposición, que permite trasladar al destino de muerte de Jesús los modelos veterotestamentarios y coetáneos judíos de una «proexistencia» mediadora de salvación.

### 3.3. Resurrección de Jesús: Dios santifica su nombre

La certeza de Jesús de que también en su muerte sigue cumpliéndose la voluntad salvífica de Dios, toda vez que esa muerte no destruye la comunión con quienes creen en él —comunión que anticipa el reinado de Dios—, se verifica en la experiencia de los testigos pascales mediante una acción de Dios, con la que él santifica su nombre e impone definitivamente su voluntad contra los poderosos de «este mundo», que sin razón pretendían llevar a cumplimiento la voluntad divina castigando a un blasfemo.

La resurrección de Jesús fue para las primeras comunidades cristianas «como una confirmación del cumplimiento de la soberanía de Dios, que él había predi-

15. Cf. *ibid.* 268.

cho», porque en Jesús resucitado «ese cumplimiento ha llegado ya a término» y «la nueva creación, a la que apunta la soberanía de Dios, es ya una realidad»<sup>16</sup>. La liberación de Jesús del poder de la muerte fue para ellas «revelación y realización del reinado de Dios anunciada por Jesús; en la resurrección de Jesús de entre los muertos Dios ha demostrado su lealtad en el amor y se identifica definitivamente con Jesús y su causa»<sup>17</sup>; en contra de la voluntad malvada de los pecadores hace valer su voluntad salvífica como última instancia de la historia.

El «esquema de contraste», recogido en los escritos lucanos —y que se encuentra sobre todo en los discursos de Pedro de los Hechos de los Apóstoles—, expresa esa visión de los acontecimientos pascales: «A Jesús de Nazaret,... entregado según el plan definido y el previo designio de Dios, vosotros, crucificándolo por manos de gentiles, lo quitásteis de en medio. Pero Dios lo resucitó rompiendo las ataduras de la muerte, dado que no era posible que ella lo retuviera en su poder» (Act 2,22-24; cf. Act 4,10; 5,30s; 10,39s).

El crucificado no «podía» permanecer bajo el poder de la muerte, porque pertenece a Dios; y ello constituye justamente el ser de Dios, pertenece a su «definición», es su nombre, el hecho de que sea él «el que da vida a los muertos y el que a la misma nada llama a la existencia» (Rom 4,17). En paralelo (o en dependencia) de la segunda bendición de las Dieciocho plegarias («alabado seas tú, Yahveh, que haces vivir a los muertos») hablan los testimonios pascales más antiguos, que se nos han transmitido, de Dios como aquel que resucita a los muertos (2Cor 1,9), y que por lo mismo —diríase que en

16. Cf. H. Merkley, *Jesu Botschaft von der Gotesherrschaft*, 166.

17. W. Kasper, *Jesus der Christus* 169.



virtud de su propio nombre santo— ya ahora «ha resucitado a Jesús, nuestro Señor, de entre los muertos» (Rom 4,24; cf. 10,9; 2Cor 4,14; 1Tes 1,10; Col 2,12; 1Pe 1,21)<sup>18</sup>.

En la resurrección de Jesús ha santificado Dios su nombre y ha hecho que se cumpliera su voluntad salvadora. Pero la salvación, que él quiere imponer, afectará a cuantos se «dejen crucificar» con Jesucristo y sigan su camino (cf. Rom 6,3-10); él es «el principio, el primogénito de entre los muertos» (Col 1,18; cf. Ap 1,5), el «primero de los que han dormido» ya, en quien «todos serán devueltos a la vida» (1Cor 15,20.22), el «primogénito entre muchos hermanos» (y hermanas), a los que Dios ha elegido y a los que ha destinado de antemano «a reproducir la imagen de su Hijo» (Rom 8,29).

Para las primeras comunidades la resurrección del crucificado fue el comienzo poderoso de los acontecimientos escatológicos, en cuyo desarrollo todos los bautizados en la muerte de Jesús acabarían configurándose a imagen del resucitado. Y el esfuerzo por entender mejor cómo ese «comienzo de redención», operado por la intervención poderosa de Dios, podía conciliarse con la continuidad del «eón antiguo» es lo que constituye la dinámica interna de la primitiva «historia de la teología» cristiana.

La discusión histórica sobre el origen de la fe pascual no puede captar evidentemente el «acontecimiento histórico» de la resurrección de Jesús propiamente dicho. Únicamente conduce hasta los primeros testimonios de la fe pascual, en los cuales ni la tumba vacía ni las apariciones del resucitado desempeñan papel alguno. Los relatos del sepulcro vacío (Mc 16,1-8 par.) elaboran una tradición jerosolimitana relativamente tardía, de la cual los escritos premarcanios del Nuevo

18. Cf. P. Hoffmann, artículo «Auferstehung Jesu», en *Theologische Realenzyklopädie*, vol. IV, 478-513, aquí 488s.

Testamento no tienen ningún conocimiento<sup>19</sup>. Los exegetas tienden en su mayor parte a pensar «que la perícopa del descubrimiento de la tumba vacía difícilmente permite reconocer un substrato histórico del que pudiera inducirse un núcleo histórico» asimismo<sup>20</sup>. La historia de las apariciones plantea la cuestión de cómo los testigos pascales obtuvieron la certeza de que el Padre divino ejerció una actividad salvadora en favor del crucificado y lo había exaltado a su diestra.

La discusión alborada, en la que aquí no podemos entrar con detalle<sup>21</sup>, ha llevado por lo menos a este resultado: las apariciones pascales no pueden ser el punto de apoyo para una clara «demostración histórica de la resurrección». En los relatos de las apariciones del resucitado se manifiestan unas experiencias, que han convencido a los testigos de la presencia real del crucificado entre ellos y, en consecuencia, de una acción escatológica de Dios, que ha suscitado a Jesús crucificado a una vida nueva y perfecta haciendo —con su Espíritu— que su presencia fuese una realidad en medio de los creyentes.

Las experiencias pascales son experiencias de la acción salvífica y escatológica de Dios, del Dios que actúa en favor del crucificado y que no permite que la muerte inflingida por los hombres sea la última palabra; del Dios que hace que el crucificado sea el Cristo exaltado en medio de la comunidad creyente. Pero ¿cómo experimentará una acción salvífica (escatológica) de Dios, y qué experimentará cuando Dios actúe?

Esta pregunta clave para la soteriología se agudiza aquí al máximo. Y vamos a estudiarla ahora al menos en sus líneas esenciales<sup>22</sup>.

19. L. Schenke los explica —con argumentos bastante vulnerables— como etiología cúllica (*Auferstehungsverkündigung und leeres Grab. Eine traditions-geschichtliche Untersuchung von Mk 16,1-8*, Stuttgart, 1968 [SBS 33]).

20. I. Broer. «“Seid stets bereit, jedem Rede und Antwort zu stehen. der nach der Hoffnung fragt, die euch erfüllt” (1Petr 3,15). Das leere Grab und die Erscheinungen Jesu im Lichte der historischen Kritik», en I. Broer y J. Werbick (dirs.). «*Der Herr ist wahrhaft auferstanden*» (Lk 24,34), 21-61, aquí 45; ver asimismo la monografía de Broer, *Die Urgemeinde und das leere Grab. Eine Analyse der Grablegungsgeschichte im Neuen Testament*, Munich 1972.

21. Cf., además del mencionado estudio de I. Broer, especialmente el libro de H. Kessler. *Sucht den Lebenden nicht bei den Toten* 127ss. 161-236.

22. Ver al respecto mi artículo. «Die Auferweckung Jesu: Gottes “eschatologische Tat”? Die theologische Rede vom Handeln Gottes und die historische Kritik», en I. Broer y J. Werbick (dirs.), «*Der Herr ist wahrhaft auferstanden*» (Lk 24,34) 81-131; igualmente H. Kessler. *Sucht den Lebenden nicht bei den Toten*, 283ss.

#### 3.4. La resurrección de Jesús como un acto escatológico de Dios. ¿Cómo actúa Dios?

Ya por lo que se refiere al lenguaje cotidiano la afirmación «*X* ha actuado aquí» es en cualquier caso más rica en presupuestos que un enunciado de protocolo del tipo «*X* es la razón suficiente de *Y*», el cual se legitima por cuanto que en cualquier ensayo repetible *Y* es el resultado de la presencia de *X* (de una situación de partida definida y de un factor desencadenante claramente delimitable), y sólo de *X*. Un determinado suceso se *experimentará* como la acción de un sujeto agente *X*, con tal de que pueda suponerse que *X* en ese suceso *ha realizado su proyecto*.

De ahí que los sucesos, en los que puede percibirse de forma más o menos inmediata la coincidencia de intención y suceso –es decir, cuando se expresa o se trata de acciones lingüísticas– puedan tenerse con una seguridad relativa por acciones, aun cuando en ningún caso pueda excluirse de modo definitivo que incluso una acción expresa se frustre, al estar determinada externamente por ciertos mecanismos psíquicos o sociales que la enajenan y no ser, por lo mismo, la acción de un sujeto agente en el sentido pleno de la palabra.

Pero esta exposición muestra precisamente que tenemos de hecho un suceso por acción *en la medida* en que estamos seguros de que en él se realiza la intención de un sujeto agente, o sea, su voluntad. El juicio sobre la atribución de un suceso como acción de *X* se realiza espontáneamente en la vida diaria en virtud de la opinión previa que tenemos acerca de la intención y de la capacidad de acción de *X*, aunque esa opinión previa la hemos formado simultáneamente en virtud de sus «acciones» y la seguimos formando en virtud del suceso

atribuido justamente ahora como acción. Llevamos a cabo esa atribución cuando «presumimos» que *X* actúa de esa manera, cuando ponemos como base la imagen que tenemos de él y que al mismo tiempo es una figura que se precisa mediante nuestra atribución.

La reconstrucción histórico-científica de los determinantes de unos sucesos sólo se convertirá en la tesis ambiciosa de que un determinado suceso se haya de atribuir a un sujeto agente *X* como realización de su propósito, en la medida en que tal reconstrucción puede enjuiciar que las explicaciones «más cercanas» –derivaciones de otras circunstancias y datos estructurales– no son plausibles en definitiva –aunque en principio sean posibles– y puede explicar además que ha de atribuirse a *X* un propósito determinado; en la medida en que puede comprobar ese propósito de *X* como reacción comprensible a un reto situacional en virtud de la situación que ha de suponerse y de la imagen obtenida de la personalidad en cuestión.

¿Qué aporta este análisis categorial a la comprensión soteriológica de la acción de *Dios*? También la afirmación de que «*Dios* actúa (o actuó) en ese determinado suceso» implica una atribución, que en principio es discutible porque *Y* siempre puede deberse a unos determinantes «más cercanos». La atribución *afirma* que en *Y* se hace aprehensible el designio de *Dios*, y se hace en virtud de un «conocimiento previo», según el cual hay que atribuir a *Dios* el que actúa de ese modo, aun cuando tal conocimiento previo se precise y reelabore simultáneamente mediante la atribución realizada en el caso concreto.

Nos encontramos, pues, también aquí con el *círculo de la atribución*: que los atribuyentes en el curso de la atribución conocen mejor a aquel a quien creen poder

atribuir en virtud del conocimiento que ya tenían de Y. Este círculo no se puede abrir; tiene su razón de ser en el hecho de que, a diferencia de la mera producción o de la colaboración puramente funcional, toda actuación tenemos que interpretarla como una actuación comunicativa, como una *autorrevelación del actuante*, porque sólo así puede hablarse del obrar de un *sujeto agente*.

De todo lo cual síguese para la soteriología que habrá que hablar de una acción de Dios, cuando en el curso de un acontecimiento se revela como él mismo; cuando descubre su ser y el designio que hace valer dicho ser en favor de los hombres y con ellos; cuando ese designio puede percibirse en su realización, como algo que Dios realiza.

Aquel que atribuye a Dios el desarrollo de un suceso se enfrenta ciertamente –si quiere justificarse de cara a tal atribución– a un problema ulterior de legitimación: el sujeto agente, que es Dios, no es visible en ninguna parte; la atribución, por tanto, de un suceso imaginable cualquiera aparece tan arriesgada, que casi puede ya enjuiciarse como arbitraria. De todos modos vale en una medida superior aún de lo que ya valía para la atribución de un acto en el ámbito humano: que también los determinantes más cercanos pueden calificarse de razón suficiente.

¿Cuándo aparece la atribución de un acontecimiento a Dios ya no como arbitraria, aunque tampoco forzosa sin más? El argumento tradicional de los milagros intentó hacer objetivable de algún modo la causalidad divina, mediante la exclusión de todos los demás determinantes imaginables. Tal intento ha fracasado, y con él todas las tentativas de asignar el destino y el curso del cosmos –sobre todo en sus aspectos catastróficos– a un Dios como todopoderoso Dios, educador y juez, que castiga y

purifica a los hombres con la desgracia. Y han fracasado todas esas tentativas, porque las causalidades intramundanas, que pueden reconstruirse cada vez con mayor precisión, cada vez hacen menos necesario un autor divino (aunque tampoco lo excluyen de forma definitiva); pero han fracasado sobre todo, porque los hombres, incluida también la teología, cada vez han podido presumir menos que él actuase *así*.

La concepción de Dios, obtenida de la Biblia, y muy especialmente del Nuevo Testamento, y articulada en el contexto de la visión moderna del mundo, hacía inverosímil una actuación histórica punitiva y depuradora de Dios; y hacía también inverosímil que Dios se mostrase de alguna manera en la historia mediante la eliminación de los determinantes de la creación.

Más bien hay que «presumir» que Dios –según el *common sense* de la teología moderna– se revele y cumpla sus designios, cuando los hombres son libres para el amor y para una comunión realmente solidaria. Ese *common sense* descansa en una *intuición de Dios*, que se ha forjado en la historia de la fe –acreditada en el Antiguo Testamento y en el Nuevo–, que se hizo tan perceptible y clara en la predicación y la práctica del reino de Dios por Jesús, que hizo que el curso de los acontecimientos de la vida y muerte de Jesús de Nazaret se atribuyesen a un obrar de Dios –como cumplimiento de su voluntad y como revelación del Dios que lo quiso *así* (círculo de la atribución).

Cuando esa intuición de Dios resulta convincente, y en la medida en que lo hace, legitima para juzgar la historia de la revelación, en la que esa intuición se hace accesible a un grupo de hombres, como cumplimiento de la voluntad divina –justamente, como acción de Dios– y para suponer la acción de Dios doquiera ocurre

lo que en virtud de tal intuición hay que «presumir» que es de Dios, lo que a su vez desarrolla dicha intuición de Dios; y, por tanto, doquiera ha podido (o puede) probarse de forma convincente, con referencia a una intuición de Dios convincente a su vez, que ahí se cumple la voluntad de Dios.

Si la voluntad de Dios se cumple allí donde los hombres son libres para el amor y para una comunión realmente solidaria, se admite a la vez que Dios *actúa* en la historia *a través de los hombres*. Esa doble atribución –que atribuye a un sujeto agente de orden superior una actuación atribuible a un hombre o a un grupo humano– no es de por sí nada infrecuente: se habla también de que actúan unos sujetos colectivos: la justicia, un gobierno, una asociación, una iglesia, cuando la voluntad de tales sujetos colectivos se cumple a través de sus representantes legítimos o a través de miembros de los mismos que pueden legitimarse.

Dicha «voluntad colectiva» puede imponerse por la violencia, de manera que los individuos que la realizan no actúan ya en modo alguno como sujetos agentes; se cumple a través de la voluntad de los individuos, cuando ellos se han identificado libremente con la voluntad colectiva. No es infrecuente, por lo mismo, que en la libre actuación de unos hombres se realice una voluntad, que, sin embargo, experimentan como superior a ellos: en libre obediencia a quien me ha ganado para la realización de su voluntad, porque tal voluntad –para mí reconocible– quiere también lo que es ciertamente mejor para mí.

Pero ¿qué es lo que podría inducir a pretender la estructura de la doble atribución, para hablar no sólo del cumplimiento de la voluntad de un sujeto colectivo, sino también del cumplimiento de la voluntad divina –de la

acción de Dios–? Tal lenguaje tendría al menos sentido y sería posible, cuando cabe esperar que en la historia no se trata únicamente de cosas indiferentes sino que también están en juego la salvación y la perdición; cuando resulta manifiesto que ni los hombres ni los «poderes» pueden ser contenido y sujeto de la salvación y que, en consecuencia, ninguna voluntad individual ni voluntad colectiva alguna merecen llamarse «voluntad salvífica», porque en ningún caso la realización de una voluntad humana aportaría la salvación para los hombres.

En la medida en que puede demostrarse que sólo Dios cuenta como sujeto y autor de la salvación, que únicamente la autocomunicación divina cuenta como realidad salvífica, puede también legitimarse el que todo acontecimiento que conduce a esa salvación o que la anticipa ha de atribuirse a Dios, y que, por consiguiente, en todo cuanto lleva a esa salvación y se hace presente la soberanía divina, es Dios en persona quien actúa y se comunica.

Esta prueba (de teología fundamental) tendría que analizar las consecuencias a las que puede conducir el hecho de que un sujeto (colectivo) humano se alce a la categoría de autor de una salvación, que se realiza en la historia, a sujeto salvífico, que «justifica» la historia como camino de su autoposición, o como carrera para el salto hacia el superhombre. La persona –o el sujeto colectivo, que tal persona cree representar– se proclama sujeto de la salvación y, por ende, sujeto de la historia, afirma con ello regularmente «el monopolio de los propios objetivos a una legitimidad histórico-universal» y se permite «el derecho de pretender representar los intereses de todos, incluso cuando de momento son todavía “extraños” a él y no podrían reconocer por su retraso

ideológico sus verdaderos intereses, puestos en vigor»<sup>23</sup>.

A esa autojustificación ideológica para convertirse en sujeto de la historia universal y de la salvación se oponen *las víctimas*, cuyos intereses, y hasta su mismo derecho dentro de la historia, ya no pueden hacerse valer, porque han sido definitivamente víctimas del proceso de autoafirmación de ese sujeto –en una perspectiva histórica–. El recuerdo de las víctimas impide a la vez pensar en términos demasiado modestos en la salvación futura<sup>24</sup>: la salvación no puede excluir a las víctimas, no puede alcanzarse a costa de alguien o de algo; la salvación no puede ser menos sino simplemente «más» como justicia universal, en la que a nadie se le recorta ya su derecho. Y «más» quiere decir el cumplimiento de una *justificación universal*, en la cual alcanza su consumación aquello que en la historia sólo puede perfilarse como una promesa, a saber: que los hombres no se engañen por más tiempo con la ilusión de que por ellos mismos han de existir para los demás en comunión con el Padre divino, que los justifica por el gozo de su creación, con el Hijo, al que deben pertenecer como hermanos y hermanas en el Espíritu Santo y que los libera definitivamente de todo miedo y egoísmo.

Pensar en la salvación en términos modestos significaría tener que pensar al hombre como un fracasado por principio, que sólo puede orillar su fracaso, celebrarlo con obstinación altanera, dejar resignadamente que ocurra o convertirlo en una broma cínica; significa-

23. Así H. Lübke, «Geschichtsphilosophie und politische Praxis», en *id.*, *Theorie und Entscheidung. Studien zum Primat der praktischen Vernunft*, Friburgo 1971, 111-133, aquí 113.

24. Dicha conexión la pone constantemente de relieve sobre todo Johann Baptist Metz; cf., por ejemplo, *Gotteslehrerin für uns alle. Gedanken zum Verhältnis von Kirche und Synagoge*, «Süddeutsche Zeitung» de 17/18 de diciembre de 1988, 111.

ría no poder explicar ya de forma convincente, sino sólo de un modo utilitarista y contrario a todo sentido, por qué la justicia y el amor tienen que ser la alternativa ofrecida y prometedora frente al ingenio acomodativo de quien aprovecha sin miramientos su «oportunidad». Atribuir a Dios esa salvación significaría verla formada, más aún, verla llegar doquiera los hombres cumplen la voluntad de Dios y se dejan invitar a la justificación. El Dios, cuyo designio es establecer con los hombres y para los hombres el reinado del amor –su reinado–, es quien actúa en todos aquellos que se han dejado prender al servicio de su reinado y que lo *certifican* como un acontecimiento, que se realiza en el obrar humano y que al mismo tiempo va mucho más allá de cuanto los hombres pueden por sí solos. Dios actúa con su Espíritu Santo, que inspira y mueve a los hombres para que cumplan su voluntad.

Así hay que mirar al *testimonio pascual* como actuación (salvífica) de Dios –*en el Espíritu*– que certifica al mismo tiempo una actuación de Dios *por Jesucristo y en Jesucristo*: testifica que en él y por él Dios ha actuado, porque en él y por él se cumplió su voluntad, se hizo realidad el reinado de Dios; testifica que en la vida y destino de Jesús, incluyendo su resurrección, Dios se ha revelado como sujeto de la salvación, como el Dios en el cual y por el cual pueden los hombres encontrar su consumación más allá de lo que ellos pueden por sí mismos.

Esa intuición de Dios se les ha abierto a los creyentes en Jesucristo; y justamente en la historia de esa apertura entra también la resurrección de Jesús por el Padre y, respectivamente, la certeza de los discípulos de que el Padre lo resucitó de entre los muertos revelando en ese acto su voluntad salvadora de imponer el reinado del amor sobre el poder de la muerte, para salvación de

cuantos se dejan prender por la misma y siguen el camino de Jesús. Si la historia reveladora de esa intuición divina puede llamarse *obra de Dios*, exactamente igual habrá que calificar la resurrección de Jesús y su presencia «en Espíritu» entre quienes han sido enviados por el resucitado a dar testimonio.

*Dios actúa donde se cumple su voluntad.* En el crucificado ciertamente que no se cumplió por obra de hombres, toda vez que la muerte hace a los hombres absolutamente incapaces de obrar. Pero también esa acción resucitadora de Dios se hizo históricamente palpable en el testimonio de la palabra y de las obras de los hombres, que cumplen su voluntad y se dejan enviar. Se ha aludido con razón al hecho de que los relatos de las apariciones del resucitado son en su conjunto historias de vocación y hasta de legitimación<sup>25</sup>. Lo cual sólo significa que la acción de Dios se hace *históricamente palpable* en el obrar de los hombres que se dejan ganar por el reinado de Dios; pero también sería históricamente palpable en el sentido de que se puede (mal) entender (como D.F. Strauss) el obrar de los ganados por la soberanía efectiva de Dios como una iniciativa autónoma y hasta posiblemente surgida por un proceso de autosugestión.

¿Qué se experimenta, pues, cuando Dios actúa? Cuando el hombre es aprehendido por la soberanía de Dios y se pone a su servicio para llevar a cabo su designio, experimenta a Dios que actúa *en él* con su Espíritu y que lo incorpora a la comunidad; y percibe la secuencia de acontecimientos, en la que se le ha manifestado el

designio de Dios –su realidad más íntima– convenciéndole y motivándolo, a la cual debe una intuición divina que lo sostiene –la vida y el destino de Jesucristo– como una *acción reveladora* de Dios.

La acción de Dios en el crucificado, con la que lo liberó de la muerte, confirmó su pretensión de hacer presente y real el reinado de Dios, y de una forma nueva –justamente en el Espíritu– le hizo estar presente entre sus discípulos, se descubrió a los primeros testigos, pues se encontraron con el resucitado como quien vivía entre ellos y les enviaba a dar testimonio.

Los discípulos que vinieron después de «segunda mano» (S. Kierkegaard) no están en condiciones de reconstruir esa experiencia de encuentro de los testigos pascales. Para ellos la acción de Dios en el crucificado se hace históricamente palpable con el obrar de unos hombres, que hacen que se cumpla la voluntad de Dios, pues proclaman a Jesús como «el primogénito de entre los muertos» y se tienen como enviados a congregar a todos los hombres en su «reinado» divino. Ese obrar humano siempre se puede explicar también históricamente desde unos determinantes «más cercanos». Se debe a una acción de Dios (en el crucificado) y es un efecto del Espíritu divino para aquel al que en el contexto de este suceso se ha otorgado una intuición de Dios convincente y motivante; una intuición de Dios, que se lo ha ganado para la voluntad divina que se cumple en dicho contexto.

Los testigos pascales proclamaban a Jesús como el Señor exaltado a la gloria, que ha de volver para el juicio y la consumación del reinado de Dios. Los *logia* sobre el juicio del Hijo del hombre se nos han transmitido como autoafirmaciones de Jesús (cf. por ejemplo Mt 16,28); la iglesia oprimida ruega con la invocación

25. Así, por ejemplo, R. Pesch en su primer ensayo: *Zur Entstehung des Glaubens an die Auferstehung Jesu. Ein Vorschlag zur Diskussion*, «Theologische Quartalschrift» 153 (1973) 201-228, aquí 212ss. Pesch ha revisado su posición en *Zur Entstehung des Glaubens an die Auferstehung Jesu. Ein neuer Versuch*, en «Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie» 30 (1983) 73-98.

*Maranatha* (nuestro Señor viene: 1Cor 16,22; cf. *Didakhé* 10,6) el retorno del Señor; en la celebración de la cena del Señor se proclama la muerte de Jesús «hasta que venga» (1Cor 11,26). Ahora se confiesa al elevado a la diestra del Padre como el *Kyrios*, como «Señor» del gobierno divino (cf. 1Cor 12,3; Flp 2,11; Rom 10,9); el creyente se somete a la voluntad del Señor exaltado (cf. 1Cor 4,19; 14,37), está a su servicio (Rom 12,11; 1Cor 12,5; Col 3,23; cf. Rom 16,2); Jesucristo es el Señor «por quien son todas las cosas y por quien somos nosotros también» (1Cor 8,6).

Así, la presencia postpascual de la soberanía divina puede también calificarse de *reinado de Jesucristo*: el resucitado es *el rey mesiánico* (cf. Lc 1,33; 22,29s); cierto que su reino no es de este mundo (Jn 18,36). En tanto que «reino eterno de nuestro Señor y Salvador» (2Pe 1,11), está abierto a quienes viven esperando su retorno y dan testimonio de él (cf. 2Tim 4,1s). El rey de ese gobierno reina con justicia (cf. Heb 1,8s); características de su gobierno son «justicia, paz y gozo en el Espíritu Santo» (Rom 14,17), la «fuerza para instituir algo» (1Cor 4,20; en ambos pasajes se habla ciertamente del reino *de Dios*).

Mas como el discípulo no está por encima de su maestro, ni el siervo por encima de su señor (Mt 10,24; cf. Jn 13,16; 15,20; Lc 6,40), ese reinado también está para el discípulo –que puede participar del mismo– bajo el signo de la cruz. Con Jesucristo sólo puede reinar quien está dispuesto a beber el cáliz que él hubo de beber (cf. Mc 10,35-40 par.), quien se deja configurar a imagen del Hijo y se deja bautizar en su muerte (Rom 8,29; 6, 3ss). El reinado de Jesucristo tampoco es para los discípulos un reinado a imagen y semejanza de este mundo; se realiza en el servicio (Jn 13,13-16; cf. Mc

9,35; 10,43 par.). Su «gloria» –la glorificación del Padre– consiste en que los que escuchan al Hijo lleven fruto abundante y se hagan discípulos suyos (cf. Jn 15,8), en que glorifiquen a Dios en su cuerpo (1Cor 6,20). Quiera Dios consumir –es la plegaria de Pablo– lo que los creyentes obran en la fe «para que así sea glorificado el nombre de nuestro Señor Jesús en vosotros, y vosotros en él» (2Tes 1,12).

A la glorificación del crucificado por el Padre (Jn 12,24; 17,1) responde una gloria del reinado de Cristo, que sólo percibe quien en el seguimiento de la cruz experimenta «la justicia y la paz en el Espíritu Santo ya ahora como sello y arras de su redención» (2Cor 1,22; 5,5; Ef 1,14); pero justamente lo experimenta como un «anticipo» que le hace sollozar en su interior y aguardar una filiación y experimentar la redención de su cuerpo (Rom 8,23), «pues con esa esperanza fuimos salvados» (v. 24).

Y ¿puede ya entenderse como *presencia de la salvación y redención* la gloria del reinado de Cristo crucificado, del Mesías ejecutado, un reinado que no era de este mundo y que sigue sin serlo?

### **3.5. El reinado de Cristo crucificado ¿presencia de la redención?**

Un reinado mesiánico, que no cambia en nada los señoríos ni las relaciones de poder de este mundo, que no aporta la victoria sobre los gobernantes injustos de este mundo ni el restablecimiento escatológico de la creación arruinada por completo; un reinado mesiánico, que está por conseguir aún todo eso, era y es algo simplemente impensable para el judaísmo de cuño mesiá-

nico de todas las épocas. Un reinado mesiánico, que sólo afecta y cambia el «interior» de los hombres ¿es posible?

Esa reinterpretación, según se piensa, típicamente cristiana, de las promesas proféticas y de las esperanzas mesiánicas siempre se le antojó al judaísmo –en opinión de Gershom Scholem– «como una anticipación ilegítima de algo que en último caso podía aparecer como la cara interna de un proceso que se cumple fundamentalmente en el exterior, aunque nunca sin ese mismo proceso. Lo que al cristiano se le aparecía como la comprensión profunda de una realidad externa, se le presentaba al judaísmo como su liquidación y como una huida, que intentaba escapar a la acreditación de la pretensión mesiánica dentro de sus categorías más reales bajo el esfuerzo de una pura interioridad, que no existe»<sup>26</sup>.

¿O acaso se ha encontrado en el cristianismo naciente tal confirmación con la práctica sacramental o con la nueva experiencia comunitaria de comunión, aneja a la misma? La sacralización de las celebraciones, funciones y estructuras eclesiales sería entonces la tentativa más radicalmente precaria, y cada vez más abierta al fracaso desde la ilustración europea, por hacer *palpable* y viable en la comunidad la presencia de la salvación en toda situación desesperada –el reinado de Cristo crucificado en su gloria perfectamente accesible–; la retirada a la participación interna de la salvación habría ya que entenderla como una reacción al fracaso de esa realización eclesial de la gloria salvífica.

De una manera o de otra ¿no subsiste con toda razón el reproche judío de «anticipación ilegítima», dirigido a la soteriología cristiana, por cuanto que supone como ya

verificada la venida del Mesías y de su reinado salvífico y como una realidad presente, pese a todas las desgracias? La soteriología cristiana ha elaborado de continuo nuevos procesos y modelos para establecer la conexión y la diferencia entre la salvación que ya ha irrumpido y la que ha de llegar. Ya en el Nuevo Testamento identifica el crucificado con el que ha de venir (pronto) insistiendo en el *futuro* mesiánico de salvación, que no se ha cumplido con la llegada del Mesías. Pero ciertamente que no siempre ha resuelto con la deseable claridad la tensión entre el «ya» y el «todavía no» respecto de quien no sólo ha venido sino que además quiere venir con la práctica de los creyentes alentada por el Espíritu, que quiere ser el Señor que acabará mostrándose como el Señor en un reinado que supera infinitamente toda comprensión y obrar humano. A continuación analizaremos los modelos desarrollados en la tradición, para ver cómo conectan el futuro de la salvación con la llegada del redentor y cómo relacionan la realidad presente del reinado de Dios –el reinado de Cristo– con las relaciones de poder de «este mundo».

## Bibliografía

- Bizer, E. y otros autores, *Das Kreuz Jesu Christi als Grund des Heils*, Gütersloh 1967.
- Blank, J. y Werbick, J. (dirs.), *Sühne und Versöhnung*, Düsseldorf 1968 («Theologie zur Zeit» 1).
- Broer, I. y Werbick, J. (dirs.), «*Der Herr ist wahrhaft auferstanden*» (Lk 24,34). *Biblische und systematische Beiträge zur Entstehung des Osterglaubens*, Stuttgart 1988 (SBS 134).
- Bultmann, R., *Das Verhältnis der urchristlichen Christusbotschaft zum historischen Jesus*, Heidelberg <sup>2</sup>1961.

26. *Zum Verständnis der messianischen Idee im Judentum*, 1. c. 121s.



- Hoffmann, P. (dir.), *Zur neutestamentlichen Überlieferung von der Auferstehung Jesu*, Darmstadt 1988.
- Kertelge, K. (dir.), *Der Tod Jesu. Deutungen im Neuen Testament*, Friburgo 1976 (QD 74).
- Kessler, H., *Sucht den Lebenden nicht bei den Toten. Die Auferstehung Jesu Christi*, Düsseldorf <sup>2</sup>1987.
- , *Resurrección de Jesús en el aspecto bíblico, teológico y pastoral*, Sígueme, Salamanca 1989.
- Lehmann, K., *Auferweckt am dritten Tag nach der Schrift. Früheste Christologie, Bekenntnisbildung und Schriftauslegung im Lichte von 1 Kor 15,3-5*, Friburgo <sup>2</sup>1968 (QD 38).
- , *Jesucristo resucitado, nuestra esperanza*, Sal Terrae, Santander 1982.
- Schürmann, H., *Jesu ureigener Tod. Exegetische Besinnungen und Ausblick*, Friburgo 1975.
- , *¿Cómo entendió y vivió Jesús su muerte?*, Sígueme, Salamanca 1982.

## **4. Los modelos soteriológicos: el campo metafórico de la victoria sobre las potencias**

### **4.1. Sobre la metodología de la reflexión soteriológica**

#### *4.1.1. Soteriología desde abajo - soteriología desde arriba*

¿En qué sentido pueden hablar la fe y la teología de Jesucristo como el redentor del género humano? Contra la concepción tradicional, que se había vuelto inverosímil, de que Jesús con su pasión y muerte había borrado la maldición de la cólera divina contra el pecado de la humanidad rescatando así a los hombres del castigo merecido de la muerte, la filosofía y la teología intentaron exponer desde la ilustración cómo Jesús enseñó a los hombres una vida nueva, realmente ética, dándoles personalmente el ejemplo luminoso de esa nueva vida. La teología existencialista habló de que en Jesucristo al hombre se le había abierto una nueva relación liberadora con Dios y, con ella, una nueva concepción de la existencia.

El intento ya expuesto de reseguir la predicación y la práctica de Jesús perseguía evidentemente, de manera muy parecida, el llegar sobre las huellas de Jesús a su experiencia o intuición de Dios liberadora, que hiciera

posible una vida nueva a cuantos se abren a la misma, una nueva perspectiva de vida, fundada en la irrupción de la soberanía de Dios y unas nuevas posibilidades de actuación asentadas en la confianza del gobierno del amor divino que se impone.

¿Es Jesús el redentor, porque descubrió esa nueva intuición de Dios liberadora y la correspondiente perspectiva de vida realmente liberadora para quienes creen en él? ¿Es el redentor porque nos ha abierto un camino, que nosotros seguimos —como él— y por el que podemos llegar —como él— a la correcta relación con Dios?

La redención entonces tendría lugar cuando los hombres se dejarían sacar por Jesús de sus proyecciones deformantes de Dios y de sus equivocados proyectos de vida para entrar así en las «relaciones» verdaderas y llegar al verdadero Dios. Y también la muerte de Jesús podría entenderse como la reacción violenta de quienes se aferraban angustiosamente a sus proyecciones de Dios sin querer aventurarse al éxodo hacia la nueva experiencia liberadora de Dios. Sólo que hay que preguntarse si esa *soteriología desde abajo* supera realmente el paradigma del maestro (o del terapeuta). ¿Se puede hablar realmente desde la misma de que, *por* la vida (y pasión) de Jesús, *por* su misión, hayan sido redimidos los hombres que se abren a su sentido de la salvación?

La «soteriología desde abajo» sólo puede describirse como un *proceso de apertura*: el «redentor» inicia la «conversión» del proyecto de vida y de concepción de Dios que libera a los hombres de las ataduras de unas posturas vitales y de unas fatales proyecciones de Dios. Mas ¿qué ocurre realmente en ese proceso de apertura? ¿Se abren los hombres a un «estado de cosas», que está siempre ahí, pero sobre el que hasta ahora se habían

engañado, y sobre el que por lo mismo tenían que ser «ilustrados» por un profeta y maestro, teniendo que abrirles los ojos un «terapeuta»? ¿Cambia el modo en que los hombres se relacionan con Dios, o cambian las relaciones entre Dios y los hombres también, y radicalmente, desde Dios, de manera que los hombres pueden justamente así encontrar una nueva relación con Dios?

Mas ¿cómo podría cambiar la relación de Dios con los hombres, cuando es evidente que Dios, no sólo desde la venida de Jesucristo sino desde siempre, es el Dios leal y amoroso que justifica al hombre? ¿Puede ocurrir en la redención algo realmente nuevo desde Dios, o la «realidad redentora» tiene que darse únicamente por parte de los hombres?

El pensamiento soteriológico de los escritos neotestamentarios y de la Iglesia antigua supone desde el comienzo *que Dios ha actuado en Jesucristo para la salvación de los hombres*. Y define ese obrar de Dios con creciente claridad como la apertura de una nueva relación divina realizada por Dios mismo, por la autorrevelación y autocomunicación de Dios en Jesucristo. De ahí que el anuncio de la próxima soberanía de Dios por parte de Jesús aparezca como un testimonio de la dedicación amorosa de Dios a una humanidad irremediablemente prisionera en una vida falsa; testimonio de la clemencia escatológica, que se cumplió en la misión de Jesús.

La misión y destino de Jesús como revelación personal y autocomunicación de Dios, como «movimiento» de Dios mismo hacia los hombres, constituye una *soteriología desde arriba*, que no excluye la soteriología desde abajo, sino que la fundamenta directamente en la teología patristica. Para los padres de la Iglesia Jesús es maestro y modelo, porque es la realidad definitiva de la

generosidad de Dios en la que el hombre ha de abandonarse, porque en Jesús se manifiesta anticipadamente la realidad última, de manera que el creyente, teniendo ante los ojos el modelo de Jesús, puede recorrer el camino de la fe cristiana.

Mas la soteriología desde arriba tampoco puede deducirse sin más de la llamada «soteriología desde abajo». Así lo demuestran los intentos, cada vez más numerosos, que se han hecho desde la ilustración, por contentarse con la soteriología de abajo. Que la vida y muerte de Jesús en favor de la proclama de la inminente soberanía divina es a la vez una actuación *de Dios* –revelación y comunicación personal de Dios– es la visión de la fe cristiana, que no se prueba y que tampoco puede legitimarse mediante la referencia a unos hechos históricos. Y esa fe se abrió camino en las experiencias pascales, con las que los primeros testigos de la fe se cercioraron de la intervención escatológica de Dios en el crucificado.

La soteriología desde arriba es una exposición de la consecuencia del obrar divino para la salvación de los hombres, una consecuencia percibida en la fe pascual. El obrar de Dios puede percibirse como «consecuente» en sí, si corresponde profundamente a Dios que Dios actúe *así*, si la misión y el destino de Jesús pueden interpretarse como una forma de realización adecuada del obrar divino para la salvación de los hombres y si se puede demostrar que Dios «*tuvo que*» actuar *así* para rescatar a los hombres de su situación desgraciada.

La soteriología desde arriba proyecta en cierta manera un «marco» en el que la historia de Jesús de Nazaret puede percibirse no sólo como un proceso trágico contingente, sino como realización de un designio –de la voluntad salvífica de Dios–. Su fuerza de persuasión se

decide en el hecho de sí, por lo que respecta a la vida, misión y destino de Jesús de Nazaret, puede demostrar la consecuencia interna del obrar divino que se cumple en tal misión para la salvación de los hombres. Y ello de tal manera que el «marco» no aparezca precisamente como un añadido externo sino que brille como el horizonte de sentido de lo ocurrido en Jesucristo.

Una «soteriología desde arriba», separada de la predicación y de la práctica del reino de Dios por Jesús y centrada por completo en la muerte (sacrificial) del mismo Jesús, estará expuesta a la sospecha de haber reinterpretado *a posteriori* el fracaso de Jesús como la realización de una intención de acción llena de sentido (divina). Nietzsche ha desenmascarado esa estrategia interpretativa atribuyéndola a la falta de argumentos por parte de los intérpretes: «Quien no puede poner su voluntad en las cosas..., introduce al menos un *sentido*; es decir, la fe de que existe ahí una voluntad, que quiere o debe de querer estar en las cosas»<sup>1</sup>. Que «en las cosas» –en la misión y en el destino de Jesús– se cumpla la voluntad de Dios, es algo que ciertamente no puede leerse en las cosas, pero sí que puede demostrarse en ellas.

El concepto de una soteriología desde abajo, que desde la ilustración ha contado con el beneplácito de muchos, tiene su ventaja y su debilidad en la *argumentación comparativa* en la que se apoya. La condición redentora de Jesús puede de alguna manera hacerse plausible *por comparación* con fenómenos y «roles» similares y emparentados, como los de maestro, modelo, simpatizante solidario, profeta, terapeuta. Mas la comparación no permite hablar de la universalidad de la redención operada en Jesucristo y por él, a no ser que se entienda comparativamente y se vea en Jesús justamente al maestro, al te-

---

1. *Nachgelassene Fragmente*, otoño de 1897. KSA 12, 366.

rapeuta, etc. mucho «mejor» y hasta incomparablemente mejor: ¿y por qué en realidad?

Es evidente que aquí se exagera, más aún, se abusa, la argumentación comparativa: se abusa para infravalorar a quienes, por comparación con Jesucristo, se les califica de maestros o terapeutas menos eficaces, menos «redentores». La importancia universal de lo acontecido en Jesucristo y por Jesucristo para la salud de los hombres sólo puede fundamentarse en un estricto sentido *teo-lógico*. Sólo cuando se ha entendido a Jesucristo como el acontecimiento de la autocomunicación de Dios y cuando el acontecimiento de esta autocomunicación, la expresión adecuada de la grandeza de la relación de Dios en Jesucristo, puede interpretarse como el cumplimiento de su voluntad en radical correspondencia con el ser de Dios, puede hablarse de una redención, que se cumple en Jesucristo (o desde él) y que, sin embargo, aprovecha *a todos los hombres*, porque en ese hombre se impone la voluntad salvífica de Dios.

Si se pretende hablar con claridad del alcance universal del redentor y salvador Jesucristo, se impone dar un testimonio comprobable de la fuerza convincente de la intuición divina, que entiende la autocomunicación histórica de Dios como una expresión adecuada de su ser divino, y se impone, por lo mismo, argumentar con una teología trinitaria. La soteriología supone ese proceso de argumentación; se refiere al mismo, cuando habla de la acción de Dios en el cumplimiento de su voluntad, cuando presenta a Jesucristo –su práctica del reino de Dios, su destino, su consumación– como un imponerse de la voluntad salvífica divina que revela el ser de Dios. Los fundamentos de esta exposición se encuentran ya en Pablo; de él tiene que partir cualquier intento por hablar en forma responsable de la acción salvífica de Dios.

#### 4.1/2. *Metáforas de la redención y los modelos de la soteriología*

Los modelos de la soteriología, que se encuentran ya en el Nuevo Testamento y que más tarde reelabora la teología patristica, reconstruyen la consecuencia interna de la acción salvífica de Dios, refiriéndose a la «lógica» propia de la acción cúllica, de los contextos jurídicos y político-militares y finalmente a unas lógicas del des-

arrollo de los hechos, basados en una visión metafísica del mundo y tenidas en gran manera por evidentes.

La lógica cúllica del sacrificio o la lógica jurídica del castigo pueden ilustrar por qué Jesús «tuvo que» sufrir por la salud de los hombres; la lógica del enfrentamiento combativo pudo hacer comprensible la misión y destino de Jesús como una medida de Dios en la lucha contra Satanás y los poderes hostiles a Dios; la lógica, basada en una visión metafísica del mundo, del *egressus* y *re-gressus* pudo hacer verosímil y comprobable cómo Dios quiso volver a unirse con la humanidad pecadora en Jesucristo y en el Espíritu Santo. Todas estas lógicas suponen un contexto cultural, en el cual cuentan como evidentes determinados procesos (el sacrificio, el castigo, el esfuerzo por la victoria y la humillación del enemigo), y por tanto valen como esquemas de desarrollo que pueden trasladarse también a la acción de Dios.

Para la soteriología es importante descubrir ese entramado de los modelos soteriológicos en los respectivos contextos culturales<sup>2</sup>, pues en sus tentativas de explicación no puede vincularse a evidencias y lógicas cuyo respaldo cultural desapareció hace mucho tiempo y que, por tanto, no pueden ser ya fuente de comprensión, sino que a su vez requieren un penoso esfuerzo de comprensión. Ciertamente que la soteriología no puede estar interesada en abandonarse a cualquier evidencia cultural y presentar como verdad de fe únicamente aquello que resulta «plausible» sin esfuerzo en el respectivo contexto cultural. Mas tampoco puede interesarle una determinada «plausibilidad» cultural, que en su tiempo pudo dar a entender a la inteligencia humana un obrar salvífico de

2. Una reelaboración sensata de la misma se encuentra en K.-H. Ohlig, *Fundamentalchristologie. Im Spannungsfeld von Christentum und Kultur*, Munich 1986.

Dios, e intentar presentarla todavía hoy como un supuesto normativo y obligatorio de comprensión, cuando dejó de tener vigencia hace ya mucho tiempo y más bien resulta ya un obstáculo. Más bien tiene que preguntarse cómo llegar al fondo de las evidencias culturales presentes, con todas sus contradicciones y aporías, de modo que también en su contexto pueda hablar de la acción salvífica de Dios y explicar su consecuencia interna.

Pese a que las lógicas del desarrollo de los hechos, incorporadas a los modelos soteriológicos, caen o se hacen problemáticas en su aplicación al obrar divino, tales modelos siempre hablan en forma válida –diríase que bajo la apariencia de su elaboración lógica– de la intervención salvadora de Dios en la situación de perdición del hombre; y hablan de la misma con expresiones simbólicas y metafóricas<sup>3</sup>. Sus símbolos y metáforas giran en torno a la experiencia del «anatema» que mantiene a la humanidad presa y expatriada, y en torno a las experiencias de liberación, de supresión de ese anatema y de la libertad espiritual de los hijos de Dios. También las metáforas pueden llevar una marca cultural; pero permiten auscultar las experiencias básicas de perdición y salvación que expresan con su lenguaje, y permiten auscultar la situación del ser humano, tal como se articula en ella.

El Nuevo Testamento conoce toda una serie de metáforas de redención y de «redención» habla abiertamente con las siguientes metáforas: *sozein* (librar del máximo peligro), *lytrousthai* (redimir), *agorazein* (com-

prar), *eleutheroun* (librar de la esclavitud) y *katallasein* (brindar la reconciliación después de una riña).

En tales metáforas la situación básica de amenaza del hombre se describe como catástrofe inevitable, como juicio, como prisión bajo el dominio de unos poderes hostiles, como un estar preso en un contexto de culpabilidad que se antoja insalvable, contexto que se hace también insoportable para el propio hombre. Y esas metáforas ven cumplirse en Jesucristo algo que revienta y abre el callejón sin salida de la situación humana: la desviación de la catástrofe que parecía inevitable, la liberación de la nefasta dinámica del «eón viejo», la liberación del dominio del demonio, el acontecimiento de una justicia escatológica, que ya no ata a los hombres por más tiempo a su culpa imborrable.

Conviene reflexionar sobre estas metáforas, a fin de que *puedan dar que pensar* a la teología y a la predicación sobre cómo es posible hablar hoy en forma comprensible del obrar de Dios para la salvación de los hombres frente a las actuales evidencias de nuestra cultura y ciertamente que también contra unas evidencias demasiado superficiales. La soteriología supone el movimiento de la comprensión creyente y meditativa de tales metáforas e intenta reflexionar y comprobar qué conexiones se hacen patentes en las mismas. De ese modo procura hacer inteligible al pensamiento actual la consecuencia interna de una acción divina, que afecta a la situación del hombre y la redefine a fondo para salvación del propio hombre.

3. El carácter metafórico de los modelos soteriológicos lo ha destacado, por ejemplo, B. Studer (cf. B. Studer y B. Daley, *Soteriologie in der Schrift und Patristik, Handbuch der Dogmengeschichte III/2a*, Friburgo 1978, 224). Para la soteriología no se trata ciertamente de «resolver» (ibid.) las metáforas de la redención, sino de la comprobación hermenéuticamente reflexiva de sus sugerencias y alusiones en el contexto experimental de hoy.

