

Tesis 1

EL MESÍAS PROMETIDO Y ESPERADO. El Jesús Histórico y el Cristo de la Fe. Problemática y consecuencias. Historia de la investigación sobre el Jesús Histórico.

Ocaris, Seco, Riestra pág. 63-66 /**Sayes** pág. 150 /**Caba** pág. 106-152
/González I. pág. 80ss

Esquema

- 1. Sentido etimológico del término “Cristo”.**
- 2. El Mesías en el Antiguo Testamento.**
 - a. Mesianismo real**
 - b. Mesianismo profético**
 - c. Mesianismo sacerdotal**
- 3. El objeto de la esperanza mesiánica.**
- 4. Característica del Mesías esperado.**
- 5. Jesús y el Mesías (hijo de David)**
- 6. Expectación mesiánica en tiempos de Cristo.**
- 7. La alianza y la espera del mesías**
- 1. Sentido etimológico del término “Cristo”.**

El término proviene del adjetivo verbal hebreo מָשִׁיחַ (Han- mǎšiah), que significa «ungido, frotado con óleo». La lengua griega utiliza una doble expresión para significar la misma realidad, o bien mediante la palabra μεσσίας (*mesías*) (Jn 1, 41; 4, 25) por imitación del hebraico *mǎšiah*, o mediante el término Χριστός, expresión propiamente griega según el sentido del adjetivo verbal hebraico *mǎšiah*.

La unción implicada en los términos mǎšiah-messias-christus se aplicaba en el AT en aquellos que eran destinados a una misión especial para con el pueblo. En esta categoría de personas se incluían los reyes, los profetas y sacerdotes.

2. El Mesías en el Antiguo Testamento

La expectación mesiánica en el pueblo de Israel, como esperanza de un futuro glorioso en el que se instaure el reino de Dios, va revistiendo la diversidad de matices por los que pasa la misma historia del pueblo escogido. A lo largo de sus grandes etapas de monarquía, exilio y retorno a la tierra, se van sucediendo diversos aspectos que colorean la figura de ese Mesías que se espera para instaurar el reino de Yahvé.

a. Mesianismo real

Durante la época de la monarquía es cuando se espera especialmente al Mesías futuro con un aspecto de realeza. La monarquía se instaura en Israel por voluntad del pueblo en la persona de Saúl y bajo la égida de Samuel (1 Sam 8). Pero fue en la persona de David cuando la institución monárquica se consolidó (2 Sam 5) haciéndose dinástica y adquiriendo, mediante la profecía de Natán, la promesa de la permanencia de su descendencia (2 Sam 7). Durante todo el periodo monárquico el rey es “el ungido del Señor”. Son los Salmos y los profetas los que han contribuido especialmente a mantener viva la esperanza mesiánica bajo el aspecto de realeza prometida por el profeta Natán.

Los *Salmos reales* (cf. Sal 2; 19 [20], 20 [21]; 44 [45]; 71 [72]; 88 [89]; 109 [110]; 131 [132], muestran el tipo real de ese rey que vendrá un día. Cada rey que sube al trono es como un mesías en espera. Como los reyes no cumplen el ideal descrito, cada salmo real constituye un salmo mesiánico en que se canta la venida del mesías ideal esperado.

Los *profetas* al igual que los salmos, describen también al rey ideal. Partiendo del momento concreto de su época, “anuncian el día de Yahvé”. Así, Isaías, partiendo de la vacilación de Ajaz en su fidelidad a Yahvé, le anuncia el nacimiento de Emmanuel (Is 7,14) haciendo así duradera la descendencia davídica e insinuando en él la figura del rey ideal de los tiempos futuros, en quien la promesa divina y el vaticinio habían de hallar su cumplimiento final, completo y definitivo.

Este heredero de la dinastía davídica que brotará del tronco de Jesé, padre de David, y sobre el que posará el espíritu de Yahvé, llevará a los hombres a un estado en el que el ideal paradisiaco descrito se realizará solo en tiempo escatológico (Is 11, 1-9).