## 4.2. Victoria de Jesús sobre las potestades: la liberación para la libertad de los hijos de Dios

### 4.2.1. *El dominio de las potestades ha sido quebrantado; líneas maestras de una soteriología de la liberación en el «corpus paulinum»*

La proclama de Jesús de que el reinado de Dios era inminente, más aún, que ya había llegado con su acción sanante, certifica la *asunción de la soberanía por parte de Dios* sobre el mundo, como un acontecimiento que ya ahora se cumple, aunque sólo se perfila y vislumbra en sus efectos: Dios está ahí para hacer de este mundo *su mundo* por entero, un mundo «en el que los últimos serán los primeros, los pobres y los desheredados experimentan la justicia de Dios, los hambrientos se sacian y se secan para siempre las lágrimas de los ojos de los atormentados y humillados»<sup>4</sup>.

Quien se deja ganar por esa asunción del poder divino, ya no reconoce las *potestades* que esclavizan el mundo de Dios bajo un dominio alienante. De ese modo el ejercicio de la soberanía de Dios es, para quienes permiten que se cumpla en ellos el destronamiento de todas las otras potestades enemigas de Dios, una *victoria de Dios* sobre todos los poderes bajo los que el hombre y las criaturas todas gimen y sollozan (cf. Rom 8,22). ¿Y no es ya Jesús mismo un testimonio del ejercicio de la soberanía por parte de Dios?, ¿no son la cruz y la resurrección de Jesús una victoria de Dios y del propio Jesús sobre quienes ejercen el poder y dominan *este eón*, que es el eón antiguo?

4. Cf. P. Hoffmann, *Er ist unsere Freiheit. Aspekte einer konkreten Christologie*, «Bibel und Kirche» 42 (1987) 109-115.

Esta idea básica la concreta Pablo en distintas direcciones y sobre diferentes poderes esclavizadores. Ahí está ante todo el dominio de las «potestades cósmicas». Según la demonología judía, y de acuerdo también con las concepciones helenístico-sincretistas, el acontecer mundano viene a ser el ámbito de dominio que unas potestades intermedias (estelares) o demonios que fueron desleales a Dios, los cuales determinan mediante su influencia los destinos de los hombres acarreado sobre ellos la fatalidad, dominando dondequiera que los hombres están sometidos a violencias. En su manera de ser entra el «adueñarse del mundo en su conjunto y en particular, de los hombres, de los elementos, de las circunstancias y situaciones históricas, de las corrientes espirituales y religiosas»<sup>5</sup>, y en todas aquellas circunstancias que mantienen aprisionados a los hombres y les hacen depender de ellos.

Así estaban los hombres –también según la carta de Pablo a los Gálatas– antes de que Dios enviase a su Hijo a redimirlos: seres irremediabilmente «esclavizados bajo el dominio de los elementos de este mundo» (Gál 4,3).

Pero los que –en el bautismo– han sido asimilados a Cristo han «muerto [escapado] al dominio de los elementos del mundo» (Col 2,20); ya no son esclavos, sino hijos y por tanto también herederos, por la acción de Dios. ¡Cómo van a poder los liberados en Cristo «volver de nuevo a los elementos débiles y pobres y querer servirles de nuevo como esclavos»! ¡Cómo van a poder considerarse todavía obligados a mostrar su reverencia a los poderes cósmicos mediante determinados días festivos (Gál 4,7-10)! ¡Cómo van a poder someterse a unos or-

5. H. Schlier, *Mächte und Gewalten im Neuen Testament*, Friburgo<sup>3</sup>1958, 63.

denamientos, que ya han dominado, cual si vivieran todavía «bajo el dominio de este mundo» (Col 2,20)!

Cristo crucificado es el *Kyrios*, el Señor de todas las potestades. Dios le ha dado «el nombre, que está sobre todo nombre, y donde es invocado el nombre de Jesús, han de doblar la rodilla todas las potestades en el cielo, en la tierra y en los abismos» (Flp 2,9s), pues todas las potestades han sido derrotadas a fondo y definitivamente. Pero de esa su derrota por Jesucristo se descubre ante todo con claridad quiénes son realmente esas potestades, cómo –algo que antes era desconocido– despliegan su poder y quién es en definitiva quien domina en ellas.

Las potestades dominan en tanto que con sus exigencias ponen al hombre un yugo; unas exigencias que el hombre intenta cumplir en todo lo que hace, sin que por ello pueda satisfacer la «insaciable» pretensión de estas potestades. Las potestades esclavizan por cuanto que impulsan al hombre a asegurar su vida mediante la idolatría –mediante «sacrificios»–, de manera que cuanto el hombre hace no es más que la tentativa de arreglarse con los poderes del destino. Y, visto así, las potestades también dominan con las exigencias de la ley: también la esclavización bajo la ley, que acusa al hombre de continuo y lo ata a unos intentos inútiles por cumplir sus exigencias, es expresión de un «sistema de dominio» en el que el hombre se enfrenta a una pretensión que con la obediencia a la ley no hace más que renovarse (cf. Rom 7).

Mas ¿quién domina a los hombres en definitiva mediante esa exigencia inapelable? ¿Quién otorga a las potestades dominadoras su poder sobre los hombres? Por detrás de las potestades todas y en todas ellas domina el pecado y, por el pecado, la muerte (cf. Rom 5, 12-21):

en la pretensión de las potestades cósmicas, y más aún de la ley, se hace palpable el poder del pecado, el cual convierte todo el obrar humano en un intento desesperado por escapar a tal exigencia, por justificarse a sí mismo. El pecado exige –mediante la ley– su superación; y domina al hombre precisamente porque todo cuanto éste hace para superarlo sólo redunda en reforzamiento del pecado al renovar la exigencia de la ley. La ley no se puede cumplir y con sus exigencias no hace más que renovar las pasiones del cuerpo contra ella, los deseos de la concupiscencia. Y en los deseos domina el pecado fatídico, que orienta toda la vida humana a la inutilidad y la muerte.

De este modo desmitifica ya el propio Pablo la visión demonológica del cosmos, «al reducir la pluralidad de las potestades al poder del pecado y de la muerte»<sup>6</sup>, y cuando acaba por calificar –así en Rom 5,12-21– el dominio de pecado y de la muerte desde su superación en Jesucristo, como algo ya pasado y, por tanto, como eliminable –si bien sólo Dios lo puede llevar a cabo–. Con el pecado de Adán alcanzaron el poder tanto el pecado como la muerte, y la maldición se extendió sobre toda la humanidad. La ley no pudo eliminarla, y no pasó de ser más que la carcelera de la humanidad bajo las cadenas de tal maldición (Gál 3,23s).

El Adán segundo, que se entregó por los pecados de los hombres, que se hizo maldición para librarnos de la maldición de la ley (Gál 3,13), nos ha librado del poder del presente eón malvado (Gál 1,4); en él ha encontrado su fin el dominio de las potestades de la muerte y del pecado, el dominio de la ley (cf. Rom 4,10). «Nos ha liberado para que vivamos en libertad» (Gál 5,1).

6. Cf. P. Hoffmann, *Er ist unsere Freiheit*, 1.c. 115.

Mas ¿cómo ocurrió esa liberación? Ocurrió por cuanto que la exigencia infinita, que esclavizaba a los hombres, fue eliminada (cf. Rom 8,3s); y fue eliminada, porque Dios envió a su Hijo a los hombres que estaban bajo la ley, lo envió a compartir su suerte –su «maldición»– uniéndoselos así de una manera indisoluble. La ley, las potestades, el pecado y la muerte se habían interpuesto de alguna manera entre Dios y los hombres; su infinita exigencia mantenía a los hombres en un alejamiento infinito del origen de la vida, del amor de Dios.

Pero ahora es Dios mismo el que ha superado ese alejamiento infinito, el que ha «cumplido» la exigencia infinita. Y los poderes, que dominaban en ese alejamiento y gracias a él, pierden su fuerza de alejar y exigir, porque en Jesucristo se ha manifestado el amor de Dios entre los hombres. De eso está convencido Pablo: «Ni muerte ni vida, ni ángeles ni principados, ni lo presente ni lo futuro, ni potestades, ni altura ni profundidad, ni ninguna otra cosa creada podrá separarnos del amor de Dios, manifestado en Cristo Jesús, Señor nuestro» (Rom 8,37). Mas quien ha dejado un espacio en su propia vida al amor de Dios y de Jesucristo se verá libre por el amor de todo dominio de las potestades cósmicas y de la ley; ha muerto ya a la ley y al pecado, se ha dejado crucificar con Jesús y ha cumplido así las exigencias del eón antiguo (cf. Rom 6,2-10), para resucitar con Jesús a la vida nueva y ser en él una «nueva criatura» (Gál 6,15).

Los creyentes están ciertos de la victoria, porque Jesús «habiendo despojado a los principados y potestades, los exhibió en público espectáculo, incorporándolos a su cortejo triunfal» (Col 2,15). La resurrección de Jesús proclama ese triunfo, y con ese triunfo se alcanza también por parte de los creyentes la victoria sobre la muer-

te y las potestades. Cuando la muerte parecía haber alcanzado su triunfo supremo, ha sido vencida con la resurrección de Jesús (cf. 1Cor 15, 55-57). Sólo que ese triunfo no es todavía patente, no tiene aún «plena vigencia». Tiene en cierto modo que hacerse valer y sólo se impondrá cuando Cristo «haya aniquilado lo que (por el momento) aún posee dominio, exige autoridad y ejerce poder», aunque «el último enemigo en ser destruido será la muerte. Y cuando se le hayan sometido [al Hijo] todas las cosas, entonces [también] se someterá el mismo Hijo al que se lo sometió todo» (1Cor 15,24-28).

La carta a los Efesios habla de esa soberanía regia de Cristo, desplegando su victoria sobre todos los demás dominadores con categorías eclesiológicas: así Cristo «está por encima de todo principio y potestad y virtud y dominación y de todo nombre que se nombra, no sólo en este mundo, sino en el venidero. Y todas las cosas las puso debajo de sus pies [el Padre], y lo dio por cabeza suprema a la Iglesia, que es su cuerpo, la plenitud del que lo llena todo en todo» (Ef 1,21-23).

Para Pablo personalmente la victoria sobre las potencias y sobre la muerte, en la que también los creyentes participan por su fe, es una realidad que en este mundo está oculta bajo su contrario: los creyentes no son triunfadores públicos, su victoria está marcada por la cruz. Más aún, están destinados a reproducir la imagen del crucificado (Rom 8,29) y a recorrer el camino del Hijo, a dar pruebas de amor en todos los combates y sufrimientos de la libertad que se les ha abierto y brindado en la cruz de Jesús, hasta que se revele de forma inimaginable la «libertad soberana de los hijos de Dios» en la gloria futura, que acabará definitivamente con toda la inanidad (Rom 8,18-21). Así pues, la metáfora de la victoria hay que religarla a la *theologia cru-*



*cis*. La *cruz* es el signo de victoria, y el dominio del dominador Cristo –dominio en el que pueden participar los creyentes–, es un *dominio bajo el signo de la cruz*, del sollozo y la constancia paciente, de la espera firme, del servicio.

La carta a los Efesios pone la vida de los creyentes bajo la *metáfora de la lucha*, para la que los fieles han de revestirse de la armadura de Dios: la justicia de Dios cual coraza; la buena disposición a proclamar la paz como calzado, el yelmo de la salud y la espada del Espíritu. Sin tal panoplia no pueden resistir, porque «no tienen que combatir contra la carne y la sangre, sino contra los principados, contra las potestades, contra los dominadores de este mundo de tinieblas, con los seres espirituales de la maldad, que están en las alturas» (Ef 6,12; cf. Rom 13, 12; 2Cor 6,7; 10,12).

Con las metáforas de la victoria sobre las potestades y de la lucha contra las mismas ha conectado ya de múltiples formas y variaciones la soteriología del Nuevo Testamento y sobre todo la soteriología patristica. Pablo personalmente nunca objetiva y concreta las metáforas ni las fija en un marco de representación mitológico-demoníaca. Tal soteriología apunta, por una parte, a las múltiples violencias alienantes, que prevalecen sobre los incrédulos –al eón viejo–, a la prisión en el sistema forzoso del servicio de la ley o de la idolatría; y, por otra, revela la experiencia de que la tierra, sometida a los poderes satánicos y demoníacos, ha sido incorporada al «proceso de liberación divina», la experiencia de que «han sido quebrantadas desde Dios... las estructuras de la maldad» que dominan el mundo y la historia; han sido quebrantadas por la misión de Cristo y por el Espíritu Santo que procede de él<sup>7</sup>.

El creyente, asemejado a Jesucristo, sometido a su

7. Cf. P. Hoffmann, *Er ist unsere Freiheit*, 1.c. 110.

soberanía y ganado por su amor, es libre de cualquier otro poder y dominación; está al abrigo de todas las pretensiones y exigencias que pudieran esclavizarlo y alienarlo. De tal experiencia habla la metáfora de la victoria (sobre las potestades). E incita a mantenerse sobre la pista de tal experiencia en los «mundos de la experiencia» de las culturas cambiantes, a la vez que incita a inquirir cómo se realiza la libertad, que se les ha abierto a los creyentes en el acontecimiento de la generosidad amorosa de Dios en Jesucristo, cada vez que las «potestades» hostiles a Dios son reducidas a la impotencia.

#### 4.2.2. *La metáfora de la victoria en los escritos joánicos y en el Apocalipsis de Juan*

Ya en el *corpus paulinum* se le llama a Satanás el «dios de este mundo» (2Cor 4,4), el antipoder que domina a los hombres y se enseñorea de ellos con las violencias del eón viejo, y que los seduce para que lleven una forma de vida en consonancia con este eón mundano (Ef 2,2). Los escritos joánicos hablan repetidas veces de la victoria, que Jesucristo ha obtenido sobre el «dominador de este mundo», victoria que el creyente puede hacer suya por medio de su fe. La muerte y la exaltación de Jesús constituyen la celebración y aplicación del juicio, en que el dominador de este mundo es desenmascarado y condenado (Jn 16,11), siendo incluso «arrojado fuera» (Jn 16,11).

Esa «victoria sobre el maligno» (1Jn 2,13.14) pertenece a los creyentes, que están unidos a Dios por amor y que por lo mismo no son de este mundo. El Hijo de Dios ha venido «para destruir las obras del diablo» (1Jn 3,8);

y quien procede de Dios –es hijo de Dios–, quien ha sido «engendrado» por Dios con la fe, hace por amor las obras de Dios y no ya las obras del diablo; está unido –mediante el «conocimiento»– con quien tiene una consistencia y entidad real, con Jesucristo, el Hijo de Dios (cf. 1Jn 5,17-20). Quien cree ha experimentado y conocido que el Dios de Jesucristo, «que opera en vosotros... es mayor que el que obra en el mundo» (1Jn 4,4); y así, mediante la unión con ese que es mayor, se sabe a recaudo del dominio mundano de Satanás. Con la fe el hombre vence al mundo (1Jn 5,5), con la fe participa en la victoria que Jesús ha reportado sobre este mundo (Jn 16,33).

En los escritos joánicos la metáfora de la victoria sobre el príncipe de este mundo remite a la experiencia de los creyentes, que se saben libres del dominio de Satanás, porque *pertenecen a Dios* y han de estar en unión profunda con él. Esa unión hace que ya no sean del «mundo» ni vivan para él, sino hombres que demuestran y acreditan esa su unión divina con el amor al hermano. En el creyente Dios opera el amor, y para los que aman ya pasó el dominio de Satanás sobre el mundo. El mundo que Satanás domina es lo ya superado; el amor, en el que Dios certifica su poder, es la realidad de la victoria sobre el mundo.

Desde luego habría que preguntarse de continuo cómo el amor adquiere poder en este mundo sobre las realidades concretísimas y esclavizadoras del pecado, cómo la victoria alcanzada por Cristo sobre el mundo puede dejarse sentir como *liberación del mundo*. Las agudizaciones dualistas en los escritos joánicos (de Dios –del mundo; el Dios, que es amor– el señor de este mundo) impiden que se entienda en ellas el destrocamiento del señor de este mundo como una liberación

del mundo por el amor. La soteriología moderna se sentirá retada por la metáfora joánica de la victoria para hacer valer, frente a sus formas de expresión dualistas, que el pertenecer a Dios y permanecer en él no excluye desde luego la «lealtad a la tierra» (F. Nietzsche<sup>8</sup>), que precisamente el que permanece en Dios y en su amor discute al príncipe de este mundo la soberanía sobre su dominio y colabora a que el amor llegue a reinar *en el mundo*.

El libro del Apocalipsis de Juan entiende el motivo de la victoria de Jesucristo desde el contexto de la «guerra» escatológica de Dios y de Jesucristo contra las potencias del mal y su capitán, el diablo. Al creyente se le requiere para que preste su servicio en tal guerra. Cierto que la victoria ya se ha conseguido, porque «ahora ya llegó la salvación y el poder y el reino de nuestro Dios y el imperio de su Cristo». Así que también los creyentes están salvados; su acusador «ha sido arrojado», y ellos «lo han vencido por la sangre del Cordero, y por el testimonio que dieron» (12,10ss).

La lucha está decidida; pero, así y todo, hay que seguir combatiendo. Las potencias del mal «lucharán contra el Cordero, y el Cordero los vencerá, porque es Señor de señores y Rey de reyes» (17,14). Prevalece Cristo con sus leales, Satanás es acerrojado y las potencias del mal desarmadas durante los mil años del reino de paz escatológico. Cuando esos mil años hayan pasado, Satanás volverá a salir de la prisión; mas tampoco en esa lucha que se reanuda podrá nada contra el «campamento de los santos»; la última guerra termina con que Satanás y todos los que se dejaron seducir por él son precipitados al lago de fuego y de azufre (20,7-15).

8. Cf. *Also sprach Zarathustra*, KSA 4,15.

Quien se ha mantenido fiel, el que «ha vencido», recibirá un nuevo cielo y una tierra nueva; el Padre de Jesucristo será su Dios y él será su hijo. Y su Dios secará todas las lágrimas de sus ojos, «y la muerte ya no existirá, ni llanto ni lamentos ni trabajos existirán ya» (cf. 21,4.7).

La marca apocalíptica del motivo de la lucha y la victoria ha quedado recogida en la historia de la fe y de la Iglesia, que siempre se han visto enfrentadas en la lucha escatológica con las potencias del mal. Jesucristo apareció entonces como el caudillo militar, que convoca a los redimidos al servicio militar en su bando –bajo su bandera– y que los conduce a una batalla cuyo desenlace ya está decidido, pero que al mismo tiempo ha de ir imponiéndose, porque las potencias del mal y todos sus representantes tienen que ser sometidos aquí y ahora.

La «lógica militar» de ese modelo de representación radica en su dualidad profunda: el pensamiento amigo-enemigo del combatiente junto al capitán Jesucristo ve en los del otro bando –en los que no están a favor nuestro– a los representantes y mercenarios del gran enemigo, a los que según la lógica de la guerra sólo les corresponde la destrucción. La victoria de Jesucristo contra Satanás ha de llevarse a cabo en quien pertenece a sus enemigos; en efecto, cualquier debilidad y miramiento le permitirá infiltrarse en las filas de los elegidos.

Contra esa lógica radical de la lucha y de la victoria la orientación auténticamente apocalíptica tendría que apuntar dentro de la soteriología a recuperar la victoria de Dios y de Cristo sobre la muerte; tendría que apuntar a la victoria, que representa justamente la salvación de quienes en la historia han sido víctimas de la violencia; a la victoria que devuelve su derecho a las víctimas y enjuga todas sus lágrimas; a la victoria que, lejos de pro-

vocar sufrimientos y de apoyarse en la aniquilación, pone fin a todos los sufrimientos, llantos y tribulaciones. Con ella llega la redención a su meta; con ella vence Dios y vence el amor. Sería absurdo y perverso verla imponerse con la acción violenta, mortífera o «eliminadora», de los señores de la guerra eclesiásticos o mundanos.

### **4.3. La victoria de Jesús sobre el diablo y los demonios en la teología patrística**

Ya en los escritos joánicos vimos que se perfilaba un dualismo, que valoraba el mundo visible como campo de dominio del malvado –del diablo– y que veía actuando en la historia a unos poderes maléficos en cuyas manos estaba el hombre indefenso. En el siglo II ese «pesimismo mundano» se agudizó bajo la impresión producida por el comienzo de las persecuciones contra los cristianos. Los cristianos tenían que aguantar el asalto de los demonios, que se veían despojados de su dominio por Jesucristo y que desencadenaban su furia para resarcirse en quienes les negaban obediencia por seguir a Cristo<sup>9</sup>.

Según una tradición apocalíptica, los demonios son ángeles que apostataron de Dios; los apologistas cuentan también entre ellos a los ídolos de los gentiles, que parecen oponerse ahora en un supremo esfuerzo a la victoria de Cristo y de sus elegidos. Esta visión demonológica del mundo tiene, además de las apocalípticas, unas raíces gnósticas: los arcontes o cosmócratores, los

9. Cf., por ejemplo, Justino, *Apología I* 5-6 (con comentario de B. Studer, *Soteriologie*, 67).

demonios astrales dominan la esfera entre cielo y tierra<sup>10</sup>, y determinan el destino de la tierra y también el de los elegidos.

Los teólogos del siglo II intentan llevar a sus comunidades eclesiales la certeza de que el poder de los demonios, experimentado de una forma tan elemental, no puede ser más que una última sacudida desesperada, puesto que la victoria sobre los demonios y el diablo ya está lograda. Al mismo tiempo presentan el acto redentor de Cristo como la victoria ya conseguida sobre las potencias hostiles de este mundo, en la que participan precisamente los mártires con su muerte por la fe.

La victoria de Cristo ha sido una realidad con su descendimiento desde la esfera divina del cielo a la tierra –hasta el mundo inferior– y con su ascensión triunfal, con la que derribó los «muros de la prisión» que mantenían «cerrado» el cielo a los habitantes de la tierra. Certo que el motivo del descendimiento presenta matices gnósticos, pero ha recibido un acento nuevo: es Dios quien envía a su Hijo entre los hombres, para que no queden abandonados inermes a su destino de prisioneros; más aún, lo envía a las profundidades del mundo inferior para que libre a los muertos, que allí estaban prisioneros de Satanás.

Cristo rompe las puertas del hades, vence a Satanás y –según la descripción plástica del Evangelio de Nicodemo– lo convierte en prisionero del propio hades<sup>11</sup>. A los

que estaban encarcelados los incorpora Cristo entonces a su desfile triunfal, los lleva consigo en su ascensión a través de todas las esferas intermedias reduciendo así a la impotencia a los poderes de dichas esferas<sup>12</sup>. Con su victoria y la carrera triunfal de la ascensión al cielo se le abre a la humanidad entera de nuevo el acceso a la morada celestial; un acceso que las potestades ya no pueden cerrar, aunque todavía ataquen a las comunidades a las que siguen persiguiendo y martirizando.

El motivo de la victoria de Cristo<sup>13</sup> adquiere aquí los rasgos de una marcha de liberación a través de los territorios dominados por los demonios, y en especial a través del mundo inferior, dominado por Satanás; una marcha que derriba los muros de la prisión, en la que los hombres del siglo II se sentían prisioneros. Cristo supera esos muros, supera las potestades que mantienen el contexto de violencia de este mundo y de su historia, porque él no les está sometido, porque personalmente es el Logos que viene de Dios, según lo ha expuesto sobre todo Ireneo de Lyon († ca. 202):

Dios Padre «envió la Palabra milagrosa. Vino para salvarnos, y para ello se detuvo en los mismos lugares y regiones donde nosotros habíamos perdido la vida durante nuestra estancia, y rompió las ataduras de la prisión. Su luz brilló y dispersó las tinieblas de la cárcel, santificó nuestro nacimiento y venció a la muerte, por cuanto que soltó las cadenas con las que se nos tenía en esclavitud. Hecho él mismo primogénito de los muertos, mostró la resurrección y suscitó en sí mismo para la resurrección al hombre caído, ya que lo condujo hacia arriba, elevándolo hasta el cielo, a la derecha del Padre... Eso es lo

10. Cf. E.R. Dodds, *Heiden und Christen in einem Zeitalter der Angst*, Frankfurt 1985, 29; vers. cast., *Paganos y cristianos en una época de angustia*, Cristiandad, Madrid 1975.

11. Cf. E. Hennecke-W. Schneemelcher, *Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung*, vol. I: *Evangelien*, Tubinga 41968, 348-354; sobre el motivo del descendimiento a los infiernos cf. J. Kroll, *Gott und Hölle. Der Mythos vom Descensuskampfe*, Darmstadt (reimpresión) 1963; W. Maas, *Gott und Hölle. Studien zum Descensus Christi*, Einsiedeln 1979.

12. Cf. *Ascensio Isaiae* 10s; *Epistola Apostolorum* 13ss; *Odas de Salomón* 42, etc. Acerca del trasfondo conceptual, cf. B. Studer, *Soteriologie*, 68s., y J. Daniélou, *Théologie du Judéo-Christianisme*, Tournai 1958, 273-287.

13. Fundamental al respecto es G. Aulén, *Christus Victor. An historical Study of the three main types of the idea of the atonement*, Londres <sup>11</sup>1975, 16-60.

que en verdad ha llevado a cabo nuestro Señor Jesucristo, ya que combatió victoriosamente por nuestra redención»<sup>14</sup>.

75 Ireneo recoge el esquema *egressus-regressus*, familiar a la gnosis y al platonismo (medio), según el cual todas las cosas aspiran a regresar a su origen. En el hombre esa aspiración se topa con la prisión en la cárcel de este mundo. Cristo, el Logos que viene de Dios, que ha salido de él, no puede ser retenido por las potencias cósmicas que querrían evitar su retorno a su origen; y en su retorno victorioso a casa toma consigo a todos los que se han dejado salvar y redimir por él y se han incorporado a su marcha de regreso. El retorno de Cristo al Padre sigue siendo todavía en León Magno († 461) el *triumphus victoriae* del vencedor sobre la muerte, que va al encuentro de su glorificación y que en su *transitus ad gloriam* como cabeza de la humanidad precede a sus hermanas y hermanos, los hombres, a fin de que se cumpla en los miembros del cuerpo lo que ya ha empezado por la cabeza<sup>15</sup>.

León Magno supone las dos naturalezas del redentor: porque Cristo era Dios, no podía ser prisionero de la muerte; porque era hombre, pudo incorporar a la humanidad a su *transitus ad gloriam*, de modo que también ella fuese al encuentro de la gloria.

En León Magno el motivo de la victoria de Cristo es un motivo marcadamente pascual. El acento recae con especial fuerza sobre la lucha victoriosa de Cristo con los demonios, aunque también destacan los misterios de la vida de Jesús como, por ejemplo, la tentación resistida victoriosamente, sus expulsiones de los demonios y, sobre todo,

14. *Epideixis* 38; cf. *Adversus haereses* III 18,6; IV 24,1. Para el pensamiento de Ireneo cf. H. Kessler, *Die theologische Bedeutung des Todes Jesu. Eine traditions-geschichtliche Untersuchung*, Düsseldorf <sup>2</sup>1971, 32ss.

15. *Sermones* 65,4; 67,7; 72,6.

su muerte<sup>16</sup>. La muerte de Jesús es consecuencia de su ejecución por parte de los demonios y el diablo; aunque supone a la vez la derrota de los mismos, porque con la muerte de Jesús ellos perdieron su dominio sobre el género humano. El diablo intentó adueñarse de Jesús entregándolo a la muerte con ayuda de los judíos. Pero Jesús engañó al diablo, porque «ocultó» su naturaleza divina con una vida humana. La muerte le golpeó, mas no pudo tenerlo prisionero, pues que la naturaleza divina de Jesús, que la muerte y el diablo «pasaron por alto», se resistió a la muerte definitiva, por lo que el poder de la muerte hubo de dejarle libre a él y, con él, a todos sus prisioneros<sup>17</sup>.

Este motivo repetidas veces descrito encontró una expresión más bien jurídica en la doctrina de la *victoria de Cristo mediante el reembolso* al diablo *de un rescate legal*. Según Ireneo, y también según Orígenes († 253/254) el diablo tenía un derecho sobre todos los hombres debido al pecado del género humano. Jurídicamente le pertenecían; y Dios quiso actuar con justicia incluso frente al diablo<sup>18</sup>, ya que anuló tal derecho mediante el pago de un rescate. Y así entregó a su Hijo a la muerte a fin de liberar a la humanidad del dominio «legítimo» del diablo.

Sólo que en definitiva el diablo es el engañado, porque no pudo retener el rescate. La muerte no pudo retener al Dios-hombre. El diablo se vio ciertamente burlado sobre la posesión del rescate, pues había atentado contra un inocente —contra Jesucristo, que no tenía pecado— y así, por injusticia perdió su justa pretensión sobre la humanidad.

Agustín explicita aún más este razonamiento: Dios decretó «vencer al diablo no mediante el poder, sino mediante la justicia». «¿Cómo fue vencido? Por el hecho de que, aun sin haber encontrado en él [en Cristo] nada digno de muerte, lo mató. Así, es ciertamente justo que dejase libres a los deudores, que tenía prisioneros, pues creyeron en

16. Así, por ejemplo, en Justino († ca. 165): *Dialogus cum Tryphone* 125,2ss; *Apologia* I 63,10; acerca de este apologista cristiano cf. H. Wey, *Die Funktion der bösen Geister bei den griechischen Apologeten des 2. Jahrhunderts nach Christus*, Winterthur 1957, 162-186.

17. Cf. *Excerpta ex Theodotou* 61,6s; *Acta Thomae* 45 (E. Hennecke-W. Schneemelker, *Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung*, vol. 2: *Apostolisches. Apokalypsen und Verwandtes*, Tübinga <sup>3</sup>1964, 327).

18. Para Ireneo cf. *Adversus haereses* V 1,1; para Orígenes, *Homiliae in Exodum* 69 y *Commentariorum in Matthaum series* 16,8. El motivo se encuentra, entre otros, también en Basilio (ca. 330-379; *Homiliae in Psalmos* 48,3). Ambrosio (ca. 339-397; *Epistola* I 41, 7-8) y León Magno (*Sermones* 22,3; 60,3).

aquel al que él mató sin tener culpa alguna». El diablo fue vencido según justicia, aunque lo fue al mismo tiempo por el poder divino de Cristo con el que Jesús escapó al destino de muerte: «Primero, venció al diablo por justicia, y después por poder: por la justicia, porque él no tenía pecado y fue muerto por el diablo de la manera más injusta; por el poder, porque él, el que había sido muerto, volvió a vivir para no morir nunca más»<sup>19</sup>.

Esta teoría del precio del rescate pagado al diablo la criticó ya Gregorio de Nacianzo († 390), y por tanto ya antes de Agustín, como inadecuada. Anselmo de Canterbury (1033/34-1109) entendió su propia teoría de la satisfacción como una alternativa y contraposición a la «hipótesis del engaño del diablo»<sup>20</sup>. A partir de entonces el motivo del dinero del rescate –aunque apoyándose ciertamente en una tradición que arranca ya del Nuevo Testamento y que después reelaboró Tertuliano (ca. 150-200)– sólo quedó recogido en el contexto de la doctrina del sacrificio expiatorio: ha de pagarse al Padre ofendido, y no ya al diablo para subrogar una exigencia de tipo jurídico.

#### 4.4. La victoria de Cristo y la lucha de los cristianos

En los siglos II y III se presentó la victoria de Cristo como la apertura del «camino de retorno» al Padre –un camino de retorno desde las ataduras del eón condenado a la ruina– como la superación creída y celebrada sobre el diablo gracias a la anulación de su derecho de conquista sobre la humanidad; exactamente se representaba como una victoria *sobre el mundo* y sus dominadores. El giro político dado por Constantino permitió que Eusebio de Cesarea (ca. 260/65-339), por ejemplo, hablase de la victoria de Cristo *en el mundo*<sup>21</sup>. Y así, el trasfondo experimental no lo constituye ya tanto la persecución,

19. *De Trinitate* XIII, 17 y 18.

20. Gregorio de Nacianzo, *Orationes* 45,22 y asimismo Anselmo de Canterbury, *Cur Deus Homo* 1,7.

21. Cf. P. Beskow, *Rex gloriae. The Kingship of Christ in the Early Church*, Uppsala 1962; H. Cancik, *Christus «Imperator»*, en H. von Stietencrom (dir.), *Der Name Gottes*, Düsseldorf 1975, 112-130. En Eusebio, *De laudibus Constantini* 1,6.

que ponía tan en entredicho la victoria de Cristo, cuanto la victoria de Constantino, el reconocimiento del cristianismo en el imperio romano.

Según Eusebio es Cristo personalmente el verdadero triunfador de quienes perseguían a sus leales. Él es el *rex gloriae*, que domina en el imperio y en la Iglesia; su soberanía puede ya experimentarse en el ordenamiento pacífico del imperio romano y en la comunión bien regulada de la Iglesia, aunque esa realidad sólo se impondrá de lleno con su retorno al final de los tiempos. De ese modo la teología imperial de Eusebio de Cesarea se convierte en el prototipo de una *theologia gloriae*, que ve a la Iglesia y el Estado, así como a sus dirigentes, a la luz de la *gloria* alcanzada ya por Jesucristo y que ya ahora vige, aunque sólo sea de forma inicial.

Mas pronto se echó de ver que la victoria de Cristo en la historia sólo puede ser una realidad de forma fragmentaria: el reino de Cristo aquí y ahora es –como dice Agustín– el reino dependiente de un servicio militar, «en el que todavía se está en lucha con el enemigo, y tan pronto presenta resistencia a las pasiones que atacan como señorea sobre las vencidas»<sup>22</sup>. El servicio militar de los creyentes se dirige contra el dominio de las pasiones y de la concupiscencia, que no están iluminadas por el Espíritu de Dios, a fin de que obedezcan a la voluntad racional del hombre<sup>23</sup>. En ellas los demonios y Satanás dominan a los hombres. Tanto ellos como sus «ataques hostiles» son ciertamente superados por los piadosos, «por cuanto que no recurren a sí mismos sino a Dios contra tales enemigos» y se aseguran la asistencia de Cristo, que ha vencido a los demonios<sup>24</sup>. Mas el servicio

22. *De civitate Dei* XX,9.

23. Cf. *ibid.* XIV,16.

24. Cf. *ibid.* X,22, así como *De agone christiano, passim*.

militar sigue siendo necesario contra ellos, pues –aunque vencidos– no han perdido por completo su poder nefasto contra los cristianos.

Este motivo del servicio militar o de la *disciplina* se encuentra ya en Cipriano de Cartago († 258)<sup>25</sup> y lo recoge Lactancio (ca. 250-320). La vida cristiana es *militia Christi*, en la que el cristiano tiene que ejercitar sus virtudes<sup>26</sup>; como guerrero de Dios está implicado en la lucha entre Dios y el diablo, entre la virtud y el vicio, y tiene que acreditarse mediante una vida de penitencia<sup>27</sup>. El motivo preciso de la *militia Christi*, unas veces latente y a menudo recogido de forma explícita condicionó durante una larga fase de la historia del cristianismo la experiencia del gobierno presente de Cristo en la Iglesia y en el mundo.

Se encuentra todavía en el libro de *Los ejercicios espirituales* de san Ignacio (1491-1556)<sup>28</sup>, donde en la meditación de las dos banderas se le exhorta al ejercitante a «imaginar así como si se asentase el caudillo de todos los enemigos en aquel gran campo de Babilonia, como en una grande cátedra de fuego y humo, en figura horrible y espantosa». El ejercitante debe seguir meditando cómo Satanás «hace llamamiento de innumerables demonios y cómo los esparce a los unos en tal ciudad y a los otros en otra, y así por todo el mundo, no dexando provincias, lugares, estados ni personas algunas en particular». Por el contrario «se ha de imaginar del summo y verdadero capitán, que es Christo nuestro Señor», y «será aquí ver un gran campo de toda aquella región de Hierusalén, adonde el sumo capitán general de los buenos es Christo nuestro Señor», y asimismo «considerar cómo el Señor de todo el mundo escoge tantas personas, apóstoles, discípulos, etcétera, y los envía por todo el mundo, esparciendo su sagrada doctrina por todos los estados y condiciones de personas».

La meditación de las dos banderas tiene que poner al ejercitante frente a la decisión vital, o lo que es lo mismo, frente a la decisión radical y consciente de optar por el «sumo capitán y señor nuestro» y

25. Cf. B. Studer, *Soteriologie* 98.

26. *Divinae Institutiones* VII 5.9.13.15s.23s. Ver asimismo A. von Harnack, *Militia Christi. Die christliche Religion und der Soldatenstand in den ersten drei Jahrhunderten*, Darmstadt 1963 (reimpresión).

27. Cf. M. Spanneut, *Tertullian et les premiers moralistes africains*, Gembloux 1969, 195.

28. Cf. números 136-147 de los *Ejercicios Spirituales*.

de combatir a Satanás y a su ejército de espíritus. En Ignacio el ejército de Cristo no se identifica sin más con la Iglesia ni se puede equiparar el ejército de Satanás con los no cristianos o con los herejes. Más bien hay que decir que las líneas del frente cruzan por la Iglesia y el mundo.

La recepción de la doctrina agustiniana de las dos ciudades tendió en la edad media –por ejemplo, en Otón de Freising (1112-1158)– a ver más bien la Iglesia como la *civitas Dei*, que ha de hacer la guerra contra los enemigos de la Iglesia, que en definitiva son los demonios y el diablo que la asedian.

Los sacramentos tienen una especial importancia en la lucha del ejército de Cristo contra el ejército de Satanás. Ya en las *Catequesis mistagógicas* de Cirilo de Jerusalén (ca. 313-387) se dice que en el bautismo el neófito recibe el Espíritu Santo, a fin de que ungido y fortalecido con él acometa la lucha contra el diablo<sup>29</sup>. Este motivo definió hasta nuestros mismos días la forma litúrgica y la importancia teológica del sacramento de la *confirmatio*, estableciendo la diferencia entre la misma y la iniciación del bautismo: el confirmando venía a convertirse en una especie de «caballero de Cristo».

Pero es por el agua del bautismo por la que el reino del diablo sufre el quebranto decisivo. El agua expulsa a los demonios de las almas de los incrédulos y los convierte de enemigos de Cristo en sus conmlitones. De ese modo en el bautismo la victoria de Cristo se hace una realidad experimentable y concreta para el que antes no creía. Lo cual explica, por ejemplo, la práctica de los bautismos forzosos de los judíos en la alta y baja edad media<sup>30</sup>.

En la recepción del sacramento del altar adquieren

29. *Catequesis mistagógicas* III.

30. J. Delumeau, *Angst im Abendland. Die Geschichte kollektiver Ängste in Europa des 14. bis 18. Jahrhunderts*, Reinbek 1985, 437; vers. cast., *El miedo en occidente: siglos XIV-XVIII*, Taurus, Madrid 1989.

los bautizados (y confirmados) aquella fortaleza, que pese a todas las derrotas particulares –que han de confesarse y perdonarse en el sacramento de la penitencia– no permite abandonar la lucha para acabar resistiendo victoriosamente. Así la soteriología se concretizó en los *signos de salvación*, que arman al cristiano para la lucha contra el ejército de Satanás y contra las múltiples tentaciones con las que los demonios intentan atraer a los hombres a su bando.

Para los fieles sencillos el acto salvífico de Cristo se convirtió cada vez más en la institución de los sacramentos y en su muerte salvadora, que confirió su fuerza salvífica a los sacramentos. Y la Iglesia aparecía como la comunidad cúllica y combativa, que dirigía el papa y los obispos en la guerra contra el diablo y sus vasallos y que con los medios sacramentales de gracia fortalecía a los combatientes contra el dominio de Satanás.

También los reformadores protestantes ven la situación del hombre exclusivamente desde su abandono al dominio del diablo y destinado a combatir contra él, en una batalla que sólo puede sostenerse desde la fe. «¿Quién puede resistir al diablo y a la carne?», pregunta Martín Lutero (1483-1546); y declara abiertamente «que nosotros somos prisioneros del diablo como si fuera nuestro príncipe y dios, teniendo que hacer lo que él quiere y ordena»<sup>31</sup>.

Y Juan Calvino (1509-1564) enseña que es una locura pretender el hombre defenderse por sí solo de Satanás, cuando por sí solo «quiere entrar en batalla contra el diablo, que es un guerrero mucho más fuerte y vigoroso»<sup>32</sup>. La lucha, que hierve a nuestro alrededor

31. Edición de Bonn, vol. 3, 87 (*Ein Sendbrief von dem harten Büchlein wider die Bauern*).

32. *Institution chrétienne*, París 1961, 190s.

es, en efecto –como lo subraya especialmente Lutero en su *De servo arbitrio*–, una lucha entre Cristo y el diablo por la «posesión» del hombre. En medio está la voluntad humana como un «animal de tiro». «Cuando la cabalga Dios, quiere y va adonde Dios quiere... Cuando cabalga Satanás, quiere y va adonde Satanás quiere, y no está en su libre decisión el correr a uno de los dos jinetes y reclamarlo para sí, sino que los jinetes combaten por conseguirla y hacerla posesión suya»<sup>33</sup>.

Con ello Lutero agudiza al máximo la experiencia del abandono inerte en manos de potencias demoníacas, y corre el peligro de concebir también la liberación del creyente en Cristo –de la que sabe hablar de forma tan convincente y conmovedora<sup>34</sup>– bajo la imagen de la «posesión»; ello es consecuencia de una experiencia demonológica del mundo, que repercute incluso en la experiencia de la liberación del poder demoníaco; y consecuencia asimismo de las ideas predestinacionistas, que tan marcadamente subrayan la absoluta indefensión del hombre caído y dominado por el diablo, hasta el punto de que presentan incluso la misma liberación como una experiencia que se «sufr» de una manera pasiva.

Así pues, la metáfora neotestamentaria de la victoria de Cristo sobre las potencias está recogida y configurada en dos líneas importantes dentro de la historia de la tradición: en la línea de la teología imperial de Eusebio de Cesarea el imperio y, más tarde, la Iglesia aparecen como una realidad histórica de la victoria que sobre el diablo obtuvo Cristo en la cruz; la victoria de Cristo fue el comienzo de un «gobierno sagrado», que en su nom-

33. Edición de Bonn, vol. 3, 126.

34. Cf. *Von der Freiheit eines Christenmenschen* (ed. Bonn, vol. 2, 2-27).



bre ejercen sobre el planeta emperadores, papas y obispos.

Esta *soteriología gloriae* triunfalista se superpone muchas veces a la valoración «más realista» de que la victoria ya alcanzada de Cristo ha de imponerse con la lucha en contra del ejército del diablo, contra su dominio sobre los hombres, que puede experimentarse de una manera concreta en las pasiones pecaminosas; para ello la comunidad cáltica y combativa de la Iglesia ha de preparar y proveer los medios de robustecimiento, que la victoria de Cristo en la cruz ha proporcionado, y a través de su dirección jerárquica ha de cuidarse de la organización de esa batalla.

La metáfora de la lucha define asimismo la experiencia básica de los reformadores protestantes, según la cual el pecador, que por sí mismo está irremediablemente entregado al diablo, por la justificación pasa a «ser propiedad» y posesión de Cristo, el vencedor del diablo, sin ningún mérito propio del hombre. El dominio de Cristo sobre los creyentes significa ciertamente una verdadera *libertad*, pues los libera de la esclavitud de Satanás, que quiere mantener prisioneros a los hombres en sus pasiones pecaminosas.

#### 4.5. La «desdemonización»

La resurrección de Cristo y su exaltación «a la derecha de la majestad» (Heb 1,3) explica la transformación del tema del «gobierno divino» en el motivo de la *soberanía (regia) de Cristo*: Jesucristo, el «vencedor», ha arrebatado a las potencias hostiles a Dios el dominio sobre los hombres –sobre la creación–; y domina al menos por cuanto congrega a los creyentes para la lucha

contra «el príncipe de este mundo», los capitanea y fortalece en la batalla y les hará partícipes de su victoria.

¿Puede mantenerse esta imagen de la redención, cuando la concepción demonológica del mundo y de la historia ha desaparecido? ¿A quién ha vencido Jesucristo, en qué lucha capitanea a los creyentes, si ya no se da la lucha contra el «ejército» de Satanás, contra los demonios? El «desencantamiento del mundo», según expresión de Max Weber (1864-1920), es la característica fundamental de la moderna racionalización de la vida; y ese desencantamiento descansa en la creencia «de que, con sólo quererlo, podría experimentarse en cualquier momento que en principio no existen poderes misteriosos e imprevisibles, que anden bullendo por doquier, sino que más bien todas las cosas pueden –en principio– controlarse mediante un cálculo»<sup>35</sup>.

La *moderna conciencia de libertad* se constituye precisamente con la certeza de que el hombre no está sujeto a ningún poder demoníaco, sino que está en condiciones de configurar en forma responsable sus circunstancias vitales, sin tener que tomar en cuenta ningún tipo de influencia suprahumanas sobre el acontecer mundial. ¿Cómo se le puede presentar a esta conciencia moderna de libertad el mensaje cristiano de redención?<sup>36</sup>

Cabe referirse ciertamente al hecho de que la creencia bíblica en Dios y en la creación del mundo por él tiende al desencantamiento y a la desdemonización de la realidad mundana. Las estrellas y los cuerpos celestes no son en el relato de la creación deidades que determinan el destino, sino que son criaturas de Dios; y es Dios mismo –y ningún tipo de demonios– el que en definitiva determina la realidad histórica.

35. M. Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, Tubinga 1968, 594.

36. Tal es el enfoque primordial del problema en el magnífico libro de Th. Röppner, *Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte*, Munich 1988.

La doctrina de la providencia, que se desarrolló con el encuentro con la Estoa y que trabajó con ideas platónicas<sup>37</sup>, ve a Dios como el *Pantokrator*<sup>38</sup>, como el padre de familia que vela por todo, todo lo ordena y guía y que instituye un orden en el cosmos tendente a lo mejor. El creador sostiene la creación en su mano y la ordena al fin previamente establecido por él; de tener algún papel en el acontecer mundial los demonios, no pasa de ser un papel secundario y marcado por Dios.

Así, en este contraproyecto, alternativo a la visión demonológica del mundo coetánea, la metáfora de la victoria sobre las potencias no pudo desempeñar un papel decisivo: no se necesitaba victoria alguna, si Dios se mantenía imperturbablemente como el Pantocrátor. Y aquí aparecen en el primer plano otros modelos soteriológicos: Cristo como manifestación histórica, en el que se hace presente el Logos universal de Dios; como educador y modelo, en el que aparece ese Logos universal de Dios que quiere intervenir sobre los creyentes y determinar su vida.

La ilustración enlaza con tales concepciones soteriológicas; también ella ve siempre a Dios como el educador, que ha revelado en Jesucristo de forma imprevisible su plan universal, sólo oculto a las personas sin inteligencia. Por supuesto que ya no cabe hablar de un giro histórico de la historia por la «victoria» de Cristo sobre las potestades y elementos. Y, en el fondo, tampoco cabe hablar de una liberación por la obra redentora de Cristo, ya que es el hombre –enseñado ciertamente por Jesús– el que puede liberarse a sí mismo de los «poderes», mediante la «salida del hombre de su minoría de edad, achacable a él mismo», con lo cual se constituye legítimamente en *señor de sí mismo*<sup>39</sup>.

37. *Timaios* 30b-c; *Politeia* X, 612; *Nomoi* X, 899d y ss.

38. Cf. Juan Crisóstomo (ca. 350-407), *Homiliae in epistolam ad Hebraeos*, 2,3.

39. Cf. I. Kant, *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung* (ed. Academia de Ciencias), vol. VIII, 33-42, aquí 35; vers. cast., *¿Qué es la ilustración?*, Tecnos, Madrid 1989; vers. cat., *Què és la il·lustració?*, Universitat de València 1991; *Metaphysik der Sitten* § 30 (ed. Academia de Ciencias) vol. VI, 282; vers. cast., *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Espasa Calpe, Madrid

Mas, cuando el hombre se constituye en señor de sí mismo –«se emancipa»–, también acaba por quedar obsoleto el razonamiento acerca de una soberanía y reinado de Dios que ordena el mundo y la historia. El hombre osa salir «de la fuerte protección de la providencia divina»<sup>40</sup>, al pensar que puede apropiarse la historia como su propio dominio –como espacio configurativo–. Y por esa vía queda también sin contenido el significado último de la categoría «obrar de Dios», que la ilustración todavía admite.

Pero a Nietzsche, que intenta hacer valer esa consecuencia extrema, no se le oculta aquello a lo que el hombre ha de aspirar, cuando logra salir de la fuerte protección de la providencia divina. Si no es ya la voluntad de Dios la que condiciona y justifica la realidad en su sentido más profundo, es la voluntad humana la que tiene que constituirse en señora de toda la realidad. Mas no puede volver «atrás»: «Que no pueda romper el tiempo y la apetencia del tiempo es el tormento más terrible de la voluntad... Que el tiempo no vuelva atrás es su rabia.» Y, sin embargo, no puede dejar el pasado, la contingencia, a sí misma, cual si escapase a su dominio: «Rescatar el pasado y transformar todo el “así fue” en un “así lo he querido” es lo que ante todo significa para mí redención»<sup>41</sup>.

Tal redención sólo la lleva a cabo el superhombre, que libremente y con mano de hierro imprime su sello en la historia, que de ese modo la convierte en *prehistoria* del superhombre y destruye en ella todo cuanto se

<sup>40</sup>1990; vers. cat., *Fonamentació de la metafísica dels costums*, Laia, Barcelona 1985.

40. Cf. F. Rosenzweig, *Der Stern der Erlösung*, Francfort 1988, 247 (reimpresión).

41. *Also sprach Zarathustra*, WSA 4,179s.

opone a su determinación. La libertad se convierte en terrorista, cuando sólo se reconoce a sí misma y admite lo establecido por ella; eso es algo que ya Hegel vio con toda claridad<sup>42</sup>. O bien se despoja de su poder aparentemente en favor de una libertad, que se somete a la ley de la vida, de la historia, del espíritu, de la evolución; pero intenta imponer después esa ley de una manera implacable contra todo lo que está «por encima de la vida» y «al margen del tiempo».

Consecuentemente también la libertad que se somete acaba muchas veces haciéndose terrorista, porque conoce el poder de lo que tiene que suceder y se lo apropia. Tiende su mano hacia el poder, para estar así en condiciones de sacrificar aquellas víctimas, que «tienen que darse» en razón de la propia libertad y de la única «ley» que todavía se admite. Mas, por el hecho mismo de exigir y ofrecer víctimas, ¿no se ha convertido ella misma en *demoníaca*, si según el pensamiento de Pablo demoníacos son todos aquellos poderes que exigen insaciablemente víctimas?

#### 4.6. Libertad y «demonización»

¿Cómo puede el anhelo de libertad convertirse a su vez en fuente de opresión demoníaca? Por cuanto que –tal sería la doctrina de Nietzsche– se potencia hasta que llega a ser una autoafirmación sin miramientos de ninguna clase y acaba convertida en imposición de uno mismo contra el tiempo y la historia. ¿Ese hundimiento de la libertad es el destino irremediable del anhelo humano

de libertad? ¿O constituye una amenaza mortal de la libertad, que comporta su misma esencia, pero de la que puede salvarse perfectamente, de modo que sólo la libertad «salvada» es la que vuelve a ser ella misma? De cara a una soteriología esta pregunta ha de tener una importancia simplemente decisiva, si es que entiende la redención –con el apóstol Pablo– como *liberación para la libertad* (Gál 5,1).

En efecto, de una liberación para la libertad sólo puede hablarse con sentido, si la libertad humana, tal como se realiza de hecho, necesita de una liberación para no procurarse ella misma su ruina. Mas ¿qué es lo que constituye la honda ambivalencia del anhelo humano de libertad, necesitada de redención?

Libertad es –como razonaron Hegel y Kierkegaard– un concepto esencialmente *negativo*: se realiza *contra* la determinación ajena como una *autodeterminación*. Y ese «contra» muestra la agresividad con que cada hombre ya desde el comienzo de su desarrollo psíquico-espiritual tiene que escapar a su total determinación por otros seres significantes<sup>43</sup>. Los «otros» intentan siempre aprovecharse de mí como un medio para sus fines. En contra de ellos tengo que afirmarme como *fin en mí mismo* y hacerme valer como tal. Según Kant, lo que constituye la dignidad del ser racional, que ha de ser libre, es el hecho de que existe «cual fin en sí mismo, y no simplemente como medio para el uso arbitrario de ésta o de la otra voluntad», y por tanto el hecho de que nunca ha de verse en sí mismo sólo como un medio, sino «siempre a la vez como fin»<sup>44</sup>.

42. Cf. el apartado «Die absolute Freiheit und der Schrecken», en *Phänomenologie des Geistes* (Theorie Werkausgabe, vol. 3, 431ss); vers. cast., *Fenomenología del espíritu*, Fondo de Cultura Económica, Madrid 1981.

43. Cf. mis consideraciones, que se apoyan en descripciones psicoanalíticas del comportamiento, en *Glaube im Kontext*. St. Ottilien 1987, 277ss.

44. Cf. I. Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, ed. Academia de Ciencias, vol. IV 428s.

La dignidad de la persona libre, que consiste en ser «fin en sí misma», se funda en su ser espíritu y ser sujeto: el hombre es subjetividad espiritual, por cuanto que no está determinado sin más por aquello a lo que está referido, sino que en sus múltiples referencias se *autodetermina y toma conciencia de sí mismo*.

Mas esta concepción de la subjetividad y de la libertad ¿no es ya de por sí terrorista de una forma latente? ¿Acaso no provoca al individuo a constituirse en fin absoluto de sí mismo contra todo lo demás y contra todos, no buscando en la relación con el otro más que la propia «autorrealización»? El trazado liberal de fronteras, según el cual la libre autodeterminación de cada individuo no debe ir tan lejos que lesione la libre autodeterminación de los demás es una postura que soluciona el problema sólo en apariencia; y ello porque no explica cómo el sujeto pueda constituirse en fin de sí mismo en esa frontera, toda vez que identifica en definitiva libertad con autodeterminación.

Ahora bien, nadie puede constituirse en «fin de sí mismo», a no ser que imponga su decisión –de constituirse en fin exclusivo de sí mismo– contra cualquier otra autodeterminación, incluso contra el hecho de estar condicionado por el pasado, el tiempo y la historia, como exige el Zarathustra de Nietzsche. Si la libertad ha de ser el resultado de mi autodeterminación, sóloamente llegará a serlo en tanto que imposición de la propia *absolutidad*, como libertad que excluye la libertad de los demás.

Pero incluso para quien intenta constituirse en fin absoluto de sí mismo en ese sentido se plantea ineludiblemente la pregunta de si, efectivamente, puede ser «fin en sí mismo» sin que en una libre autodeterminación se constituya a su vez en un último «para qué» de

sí mismo. Y tal pregunta se plantea de modo ineludible, porque la finitud de la subjetividad humana –y en definitiva su muerte inevitable– permite ver la meta del fin en sí mismo como indiferente por completo, como algo que en el curso de la historia de la evolución carece de significación. *La indiferencia de lo que hay que poner como fin de sí mismo en la autodeterminación*: de ella sólo puede defenderse la libertad finita, concebida cual mera autodeterminación, en la medida en que contra tal indiferencia –realizada en el *miedo*– persigue desesperadamente la propia absolutidad –«mi» absoluto–, y justamente así se hace terrorista.

Esa «adicción» de la absolutidad tiene todas las características de una huida frente a lo que pese a todo reaparece irremediamente como lo suprimido; en el caso extremo –que cada vez con más frecuencia se convierte en un caso normal– reaparece con las obsesiones demoníacas del hombre psíquicamente enfermo, que desespera neurótico de toda absolutidad, pero que se aferra a la misma.

Cuando pretendo hacerme valer como fin en mí mismo, me enzarzo en la lucha con todos los que quieren imponer por la fuerza la propia «autofinalidad» para sí y contra los demás. Y me enzarzo en la lucha por todos los bienes (espirituales o materiales), de los que me prometo la realización de mi propia mismidad; la lucha por las «posibilidades de autorrealización», que me permitirán ser –como yo me persuado a mí mismo– quien yo quiero ser. Así, con mi afán de libertad me someto a unas realidades, cuya accesibilidad o disponibilidad deciden evidentemente el poder ser yo mismo; es decir, a unas realidades, que se convierten para mí en la realidad que todo lo condiciona y define.

Esto se advierte tal vez con especial claridad, cuando

el hombre –para tomar medidas contra la relativización de su existencia a causa del tiempo y de la historia, y en definitiva a causa de la muerte–, aspira a un absoluto, que le permite ser inadmisiblemente importante y le justifique como tal, aunque para ello tenga que arriesgarlo todo y exija todo tipo de sacrificio, que en su nombre tenga que exigir él todo tipo de sacrificios, y sin que por ello dé ni siquiera un paso adelante en el cumplimiento de sus exigencias. Quien para poder ser él mismo depende de semejante instancia (o realidad) se esclaviza a sí mismo bajo la exigencia infinita de la misma: bajo la exigencia de requerir y ofrecer *por ella* cualquier sacrificio imaginable; se esclaviza a sí mismo al servicio de un ídolo.

Para Pablo eso es lo que constituye el dominio del diablo: los demonios –los ídolos– son esas absolutidades, que exigen de un modo absoluto y que seducen a los hombres para que esperen su justificación –su poder ser ellos mismos– del cumplimiento de sus exigencias. Pero en modo alguno garantizan tal justificación, pues por esencia son unos *Moloc*: con sus vanas promesas dominan sobre los hombres y alcanzan el poder, abusando y trabando en sus lazos a quienes se les entregan<sup>45</sup>.

De ese modo la violencia de la autoafirmación se hace demoníaca, porque ofrece sacrificios y los exige; sacrificios a los demonios, los cuales dominan, porque a causa de nuestra autoafirmación nosotros les ofrecemos

---

45. Dicha estructura del anhelo de libertad la reconstruye E. Drewermann en su gran obra *Strukturen des Bösen*, partes I-III, Paderborn<sup>3</sup>1982, <sup>4</sup>1983; por lo que aquí respecta, ver especialmente el prólogo a la parte III y el prefacio a la 2.ª edición (XII-LXXXIV). Acerca de la «posesión» del neurótico, cf. la interpretación que da Drewermann de los exorcismos (*Tiefenpsychologie und Exegese*, vol. 2, Olten <sup>4</sup>1988, 247-277). Sobre el olvido de la muerte en la mentalidad moderna de la autodeterminación, cf. Th. Pröpper, *Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte* 143.

sacrificios; porque confiamos falsamente en que, como contraprestación por nuestros sacrificios nos permitan alcanzar el objetivo de nuestra autoafirmación; porque ponen de relieve en nosotros, desfigurándolo, lo reprimido por nuestro afán de autoafirmación: la *conditio humana*.

El anhelo de libertad sólo dejaría de ser demoníaco –exigencia de autoafirmación e idolatría– cuando la libertad finita pudiera liberarse incluso de la necesidad de autoafirmarse y, con ello, también de la tiranía de los demonios; cuando su autorrealización más profunda no fuera ya la autoafirmación por autoimposición y «adoración de los ídolos», sino un *darse libremente*; un darse libremente, en el que desde luego no desaparece la «autofinalidad» de quien así se da, sino que más bien se justifica y salva.

Que el darse libremente sea una realización a fondo de la libertad es algo que puede advertirse prestando atención al hecho de que la libertad no es origen de sí misma ni es dueña de su propio fin –la «autofinalidad» del sujeto– por la simple autoimposición. Quien experimenta la libertad únicamente como la realidad por la que *hay que luchar*, y no también como una realidad *otorgada*, será desmesurado en su lucha por la propia libertad, pues querrá lograr por la fuerza lo que sólo se le puede otorgar libremente. La práctica psicoanalítica confirma este principio con una evidencia irrefutable. La libertad permanece forzada y tiende en sí a la violencia, si no es querida y afirmada por el tú –ante todo por otros seres significantes–; es decir, si no se otorga porque el otro *se da libremente*: se libera de su violenta necesidad de autoafirmación y renuncia a abusar de mí como medio para su propia absolutización. La libertad quiere –y debe– ser reconocida y afirmada libremente

por los otros (significantes)<sup>46</sup>. Y, en último término, la libertad sólo puede querer el establecimiento de la misma libertad mediante un reconocimiento libre de los demás en su libertad personal, pues que únicamente la libertad reconocida puede a su vez reconocermé a mí mismo en mi libertad, mientras que un reconocimiento y aceptación simplemente forzado no me garantiza aquello de lo que tengo más profunda necesidad: la afirmación sin reservas de mi persona como «fin en sí mismo». El ser fin en mí mismo es una «dignidad» que no me puedo procurar combatiendo, mientras que he de combatir porque la «autofinalidad» de cada hombre no sea postergada y despreciada mediante relaciones y estructuras alienantes.

Como fin en mí mismo sólo puedo experimentarme –y sólo así puedo hacerlo–, *cuando soy amado por mí mismo*. Quien ama generosamente me asegura con su amor la respuesta a la pregunta de por qué tengo que existir y para qué soy bueno. No es una respuesta que me permita ser bueno como medio para un fin que está más allá de mí mismo, sino más bien una respuesta que *a mí* –ineludiblemente a mí mismo– me permite ser bueno como fin en mí mismo para un tú, para otros, para los que es bueno que yo sea precisamente el que soy.

Es el hecho de ser amado el que hace que me experimente a mí mismo como un valor propio, que ya no se puede relativizar, como fin en mí mismo, como justificado, como *incondicionalmente deseado*<sup>47</sup>, como motivo de gozo. Mas el amor no es un bien que yo pueda procurarme y apropiarme, cual si tuviera un derecho al mis-

mo. El amor es un don libre, y precisamente en tanto que don y regalo que no puede merecerse me justifica en mi existencia; si se me otorgase sólo por obligación, perdería su valor justamente como justificación de mí mismo. De ese modo el amor es en su realidad más profunda una realización de la libertad, al igual que la libertad se fundamenta siempre en la autoentrega amorosa y adquiere su sentido con que los hombres amándose unos a otros se afirmen como fin en sí mismos<sup>48</sup>.

¿De dónde saca el amor el derecho de afirmar a la amada o al amado como fin en sí mismo, como *incondicionalmente* deseado? ¿No se engaña, cuando ni siquiera puede garantizar lo que promete a la persona amada, a saber, que en última instancia no es indiferente o simple medio para un fin que está más allá de ella misma? El amor –y así lo piensa Th. Pröpper– «sólo puede lograrse, cuando al mismo tiempo se cree en el amor»; en un amor que hace verdadero y vigente lo que mi amor promete.

Así, una conducta humana sólo puede ser libre, cuando «da ya por supuesto aquello que representa y realiza»<sup>49</sup>; cuando contra la conversión demoníaca del individuo en algo indiferente, lleva a cabo y testifica aquella *justificación* del individuo como fin en sí mismo, que Dios mismo estableció con su clemencia generosa hacia el hombre. Según la experiencia creyente del cristiano, es Dios el único capaz de justificar –porque personalmente no tiene necesidad alguna de justificación–. Y lo que él justifica no son las posesiones, ni al superhombre, ni la victoria del más fuerte y la derrota de los

46. Esto lo pone de relieve Hegel en el capítulo «Herr und Knecht» de su *Phänomenologie des Geistes* (Theorie Werkausgabe, vol. 3, 145ss).

47. Cf. G. Fuchs, *Glaubenserfahrung-Theologie-Religionsunterricht Ein Versuch ihrer Zuordnung*, en «Katechetische Blätter» 103 (1978) 190-216.

48. Este análisis concuerda en lo esencial con el estudio –realizado por la vía de la reflexión trascendental– de Th. Pröpper, «Wesensbestimmung der Freiheit», en *Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte* 171-194.

49. Cf. ibid. 192.

débiles, ni los resultados de la historia del poder o las víctimas de la evolución. Dios continúa justificando a los miserables, los pródigos y los pecadores; continúa justificando a quienes no encuentran a nadie que les otorgue valor propio. Dios les sigue hasta el último rincón en el que se han ocultado (cf. Lc 15,3-7), y se alegra cuando vuelve a encontrarlos. El «gozo» de Dios me justifica en «última instancia»; para él soy el incondicionalmente deseado, sin que por mí mismo no pueda hacer nada para merecerlo.

Éste es el mensaje de Pablo: Dios libra del dominio de los «poderes» mundanos, porque elimina el motivo que forzaba a los hombres a guardar lealtad a los ídolos. Justifica a los *pecadores* para que no tengan que seguir intentando su justificación mediante la lucha o recurriendo a la idolatría. Cura su afán de libertad otorgando «gratuitamente» aquello que es objeto del anhelo más profundo: el ser deseado incondicionalmente, que es lo que constituye al hombre como fin en sí mismo.

Los hombres *se hacen* esclavos de los demonios, cuando –para decirlo con el lenguaje de Lutero– aguardan de ellos todo bien y en ellos buscan refugio, pues «ponen su corazón» en falsas realidades absolutas, a las que divinizan y convierten en algo que todo lo determina<sup>50</sup>. «El cambio de soberanía» se da –Dios alcanza la soberanía– allí donde se experimenta al verdadero Dios como fiable y digno de confianza, allí donde se pone toda esperanza en él y en la llegada de su reino, allí donde se ve cumplida su voluntad con la potenciación soberana de su amor, por el que me sé reconocido como fin en mí mismo a la vez que me siento retado a apostar por la «finalidad en sí» de mi prójimo, y por el que

50. Cf. la explicación de Lutero al primer mandamiento en su *Grosser Katechismus*, edición de Bonn, vol. 4, 4.

puedo liberarme de mi necesidad de autoafirmación y puedo entregarme libremente al cumplimiento definitivo y profundamente salvífico de la voluntad divina.

Quien se abandona a Dios y al cumplimiento de su voluntad está libre de la seducción de los demonios y está libre de sus exigencias, a la vez que conoce una soberanía salvadora «más alta» y «más honda» que la soberanía de los demonios llegando mucho más allá. Ese hombre les niega cualquier vasallaje, con lo que pone fin a su poder.

La metáfora de la reducción a la impotencia de las «potestades» sigue, pues, siendo rica en relaciones y consecuencias incluso en el contexto de la conciencia moderna de libertad. Señala la ambivalencia profunda de un anhelo de libertad, que no sólo quiere hacer del hombre «el señor y dueño de la naturaleza» (R. Descartes<sup>51</sup>) y, en último término, en señor de sí mismo, sino que pretende además constituirlo en «fin en sí mismo» (I. Kant). Esa metáfora permite preguntar por qué un afán de libertad puede llegar a ser algo demoníaco y terrorista, cuándo y cómo se trueca en premura de autoafirmación y, finalmente, en idolatría.

La metáfora incita, además, a nombrar explícitamente los «ídolos» y «potestades», a cuyas exigencias infinitas e insaciables se somete el hombre, por cuanto que de ellos espera la justificación de su existencia hondamente necesitada de que se la justifique: riquezas, dominio, éxito, placer, la misión histórica, la realización de la ley de vida o de la historia o el demonio del «superhombre». El derrocamiento de tales poderes –al que también apunta la metáfora– no hay que esperar de un

51. *Vont der Methode* (ed. de L. Gäbe), Hamburgo 1960, 50; vers. cast., *Discurso del método*, Alianza, Madrid 1990; vers. cat. *Discurs del metode*, Alhambra, Madrid 1990.

«reencantamiento del mundo»<sup>52</sup>, de la negación del anhelo humano de libertad y de subjetividad cumplida y llena.

La fe en la redención operada por Jesucristo es profundamente solidaria con el afán humano de libertad y refrenda su intención: la potenciación y dignificación del individuo humano como fin en sí mismo. Mas dicha fe no da lugar a engaño en el sentido de que una práctica liberadora del hombre sólo puede hacer valer lo que vale *desde la perspectiva de Dios*, aquello que *él* quiere profundamente e impone: la valoración ineludible de cada vida humana. Y Dios interviene en favor de esa valorización con una resolución suprema, pues se vuelve con amor a cada individuo humano, afirmándolo amorosamente y por él mismo.

La llegada de la soberanía de Dios se puede describir evidentemente según la lógica de la *imposición victoriosa* de la voluntad divina sobre las potestades hostiles a Dios; ciertamente que de una imposición victoriosa y de un derrocamiento de las potestades, no como la violencia autoimpositiva de una libertad demoníaca, sino como una *victoria del amor*. Mas, ¿cómo «vence» el amor? ¿Y cómo venció en Jesucristo? ¿Y qué significa esa victoria de cara a nuestra liberación del dominio de las potestades?

#### 4.7. Él es nuestra libertad

Las aproximaciones histórico-críticas a la predicación y a la práctica del reino de Dios por parte de Jesús

52. Contra M. Berman, *Wiederverzauberung der Welt. Am Ende des Newtonschen Zeitalters*, Reinbek 1985; vers. cast., *El reencantamiento del mundo*, Cuatro Vientos, Santiago (Chile) 1987.

dan motivo suficiente para afirmar que los coetáneos de Jesús pudieron vivir en él la experiencia de la proximidad liberadora de Dios. En Jesús pudieron experimentar que el dominio de las «potestades» era limitado y superable: él no estuvo sometido al mismo; lo superó en su propia vida, porque se abandonó radicalmente a la llegada de la soberanía salvífica de Dios y así consiguió el dejarse ganar por ella. Tal confianza excluía la lealtad a otros señores y le otorgó aquella soberanía, que ignoraba cualquier miramiento, a excepción de uno solo: el miramiento compasivo de la necesidad de los «pequeños», con el que ha de revelarse y hacerse patente el poder del amor divino. La predicación de Jesús y su conducta vital, ésa es la victoria del reino de Dios sobre las potestades y el derrocamiento de las mismas desahuciando la lealtad que se les tributaba y negándoles cualquier tributo y vasallaje.

Mas, el reino de Dios que viene ¿cómo vence a las potestades en la práctica del reino de Dios de Jesús? Vence como sólo el amor puede vencer: demostrando la superioridad del mismo amor. Y esa superioridad se demuestra por el hecho de que alguien –Jesús, el *Kyrios*– se abandona al amor y es justificado por su confianza en el amor. Jesús se abandona al amor –y sólo a él–, porque con él alcanza Dios la soberanía. Y eso quiere decir que se distancia de la lógica de la autoafirmación, la cual esclaviza y somete al poder de los demonios, ya se llamen «ley», autoafirmación nacional o seguridad frente al juicio futuro mediante la ascesis.

Y se distancia, por cuanto que se solidariza con las *víctimas* de esta lógica, permite que se le cuente entre ellas y deja que lo conviertan también a él en una víctima: para los dirigentes del pueblo era preferible que muriera *él* a que sucumbiese todo el pueblo (cf. Jn



11,50). El amor sólo puede vencer, si aquel que quiere hacerlo triunfar sigue exclusivamente la lógica *de ese* amor y renuncia a cualesquiera otras lógicas, y cae víctima de la lógica de la autoafirmación.

Su sacrificio pone de manifiesto la condición mortífera de esta lógica; de ahí que represente el juicio de la misma. Y revela a la vez adónde quiere llegar en definitiva la soberanía de las «potestades». Más aún: de la «victoria» del amor sólo pudo hablarse, porque el «sacrificio» de Jesús no benefició a quienes debería haberseles brindado: a los demonios; sino que aprovechó a los hermanos y a las hermanas de Jesús, destinados como él al sacrificio por la lógica de la autoafirmación. Y pudo beneficiarles, porque el Padre realizó la victoria del amor sustitutivamente en favor de todos los sacrificados, porque el Padre le «glorificó».

«El vencedor derrotado», y fue derrotado porque «el mundo» no reconoció, no admitió al Logos, cuando vino a su propiedad (Jn 1,10s); porque «los suyos» se opusieron a ver en Jesús de Nazaret al Logos «encarnado», al cual debían su existencia y que por lo mismo también quiere definir su vida. Ese Logos –la «lógica» y dinámica de la autocomunicación amorosa– se convirtió para el mundo en un extraño sin más; y como el extraño, en el que «se hizo carne», «se hará insoportable para el mundo, que lo eliminará. Dentro del campo del Adán primero (que, sin embargo, le pertenece a él, el segundo Adán) no existe para él ninguna victoria posible; ese campo como tal no puede transformarlo en el suyo propio: “Mi reino no es de este mundo” (Jn 18,36)»<sup>53</sup>.

Pero el Logos, encarnado en Jesucristo, muestra a Dios, cuyo Logos es, como la realidad que todo lo deter-

mina, pues no sólo determina por completo la vida de ese hombre –en él aparece de lleno como él es–, sino que incluso «penetra» su muerte y la constituye en realidad reveladora, en revelación del ser y del poder de Dios. En revelación de su ser: del amor creador que se comunica con plena generosidad; y en revelación de su poder, con el que se impone como la realidad suprema que «conquista» a la misma muerte.

Que el amor de Dios es el Logos y que ha aparecido en Jesucristo, que se ha mostrado en él y por él como la realidad que todo lo determina y define, por la que se dejan captar los creyentes y de la que ya no podrán ser separados –ni por la muerte ni por las «potestades»–, eso es lo que constituye la victoria, que Jesucristo ha alcanzado y de la que participan en él y por él todos aquellos a los que ha demostrado su amor (Rom 8,37-39).

A dicha victoria se llega porque aquello, que (en el *Pneuma*) definió por entero la vida de Jesús y su predicación, se ha demostrado en la resurrección del crucificado como la realidad que todo lo determina: con la resurrección de Jesús crucificado impone el Padre su reinado de amor, que su Hijo pretendió hacer presente con su manera de vivir. Jesucristo es el vencedor, y como tal también el *redentor*, porque en él y por él el amor de Dios ha manifestado su poder invencible; porque en él «se ha hecho realidad» el sí de Dios (cf. 2Cor 1,19-21), de manera que los hombres ya no necesitan combatir por el asentimiento a su existencia, vitalmente necesario, y ya no tienen que intentar obtenerlo mediante la idolatría, y de manera que pueden escapar a la lógica de la autoafirmación, confiándose en el Logos que se hizo carne en Jesucristo.

La «soteriología desde abajo» viene asumida por la

53. Cf. H.U. von Balthasar, *Theodramatik III: Die Handlung*, Einsiedeln 1980, 439ss, aquí 442.

«soteriología desde arriba»: que la vida de Jesucristo se defina por el Espíritu del amor –por la voluntad salvífica de Dios, por su designio de establecer su reinado con los hombres y en favor de ellos– se entiende como una *auto-revelación de Dios*, como un hacerse visible y palpable del ser divino en el Logos humanizado. Pero como auto-revelación de Dios que es la vida de Dios, incluso cuando fue ofrecida en sacrificio a «las potestades» escapó claramente a su dominio.

Quien se abandona con fe al Logos, encarnado en él, y permite que sea él la realidad que todo lo define, podrá liberarse de las potestades y evidencias que condicionan su vida de una manera nefasta; para el creyente la redención como *liberación* y salida del ámbito de poder del pecado se convierte en una realidad captada por la fe.

De ese modo la metáfora de la victoria sobre las potestades apunta a otras metáforas básicas y centrales de la fe en la redención: a las metáforas de la humanización (encarnación) del Logos y del rescate, de la expiación por los pecados del género humano.

#### 4.8. La realeza de Cristo y la lucha contra el dominio de los opresores

La «victoria» del amor sobre las potestades y los demonios se ha logrado *en la cruz*; de ese modo la realeza de Cristo queda marcada por su cruz, a tal punto que se ha erigido sobre la superación del dominio de la muerte. ¿Significa eso que el poder del amor sólo puede «vencer» y dar fe de sí en la crucifixión, en el aguante paciente del mundo? «Sufrimiento, sufrimiento, cruz, cruz, ése es el derecho de los cristianos», era la visión que Martín

Lutero tenía de la existencia de los creyentes en el mundo<sup>54</sup>. El seguimiento de Cristo es un seguimiento con la cruz, ¿y quiere eso decir que equivale a un dejarse crucificar generoso y sin resistencia por el pecado que domina en el mundo, en condiciones de opresión y de indignidad? ¿O acaso es también la resistencia, la lucha contra el poder del pecado, lo que constituye el seguimiento de Cristo y su seguimiento con la cruz?

Pablo –y también la carta a los Hebreos– ve el sentido de la misión de Jesús en que se entregase al dominio de las potestades y de la ley en solidaridad con quienes sufrían ese dominio nefasto (cf. Flp 2,7; Heb 2,14.17). Su solidaridad con los que sufrían y los que estaban arruinados lo condujo a la cruz; una solidaridad que también les confirmó la decisión de Dios de no dejar que se perdiesen. La cruz y la resurrección de Jesucristo certifican a los creyentes que tal solidaridad se mantuvo frente a la violencia de las potestades, justo porque en ella se realizó la «solidarización» de Dios con los pecadores y los atribulados.

¿Cabe otro testimonio de esa solidarización de Dios por parte de los creyentes que no sea la solidaridad, la solidarización sobre todo con aquellos en quienes las potestades se ceban con especial crueldad? La *teología de la liberación* ha sacado esa consecuencia; y entiende la solidaridad de los creyentes con los que sufren *no sólo* como una solidaridad de aguante y compasión, sino *también* como una solidaridad combativa. Cree que hay que desmitologizar las potestades cósmicas y reconocerlas en los opresores de los pobres; de ese modo, en la solidaridad de los oprimidos y con los oprimidos la certeza de la fe debería certificar que el dominio de los opresores

54. Weimarer Ausgabe 18, 310, 10s.

—de «las potestades»— está condenado a la derrota, porque Jesucristo se ha posesionado de su realeza.

El testimonio de los creyentes da vigencia a lo que vige desde Dios: que cada hombre es imagen de Dios y, por tanto, fin en sí mismo, e intenta imponer por la lucha esa dignidad del hombre contra las estructuras de poder y contra los tiranos, que «degradan» al hombre reduciéndolo a medio para un fin. El testimonio de los creyentes es aquí testimonio en favor del Señor Jesucristo, que domina con el amor y es escarnecido por las potestades de este mundo —por su dominio esclavizador—; es un testimonio en favor de la solidarización de Dios con los hombres, que devolvió a los hombres su dignidad como fin en sí mismos; y un testimonio en favor de la indestructibilidad de esa solidaridad, en la que han de ser desbaratadas y confundidas todas las potestades que desunen.

La metáfora de la lucha contra los demonios adquiere aquí una nueva relevancia: los demonios dominan allí donde los hombres son privados de su dignidad. Contra esa degradación hay que combatir; y la intervención combativa en favor de la dignidad del hombre atestigua la victoria de la solidarización de Dios con los hombres en Jesucristo, certifica la incompatibilidad de la realeza de Cristo con el dominio de las potestades hostiles al hombre. La lucha contra los demonios es la lucha porque prevalezca el amor y defina el mundo de la vida social y económica; es la batalla por el poder del amor.

Ahora bien, cada batalla por el poder ¿no es irremediabilmente ambivalente, puesto que toda lucha por el poder en «este eón» exige víctimas y comporta una nueva injusticia, «depende de los medios inadecuados del eón antiguo»? La enunciación en sí correcta de que

hay que luchar por el poder del amor con los medios y los métodos que le son propios no resuelve el dilema, que resulta insoluble. El amor quiere llegar a dominar; también Jesús quiere ser reconocido como «rey» en las circunstancias diarias de la vida, y los creyentes tienen que enrolarse para la lucha contra las «potestades»: contra la injusticia y la opresión, y también desde luego —para lo que se apela a la tradición de Agustín— contra la negación del Espíritu que supone la búsqueda desmedida y sin miramientos de la honra y del placer. Pero su lucha no alcanzará la victoria del amor combatiendo, por mucho que la lucha tienda necesariamente a la victoria; y tampoco se les exige la victoria, sino la resistencia y el aguante<sup>55</sup>.

Los creyentes no confundirán las victorias que ellos pueden conseguir con la victoria del amor de Dios en Jesucristo. Esa victoria, en efecto, se ha logrado contra un enemigo frente al cual los hombres son por completo impotentes: contra el poder de la indiferencia y del desprecio con que la muerte domina sobre los hombres, no sólo en el hecho de morir, sino también en plena vida, en el destino cruel, en cualquier acto de indiferencia y desprecio, que mata la dignidad del otro: en el pecado. Ha sido Dios personalmente el que ha quebrantado el poder de la muerte, de la indiferencia y el desprecio, pues en Jesucristo, su Hijo, se ha unido irrevocablemente a los hombres —incluso a las víctimas más insignificantes y más despreciadas— y les ha devuelto toda su dignidad.

Su victoria sobre la «indiferencia del mundo»<sup>56</sup> sólo

---

55. Cf. H. U. von Balthasar, *Theodramatik* III 450 con una referencia a Paul Claudel.

56. Ver L. Kolakowski, *Die Gegenwärtigkeit des Mythos*, Munich 1973, 94s; vers. cast., *La presencia del mito*, Cátedra, Madrid 1990.

pueden *testificarla* los creyentes; y tiene que ser testificada por ellos con el empeño combativo tanto contra cualquier tentación de indiferencia y desprecio del otro como contra la indiferencia y el desprecio que se convierte en una estructura. Tal empeño testimonia el empeño de Dios por la liberación de los hombres y la esperanza viva de los creyentes en que el amor de Dios, que «se manifestó» en Jesucristo y que ha quebrantado el poder de la muerte, transformará y consumará a todos cuantos se dejan ganar por él. El amor de Dios «alcanzará el poder» por encima de todas las luchas y proyectos con que los creyentes quieren hacerlo triunfar y con que al mismo tiempo le traicionan irremediabilmente una y otra vez. Su victoria escatológica anulará de forma definitiva la lógica de la autoimposición *contra* otros, porque ya no exigirá víctimas.

#### **4.9. La ambivalencia del campo metafórico «lucha y victoria sobre las potestades»**

La experiencia personal y social del hombre no conoce ninguna victoria, que no se consiga con un derrocamiento y una nueva opresión; no se llega al poder sin que aparezcan los signos de una autoimposición violenta. ¿Cómo puede «vencer» el amor por las vías y con los «medios» del amor, sin que su victoria se logre por otro medio que por el amor mismo? ¿Puede brotar de la lucha la libertad, cuando el que combate nunca cesa de ejercer violencia, cuando quiere *imponer* por la fuerza aquello por lo que lucha? En el campo metafórico «lucha-victoria» la redención no cabe imaginársela en definitiva sino como una humillación del maligno por antonomasia –del último enemigo–, al que sólo se le hace

justicia cuando se le vence y se le reduce a la impotencia y con el que no cabe «reconciliación».

Es difícil imaginar cómo los creyentes se incorporan a esa lucha y victoria, de manera que en ellos se realice la redención como una liberación para la libertad. La imagen del animal de tiro y de los dos jinetes, empleada por Martín Lutero, ilustra esa dificultad; y puede seguirse hasta el concepto de Iglesia y la experiencia de la misma Iglesia: la *militia* de los creyentes en la *ecclesia militans* exige evidentemente más sujeción de los «soldados» a sus oficiales que hace valer la libertad de los hijos de Dios. De ese modo la lógica de la lucha queda internamente rota al ser incorporada al lenguaje de la redención y apunta hacia una victoria que no conoce vencidos y que sólo tiene en contra a quienes no desean participar en la misma: la victoria del amor.

Pero la lógica de la autoimposición, que inevitablemente entra en juego en la metáfora de la lucha, se desliza una y otra vez en el ámbito del lenguaje sobre la redención y se atraviesa en su intención específica, para presentar la redención como un acontecimiento de libertad. Lo cual obliga a la soteriología a recurrir a metáforas, según las cuales la redención ya no se impone y «fuerza», sino que se posibilita y abre. La tentativa de Agustín y de muchos otros teólogos de su tiempo por representarse la redención no simplemente como una superación y derrocamiento de Satanás, sino más bien como un drama, en el que incluso Satanás puede experimentar la justicia, apunta ya en esa dirección, aunque recurriendo a unos motivos que resultan en extremo discordantes.

## Bibliografía

- Aulén, G., *Christus Victor. An historical Study of the three main types of the idea of the atonement*, Londres <sup>11</sup>1975.
- Balthasar, H.U. von, *Theodramatik III: Die Handlung*, Einsiedeln 1980.
- Beskow, P., *Rex gloriae. The Kingship of Christ in the Early Church*, Uppsala 1962.
- Delumeau, J., *Angst im Abendland. Die Geschichte kollektiver Ängste im Europa des 14. bis 18. Jahrhunderts*, Reinbek 1985; vers. cast., *El miedo en occidente: siglos XIV-XVIII*, Taurus, Madrid 1989.
- Dodds, E.R., *Heiden und Christen in einem Zeitalter der Angst*, Frankfurt 1985; vers. cast., *Paganos y cristianos en una época de angustia*, Cristiandad, Madrid 1975.
- Kessler, H., *Die theologische Bedeutung des Todes Jesu. Eine traditions-geschichtliche Untersuchung*, Düsseldorf <sup>2</sup>1971.
- , *Erlösung als Befreiung*, Düsseldorf 1972.
- , *Reduzierte Erlösung? Zum Erlösungsverständnis der Befreiungstheologie*, Friburgo 1987.
- Mussner, F., *Theologie der Freiheit nach Paulus*, Friburgo 1970 (QD 75).
- Ohlig, K.-H., *Fundamentalchristologie. Im Spannungsfeld von Christentum und Kultur*, Munich 1986.
- Peperzak, A.Th., *Der heutige Mensch und die Heilsfrage. Eine philosophische Hinführung*, Friburgo 1972.
- Pröpfer, Th., *Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte. Eine Skizze zur Soteriologie*, Munich <sup>2</sup>1988.
- Schlier, H., *Mächte und Gewalten im Neuen Testament*, Friburgo <sup>2</sup>1958.
- Studer, B. y Daley, B., *Soteriologie in der Schrift und Patristik*, en *Handbuch der Dogmengeschichte III/2a*, Friburgo 1978.
- Studer, B., *Gott und unsere Erlösung im Glauben der alten Kirche*, Düsseldorf 1985.

## 5. Jesucristo, Dios con nosotros: el campo metafórico de la relación redentora y de la participación sanativa

### 5.1. El Emmanuel

La promesa del Emmanuel de Is 7,14 la aplica Mt 1,21-23 al nacimiento de Jesús de la virgen María. En él «está Dios con nosotros»; y ese estar Dios con nosotros significa salvación. A eso apunta también la explicación del nombre de «Jesús», que aquí se relaciona con el nombre de Emmanuel: Jesús significa «(en) Yahveh está la salvación»; y ese nombre lo lleva con toda justicia el niño nacido de la Virgen, porque «librará a su pueblo de sus pecados». Con el paralelismo de los nombre Jesús-Emmanuel quiere Mateo afirmar de forma explícita que «toda la salvación consiste en que “Dios está con nosotros”»<sup>1</sup> y que Jesús de Nazaret es la presencia salvífica de Dios «entre nosotros».

La referencia a la promesa del Emmanuel hace que el nacimiento de Jesús y su misión para redimir a Israel de sus pecados aparezcan como una consecuencia y como la meta de la historia de la alianza del Antiguo Testamento: Israel había experimentado a su Dios Yahveh como el Dios *dispuesto a relacionarse* y *capaz de relación*, como el Dios que elige y que se liga al pueblo

1. Cf. E. Schweizer, *Das Evangelium nach Matthäus* (NTD), Göttinga 1973, 13.

elegido. La *proximidad de Yahveh* salva a quien la busca; Yahveh lo acoge a su diestra y recorre con él el buen camino (cf., por ejemplo, Sal 73,23-28), está cerca de los corazones contritos (Sal 34,19) y, de manera muy especial, de los de aquellos a los que elige y a los que sostiene cerca de él (Sal 65,5).

Su morada en medio del pueblo elegido, y sin embargo pecador, su proximidad clemente, significa redención (cf. Sal 69,19). En Mt 1,23 se presenta a Jesús, incluso antes de su concepción, como la llegada a término de la voluntad de Dios a relacionarse, como la realización del definitivo querer estar con nosotros, de la proximidad salvadora de Dios. Y esa voluntad divina de relación llega a su objetivo precisamente en la autoentrega de Jesús por los hombres. Su autoentrega, –su sangre– instituye la «nueva alianza». Así lo dicen explícitamente las distintas tradiciones neotestamentarias sobre la última cena (Mc 14,24 y par.; 1Cor 11,25).

La voluntad de Dios que quiere redimir entrando en relación, se impone en Jesucristo contra la ausencia de relación que constituye la desgracia del pecador, ya que le deja sin Dios a la vez que se entrega inerme a las «potestades». Esta experiencia básica la articula Pablo en diferentes contextos y «lógicas» simbólico-metafóricas.

## 5.2. Dios se reconcilia con el hombre

### 5.2.1 Reconciliación y paz

La reconciliación es necesaria allí donde la riña, el odio y la enemistad han roto las relaciones y han dado paso a la ausencia de relación, allí donde el *shalom* ha

sido destruido y hace imposible el intercambio salvífico. El *shalom* destruido significa en su raíz más honda la destrucción de las relaciones, la ausencia de paz entre Dios y el hombre. Jesucristo «ha sido enviado para anunciar la paz», como lo proclama Pablo en los Hechos de los Apóstoles (10,36); «por él tenemos paz con Dios» (Rom 5,1). Y la paz con Dios significa que la relación rota con Dios la restablece de nuevo el mismo Dios *en Jesús*, atándola de forma irrompible, de modo que los hombres que creen en él tienen «acceso a la gracia de Dios... en la que estamos firmes» (Rom 5,2).

El himno de la carta a los Colosenses amplía a escala cósmica el establecimiento de la paz a la vez que lo ve fundamentado en la cruz de Jesús: voluntad de Dios era «reconciliar por él [su Hijo] todas las cosas consigo, pacificando por la sangre de su cruz, ya las cosas sobre la tierra, ya las que están en los cielos» (1,20). Entre Dios y el hombre puede haber *shalom*, «como que Dios es quien en Cristo estaba reconciliando consigo el mundo, sin tomar en cuenta a los hombres sus faltas, y quien puso... el mensaje de la reconciliación» (2Cor 5,19).

¿Cómo ocurre esa reconciliación? Dios respondió a la enemistad de los hombres no con el rechazo y la venganza, sino con una solicitud amorosa; no les toma en cuenta sus transgresiones, y busca una relación con quienes se cierran contra él. De acuerdo con la «lógica del proceso» de la reconciliación, aquí se presenta Dios como el interlocutor ofendido y despreciado, que salva por sí mismo el abismo abierto por los ofensores; Dios «se apea» del afán de venganza y con su solicitud amorosa, sin reservas ni precauciones –«arriesgada» en extremo frente a los enemigos– quiere darles la posibilidad de abandonar por su parte toda enemistad. Y así Pablo –el servidor de la reconciliación– ruega en nombre de Cristo

a los no reconciliados: «Dejaos reconciliar con Dios» (2Cor 5,20). Dios «interviene» con su amor en quienes se han alejado de él: quiere estar entre ellos –con ellos–, para que puedan reencontrarlo. Y la misión de Jesucristo viene a ser como un movimiento de Dios hacia los hombres.

Los hombres se han alejado de Dios, porque son leales a otras «potestades», se abandonan a sus exigencias, que no es sino entregarse a sus propias pasiones y ser prisioneros de las mismas. La ley muestra esa prisión y descubre a los hombres su impotencia. Y Dios envía a su Hijo a los hombres, que nada pueden hacer en su alejamiento de Dios, «en carne semejante a la del pecado..., condenó al pecado en la carne» para liberarnos del pecado (Rom 8,3); y envió a su Hijo, en forma de esclavo, «para que rescatara a los que estaban bajo la ley, a fin de que recibiéramos la adopción filial» (Gál 4,4s). El «camino» de Cristo hacia los hombres es la revelación del amor reconciliador de Dios, que busca a los hombres en su desesperado alejamiento de Dios. Es un camino «hacia abajo», un camino de autoexpolio y humillación, un camino de «solidarización» con los abandonados y humillados.

Jesucristo, en efecto, se despojó de su condición de Dios «tomando condición de esclavo, haciéndose semejante a los hombres, y presentándose en el porte exterior como hombre; se humilló a sí mismo, haciéndose obediente hasta la muerte, y muerte de cruz» (Flp 2,7s). La muerte en cruz es la prueba de amor llevada al extremo, que en su misma agonía vincula al que muere con aquellos por los que quiere vivir. Dar la vida por alguien es sin duda la muestra más profunda de solidaridad, la más radical «existencia en favor de» –la más radical pro-existencia (H. Schürmann)– que cabe imaginar.

De ese modo se echa de ver en la cruz lo que la reconciliación exige: la concreción del amor divino –su «apuesta»– en una solidaridad que «da alcance» al que se alejaba de Dios y lo libera de la necesidad de tener que huir, pues compadece con él la situación que es para él el «desertar»; y todo con una solidaridad que ni siquiera se espanta de la muerte y que en la misma agonía revela su presencia sin reservas de ningún tipo. Jesús «al morir ha entrado en la fisura abierta entre Dios y nosotros»<sup>2</sup>; con su muerte ha vuelto a reunir a los enemistados, y Dios ha unido a sí a los que para su desgracia se habían separado de él. La *fórmula paulina para expresar la muerte de Jesús*<sup>3</sup> interpreta en este sentido la cruz de Cristo como la autoentrega amorosa, en que la misión de Jesús, el Hijo de Dios, alcanza su objetivo: «Me ha amado y se ha entregado por mí» (Gál 2,20); «pero prueba del amor que Dios nos tiene es que, siendo nosotros aún pecadores, Cristo murió por nosotros» (Rom 5,8).

Y el poder del amor, de la solidaridad de Dios, va más allá de la muerte. La muerte, en efecto, es la última separación de los hombres respecto de Dios, en la cual «la autoseparación de los hombres de Dios llega a su *telos* inmanente, por lo que la muerte bien puede denominarse “soldada del pecado”» (Rom 6,23). Si la «separación es la desgracia que se ha de superar, es necesario superar la muerte –la separación eterna–». Jesús crucificado «murió por nosotros, ya nos sorprenda despiertos, ya dormidos [en vida o ya muertos], lleguemos a vivir en compañía suya» (1Tes 5,10). Los que han falle-

2. Así E. Käsemann, «Erwägungen zum Stichwort “Versöhnungslehre im Neuen Testament”», en E. Dinkler (dir.), *Zeit und Geschichte* (FS Rudolf Bultmann), Tubinga 1964, 47-59, aquí 53.

3. Cf. K. Wengst, *Christologische Formeln und Lieder des Urchristentums*, Gütersloh 1972, 78ss.

cido en la fe son «muertos en Cristo», que en razón de su «estar en Cristo» no permanecen en la muerte sino que, como él, resucitarán (1Tes 4,16). Dentro del simbolismo de la reconciliación la muerte se entiende por tanto como una entrega amorosa, «que crea una comunión permanente entre redentor y redimidos»<sup>4</sup>.

La muerte de Jesús «por» otros es la revelación y prueba de una solidaridad que vence cualquier separación, de la solidaridad de Dios que no abandona a sí mismo y a la maldición de la muerte al pecador que se separa de él, terrible consecuencia de toda enemistad, de toda autoseparación.

Tal solidaridad y la necesidad de ir a la muerte por la misma la compendia Pablo en unas imágenes de reconciliación: al que nada sabía de pecado «lo hizo Dios pecado por nosotros, a fin de que por él fuésemos justicia de Dios» (2Cor 5,21); «Cristo nos rescató de la maldición de la ley, haciéndose maldición por nosotros» (Gál 3,13); murió por nosotros, a fin de que nosotros no tuviéramos que sufrir la muerte eterna en castigo de nuestros pecados. Esta estrecha conexión que Pablo establece entre simbolismo de reconciliación y de expiación no puede ocultar el hecho de que cada una tiene su propia «lógica». Así es necesario que empecemos aquí por señalar cómo el simbolismo de la reconciliación se amplía en Pablo hasta el simbolismo de la «*communio* salvadora».

### 5.2.2. La «*communio*» salvadora: el estar «en» Cristo y «con» Cristo

En Jesucristo se dio la reconciliación, puesto que en él Dios reconcilió a los hombres consigo, y por cuanto

que él –justamente porque fue víctima de la intransigencia, aunque no fue aniquilado por ella– se demostró «capaz» de una relación, a la que los pecadores pueden abandonarse y escapar así a la dinámica de su apostasía de Dios. Quien se abandona a esa relación establecida por el mismo Dios en Jesucristo, ya no pertenece a las «potestades», sino a Jesucristo; esa «pertenencia», y comunión con Jesucristo se trueca en la salvación para él.

La fiabilidad y lealtad de Dios, su resolución en favor de la solidaridad con los hombres, se demuestra precisamente en que «nos llama a la comunión (*koinonia*) con su Hijo Jesucristo, Señor nuestro» (1Cor 1,9). Quien «pertenece a Cristo» es descendiente de Abraham y «receptor de la herencia, según la promesa» (Gál 3,29); y esa pertenencia lo salvará también en la muerte y en el juicio (cf. 1Cor 15,22s).