En la inmediatez de la deportación del pueblo y extinción de la monarquía los profetas siguen hablando de la esperanza de un mesías rey que restaurará a Israel. Así, Jeremías habla del vástago de David que reinará como rey, ejercitando derecho y justicia en la tierra; su nombre será «el Señor nuestra Justicia» (Jer 23, 5-6; 30, 7-10). Ezequiel alude a un vástago tierno que, plantado sobre un monte elevado, se convertirá en cedro magnífico donde morara toda ave (Ez 17, 22-24); habla de la venida de aquel que tendrá el derecho de juicio (Ez 21, 32), de un descendiente de David que será el pastor único (Ez 34, 23-24), rey para todos (Ez 37, 24-25).

b. Mesianismo profético

Desaparecida la monarquía durante el exilio, y también el ejercicio sacerdotal al abandonar el templo, son los profetas los que por una vocación especial rigen al pueblo como responsable de sus hermanos. Es el profeta el que hace lo posible para llevar al pueblo el mensaje de Dios, el que lleva sobre sí el pecado del pueblo e intercede por él. En este tiempo de destierro en el que el profeta constituye la nueva estructura del pueblo de Dios, surge la imagen de un mesías futuro, no ya con la nota de mesianismo real, sino profético, en la figura del Siervo de Yahvé (Is 42, 1-4. 5-7; 49, 1-9; 50, 4-9; 52, 12; 53, 12). Este personaje del Siervo es la proyección escatológica de un ideal que por el momento había tomado cuerpos en profetas como Jeremías y Ezequiel. Ya el mesianismo había revestido antes una nota profética en la institución misma del profetismo, al prometer Yahvé al pueblo un profeta semejante a Moisés, sobre el que colocará sus palabras. Este personaje del Siervo de Yahvé está descrito sobre la figura de Moisés y Jeremías. El Siervo está llamado, como Moisés, a ser restaurador de Israel, después de haberlo sacado del exilio (Is. 42, 6-7; 49, 5-6), e intercesor por los suyos. Al igual que Jeremías (Jer 1, 5), el Siervo es elegido ya desde el seno materno (Is. 49, 1) destinado a ser luz de las gentes y llevar la salvación hasta los confines de la tierra (Is. 49, 6; Jer 1, 10).

c. Mesianismo sacerdotal

A raíz de la restauración del templo después de la vuelta del exilio, el sacerdocio toma especial preponderancia. La persona del sacerdote es revalorizada en la figura de Pinjás, descendiente de Aarón, a quien se le concede la promesa de un sacerdocio eterno (Núm. 25, 12-13); a esta promesa aludirá después Ben Sira (Eclo 45, 24), incluso sobreestimándola, al pacto sellado con David, ya que la promesa hecha a Aarón es para toda su descendencia, mientras que la promesa hecha a David la heredaría solo el primogénito de la diversas generaciones que le seguirían (Eclo 45, 25). En esta línea de valoración sacerdotal postexílica, nada tiene de particular que la figura del mesías se anuncie bajo un aspecto también sacerdotal. Así, el profeta Zacarías, de estirpe sacerdotal recibe orden de coronar al sumo sacerdote Jehosúa, hijo de Jehosadaq (Zac 6, 11). No se trata de una coronación del sacerdote en sentido verdadero; Jehosúa se corona simbólicamente con la corona destinada al Mesías. Al ser coronado el sumo sacerdote, se le transmite este mensaje: «He aquí el varón que se llama Germen; germinará y reedificará el templo del Señor, se revestirá de majestad y se sentará a reinar en su trono. A su derecha estará el sacerdote, y entre ambos habrá acuerdo pacífico» (Zac 6, 12-13).

3. El objeto de la esperanza mesiánica.

El reino de Dios: Israel no espera un mesías personalizado, sino más bien el reinado de Dios sobre su pueblo, esto es una nación donde reine Yahvé, en el futuro donde pueda ser fiel a Yahvé y vivir en Justicia y Santidad. Primero el reinado triunfal sobre todos sus enemigos, y al final servirle a Dios con santidad y Justicia.

Un Mesías personal: en el proceso de la historia de Israel entendía que Yahvé le hablaba de sus representantes (vieron a los jueces, reyes, personas carismáticas) clamaban a Yahvé, le daba libertador, reyes se les eran ungidos. Cada vez más entendían que la salvación le vendría de alguien, fueron purificándose en sus expectativas y esperanza. Así se fue perfilando la figura de este mesías, aunque el AT nunca delineó esta imagen. Esta espera tomó tres causas principales: La de un Mesías-Rey, b. La de un Mesías-Profeta, c La de un Mesías-Celestial (principalmente en la línea apocalíptica). Expectativa secundaria era el de un Mesías-Sacerdote.

4. Características del Mesías esperado.

El mesianismo de Jesús nos da la clave: A la luz de la revelación en el Hijo, podemos comprender lo que realmente significa Mesías en el plan divino. El horizonte del mesianismo de Jesús es el Reino de Dios (limpios de todo punto de vista nacionalista,

abierto a todo) y la Nueva Alianza, cuyos signos son los milagros, y su caracteriza centrada en su entrada en Jerusalén como Rey manso y humilde.