Sin duda que la metáfora de la pertenencia tiene en Pablo ante todo un énfasis parenético: quienes pertenecen a Cristo, que se entregó a la muerte de cruz por los hombres, «crucificaron la carne con sus pasiones y deseos» (Gál 5,24). El pertenecer a Cristo se realiza de forma tan concreta que el *Kyrios* Jesús toma posesión de mi vida y viene a convertirla en propiedad suya (cf. Rom 7,4); con lo cual ciertamente que no se elimina la libertad de los creyentes, sino que se le otorga toda su vigencia: «todo es vuestro –Pablo, Apolo, Cefas, el mundo, la vida, la muerte, lo presente, lo futuro– todo es vuestro, y vosotros de Cristo, y Cristo de Dios» (1Cor 3, 21-23).

Mas quien en la vida de aquí y ahora no se pertenece a sí mismo, sino que como miembro del cuerpo de Cristo a él le pertenece –de la misma manera que tampoco el

4. Cf. G. Theissen, *Soteriologische Symbolik in den paulinischen Schriften*, en «*Kerygma und Dogma*» 20 (1974) 282-304, aquí 293.



casado se pertenece ya a sí mismo, sino que por la unión física con su pareja pertenece a ésta, cf. 1Cor 6,10–, también pertenece a Cristo en la muerte; y el Señor no se dejará despojar de esa su propiedad: «Tanto si vivimos como si morimos, pertenecemos al Señor, porque para esto Cristo murió y retornó a la vida: para ser Señor tanto de los muertos como de los vivos» (Rom 14,8s)<sup>5</sup>.

La relación de propiedad que establece la «pertenencia» no es algo que esclavice, porque es una «relación de parentesco» de los que pertenecen a Jesucristo, sus allegados. Dios ha rescatado a los pecadores de otros «derechos de propiedad» mediante un precio alto, ya que ha entregado a su Hijo (1Cor 6,20; 7,23); y los ha rescatado, no para que continúen siendo esclavos bajo un nuevo dueño y señor, sino para que sean hijos e hijas y, por tanto, «herederos» (Gál 4,7; cf. 2Cor 6,18). Quienes pertenecen a Cristo y han sido elegidos por el Padre para hijos e hijas pueden por lo mismo ser llamados «hermanos de Jesucristo» (Rom 8,29).

La *communio* salvadora es la de los hermanos y hermanas de Jesucristo, de aquellos que han sido *elegidos* para pertenecer «con él» y «en él» a Dios; pero que al mismo tiempo están *destinados* a reproducir la imagen de su Hijo.

De este modo el simbolismo de la elección encuentra su concreción neotestamentaria en la imagen de la adopción divina de todos –no sólo del rey– para hijos e hijas de Dios, para hermanos y hermanas de Jesucristo<sup>6</sup>. Este motivo de la «familia de Dios» lo reconduce Pablo una y

5. Aquí la metáfora de la *communio* salvadora remite al tema de la «realeza de Cristo».

6. El concilio Vaticano II habla en este sentido de la «familia de Dios» (*Lumen gentium* 6).

otra vez a la *participación*, que asegura la condición de hijo e hija: los hijos y las hijas, los hermanos y hermanas de Jesús son *herederos* con él (Rom 8,17; Gál 3,29; 4,7); son los que con él –más aún: por él– alcanzan una participación en lo que es del Padre: el Padre no escatima nada a los creyentes; todo lo «comparte» con ellos: «El que ni siquiera escatimó darnos a su propio Hijo, sino que por todos nosotros lo entregó, ¿cómo no nos dará gratuitamente también todas las cosas con él?» (Rom 8,32).

El simbolismo «sociomorfo» de la reconciliación y de la *communio* salvífica, orientado por razonamientos sociales, pasa en Pablo frecuentemente a unas representaciones «fisiomorfas», cuyas imágenes describen la pertenencia de los creyentes a Cristo más bien con las categorías de la incorporación a una esfera divina o de la comunicación de una nueva energía vital<sup>7</sup>. Así frecuentemente y en pasajes de importancia capital en su argumentación habla el apóstol Pablo de que los creyentes (y bautizados) viven *en Cristo* y, por tanto, han sido arrancados del ámbito de poder del pecado –de las exigencias agobiantes y de la condena de la ley–: no hay «juicio de condenación alguno para los que están en Cristo Jesús» (Flp 1,1; cf. Rom 16,11 y Col 1,2); y vivir en Cristo significa ser una «criatura nueva» (2Cor 5,17)<sup>8</sup>, tener en él la «nueva libertad» (Gál 2,4).

Quien está en Cristo vive en otra «esfera de poder»: no ya el esclavizamiento de la infinita exigencia de la ley y de las «potestades», ni la inutilidad de todo lo que es y

7. La distinción entre simbolismo sociomorfo y fisiomorfo –que se debe a G. Theissen (o.c. 284ss, aquí 294)– sigue siendo también precaria, pues también el simbolismo «fisiomorfo» se refiere en Pablo a las experiencias de una solidaridad que condiciona la interioridad, de una pertenencia «interna», que no se podrían articular de manera satisfactoria únicamente con imágenes sociomorfas.

8. C. U. Mell. *Neue Schöpfung Eine traditionsgeschichtliche und exegetische Studie zu einem soteriologischen Grundsatz paulinischer Theologie*, Beñ 1989.

hace es lo que define su vida, sino un poder, una «energía», que lo desata y libera por completo: el *Pneuma*. Con el cuerpo los creyentes siguen perteneciendo todavía al ámbito de poder de la ley y de la muerte. Pero el Espíritu que los inunda –en tanto que vinculados a Cristo e «injertados» en él (Rom 6,5)– es el principio de una vida nueva y verdadera; una vida que acabará levantando a una vida imperecedera incluso al cuerpo sujeto a la muerte (cf. Rom 8,10s).

Estar en Cristo significa tener su Espíritu, el Espíritu, que nos certifica y nos hace experimentar «que somos hijos de Dios», y que como hermanos y hermanas de Cristo estamos destinados a ser coherederos con él (Rom 8,16s). El Espíritu hace presente a Cristo en los creyentes, de manera que adquiere forma externa en ellos (cf. Gál 4,14) y *en ellos vive* (Gál 2,20). Mediante el Espíritu «adquiere Cristo poder en nosotros, como nosotros por nuestra parte somos incorporados por el Espíritu a Cristo»; y adquiere y ejerce poder sobre nosotros por cuanto que nos asemeja a él –en el Espíritu–, y por cuanto que nos mete de tal manera en su vida, que tenemos parte en su destino vital al igual que en su consumación.

Así pues, en la esfera salvífica del Espíritu sólo vive el que está *con Cristo*, el que sigue el camino de él y entra en «la comunión de destino de los seguidores con el iniciador»<sup>9</sup>, el que se deja configurar según la imagen (el «icono») del Hijo (Rom 8,29; cf. 1Cor 15,49). Y la comunidad de destino con Jesucristo significa aquí y ahora cruz y muerte; muerte del viejo hombre «terreno», que se dejaba gobernar por las exigencias y falsas promesas de este eón. Cuando el hombre viejo muere,

9. E. Käsemann, *An die Römer (Handbuch zum Neuen Testament 8a)*, Tübinga 1974, 214.

el poder del pecado pierde su derecho sobre él, por cuanto que ha muerto aquel al que había tenido sometido. De ese modo la muerte representa el fin de su dominio y el comienzo de una vida verdadera.

El *bautismo* designa ese radical estar injertado con Cristo, que hace brotar de la comunión en la muerte la participación en su resurrección: «Porque si estamos injertados en él, por muerte semejante a la suya, también lo estaremos en su resurrección. Comprendamos bien esto: que nuestro hombre viejo fue crucificado junto con Cristo, a fin de que fuera destruido el cuerpo del pecado, para que no seamos esclavos del pecado nunca más. Pues el que una vez murió ha quedado definitivamente liberado del pecado. Por lo tanto, si hemos muerto con Cristo, tenemos fe de que también viviremos con él» (Rom 6,5-8). Quien ha sido bautizado en Cristo «se ha revestido de Cristo» (Gál 3,27; cf. Col 3,10) y su vida ya no se asemeja a la vieja existencia terrena, que queda atrás, sino a la «celestial», en la que algún día se transformará: «Y como hemos llevado la imagen del hombre terreno, llevaremos también la imagen del celestial» (1Cor 15,49).

Nosotros hemos llevado el icono del hombre terreno, porque estábamos vinculados al «Adán primero» en el pecado, y sometidos por lo mismo al poder de la muerte. Adán es el icono del hombre terreno, cuya existencia estaba determinada por la inutilidad y la muerte; para Pablo es a la vez el «iniciador» de esa existencia desesperanzada, que es como decir la puerta de entrada del pecado y de la muerte para la humanidad (Rom 5,12-24). Pero con ello no es más que el «anticipo del Adán nuevo» (5,15), del introductor en la vida y la salvación (Act 3,15; Heb 2,10), «en el que todos serán vueltos a la vida» (1Cor 15,22).

Por el único Jesucristo los que desde el Adán primero eran víctimas de la muerte «reinarán en la vida» (Rom 5,17). El Adán primero, tomado de la tierra, «de la tierra procedía y era terreno»; pero el Adán segundo procede «del cielo». Quien vive en una solidaridad de

condenación y ruina con el Adán terreno continúa siendo «terreno»; mas quien se deja incorporar a la solidaridad salvífica con el hombre celestial (el Adán nuevo) también «llevará la imagen del hombre celestial» (1Cor 15,49). Para ese tal el Adán segundo se ha convertido en «el espíritu vivificador», que no sólo lo convierte –como el *pneuma* primero– en un cuerpo animado y vivo, sino que le infunde la vida verdadera y nueva (15,45). Cristo, el Adán segundo, es como la puerta de ingreso del Espíritu divino, que hace a los creyentes cristiformes y los incorpora al «cuerpo de Cristo» a la vez que los incorpora a la solidaridad salvífica de los redimidos en Cristo.

Así, las diferentes referencias metafóricas en Pablo se refieren todas a *un* sólo contexto de cosas: quien está en Cristo está penetrado del Espíritu de Dios, el cual lo configura con Cristo y le permite hacer el camino de Cristo, gracias al cual está muerto al ámbito de poder del pecado y de la ley; y con el Espíritu se convierte en miembro del «cuerpo de Cristo», cuerpo que a su vez representa la comunión solidaria de la salvación para el mundo y para los creyentes, que está fundada en Jesucristo, el Adán segundo.

El estar en Cristo se realiza como un estar con Cristo, y ese estar con Cristo significa ser el icono de Jesucristo en la comunión de los hermanos y hermanas, la realidad visible y palpable de su Espíritu. Así pues, las metáforas «fisiomorfas» del estar en Cristo y de la transformación de la imagen del hombre celestial apuntan de lleno a una realidad social.

Según Käsemann, en la fórmula paulina *in Christus* habrá que ver, además, «un compendio del teologúmeno del cuerpo de Cristo»<sup>10</sup>; ahora bien, en el cuerpo de

Cristo los creyentes se asemejan a la muerte de Jesús, a fin de configurarse también –en tanto que muertos al ámbito del poder del pecado– a su resurrección. Lo cual quiere decir que la comunidad es una comunión de seguimiento e imitación y, como tal, campo de fuerza del Espíritu, de cuya virtualidad tienen los creyentes una prenda (2Cor 1,22; 5,5; Rom 8,23) de la gloria futura.

Desde luego que el cuerpo de Cristo no es, a su vez, más que la representación de la «*communio* salvífica» que une a los creyentes por Cristo y en el *Pneuma* con el Padre; de la *comunión vital* con que los hermanos y hermanas de Jesucristo están indisolublemente unidos al Padre en el *Pneuma* y tienen la «herencia», que es el poder participar en la vida divina.

Los *escritos joánicos* hablan en forma parecida de la salvífica comunión de vida de los creyentes con Jesucristo y, por él, con el Padre. En ellos aparece de forma explícita que esa comunión vital se funda en el amor, que hace «permanecer» al Padre en el Hijo, al Padre y al Hijo en los creyentes y a los creyentes en Jesucristo. La comunión vital, en la que el Hijo tiene la vida del Padre y se la comunica a los creyentes, es el bien de la salvación por antonomasia<sup>11</sup>: «Como el Padre posee la vida por sí mismo, así también dio al Hijo el poseerla por sí mismo» (Jn 5,26). El Hijo vive por el Padre; y quien tiene comunión con el Hijo y sella esa comunión cuando lo «come», vivirá por él (Jn 5,57). El Hijo ha venido para que los hombres «tengan la vida y la tengan exuberante» (10,10); para que el Espíritu venga sobre ellos y los vivifique (cf. 6,63). Lo cual ciertamente que, según el evangelio de Juan, sólo se da con la «exaltación» del Hijo sobre la cruz.

La *communio* de la vida divina –realizada en la manducación y bebida ritual y sacramental de la carne y sangre de Cristo– se funda en el éxtasis del amor divino, por el cual el Padre está en el Hijo y el Hijo en los creyentes reuniéndolos en la unidad perfecta con el Hijo y de unos con otros. En sus discursos de despedida ruega Jesús para que

11. Cf. al respecto: I. Broer, «Auferstehung und ewiges Leben im Johannevangelium», en I. Broer y J. Werbick (dirs.), «*Auf Hoffnung hin sind wir erlöst*» (Röm 8,24), Stuttgart 1987, 67-94.

10. Cf. *ibid.* 214.

esa unión se realice en los discípulos: «Yo en ellos y tú en mí, para que lleguen a ser consumados en uno, y así el mundo conozca que tú me enviaste y que los has amado como tú me has amado a mí»; y echando una mirada retrospectiva al camino que personalmente ha recorrido y sabiéndose enviado, y vislumbrando su revelación definitiva en la cruz, para dar a conocer el nombre del Padre, quiere que «el amor con que me has amado esté con ellos, y en ellos esté también yo» (17, 23.26).

El que ama está «en» el amado por el amor que le demuestra; de ese modo está el Hijo en los creyentes, pues les demuestra su amor hasta el último extremo y en toda su radicalidad y hondura divina: «Nadie tiene mayor amor que éste: dar uno la propia vida por sus amigos» (15,13); la entrega de la vida por parte de Jesús le hace estar —en el Espíritu— en los «amigos» y hace que en ellos esté el amor con que el Padre le ama.

Ahora bien, los «amigos» lo son y «permanecen» en él únicamente cuando se dejan aprehender por ese amor y a su vez se hacen amadores: «Pero el que guarda su palabra, en éste verdaderamente se ha cumplido el amor de Dios; en esto conocemos que estamos en él: quien dice que permanece en él, debe andar como él anduvo» (1Jn 2,5s). El que «ha conocido» a Jesús, el Hijo, ha conocido el amor «que Dios nos tiene», ha conocido que Dios es el amor; pero si Dios es el amor, esto quiere decir que «quien permanece en el amor, permanece en Dios, y Dios en él» (1Jn 4,16; cf. 2,24; 3,6.24; 4,12). Más aún, hasta podría decirse que los creyentes reconocen en los efectos del Espíritu, que produce en ellos el amor, que permanecen en Dios; cuando se aman unos a otros, Dios permanece en ellos, y entre ellos su amor «se ha cumplido», ha llegado a su meta (1Jn 4,12s).

Según los escritos joánicos, el amor es el que fundamenta la comunión solidaria en la que los creyentes son salvados, porque el Hijo está en ellos y les comunica la vida que él tiene del Padre. Y ese amor prueba su carácter divino en la cruz, en la que el Hijo da la vida por sus amigos, se la comunica al insuflarles su Espíritu. Para Pablo la misión y la cruz del Hijo revela el poder victorioso del amor divino, pues permite al Hijo reemplazar a los pecadores. Es ciertamente la ley de Cristo que uno lleve la carga del otro (Gál 6,2), y él mismo ha cumplido

esa ley con un radicalismo supremo, de manera que la ley se convirtió para nosotros de maldición en bendición, en el indicador benéfico de una vida en el seguimiento del crucificado.

A él, el crucificado, el cumplimiento de la ley le ha acarreado la muerte: la carga de los otros, que había que llevar, era simplemente la carga insostenible de una vida desgarrada por la ley y condenada a la muerte. En tanto que él la llevó y se dejó aplastar por esa carga, reveló y fundamentó la salvación, que está en el llevar con otros. Ha revelado que la solidaridad del llevar con otros es el movimiento de Dios mismo, de manera que quien quiere cumplir la ley de Cristo, puede cumplirla porque Cristo sostiene y lleva al que lleva, como aquel que «cumplió» personalmente esa ley.

Cristo ha «rescatado» a los que estaban expuestos a la exigencia y la «maldición» de la ley, pues «por nosotros se hizo maldición», murió bajo la maldición de la ley (Gál 3,13; cf. Rom 8,3s). Cristo Jesús se hizo nuestro «sustituto»; en el cumplimiento de «su» ley se ha cambiado en cierto modo por nosotros: «Al que no conoció pecado, lo hizo [Dios] pecado por nosotros, para que en él llegáramos nosotros a ser justicia de Dios» (2Cor 5,21). Nos ha dado lo que era suyo y nos ha quitado aquello que nos oprimía: por nuestra causa «se hizo pobre, siendo rico» para que nosotros «fuéramos enriquecidos con su pobreza» (2Cor 8,9).

Las *fórmulas de intercambio* aparecen ciertamente en Pablo en estrecha conexión de sentido con la idea de expiación. Pero el simbolismo de la expiación sólo se refiere propiamente a la asunción de la carga, y no de forma explícita al aspecto segundo del proceso de intercambio: el de que el Hijo nos otorga «lo suyo», sus riquezas, su justicia. De ese modo, por encima de la mera

«anulación», las fórmulas de permuta apuntan a las riquezas de la vida en la comunión de los hijos y las hijas con su Padre divino, que nos abrió el estar por nosotros y con nosotros del Hijo. El cambio viene a ser la realización básica de aquella solidaridad por la que Dios se nos acerca en Jesucristo para salvarnos; y tanto se acerca, que en Jesucristo las riquezas de Dios se convierten en nuestra «herencia», y nuestra «carga» ya no pesa sobre nosotros como una maldición –porque el Hijo ha cargado con ella–, sino que se hace llevadera en la comunión de quienes están con Cristo y se saben obligados a *su ley*.

### 5.3. *Communio naturae*

En la *teología patristica* el simbolismo de la «*communio salvadora*» pasa a ser el motivo determinante en buena medida de la soteriología, con un desplazamiento significativo del centro de interés. La *humanización* –encarnación– del Logos aparece ahí como la vinculación salvífica de la naturaleza humana con la naturaleza divina; con la humanización del Logos la naturaleza humana viene asumida por el mismo Dios y se hace capaz de participar de lo divino. Esta «soteriología de la naturaleza humana asumida» (B. Studer<sup>12</sup>) se articula en el contexto de la doctrina de las dos naturalezas y es el verdadero motivo de su elaboración.

En Jesucristo tienen que confluir realmente lo divino y lo humano; él es *mediador*, no en el sentido de un «ser intermedio» e híbrido, que concilia al Dios eterno, invisible e inaccesible del platonismo medio con el mundo

de lo visible y transitorio, sino en el sentido del Dios-hombre, que es esencialmente igual a su Padre, porque de otro modo los hombres no hubieran podido participar a través de él en lo divino; y es también esencialmente igual a su madre –y, por tanto, al género humano–, porque de otro modo la naturaleza humana no habría podido ser asumida y exaltada por lo divino.

Esto es lo que subraya el principio soteriológico del *quod non assumptum - non sanatum*<sup>13</sup>; principio que incita a pensar la *encarnación* de una manera consecuente: el Logos penetra realmente en la naturaleza humana; no sólo desempeña el papel de un hombre, y no lleva la corporeidad como una máscara, sino que la asume de una manera efectiva y real. Y porque la asume, porque –como lo declaran las explicaciones cristológicas posteriores– ha asumido también un alma humana, y asimismo una voluntad humana (así lo afirma por vez primera y de un modo inequívoco Máximo Confesor, 580-662), por eso el hombre *entero*, con su cuerpo y también con su voluntad, ha sido incorporado al hecho redentor: la salvación, que en la *encarnación* se fundamenta, es una salvación para el ser humano en todas sus dimensiones.

*Caro salutis est cardo* –la carne es el quicio sobre el que gira la salvación– es la fórmula de Tertuliano (ca. 150-220) contra la gnosis de su tiempo hostil al cuerpo, que buscaba la salvación en el desprendimiento de lo corporal. Y, tras una larga historia de diferenciaciones y aclaraciones, Máximo Confesor formula la última consecuencia de la *teología* incarnacionista al atribuir al mediador Jesucristo –en contra del monoteletismo– también una voluntad humana, destacando así la redención

13. Puede ya documentarse en Ireneo (*Adversus haereses* V 14.1s) y se encuentra asimismo en Tertuliano (*De resurrectione carnis* 10).

12. Cf. *Soteriologie* 142.

como sanación de la voluntad humana, como realización de la libertad.

En el centro de ese desarrollo se encuentran, tanto histórica como objetivamente, los padres capadocios. Gregorio Nacianceno († 390) dio la redacción precisa a la fórmula fundamental de la soteriología: «Lo que no es asumido no es sanado; lo que está unido con Dios también es salvado»<sup>14</sup>.

Los padres presentan la unión de la naturaleza humana con la divinidad en la humanización del Logos recurriendo a diversos modelos. Hilario de Poitiers (315-367) acentúa la *admixtio*, que se operó en la encarnación: al asumir el Hijo de Dios la carne de los hombres, agrega a lo suyo lo nuestro, exalta y glorifica la *caro* del género humano<sup>15</sup>. Con su encarnación el Logos ha asumido no sólo un cuerpo individual, sino a los hombres todos y «*per naturam* se los ha unido de tal modo, que de alguna manera están incluidos en él»<sup>16</sup>. En virtud de esa *communio naturae* pueden ellos, a su vez, hacerse cristiformes mediante la fe y el sacramento, pueden asumir a Cristo<sup>17</sup>.

Son fórmulas que ciertamente no están libres de malentendidos. La palabra *admixtio* sugiere en cualquier caso una idea, que el concilio de Calcedonia rechaza: la de que el género humano ha sido salvado por la fusión de su naturaleza con la divina (cf. DS 302). Conviene evitar ese concepto, porque de lo contrario habría que admitir para el redimido lo que con buenas razones se rechaza para el mediador Jesucristo, a saber: que en virtud de la mezcla de lo divino y lo humano, operada en la *assumptio* de la naturaleza humana por el Logos, se convierte en un ser híbrido divino-humano.

La *communio* no puede entenderse evidentemente en términos de naturaleza; sin embargo, la «unión» de las naturalezas divina y humana en el mediador Jesucristo ha de entenderse como el fundamento permanente de la *communio* salvífica entre Dios y los redimidos, y tal *communio* ha de concebirse desde la unión hipostática —como se de-

nominó más tarde—. De ello va a depender en forma determinante el que la misma unión hipostática pueda concebirse de un modo realmente *personal*, hasta el punto de que también la *communio* de los hermanos y hermanas, unidos con Jesucristo en el Espíritu Santo y, por él, con el Padre, pueda entenderse como una relación personal.

La deficiente precisión de los conceptos «físicos» caracteriza la mayor parte de los proyectos soteriológicos de la época, sobre todo en la mitad oriental del imperio romano; en este sentido son modelos de una «doctrina física de la redención». La ambivalencia de ésta tal vez se advierte con la mayor claridad en Gregorio de Nisa. Su soteriología parte del hecho de que la humanidad está «germinalmente» unida con Dios al asumir el Logos la naturaleza humana<sup>18</sup>. El modo de esa unión germinal lo ilustra Gregorio de Nisa con la imagen de la levadura, por cuanto que la naturaleza divina del Logos encarnado «hace fermentar» en cierta forma y purifica la naturaleza humana<sup>19</sup>. Esta imagen permite ciertamente una historia de la realización de lo ocurrido en germen en Jesucristo: la transformación de los hombres —su fermentación— es su «incorporación a Cristo, que se funda en la encarnación y que para el individuo se realiza en el bautismo, debe... comprender poco a poco a todo el hombre en una vida de fe y de sacramentos»<sup>20</sup>. La fuerza vital divina se cierce en cierto modo sobre los creyentes, a partir de la resurrección de Jesús, con la práctica de la fe y los sacramentos de la Iglesia, hasta quedar enteramente penetrados por ella en la resurrección final y transformados para la inmortalidad.

14. *Epistolae* 101.

15. *De trinitate* II 24; IX 11; IX 41, y en *Tractatus super Psalmos* 68,25; cf. B. Studer, *Gott und unsere Erlösung im Glauben der Alten Kirche* 152ss.

16. B. Studer, *Soteriologie* 134 con *De trinitate* IX 16; *Tractatus super Psalmos* 125,6.

17. Cf. *Tractatus super Psalmos* 51,16; 91,9; *De trinitate* VIII 10-17.

18. *Refutatio Confessionis Eunomii* 141ss; cf. sobre esto R. Hübner, *Die Einheit des Leibes Christi bei Gregor von Nyssa. Untersuchungen zum Ursprung der «physischen» Erlösungslehre*, Leiden 1974, 106s.

19. Cf. R. Schwager, *Der wunderbare Tausch. Zur Geschichte und Deutung der Erlösungslehre*.

20. B. Studer, *Soteriologie* 143; cf. *Oratio catechetica magna* 16,32.

Mas también esa penetración transformadora de lo humano por lo divino la describe Gregorio de Nisa como una «mezcla», por más que naturalmente quiere distinguir en Cristo las dos naturalezas<sup>21</sup>.

Dos generaciones después habla Cirilo de Alejandría († 444) de participación (*metokhe*), al tratar de la salvación de los creyentes en virtud de la unión de la naturaleza divina con el Logos, unión que se realizó en Jesucristo. Detrás de ese concepto cabe suponer la tradición platónica de la *methexis*; y remite a la *mimesis* o imitación, con la cual se con-«figura» la *methexis* en una forma concreta de vida. Consecuentemente distingue Cirilo entre el parentesco de raíz natural y el espiritual con Cristo, creando así «un contrapeso a una participación, entendida de un modo puramente natural, de la naturaleza divina». La *metokhe* del hombre en lo divino por virtud de la encarnación del Logos adquiere toda su vigencia con la comunicación del Espíritu, que irrumpe sobre los creyentes en el bautismo, suscita su fe y en la eucaristía los emparenta con Cristo de un modo real y *espiritual*<sup>22</sup>.

Gisbert Greshake interpreta la «soteriología física» sobre ese trasfondo platónico. La ascensión de la naturaleza humana por el Logos apunta a la *paideia en Christo* (la educación en Cristo), con la que el género humano puede orientarse por el modelo humano restablecido en Jesucristo –el icono de Dios– y puede reproducir ese modelo en virtud de la *methexis* de lo divino, que le proporciona la encarnación del Logos. «La imagen de Dios en el hombre, oculta y reducida a la ineficacia por el pecado, es suscitada de nuevo, cuando el Logos llega como modelo ejemplar del hombre y lo llama a su seguimiento e imitación»; más aún, de alguna manera lo toma consigo en su retorno al Padre, y de ese modo le «abre de nuevo la aspiración de la copia humana al modelo [divino]»<sup>23</sup>.

La llegada del Logos –la verdadera imagen– al hombre le pone de nuevo ante los ojos su verdadero destino; Jesucristo es el ejemplo, que permite al hombre redescubrir su vocación. Al mismo tiempo despierta en el hombre el anhelo de asemejarse al modelo ejemplar, e incor-

21. Cf. R. Schwager, *Der wunderbare Tausch* 82.

22. Ver B. Studer, *Soteriologie* 192s (también con textos).

23. Ver G. Greshake, *Der Wandel der Erlösungsvorstellungen in der Theologiegeschichte*, en L. Scheffczyk, *Erlösung und Emanzipation* (QD 61), Friburgo 1973, 69-101, aquí 74 y 80; cf. asimismo D. Wiederkehr, *Glaube an Erlösung. Konzepte der Soteriologie vom Neuen Testament bis heute*, Friburgo 1976, 64ss.

pora a los hombres al movimiento de la copia hacia el modelo y abre a los hombres el *regressus*, que les permite volver a Dios y en ese retorno asemejarse a él cada vez más. La asimilación al modelo, prefigurada por el Logos educador y exigida a los hombres, es posible porque el movimiento de asimilación –de retorno– está sostenido por Dios mismo, ya que envía su Logos a los hombres para que se una con ellos y en su regreso al Padre se los lleve consigo.

Esa «modulación» del modelo en una vida de fe verdadera, que el redentor Jesucristo ha hecho posible y que se realiza en el Espíritu Santo, han podido denominarla los santos padres *theiosis* (divinización). Así, por ejemplo, para Basilio (ca. 330-379) constituye un argumento decisivo en favor de la divinidad no reducida del Espíritu Santo el que haga «posible [a los hombres] la permanencia en Dios, la asimilación a la meta suprema de convertirse en Dios»<sup>24</sup>; cosa que no podría hacer, si no fuera él mismo aquel con quien el hombre está íntimamente unido. Tal *theiosis* no transforma en dioses a los creyentes, pero viene a ser como la *communio naturae*, que el Espíritu Santo lleva a cabo en el hombre.

La doctrina «física» de la redención quedaría expuesta de forma parcial, de no entenderla como el intento por ver la encarnación y la pasión del redentor como la realización radical de la solicitud salvadora de Dios por los hombres, de su solidarización con los pródigos. En Jesucristo se fundamenta el *pro nobis* de Dios, que el redentor vive y al que confiere eficacia; en él tiene su raíz la participación de los hombres en lo divino, su «divinización». Así pues, la *communio* de los hombres con la realidad divina se fundamenta también aquí definitivamente en una realidad personal, en el cumplimiento de la «ley de Cristo» por él mismo, que le hizo llevar hasta el extremo máximo la carga del otro –del género humano–.

Ese trasfondo personal de la «doctrina física de la redención» se pone de manifiesto sobre todo en las múl-

24. Basilio, *De spiritu sancto* IX 20c.

tiples *fórmulas de intercambio*, que en la práctica precisaron desde el comienzo la idea equívoca de la mezcla de las naturalezas en el sentido de un libre «cambio de sitio» del Dios-hombre sin pecado con los hombres irremediabilmente trabados con las ligaduras del pecado. Ya Ireneo formuló la imagen básica de esa metáfora del intercambio de sitios: «El Logos se hizo hombre, a fin de que el hombre acogiese al Logos y, al recibir la filiación, se convirtiera en hijo de Dios»<sup>25</sup>. Más cerca de Pablo se mueve Cipriano con su fórmula: «Lo que el hombre es lo quiso ser Cristo, a fin de que el hombre pudiera ser lo que Cristo es»<sup>26</sup>. El intercambio de sitios abre a los hombres, a los que favorece, la posibilidad de llegar a ser semejantes a Dios, de ser divinizados; en tal sentido escribe Atanasio –uno de los muchos padres que así pensaban–: «El Logos se hizo hombre para que nosotros fuéramos divinizados.» «Ha convertido a los hombres en dioses, al hacerse él mismo hombre»<sup>27</sup>.

Ya en Pablo las fórmulas de intercambio incluían la humillación y la pasión de aquel que ocupó el sitio de los hombres condenados a la muerte. Tal énfasis y acento lo mantienen los santos padres, aunque en ocasiones –por virtud de unos conceptos más bien «físicos»– pueda tenerse la impresión de que con la encarnación del Logos ya está consumada la *communio naturae* y que su misión ha llegado a su fin.

De nuevo es Cipriano el que escribe: «Cristo se humilló para levantar al pueblo que yacía caído. Se hizo siervo, para conducir a los siervos a la libertad. Asumió la muerte, para conferir a los mortales la inmortalidad»<sup>28</sup>. También Gregorio de Nacianzo concreta el motivo del intercambio de puestos mediante la «historia de humillación» de Jesucristo: «Asumió lo peor, para darte lo mejor... Se dejó ultrajar, para que tú fueses glorificado»<sup>29</sup>.

El trueque, que se realiza en la humillación del Hijo hasta la muerte, no lleva ciertamente a que el Hijo, que otorga a los hombres lo suyo –la divinidad– y que asume lo de ellos, se despoje y pierda su divinidad, como parecería exigir la lógica del cambio de sitios. Más bien cuenta y vige lo contrario: porque el Logos *divino* asume y sufre la indigencia humana, por ello esa condición pecadora y mortal pierde su carácter de callejón sin salida, por ello la cautividad en el pecado y la muerte se abre a la gloria de los que Dios ha tomado por hijos e hijas.

La *dobe consubstantialidad* es condición indispensable para la salubridad del intercambio: el Hijo no sucumbe en la miseria de los hombres, porque es *consubstantialis Patri*; su victoria sobre el pecado y la muerte redundan en beneficio de los hombres, porque a la vez era *consubstantialis Matri* –esencialmente igual a todos los hombres–. Sólo así pudo llegarse al *commercium salutare* entre la excelsitud divina y la bajura humana, entre fuerza y debilidad, entre gloria y vergüenza<sup>30</sup>.

Esa fórmula del *commercium* podría haber surgido en Oriente hacia el 430 y habría entrado en la liturgia bajo el pontificado de León Magno<sup>31</sup>. La antifona primera de vísperas y laudes de la octava de Navidad habla de un *admirabile commercium*. Ya antes Agustín había

25. *Adversus haereses* 3,19.1.  
26. *Quod idola dii non sint* 11.  
27. *De incarnatione* 54 y *Orationes contra arianos* I,38; más textos y pruebas en H.U. von Balthasar, *Theodramatik* III, 227.

28. *De opere et eleemosynis* 1.

29. *Orationes* 1,5; otros textos y pruebas en H.U. von Balthasar, *Theodramatik* III, 227s.

30. Así León Magno, *Sermones* 54,4; cf. B. Studer, *Soteriologie*, 200ss.

31. Cf. H.U. von Balthasar, *Theodramatik* III, 229s; M. Herz, *Sacrum commercium*, Munich 1958, 24ss, 70ss.

25. *Adversus haereses* 3,19.1.

26. *Quod idola dii non sint* 11.

27. *De incarnatione* 54 y *Orationes contra arianos* I,38; más textos y pruebas en H.U. von Balthasar, *Theodramatik* III, 227.



acuñado la imagen del *commercium caritatis*<sup>32</sup>, aunque entendiéndola más bien en el sentido de *rescate*; la palabra latina puede, en efecto, cargar el acento tanto en el cambio como en el negocio: Cristo es para Agustín el comerciante que paga con su propia sangre para rescatar al género humano<sup>33</sup>. En la teología predominó después también la idea del rescate, aunque el motivo del intercambio sigue presente en la liturgia<sup>34</sup>. Sólo Lutero vuelve a conferir valor teológico a la idea del intercambio.

#### 5.4. El «alegre cambio y porfía»

En el escrito de Lutero «De la libertad de un cristiano» se habla sistemáticamente en un pasaje central de que

«Cristo y el alma [como el esposo y la esposa] se hacen un cuerpo; así son también comunes a ambos los bienes, fracasos, desgracias y todas las cosas, de manera que lo que Cristo tiene es propio, del alma creyente, y lo que tiene el alma es propio de Cristo. Así, Cristo tiene todos los bienes y la felicidad, que ahora son propios del alma; y así tiene también el alma todos los vicios y pecados sobre sí, que pasan a ser propios de Cristo. Aquí surge el alegre cambio y porfía. Como quiera que Cristo es Dios y hombre que nunca ha pecado, y su piedad es insuperable, eterna y omnipotente, también se ha apropiado del alma creyente mediante el anillo de boda de ésta, que es la fe, y como no actúa de manera distinta que si lo hubiese cometido, ocurre que los pecados se hundan y desaparecen en él. Porque su justicia insuperable es demasiado fuerte frente a todos los pecados. Así el alma únicamente por la prenda de su banquete, es decir a causa de su fe, se ve libre y absuelta de todos sus pecados a la vez que dotada de la justicia eterna

32. *Contra Faustum Manichaeum* 5,9.

33. *Enarrationes in Psalmos* 102,6; 147,6. Para la interpretación cf. G. Bader, *Symbolik des Todes Jesu*, Tübinga 1988, 110ss.

34. Cf. por ejemplo el prefacio del domingo de pascua en el antiguo sacramentario Gelasiano; cf. M. Herz, *Sacrum commercium* 193.

de su esposo. ¿No es esto acaso un alegre negocio, que el esposo rico, noble y piadoso tome en matrimonio a la ramerilla pobre, despreciada y mala, la libere de todo mal y la adorne con todos los bienes? Así, ya no es posible que los pecados la condenen, porque yacen ahora en Cristo y en él han desaparecido»<sup>35</sup>.

Lutero se refiere a la comunidad de derechos, de cuerpos y de destino de los esposos como paradigma del intercambio de desgracias y bienes, que se realiza –en virtud de la fe– entre el redentor y su «esposa», el alma creyente. La comunión de cuerpos –el estar uno en el otro– del amante y de la amada fundamenta el trueque recíproco de cargas y bienes; pero constituye a la vez una comunidad de destino indisoluble<sup>36</sup>. La fe se realiza como un *retorno* («penitencia») de por vida con que los creyentes participan en la pasión de Jesús y mueren con él al pecado (a la concupiscencia), para compartir también su resurrección<sup>37</sup>. En esa comunidad de destino se deja también sentir el amor paciente y compasivo de Cristo, como el poder que «devora» los pecados de los hombres y su muerte, les despoja de su poder con su paciencia y los «eleva» con su omnipotencia divina.

La metáfora del «alegre intercambio y porfía» se demuestra en su núcleo como un *símbolo del amor participativo, paciente y generoso*: Cristo participa –hasta los mismos abismos la condenación y abandono divino– en nuestra existencia pecadora; la lleva junto con nosotros y la «soporta» hasta acabar siendo su víctima. Pero su paciencia supera el poder de la muerte y del pecado y proporciona a quienes toman su cruz el acceso a la vida verdadera y eterna. Personalmente Lutero expone ese

35. Edición de Weimar 7,25s (edición de Bonn, vol. 2, 15s); cf. edición de Weimar 5,608.

36. Cf. Edición de Weimar 37/1.187.

37. Ver R. Schwager, *Der wunderbare Tausch* 205ss (también con textos).

símbolo del amor participativo, paciente y generoso con las *categorías de la substitución* jurídica: el redentor asume con una obligación, diríamos legal, las cargas del género humano pecador y con su pena de muerte, padecida sustitutivamente, le procura la «exención de cargos» ante Dios.

Pero es evidente que tales categorías «cuasi jurídicas», que Lutero comparte con la doctrina medieval de la redención –pese a todas las diferencias que median–, no constituyen el núcleo de tal simbolismo. Las fórmulas de intercambio hablan –sobre todo en Lutero– de una relación profundamente salvífica de la mutua participación, la cual redundante en favor de quienes sólo pueden compartir con su socio su desgracia irremediable –su maldición– y la «condena» a la compasión de aquel que por sí no estaba sujeto a tal maldición y que, precisamente por ello, puede compartir su vida «salvífica» y divina con los «malditos».

Más aún el llevar y soportar la maldición sólo tiene eficacia «redentora» en la medida en que la relación, por la que Jesucristo lleva y compadece, es el hecho primordial de una comunión de vida en la que Dios mismo se comunica, deja irrumpir su vida divina por el Espíritu sobre sus hijos e hijas. Los creyentes pueden participar en aquello que es de Cristo: su comunión de vida y amor con el Padre, ya que él se expuso hasta el último extremo a cuanto es de los hombres: su maldición y su caducidad. Se ha constituido en compañero de destino de los malditos, *a fin de* que estos malditos puedan convertirse en compañeros de su relación absolutamente salvífica e indisoluble con el Padre.

Ahora bien, ese «a fin de que» sólo tiene vigencia por cuanto que Dios con su Espíritu está por entero en Jesucristo, de manera que puede él compartir ese Espí-

ritu e introducir a los creyentes en la comunión de vida entre el Padre y el Hijo; de modo que los que están «con Cristo», más aún, los que están «en él» –los que participan por su parte en el llevar la cruz de Cristo y en el sufrir– están íntimamente unidos a Dios.

Desde esta lógica de la participación común, del amor participativo, paciente y generoso, es posible a todas luces acabar estableciendo alguna relación entre los conceptos soteriológicos que en la historia se han formulado a partir de las fórmulas de la *communio* paulina y joánica. Y la soteriología más bien «física» de los padres aparece entonces en cierto modo como un intento por formular la «condición marginal» del hecho de la relación redentora entre Cristo Jesús y sus hermanos los hombres condenados a la muerte: porque Jesucristo procede «de Dios» –porque es el Logos–, su estar con los hombres no sólo es compasión y hundimiento con ellos, sino la apertura de un resucitar con él para los condenados a muerte; porque realmente es un hombre entre los hombres, por eso su «ser de Dios» significa el definitivo e irrevocable con estar de Dios con ese hombre y con sus hermanos y hermanas los hombres, con los que quiso estar profundamente unido en una vida de «proexistencia» radical.

¿Qué puede dar que pensar hoy este campo metafórico de la relación salvadora y de la participación salvadora de la soteriología? ¿Y cómo puede estructurarse de una forma comprobable?

## 5.5. La proximidad transformante y la «lógica» de la reconciliación

La relación salvadora, el estar salvífico de Dios con los hombres en Jesucristo, se concibe en la soteriología –según hemos visto, ya desde el comienzo– de acuerdo con la «lógica» de la reconciliación. Dios está dispuesto a poner en vigor el *shalom de la soberanía divina*, toda vez que reconcilia consigo en Jesucristo, y por él en el Espíritu Santo, a los no reconciliados. Pero, ¿qué es propiamente la lucha? ¿En qué consiste la desunión, la ausencia de paz, de los que necesitan de la reconciliación? El *shalom* destruido es ante todo la discordia del hombre consigo mismo; el hombre, tal como existe, representa desde siempre la criatura en contradicción consigo misma, la criatura que no llega a apaciguarse y, por tanto, «su paz». La teología y la filosofía han intentado describir una y otra vez esa contradicción y la reconciliación superadora de la misma<sup>38</sup>. La filosofía del idealismo alemán, y en especial de Hegel, entiende la autocontradicción del hombre –la «conciencia desgraciada»– como la incapacidad para llevar a cabo mediante el pensamiento y la acción su unidad con el absoluto, la incapacidad de comprenderse como un «momento» de la reconciliación que se realiza en la historia.

Los hegelianos de izquierda se opusieron apasionadamente a la tesis de Hegel acerca de la reconciliación que se cumple en la historia. Lo que hay que comprender de la historia no es la unión progresiva de los existentes alienados con su esencia; en la historia no subyace

38. Para la teología protestante en este siglo cf. E. Brunner, *Der Mensch im Widerspruch*, Zurich 1985 (1.ª ed. 1937) o bien W. Dantine, *Versöhnung. Ein Grundmotiv christlichen Glaubens und Handelns*, Gütersloh 1978. Insatisfactorio H.-H. Schrey, *Entfremdung und Versöhnung: Grundbegriffe modernen Selbstverständnisses*, «Frankfurter Hefte» 27 (1972) 87-94.

precisamente una lógica de la reconciliación, sino una lógica de contradicciones crecientes. El absoluto que se impone es lo falso, la desunión, que fuerza a los individuos bajo el dominio de una unidad profundamente contradictoria y realizada con violencia: bajo la unidad del contexto que crea la explotación del capital (Karl Marx). Ese contexto no es la presencia de la reconciliación, sino una contradicción aunada por la fuerza, que, sin embargo, avanza hacia la reconciliación: hacia el acto revolucionario y que acabará trayendo «la verdadera resolución del conflicto entre el hombre y la naturaleza y entre el hombre y el hombre», «la verdadera resolución de la disputa entre existencia y esencia, entre objetivación y autoafirmación, entre libertad y necesidad, entre individuo y especie»<sup>39</sup>.

La contradicción entre trabajo y capital, que en la lógica de la explotación del capital se impone por la fuerza y ha de desaparecer con la revolución, ¿es la «contradicción básica» que constituye en definitiva la alienación humana? ¿O lo es la que media entre los varones-patriarcas y las mujeres oprimidas? ¿O es acaso la que se da entre racionalidad teológica e imaginación, entre el hemisferio cerebral izquierdo y el derecho, que definitivamente habrá de resolverse mediante la incorporación al acontecer primordial de la naturaleza, mediante la reconciliación con Gea, la madre primordial?<sup>40</sup>

Para las religiones del Extremo Oriente la contradicción fundamental se manifiesta en el apego del hombre a lo finito y cambiante, que escapa a su control y que le

39. Obras de Marx-Engels, volumen complementario, Berlín 1968, 536 (*Ökonomisch-philosophische Manuskripte*); vers. cast., *Manuscritos: Economía y filosofía*, Alianza, Madrid 1989.

40. Cf. F. Capra, *Wendzeit. Bausteine für ein neues Weltbild*, Munich 1988, 314s; vers. cast., *El punto crucial*, Roselló Impresions, Barcelona 1986.

pone en contradicción con su ser *eterno*. La reconciliación de esa contradicción radical sólo puede llevarse a cabo con el *desprendimiento*, con la superación de la sed, del deseo, que hace depender al sediento y afanoso de aquello de lo que no puede disponer y que siempre se le escapa.

Para la tradición israelita y cristiana el hombre es una contradicción que necesita de reconciliación, porque es *pecador*. Y es pecador porque se pone en contradicción consigo mismo, con Dios y con sus semejantes; porque siempre está a punto de romper las relaciones saludables con Dios, con el prójimo y consigo mismo. La reflexión creyente y la teología han intentado describir una y otra vez el cómo y el porqué se hace el hombre pecador; no para disculparle, sino para poder entenderle y entender *cómo* Dios quiere reconciliar consigo a los pecadores. Sin embargo, ninguna de sus tentativas pasa de ser algo más que una aproximación perspectivística, que ha de permanecer abierta a otras aproximaciones. Las aclaraciones que siguen tampoco pretenden nada más.

La discordia del hombre, hostil a la relación, tiene *también* su raíz en el hecho de que el hombre *-de facto*, aunque no necesariamente- se experimenta originaria y radicalmente *negado*: la realidad extrahumana parece no tener consideración alguna con el hombre; niega sus necesidades y sólo con un gran derroche de energías y por breve tiempo el hombre puede procurarse un espacio vital suficiente de alguna manera. Mas todo ese enorme esfuerzo sólo proporciona una demora; con la muerte el «no» implacable de la realidad por lo que a mí respecta parece definitivo. Si ese no es cierto, todas las relaciones, en las que al menos inicialmente resonaba el «sí» mutuo de los compañeros e interlocutores, serían

un engaño y un autoengaño fatídicos. Nadie es capaz de decir sí; nadie tiene el poder de arrancarme con su sí a la negación por parte de la realidad, a la insignificancia más absoluta.

¿No es ya el nacimiento -la psicología habla, en efecto, del «trauma del nacimiento»- un no radical a quien se ve expulsado y separado de la «fuente» de su vida? ¿No habla acaso esa expulsión en favor de la verdad fundamental de la vida, en favor de la irrevocable expulsión y abandono, que se consume en la muerte? ¿No afirma acaso el carácter definitivo de la separación, sobre la cual no hacemos más que engañarnos a lo largo de la vida con la búsqueda de proximidad y relación?

El pecador escucha ese «no» en lo más íntimo de su ser, lo «interioriza». Y así se niega y desprecia a sí mismo como a quien nadie puede decirle «sí», porque evidentemente en él no hay motivo alguno para tal «sí». Y el autodesprecio descarga en el desprecio y en la furia contra quienes no encuentran motivo alguno para decirme «sí»; en el odio contra aquel que *en todo* me dice «no». El pecado «domina», cuando el hombre se abandona a esa dinámica de la negación y se resiste a creer en el sentido de la relación.

Las religiones son el intento del hombre por arrancar, pese a todo, un «sí» a la «realidad que todo lo determina»: mediante prestaciones a (o en favor de) la divinidad, con las que procura moverla a la concordia, a la moderación o a la retirada de su negativa. Este intento puede conducir a ofrecer a Dios en sacrificio *todo* -a sí mismo y al prójimo-. Y conducirá regularmente a querer ser mejor -«más aceptable» a Dios- que los demás y, en la relación con ellos, no a procurar el bien de los mismos, sino a obtener la recompensa de Dios por la buena conducta propia. Así, la dinámica del pecado,

hostil a la relación, no descansa ahí, sino que incluso quiere potenciarse contra Dios: quien sacrifica mucho o todo a Dios odiará –aunque sin confesárselo– a quien le exige semejante autonegación.

El odio a Dios –puesto que intento negarle– alimenta el odio a sí mismo: el odio contra mí, porque no soy como debería ser; y el odio a mí mismo –al no poder soportarlo– actúa en el odio contra los demás: contra los demás, que son culpables de que yo sea como soy, contra quienes no me dejan ser el que yo sería, si dependiese de mí.

Desprecio y odio aíslan, abren abismos, *alejan* y nos hacen extraños a nuestros potenciales interlocutores. De ahí que la teoría de la reconciliación pueda articularse con las categorías espaciales de la *proximidad* y la *lejanía*. Negación y rechazo se presentan como alejamiento, como partida y abandono, mientras que la afirmación aparece como un acercamiento, como un estar «junto a», como un acompañar, como un querer estar al lado y colaborar; aparece exactamente como la solidaridad, que permite compartir la vida. La reconciliación busca la proximidad de quien quiere alejarse; intenta hacer valer un «sí» y hacer experimentable un asentimiento, en cuya benevolencia poder abandonar la negativa de lo irreconciliado.

En Jesucristo es Dios quien busca esa proximidad al pecador, y la crea; una proximidad que abarca todo alejamiento y alienación y los anula (cf. Rom 8,39); una proximidad que convierte en presencia el alejamiento del pecador de sí mismo, pues Dios se allega a quienes por sí mismos nunca podrían allegarse a Dios (cf. Rom 10,6-10). Dios busca la proximidad del hombre, y la busca porque quiere reconciliárselo; porque desea decirle aquel «sí» que lo libere de la fatídica dinámica de su

negativa. Y su Hijo Jesucristo es ese «sí» en persona; en él –como lo afirma la carta segunda a los Corintios– el «sí» de Dios se hizo realidad (1,19). Pero ¿en qué forma es Jesucristo el sí reconciliador de Dios?

La vida y la pasión de Jesús vienen a ser un «sí» único para quienes siempre escuchan y experimentan un «no». Y un «sí» no sólo de palabra, sino sobre todo de obra. La bienaventuranza de los pobres, de los tristes, de los hambrientos y sedientos, de los perseguidos y oprimidos está «respaldada» por la actitud incondicional con que Jesús busca la proximidad de los marginados y despreciados, con que se acerca a aquellos de los que todo el mundo se retira: los leprosos e «impuros», el publicano Zaqueo, el poseso de Gerasa, los cuales experimentan el no de la realidad y el rechazo de sus semejantes de forma viva y cruel, sin miramiento alguno. Entre ellos se puede encontrar a Jesús.

No tiene el miedo de los piadosos y prudentes de que la negatividad, como «materializada» en la miseria de los demás, pueda salpicarles si se acercan demasiado; no siente miedo alguno al contacto, y hasta se deja conmover en un sentido literal por la miseria de la gente (cf. Mc 5,21-34). Tampoco soporta con los piadosos de su tiempo y sus reglas el «apartarse de todos los hombres del crimen, que andan por caminos de impiedad»<sup>41</sup>. Jesús toma el partido de los pecadores, y vive lo que propone a sus oyentes en parábolas: la incondicional voluntad solidaria de Dios, que no abandona a los pródigos y extraviados a su destino.

Busca también la proximidad de la «minoría religiosa» y de los que tienen el poder político, no para

41. Cf. M. Limbeck, *Was Christsein ausmacht*, 16 (en relación con la «Regla de la comunidad» de Qumrán V,10-18).

obtener su favor y tener alguna participación en su poder, sino para exhortarles a la conversión. Se vuelve a ellos con la verdad «viva» y real, que podría ser su salvación, si pudieran abrirse a la misma: con la verdad de que la salvación no viene de su autoafirmación, sino de la instauración del reino de Dios. Jesús se acerca a ellos como el «espejo», en el que pueden percibir cómo son realmente y qué es lo que los mueve en lo más profundo y hace que, en contradicción consigo mismos, desprecien a sus semejantes y desconfíen de Dios.

Pero en la manera en que Jesús se les acerca –no como el desenmascarador cínico, sino como el que invita en toda polémica profética– se les descubre a su vez una voluntad que les quiere profundamente bien, que quiere ganárselos para su propia salvación, para la reconciliación. Jesús vive la proximidad transformante, ya que hace experimentable la solidaridad, que únicamente puede liberar al pecador de su contradicción íntima, del desprecio a sí mismo: porque junto a él está alguien que le dice «sí» sin reservas, que lo acoge y está infinitamente interesado en su salvación –en su salvación, y no en cualquier proyecto privado–, con lo cual se demuestra equivocado y revisable el supuesto básico de la vida pecadora de que sólo el «no» es la respuesta adecuada a lo que constituye en definitiva la realidad.

La solidaridad de Jesús garantiza la verdad del «sí» precisamente por el hecho de que soporta la contradicción furiosa y violenta de quienes querían distanciarse de la verdad, de quienes no soportaban la proximidad de la verdad liberadora –la *proximidad del reino de Dios*–. Se procuraron el testigo presencial; mas no pudieron demostrar –tal fue la experiencia de fe de los primeros «cristianos»– como mentira lo que el testimonio de Cristo garantizaba como realidad viva: la proximidad salva-

dora y transformante de Dios, su «sí» irrevocable en favor de quienes no encontraban motivo alguno para decidir «sí» a ellos mismos, a su prójimo y a su vida, porque ni ellos mismos se encontraban afirmados y firmes.

La reflexión postpascual entendió que la solidarización de Jesús con los pecadores y necesitados, que su acercamiento era el acercamiento mismo de Dios, y que su misma ejecución, que debería rechazar esa proximidad, podía interpretarse como la aproximación salvífica de Dios. La reflexión postpascual pone de relieve lo que los compañeros de Jesús experimentaron como el centro íntimo de su vida: su unión sin reservas con el Padre, que les permitía vivir por entero en su proximidad y de esa su proximidad. Tal proximidad la testimonió él y la compartió. Y el Padre realizó esa proximidad, porque en el instante del alejamiento más pernicioso de Dios *acogió a su Hijo*, y porque lo suscitó para la comunión de vida divina en el Espíritu Santo, que crea la proximidad salvífica.

Simone Weil (1909-1943) ha expresado con un radicalismo impresionante la experiencia básica del «no» y la experiencia de ser liberada por el «sí» de Dios en Jesucristo<sup>42</sup>. Es el padecimiento de la *desgracia*, de la desgracia del que carece de fundamento, significado y fin. la que enfrenta al hombre con una negación suprema –con la negación de su ser personal–: «La desgracia es sobre todo anónima, pues despoja a aquel sobre el que se abate de su personalidad y lo convierte en una cosa. Es indiferente, y el frío de tal indiferencia es un frío metálico, que endurece al alma de aquellos a los que toca hasta su raíz más íntima» (20). Todo, absolutamente todo, queda a merced de las circunstancias, de una necesidad imperturbable y «pase lo que pase» (36). Y ningún hombre puede escapar al conocimiento, a la experien-

42. Cf. su escrito, *Die Gottesliebe und das Unglück* en S. Weil, *Zeugnis für das Gute. Traktate, Briefe, Aufzeichnungen*. Olten 1976. 13-49 (los números de las páginas en el texto se refieren al escrito y edición indicados).

cia «de que está sometido por completo a esa necesidad ciega, y en todas las partes de su ser, con la excepción de un punto tan secreto del alma que queda al margen de la conciencia» (33). El desgraciado asiente de algún modo «a la aniquilación del alma por la violencia mecánica de las circunstancias» (42), por cuanto que se desprecia a sí mismo (cf. 17). Y sucumbe definitivamente a la misma, cuando deja de amar en la desgracia, cuando no se arriesga «a amar en el vacío o al menos a querer amar, aun cuando sólo sea con la mínima parte» de sí mismo (16). El «sí» del amor en el vacío nos lo ha enseñado a decir Jesucristo, pues personalmente estaba a merced de una desgracia irremediable: «Cristo fue un desgraciado. No murió como un mártir; murió como un delincuente común» (20). Su muerte no fue una heroica «muerte por», sino el derrumbamiento total sin sentido ni significado alguno, la desgracia más radical y gélida.

Pero en él estaba el «sí» del amor; en esa desgracia Dios mismo buscaba al desgraciado, llamado por su «sí», y le dirige su «sí». Ley de Cristo es llevar la carga –la desgracia– del otro, «poner su propio ser y esencia en el desgraciado» y asumir su desgracia (40). Pero la ley de Cristo es también –y así ciertamente hay que interpretar a S. Weil– ley de Dios, la ley de su actuación: personalmente Dios está con el desgraciado y fracasado, con su Hijo, y por él, con cada desgraciado; él «atravesaba el universo y llega hasta nosotros» (27). El «sí» de Jesucristo es su «sí»; un sí que recorre la infinita distancia de la fría necesidad y del fracaso en la misma, pero no la elimina. Dios se acerca; está silenciosamente presente en el desgraciado; silenciosamente, porque su palabra –su palabra «sí»– no es una respuesta a la pregunta de por qué, al grito de por qué del desgraciado (cf. 47s). Se concentra en la palabra silenciosa, que está pronunciada en Jesucristo, en el sí de ese desgraciado, en su dedicación a los que, como él, tienen que llevar la cruz<sup>43</sup>.

## 5.6. Pertenecer a Dios

La resurrección de Jesús –su «exaltación a la derecha del Padre»– reveló la proximidad divina en la que vivía y de la que vivía. Perteneció y pertenece por entero a

43. Las consideraciones de S. Weil podrían incitar la soteriología cristiana a examinar si la muerte de Jesús ha de entenderse como una muerte martirial, como una muerte por la oposición de los que rehusaron aceptar su misión.

Dios. Esa pertenencia divina la demostró al identificarse por completo con la voluntad de Dios; esa fue la voluntad que proclamó y vivió y a la que dejó que se cumpliera en él. Tal pertenencia divina la confirmó el Padre al identificarse sin reservas con Jesucristo en el momento de su muerte de profeta y de testigo. El Padre se identificó con quien hizo su voluntad y dejó que se cumpliera, certificando que tenía que cumplirse; y así lo presentó a los testigos pascales como el hombre que se había incorporado total y absolutamente al cumplimiento de su voluntad –de su voluntad de comunión–.

De ahí que la reflexión cristológica de la Iglesia antigua viera en él el puro cumplimiento de la voluntad divina, que reveló la intimidad de Dios: el Logos. La pregunta de cómo un hombre puede ser el puro cumplimiento de la voluntad divina recibió una respuesta detallada sólo al final del desarrollo doctrinal de la cristología de la Iglesia antigua, en el sentido de que Jesucristo permitió que la voluntad salvífica determinase por entero su voluntad *humana*, haciéndose «obediente» hasta la muerte de cruz. La voluntad de comunión de Dios, su amor, necesitaba en cierto modo «de la libertad de un hombre..., que desde su origen se dejase determinar por ella, y que presentase esa determinación en la forma de su vida»<sup>44</sup>. Necesitaba del *testimonio* para revelarse en el testimonio como lo testimoniado.

Ciertamente que la voluntad y la palabra de Dios se ha revelado en el testimonio de muchos hombres, mas no fueron una sola cosa con el Logos divino. La vida de tales hombres no sólo testificó al Dios que los llamó y envió, su voluntad salvífica; «testificó» también y «denunció» cosas bien diferentes: su poca fe, su cerrazón,

44. Cf. Th. Pröpper, *Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte* 195n.

su falta de comprensión, su inconsecuencia, su «sorde-ra» y su «impiedad». Su testimonio fue una respuesta a la llamada de Dios a que respondieran a su voluntad; una respuesta que ocultaba al que llamaba tanto como le testificaba. Jesucristo, en cambio, fue la respuesta en persona de un hombre a la llamada de Dios, que respondió en todo al que llamaba y a su voluntad, y así lo reveló. Es lo que se denomina la *crisología desde abajo*. Lo cual ciertamente que no se debió a la capacidad humana ni a la autoridad de un hombre, sino a que el Espíritu de Dios «descansó» sobre él (Lc 4,16-21); fue testigo hasta las últimas consecuencias, era el Logos, porque Dios mismo en él dio testimonio de sí mismo mediante el Espíritu Santo. Es la *crisología desde arriba*.

El testimonio de Jesucristo distingue entre el que da testimonio –Jesucristo mismo– y el contenido de su testimonio –Dios, el evangelio–. Y, sin embargo, Jesucristo está totalmente referido a este contenido. El ser humano testificador de Jesús no se identifica sin más con su ser divino.

El concilio de Calcedonia insiste en que las dos naturalezas permanecen «sin mezclarse». Pero el testimonio de Jesús es tan elocuente y eficaz por el Espíritu Santo, que puede decirse que en él se cumple lo que testifica: la voluntad de comunión de Dios. Hasta tal punto que cabe decir: en él actúa Dios de manera que se comunica a sí mismo; en él el Logos –autoafirmación y autocomunicación del Padre– se hizo hombre.

*Allí donde se cumple la voluntad de Dios, allí actúa Dios*: el presente proyecto de soteriología es deudor a este principio orientador. En Jesucristo, con él y por él la voluntad de Dios alcanza su meta, aunque todavía no lo haga de forma absoluta e ilimitada; la soberanía del

amor está todavía oculta bajo su contrario: la indefensión del crucificado–.

Y como en Jesucristo alcanzó su meta la voluntad de Dios, en él se cumplió aquella actuación de Dios, en la que Dios mismo se entregaba sin reservas: su autocomunicación. De ese modo el testimonio del Hijo del hombre no es la referencia a otra cosa: en él ocurre más bien lo que testimonia; en él se da la aproximación sin reservas de Dios, la «llegada» de Dios entre los hombres. El testimonio del Hijo del hombre –el «mensaje» de su vida, aunque también el de su pasión y de su consumación– es la aseveración del Dios-Logos, de la Palabra esencialmente divina, el cumplimiento de la autorrevelación de Dios.

Así pues, el dogma de la *unión hipostática* tiene este sentido cimero: la autorrealización humana de Jesús, en la que a la vez libre y obediente se dejó conducir por el Padre divino, es simultáneamente una *existencia humana asumida* enteramente *por Dios* –en el Espíritu–; y esa existencia humana es la encarnación –la existencia palpable e histórica– del Logos: la autocomunicación del Padre en el Espíritu Santo. En relación con el Padre, Jesucristo es *el Hijo: Hijo de Dios*, el hombre asumido por Dios para «medio» perfecto de su autocomunicación; el *Hijo del hombre*, el hombre elegido, en el que se manifiesta la determinación del hombre para la comunión con Dios.

Jesucristo es el Logos –el Hijo consubstancial al Padre– no a costa de su ser humano. Más bien es precisamente el testimonio de la verdadera humanidad, en la que se manifestó el ser de Jesucristo, como asumido totalmente por Dios. Eso es lo que pretende poner de relieve la soteriología del «modelo» de los padres. Sólo que en el «modelo» de Jesús no aparece únicamente la



suprema posibilidad del ser humano, como pretende ver la filosofía de la ilustración. El «modelo» de Jesús es la imagen del hombre en la proximidad divina garantizada por Dios mismo, del hombre asumido –en el sentido de la *acceptatio*– y absorbido además en el Logos para la autodeclaración (autopromesa) de Dios, del hombre tomado en el sentido de la *assumptio*.

La convicción básica de la doctrina «física» de la redención en la Iglesia antigua es que la *acceptatio* de los pecadores fue posible gracias a la *assumptio* del hombre Jesús. Esa convicción fundamental tiene que desplegarse principalmente en categorías personales: en categorías en las que pueda expresarse el proceso fundamental de la redención –de la autocomunicación personal de Dios–. La autocomunicación «eterna» de Dios –del Padre– se denomina en la doctrina trinitaria «generación» del Hijo eterno –del Logos–: en el Espíritu «comparte» el Padre todas las cosas con el Hijo, que se debe por entero a ese compartir. La autocomunicación *histórica* de Dios –del Padre– comparte también con un hombre –Jesús de Nazaret– *todas las cosas*, aun su ser divino.

Como la autocomunicación histórica y eterna no son dos acontecimientos que puedan separarse entre sí –pues, más bien ocurre que la autocomunicación eterna del Padre se hace «palpable» para los hombres en la autocomunicación histórica–, bien puede decirse que la perfecta autocomunicación del Padre al hombre Jesucristo, en la que le comunica hasta su mismo ser, es la realidad histórica de su autocomunicación eterna –de la generación del Logos–; y hasta se podría denominar esa autocomunicación histórica la «encarnación» –el hacerse carne palpable– del Logos. La radical autocomunicación de Dios –del Padre– a Jesucristo alcanza su meta en la respuesta «obediente» del hombre Jesucristo, que se de-

ja elegir para ser el puro acontecimiento de la voluntad divina de relación.

Por tanto, el primer «destinatario» de la autocomunicación de Dios –del Padre– en el Espíritu Santo es ciertamente el Hijo; a él se le aplica de una forma incomparable, ya que le transmite el ser divino. Pero se le aplica también a fin de que sea el «Adán segundo» y sea para los hombres, sus hermanas y hermanos, el acontecimiento de la voluntad divina de comunión, que redundará en favor de ellos. Así pues, los destinatarios del Logos encarnado en Jesucristo son los hombres, entregados a la muerte y que se entregan al pecado, que siempre están en contradicción consigo mismos, con el prójimo y con Dios. Para ellos Jesucristo es el sí reconciliador de Dios (2Cor 1,19); él es para tales hombres la proximidad corporal y transformadora de Dios; para ellos es la prenda de la solidarización salvadora de Dios con los hombres, pues en él Dios ha llegado con su Logos a los hombres; en él el Logos «habitó» entre los hombres (Jn 1,14). La vida profundamente humana, la «obediencia» de Jesucristo al dejar que Dios se sirviera de él para hacer realidad su voluntad de relación, es la expresión de la Palabra esencial divina, el hacerse carne (palpable); es el «sí» de Dios a los hombres, que se mantendrá frente a cualquier «no».

Ese «sí» se expresa en la proximidad de Jesús entre los hombres, que se mantiene frente a toda separación y alejamiento, porque la dedicación solícita de Dios se hace palpable en ella. La proximidad, la pertenencia al Padre, en la que el Hijo vive, se extiende a los hombres a los que él se acerca. Participan en su proximidad, porque se abren a ella; pertenecen al Padre, cuando –como hermanas y hermanos– pertenecen al Hijo; recorren su camino.

La respuesta adecuada del Hijo a la autocomunicación del Padre sólo puede ser, en efecto, una autocomunicación, la comunicación de la proximidad, que el Padre le garantizó pues que se le comunicó. Y así la autocomunicación del Padre alcanza su meta en el darse y comunicarse del Hijo; es lo que expresa de una forma gráfica el discurso eucarístico del pan del evangelio de Juan (capítulo 6). Pero el darse y comunicarse del Hijo señala y opera en los receptores aquel ser y estar de Dios con los pecadores, que ya ninguna separación podrá anular.

### 5.7. Una proexistencia redentora

La proexistencia de Jesucristo –su solidaridad con los pecadores y extraviados– no sólo habla por sí misma. Expresa la Palabra esencial de Dios, hace que se cumpla la voluntad de relación de Dios; testifica la solidarización de Dios con el género humano pecador y hundido en la muerte, su estar solidario con quienes, en una rebelión inútil contra el «no» de la realidad, preparan desde siempre con el pecado el terreno a la muerte y dejan a la negación la última palabra. Contra la dinámica de la negación establece Jesús la fuerza de la solidaridad; y la fuerza de la solidaridad, que él reclama, es el poder mismo del amor divino.

Ya la solidaridad humana pronuncia un «sí», que pone persistentemente en duda la evidencia de la negación, la validez definitiva de la separación. El aguantar solidario se opone a la dinámica aislante del sufrimiento y de la culpabilidad; establece una relación allí donde el que sufre y el culpable corrían peligro de ahogarse en una soledad y un abandono mortales. El

amor compasivo transforma la situación del paciente y del culpable, porque crea una relación que es más fuerte que el sufrimiento y que la culpa; más fuerte al menos en el sentido de que ya no permite que sufrimiento y ligaduras de la culpa se dejen sentir en la destrucción de las relaciones vivificantes.

La solidaridad humana, la que se da entre hombres, vivida hasta sus últimas consecuencias, es el «ponerse en el lugar de otro»: no sólo una participación en el sufrimiento del otro, sino la asunción de su desgracia, que lo libera de su sufrimiento –la «fianza» (*Burgschaft*) de Schiller exaltaba ese ponerse en el lugar de otro como un caso supremo de solidaridad–. La doctrina patristica de la redención ha hecho del motivo del ponerse en el lugar de otro la figura fundamental del hecho de la redención. Supone ciertamente un «Señor del destino», que inflige el sufrimiento (castigo) y, llegado el caso, acepta una substitución en el mismo sufrimiento; lo que constituye una concepción de Dios extraordinariamente problemática<sup>45</sup>.

Reduciendo el problema del ponerse en el lugar de otro a la metáfora del compartir y participar, se verá el sentido de la solidaridad en el hecho de que el solidario, con la apuesta de lo propio y su disposición a soportar el sufrimiento ajeno, crea una relación que promete llevar más allá de toda ruptura de relaciones. La proexistencia de Jesús tiene en sí esa promesa, y tanto más cuanto que «abarca» el pecado y la muerte. Jesús está con los pecadores, no porque ignorase el pecado, sino porque se expuso hasta el extremo a la desunión mortal del pecado –a su potencial negativo y hostil a la relación–, hasta el punto de que sucumbe víctima del pecado.

45. H.U. von Balthasar insiste de todos modos en la interpretación no literal de la metáfora del «ponerse en lugar de otro», cf. *Theodramatik* III, 247n.

Se deja afectar por el poder de la negación, sin estar «poseído» por él; eso es lo que destaca la tradición, cuando habla de que Jesús –aunque personalmente no tenía pecado– cargó con los pecados de los hombres y sufrió sus consecuencias –la muerte de la maldición–. Jesús no está afectado por la dinámica de la «negación», del desprecio, pero se deja afectar por ella, ya que de otra manera no puede estar cerca de los pecadores. Toma *lo de ellos* para darles *lo suyo*. Y lo suyo es la afirmación de la que él vive y que él vive personalmente, que le permite vivir fuera del círculo vicioso de la negación y no le deja participar en lo que los hombres se hacen entre sí.

Jesús otorga a los pecadores lo suyo: la capacidad de vivir fuera de la fatalidad del autodesprecio y del odio recíproco, fuera de la dinámica que acaba destruyendo cualquier relación y cuyo final es, por lo mismo, la ausencia de relaciones que es la muerte. Pero ese don reta a los pecadores en lo más profundo; él «fuera» del círculo vicioso pone en tela de juicio a los que se hallan «dentro», discute el sentido de su colaborar y seguir en la misma línea; así ejecutan la dinámica, de la que personalmente están poseídos, en aquel que no está sometido a la misma, en quien no quiere «colaborar», pero que sí quiere –precisamente por ello– estar profundamente cerca con «lo suyo». Y carga sobre sí con la maldición de la negación –que es lo de ellos–, *a fin de* otorgarles lo suyo; quiere hacerles partícipes de su vida, aunque por sus hermanas y sus hermanos, los hombres, haya sido condenado a cambio a sufrir solidariamente con ellos su maldición.

El tomar parte es el camino para dar a compartir; pero dar a compartir va más allá de tomar parte. Afirma un «fuera» desde el que se supera el poder de la negativa

hostil a la relación; afirma la posibilidad de ser ganado por el poder mayor, que está por encima de la dinámica de la separación y de participar en el mismo. La solidaridad de Jesús no es contradicha por el poder de la nulidad, cuando testimonia un estar con los otros, que se mantiene hasta en la extrema consecuencia del pecado: la ruptura, definitiva para el hombre, de las relaciones, es decir, la muerte. La solidaridad de Jesús sólo deja de ser una promesa vacía, cuando se da el «fuera», desde el que se puede transformar la vida de los hombres, el «fuera» desde el que se puede establecer la relación salvadora con quienes son víctimas del pecado y de la muerte. Lo *suyo*, que Jesús comunica a sus hermanas o hermanos, no es ciertamente algo propio, sino que *a él* se le ha comunicado; su testimonio es una comunicación de lo que a él se le ha comunicado; su solidaridad quiere ser testimonio de la solidaridad con que Dios «le acompaña» y con sus hermanas y hermanos los hombres que le siguen.

Este sentido de su proexistencia radical se les comunicó a los testigos pasculares en su encuentro con el resucitado: la resurrección del muerto en el pecado les testificó un estar de Dios con él, una identificación de Dios con quien entendió su vida como testimonio de la voluntad salvífica de Dios que se cumple aquí y ahora. Mas como el testimonio de la vida de Jesús tuvo precisamente la forma de una solidaridad sin reservas, que no «dejó fuera» pecado y muerte, y como ese testimonio se hizo creíble en la resurrección del testigo por parte del Padre, ya que el Padre refrendó la «palabra» (el mensaje) de su testimonio vital humano como una expresión del Logos divino, por eso se les hizo «palpable» en la proexistencia de Jesús el estar de Dios con los pecadores y moribundos, y hasta con los muertos.

Jesucristo es el Emmanuel –el Dios con nosotros–; y en tanto que Emmanuel entregado a la muerte, en tanto que Emmanuel que muere con ellos, es para los que mueren con el Dios con nosotros la presencia salvadora y «clarificadora» por antonomasia del Dios que dice sí y establece una relación en medio de la noche de la negación y de la ausencia de relaciones. En el testimonio de la vida y muerte de Jesús y con la resurrección del crucificado Dios se demuestra como el afirmador sin reservas, como el que puede y quiere establecer relaciones sin fronteras, cuya capacidad relacional ni siquiera fracasa allí donde las relaciones humanas se rompen irrevocablemente: en la muerte.

El testimonio del Hijo, que comparte hasta el final el destino de muerte y la «maldición» de los destinados a la muerte (cf. Gál 3,13), certifica un poder de solidaridad, que incluso es capaz de abrir ese desesperado callejón sin salida a una vida nueva. Así pues, en este sentido Jesucristo fue el Emmanuel: «Dios estaba con nosotros de la manera tan real y completa, como hace Dios lo que hace; estuvo con nosotros como nuestro igual. Su Palabra se hizo carne de nuestra carne y sangre de nuestra sangre. Fue vista su gloria aquí, en lo profundo de nuestra situación, y lo que constituye la hondura más profunda de nuestra situación sólo se puso de manifiesto allí y cuando fue iluminada por la gloria del Señor; cuando él descendió en su Palabra hasta los lugares más bajos de la tierra (Ef 4,9), para de ese modo y allí mismo arrebatarse el poder a la muerte y sacar a luz la vida y su ser imperecedero (2Tim 1,10)»<sup>46</sup>.

46. Así Karl Barth en los prolegómenos a su *Kirchliche Dogmatik (I/1)*, Zurich 121989, 118).

El Hijo da testimonio del Padre. Pero su testimonio sólo es verdadero, si también el que sufre y muere sigue testimoniando al Padre, como el que se compadece y se expone a la muerte. Puesto que el Padre estaba con Jesús moribundo y se identificó con él, se expuso personalmente a la agresiva hostilidad contra Dios, a la agresividad de la muerte destructora de toda relación, y expuso –el decir de Eberhard Jüngel– «la propia divinidad al poder de lo negativo; y así, en medio de la ausencia de relaciones de la muerte, crea una relación nueva de Dios con el hombre». Pero esa nueva relación tiene su fundamento en el hecho de «que Dios soporta personalmente la ausencia de relaciones de la muerte, que enajena de él. Allí donde se rompen los tratos y cesan las relaciones, exactamente allí se instala Dios». Y así «se revela como un ser *que ama* infinitamente al hombre finito, pues donde quedan rotas todas las relaciones sólo el amor crea relaciones nuevas».

Y como el estar del Padre con el Hijo del hombre moribundo comprende también y precisamente la muerte, puede decirse que *va con él a la muerte*<sup>47</sup>, a fin de crear «en medio de la muerte» una nueva vida, una relación nueva, para salir al encuentro de los moribundos en la muerte como quien los acoge en su comunión de vida amorosa y salvadora. En su estar e ir con el Hijo moribundo, llevado a la muerte por los pecadores, ha «arrebataado de la muerte su acto esencial», le ha privado de su ser como una negación definitiva. «En este sentido cabe decir que él privó a la muerte del poder; con la impotencia del Hijo de Dios la muerte fue reducida a la impotencia. La negación, que la muerte tenía que realizar en Dios» –en la relación del Hijo con el Padre– «iba ontológicamente más allá de sus fuerzas; pero eso significa que el ser de la muerte está con su acto esencial bajo la potestad de Dios»<sup>48</sup>.

La resurrección de Jesús crucificado revela que la hostilidad a las relaciones que, a lo que parece, alcanza definitivamente el poder en la muerte, no es la última palabra, porque Dios pronuncia la suya: el Logos en Cristo Jesús. Porque Dios pronuncia su Palabra, interpela y promete al hombre en su Palabra, por lo que tampoco la muerte habla

47. E. Jüngel, *Tod*, Stuttgart 1971, 139. Como quiera que sea, yo no puedo sumarme a la formulación de E. Jüngel, según la cual en el hombre y con el hombre Jesucristo habría muerto Dios mismo; cf. íd., «Das Sein Jesu Christi als Ereignis der Versöhnung Gottes mit einer gottlosen Welt: Die Hingabe des Gekreuzigten», en su obra *Entsprechungen*, Munich 1980, 276-284, aquí 283; cf. íd., *Unterwegs zur Sache*, Munich 1972, 105-125.

48. Cf. íd., «Vom Tod des lebendiges Gottes», 1.c. 120.

ya en favor del «no» de la realidad, sino en favor del supremo poder y tener que abandonarse, con el que el poder de relación de Dios se extiende al moribundo. Porque Dios marchó con su Hijo moribundo y en todo tiempo marcha con quienes le pertenecen, de ahí que esté presente «en la muerte». De ahí que los creyentes no mueran hundiéndose en la nada, sino que descansan en Dios, en la afirmación absoluta de su existencia, que es la Palabra esencial de Dios, el Logos de Dios.

La muerte ya no pone en tela de juicio la capacidad de relación de Dios, manifestada en Jesucristo. Pablo lo resalta con todo énfasis: ya estemos vivos ya estemos muertos, *pertenece*mos irrevocablemente al Señor; para eso, en efecto, «murió y volvió a la vida: para que sea el *Kyrios* de muertos y de vivos» (Rom 14,8s); para que también pueda ejercer su dominio sobre quienes con su muerte parecen excluidos de la relación vivificante con Dios.

La soteriología ha presentado así a Jesucristo desde el comienzo como una iniciativa y obra de reconciliación de Dios –según la *lógica de la reconciliación*–: Dios reconcilia a los hombres consigo mismo, con sus semejantes y con Dios, porque él dice –en el Logos– su Palabra esencial y la hace valer contra los poderes de la negación: su «sí» al hombre.

Jesucristo es ese «sí». Su vida, pasión y muerte quieren abrir y ganar para el «sí» de Dios a los hombres poseídos por el poder de la negación; en su vida, pasión y muerte únicamente resuena clara esta petición: «¡Dejaos reconciliar con Dios!» (2Cor 5,20). La iniciativa de reconciliación de Dios se realiza de acuerdo con la lógica de la reconciliación como un estar, que conlleva solidariamente y soporta la no reconciliación, como una oferta de relación sin reservas a los pecadores que de por sí derriban todos los puentes. La experiencia de una solidaridad sin reservas y salvadora, simplemente por ser

capaz de relación, puede salvar al pecador de la ciega dinámica de la negación y liberarlo para afirmarse como alguien que ha sido afirmado por Dios<sup>49</sup>.

## 5.8. El abandonarse del redimido a la realidad que todo lo determina

Ahora bien, afirmarse como alguien afirmado por Dios significa abandonarse, de manera que Dios pueda hacer realidad su «sí» contra toda negación. Lo cual quiere decir abandonarse a Dios y a su relación conmigo, en la que ese «sí» se deja sentir. Una existencia reconciliada puede apartarse de la negación, porque es capaz de *abandonarse* a una relación que sostiene y afirma. Esa capacidad de abandonarse es el rasgo fundamental de una existencia redimida. No se trata ciertamente del ingenuo abandonarse a todos y a cualquiera, sino de la certeza fundamental de que una fiabilidad salvadora condiciona en definitiva la realidad, pues es Dios quien la condiciona y define en último término. Cada vez que me confío y abandono, digo «sí» a aquel en quien me abandono y al que me entrego. En el trato recíproco de los hombres ese «sí» ciertamente que no siempre está justificado.

¿Está justificado como rasgo esencial de la existencia humana frente al pecado y la muerte? La muerte reclama a cada uno el abandono radical y sin reservas. Lo *fuerza*, cuando el hombre no puede abandonarse, cuando el hombre –como el no reconciliado– está firme en el «no», en la autoafirmación contra el «no» de la realidad.

49. Cf. P. Tillich, *Systematische Theologie*, vol. 2, Stuttgart 1973, 192; vers. cast., *Teología sistemática*, vol. 2, Sígueme, Salamanca 31982.

Para el no reconciliado la muerte es el último enemigo –la muerte de la maldición–, porque en aquel de quien se apodera ejecuta definitivamente la maldición de la negación: niega lo que el moribundo querría salvar todavía en el último instante de toda negación. Poder abandonarse supone la confianza de que no estoy abandonado cuando me dejo caer; supone la confianza en un tú, en el que creo que me *acoge*, cuando me he soltado de la mano; supone la confianza *de que no me pierdo*, cuando me abandono a lo absolutamente desconocido e incomprensible, porque aun ahí Dios sale a mi encuentro y me «encontrará».

El «viacrucis» de Jesús es el testimonio de semejante abandono; de un abandonarse, que en ninguna otra cosa puede sostenerse, ni siquiera en la imagen de un Padre divino, que quiere impedir «lo último», de modo que al final no queda más que el riesgo de dejarse caer en manos de lo desconocido, aunque con la firme confianza de que es el Padre, y que caer en sus manos equivale a «llegar» (cf. Mc 15,34 y Mt 27,46 según Sal 22,2; Lc 23,46 según Sal 31,6). También en ese testimonio se atestigua el Padre *como el Padre*, al que ineludiblemente pertenece el Hijo, incluso cuando lo pierde «todo». Y creer en esa autotestificación del Padre en el Hijo moribundo significa confiar en que los hermanos y hermanas de Jesús pertenecen a su hermano y *Kyrios* en su muerte como en su resurrección.

La redención como un ser liberado de los mecanismos reactivos de autoafirmación, que por la realidad responden a la negación fundamental, equivale a la capacidad de confiar en el carácter indestructible de esa *communio* y en aquel cuya presencia se deja sentir en tal *communio*. La *communio* del «Adán segundo» con quienes por la fe «descienden» de él es la *communio* del

Espíritu Santo, que a los miembros de dicha *communio* hace que en los otros se encuentren a ellos mismos: en Dios y en el prójimo, el cual se convierte para mí en un «sí», cuando no tiene que afirmarse contra mí.

Mas ¿qué «exige» todo esto del que ha de ser reconciliado, del todavía no reconciliado del «no desatado» y firmemente aferrado a sí mismo para que se abandone y entregue confiado en la *communio* del Espíritu con el Hijo? Reclama que se supere «a fondo» –desde su raíz– la no reconciliación, y que no se encubra simplemente. Confiar y abandonarse sólo puede hacerlo el que realmente puede soltarse de toda aversión contra aquel en quien se abandona, y de toda repugnancia contra su voluntad. Soltarse significa precisamente no disimular ni reprimir: lo que separa a Dios y del que lo «repugna» tiene que resolverse. Una reconciliación efectiva supone ya en el ámbito humano la buena disposición a soportar una historia conflictiva, de la que puedan salir a luz y repararse los conflictos que hay entre nosotros; supone que ambas partes sufren el conflicto antes de concluir la paz. «Y sólo allí donde se toma en serio, se reconoce y acepta la historia del conflicto como tal, surge el impulso no de encubrir simplemente los conflictos para que en seguida vuelvan a aflorar, sino de establecer una paz auténtica»<sup>50</sup>.

Así, el entender a Jesucristo como el punto culminante y como la «víctima» de la historia conflictiva entre Dios y los pecadores es algo que responde a la *lógica de la reconciliación*. Él «encarnó» esa historia conflictiva y cayó víctima de la misma, porque en él «salió a luz» lo que hay entre Dios y los hombres. *De la parte de los hombres*, el miedo a una realidad, a un Dios, que pa-

50. W. Dantine, *Versöhnung* 51.

recen negarme y que no se dejan «dominar»; las agresiones contra el Dios «que todo lo exige», y cuya exigencia se piensa poder satisfacer mediante el «sacrificio» de los anhelos elementales y de la felicidad, para que no tome lo que se le escatima; la aversión a un Dios, en el que hay que *confiar*; a un Dios, que exige a uno el superarse a sí mismo, el desprendimiento de todas las seguridades, que exige el amor.

*De parte de Dios*: la infinita «paciencia» de Dios (cf. Rom 2,4; 3,25; Heb 12,3; 2Pe 3,15) quiere decir su disposición inagotable para sostener al hombre y soportar su aversión a Dios. Jesucristo es la manifestación de la aversión humana contra Dios, no porque personalmente la haya compartido, sino porque tal aversión se dirigió contra él al testimoniar la voluntad de Dios y hacerla objeto de experiencia. Y es también la revelación de la solidaridad paciente y sostenedora de Dios con quienes gracias exclusivamente a esa solidaridad pueden abandonar esa aversión y confiar en Dios<sup>51</sup>.

Sólo la solidaridad llevada al extremo permite liberarse de lo que hay en el hombre de hostilidad y aversión a Dios<sup>52</sup>; y sólo en la experiencia de esa solidaridad del reconciliador, mantenida hasta el final, pueden desaparecer la hostilidad y aversión de los no reconciliados. Aparece así la muerte de Jesús como el sacrificio, que reclama y hace posible la reconciliación, como el «rescate», como el precio por la excarcelación de los que estaban presos en su contradicción y aversión.

Este elemento del simbolismo de la reconciliación

51. Cf. H.G. Geyer, *Anfänge zum Begriff der Versöhnung*, «Evangelische Theologie» 38 (1978) 235-251, aquí 244s.

52. El tema lo trata de forma detallada y convincente E. Drewermann en su comentario al evangelio de Marcos, *Des Markusevangelium. Bilder von Erlösung*, parte II, Olten 1988, 450-670.

encontró desde el comienzo su explicación en la doctrina de la redención dentro del contexto de la idea de expiación y en su simbolismo.

## 5.9. Historia del conflicto y de la reconciliación

A diferencia de la lógica inherente a la lucha y la victoria, en la reconciliación no se trata de derrotar al enemigo sino de ponerse a bien con él. La reconciliación favorece al enemigo, que ha de ser ganado, al pecador; la victoria hay que conseguirla sobre el enemigo que ha de ser derrotado, sobre las «potestades» y sobre su conductor, el diablo.

La perspectiva de la lucha es la *negación* de aquello que no merece existir o que al menos no merece tener poder alguno; la perspectiva del conflicto que conduce a la reconciliación es la *afirmación* del contrincante, a pesar de su resistencia y alejamiento, a pesar de su hostilidad al reconciliador<sup>53</sup>. La victoria simboliza la potenciación escatológica del «no» divino a las potestades y al poder del pecado con el que aquéllas dominan; la reconciliación simboliza el «sí» divino a los que están dominados por el poder del pecado en tanto que se le someten. ¿No será necesario reducir a unidad ambos simbolismos? ¿No deberá merecer atención en la soteriología tanto el «sí» de Dios al pecador como su «no» al pecado?

Sobre todo en la piedad popular se ha intentado hacer valer el «no» de Dios al pecado dentro de la lógica de la reconciliación, en cuanto que al sacrificio de Jesús en la cruz se le atribuyó el efecto de reconciliar al Padre irritado y que amenazaba con destruir a los pecadores,

53. Cf. P. Tillich, *Systematische Theologie*, vol. 2, 57: la reconciliación tiene el carácter de un «a pesar de todo».

arrancándole un sí condicionado al pecador «a pesar» de su transgresión merecedora de la muerte.

Se invocaba en favor de esta visión sobre todo el *Corpus paulinum*; y todavía A. Jülicher (1857-1938) pensaba que en Pablo «ha quedado sin resolver si es el Dios irritado el que necesitaba de la reconciliación o si fueron reconciliados con Dios los hombres que a Dios odiaban»<sup>54</sup>. El consenso de la exégesis actual lo formula E. Käsemann, cuando establece que según Pablo «en modo alguno reconciamos a Dios con nosotros... Siempre es Dios el sujeto exclusivo de la acción reconciliadora»<sup>55</sup>. La reconciliación es para Pablo «la prueba de amor de Dios a los hombres que se rebelan contra él. Es el restablecimiento de la paz mediante el amor sin fronteras de Dios a sus enemigos (Rom 5,8-10)»<sup>56</sup>.

También entre quienes cultivan la teología dogmática hay acuerdo acerca de que la obra de reconciliación de Jesucristo «no debe entenderse mitológicamente como una acción que influye sobre Dios cambiando sus sentimientos», como «un cambio del Dios irritado»<sup>57</sup>. ¿No hay que concluir de todo ello que el «sí» de Dios –su autoafirmación– cuenta ya siempre para el hombre y que –como dice H.U. von Balthasar interpretando a Karl Rahner (1904-1984)<sup>58</sup>– hay que ver a Dios como el «ya desde siempre reconciliado»? ¿Y no cabe por lo mismo limitarse a una *soteriología desde abajo*, que comprende la obra de Jesucristo únicamente desde la re-

54. A. Jülicher, *Der Brief an die Römer (Die Schriften des Neuen Testaments II)*, Gotinga 1908, 251.

55. «Erwägungen zum Stichwort "Versöhnungslehre im Neuen Testament"», l.c. 50.

56. G. Friedrich, *Die Verkündigung des Todes Jesu im Neuen Testament*, Neukirchen-Vluyn 1982, 102s.

57. Así K. Rahner, *Grundkurs des Glaubens*, Friburgo 1976, 210 y 251; vers. cast., *Curso fundamental sobre la fe*, Herder, Barcelona 1989.

58. *Theodramatik III*, 255.

lación con sus hermanas y sus hermanos los hombres?, ¿como *exposición* de lo que siempre ha tenido vigencia, del «sí» de Dios, de su fiabilidad solidaria sin reservas?

Según esto, la historia de Dios con los hombres no sería propiamente –y la ilustración sacó esta conclusión– la historia *de Dios*, sino una historia del descubrimiento, de la comprensión de Dios por el hombre; en el mejor de los casos acompañada por la acción educadora de Dios, que hace que los hombres avancen por el camino de la fe racional en Dios. En tal supuesto tampoco se podría ya hablar de una historia del conflicto entre Dios y los hombres, que habría alcanzado su punto culminante en Jesucristo y habría conducido a la reconciliación de «las partes en conflicto».

También para Eugen Drewermann en la historia –especialmente en la historia de Jesucristo– únicamente puede tratarse de que quienes consumían y destrozaban su vida en una autodeformación angustiosa se abandonen a lo eternamente válido, al «sí» de Dios: «Todo lo que Jesús enseñó fue únicamente que pudiéramos tener una firme confianza en las bases de nuestra existencia. Que no necesitáramos ya agarrarnos como desesperados a las exterioridades de la vida, sino que podíamos empezar a vivir en cada instante como una liberalidad espontánea de la felicidad.»

De ese modo fue «precisamente la imagen *no* ambivalente y digna de confianza de un Dios paternal la que utilizó Jesús para calmar la angustia radical de la existencia humana. Ésa fue su manera de vivir la proximidad del "reino de Dios"; fue, sin embargo, precisamente así como se desveló la historia humana en todo su absurdo y deshumanización, en su radical ausencia de la gracia en el campo del alejamiento de Dios»<sup>59</sup>. Con tal desvelamiento provocó Jesús «la resistencia cerrada de todas las fuerzas y actitudes espirituales que desde siempre oprimen en el hombre aquello que dentro de nosotros querría vivir en libertad y desarrollo»; aquellas fuerzas que oprimen las fuerzas elementales de la vida y del amor a fin de mantener una situación de

59. E. Drewermann, *Das Markusevangelium*, parte II, 664 y 675.



vida que se sostenga penosamente y rechace la angustia existencial básica.

Jesús provoca el derrumbamiento de esa situación de vida conduciendo *ad absurdum* la falsa vida de los poseídos por la angustia; y aguanta las agresiones de quienes se defienden con extrema resolución contra semejante contestación. Su aguante, su miedo, sostenido por la confianza en el Padre, ante la violencia mortal de aquellos a los que él había provocado, hace que la reacción extrema y violenta de rechazo de los provocados en lo más hondo tenga un final salvífico. Un final, más allá del cual Dios está en favor nuestro, él que siempre lo ha estado, como el Dios afirmador y fiable sin condiciones de ningún género; más allá del cual nosotros –con Jesús crucificado–... «ponemos [podemos poner] nuestro destino en las mismas manos, de las que debemos creer que hemos recibido nuestra existencia»<sup>60</sup>.

La historia del conflicto y de la reconciliación conduce a la reconciliación al hombre roto en sí mismo y le abre una confianza primordial en el fundamento radical de nuestra existencia. Es Jesucristo el que transmite esa confianza primordial, porque él mismo se entrega con una confianza sin reservas a ese fundamento primero, que es el Padre, y en su confianza no retrocede haciendo frente en el propio cuerpo al miedo desesperado y agresivo de sus semejantes, al miedo y la angustia, para así «ganárselos» y transformarlos. El concepto de Drewermann entiende la historia de la reconciliación exclusivamente como una historia de la transformación de la angustia primordial humana en una radical confianza, que la confianza de Jesús hizo posible. Drewermann se vuelve resueltamente contra cualquier intento por «fundamentar el proceso de la redención a partir de Dios (en vez de partir de los condicionamientos de la vivencia humana)»<sup>61</sup>.

Con ello se alinea con la tradición de la soteriología desde abajo: la historia de Jesús es la historia de un *hombre*, en cuyo amor constante, confiado y solidario pudieron y pueden los pecadores analizar su miedo desconfiado y reencontrar la confianza radical frente al fundamento de su existencia; la historia de alguien que confió sin reservas, historia que alcanzó importancia decisiva para los hombres por cuanto que les manifestó lo eternamente válido en las «imágenes de la redención» que dicha historia acumuló.

Habrà que preguntarse ciertamente por qué los hombres con una lógica impresionante se cerraron, desde el comienzo hasta la llegada

60. Íd., *Das Markusevangelium*, parte I, Olten 1987, 40.

61. Cf. íbid. 70.

de Jesucristo, sin excepción alguna al «sí» siempre válido de Dios; por qué no supieron percibir la creación y su propia vida como un don del Dios bueno, como expresión del asentimiento divino, incondicionalmente benevolente, a su existencia, sino que más bien se vieron provocados por su propia vida a la rebelión y la desconfianza frente al fundamento de su existencia. ¿Es que el «sí» del Dios creador no era claro o suficientemente inequívoco? ¿O es que los hombres se le negaron porque la provocación significaba al mismo tiempo el arriesgar su vida, finita y contingente, en la confianza en Dios y en el poder del amor? ¿No era acaso una provocación la confianza de que la creación puede responder cada vez más a la voluntad de Dios –a su amor creativo–, para cumplir esa voluntad y convertirse en colaborador del Dios creador? ¿Y por qué los hombres se han negado desde siempre a semejante provocación?

Para Drewermann la negativa originaria del hombre es expresión de una confianza deficiente en Dios como fundamento de nuestra existencia, consecuencia del miedo frente a la falta de suelo y frente al carácter contingente de la existencia humana finita<sup>62</sup>. Con lo cual no «se explica» ciertamente por qué el hombre se resiste y niega desde siempre y sin excepción a la provocación, a la confianza y al amor; esa negativa primordial resulta inexplicable, pero en todo caso es comprensible como decisión de una voluntad libre.

Y puede entenderse sólo en tanto que, en su mismo núcleo, ha sido y será siempre una negativa a la invitación apremiante a la confianza y al amor. Mas desde su planteamiento Drewermann logra una perspectiva, en la cual la existencia del pecador puede entenderse como la existencia expuesta al miedo y a su dinámica; por ello también en la redención puede entenderse como el final salvífico de esa dinámica destructiva y como su superación en la confianza solidaria sin reservas del Hijo del hombre e Hijo de Dios en el Padre celestial.

La historia de la reconciliación es para Drewermann el *drama del hombre en el alejamiento de Dios*, que él mismo se ha elegido, y que encuentra su final saludable con la recuperación de la confianza originaria en el fundamento de la existencia. Por el contrario, Hans Urs

62. Cf. E. Drewermann. *Strukturen des Bösen. Die jahwistische Urgeschichte in exegetischer, psychoanalytischer und philosophischer Sicht*, parte III: *Die jahwistische Urgeschichte in philosophischer Sicht*, Paderborn <sup>3</sup>1982, XXVI y 203s.

von Balthasar entiende el drama del pecado, del alejamiento y la reconciliación *como un drama* –como historia de un conflicto– *entre Dios y los hombres*; como una historia conflictiva, que sólo con la supresión del conflicto latente puede conducir a la reconciliación entre Dios y los pecadores.