La expectativa del Mesías-Rey: En Oriente se tenía al Rey como algo sacro, mas en Israel no tanto sino más bien como servidor de Yahvé, encardado de dirigir al pueblo. De ahí que se esperase un Mesías-Rey, pero ni se tenía idea de que sería el Hijo de Dios. Se puede notar esta expectativa en la profecía de Natán a David, sobre el reinado de su descendiente hasta la eternidad. Esta misma idea del Mesías fue tomando una idea más nacionalista, marcada ya de un tinte político de expectación mesiánica como dominación.

Este mesías que será de la descendencia de David, se irá turnando en el poder, por el trono glorioso del reino instaurado. Así cada Rey Davidico tiene una entronización sacro, como adopción divina.

La infidelidad de los reyes: La historia de los reyes de Israel es un hecho de fracaso y frustraciones, de esta forma entra la esperanza de un mesías real, que se profundiza e idealiza. Los profetas en cambio tenían dos funciones: denunciar las infidelidades de los reyes y mantener la esperanza del pueblo.

Idealizaciones del reino mesiánico: A veces contraían una imagen de un reino de paz con un rey humilde, otras veces se veía a un futuro rey de la dinastía de David que guiara al pueblo hacia la senda de paz y justicia. Donde todo convivirán armónicamente (lobo con ovejas, cabritos con leones), regirá al pueblo según el corazón de Yahvé. Pero esta idea de la realeza mesiánica a partir de la deportación de Jerusalén por Nabucodonosor (596), no ha terminado con la esperanza mesiánica, sino que la ha purificado de expectativas desviadas, cambiándola a un ideal de rey totalmente transferido al futuro, no ya identificado con un rey histórico determinado, sino uno que algún día ha de venir. Que se mantuvo hasta la llegada de Cristo.

5. Jesús y el Mesías

¿Se consideró Jesús el Mesías? Este es uno de los grandes problemas de su vida y doctrina. Cuando se habla de la conciencia mesiánica de Jesús, a ese adjetivo se le suele dar un sentido muy extenso y no el restringido que tiene, por ejemplo, en los salmos de Salomón. En este contexto resultan importantes tres textos sinópticos: Mc 14, 6ss; 15, 2ss; y 8, 27ss. Comenzamos con el primero (Mc 14, 6ss) donde la cuestión se plantea con toda claridad. Estamos en el proceso de Jesús y Caifás le pregunta: «¿Eres tú el Mesías, el Hijo del Bendito?». Obviamente, Caifás quiere tenderle un lazo a fin de comprometerle, responda como responda. Probablemente, él esperaba una respuesta afirmativa, pues sabía que Jesús había ejercido su ministerio con una pretensión especial que, a su juicio, solo podía ser de tipo mesiánico: Jesús debía creerse Mesías.

Pues bien, él, como sumo Sacerdote, necesitaba una declaración mesiánica del mismo Jesús para poder fundamentar la acusación preparada contra él, y denunciarle a los romanos como agitador político. De esta manera el sumo Sacerdote tendría un motivo de acusación. Pero incluso una respuesta negativa no le sería necesariamente desfavorable, porque desacreditaría a Jesús ante los ojos del pueblo que, decepcionado, le abandonaría o, incluso, se volvería contra él.

¿Pero cómo respondió Jesús? Según la explicación corriente Jesús habría respondido de una manera clara y sin equívocos, de forma afirmativa.

Por otra parte, Jesús añadió a su respuesta una frase según la cual se atribuye a sí mismo una función que no está de acuerdo con la del Mesías político esperado por los judíos. Según el texto griego de Marcos, Jesús contestó: 'ΕΥώ εἰμι («yo soy»). Sin duda, esto significa “sí”. Sin embargo, los textos paralelos de Mateo y de Lucas son diferentes.

Jesús sabe que las ideas mesiánicas judías son esencialmente políticas, y nada más lejos de él que entender de esa manera su misión. Para prevenir de antemano todo malentendido, Jesús evita escrupulosamente el empleo del título Mesías.

El rechazo del título Mesías no significa de ninguna manera que Jesús renuncie a su pretensión soteriológica. El hijo de hombre —en el sentido que el título recibe en el libro de Daniel—, en cuanto ser celestial que viene en las nubes del cielo, sobrepasa y trasciende la figura de un Mesías puramente político. Según eso, lo que Jesús ha rechazado es solamente la función política del Mesías-Rey.