La dinámica de esta historia conflictiva y «agonal» se caracteriza por la «ley fundamental teodramática de la historia del mundo según la cual el cada vez más de la revelación del amor divino (gratuito) provoca un mayor incremento del odio humano (y gratuito, cf. Jn 15,25)<sup>63</sup>. El final de esa escalada sería imposible de prever, de no haberle puesto fin Dios mismo con la última intervención de su amor, que provoca la última apuesta del odio humano, con la cruz de Jesucristo.

¿Cómo llega a su fin la historia conflictiva entre Dios y los pecadores con la cruz? Precisamente porque en la cruz no sólo se revela el amor divino en su misma raíz, sino que también se manifiesta la *cólera de Dios* en toda su agudeza, «la resolución absoluta de su oposición a cuanto ofende [al amor]»<sup>64</sup>. La cruz de Cristo viene a ser la consecuencia última y extrema del amor divino –de su «sí» al pecador–, como es la consecuencia extrema de la *cólera divina* –de su «no» decidido al pecado–. Más aún, según Balthasar, hay que «hablar seriamente de una descarga de la cólera de Dios sobre quien agonizaba en el monte de los Olivos y después fue crucificado». Y «hay que hacerlo, precisamente porque Jesús, ya en su vida, había sido el revelador de todo el *pathos* de Dios, de su amor como de su irritación por el desprecio de su amor, y ahora tenía que cargar con las últimas conse-

cuencias de su mediación más que profética»<sup>65</sup>. Las últimas consecuencias: Dios mismo carga sobre el Hijo la realidad del «pecado del mundo»<sup>66</sup>; le golpea la cólera del Padre «en vez de golpear a innumerables [pecadores]», como un «rayo» que lo hiende adentrándose hasta el centro de los innumerables<sup>67</sup>.

H.U. von Balthasar no explica ciertamente la reconciliación como si el Hijo con su sacrificio vicario hubiese tenido que calmar la cólera del Padre haciéndole cambiar hacia la benevolencia; pero sí cual si el *pathos* de Dios –tanto su amor como su cólera– hubiera tenido que dejarse sentir hasta las últimas consecuencias en Jesucristo. La cruz es la revelación del amor más decidido y llevado al extremo; pero es también una revelación de la cólera. Y la cólera de Dios sólo puede revelarse en la cruz de manera que hiera y mate al Hijo, en vez de aquellos sobre los que pende realmente; por lo que esa muerte es el efecto más profundo y definitivo del compromiso intransigente de Dios contra el pecado.

Dios reconcilia consigo a los pecadores, mas no se reconcilia con el pecado. El *pathos* de su amor apunta al pecador; el *pathos* de su cólera, al pecado. El Hijo vive y sufre ese *pathos*, en el que el amor se quiere «celosamente» hasta la última consecuencia. ¿Hay que seguir a Hans Urs von Balthasar hasta esa consecuencia última de la muerte de Jesucristo en aras de la cólera del Padre? El lenguaje de los sinópticos que habla de la entrega del Hijo por el Padre, la doctrina paulina de la expiación parecen abogar por esa interpretación (cf. más adelante, cap. 6). En el contexto de una lógica de la

63. *Theodramatik* III, 314s.

64. Cf. *ibíd.* 317.

65. *Ibíd.* 332.

66. Cf. *id.*, *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik*, vol. M2, 2, Einsiedeln 1969, 193s.

67. Cf. *Theodramatik* III, 324s.

reconciliación, sin embargo, la consecuencia de Balthasar no es constringente; más aún, ni siquiera puede demostrarse. El *pathos* de Dios ciertamente que puede describirse como el «celo» del amor por sí mismo y, por tanto, también como cólera por el desprecio y ofensa del amor. Mas ¿es necesario que esa cólera haya de «descargar» de otro modo que no sea la *pasión del cambio*, con la que Dios demanda y hace posible la conversión de los pecadores? ¿Tiene la cólera de Dios que dejarse sentir con unos efectos destructivos, como es la aniquilación de la vida?

La pregunta mantiene toda su vigencia cortante, aun en el caso de que la obra redentora de Cristo –como dice el propio Balthasar– hubiera alcanzado su sentido justamente por el hecho de que el carácter destructivo de la cólera divina hubiese sido superado y eliminado por la creatividad de su amor reconciliador.

### 5.10. Vivir en el «*pathos* de Dios»

En el contexto de una lógica de la reconciliación el *pathos* de Dios sólo puede querer la reconciliación y, de cara a la reconciliación, la conversión del pecador y la anulación del pecado. La pasión del cambio en Dios se pudo experimentar en la «mediación más que profética» del Hijo, el cual no quiso servir a la reconciliación precisamente a través de compromisos con los poderes y agentes de la negación y que por ello fue su víctima; y se puede experimentar en la pasión de la *metanoia*, con que los creyentes intentan superar en sí mismos y en el mundo en que viven la hostilidad y resistencia a la reconciliación.

El *pathos* de Dios es su «no», pronunciado apasiona-

damente a causa del celo por la reconciliación, contra todo lo que conduce al pecado y del pecado procede. Dios no se reconcilia con el odio, la opresión y la miseria<sup>68</sup>. Los creyentes, que quieren «vivir en el *pathos* de Dios», no se darán por satisfechos con los compromisos ambiguos, con los que en definitiva sólo se transige frente al dominio de lo aparentemente inevitable; no se resignarán a que se eternicen y dejen de lado las contradicciones que redundan en carga de quienes carecen de poder y de voz. Estarán de acuerdo con la queja y acusación de todos los que, únicamente en oposición a la miseria y la opresión, pueden pronunciar el «sí» a ellos mismos y al fundamento primero de la realidad de su existencia.

Los creyentes, conocedores de la reconciliación que se ha operado en Jesucristo y que de él procede, no se darán por satisfechos con menos que la reconciliación; y trabajarán con vistas a la reconciliación escatológica, manteniéndose aquí y ahora –con la práctica de la conversión individual y del cambio político– sobre el rastro de la misma. El «rastro de la reconciliación», que parte de Jesucristo y llega hasta nosotros –con mucha frecuencia «difuminado» e irreconocible–, que ha de permanecer visible en nosotros y por nosotros y que, no obstante, apunta más allá de nosotros, hacia una meta que los hombres no pueden alcanzar por sí mismos, ese rastro se hace visible siempre que se consigue hacer experimentable una *fiabilidad*: en un ordenamiento jurídico, que es más que la superficial represión de los egoísmos y en el que el débil puede confiar en que el poderoso le

68. Cf. el libro de U. Hedinger, *Wider die Versöhnung Gottes mit dem Elend*, Zurich 1972, cuyo impulso fundamental debería recoger la soteriología, aunque posiblemente no pueda seguir su explicación hasta las últimas consecuencias.

permita experimentar la justicia también a él; en una solidaridad de compañeros, en la que uno ayuda a llevar la carga del otro y hace partícipe al otro de aquello que a él mismo le permite vivir.

La *historia de la reconciliación* tiene que llegar a ser una *historia de los hombres*, que se dejan prender por la obra reconciliadora de Dios y van al encuentro del *shalom* escatológico que trae el reino de Dios; es la «solidaridad de Dios con el hombre en Jesucristo» la que quiere y debe ser el «fundamento de la solidaridad interhumana»<sup>69</sup>. Pero esa historia de la reconciliación es ya antes y en todo lo que puede alcanzar reconciliación, una *historia de Dios* con los hombres, en la cual Dios no simplemente «actúa», sino que se introduce y descubre a sí mismo.

Contra el prejuicio de la ilustración, firmemente asentado en una pura soteriología desde abajo, habría que poner de relieve que en la historia «entre» Dios y los hombres no se trata sólo de que el hombre descubra a Dios como el amador inequívoco, sino que esencialmente se trata de que en tal historia *acontece*, se cumple, el amor inequívoco de Dios. El descubrimiento del Dios que se da y comunica por amor es a la vez el acontecimiento de la autoentrega y comunicación de Dios a los hombres. El reencuentro de los pecadores con la confianza sin reservas en el fundamento primero de su existencia (E. Drewermann) es a la vez la recuperación y entrada del hombre en la *communio* salvadora del Dios absolutamente dispuesto a la relación y capaz de establecerla.

La soteriología desde arriba describe, respecti-

69. Cf. E. Käsemann, «Erwägungen zum Stichwort "Versöhnungslehre im Neuen Testament"», 1.c. 59.

vamente, lo que ocurre con el hombre Jesús —el descubrimiento del Dios solidario que se comunica por amor— como un *hecho de comunicación*, como el acontecimiento de la comunicación de Dios (con los hombres), en el que Dios se descubre y *se experimenta* y se da a conocer como el que ama y se comunica. La soteriología desde abajo se queda en lo abstracto: habla del amor y solidaridad de Dios como del ser de Dios que la razón puede entrever, como de su *posibilidad* infinita, en tanto que la soteriología desde arriba habla del amor y solidaridad de Dios como de la *realidad* que se hace efectiva en Jesucristo y en el Espíritu Santo<sup>70</sup>.

La soteriología desde abajo puede llegar tan lejos, que presente el concepto del Dios solidario y amador como una respuesta profunda a la razón o a las condiciones existenciales de los hombres. La soteriología desde arriba entiende, en cambio, una determinada secuencia de acontecimientos como la autodemostración del amor divino; y el amor divino se demuestra en la historia como él mismo, pues que establece la relación salvífica y reconciliadora y la realiza al ocurrir<sup>71</sup>.

Lo cual no significa ciertamente que Dios con su «historia de amor» con los hombres llegase a ser algo

70. Esta diferencia se agudiza sobre todo en *Philosophie der Offenbarung* de Schelling; cf. su distinción en filosofía negativa y positiva (lecciones VI, VIII y XXIV).

71. Karl Rahner califica el acontecimiento y realización del amor divino en la vida, pasión y muerte de Jesucristo como su *símbolo real*, por cuanto que ese amor aparece realizándose en él. El símbolo es para Rahner «símbolo real», cuando en la puesta del símbolo «lo que se simboliza se pone a sí mismo y está presente en el símbolo» (K. Rahner, «Das christliche Verständnis der Erlösung», en A. Bsteh (dir.), *Erlösung in Christentum und Buddhismus*, Mödling 1982, 112-127, aquí 123). Si entendemos la comunicación amorosa de Dios como aquello que se simboliza y está presente en el símbolo, encontraremos en el concepto de «símbolo real» la orientación histórica y comunicativa de su teología, que con tanta frecuencia echaba él de menos en los teólogos (cf. al respecto Th. Pröpfer, *Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte* 246ss).

que no lo hubiera sido desde siempre: el Dios amador. La doctrina de la trinidad de amor immanente, que se encuentra por ejemplo en Ricardo de S. Víctor († 1173), rechaza ese malentendido. Con la encarnación y la obra redentora de Jesucristo, no se convierte Dios en «otro»; el Logos, efectivamente, es «engendrado» por el Padre «desde toda la eternidad». Mas, como Dios es «lo que» es, por eso se vuelve a los hombres con amor y solidaridad; por ser el amor que se da y comunica, por eso se comunica y otorga con amor, de manera que su amor y autocomunicación crea al distinto de él mismo y se abre a él en una relación salvífica.

Los hombres pueden «construir» el concepto de «Dios es el amor» como un descubrimiento de su razón, como algo implícito en la autorreflexión racional; mas como creyentes saben que están incorporados a una historia de amor, en la cual se les abre, por Jesucristo –el acontecimiento cumplido del amor divino– y mediante el Espíritu Santo, cómo es el amor, puesto que Dios es amor, y cómo es Dios, ya que precisamente es amor.

Pero ¿se puede hablar efectivamente de una historia de comunicación amorosa de Dios con los hombres? Esa manera de hablar sólo deja ser mitológica, cuando la historia del Dios que actúa y se comunica se entiende como la historia, en la cual se deja sentir y se expresa su voluntad –su Palabra esencial: el Logos–, la historia en la que aparece y se manifiesta superando todas las resistencias; la historia en la que el Logos prende («assume») a un hombre y establece su morada entre los hombres; la historia, en la que el Espíritu de Jesucristo transforma y cambia el rostro del mundo, a través de los hombres que se dejan «inspirar» por él.

Dios se comunica allí donde los hombres «escuchan» su autoafirmación y su invitación, responden a la misma

y a ella se abandonan confiados. Dios se comunica con una claridad y una exigencia insuperables a través del hombre, cuya vida fue por entero un dejar obrar a la voluntad de Dios: en Jesucristo, en el que habla y se expresa el Logos divino en persona.

## Bibliografía

- Bader, G., *Symbolik des Todes Jesu*, Tübinga 1988.
- Breytenbach, C., *Versöhnung. Eine Studie zur paulinischen Soteriologie*, Neukirchen-Vluyn 1989.
- Dantine, W., *Versöhnung. Ein Grundmotiv christlichen Glaubens und Handelns*, Gütersloh 1978.
- Friedrich, G., *Die Verkündigung des Todes Jesu im Neuen Testament*, Neukirchen-Vluyn 1982.
- Greshake, G., *Erlöst in einer unerlösten Welt?*, Maguncia 1987.
- Hedinger, U., *Wider die Versöhnung Gottes mit dem Elend. Eine Kritik des christlichen Theismus und A-Theismus*, Zurich 1972.
- Hillenbrand, K., *Heil in Jesus Christus. Der christologische Begründungszusammenhang im Erlösungsverständnis und die Rückfrage nach Jesus*, Würzburg 1982.
- Jüngel, E., *Tod* («Themen der Theologie», vol. 8), Stuttgart 1971.
- Schwager, R., *Der wunderbare Tausch. Zur Geschichte und Deutung der Erlösungslehre*, Munich 1986.
- Theobald, M., *Die Fleischwerdung des Logos. Studien zum Verhältnis des Johannesprologs zum Corpus des Evangeliums und zu 1Joh*, Münster 1988.
- Wengst, K., *Christologische Formeln und Lieder des Urchristentums*, Gütersloh 1972.
- Wiederkehr, D., *Glaube an Erlösung. Konzepte der Soteriologie vom Neuen Testament bis heute*, Friburgo 1976.
- Willems, B.A., *Erlösung in Kirche und Welt* (QD 35), Friburgo 1968.

## 6. Jesucristo muerto por nosotros: el campo metafórico de la expiación

### 6.1 «Por nosotros»

Al comienzo de la soteriología neotestamentaria se alza sin duda alguna la pregunta apremiante de qué significaba la muerte de Jesús en cruz para su misión mesiánica. Las experiencias pascuales de los primeros testigos hicieron aparecer la muerte de Jesús como una «exaltación» (de forma tan explícita sólo en Jn), como entrega de sí mismo en las manos del Padre fiel y leal (cf. Lc 23,46). La muerte en cruz no significó el fracaso, sino la culminación de su misión mesiánica.

Mas ¿por qué «tuvo que» conducirlo su misión a ese pavoroso martirio (cf. Lc 24, 26)? ¿Cómo se podía entender que semejante muerte no fuera un destino ciego y sin sentido, sino que respondía a la voluntad de Dios, más aún, que «el Cristo crucificado y resucitado era la voluntad salvífica de Dios en persona»<sup>1</sup>? Con renovadas argumentaciones Pablo intenta probar que la muerte de Jesús fue una muerte «por nosotros» (*hyper hemon*); y así la proclama como la base permanente e incluso como la realización plena de nuestra redención. Comparando

1. Cf. P. Stuhlmacher, «Die Gerechtigkeitsanschauung des Apostels Paulus», en id., *Versöhnung, Gesetz und Gerechtigkeit* 7-16, aquí 9.

las «fórmulas *hyper*» paulinas con la imagen que los sinópticos trazan de la vida de Jesús, puede entenderse la muerte de Jesús como el mantenimiento consecuente y sin reservas de su proexistencia<sup>2</sup> y es posible ver en el paulino «por nosotros» el eje interno de todas las afirmaciones soteriológicas del Nuevo Testamento<sup>3</sup>.

En una consideración más detallada se advierte ciertamente que las «fórmulas *hyper*» de Pablo resuenan con acento diferente en los distintos contextos. A menudo Pablo concreta el «por nosotros» en el sentido de la confesión «murió por nuestros pecados» (1Cor 15,3; cf. Rom 5,6). Complementariamente se puede acentuar el que Jesucristo se entregó a sí mismo por nuestros pecados, o que el Padre lo entregó por nosotros (Gál 1,4 y Rom 8,32). El texto de Gál 3,13 a propósito de la cruz de que Jesús nos rescató de la maldición de la ley haciéndose maldición por nosotros (cf. 2Cor 5,21). Un texto como 1Tes 5,10 ve el sentido de la muerte de Cristo por nosotros en el hecho de que por su muerte hemos sido salvados del juicio airado de Dios. 2Cor 5,14s y Gál 2,20 se refieren a la muerte de Jesús por nosotros para poner de relieve la grandeza de su amor «generoso» hacia nosotros y para poner en el amor el «criterio» del seguimiento de Cristo.

El contexto respectivo actualiza en cada caso otros aspectos semánticos del campo significativo del griego *hyper*: mientras que, por ejemplo, en 2Cor 5,14s y en Gál 2,20 la preposición *hyper* significa más bien «en favor de», «por nuestra causa», etc., en beneficio nuestro, en las fórmulas de la entrega, así como en las afirmaciones de que Jesús se hizo maldición (o pecado) por nosotros, y muy especialmente en conexión con la afirmación de que hemos sido salvados del juicio de la cólera divina, pasa al primer plano el significado de «en lugar nuestro, sustituyéndonos vicariamente». Cuando se habla de la muerte por nuestros pecados, el vocablo puede significar «por causa», aunque también «para la eliminación», «para expiación de nuestros pecados» (con sentido final).

2. Cf. H. Schürmann, *Jesu ureigener Tod* 121-155; asimismo W. Breuning, *Aktive Pro-Existenz. Die Vermittlung Jesu durch Jesus selbst*, «Trierer Theologische Zeitschrift» 83 (1974) 193-213.

3. Así K. Lehmann, «Er wurde für uns gekreuzigt». Eine Skizze zur Neubewertung in der Soteriologie, «Theologische Quartalschrift» 162 (1982) 298-317.

A la comprensión actual se le presentan sin gran dificultad las «afirmaciones *hyper*» principalmente como expresión de la muerte de Jesús «en favor nuestro», a causa de la solidaridad de Jesús con los pecadores y los pequeños, y como una prueba de su amor sin reservas al género humano, prisionero del pecado y de la ley. De todos modos también hay que dejar claro aquí por qué la solidaridad de Jesucristo «tuvo que», «fue necesario» que lo condujera a la muerte. Las «fórmulas *hyper*» plantean unos problemas fundamentales de comprensión, cuando nos introducen en la idea de la expiación en lugar de otros o la idea de asumir vicariamente el juicio de la cólera divina.

## 6.2. La expiación por nuestro pecado

De la obra expiatoria y vicaria de Jesús se habla, fuera del *corpus paulinum*, explícitamente en la primera carta de Juan (2,2; 4,10) y en la carta a los Hebreos (2,17). Personalmente Pablo sólo lo hace en Rom 3,25. Aquí hay que aducir también otros pasajes, en los cuales se habla de la muerte de Jesús *a causa del pecado (peri)* o por el pecado (*hyper*), pues tales fórmulas (especialmente las formadas con la preposición *peri*) proceden de la versión de los LXX (*Septuaginta*), por lo general en un contexto de ideas o ritos de expiación<sup>4</sup>. Únicamente los «pasajes *peri*» de la carta a los Hebreos establecen una relación explícita con aspectos cúltricos y rituales (5,3; 10,6.8.10.18.26; en 10,12 emplea *hyper*).

Los textos de Rom 8,3; 1Jn 2,2 y 4,10, así como 1Pe

4. Cf. U. Wilckens, *Der Brief an die Römer* (EKK VI), vol. 2, Zurich 1980, 127; vers. cast., *La carta a los Romanos*, Sígueme, Salamanca 1989; cf. G. Friedrich, *Die Verkündigung des Todes Jesu im Neuen Testament*, 68.

3,18 hablan de la expiación realizada en forma vicaria, aunque sin ver por ello en la muerte de Jesús una acción formalmente cúltrica<sup>5</sup>.

Entre los «pasajes *hyper*» hay que destacar sobre todo –al lado de los textos paulinos ya mencionados– las palabras del cáliz en las diferentes tradiciones de la última cena (1Cor 11,24s; Mc 14,25, así como los pasajes dependientes de ambas tradiciones). Finalmente, en el contexto de la imagen expiatoria entran asimismo las fórmulas del precio y del rescate (1Cor 6,20; 7,23; Gál 3,13; Mc 10,45; Tit 2,14; 1Pe 1,18), aunque por lo general cargan el acento en aspectos parenéticos más que soteriológicos.

El «pasaje *peri*» paulino Rom 8,3 da acceso a un contexto de ideas en el que tiene su sitio el concepto del sufrimiento expiatorio de Cristo. La ley no tenía fuerza para eliminar el dominio del pecado en el ámbito de la «carne». El ámbito de la carne se caracteriza, en efecto, porque en él sólo puede escucharse la ley como una exigencia que no se puede cumplir y que se renueva de continuo. La ley, y con ella el culto que responde a la ley, «matan», porque no conducen a nada y con ello hacen que toda forma de vida aparezca como un esfuerzo sin sentido por cumplir una exigencia infinita, cuyo no cumplimiento significa pecado y condenación.

Ahora bien, redención no puede significar que Dios reduzca la exigencia infinita al alcance de lo «posible para el hombre», sino más bien que la exigencia ya no «mata» al hombre, que ya no convierte su vida en un absurdo. La exigencia sí que «mata» al hombre, mientras éste se encuentra «en la carne» (8,5) la «concupis-

5. En Jn 8,46; 15,22; 16,8.9 las fórmulas con la preposición *peri* no delatan ninguna acuñación terminológica.

cencia» domina en él; que es como decir, mientras su vida está dominada por la autoafirmación. Quien quiere afirmarse a sí mismo tiene que «superar» cualquier puesta en tela de juicio; tiene que afirmarse contra la exigencia que le revela su propia incapacidad. Y de este modo la exigencia de la ley adquiere todo su poder mortífero sobre el hombre, poder que se renueva pese a todos los esfuerzos por cumplirla, y que se impone por completo en la muerte del hombre.

Con ello la «carne» está destinada a morir; sólo en la muerte alcanza su meta el poder mortífero de la exigencia infinita; la exigencia infinita acaba con la vida del hombre que vive según la carne. La diástasis desesperada de carne y ley sólo puede terminar mortalmente; sólo puede vivir quien *ha dejado atrás* esa muerte (cf. Gál 2,19; Rom 7,4-6; 6,10), de modo que la ley mortífera ha recibido lo que quería: la «carne», que en ella ha de perecer, pero de manera que la carne también pierda su dinámica en la muerte. Quien ya no vive según la carne, para «la autoafirmación», dispone de la ley como de una incitación fecunda para la aceptación de lo que se le otorga.

Mas ¿cómo se puede «tener tras de sí» a la muerte, en la cual la ley mata la carne? El creyente puede tener tras de sí esa muerte por estar profundamente ligado al que murió *por todos*. El poder mortífero del pecado sobre nuestra vida ha sido aniquilado, por cuanto que nuestro hombre viejo ha sido crucificado en Cristo y con Cristo (Rom 6,6), de forma que la ley no puede ya tener exigencia alguna sobre el hombre. Lo que la ley exigía –la muerte del pecado que existe según la «carne»– ha quedado sin vigencia, pues Jesucristo murió «a causa del pecado» y los pecadores mueren con él para con él resucitar. Los crucificados con él no pertenecen ya a la ley,

sino que pertenecen a su hermano Jesucristo; y en virtud de esa pertenencia que se opera en el Espíritu pueden «llevar fruto para Dios» (Rom 7,4).

Según Rom 8,3 «el Hijo» fue enviado para soportar (para asumir) nuestra existencia condicionada por el pecado –por la nefasta diástasis de carne y ley–, para padecerla y dar a la ley mortífera lo que desea: la muerte, con la que se paga el pecado. La representación vicaria de Jesús le permite cargar con lo que han de cargar los pecadores: con la vida hundida en el pecado. Y, como él la «lleva» hasta las últimas consecuencias y padece también la muerte de maldición, su muerte se convierte en fuente de la vida: para los pecadores la muerte de maldición no es ya la última consecuencia inevitable de su vida; pueden «dejarla tras de sí», si se dejan crucificar con Jesucristo y permiten que su cruz redunde en bien suyo. Lo cual significa en concreto que se convierten y asumen el nuevo ser humano que ahora es posible en Jesucristo. El haber muerto por nuestros pecados del Hijo significa la llegada del fin para la dinámica mortífera de la ley y la apertura de un comienzo nuevo más allá de ese final.

La dinámica mortífera de la ley (del pecado) hay que soportarla y padecerla según Pablo, para poder llegar más allá de la misma a una vida nueva. Hubo de sostenerla vicariamente el Hijo, porque para los pecadores, alejados y aislados de Dios, la muerte de maldición habría sido la última palabra y no habría habido ningún comienzo nuevo más allá de ese final. La cruz convierte la muerte de maldición en el estadio penúltimo, más allá del cual puede el hombre llegar a ser una «criatura nueva» en el Espíritu, más allá del cual «lo viejo» ha pasado y es posible lo nuevo por antonomasia (cf. 2Cor 5,14-17).



El concepto de expiación es para Pablo un «modelo» de cómo puede ocurrir que lo viejo –la dinámica mortífera de la ley– llegue a su término y sea posible lo absolutamente nuevo. Rom 3,25 habla de la expiación operada en la cruz de Jesús, llamando a Jesús el *hilasterion* (la *kapporet* en hebreo): «Dios lo presentó públicamente como medio de expiación –como *hilasterion*– por su propia sangre mediante la fe, a fin de mostrar su justicia al pasar por alto los pecados cometidos anteriormente, en el tiempo de la paciencia divina, y a fin de mostrar su justicia en el tiempo presente, para ser él justo y el que justifica a quien tiene fe en Jesús (justo).» En el lenguaje de los LXX la palabra *hilasterion* designa la tapa del arca de la alianza, concebida como trono de Dios (o como escabel de sus pies), sobre la cual –y desde luego sólo en la ficción cáltica, puesto que el arca de la alianza ya había desaparecido– se asperjaba la sangre del «chivo expiatorio» degollado en el gran día de la expiación, que se celebraba después del destierro de Babilonia.

Discuten los exegetas si Pablo recoge ese significado formalmente cáltico y presenta la cruz –anticipándose a la carta de los Hebreos– como eliminación o como superación escatológica de la práctica cáltica expiatoria del templo de Jerusalén, o si quiere poner de relieve la persona de Jesucristo, sin ninguna referencia cáltica directa, como el cumplimiento de la expiación definitiva por su pasión sangrienta de la cruz<sup>6</sup>. Pese a todos los argumentos en contra hay que partir del hecho de que Pablo ha querido referirse al menos a la *kapporet* como

6. Contra la interpretación (cáltica) del *hilasterion* a partir del *kapporet* se pronuncia entre otros G. Friedrich (*Die Verkündigung des Todes Jesu*, 63s). Es de opinión contraria P. Stuhlmacher, «Zur neueren Exegese von Röm 3,24-26», en íd., *Versöhnung, Gesetz und Gerechtigkeit*, 117-135.

«el lugar de la presencia de Dios que garantizaba la expiación». Dios, que presentó públicamente a su Hijo como *kapporet*, ha constituido «con ello al crucificado como el lugar de la expiación redentora para todos los creyentes, y en él está presente»<sup>7</sup>.

La justicia de Dios se demuestra precisamente en que justifica a los pecadores «gratuitamente» y les perdona. La cruz de Jesucristo es la revelación y el cumplimiento de esa justicia justificante; la sangre de Jesucristo, derramada sobre la nueva *kapporet*, «purifica» a los pecadores y los incorpora a la presencia clemente de Dios. La afirmación de que para Pablo la cruz de Jesús es revelación de la justicia divina, por cuanto que ve en la justicia de Dios un poder punitivo que reclama una expiación y en la pasión de Jesús la pena de muerte que libera al pecador del castigo merecido sufriendolo en su lugar<sup>8</sup>, es una afirmación que difícilmente puede apoyarse en Rom 3,24-26<sup>9</sup>. Más bien Dios, como el juez justo, demuestra «su justicia por cuanto que por medio de Cristo ayuda a los pecadores en el juicio para la vida»; su justicia es y quiere ser más «que el puro castigo, quiere asegurar y proporcionar una vida nueva»<sup>10</sup>.

En todo caso no se puede excluir por completo la idea de que la cólera del juez divino que castiga se ha dejado sentir sobre Jesús crucificado, para que fuéramos reconciliados con él. Jesucristo se ha hecho por nosotros pecado y maldición (2Cor 5,21; Gál 3,13); el Padre no le perdonó, sino que lo entregó por todos nosotros –por nuestras transgresiones– (Rom 8,31 y 4,25). ¿Qué es lo

7. U. Wilckens, *Der Brief an die Römer*, vol. 1, Zurich 1978, 192.

8. Así H. Thyen, *Studien zur Sündenvergebung im NT und seiner alttestamentlichen und jüdischen Voraussetzungen*, Göttinga 1970, 165.

9. Así con razón P. Stuhlmacher, «Zur neueren Exegese von Röm 3,24-26», l.c. 133.

10. Íd., «Die Gerechtigkeitsanschauung des Apostels Paulus», l.c. 103s.

que no le ahorró? La maldición, que le golpeó a él en vez de a nosotros. Justificados por su sangre, hemos sido salvados de la ira de Dios (Rom 5,9; cf. 1Tes 5,10). Escapamos al juicio airado de Dios, porque el Padre no le perdonó a él. De ese modo el Padre –según Pablo– es «el sujeto agente en la muerte de Jesús», habiendo sido «él mismo el que proyectó e inició» su muerte<sup>11</sup>. Sin embargo no se puede formular sin más «la primera persona de la Trinidad repudia y aniquila a la segunda» como una consecuencia de lo sugerido por Pablo<sup>12</sup>.

La «justa cólera» de Dios la concibe Pablo claramente junto con la dinámica mortífera del pecado y de la ley, que «tiene que», debe, terminar, para que los hombres, aprisionados en la misma, puedan ser «redimidos» –liberados de su violencia fatídica–. A esa «liberación» aluden las *fórmulas del rescate*. Mc 10,45 ve el sentido salvífico de la misión de Jesús hasta la muerte en la sustitución existencial que libera al pecador de la fatalidad del pecado: «Al entregar vicariamente su vida a la muerte por muchos, Jesús los preserva de la muerte del juicio y les otorga una nueva existencia delante de Dios. En su sustitución existencial por los muchos Jesús es la víctima, que Dios mismo ha provisto, pero que él personalmente asume y ofrenda, para preservar a los pecadores de la aniquilación»<sup>13</sup>. Mc 10,45 no dice ciertamente por qué había que ofrecer un rescate ni a quién había que ofrecérselo. Explicaciones posteriores, que ven el destinatario en el diablo o en el Padre celestial, no tienen en cuenta el objetivo del *logion*. El rescate no se da mediante una prestación sustitutoria cuasi cosificada,

11. Así G. Friedrich, *Die Verkündigung des Todes Jesu* 75.

12. Contra W. Popkes, *Christus traditus. Eine Untersuchung zum Begriff der Dahingabe im Neuen Testament*, Zurich 1967, 286s.

13. P. Stuhlmacher, «Existenzstellvertretung für die Vielen: Mk 10,45 (Mt 20,28)», en *id.*, *Versöhnung, Gesetz und Gerechtigkeit* 27-42, aquí 41.

sino mediante una «sustitución de existencia»: mediante el «servicio», que hace que el «siervo» (v. 44) exponga su vida para sacar a los prisioneros de su cautividad.

El pasaje no dice explícitamente qué es lo que tiene prisioneros a los hombres, en cuyo favor ha de redundar el servicio de Jesús. Según Gál 3,13, es la maldición de la ley de la que Jesucristo nos rescató mediante su sustitución de existencia. Y el rescate se operó porque Jesucristo «pagó» con su vida, a fin de que nosotros quedásemos libres cargando sobre sí en lugar nuestro aquello que nos tenía presos. Los otros pasajes paulinos acerca del rescate hacen más bien hincapié en el aspecto de liberación que el rescate comporta: quien ha sido rescatado ya no pertenece a sus viejos amos; pertenece a un Señor nuevo, aunque esa relación de propiedad es de hecho una relación de libertad (cf. 1Cor 6,20; 7,23).

Una conexión más estrecha con las representaciones cúlteras de la expiación es la que puede verse en Tit 2,14, donde el rescate significa a la vez purificación y santificación, cual la que conviene al pueblo que es propiedad de Dios (cf. Dt 14,2). En 1Pe 1,18s el motivo del rescate acaba relacionándose explícitamente con la sangre preciosa del «cordero» (sacrificado), Jesucristo, que rescató a los pecadores de su «vana manera de vivir».

*El motivo de la sangre y de la alianza* apunta, más allá del contexto de la expiación, al sacrificio de la alianza (y renovación) del Antiguo Testamento (cf. Éx 24,4ss). Es evidente que en la soteriología primitiva el paso de la temática expiatoria a la temática de la alianza se hizo por la vía de la asociación discursiva. Así, las tradiciones de la cena cargan el acento en la institución de la nueva alianza en la sangre de Jesucristo (1Cor 11,25), cuando en las palabras del cáliz –en paralelismo con las palabras sobre el pan– no hablan directamente

de la sangre de la alianza (Éx 24,8), sin por ello pasar por alto la función expiatoria del derramamiento de la sangre («derramada por muchos», Mc 14,24): es la sangre –la muerte– de Cristo la que sella la alianza nueva, «y los participantes en la acción del cáliz obtienen una participación real en esa alianza, establecida por la muerte de Cristo. Vienen incorporados al nuevo y escatológico ordenamiento salvífico de Dios y por tanto a una existencia nueva»<sup>14</sup>.

Las temáticas de la expiación, la purificación, el rescate y la alianza (renovación) permiten captar el contexto veterotestamentario y coetáneo judío, dentro del cual hubo de expresarse el significado salvífico de la muerte de Cristo. ¿Qué «lógica», qué evidencias, condicionaron las tradiciones, con las que pudo enlazar la soteriología primitiva?

### 6.3. El justo sufriente

Las afirmaciones explícitas de expiación remiten a los motivos del *destino violento de los profetas*, que evidentemente se incorporaron muy pronto a las tradiciones de pasión (Mt 23,34ss, 37ss; cf. Lc 11,49ss; 13,34; Mt 5,12; Act 7,52 y 1Tes 2,15), y del *justo sufriente*. Ambos motivos dan una primera respuesta a la pregunta de por qué tuvo que padecer Jesús: los profetas fracasaron con su mensaje frente a la «resistencia obstinada» del pueblo (cf. Neh 9,26; 2Cró 35-14-16). El justo «tiene que padecer mucho» (Mc 8,31), pues se halla inerme y expuesto a las persecuciones de los «impíos». Su esperanza la pone únicamente en Dios, que desde

luego lo salvará (cf. Mt 27,43 aludiendo a Sal 22,9). Son especialmente las lamentaciones individuales de los Salmos las que trazan la imagen del hombre injustamente perseguido y al que Dios salva por su justicia<sup>15</sup>.

En la historia de la pasión del evangelio de Marcos –también de la de los otros evangelios– se encuentran muchas referencias a tales motivos de salmos de lamentación. Se cita repetidas veces sobre todo el Salmo 22 (cf. v.2 en Mc 15,34: el grito de Jesús moribundo; v.8 en Mc 15,29: los insultos y movimientos de cabeza de los transeúntes; v.16 en Jn 19,28: el motivo de la sed; v.19 en Jn 19,24: el reparto y sorteo de las vestiduras). Otras referencias se encuentran, por ejemplo, en Mc 14,1 (Sal 37,32: persecución del justo por los impíos); Mc 14,18.66ss (Sal 41,40; 55,13-15: el traidor que come con el traicionado; la traición por parte de los amigos); Mc 14,60 (Sal 38,14-16; 39,10: el injustamente acusado guarda silencio); Mc 15,36 (Sal 69,22: el vinagre que se daba a beber a los moribundos); Lc 23,34 (Sal 109,4: plegaria por los verdugos), así como Jn 19,37 (Sal 34,20s: no se le quebrantan los huesos al justo<sup>16</sup>).

Por todo ello bien puede decirse «que todo el acontecimiento de la pasión responde a la imagen del justo del Antiguo Testamento, que sufre y grita pidiendo justicia y ayuda» al Dios, en el que confía que hará valer su derecho contra sus atormentadores, y que efectivamente hace prevalecer su derecho, –como lo demuestra la resurrección de Jesús–<sup>17</sup>.

En el libro de la Sabiduría está perfectamente elaborado el motivo del justo paciente (2,12-20; 5,1-7), cargando el acento especialmente sobre la condena a una «muerte oprobiosa» por parte de los impíos (2,20) y la salvación del justo –del hijo de Dios<sup>18</sup>– por parte del «Padre» (2,16-18).

15. Para la historia del motivo cf. L. Ruppert, *Jesus als der leidende Gerechte*, Stuttgart 1972.

16. También podría referirse aquí a Éx 12,46; en este caso se trataría de una alusión al cordero pascual –lo cual respondería a la teología del evangelio de Juan–.

17. Cf. U. Wilckens, *Auferstehung*, Stuttgart 1979, 60.

18. El libro de la Sabiduría llama hijo de Dios al justo casi de un modo estereotipado (cf. 5,5; 9,4; 18,4.13).

14. Cf. H. Kessler, *Die theologische Bedeutung des Todes Jesu* 280.

Un paso más lo dan los poemas del Siervo sufriente del libro de Isaías, escritos mucho antes: con su martirio el justo –el Siervo de Yahveh– merece la expiación para su pueblo; en un «rito de expiación escatológico»<sup>19</sup> se le carga con el pecado del pueblo, para que con sus sufrimientos lo retire del pueblo y lo asuma en su muerte. «El castigo, que nos valía la paz, caía sobre él, y por sus cardenales éramos sanados» (53,5); pero «plugo a Yahveh aplastarlo con la enfermedad; realmente ofreció su vida como sacrificio expiatorio» (53,10). En este «rito de expiación escatológico» es Yahveh el verdadero agente; él expía y él asume el «trabajo servil» de llevarse los pecados del pueblo (cf. Is 43,25); el Siervo de Yahveh viene a ser el «instrumento» de ese quitar de en medio.

El Deutero-Isaías se remite aquí al rito cúllico de expiación, como Lev 16 y 17 se remite al mandamiento de Yahveh; lo recoge como una interpretación teológica de la acción de Yahveh en el justo sufriente y por su medio. Sin duda que la expiación cúllica hay que verla en conexión con el uso profano de la ofrenda del *kofer*, que en un grave conflicto social tiene que romper la dinámica mortífera de la venganza y conducir a una conciliación pacífica. La expiación es aquí –por parte del malhechor– la oferta de una prestación que subsane el mal hecho, con la que se reconoce a la vez la responsabilidad de la injusticia cometida y el derecho del ofendido al castigo y la venganza. Por parte del ofendido la expiación significa la libre decisión a «renunciar al cumplimiento estricto del castigo y de la venganza, en su lugar se llega, mediante negociaciones de acuerdo, a una medida más suave para provecho y ventaja de ambas partes». La expiación «deriva de un sentimiento recon-

19. K. Koch, *Sühne und Sündenvergebung um die Wende von der exilischen zur nachexilischen Zeit*, «Evangelische Theologie» 26 (1966) 217-239, aquí 235.

ciliador y generoso, que en lo posible evita la violencia. Delata un espíritu magnánimo, sin odio ni sed de venganza»<sup>20</sup>. El «rescate» *seca* a los enfrentados y litigantes del aparente círculo rígido de los sistemas de venganza, en los que el mal necesariamente engendra nuevos males y violencias. La ofrenda del *kofer* opera «la liberación de la vida trabajada por un acontecimiento infausto que amenaza existencialmente al culpable»<sup>21</sup>; la liberación de una fatalidad, que acabaría llevando la desgracia a todos los afectados.

En Is 43,3b aparece el propio Yahveh pagando un rescate por su pueblo: «doy a Egipto por tu rescate (*kofer*) a Etiopía, y a Sebá por ti»; no permite que el destino nefasto siga su curso, justo porque ama a los suyos (v. 4)<sup>22</sup>. La sentencia del rescate en Mc 10,45 recoge ese motivo y lo ahonda resueltamente: Jesús mismo y su vida son la ofrenda del *kofer* por los prisioneros en la fatalidad del pecado, y es esa ofrenda la que libra a los pecadores de caer en el juicio terrible. Al dar su vida por «los muchos» Jesús es personalmente «la encarnación del amor creador y pródigo de Dios, que encuentra su expresión clásica en Is 43,3s»<sup>23</sup>.

Las expresiones de expiación en el Nuevo Testamento se refieren ciertamente –de forma explícita y con detalle en la carta a los Hebreos y de un modo más general en Pablo– al *culto* expiatorio del Antiguo Testamento.

20. A. Schenker, *Versöhnung und Sühne. Wege gewaltfreier Konfliktlösung im Alten Testament. Mit einem Ausblick auf das Neue Testament*, Friburgo (Suiza) 1981, 79; cf. al respecto en el mundo griego la práctica de la *eidesis* (mencionada ya en la *Iliada* 18.498ss).

21. Cf. B. Janowski, *Auslösung des verwirkten Lebens. Zur Geschichte und Struktur der biblischen Lösegeldvorstellung*, «Zeitschrift für Theologie und Kirche» 79 (1982) 25-59, aquí 50.

22. Otros textos de esta «transferencia» teológica del concepto de *kofer* en B. Janowski, o.c. 50ss.

23. Cf. P. Stuhlmacher, «Existenzstellvertretung für die Vielen», 1.c. 41.

También en la expiación cúllica se trata de una liberación, de un sacar al pecador de una dinámica nefasta que provoca su muerte. Y también en el culto expiatorio el agente principal y primario es Yahveh: aparece como el ofendido, que no sólo demuestra su disposición a la reconciliación por el hecho de que, lejos de insistir en la venganza, acepta el arreglo pacífico, sino que además proporciona el medio de la expiación: la sangre del animal sacrificado, que le pertenece a él como Señor de la vida.

La liberación es necesaria porque el transgresor se ha trabado y está preso en el mal, que procede de él mismo y de su mala acción. La vigencia de una conexión universal entre obrar y padecer las consecuencias de la acción, que en definitiva respalda el propio Yahveh, la certeza de que el mal obrar repercutirá con malas consecuencias sobre el autor del crimen, sobre sus parientes y connacionales, pertenece a las convicciones fundamentales y evidentes de la concepción veterotestamentaria de la realidad.

Y puesto que la mala acción también se dirige siempre contra Yahveh, el Señor de la alianza, y provoca su reacción –su cólera–, la conexión pecado-desgracia se experimentará e interpretará con claridad cada vez mayor como establecida por Yahveh mismo, como un efecto de su cólera<sup>24</sup>. Pero Yahveh –pese a que la maldad y la defeción le afectan íntimamente– se muestra una y otra vez dispuesto a la reconciliación. Y busca la reconciliación en el bien, abriendo a los transgresores un ca-

24. Para el tema «ira de Yahveh» cf. R. Oberforcher, «Verkündet das Alte Testament einen gewalttätigen Gott?», en J. Niewiadomski (edit.), *Eindeutige Antworten? Fundamentalistische Versuchung in Religion und Gesellschaft*, Thaur 1988, 133-158; asimismo C. Westermann, «Boten des Zornes. Der Begriff des Zornes Gottes in der Prophetie», en J. Jeremias (dir.), *Die Botschaft und die Boten* (FS H. W. Wolff), Neukirchen 1981, 147-156.

mino para escapar al círculo vicioso de la conexión pecado-desgracia, para escapar a los efectos de su cólera vengadora.

El rito expiatorio en el santuario hace «posible, en virtud de la santidad divina transferir la esfera pecaminosa a un animal, que perece en lugar del pecador»<sup>25</sup>. Pero es probable que la idea aquí dominante no fuera la de que la cólera de Yahveh buscara una víctima sustitutiva sobre la cual –sobre el chivo expiatorio– cargasen los pecadores su culpa. La liturgia expiatoria es más bien «entre Dios y el pecador lo que es el arreglo pacífico entre dos enemigos: una reconciliación; es decir, la sustitución de la disputa peligrosa por una paz querida por ambas partes, y en la cual el culpable ofrece al ofendido un precio o un don de reconciliación..., que acepta el ofendido en señal de que la diferencia está definitivamente resuelta»<sup>26</sup>.

La iniciativa parte de Yahveh: él proporciona el camino de la expiación y el «medio de la expiación». Pero el pecador tiene que acceder y aceptar su ofrecimiento. Tiene que dejarse conducir al examen y reconocimiento de su culpa y asumir la responsabilidad de la misma. De ese reconocimiento de la injusticia, de la que uno es autor o responsable, «síguese de forma inmediata y necesaria la voluntad de reparar la injusticia y los daños ocasionados». De ese modo el pecador devuelve como «sacrificio» una cosa recibida de Yahveh, y que a él le sigue perteneciendo, le ofrece algo de su «propiedad» en señal de su conversión y de su voluntad de reconciliarse. Quien desea obtener la reconciliación de Yahveh «está

25. Cf. K. Koch, o.c. 239.

26. A. Schenker, «Sühne statt Strafe und Strafe statt Sühne! Zum biblischen Sühnebegriff», en J. Blank y J. Werbick (dirs.), *Sühne und Vergebung* 10-20, aquí 15.

dispuesto a dar, para obtener la reconciliación *en su dar*».

De ese modo la liturgia de la expiación no es, por ejemplo, un ritual de retirada y apartamiento de algo nefando, sino que es esencialmente un *rito de conversión*<sup>27</sup>. El convertido se identifica personalmente con el animal-víctima: el traspaso a Yahveh del animal-víctima, que se realiza con su mactación, designa la renovada entrega de sí mismo, el traspaso sin reservas del dominio de la propia vida, en manos de Yahveh, el Señor soberano. En ese traspaso subyace la promesa, más aún, la certeza –que se expresa en el rito cruento: la sangre abre un acceso al santo de los santos, al trono de Yahveh– de que el expiante puede encontrar acceso a la majestad divina, y que incluso puede incorporarse a lo santo. Se trata de la idea fundamental del culto post-exílico, según la cual «Israel es conducido a lo santo; el culto es una expiación simbólica, pues es el camino hacia lo santo, que sólo puede recorrerse a través de nuestra muerte, de nuestra entrega sin reservas a Yahveh»<sup>28</sup>.

En esa línea está la aplicación de la categoría de la expiación que hace el Nuevo Testamento para exponer la obra redentora de Cristo. Así, la carta a los Hebreos introduce una variación en la idea de acceso al santo de los santos con o mediante la sangre de la víctima (9,12; 10,19) y –en la línea de las tradiciones de la última cena– la condensa en el teologúmeno de la *nueva alianza* en la sangre de Cristo, el sumo sacerdote, que se ofrece a sí

27. Cf. A. Schenker, *Versöhnung und Sühne*, citas 117s. El pensamiento sapiencial puede formularse en sentido contrario: «Un sacrificio de expiación es el apartarse de la injusticia» (Eclo 35,5).

28. Así H. Gese, «Die Sühne», en id., *Zur biblischen Theologie. Alttestamentliche Vorträge*, Munich 1977, 85-106, aquí 99. La posición de Gese la apoya B. Janowski, *Sühne als Heilsgeschehen. Studien zur Sühnetheologie der Priesterschrift und zur Wurzel KPR im Alten Orient und im Alten Testament*. Neukirchen-Vluyn 1982.

mismo (13,20; cf. 9,18; 10,29). Pablo acentúa ocasionalmente el *traspaso de propiedad* al Padre de Jesucristo, que llevan a cabo todos cuantos se dejan rescatar por Jesucristo y se identifican (se dejan crucificar con él) con el sacrificado.