El segundo texto que nos toca examinar es Mc 15, 2ss. Jesús está siendo juzgado por Pilato, que le pregunta: «¿Eres tú el rey de los Judíos?». El título Mesías queda así traducido en categorías romanas. Para el gobernador romano, el Mesías es el «rey de los Judíos»: solo

en esa perspectiva puede interesarle el tema. Los mismos judíos han debido emplear el término rey al denunciarle. Jesús responde: «Tú lo has dicho» (Σὺ λέγεις). La respuesta es literalmente lo mismo en Mateo y Lucas.

Sin embargo, pudiera pensarse igualmente que la respuesta es evasiva.

Resulta significativo el hecho de que, siempre según Mc 15, 2ss, Pilato no reaccione como debería de haberse esperado si Jesús hubiese dicho realmente que era «rey de los Judíos». Conforme al texto paralelo de Lucas, tras escuchar la respuesta de Jesús, Pilato declara: «No encuentro a este hombre culpable de nada» (23, 4).

El tercer texto concierne a la escena, ya muchas veces mencionada, de Cesarea de Filipo (Mc 8, 27ss), y en particular a la confesión de Pedro que afirma: «Tú eres el Cristo (Mesías)» (Mc 8, 29). Según la explicación generalmente admitida, en esta ocasión Jesús habría aceptado expresamente la proclamación mesiánica de Pedro. Pero esta interpretación está influida por el texto de Mt 16, 15ss, donde Jesús acepta la confesión de Pedro y le responde con la famosa palabra de fundamentación eclesial: «Tú eres Pedro...». Se dice corrientemente que, al prohibir a Pedro y a los discípulos hablar de ello, Jesús habría aceptado explícitamente la confesión mesiánica de Pedro y que solamente habría agregado que él debía sufrir y morir.

La prohibición de proclamar su mesianismo proviene en realidad del mismo Jesús y se explica de manera natural: Jesús temió que una proclamación de ese tipo pudiera conducir a una forma falsa de entender su misión. De aquí nace la reserva que ha mantenido hasta el momento final en relación con el título Mesías.

La concepción judía del mesianismo tiene un carácter nacional muy fuerte, de tal forma que en ella se condensa el sentido de toda la historia de Israel. En este sentido podemos distinguir el hecho mesiánico y la forma de cumplirlo. El hecho es éste: en cuanto Mesías, Jesús ha culminado la misión de Israel; éste es el único elemento relevante del mesianismo israelita que se le puede aplicar. Pero la forma en que Jesús cumple esa misión se opone a la esperanza judía, tomada en su sentido más estrecho.

6. Expectación mesiánica en tiempos de Cristo

En tiempos de Cristo se había desarrollado a fondo la expectación del Mesías como rey político y nacional. Se trataba de un Mesías humano, de la estirpe de David, y cuyo reino sería tan glorioso que se extendería a los pueblos, y tan santo, que Yahvé reinaría en toda la tierra por medio de Israel. A este Mesías se le denomina también “hijo de David” y “Rey de Israel”. Esta era la expectación más común tanto en el pueblo y en los fariseos como en los discípulos de Jesús, que se disputan el primer puesto de este reino (Mc 9, 33-37). Esto es también lo que pretenden los hijos de Zebedeo (Mc 10, 35-41). Se esperaba un ideal de Mesías que asegurara la paz del pueblo, estableciera la justicia y la santidad, haciendo de Israel una comunidad religiosa. De todos modos, lo que es claro es que dominaba la expectación político-nacional.

En virtud de la promesa de Yahvé a Moisés (Dt 18, 15) se esperaba también un profeta escatológico, incluso un profeta que sería al mismo tiempo Mesías. En Jn 6, 14 se dice de Jesús que es el profeta que ha de venir al mundo y tratan de hacerlo rey. Pero esta figura del profeta era, normalmente, distinguida del Mesías. Lo que estaba fuera de la expectación del pueblo judío era la idea de un Mesías paciente y sujeto a la muerte. Lo atestigua la actitud de Pedro (Mc 8, 31-33) y la incompreensión de los apóstoles, cuando Jesús anuncia su pasión. La misma mentalidad presentan los discípulos de Emaús.

El ambiente de la época de Jesús era claramente la expectación mesiánica. Herodes, pregunta preocupado cuál es el lugar del nacimiento del Mesías (Mt, 2, 4). El mismo Simeón vivía con la esperanza de ver al Mesías (Lc 2, 26) cuando aparece el Bautista, el pueblo se pregunta si era él el Mesías. Los mismos discípulos de Jesús afirmaban haber encontrado al Mesías al que aludieron Moisés y los profetas. La samaritana estaba convencida de que pronto llegaría el Mesías (Jn 4, 25). El pueblo sabe que el Mesías vendrá, aunque no sabe de dónde. Otros en cambio señalan como lugar de origen la aldea donde naciera David (Jn 7, 42).