Pero el «sacrificio» de Jesucristo podía entenderse sobre todo en analogía con la entrega a la muerte del animal-víctima, aunque de acuerdo con lo que acabamos de exponer habría que insistir en que la muerte del Mesías no debe entenderse precisamente como una pena de muerte sufrida de forma vicaria y cargada sobre él. La expiación operada significa, precisamente, una «renuncia a la sanción y el castigo»<sup>29</sup>; la muerte aneja al acontecimiento expiatorio no es la venganza del ofendido, que la víctima sufre de forma vicaria o sustitutiva, sino la «entrega» al Padre, en la cual y por la cual los «representados» encuentran acceso al Padre: «sacramento» de la comunión divina, abierta con la autoentrega de Jesús a la muerte.

El Padre, que resucita al Hijo, «transubstancia» de alguna manera su reprobación (Mc 8,31; Lc 9,22; 17,25; 1Pe 2,7), su «sacrificio» como «chivo expiatorio» por su pueblo (Jn 11,50), en el «medio de la expiación», por el cual los unidos a él son rescatados de la fatalidad de su falsa vida y pueden llegar a la comunión salvadora con Dios; del «resultado» y quintaesencia del pecado humano y de la acción violenta el Padre hace el signo de la reconciliación (Rom 3,25), que se convertirá en la salvación de todos los que ven en él al Dios reconciliador que se revela.

29. Cf. A. Schenker, *Versöhnung und Sühne*, 143.

#### 6.4. La pasión expiatoria y vicaria de Jesús sobre el trasfondo de las concepciones del Antiguo Testamento y del judaísmo

Únicamente Is 53 habla en forma explícita de un sufrimiento expiatorio sustitutivo con un efecto universal («por los muchos»; cf. v. 11). La agudización teológica, con que ahí se desarrolla el ritual de expiación, no tiene parecido en todo el Antiguo Testamento<sup>30</sup>. Al judaísmo tanto helenístico como palestino de tiempos de Jesús también le fue perfectamente familiar la idea de que el martirio del justo borra, por la vía de la substitución, el pecado del pueblo. El menor de los hermanos Macabeos proclama: «Yo, como mis hermanos, ofrezco mi cuerpo y mi alma por las leyes patrias, invocando a Dios para que se muestre pronto propicio con nuestra nación»; y termina su plegaria con estas palabras: «Que en mí y en mis hermanos se detenga la cólera del todopoderoso, que justamente se ha abatido contra toda nuestra raza» (2Mac 7,37s).

El libro cuarto de los Macabeos, de fuerte sabor helenístico, escrito en la primera mitad del I siglo cristiano, va más allá de la idea de la cólera de Yahveh padecida vicariamente y desarrolla la idea de la fuerza purificadora de los sufrimientos martiriales. El anciano Eleazar suplica en su agonía: «Que te baste el castigo, que nosotros padecemos por ellos. Que mi sangre sirva para su purificación, y toma mi vida en substitución de la suya» (6,27-29). Los mártires vienen a ser «como una substitución por los pecados del pueblo; por la sangre de aquellos hombres piadosos y su muerte expiatoria la divina providencia ha salvado a Israel, antes terriblemente oprimido» (17,22).

Una concepción similar subyace en la oración de Azarías (Dan 3,26-45), que sólo se ha conservado en la versión de los Setenta. Azarías y sus amigos quieren ofrendar su vida por el pueblo, como un sacrificio cuasi cáltico de reconciliación: «Como con holocaustos de carneros y de toros, y como con miríadas de corderos cebados, sea hoy así nuestro sacrificio ante ti...» (3,39s.).

Los textos que apoyan esta concepción en el campo del judaísmo palestino y rabínico son de época posterior; pero es perfectamente verosímil que bajo los mismos late una tradición más antigua<sup>31</sup>. Así, hacia el 150 d.C., Rabbí Simón ben Yochai, exponiendo el texto de

1Re 20,37 definiendo la doctrina de que «cada gota (de sangre), derramada por aquel justo, ha reconciliado a todo Israel»<sup>32</sup>. En Palestina se llegó evidentemente sólo después de la desaparición del culto del templo a una concepción del sufrimiento expiatorio y vicario, independiente y separada del culto<sup>33</sup>, aunque la creencia en el efecto expiatorio de la substitución vicaria por el pecado de los otros tenía suficientes puntos de apoyo en el Antiguo Testamento (por ejemplo, refiriéndose a Moisés: Sal 106,23; Éx 32,32; Dt 1,37; 4,21), aunque no en el sentido de una acción expiatoria formal.

De todos modos no hay «una sola prueba de que el judaísmo precristiano hubiera reconocido un Mesías *sufriente* según Is 53, ni que hubiera previsto a ninguna figura de redentor con atributos dolorosos y, menos aún, que en el judaísmo precristiano se hubiese dado la concepción de una muerte expiatoria y vicaria del Mesías»<sup>34</sup>. Pero allí donde la idea de unos sufrimientos expiatorios y sustitutivos se va formulando de forma cada vez más explícita a lo largo del siglo I, la fuerza expiatoria de tales sufrimientos favorece exclusivamente –a diferencia de lo que ocurre en Is 53– al pueblo de Israel: «No hay rescate alguno por las naciones»<sup>35</sup>.

La originalidad de las afirmaciones neotestamentarias sobre la muerte expiatoria de Jesús se puede percibir claramente sobre ese trasfondo: Jesucristo es *el Mesías sufriente*, que se convierte en *expiación por los muchos*, por todos los que se abren y reconocen su misión. La entrega de su vida no presenta simplemente al Dios irritado un «sacrificio sustitutivo», para que descargue en él su cólera. Por su sacrificio y sufrimientos por todos los que se dejan «concrucificar» y convertir, Jesucristo es el camino que conduce al Padre a través de la muerte, la revelación del Padre «reconciliado», el fundador de la nueva alianza en su sangre.

32. H.L. Strack y P. Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, vol. 2, Munich <sup>8</sup>1983, 279.

33. Cf. E. Lohse, *Märtyrer und Gottesknecht. Untersuchungen zur urchristlichen Verkündigung vom Sühnetod Jesu*, Göttingen <sup>2</sup>1963, 71.

34. H. Kessler, *Die theologische Bedeutung des Todes Jesu* 259.

35. H.L. Strack y P. Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, vol. 3, Munich <sup>8</sup>1985, 644.

30. K. Koch, o.c. 237.

31. Cf. G. Friedrich, *Die Verkündigung des Todes Jesu* 41.

Aquí el Nuevo Testamento se remite asimismo a la teología auténtica de la expiación veterotestamentaria y abre la idea de la expiación vicaria al tema de la alianza escatológica renovada (cf. Jer 31,31-34) –de la pertenencia absolutamente salvífica al Dios del amor y de la reconciliación–. Mas ciertamente que no debemos silenciar el lado «polémico» de la soteriología neotestamentaria de la expiación: puesto que Jesucristo se convirtió en el acontecimiento de la reconciliación escatológica, el culto del templo con su transmisión de salud y salvación, está anulado. Es sobre todo la carta a los Hebreos la que lleva a extremos inauditos la crítica de Jesús al templo: el culto expiatorio en el templo ya no es posible; más aún, el templo ha sido destruido. Pero es que ya ni siquiera es necesario, porque Dios ha creado en Jesucristo una expiación para siempre jamás.

La soteriología neotestamentaria de la expiación ha ejercido una influencia en extremo ambivalente en la Iglesia antigua y en la teología medieval. El aspecto del «apaciguamiento de la cólera de Dios mediante la pena de muerte sufrida vicariamente» –un aspecto ya dominante en el judaísmo coetáneo– pasa cada vez más al primer plano y provoca en la teología latina una «racionalización jurídica» de los esquemas de conducta originariamente prejurídicos o cúlticos (en el sentido de un repertorio de conducta para la solución creativa del conflicto, que ciertamente no puede imponerse por la fuerza).

### 6.5. ¿La pena de muerte sufrida vicariamente?

*La teología de Tertuliano* (ca. 150-220) es paradigmática para la «racionalización jurídica» de la relación

entre Dios y el hombre. A diferencia de Marción (s. II), que veía realizadas la bondad liberadora y la justicia vengadora en dos realidades divinas contrapuestas, para Tertuliano el Dios bondadoso es a la vez el que defiende e impone su derecho. De él hay que decir: «Cuando es ofendido (postergado su derecho), tiene que irritarse; cuando se irrita, tiene que tomar venganza.» Por razón de justicia tiene Dios que cuidar de su derecho<sup>36</sup>, incluso frente aquel al que ha de perdonar en el bautismo. Si el bautizado peca de nuevo, tiene que aplacar al Dios al que con ello ha irritado, ofreciéndole una satisfacción (*satisfactio*) mediante acciones libres de penitencia. La bondad de Dios consiste en abrir una segunda vez (*paenitentia secunda*) el camino de la *satisfactio*<sup>37</sup>. La obra satisfactoria «tiene la virtud de reconciliar al Dios irritado». Constituye «en cierto aspecto una especie de autocastigo voluntario, que el pecador penitente se impone, para librarse de las penas eternas. Mas tienen que corresponderse pecado y penitencia, grandeza del pecado y cuantía de las prestaciones a Dios»<sup>38</sup>. La acción redentora de Jesús, sin embargo, todavía no la entiende Tertuliano explícitamente como un acto satisfactorio y sustitutivo.

Agustín ve ciertamente la relación de los hombres con Dios también como una relación jurídica quebrantada –por el género humano–: los hombres no reconocen el derecho de propiedad de Dios. Pero evita escrupulosamente cualquier apariencia de que el orden de la gracia sea simplemente una relación jurídica, en la que el hombre pueda merecer lo que se le otorga. La «racionalización jurídica» del acto redentor de Cristo sirve aquí sobre todo para probar que con la muerte del redentor también se le ha hecho justicia al diablo, que tenía un derecho de

36. Cf. *Adversus Marcionem* I 26,3 y II 12,1.

37. Cf. *De paenitentia* 9,2: «Paenitentia deus mitigatur.»

38. H. Kessler, *Die theologische Bedeutung des Todes Jesu* 64 (con remisión al *De paenitentia* 9).



propiedad sobre el género humano pecador. Sin duda que también aquí desempeña un papel la idea de que la muerte de Jesús ha sido un sacrificio por el pecado: «Al haber ofrecido con su muerte un sacrificio único y totalmente verdadero por nosotros, ha borrado, eliminado y destruido todo lo que tenía nombre de culpa, en virtud de la cual nos tenían encadenados justamente los principados y las potestades»<sup>39</sup>. Cristo tomó sobre sí y retiró del género humano la pena de muerte que los hombres habían merecido por el pecado de Adán<sup>40</sup>.

Cierto que la necesidad del castigo, que el redentor padece vicariamente –como un sacrificio–, se apoya aquí sobre todo en el derecho de las potestades sobre los hombres; pero también puede verse en conexión con la cólera de Dios<sup>41</sup>. Sobre el género humano cargaba una condena justa y «todos eran hijos de la ira»; así que «era necesario un mediador, es decir, un reconciliador, que reconciliase esa ira mediante la ofrenda de un sacrificio único, del que todos los sacrificios de la ley y de los profetas sólo representaban en sombra». Agustín sabe ciertamente que la palabra «ira» «se toma de los movimientos de ánimo humanos» y se traslada «al castigo totalmente justo, que aquí toma el nombre de “ira”»<sup>42</sup>.

La idea de la pena de muerte, sufrida en sustitución de otros, la elaboran Hilario y Ambrosio, siendo los papas León Magno y Gregorio Magno quienes la desarrollan por completo<sup>43</sup>. Pero sólo encuentra su configuración «jurídica» clásica con Anselmo de Canterbury (1033/34-1109), cuya *doctrina de la satisfacción* fue decisiva durante mucho tiempo en la soteriología de las iglesias occidentales.

Aquí se intenta hacer plausible la necesidad de una obra expiatoria sustitutiva –la satisfacción– en el contexto de una lógica jurídica del «pago». El pecado aparece

como un robo –Dios es despojado de su honra por el pecado–, y con el castigo hay que «devolver» el equivalente de lo que el hombre ha robado. A ese «hay que» está también ligado el Dios justo, y no puede permitir que el robo de su honra quede sin reparación. Tiene que «arreglar conforme a un orden» el pecado mediante la imposición de una satisfacción adecuada<sup>44</sup>. O «el pecador paga voluntariamente lo que debe o Dios lo obtiene de él en contra de su voluntad. En efecto, o bien el hombre demuestra por su libre voluntad la sujeción debida a Dios –ya sea no pecando, ya sea reparando y satisfaciendo por el pecado–, o Dios se lo somete contra su voluntad, castigándolo, y demostrando así que es su Señor, lo que el hombre se resiste a admitir por su propia voluntad»<sup>45</sup>. El hombre sólo puede justificarse, cuando devuelve a Dios –libremente u obligado por el castigo– lo que él le ha robado por medio del pecado.

Ahora bien, el hombre es incapaz de ofrecer por sí mismo a Dios una expiación adecuada; no dispone, efectivamente, de nada a lo que Dios no tenga ya derecho. A lo cual se suma el que la desobediencia del hombre contra la majestad de Dios es de tal peso, que nada humano podría contrapesar esa culpa. Así que sólo Dios mismo puede llevar a cabo la expiación requerida y devolver a Dios lo que le corresponde; sólo un mérito «divino» alcanza a contrapesar la desobediencia del hombre. Y, sin embargo, el mérito ha de obtenerlo un hombre, para que pueda imputárseles a los hombres. Dios tiene que hacerse hombre, para asumir el castigo, que debía golpear al hombre, y justificar así a la humanidad pecadora.

39. *De trinitate* IV 13.

40. Cf. *De peccatorum meritis et remissione* I 32,61.

41. Cf. *ibid.* I 28,56, y *De gratia Christi et de peccato originali* 232,37.

42. *Enchiridion* 33; cf. *ibid.* 41. La afirmación de Schwager, según la cual Agustín no habría compartido la idea de un sacrificio reconciliador del Padre irritado (o.c. 114), no parece sostenible frente al pasaje citado.

43. Cf. H. Kessler, *Die theologische Bedeutung des Todes Jesu* 79.

44. *Cur deus homo* I 11 y 13.

45. *Ibid.* I 14.

¿Se trata, pues, de un Dios, acreedor despiadado, que tiene que exigir una compensación por el perjuicio y ofensa de su *honor*, del que es responsable el género humano? ¿Y hay que comparar el pecado de los hombres con una «deuda de dinero», cuyo pago exige Dios con extrema crueldad, si no al deudor sí a su representante y fiador? ¿Por qué Dios «tiene que» actuar de forma tan despiadada por la ofensa de su honor?

Un análisis detallado muestra de inmediato que en Anselmo el *honor Dei* no es un «derecho personal de Dios», entendido como un derecho privado, frente a los hombres, sino la obligación de los hombres al *mantenimiento del orden divino de la creación*.

Cuando «una criatura cualquiera observa su propio orden, que de algún modo le ha sido prescrito –ya sea por la naturaleza o por la razón–, se dice que obedece a Dios y *lo honra*, y esto principalmente en la naturaleza racional, a la que le ha sido dado entender lo que debe hacer. Si ésta quiere lo que debe, honra a Dios; no sólo porque le otorga algo, sino porque se somete voluntariamente a su voluntad y su ordenamiento y guarda su sitio en el universo de las cosas y la belleza del mismo en lo que de ella depende. Cuando no quiere lo que debe, deshonra a Dios, en lo que de ella depende, porque no se somete voluntariamente a su ordenamiento, aunque el poder y la dignidad de Dios no los toque y ofenda en absoluto». La desobediencia del hombre deshonra a Dios, por cuanto que saca el ordenamiento de la creación de su equilibrio, con lo cual corrompe las conexiones vitales saludables, que el creador le ha marcado. Tal deshonra provoca necesariamente el *castigo* de Dios: «Si la sabiduría divina no lo infligiera, cuando el trastorno intenta subvertir el recto orden, surgiría en este universo –que Dios debe mantener en orden– una cierta deformación, que procedería de la dañada belleza del ordenamiento, y parecería que Dios fracasaba en su dirección. Como ambas cosas son tan imposibles como inconvenientes, es necesario que a cada pecado le siga una satisfacción o un castigo»<sup>46</sup>.

Así pues, Dios no sólo tiene que insistir en una expiación a causa de su desprecio personal «privado», sino también por su honor, encarnado de alguna manera en el orden de la creación. No es su honor personal, sino «el mundo deformado y sacado de quicio el que exige un restablecimiento»<sup>47</sup>. La expiación ha de sustituir y restablecer aquel *orden* de la creación que se perdió por la malicia de los hombres. Debe reconducir al orden aquello que, por la conducta desordenada y esencialmente hostil de los hombres, se alejó de su sentido de creación saludable.

Para nosotros la cuestión se plantea hoy en estos términos: ¿Cómo pueden aprovechar a la creación una expiación (vicaria) y un castigo impuesto por Dios, de modo que por la expiación se «restablezca» lo que el pecado de los hombres corrompió? La doctrina anselmiana de la satisfacción oculta ese problema al presentarlo con categorías de derecho privado. El pecador continúa debiendo algo al ordenamiento (jurídico), y esa deuda tiene que *repararla* en forma equivalente, él o su representante, con algún acto expiatorio, que devuelva en la «moneda» del sufrimiento punitivo lo que el pecador se había apropiado en forma delictiva.

La prestación expiatoria sustitutiva no tiene así otra relación objetiva con el mal cometido que la de la *equivalencia cuantitativa*. Sólo en las querellas, que pueden solucionarse mediante la devolución de un bien apropiado injustamente o mediante un «bien ideal» aproximado, tal prestación expiatoria entendida como equivalente remedia el mal hecho; sólo así una prestación sustitutiva adecuada restituye al ofendido a su estado an-

47. Cf. G. Greshake, *Erlösung und Freiheit. Zur Neuinterpretation der Erlösungslehre Anselms von Canterbury*. «Theologische Quartalschrift» 153 (1973) 323-345.

46. *Ibid.* I 15.

terior (al orden precedente)<sup>48</sup>. Las demás situaciones conflictivas exigen el «restablecimiento» de las conexiones vitales desviadas o destruidas en un sentido distinto por completo. En tales casos la injusticia no puede eliminarse con la liquidación de las cuentas pendientes, sino únicamente por la superación de aquello que induce a los hombres a destrozar y a ser injustos entre sí.

Anselmo –como ya antes Tertuliano– sigue prisionero de la lógica «jurídica» del «tener que pagar»; y así entiende la expiación sustitutiva como la asunción voluntaria de la deuda respecto de Dios, que el género humano no podía saldar y borrar. Esta concepción provocó una oposición apasionada desde finales de la edad media –entre los socinianos, en Hugo Grotius y los arminianos, finalmente en Reimarus<sup>49</sup>. Kant centra perfectamente el contraargumento, aducido una y otra vez: la culpa original del hombre, «a cuanto podemos vislumbrar con nuestro derecho racional, no puede borrarla ningún otro, porque no es una obligación *transmisibile...*, sino que es *absolutamente personal*, es decir, una deuda de pecado, que sólo puede cargar el digno de castigo, no el inocente, el cual por muy magnánimo que sea no puede asumir por aquél»<sup>50</sup>.

Friedrich Nietzsche atribuye la doctrina del sacrificio expiatorio a la concepción de Dios del cristianismo paulino, concepción cargada de resentimiento y profundamente «antievangélica»: «“entregó a su Hijo para el perdón de los pecados, como sacrificio”. ¡¡¡Qué forma de malinterpretarlo todo!!! Nada hay más ajeno al evangelio que el sacrificio por la culpa, y más aún el del inocente por los pecados del culpable»<sup>51</sup>. El resentimiento de los miserables y postergados proyecta un Dios,

que al menos se desquita en su sed de venganza con el representante del género humano pecador. De ahí que para Nietzsche el cristianismo sea una metafísica del castigo y de la venganza, «una metafísica del verdugo»<sup>52</sup>.

La soteriología de la expiación hablaba –así lo ve la crítica a partir de Reimarus– no de un Dios conciliador, sino de un Dios preocupado por su honor y por la venganza. Habla evidentemente de un castigo infinitamente cruel, con el que Dios «debe» reaccionar al pecado de los hombres; castigo del que los hombres sólo pueden escapar y ahorrárselo, si aquí y ahora se dejan ya crucificar con Cristo y convierten su vida en un único ejercicio penitencial. De una parte, el Dios castigador; de la otra, el hombre, que nada merece. Y entre esas dos «partes» tiene que intervenir un «mediador», que precisamente a través de la forma en que realiza su mediación permite a Dios que obtenga venganza a la vez que confirma la indignidad del hombre. Él, en efecto, pone definitivamente en su derecho al Dios vengador y al pecador en su injusticia, para al final, a pesar de todo, hacer prevalecer la indulgencia frente al derecho. Este síndrome soteriológico parecía conducir la fe cristiana en la redención *ad absurdum*.

No resulta demasiado difícil advertir que el síndrome soteriológico esbozado –tal como ha podido ser fijado desde finales de la edad media en la predicación, catequesis y teología– tiene muy poco que ver con la idea bíblica de expiación, y que ni siquiera responde a las intenciones de la doctrina anselmiana de la satisfacción. Resulta muchísimo más difícil explicar por qué el discurso eclesiástico sobre la redención estuvo condicionado durante siglos por ese síndrome, y cómo la doctrina bí-

48. Cf. P. Ricoeur. «Interpretation des Strafmythos», en *id.*, *Hermeneutik und Psychoanalyse*, Munich 1974, 239-265, aquí 249.

49. Cf. la exposición de G. Wenz, *Geschichte der Versöhnungslehre in der evangelische Theologie der Neuzeit*, vol. 1, Munich 1984; para la crítica del «fragmentista» Hermann Samuel Reimarus a la doctrina de la satisfacción, cf. mi libro *Schuldefahrung und Bussakrament*, Maguncia 1985, 103s.

50. *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, ed. de la Academia de Ciencias, vol. 6,72.

51. *Nachgelassene Fragmente November 1887-März 1888*, KSA 13,177; cf. *der Antichrist*, af. 41, KSA 6,212s.

52. *Götzen-Dämmerung. Die vier grossen Irrtümer*, af. 7, KSA 6,96.

blica del sufrimiento vicario y expiatorio de Jesús puede hoy aportar mayor claridad. Como quiera que sea, una nueva formulación de la soteriología expiatoria supone la explicación honesta de los motivos de tal malentendido.

## 6.6. ¿Un sacrificio para la reconciliación de la divinidad irritada?

El sacrificio pertenece sin duda a las prácticas religiosas fundamentales más profundamente ambivalentes; ambivalencia, de la que tampoco está libre la idea bíblica de la expiación, en la medida en que también ahí el don transferido a Dios, ocupa el centro de las explicaciones y celebraciones. La doctrina romana del sacrificio de la misa ponía tan en primer plano litúrgico la idea del sacrificio de la cruz, que la crítica de la soteriología se cebó casi de manera espontánea desde el siglo XIX en el motivo del sacrificio. ¿No estaba también el cristianismo de cuño católico fijado en un «dios envidioso», ante el cual sólo se podía estar seguro, cuando se le pagaba tributo por las pequeñas y grandes alegrías, que se han disfrutado bajo sus ojos vigilantes? Ludwig Feuerbach (1804-1872) veía el fundamento del sacrificio religioso en la visión religioso-naturalista de que hay que indemnizar, al menos simbólicamente, a la naturaleza por el uso de los dones que le arrancamos:

«La apropiación de la naturaleza... se le aparece al hombre [arcaico] como la violación de un derecho, como una apropiación de la propiedad ajena, como un crimen. De ahí que para acallar su conciencia y el objeto ofendido, según su imaginación, para demostrarle que lo ha robado por necesidad, y no por petulancia, se escatima el placer y devuelve al objeto algo de su propiedad sustraída»<sup>53</sup>.

Friedrich Nietzsche desarrolla esta idea. En las sociedades arcaicas «reina la convicción de que la stirpe *subsiste* en virtud exclusivamente de los sacrificios y de las obras de los antepasados, y que se les ha de *pagar* con sacrificios y con obras». A los antepasados se les imagina cual seres que sobreviven como espíritus poderosos, que determinan el mundo cotidiano de sus descendientes y que acaban siendo tenidos por dioses. Y así surge «la conciencia de estar en deuda con la divinidad», conciencia que «se establece, corroe, se extiende y crece como un pólipo a todo lo ancho y a todo lo hondo, de una forma tal que, junto con la idea de que la deuda es inextinguible, se concibe que también lo es su expiación; se piensa que la deuda es impagable (el castigo *eterno*)». Bajo esta presión insoportable de la culpa —prosigue Nietzsche— la «humanidad martirizada encontró un alivio pasajero repentinamente con el recurso terrible y paradójico» de la soteriología cristiana: «Dios mismo sacrificándose por la culpa del hombre, el propio Dios pagándose a sí mismo, Dios como el que puede redimir al hombre de aquello de lo que éste no se puede redimir; el acreedor sacrificándose por su deudor, por *amor* (¿quién podría creerlo!), por amor a su deudor...»<sup>54</sup>

Sigmund Freud (1856-1939) atribuye la conciencia de ser deudor al asesinato prehistórico que los hermanos perpetraron contra el patriarca de la horda. El dogma cristiano de la redención es, según Freud, el intento por entender ese hecho de sangre originario, con el que los hermanos intentaron liberarse de la prepotencia opresiva del patriarca, como un acto de expiación frente al patriarca y destronar a la vez definitivamente el Padre

53. L. Feuerbach, *Das Wesen der Religion*, § 28, Theorie Werkausgabe vol. 4, Frankfurt 1975, 108.

54. *Zur Genealogie der Moral*, tratado segundo, af. 19-21, KSA.

Dios, que seguía siendo prepotente: y en su lugar pusieron al hermano divinizado del género humano<sup>55</sup>. Con ello refrenda Freud sorprendentemente el *rasgo básico e identificador*, que se podía ya captar en el ritual expiatorio del Antiguo Testamento. Pero mientras que allí la «incorporación» a lo divino es un don de Dios al pecador que se convierte y representa su conversión en el ritual expiatorio, según Freud hay que entender esa conversión como una eliminación definitiva del Padre a través de la anulación definitiva de todas sus amenazas de castigo.

Gérard Mendel, sociopsicoanalista, despoja la reconstrucción de Freud de sus elementos mitológicos a la vez que aprovecha para el desarrollo psíquico individual durante el conflicto edípico las consideraciones de Nietzsche sobre el origen del sacrificio. El deseo del niño de realizarse y llegar a ser como sus protectores lo vive «en fantasías inconscientes como una apropiación agresiva del poder del otro, con lo que éste es mutilado o aniquilado. Su propio crecimiento, el desarrollo de sus fuerzas y facultades, lo vive el niño inconscientemente cual si todo ocurriese a costa de sus progenitores, del otro, del objeto. De ahí el miedo a la venganza y un sentimiento de culpa profundamente arraigado»<sup>56</sup>.

La conciencia de merecer el castigo y la angustia de tener que esperar en todo lo que me ocurre la venganza de un superpadre prepotente, provocado y «despojado» por mí, puede ciertamente marcar la actitud religiosa y puede seguramente impulsar a desviar esa amenaza por medio de sacrificios. Pero más fundamental parece ser la

55. Cf. S. Freud, *Totem und Tabu*, Fischer, Francfort 1974, 287-444, aquí 437; vers. cast., *Totem y tabú*, Alianza, Madrid 61990.

56. G. Mendel, *Die Revolte gegen den Vater. Eine Einführung in die Sozio-psychoanalyse*, Francfort 1972, 40; vers. cast., *La rebelión contra el padre*, Península, Barcelona 21975.

observación de Mendel de que toda vida y crecimiento se vive como un acto identificativo: cual despojo y represión del «señor de la vida». La vida florece siempre «a costa de» alguien; y el hombre está en deuda con quienes se entregan, para que él pueda vivir.

Es éste un *topos*, que aparece una y otra vez en la historia de las religiones. Así, por ejemplo, se encuentra en los antiguos vedas hindúes, para los cuales la creación surgió del autosacrificio de Purusha y de él procede de continuo; los sacrificios de los sacerdotes vienen a ser la restitución agradecida de lo otorgado, los cuales motivan a la divinidad y la ponen en situación de continuar otorgando su autosacrificio vivificador<sup>57</sup>.

Habría que referirse aquí sin duda a la piedad eucarística cristiana: la experiencia básica de poder vivir en un sentido absolutamente elemental y de que la manducación supone una muerte –la muerte de los animales y las plantas destinados al consumo–, esa experiencia básica se transfiere en el evangelio de san Juan, por ejemplo, a la muerte del grano de trigo que es Jesucristo, el cual se entrega en su muerte como alimento para «la vida eterna»<sup>58</sup>. El Logos encarnado, el Hijo de Dios, muere para que los hombres tengan vida, para que tengan parte en la vida divina. Los hombres viven de esa muerte, y son invitados a responder a ese sacrificio con el «autosacrificio» de su conversión.

La *lógica del sacrificio* es la lógica de la restitución y de la identificación. La restitución tiene que saldar la deuda en la que siente estar todo el que vive de otro –y

57. En este sentido remite M. Eliade el valor regenerativo del sacrificio: el sacrificio (humano) repite el sacrificio originario de los gigantes primitivos, cuya entrega fundamenta la creación; es una repetición que asegura, una regeneración de la creación (*Die Religionen und das Heilige*, Darmstadt 1976, 395ss).

58. Cf. al respecto: G. Bachtel, *Eucharistie - Essen als Symbol?*, Zurich 1983, 45ss.

en definitiva, «de Dios»-. El acto de restitución es a la vez un acto de identificación con quien otorga la vida: puedo vivir de él, porque le pertenezco y soy de él, hasta el punto de vive en mí y yo vivo en él. Pero esa conexión de sentido en gran parte se percibe y se vive desfigurada –de ello hablan Nietzsche y el psicoanálisis–: el hombre se experimenta a través de su existencia en deuda, como «ladrón de Dios», que a través del robo primordial (del «honor de Dios») ha metido la culpa en su vida y –aunque el Hijo de Dios expíe vicariamente por él– está irremediablemente condenado a ser conrucificado, a «sacrificar» su vida a Dios. Sólo con la autoentrega, la entrega de sus fuerzas vitales al dios Moloc, cree poder escapar al castigo merecido y encontrar un acceso a Dios.

Directamente opuesta a esa *identificación depresiva* con lo divino está la *identificación usurpadora*: el carácter gratuito de la propia existencia, su dependencia de un don del que no podemos disponer y del que puedo vivir, queda «superado» por una autodivinización. El usurpador entra entonces en posesión de aquello de lo que vive, y se pone en el lugar de aquel que le hace vivir –y morir también–. Ciertamente también su identificación con lo divino la hace posible los sacrificios; pero no los sacrificios que él mismo hace, sino los que impone a los demás. Su manía de omnipotencia se realiza a costa de los que no pueden defenderse, a costa de los que son «culpables». El usurpador elimina los efectos perniciosos de su acción, de su proyecto de vida, haciendo de los que están en sus manos unos chivos expiatorios a los que hace «pagar». Sabe también que es «omnipotente» por cuanto que hace sufrir por el pecado, por cuanto que cae sobre el pecado de aquellos que, de acuerdo con su juicio «soberano» –realmente proyectivo– se han hecho

culpables y amenazan con acarrear la desgracia universal<sup>59</sup>.

La lógica del sacrificio se racionalizará jurídicamente en la «lógica de obligación de pagar», en la que entra en juego el *miedo*: el miedo a la venganza del Dios ofendido –«despojado»–, que hay que evitar mediante el pago oportuno; el miedo angustioso a la indisponibilidad del destino –de aquel que me permite vivir–, que impulsa a congraciarse al Señor del destino o que induce a compensar la impotencia que engendra el miedo con una manía de omnipotencia, la cual hace pagar a los otros; el miedo a la desgracia, que ha de atraer sobre nosotros la usurpación de la semejanza divina y que nos hace buscar una escapatoria en el sacrificio del «chivo expiatorio».

Es evidentemente el miedo que exige un sacrificio; el miedo que yo debo rechazar, que he de calmar con la seguridad de que para mí no hay motivo alguno de miedo, porque no hay motivo que me obligue a rendir cuentas. Cada sacrificio se ofrece para rechazar el miedo, cuando parece que sólo él puede fundamentar la seguridad de que no me amenaza ya ninguna exigencia «jurídica» hostil.

Las explicaciones tradicionales de la soteriología del sacrificio expiatorio siguen esa «lógica de la obligación

---

59. Sobre la dinámica del síndrome de chivo expiatorio cf. R. Schwager, *Brauchen wir einen Sündenbock? Gewalt und Erlösung in den biblischen Schriften*, Munich 1978. Schwager se remite a la teoría de René Girard; cf. del mismo *Das Ende der Gewalt. Analyse eines Menschheitsverhältnisses*, Friburgo de Br. 1983. La conexión funcional de identificación depresiva –del que se ofrece en sacrificio– y usurpativa –del que sacrifica al otro– la demuestra Ernst Jünger. La suprema realización del ser humano es el poder; lo cual significa para E. Jünger la capacidad y resolución para convertir a otros en medios para el fin por el que vale la pena sacrificarse. De acuerdo con ello, «la felicidad más honda del hombre... es la de ser sacrificado», sacrificado por el fin que el poderoso le ordena (E. Jünger, *Der Arbeiter*, Hamburgo 1921.71; vers. cast., *El trabajador*, Tusquets, Barcelona 1990).

de pagar», y preferentemente en la línea de la «identificación depresiva»: el sufrimiento expiatorio de Jesús libra a los creyentes de la exigencia «jurídica» de Dios, por la que ha de restablecer su honor, ofendido por el pecado original del género humano, con la condenación eterna de todos los pecadores. Pero esa liberación sólo se da con fuerza y de una manera eficaz, cuando el que ha sido justificado por la pasión expiatoria de Jesús hace personalmente penitencia por sus «pecados personales», cuando se deja crucificar con su redentor, para calmar así la cólera del Padre divino por la «inutilidad» de la gracia. La crucifixión con el redentor divino viene a ser el único camino para encontrar el acceso a Dios. ¿Esta reconstrucción de la soteriología de la expiación no nos fuerza y conduce a asentir a la maldición de Nietzsche contra el cristianismo, a su maldición contra una visión de la vida y del mundo, que niega y destruye la vida?

Estaría en contradicción profunda con la experiencia divina y con la forma de vida de Jesús el ver en el sacrificio –concretamente en la cruz– el precio que los hombres o el «Hijo del hombre» han tenido que pagar para merecer la atención solícita y clemente de Dios. En la historia de las religiones –al igual que en la historia del cristianismo– la «identificación depresiva» puede haber desempeñado repetidas veces un papel relevante, de acuerdo con la consigna: «Los dioses nos miran sin duda inclementes a causa de la felicidad y clementes a causa de nuestro sufrimiento»<sup>60</sup>. El Dios de Jesucristo no quiere el sufrimiento de los hombres. Y busca su «honor» no a costa precisamente de los hombres; lo que con ello pretende salvaguardar más bien es la posibilidad de que los hombres vivan. «*Gloria Dei vivens homo*», esta

sentencia de Ireneo de Lyon<sup>61</sup> expresa la experiencia de un Dios que no quiere ver sufrir y morir a los hombres, sino verlos vivir; de un Dios que toma partido por una vida plena y sin mermas.

Ese Dios –el Dios de Jesucristo– invita para ello a «colaborar al proceso escatológico de liberación, en el cual el hombre pueda volver a experimentarse como criatura de Dios, a la que le está confiada la tierra como creación buena de Dios»<sup>62</sup>. No se honra al Dios de Jesucristo, sino que se le blasfema y ofende, cuando se le degrada a receptor y destinatario de los sacrificios humanos, a receptor de los pagos debidos en la «moneda» del sufrimiento humano. Se le ofende, cuando en su nombre se humilla a los otros convirtiéndolos en víctimas, cuando se les «sacrifica» como chivos expiatorios.

Jesús experimenta a ese Dios en favor de los hombres, pues se le puede encontrar del lado de las víctimas y acaba él mismo sacrificado: como «chivo expiatorio», como el seductor escatológico; con él se intenta evitar el peligro mortal del que quiere que tome conciencia el pueblo. Dios no exige ese sacrificio; lo exige el pecado de los hombres, del que es víctima el Hijo del hombre. En él revela el pecado su poder mortífero, como pecado de los hombres cuyo instrumento casual fueron los judíos y los paganos que llevaron a cabo la muerte de Jesús.

Jesús cae víctima de la contradicción de quienes no quieren que se oponga resistencia a su falsa vida: en tanto que Dios-Logos él es la contradicción de Dios a la falsedad de la vida pecaminosa, a todas las operaciones

61. *Adversus haereses* IV, 20,7 y III, 20,2.

62. P. Hoffmann, *Zukunftserwartung und Schöpfungsglauben in der Basilea-Verkündigung Jesu*, «Religionsunterricht in höheren Schulen» 31 (1988) 374-384, aquí 383.

60. F. Nietzsche, *Morgenröthe*, libro I, af. 17, KSA 3,30.

y manipulaciones con que los hombres pisotean la verdad de su vida; es la contradicción de Dios a los ídolos y poderes, cuyo poder refuerzan los pecadores al confiarles la confirmación de su falsa vida.

El Dios-Logos es una contradicción a todo eso, porque la verdad de Dios sólo puede llegar a imponerse, cuando descubre la falsedad del pecado. El Dios-Logos «habita» entre los hombres; pero habita entre ellos como la Palabra que, con su promesa de que Dios impondrá su voluntad salvífica y con su invitación a entregarse a esa voluntad salvífica, los cuestiona profundamente y los reta y provoca. El Dios-Logos pone a los interpelados ante la alternativa extrema de su autocomprensión y de la comprensión del mundo y de Dios; ante la pregunta de cuál es la realidad que determina su «mundo» y quién debe ser aquel al que ellos se abandonen de forma total y definitiva. Y esa pregunta revela la contradicción entre sus confesiones oficiales y el centro real de sus vidas.

Donde la verdad de Dios se revela, allí tiene que revelarse también la falsedad de los hombres. Jesucristo, el Dios-Logos, en tanto que autoafirmación de Dios es a la vez la contradicción en persona de esa falsedad; y tiene que serlo, porque sólo así puede ser *rescate*, porque sólo así puede sacar a los hombres de su falsedad y ser para ellos el acceso al Padre. Su condición de Logos conduce al Hijo del hombre a la muerte, preparada por quienes no le admiten como Dios-Logos, porque *ese* Logos les contradice profundamente, aun cuando no perciban que también les es, a su vez, profundamente saludable.

El Hijo del hombre vive la presencia del Dios-Logos en el ámbito de poder del pecado y de la mentira. Consiente en perder la vida antes que traicionar su misión.

Muere para que el Dios-Logos quede instituido como promesa y como contradicción profunda de este mundo; y el Padre lo resucita a una vida nueva. En la economía de la salvación eso significa que hace hablar de nuevo en el Espíritu al Dios-Logos, que es Jesucristo.

Así la manera como Jesucristo era, y sigue siendo en el Espíritu, el Dios-Logos –su perseverancia como contradicción salvífica, a la que se resiste con obstinación fatal– es el *fundamento de nuestra salvación*, de nuestro poder ser captados por la autoafirmación de Dios, de nuestro poder ser rescatados de la mentira que condiciona nuestra vida, rescatados del dominio del pecado que la pervierte.

Jesucristo fue «entregado» por el Padre, porque no podía estar y permanecer entre los pecadores más que como el Dios-Logos. Su cruz es la contradicción permanente de Dios al pecado; y por la resurrección del crucificado es signo de la permanente autoafirmación de Dios contra la contradicción de los pecadores; la cruz es la consecuencia extrema de la revelación del Dios-Logos como afirmación y contradicción. Jesús se entrega a su condición de Logos –al cumplimiento de la voluntad divina–, y esa autoentrega redundaba en bien de los pecadores, porque el Logos les sigue asistiendo, porque pueden confiarse a él, más aún, identificarse con él y llegar así al Padre.

La cruz del Hijo del hombre es la institución y el símbolo real de la *alianza nueva*: en la cruz se cumple la voluntad de Dios de restaurar la relación que salva, su Logos, en el que se promete al pecador y a la vez lo contradice, a fin de que él responda a la promesa y se deje ganar por la voluntad de relación de Dios. El Logos de Dios es crucificado, porque en tanto que la contradicción salvífica se entregó a la contradicción de los pe-



cadore, irremediamente aniquiladora y absurda, para ponerla de manifiesto como tal y superarla.

Pero en la cruz ocurre también que un hombre se demuestra como el Logos, como el que se entrega por entero al cumplimiento de la voluntad divina. Su «sacrificio de la alianza» es la entrega perfecta a la voluntad divina, su hacerse instrumento en manos del Padre y en favor de la llegada de su reino. Pero esa entrega es «antes» profundamente una *autoentrega de Dios*, la apuesta personal de Dios, con la que quiere ganarse a los pecadores para el cumplimiento de su voluntad salvadora.

Y como en Jesucristo alcanzan a la vez su meta la autoentrega de un hombre a la voluntad divina y la autoentrega de Dios por causa de los hombres; más aún, como una autoentrega alcanza su objetivo en *la otra*, como lo divino culmina en lo humano y lo humano en lo divino, por eso Dios y hombre, mutuamente unidos, se entregan aquí mutuamente y de una vez por todas para la salvación de los hombres. El «sacrificio de la alianza» es un símbolo real de la autoentrega, de una autoentrega, que cuesta la vida al hombre Jesús, el cual se entrega a la voluntad salvífica de Dios, cayendo víctima de la voluntad hostil de los pecadores; una autoentrega de Dios, que no permite que resulte inútil la autoentrega del hombre, que convierte el oprobio de su fracaso en el signo de reconciliación, en la señal de que su voluntad de relación llega a convertirse en redención para los hombres.

Desde entonces *sacrificio* sólo puede significar participación e imitación de la (auto)entrega del Hijo del hombre al cumplimiento de la voluntad salvífica de Dios. Esa autoentrega se realiza para el pecador como conversión, como crucifixión con Cristo: el pecador puede hacerse instrumento de la voluntad de Dios que se cumple, de la soberanía divina, únicamente cuando se abandona al Dios-Logos, a la

autoafirmación de Dios y a su resistencia a la voluntad hostil y pecadora del hombre.

Quien no se sustrae de la contradicción de Dios-Logos, debe estar dispuesto a perder la vida, que hasta ahora lo era todo para él, a fin de alcanzar la vida verdadera; tiene que estar dispuesto a renunciar a muchas cosas que pueden serle tan queridas como un miembro de su cuerpo, para entrar en el reino de Dios y «salvarse», aunque sea «mutilado» (cf. Mc 8,35; 9,43).

La conversión trae sacrificios, no por causa de Dios, que no los necesita (cf. ya Sal 40,7), sino por causa de la vida, por causa del reinado de Dios, en el que de otro modo no se puede «entrar». Cuando en el sacrificio se simboliza la conversión a la vida verdadera, se da una imitación del sacrificio de Jesucristo, un hacer que el Logos tenga vigencia en mi vida. Cuando el sacrificio pretende sustituir a la conversión, y hacer con ello ineficaz la voluntad de Dios, cuando pretende abrir un acceso a Dios prescindiendo de la conversión del pecador, entonces se trata de una blasfemia contra Dios.

El sacrificio de Jesucristo es –por ejemplo, para la carta a los Hebreos– un «sacramento» del acceso al Padre; de ese modo, *él* es el templo de Dios, con más verdad que el templo construido con piedras (cf. Mt 12,6). Plugo a Dios haber en él con su *pleroma* y (así) reconciliar por él al universo consigo y establecer la paz (Col 1,19s). De él procede la paz, pues con él un hombre se convirtió realmente en templo de Dios, en acontecimiento de la presencia de Dios y se abrió y reveló la voluntad (salvífica) de Dios: no buscaba con ello lo suyo, sino *shalom* para todos.

La *mística medieval* vio aquí el centro de la fe cristiana en la «redención»; y así pudo expresar la experiencia mística como el «nacimiento de Dios» en el alma, nacimiento que hace del místico –a imitación de Cristo, el Hijo unigénito, y en unión con él– el lugar de la paz divina.

El Maestro Eckhart (ca. 1260-1328) sabe que Dios actúa allí donde el hombre se «libera» de su propia voluntad (de su concupiscencia), cuando se «anonada» y así, justamente, se convierte en templo de Dios. El aniquilado ya no puede definirse por lo «suyo», y así se asemeja a Dios: «Ved que el hombre, que no se tiene en cuenta ni a sí mismo ni nada, que no sea exclusivamente Dios y su honor, es verdaderamente libre y exento de todo comercio [de toda preocupación de ganar] en todas sus obras y no busca lo suyo, a la manera que Dios es libre y sin trabas en todas sus obras y no busca lo suyo.»

Ser libre, no buscar lo «suyo», superar los lazos de la concupiscen-

ciu -que es estar poseído por la solicitud por lo suyo-, sacrificar la propia voluntad y los propios intereses: únicamente ese sacrificio hace del hombre un «templo vacío», en el que Dios puede habitar y establecer la paz. «Dios quiere tener vacío ese templo, para que no haya en él nada que no sea únicamente él. Y es así, porque a Dios le complace tanto ese templo, se le parece tanto y personalmente se siente tan a gusto en ese templo cuando en él está él solo»<sup>63</sup>.

El «sacrificio» de Jesucristo es aquí aquel aniquilamiento, aquel «vaciar» de toda solicitud por lo propio, que permite al Hijo del hombre ser uno con el Padre y obedecer a su voluntad sin voluntad propia. La plenitud de Dios, del Padre, habita en él, pues es el templo en el que sólo el Padre tiene derecho a habitar. Él es el nacido por completo de Dios, en el que Dios nació realmente en el hombre, se hizo hombre; él es el que ha muerto a la propia voluntad y por ello vive de Dios y en Dios. Él revela al Dios que no busca lo suyo; más aún, está en su lugar y lo trae a la experiencia del hombre.

Los planteamientos de la mística medieval apenas los ha recogido la soteriología hasta ahora. Tal vez podrían brindar la oportunidad de entablar un diálogo realmente substancial con las tradiciones religiosas del Extremo Oriente. Habría que evitar ciertamente malentender los conceptos claves de «obediencia», «vaciamiento», «aniquilación», «renuncia a la propia voluntad», «abnegación» en sentido moralizador.

¿Es un sacrificio la vida obediente de Jesús y entregada al Padre? ¿Es un sacrificio su muerte en cruz? ¿Fue ofrecido por aquellos que no acogieron al Dios-Logos, que no quisieron que la verdad de Dios se cumpliera en ellos? ¿O bien ofrecido por la propia víctima, pues no buscaba «lo suyo», sino que se entregó por entero al cumplimiento de la voluntad divina?

Las observaciones estructurales e histórico-religiosas a la «lógica» del sacrificio así como las referencias al ritual expiatorio del Antiguo Testamento permiten entender al Logos encarnado como supresión del sacrificio en un sentido múltiple y vasto. La ofrenda sacrificial, el

63. Maestro Eckerhart, *Deutsche Predigten und Traktate*, editados y traducidos por J. Quint, Munich 1963, 153-158 (sermón I: *Intravit Iesus in templum et coepit eicere vendentes ementes*; Mt 12,12).

rito del sacrificio tiene que restablecer la unidad (perturbada) con el receptor divino del sacrificio y hacer descender su presencia clemente sobre los sacrificadores.

En la perspectiva psicológica de la interacción: con las ofrendas -fruto de su trabajo y esfuerzo- los sacrificadores se ofrecen a sí mismos a Dios; tienden sus manos hacia él (*offerunt*) para que los acoga y puedan pertenecerle. Por todo ello el sacrificio es un acto expresivo más que manipulador. Y el Dios, *que acoge* el sacrificio, acoge a los sacrificadores a una con su ofrenda; les dice sí y los considera buenos, a pesar de todas sus faltas, a pesar de su finitud y limitación, de las que son conscientes cuando se ofrecen. Al acto del sacrificio expresivo e identificador, responde el receptor por su parte con una identificación. Asiste de cerca a quienes tienden a él con el sacrificio y los confirma en su existencia finita y amenazada.

Sobre ese trasfondo aparece el Hijo del hombre, Jesús, como el sacrificio de la humanidad: como la plegaria *en persona* solicitando la acogida y clemencia de Dios. Pero su plegaria por la venida del reinado de Dios, su aspiración y deseo del mismo, certifica ya su presencia oculta. Dios se anticipa a la plegaria y el Logos encarnado es el sí complaciente de Dios *en persona* (2Cor 1,19s), el acontecimiento cumplido de la identificación de Dios con los hombres. En él se acerca Dios a quienes se le resisten; en él busca a los que se han perdido en su miedo y culpa. Los que han sido encontrados se vuelven en el Hijo del hombre, y con él, a su «Padre», con la entrega a su obra y para la salvación de los hombres, no para tenerlo en su mano y pretender ponerlo mágicamente de su lado. Esa entrega es el tender de los creyentes a Dios y su reinado, su «sacrificarse» con el Hijo del hombre: no buscan primero «lo suyo», sino el reino de

Dios (Lc 12,31), porque creen que Dios los «visita» con su reino para su salvación.

### 6.7. Redención, ¿liberación mediante expiación?

El rito expiatorio del Antiguo Testamento pudo entenderse como una conversión representada y realizada en un drama simbólico con la confianza en el Dios «redentor», en la confianza de que Yahveh liberaría al hombre convertido de los vínculos con la desgracia del pecado y con el juicio por el pecado, en los que su vida incurrió en la perdición y está condenada a la muerte. La vida del pecador se expresa ahí –mucho antes de la reformulación demonológica de tal experiencia– como una *cautividad*: los pecadores están aprisionados en la desgracia, que ellos mismos han acarreado sobre el mundo, prisioneros en la fatalidad y en el pecado, que los ata cada vez más a esa fatalidad.

El Deutero-Isaías entendió a Yahveh como el «redentor», que paga personalmente el rescate para liberar a su pueblo de esa cautividad, que le procura la expiación mediante los sufrimientos del Siervo sufriente. La transposición de ese motivo al redentor Jesucristo –que ya es perceptible en el Nuevo Testamento– se hizo en la tradición de la soteriología occidental las más de las veces entendiendo la pasión de la muerte voluntaria de Jesús como la aportación del rescate, con el que el género humano pecador fue rescatado de la amenaza del juicio de la cólera divina, o del dominio del diablo, en el que por el pecado había caído. Tales concepciones no pueden conciliarse con la experiencia divina de Jesús, con su proclama del reino de Dios y su forma de vivirlo. Y, por lo general, apenas tienen en cuenta la vida de

Jesús; para tales representaciones Jesús «fue un hombre para que muriese»<sup>64</sup>.

Si, por el contrario, se pretende redescubrir y poner de relieve las intenciones del pensamiento bíblico sobre la expiación, es necesario explicar por qué se describe la situación del hombre en el pecado como una *cautividad* y cómo puede entenderse la misión de Cristo y su muerte salvífica como una *liberación* de semejante cautividad. La metáfora del cautiverio, con la que el Israel postexílico recuerda la experiencia del destierro en Egipto y en Babilonia y la aplica para articular su experiencia pecadora, pone de relieve el «carácter alienante» del pecado: «el pecador está “en” el pecado, como el hebreo está “en” el cautiverio; así, el pecado es un mal, el hombre está prisionero “en él”. Por eso puede ser simultáneamente personal y comunitario, trascendente a la conciencia y conocido exclusivamente por Dios en su realidad y verdad; por eso es también un poder, que ata al hombre, lo endurece y lo mantiene prisionero»<sup>65</sup>. Se trata de un poder, que acarrea la desgracia permanente sobre los pecadores y les hace incurrir en el juicio. Al pecado pertenece de alguna manera la desgracia que provoca; su poder se experimenta por completo en la conexión pecado-desgracia, en la que los pecadores están irremediablemente prisioneros.

Esa realidad experimental de la «cautividad en el poder del pecado» no es evidentemente inaccesible hoy. Nos sentimos prisioneros –individualmente y como comunidad– en *proyectos de vida falsos y nefastos*; en actitudes vitales en las que nos hacemos violencia a nosotros mismos, a nuestros semejantes y a nuestro mundo, y que nos mantienen aherrojados en unos mecanismos

64. Cf. Anselmo de Canterbury, *Cur deus homo* II,16.

65. P. Ricoeur, *Symbolik des Bösen*, Friburgo-Munich 1971, 110.

de conducta fatales, que provocan la desgracia como por fuerza de ley natural.

En efecto, el proyecto de vida de un hombre es la orientación vital que marca todas sus formas de comportamiento y sus actitudes hacia un último «por qué»; es la «opción fundamental» que decide ya aquello en lo que en definitiva se confía y que uno siente que le exige profundamente: aquello en lo que uno  *Cree*  realmente. Aquello en lo que mi corazón confía y a lo que me abandono; aquello en lo que busco refugio en todas mis necesidades y tribulaciones. Todo eso, según Lutero, lo es propiamente mi Dios.

Así, cada proyecto de vida se afianza en un Dios (o en unos ídolos), que decide sobre la «rectitud» de mi vida y su «jerarquía de valores». Nefastos resultan todos los proyectos de vida –todas las «idolatrías»– que inducen a los hombres al odio y a la injusticia, en los que se niegan mutuamente y se degradan hasta convertirse en objetos manipulables; todos aquellos proyectos de vida, en los que se niega el hacer justicia a sí mismos y a los demás.

Mas ¿por qué el pecador está irremediamente prisionero en esos proyectos de vida nefastos?, ¿por qué no puede dejarlos de lado, toda vez que evidentemente destruyen su vida? La soteriología tiene que replantearse una y otra vez los motivos por los que el hombre se aferra a unos proyectos de vida autodestructivos y a unos ídolos que le acarrearán la infelicidad; tiene que plantearse la cuestión de por qué no se aleja de un tipo de vida, que «necesariamente» lo conduce a la desgracia.

Eugen Drewermann reconstruye los proyectos de vida nefastos, en los que el pecado tiene cautivos a los hombres, como *sistemas de defensa contra el miedo*, a los

que el hombre tiene que agarrarse mientras no vive en una relación de plena confianza con Dios, en la cual puede calmarse su angustia. A la defensa contra el miedo sirven las formas de identificación con lo absoluto, a las que ya nos hemos referido: la «identificación depresiva», criticada por Nietzsche como el modelo ejemplar del cristiano, así como la «identificación usurpadora» realizada por el propio Nietzsche.

Quien no quiere percibir la propia contingencia y quiere entenderse a sí mismo como insustituiblemente importante, y hasta necesario, tiene que crear un absoluto, que le «justifique» y afirme; tiene que «sublimarse a sí mismo o al otro en el amor o en el odio hasta lo absoluto, que pueda procurar una justificación a su ser; de ahí que toda la existencia humana se configure en el círculo de la mismidad hacia un empeño y esfuerzo inútil, hacia un tormento infinito, que tiene el valor de una enfermedad, el carácter de una neurosis»; de un proyecto de vida (casi) neurótico, que hace que «me encuentre con el otro únicamente en forma de concurrencia mortal, hostilidad y dominio o sometimiento sadomasoquista»<sup>66</sup>; que se forja incluso una proyección de Dios, que «ancla» en lo absoluto y legitime ese proyecto de vida. Quien de ese modo hace violencia a sí mismo (y al otro), provoca el retorno de lo violentamente reprimido, su retorno en forma de «potestades» alienantes y de «posesiones» diabólicas.

El miedo a la contingencia es en última instancia y en lo más profundo el miedo a ser negados en el momento decisivo, el miedo a tener que escuchar el «no» a mi existencia como sentencia de la «instancia suprema». En el proyecto de vida pecaminoso se opera la reacción

66. E. Drewermann, *Strukturen des Bösen* III, 571s.

violenta, latente o manifiesta, a ese miedo ante la forma de vida que todo lo condiciona, frente al motivo de la acción y del comportamiento, que todo lo domina, frente a la «ley».

¿Cómo se puede concebir la *liberación* de tan infaustos proyectos de vida, configurados por el miedo y la violencia? ¿Cómo es posible la *conversión*? La liberación y salida de un proyecto de vida infausto y nefasto sólo se consigue en la medida en que pierde su poder sobre el hombre la orientación funesta de la vida. Lo cual supone que el pecador percibe sin disimulo lo nefasto de su proyecto de vida a la luz de una alternativa prometedora; y que ya antes se puede calmar la dinámica catastrófica (del miedo, según Drewermann), que empuja al hombre hacia un proyecto de vida nefasto y lo hace «necesario» como sistema de defensa.

La verdad divina –el Dios-Logos– tiene que poner al descubierto la falsedad y la fatalidad del proyecto de vida pecaminoso y ha de sacudir tal proyecto. Únicamente la visión «perturbadora» de lo que realmente soy y hago abre los oídos y el corazón a la verdad, capaz de sanarme. Pero el pecador sólo puede confiar en la sacudida del funesto sistema de defensa contra el miedo, cuando la contradicción que lo sacude está sostenida por una promesa incondicional, cuando el que ha de ser rescatado puede sentirse en manos de aquel que quiere y puede redimirlo y consumarlo, cuando se siente en comunión con aquel cuya voluntad de relación salvadora ha de dejarse sentir en él y por él.

Las indicaciones de Drewermann dejan en claro que sólo el acontecimiento del Dios-Logos como promesa y contradicción puede ser redentivo. Tales indicaciones pueden ser útiles, cuando se intenta decir de nuevo por qué los cristianos llaman al Hijo del hombre y el *Kyrios*

Jesús su redentor. Los cristianos han vivido y viven renovadamente la experiencia que marca su vida: la experiencia de que su encuentro con Jesucristo los redime. El hermano Jesús es para ellos como un *espejo viviente*; en su solidaridad amorosa y que corresponde a las necesidades sin reservas se refleja el egocentrismo cobarde y angustioso del pecador y se manifiesta como tal es, en su dinámica nefasta.

El Hijo del hombre es *el juez fraternal*, que me muestra con su bondad que soy malo, que se constituye en representante de mis víctimas y me confronta con ellas (cf. Mt 25,31ss). Mas como es su amor fraternal el que me reúne con mis víctimas, como es el que me exige amorosamente la verdad de mi vida, por eso no «debo» cerrarme con violencia contra esa verdad, por eso no debo atrincherarme contra la misma y sus consecuencias detrás de un sistema de defensa cobarde.

El miedo enorme a reconocer el propio error es el miedo a ver desmoronarse la propia imagen y a tener que considerar la vida precedente como absurda y hasta nociva, el miedo a afrontar la nada existencial y ser digno de un castigo gravísimo. Ese miedo provoca al pecador a montar y desmontar unos sistemas de legitimación que niegan la realidad y que permiten aparecer la propia conducta como legítima y justificada. En el encuentro con el *Kyrios* Jesús puede superarse esa «incapacidad de entristecerse» individual y colectiva (A. y M. Mitscherlich), porque nos exige la verdad de nuestra vida, de manera que con su solidaridad que juzga fraternalmente nos certifica la solidaridad de Dios con los pecadores.

Tal es la convicción básica de los cristianos: creen en la pretensión de Jesús de testimoniar mediante su solidaridad con los pecadores, los pobres y los despre-

ciados la llegada de Dios, la irrupción de su reinado; la creen en que el reinado de Dios es como él lo certifica y hace presente, en que es la soberanía del amor reconciliador que corresponde a nuestras necesidades. Y la creen en que Dios hará llegar con el amor el dominio sobre el odio, el pecado y la muerte, en que el amor –y Dios con él– será la realidad suprema que todo lo determine, con la misma verdad con que ya ahora está irrevocablemente unido a la humanidad pecadora en el *Kyrios* Jesús.

Así pues, quien se deja exigir por Jesucristo la verdad de su vida, deja exigiérsela *en amor*, pues en esa verdad se le abre a la vez la verdad de Dios, y el juicio fraterno de Jesús le garantiza al tiempo al Dios fraterno, en el que puede cesar todo miedo. Quien se abandona a ese Dios puede arriesgar el éxodo de todos los sistemas de defensa contra el miedo, puede librarse y salir de los proyectos de vida perniciosos que establecen de forma absoluta el yo propio o un yo ajeno, y ello porque en el proyecto de Dios –en el que debe colaborar– se le ha abierto la verdadera alternativa salvadora; puede decir adiós a la lealtad a todos los ídolos, que transforman su miedo en agresividad y afán destructivo, en vez de hacer que desaparezca.

En el Hijo del hombre y *Kyrios* Jesús se encuentra el *Dios del Éxodo*, el Dios realiza y verifica su condición de Yahveh, por cuanto que otorga libertad y vida<sup>67</sup>. Mas como la libertad y la vida –según se fue experimentando cada vez con mayor claridad desde el regreso del destierro babilónico– estaban amenazadas no tanto por el dominio político extranjero cuanto por el dominio alienante del pecado, el Dios del éxodo se presenta y demuestra

67. Cf. E. Zenger, *Die Mitte der alttestamentlichen Glaubensgeschichte*, «Kathetische Blätter» 101 (1976) 3-16, aquí 6s; cf. más adelante en 6.10.

como liberador del pecado, como el que saca a los hombres de la tiranía del pecado y los llama a una vida nueva en el reinado de Dios. A Jesucristo se le puede entender como el expiador vicario, porque en él se da y hace posible la «reducción», porque su vida, su pasión, muerte y resurrección son un símbolo real de la voluntad de relación de Dios. Él es el nuevo Cordero pascual (1Cor 5,7), que abre el éxodo escatológico para escapar del dominio del pecado.

## 6.8. ¿Redimidos «por» la muerte de Jesús?

Jesús, Hijo del hombre y *Kyrios*, muere porque era el Logos –el «signo»–, objeto de contradicción (cf. Lc 2,34), al que los pecadores «tenían que» contradecir. Jesús cae víctima del pecado y, en él, del miedo, para cuya superación se sentía enviado; se convierte en su víctima, porque el cuestionamiento de los sistemas de defensa contra el miedo desencadena miedo, un miedo que golpea a aquel de quien parte el cuestionamiento. Su eliminación violenta debía al menos servir a la defensa contra el miedo y fue urgida por el miedo de los que no querían abandonar lo que hasta entonces les prometía una seguridad engañosa, los que quisieron aniquilar a quien había puesto de manifiesto lo engañoso de su seguridad.

Mas Jesús «no podía» hacer otra cosa que sacudir desde sus cimientos esa seguridad engañosa y desencadenar un miedo, cuando quiso ganar a sus semejantes para el Dios vivo y para su proyecto salvífico. Su muerte se convirtió así en revelación de aquello que empuja al pecador en lo más profundo: la dinámica hostil a la vida de la defensa desesperado contra el miedo, que hasta contagia de miedo y desconfianza la relación con Dios.

Pero se convirtió también en revelación de un Dios, que lo pone todo en juego –incluso a su Hijo– para ganarse a los hombres a su buena voluntad y mantiene su elección frente a la negativa y resistencia angustiosa de los pecadores.

La muerte de Jesús no es precisamente el final. En su amor incomprendible Dios convierte esa muerte afrentosa en el signo de la reconciliación, en el signo de la verificación de su indisoluble solidaridad con los pecadores. Lo que según la voluntad de los sacrificadores debía ser el final se trueca por la voluntad de Dios en el comienzo: con la resurrección de Jesús crucificado comienza él –con todos los que acaban dejándose ganar para el amor, se llamen cristianos o no– en medio de esa historia de miedo, de odio y destrucción, una *historia de la salvación*, una historia, en la cual los pródigos y los atrapados bajo las ruedas reciben sus derechos; una historia en la que llega a su cumplimiento lo que el miedo y el odio de los hombres habían reprimido y ahogado; una historia, cuya meta no es la inevitable derrota de todos, sino que será él mismo: la comunión vivificante de los redimidos con su Dios en el amor, que es más fuerte que la muerte.

Mas, con ese proyecto ¿se aprecia suficientemente en lo justo la cruz como acontecimiento expiatorio? La realización de la expiación vicaria significaría según lo dicho que el envío del Hijo del hombre a la muerte es el acontecimiento del Dios-Logos, de la autoafirmación perdonadora y reconciliadora como de la oposición de Dios al pecado, que mueve a los pecadores a la conversión; y precisamente así la expiación y rescate de los pecadores que rompen el dominio forzoso del pecado, la institución de la «familia de Dios», en la cual los pecadores son acogidos como hijos e hijas del Padre divino, como hermanos y hermanas del Hijo del hombre y en el Espíritu Santo son resucitados a la vida divina.

Por todo lo cual –y siguiendo a Christian Duquoc<sup>68</sup>– ¿no es necesari-

rio establecer diferencias y decir que Jesús murió por causa y «en razón de los pecados de los hombres», y no propiamente «para el perdón de los pecados»? Norbert Hoffmann toma esta diferenciación –según lo había hecho ya antes H.U. von Balthasar– como indicio de un vaciamiento soteriológico de la cruz de graves consecuencias: «La cruz no *produce* el perdón; revela ese perdón como definitivamente cumplido; pero con ello revela también a un Dios, que desde siempre *había* perdonado. Ésa es la función teológica que le corresponde a la cruz»<sup>69</sup>.

Según Hoffmann hay que insistir evidentemente en que la cruz de Jesucristo ha «operado» el perdón. ¿Cómo hay que representárselo? Hoffmann parte de una explicación del acontecer expiatorio en el Antiguo Testamento, que ve en la expiación la autoimposición de Yahveh contra el pecado. Yahveh se impone contra el pecado, por cuanto que opera la conversión en el pecador. La conversión expiatoria reviste sin embargo la forma de llevar y retirar: los pecados, los castigos por el pecado, la retirada de Yahveh del pecador: son castigos que deben soportarse; y en ese sufrimiento el pecado mismo se transforma y «retira». Así, la expiación es aquí «el pecado transformado en el sufrimiento por el alejamiento de Yahveh». Yahveh perdona «por cuanto que le concede al pecador el expiarlo»<sup>70</sup>, por cuanto que le otorga la posibilidad de la «transformación» del pecado, de la conversión. Así, el perdón de Dios «genera» en el pecador (su representante) lo que corresponde correlativamente al perdón: la «expiación»<sup>71</sup>.

También de la cruz –y precisamente de ella– hay que decir que es un «perdón en forma de expiación»<sup>72</sup>. En la cruz se impone el Padre celestial contra el pecado del género humano, y se impone en la pasión del Hijo, donde se «inflama» el pecado de los hijos que se habían apartado de Dios, hasta convertirse «en el padecimiento *del Hijo*, es decir, en aquella forma de amor, que cual contradicción exacta de la exaltación pecaminosa la transforma y aniquila, la expía y certifica de modo conmovedor que el pecador ha pasado a ser un “asunto del corazón de Dios” y en concreto del Padre». El crucificado, al soportar

68. Ch. Duquoc, *Christologie* II, París 1972, 203; para la crítica a dicho autor, cf. H.U. von Balthasar, *Theodramatik* III, 250.

69. N. Hoffmann, *Kreuz und Trinität. Zur Theologie der Sühne*, Einsiedeln 1982, 38.

70. *Íd.*, *Sühne. Zur Theologie der Stellvertretung*, Einsiedeln 1981, 31 y 35.

71. Cf. *íd.*, *Kreuz und Trinität* 68.

72. Cf. *ibid.* 30.

el pecado, «soporta la violencia del amor del Padre Dios»<sup>73</sup>; se hace pecado y padece la autoimposición del Padre contra el pecado, para transformarlo expiándolo y para abrir de nuevo a los hijos caídos el lugar en el que pueden ser los hijos elegidos del Padre celestial.

¿Qué es lo que ha «cargado» el Hijo –habría que volver a preguntarse– al expiar? ¿El pecado o «la violencia del amor del Padre Dios»? Sin duda que cargar y quitar de enmedio pertenece en el Antiguo Testamento al simbolismo de la expiación: el macho cabrío Azazel carga y se lleva el pecado del pueblo al desierto, donde el pecado ya no puede provocar ninguna desgracia (Lev 16,8.26). Y ese quitar de enmedio liberador se convierte en imagen permanente de la solidaridad de Yahveh, que lleva y salva al pueblo: la casa de Jacob «carga sobre él desde el seno materno», él «la lleva desde el vientre materno». Y Yahveh proclama por medio de sus profetas: «Hasta vuestra vejez yo seré el mismo, hasta vuestra canicie yo os sostendré; yo mismo lo hice y yo os llevaré, yo os sostendré y salvaré» (Is 46,3s; cf. asimismo Sal 68,20).

Mas ese «llevar» vale para la carga que el pueblo se impone por su pecado. Y cuando el Siervo de Yahveh la asume (Is 52,4.12), se dice de él que padece lo que había que padecer, lo que ya no debe volver a pesar sobre las espaldas de otros, si es que el mal ha sido definitivamente «quitado» y no meramente transmitido a otros. Cierto que aquí subyace la idea de la conexión entre hacer y padecer las consecuencias: uno tiene que padecer lo que de maldad «ha puesto en marcha» el pueblo, para que el pueblo sea salvo; uno tiene que cargar, para que no sucumban todos oprimidos por la carga<sup>74</sup>.

¿Qué dice la metáfora sin el trasfondo de esa conexión entre hacer y padecer las consecuencias? ¿No habla precisamente de la «proexistencia», que la ley nueva permite cumplir al Hijo del hombre, y cumplirla sin reservas y hasta el final: la de llevar la carga del otro (Gál 6,2)? «Él mismo llevó nuestros pecados en su cuerpo y los subió al madero» (1Pe 2,24); ha cargado con los pecadores hasta su misma muerte, los ha soportado y les ha hecho frente, a fin de que percibieran en él el alejamiento en que estaban de la verdadera vida y percibieran a la vez la llegada de Dios; a fin de que pudieran experimentar y conocerle como prenda de la resuelta «autoimposición» de Dios

73. N. Hoffmann, *Sühne*, 62s. No nos es posible entrar aquí en el trasfondo teológico trinitario de tales fórmulas, que resulta altamente problemático.

74. Cf. al respecto M. Limbeck, *Die Sühne der Sünden. Eine verhängnisvoll vernachlässigte Möglichkeit*, «Bibel und Kirche» 33 (1978) 15-19.

contra la desgracia, de la imposición de la soberanía divina contra el imperio del pecado; a fin de que pudieran llegar a ser hermanos y hermanas de aquel que «pagó» su condición de hermano con la cruz. La cruz es consecuencia y símbolo real de la condición de Logos de Jesucristo, de la apuesta personal de Dios para el rescate de los pecadores de su falsa vida. Es símbolo real y realización del poder reconciliador de Dios, que con él interviene definitivamente en el mundo de los hombres no reconciliados. Así, la cruz no es precisamente causa («eficiente»), sino realidad escatológica de la redención, no el sufrimiento de la «violencia del amor del Padre», sino el sufrimiento en el pecado de los hombres, necesario a causa del amor del Padre.

¿Cómo definir, pues, con exactitud *la significación salvífica de la cruz*? ¿Hemos sido redimidos «a causa de» o «a pesar de» la muerte de Jesús? ¿O tal vez hemos sido redimidos «en la» muerte de Jesús –cualquiera sea el significado de la expresión–? Entrando en tal alternativa habría que estar de acuerdo con la afirmación de Thomas Pröpper: «En cualquier caso nosotros no hemos sido redimidos “a causa” de su muerte en el sentido de que tuviera que darse [tal muerte] como condición previa para el perdón de Dios; mas tampoco hemos sido redimidos en modo alguno “a pesar de” esa muerte; pues –aunque de primeras fue un destino “externo” de Jesús preparado por sus enemigos– por la confesión del mismo Jesús y de Dios pasó a ser la forma definitiva del amor divino que se revela. Y, sin embargo, a ese sentido respondería más bien la expresión de que la redención ocurrió “en” o “por” la muerte de Jesús (a una con su predicación y resurrección)»<sup>75</sup>.

La muerte de Jesús no es simplemente –desde una perspectiva soteriológica– una irrogación contingente, debida a los pecadores; también en ella, y en ella precisamente, se realiza la condición o el ser de Logos del

75. *Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte*, 64.



Hijo del hombre. La cruz de Jesús revela la esencia más íntima del pecado: «es necesario» pagarlo en sacrificios, en la muerte de las víctimas, pues en lo más hondo lo que persigue es esto: la anulación de las relaciones vivificantes, su aniquilación mediante el desprecio de mí mismo y de mi prójimo, el desprecio de Dios en el auto-desprecio y en el desprecio de los demás. Mas la cruz de Jesús revela también que Dios mismo se expone en su Hijo a ese desprecio mortal –a la muerte por el desprecio– penetrando esa muerte con su amor que sufre y que tiene un poder sin límites para restaurar la relación.

Jesucristo murió por nuestros pecados, porque entre las condiciones de una vida envenenada por el desprecio de los hombres y de Dios, en una historia condicionada por el pecado y la muerte, él fue el lugar y el cumplimiento de la autorrevelación de Dios. Porque él era el Logos, que tenía que hacerse escuchar, por cuanto que sacudió profundamente la «identidad de pecador» de sus oyentes y se atrajo sus agresiones furiosas. Sólo con esa entrega de su vida pudo imponerse el Logos –la revelación y comunicación de Dios liberadora y redentora por antonomasia– contra las proyecciones que se habían forjado de Dios, contra la concepción que de la realidad y de sí mismos tenían los pecadores.

Mas Dios no deja que los pecadores le impongan la necesidad de la cruz simplemente «desde fuera». Por su propia iniciativa hace de esa muerte la revelación de su ser más íntimo: en la muerte de Jesús se echa de ver que el amor por causa de Dios, que es el amor, el desprecio y la muerte no pueden matarlo, con lo que el desprecio alcanza su meta última. La cruz de Jesús se trueca en el acontecimiento salvífico por antonomasia, porque en ella el poder de relación de Dios desmiente y refuta la vigencia definitiva del pecado y de la muerte; porque el

Padre no permite que la cruz sea la última palabra, sino que la redefine como signo de reconciliación, como origen de «la familia de Dios». La cruz no refuta la condición y ser de Logos de Jesús, sino que precisamente en ella se muestra más bien el Hijo del hombre como el Hijo de Dios, «impronta de su ser» (Heb 1,3). Y porque la cruz es revelación, porque también en ella el Logos se hizo carne (Jn 1,14), por eso es un acontecimiento salvífico, por eso hemos sido redimidos «en ella».

La redención, sin embargo, se hace realidad en los pecadores por su *fe*: creyendo se abandonan a la vida y muerte de Jesús y a la voluntad salvífica de Dios, que se revela en su resurrección; creyendo se identifican con la entrega del «Cordero del sacrificio», Jesucristo, al Padre y al cumplimiento de su voluntad; creyendo se dejan sacar y rescatar de sus nefastos proyectos de vida. Por la fe se hace realidad la *conversión* del pecador: el alejamiento de los ídolos y de las proyecciones de Dios que forja la «superstición» pecaminosa, la entrega al Padre de Jesucristo de la *soberanía* de Dios y de Cristo en el creyente.

## 6.9. Reformulación de la idea de expiación

La «traducción», aquí esbozada, de la idea de expiación en la Biblia y de la soteriología expiatoria trata de tener en cuenta el cambio radical de horizonte que se ha dado en los nuevos tiempos acerca de la visión del mundo, sin renunciar por ello a la convicción creyente sobre la idea de sacrificio, que es capital en la teología y la soteriología tradicionales. En lugar del convencimiento de una conexión casi automática entre hacer y padecer las consecuencias, o de la conexión establecida por Dios

entre pecado y juicio, en el que se enmarca la esfera efectiva de la infelicidad –una conexión que parece evidente tanto en el Antiguo Testamento como en el Nuevo, aunque cuestionándola una y otra vez–, ha entrado *la experiencia de unos proyectos de vida nefastos*.

Se ha mantenido la experiencia, y hasta se ha agudizado, de la secuencia efectiva de males que se suceden casi de una manera fatal; pero esa secuencia maléfica ya no es un destino fatal dispuesto por unos poderes supraterrrestres, sino la carga consecuente de los proyectos de vida nefastos, inmanente al obrar mal y que deriva directamente del mismo. Como esa consecuencia inmanente no descansa sobre una disposición punitiva divina, en una sanción externa al obrar humano y como reacción subsiguiente al mismo, tampoco podemos seguir entendiendo el rescate, la expiación, como una renuncia al castigo, garantizada por el cumplimiento del ritual expiatorio o por la actuación expiatoria y vicaria de Jesucristo.

La liberación hay que entenderla como una salida y liberación de las actitudes vitales nefastas; la liberación tiene que realizarse como un éxodo de los sistemas de rechazo del miedo, que acarrearán desgracias y reclaman sacrificios. Hay que entenderla como conversión del sujeto, del colectivo de sujetos, que con su falsa actitud vital, con sus proyecciones son causa directa, y no sólo indirecta, de las secuencias dolorosas de males. Y decimos que son causa directa, porque no se deben a la reacción punitiva de Dios, sino que van directamente anejas al obrar mal y son la secuela resultante de la infausta actitud ante la vida. Pues bien, esa secuela inmediata sólo se puede evitar o amortiguar mediante una liberación de los (potenciales) actores de sus nefastos proyectos de vida, mediante la conversión e identi-

cación con la voluntad salvífica de Dios, que se impone en Jesucristo y desde él.

En cualquier caso se puede, y hasta se debe, afirmar que Dios –con el envío de su «Hijo» Jesucristo, con su entrega amorosa y sin reservas a los hombres– hace posible la liberación; en cualquier caso cabe pensar que el envío de Jesús, sostenido hasta la muerte, produjo y produce la salvación, porque ese envío o misión posibilita al pecador la oportunidad de convertirse, porque en ese sentido se convierte para él en la expiación liberadora. La conversión del pecador es posible, cuando a la luz de una alternativa prometedora cesa la atadura propia a unas actitudes nefastas ante la vida; cuando puedo abandonar mis penosos sistemas de defensa contra el miedo, porque puedo abandonarme en aquel en quien todo miedo cesa.

Cristo ha testificado, más aún, ha vivido, a ese Dios absolutamente fiable; a fin de ganar a los hombres para él y su designio, fue y es para los hombres el «espejo», que les refleja con amor su pecado; fue y es para ellos la solidaridad encarnada, humanizada de Dios con los pecadores; solidaridad desde la que puede crecer y crecerá el reinado de Dios. Porque Cristo abre a los pecadores el camino prometedor por antonomasia –la colaboración en el designio de Dios, que con su misión abraza ciertamente a toda la humanidad–, por eso puede soltar al hombre, atado a unos proyectos de vida nefastos, de la absolutización angustiosa de los falsos ídolos, de la lealtad alienante a unos seductores, que lo arrastran al camino errado de la autoafirmación agresiva.

Para quien se deja incorporar al acontecimiento expiatorio la expiación vicaria le abre la posibilidad de verse liberado del cautiverio en el dominio del pecado. La liberación propiamente dicha se da en la conversión

del individuo y de los grupos humanos; se da y realiza en el *autoabandono creyente* en el Dios vivo y vivificador, en su solidaridad absolutamente salvífica y poderosa. *Únicamente la fe justifica*, sólo ella permite que la liberación sea una realidad; más aún, sólo ella permite que llegue a su coronamiento la elección a la comunión de vida y de voluntad con el Dios vivo.

Mas la liberación posibilitada por la fe con mucha frecuencia viene anulada por una nueva cautividad –la vieja cautividad, que se creía superada–; el abandono creyente se realiza a medias, con un corazón dividido; no se confía sin más en la soberanía de Dios, en que aquí y ahora pueda apoderarse de nosotros y pueda transformarnos, curarnos y salvarnos; el éxodo de los sistemas de defensa contra el miedo hostil a la vida se frena en la pusilanimidad de quienes se dejan impresionar y angustiarse demasiado por lo que se puede ver y por lo que hay que ver. El axioma de Lutero *simul iustus et peccator* abarca esa situación: redimido –porque Dios en Jesucristo se hizo mi hermano, en el que puedo confiar sin reservas y sin miedo alguno–, y, sin embargo, todavía atado como pecador; atado a unos proyectos de vida nefastos, que no abandono y dejo atrás con la resolución suficiente; atado a unas valoraciones e instituciones sociales, en las que se han institucionalizado una defensa contra el miedo y una negación perniciosos.

El *pecador* está justificado, el Padre celestial le ha perdonado, se le ha acercado en su Hijo, que es un hermano para el pecador, que es para él el Emmanuel: ni siquiera el fracaso del éxodo –y ¿dónde no fracasó?–, ni siquiera el quedarse en el camino, lo separan ya del amor poderoso y transformador de Dios, que tiende hacia él. La redención como *perdón*: Dios perdona, está personalmente cerca de quienes buscan su proximidad, por mucho que se equivoquen en esa búsqueda, por mucho que se pierdan en la búsqueda de aquello que podría hacerles bien (cf. Lc 15,1-7).

Con esta reformulación de la doctrina sobre la acción expiatoria y vicaria de Jesús se da de mano a lo que Nietzsche llama la «visión moral del mundo»; a la «explicación» del curso de la historia con la falsa causalidad «pecado-castigo impuesto por Dios». Mas no se anula la

interpretación «teo-lógica» de la realidad, que descubre las consecuencias nefastas de los proyectos de vida asentados en absolutidades falsas. Esa interpretación habla de *pecado* –de la perversión funesta de las relaciones creadoras de vida en relaciones de explotación– y de *expiación*, que es como hablar de la necesidad y de la liberación de unos proyectos de vida perniciosos, liberación que es posible con la fe en el Dios vivificador y solidario.

### 6.10. Jesucristo, «el introductor a la vida»

El Nuevo Testamento conoce una interpretación soteriológica de la misión, vida, muerte y resurrección de Jesucristo, en la cual podrían encontrar su compendio y centralización las metáforas redentoras que quedan expuestas: Jesucristo es el *arkhegos*, el guía que va delante, que abre el camino y se «responsabiliza» de los que le siguen, conduciéndolos a la meta<sup>76</sup>. El Pedro de los Hechos de los Apóstoles ve la muerte y glorificación de Jesús en conexión con el título de *arkhegos*: los israelitas han matado «al introductor a la vida»; «pero Dios lo ha resucitado» (3,15). De manera parecida leemos en Act 5,30s: «El Dios de nuestros padres resucitó a Jesús, a quien vosotros disteis muerte colgándolo de la cruz. A éste lo ha exaltado Dios a su diestra como príncipe (*arkhegos*) y salvador (*soter*), para dar a Israel arrepentimiento (*metanoia*) y perdón de los pecados.» El *príncipe* es el *soter*; su misión, su ir por delante, hacen posible la conversión, abre el camino a la vida.

76. Para el trasfondo del título de *arkhegos* cf. G. Friedrich, *Die Verkündigung des Todes Jesu* 160ss.

Esta idea fundamental en la soteriología se encuentra más desarrollada en la carta a los Hebreos. Dios, «que quería conducir a la gloria la multitud de los hijos», llevó «al autor (*arkhegos*) de la salvación de éstos hasta la perfección por medio del padecer» (Heb 2,10). Jesucristo viene a ser el instrumento, por el que el Padre hace que sus numerosos hijos e hijas encuentren el camino de la salvación y alcancen la meta. Ese camino es *el camino de la fe*. Jesús es el guía e introductor en ese camino de la fe, y ya lo ha cumplido y recorrido, de manera que nosotros, con la vista puesta en él, podemos recorrer el camino, en el que nos ha precedido (y nos precede; 12,2). La misión de Jesús, su camino hasta la muerte, sirvió para la liberación de los hombres del dominio de la muerte; su obra fue la de «liberar a los que, por miedo a la muerte, estaban de por vida sometidos a esclavitud» (2,15).

Ese motivo establece una conexión que, por ejemplo, Eugen Drewermann ha destacado recientemente: la conexión del «dominio de las potestades» con el dominio del miedo a la muerte. Jesucristo es el introductor a la salvación, pues trae la fe, que rompe el atenzamiento del miedo a la muerte y así hace que quede atrás el nefasto dominio del pecado.

La idea de la conducción salvadora de los cautivos bajo dominio extraño, de los perdidos en el «desierto» y en un callejón sin salida, tiene una importancia capital en el Antiguo Testamento: Dios saca a Israel de la casa de la esclavitud de Egipto, del destierro de Babilonia (Jer 16,14s; Ez 34,13); avanza como su rey al frente de la marcha (Miq 2,12s; cf. Is 52,12). Por encargo suyo unos hombres elegidos guían al pueblo por el camino de la salvación; su tipo y modelo puede ser Moisés.

Para el Nuevo Testamento el éxodo se convierte en

modelo de la salida del dominio del pecado y de la muerte, absoluta y radicalmente alienante. Jesucristo es el Moisés del nuevo pueblo de Dios (que ciertamente no excluye al antiguo). Su muerte ha abierto un camino a través de la misma muerte; él es el *arkhegos*, con el que Dios mismo «saca» a su pueblo y lo conduce a través de «las aguas de la muerte». La liturgia pascual ve en este sentido el paso de Jesús por los abismos de la muerte prefigurado en el paso del pueblo por el mar Rojo. En el seguimiento de Cristo pueden también los creyentes arriesgar el *transitus*<sup>77</sup>.

G. Friedrich ha demostrado que la «cristología del conductor» puede también rastrearse bajo forma narrativa en el evangelio de Juan: Jesucristo es ahí el «buen pastor», que va delante de su rebaño –como lo hacía el propio Yahveh, según Sal 23– a los lugares o pastos de vida y a través de todas las desgracias y adversidades. Su muerte es una muerte por las ovejas, pues las salva del enemigo malo (Jn 10,11ss): «Quien sigue al buen pastor está libre de sucumbir a la muerte, pues el pastor otorga a los suyos la vida eterna (10,10.28)»<sup>78</sup>. Quienes le siguen «tendrán la luz de la vida» (8,12). El buen pastor está profundamente comprometido en la salud y bienestar de las ovejas; constituyen su propiedad y por ellas lo da todo (10,4). Mediante su pertenencia al buen pastor encuentran las ovejas su salud y salvación.

No hay duda de que también el motivo del *arkhegos* (y, respectivamente, el del pastor) habla un lenguaje *metafórico*. Y como metáfora da que pensar quién es Jesucristo para los creyentes. No suplanta los otros cam-

77. Para la tipología del *transitus* salvador, conducido por Yahveh, cf. Is 51,10 y sobre todo Is 43,1-8.14-21; hay que advertir que el motivo del *transitus* (éxodo) está vinculado aquí a la idea de liberación y salida..

78. G. Friedrich, *Die Verkündigung des Todes Jesu* 171.

pos metafóricos; pero tal vez podría entenderse como su centro de sentido. El *arkhegos* a la vida es el Dios con nosotros y por nosotros, cuya solidaridad (cuya solicitud pastoral) jamás nos abandona en el fracaso, en el pecado y la muerte. Su entrega es la realización de la auto-entrega, de la apuesta personal de Dios, por la cual los creyentes son rescatados del dominio del pecado. La seguridad de Jesús en su Abbá, confirmada en la resurrección, garantiza a los creyentes la certeza de la meta, la certeza, en el éxodo de los proyectos de vida destructivos y funestos realizado con el *arkhegos* –en el Espíritu Santo–, de que ya están en camino para la participación en la comunión de vida del Padre divino con sus hijos e hijas en el Espíritu Santo.

En el Antiguo Testamento sale al encuentro el rey Yahveh, que demuestra su realeza justamente en su condición de guía y pastor. Y así, también el Nuevo Testamento pudo ver cercano el reinado de Dios en el *arkhegos* de la vida, de la fe y de la salvación: toma consigo a los creyentes, *sacándolos* de la cautividad que arruina sus vidas; los conduce *a través* de los abismos del pecado y de la muerte; y los *introduce* en el cumplimiento de aquella relación «eterna», en el que sólo domina el amor y Dios en el amor.

## Bibliografía

- Gäde, G., «Eine andere Barmherzigkeit». *Zum Verständnis der Erlösungslehre Anselms von Canterbury*, Würzburg 1989.
- Heuser, A., *Die Erlösungslehre in der katholischen deutschen Dogmatik von B.P. Zimmer bis M. Schmaus*, Essen 1963.
- Hoffmann, N., *Sühne. Zur Theologie der Stellvertretung*, Einsiedeln 1981.
- , *Kreuz und Trinität. Zur Theologie der Sühne*, Einsiedeln 1982.

- Hünermann, P., *Offenbarung Gottes in der Zeit. Prolegomena zur Christologie*, Münster 1989.
- Janowski, B., *Sühne als Heilsgeschehen. Studien zur Sühnetheologie der Priesterschrift und zur Wurzel KPR im Alten Orient und im Alten Testament*, Neukirchen-Vluyn 1982.
- Lohse, E., *Märtyrer und Gottesknecht. Untersuchungen zur urchristlichen Verkündigung vom Sühnetod Jesu*, Gotinga 1963.
- Popkes, W., *Christus traditus. Eine Untersuchung zum Begriff der Dahingabe im Neuen Testament*, Zurich 1967.
- Ricoeur, P., *Symbolik des Bösen*, Friburgo-Munich 1971.
- , *Hermeneutik und Psychoanalyse*, Munich 1974.
- Ruppert, L., *Jesus als der leidende Gerechte* (SBS 59), Stuttgart 1972.
- Schenker, A., *Versöhnung und Sühne. Wege gewaltfreier Konfliktlösung im Alten Testament. Mit einem Ausblick auf das Neue Testament*, Friburgo (Suiza) 1981.
- Schoonenberg, P., *Theologie der Sünde. Ein theologischer Versuch*, Einsiedeln 1966.
- Schwager, R., *Brauchen wir einen Sündenbock? Gewalt und Erlösung in den biblischen Schriften*, Munich 1978.
- Steindl, H., *Genugtuung. Biblisches Versöhnungsdanken - Eine Quelle für Anselms Satisfaktionstheorie?*, Friburgo (Suiza) 1989.
- Thyen, H., *Studien zur Sündenvergebung im Neuen Testament und seiner alttestamentlichen und jüdischen Voraussetzungen*, Gotinga 1970.
- Wilckens, U., *Auferstehung* («Themen der Theologie» 8), Stuttgart-Berlin 1979; vers. cast., *La resurrección*, Sígueme, Salamanca 1981.

- Agustín 194s 221 223 247s  
312  
Ambrosio 193 312  
Anselmo de Canterbury 16  
194 312 315 317 333  
Atanasio 246  
Aulén, G. 191 224
- Bachl, G. 321  
Bader, G. 248 289  
Balthasar, H.U. von 216 221  
224 246s 267 278 281ss 284  
341  
Barth, K. 115 270  
Basilio 193 245  
Becker, J. 87 102 117 132  
138s  
Berman, M. 214  
Beskow, P. 194 224  
Bizer, E. 167  
Blank, J. 132 140 167  
Blumenberg, H. 17  
Boff, L. 132  
Breuning, W. 291  
Breytenbach, C. 288  
Broer, I. 132 153 167 237  
Brunner, E. 252  
Buber, M. 13
- Büchner, G. 11  
Bultmann, R. 60s 63 72s 126  
132 137 167
- Calvino, J. 198  
Camponovo, O. 77  
Cancik, H. 194  
Capra, F. 253  
Cipriano de Cartago 196 246  
Cirilo de Alejandría 244  
Cirilo de Jerusalén 197  
Clemente de Alejandría 117  
Conzelmann, H. 126
- Dahl, N.A. 128  
Daley, B. 176 224  
Daniélou, J. 191  
Dantine, W. 252 275 289  
Delumeau, J. 197 224  
Descartes, R. 213  
Dietrich, W. 77  
Dinkler, E. 128  
Dodds, E.R. 190 224  
Dostoievski, F. 144  
Drewermann, E. 107ss 110  
133 208 276 279 281 286  
334s 350  
Duquoc, Ch. 340s

- Ebeling, G. 122  
Eckhart, Maestro 35 70 329s  
Eliade, M. 321  
Eusebio de Cesarea 194s 199
- Feuerbach, L. 22 318s  
Fichte, J.G. 50  
Fiedler, P. 136s  
Freud, S. 219s  
Friedrich, G. 278 289 292 296  
298 308 349 351  
Fuchs, G. 210
- Gäde, G. 352  
Gese, H. 306  
Geyer, H.-G. 276  
Girard, R. 323  
Gregorio de Nacianzo 194  
242 247  
Gregorio de Nisa 243s  
Gregorio Magno 312  
Greshake, G. 244 289 315  
Grotius, H. 316  
Gutiérrez, G. 75 133
- Hahn, F. 101 130 133  
Harnack, A. von 196  
Harnisch, W. 80  
Hedinger, U. 285 289  
Hegel, G.W.F. 23 26 48 56  
204s 210 252  
Heidegger, M. 60  
Hengel, M. 85  
Herder, J.G. 70s  
Herrmann, W. 51ss 54s  
Herz, M. 247  
Heuser, A. 352  
Hick, J. 14  
Hilario de Poitiers 242 312  
Hillenbrand, K. 289  
Hoffmann, N. 341s 352
- Hoffmann, P. 93 115 117 119  
133 152 168 178 181 184  
325  
Hübner, R. 243  
Hume, D. 103  
Hünemann, P. 353  
Hurwitz, S. 81
- Ignacio de Loyola 197  
Ireneo de Lyon 191ss 241 246  
325
- Janowski, B. 303 306 353  
Jeremias, J. 122s  
Jonas, H. 11  
Juan Crisóstomo 202  
Jülicher, A. 278  
Jüngel, E. 111 113 133 271  
289  
Jünger, E. 323  
Justino 189 193
- Kant, I. 19-23 47 49 202 205  
213 316  
Käsemann, E. 229 234 236  
278 286  
Kasper, W. 104 121 125 128  
133 147 151  
Kertelge, K. 168  
Kessler, H. 97 153 168 192  
224 300 309 311s  
Kierkegaard, S. 23 55ss 59s  
63 163 205  
Koch, K. 302 305 308  
Kolakowski, L. 221  
Kroll, J. 190
- Lactancio 196  
Lattke, M. 77  
Lehmann, K. 168 291  
León Magno 192s 247 312
- Lessing, G.E. 18 27 49 59  
333 353  
Limbeck, M. 95 117 133 257  
342  
Lohse, E. 309 353  
Lübbe, H. 160  
Lutero, Martín 15s 198s 212  
218s 223 248ss 334 348
- Marción 125 311  
Marx, K. 48 253  
Máximo Confesor 68 241  
Mell, U. 233  
Mendel, G. 320s  
Merklein, H. 77s 88 91 102  
111 115 123 127ss 133 151  
Metz, J.B. 160  
Mitscherlich, A. 337  
Mitscherlich, M. 337  
Müller, K. 80 82s 127  
Mussner, F. 224
- Nebe, G. 133  
Nietzsche, F. 36s 40ss 45s 48s  
53s 173 187 203s 206 316s  
319 322 324 335 348
- Oberforcher, R. 304  
Ohlig, K.-H. 175 224  
Orígenes 125 193  
Otón de Freising 197
- Pannenberg, W. 100 133  
Peperzak, A.Th. 224  
Pesch, R. 162  
Popkes, W. 298 353  
Pröpfer, Th. 201 208 211 224  
261 287 343
- Rahner, K. 133 278 287  
Reimarus, H.S. 316s  
Ricoeur, P. 111 123 133 316
- Ricardo de San Víctor 288  
Richter, H.E. 17  
Rosenzweig, F. 203  
Rothe, R. 71  
Ruppert, L. 301 353
- Schelling, F.W.J. 23 26ss 48  
287  
Schenke, L. 153  
Schenker, A. 303 305ss 353  
Schillebeeckx, E. 101 103 120  
122s 129 133 140 147 149  
Schlegel, F. 70s  
Schleiermacher, F. 50  
Schlier, H. 224  
Schlosser, J. 122 133  
Schmidt, W.H. 77  
Scholem, G. 82s 86 166  
Schoonenberg, P. 353  
Schopenhauer, A. 13 29s 33ss  
36 45 48s  
Schrey, H.-H. 252  
Schürmann, H. 127 133 148  
168 228 291  
Schwager, R. 243s 249 289  
312 353  
Schwarz, G. 127  
Schweitzer, A. 66 133 147  
Schweizer, E. 225  
Slenczka, R. 133  
Spanneut, M. 196  
Steindl, H. 353  
Steiner, R. 65  
Stemberger, G. 81  
Stephan, G. 134  
Strauss, D.F. 162  
Studer, B. 176 189 196 224  
240 242ss  
Stuhlmacher, P. 126 134 290  
296s 303

Taulero, J. 70  
Tertuliano 194 241 310 316  
Theissen, G. 134 231 233  
Theobald, M. 289  
Tholuck, A. 51  
Thüsing, W. 130 133s  
Thyen, H. 297 353  
Tillich, P. 105 273 277  
Tomás de Aquino 69  
Tomás de Kempis 70  
Trevelyan, G. 65

Vögtle, A. 127 136

Weber, M. 201

Weil, S. 259s  
Weiss, J. 71 134  
Wengst, K. 229 289  
Wenz, G. 49 316  
Werbick, J. 132 153 167  
Westermann, C. 304  
Wey, H. 193  
Wiederkehr, D. 244 289  
Wilber, K. 64ss  
Wilckens, U. 292 297 301 353  
Willems, B.A. 289

Zenger, E. 338