7. La Alianza y la espera del Mesías

El origen del término hebreo berîth es incierto, pero su principal significado está claro por el frecuente uso que se hace de él en el AT: es la alianza o pacto perpetuo contraído por dos personas delante de Dios, sellada con un sacrificio a Él y del que emergen derechos y deberes bilaterales.

En efecto, tras el pecado, Dios mismo volvió a tomar la iniciativa, y estableció una alianza con los hombres: con Noé después del diluvio y sobre todo, con Abraham. En esta alianza Dios hizo la promesa de dar a Abraham una gran descendencia y hacer de ella un gran pueblo; de darle una nueva tierra.

La alianza será renovada después con Isaac y con Jacob. Más tarde, con Moisés, la alianza alcanza su expresión más completa. Dios cumple así la promesa hecha a Abraham de constituir un gran pueblo.

La Pascua y el Éxodo constituyen una figura profética de la redención obrada por Cristo, mediante la cual queda constituida el nuevo pueblo de Dios. Por otro lado, el hecho de que la constitución del pueblo israelita sea cumplimiento de la promesa ya realizada a Abraham, hace que Israel sea esencialmente el *Pueblo de la Alianza*, en cuanto «formado por y para ella». Con Moisés, Dios concreta su voluntad mediante el decálogo y otras disposiciones legales: es la ley de Moisés, de la que san Pablo dirá que «ha sido nuestro pedagogo hasta Cristo» (Gal 3, 24). La misma Ley es un Don de Dios, que será llevada a su más pleno sentido mediante la Ley del Espíritu que caracteriza a la nueva Alianza.

La profecía de Natán (cfr 2Sam 7, 7-15) representa otro momento particularmente de la Alianza. En ella se anuncia que el Mesías será la descendencia de David, y será soberano no solo de Israel, sino de todos los pueblos. A este Mesías, hijo de David, harán referencia más tarde muchos textos proféticos: se anunciara su nacimiento en Belén (Mi 5, 1), se puntualizará que el Rey-Mesías pertenecerá a la estirpe de David (Is 11, 1) que se le pondrá por nombre “Emmanuel”, esto es, Dios con nosotros (Is 7, 14); que se llamará «Dios fuerte, Padre eterno, Príncipe de la Paz» (Is 9, 5).

La Alianza es preparación para la Redención, porque establece un pueblo del que nacerá un Redentor y, al mismo tiempo y con claridad creciente, es un anuncio de este Mesías – Redentor que es hijo de David y, por tanto, un hombre, y es también Dios fuerte, Dios con nosotros. La alianza es preparación y anuncio de Cristo, porque es un tipo –una figura profética– de la Encarnación, puesto que mediante la Alianza, Dios se relaciona con los hombres de manera semejante a como los hombres se relacionan entre sí.

Finalmente, la Alianza es figura profética de la Encarnación redentora, precisamente porque en Cristo se realiza la más perfecta y definitiva alianza entre Dios y el hombre: Él es, en efecto, verdadero Dios y verdadero Hombre, y establece en su sangre la nueva y definitiva Alianza de la humanidad con Dios.

El Jesús histórico y el Cristo de la fe. Problemática y consecuencias

Hoy en día nadie pone en duda la existencia de un hombre llamado Jesús; la humanidad de Jesús no es problema. La divinidad es ya un problema de fe. Algunos autores como Valney, Dupuis, Jensen, Couchodd, Bauer, negaron la existencia del Jesús histórico, pero en la actualidad ya no se duda.

La base de nuestro conocimiento de Jesús son los Evangelios, pero hay también datos fuera de ellos que nos ayudan a afirmar:

- Los datos de la arqueología afirman la existencia de una persona llamada Jesús.
 - Datos extrabíblicos de autores hablan de la existencia de un hombre llamado Jesús, que no son cristianos o parte interesada.
- °Tácito: Historiador latino, Annales Cáp. 15.44, presenta el incendio de Roma y afirma que se echó la culpa a los seguidores de un tal Cristo, asesinado por orden del procurador Poncio Pilato.
- °Suetonio: Vita Claudii Cáp. 25.4, dice que este emperador expulsó a los judíos de Roma a causa de los tumultos que se tenía entre ellos por instigación de un tal Cristo.;
- °En Vita Neronis Cáp. 16.2 habla de los cristianos como clase de hombres de una superstición nueva y maléfica.
- °Plinio, el joven (historiador y político) en su carta al emperador Trajano, carta 96, año 112-113, siendo pro-cónsul de Vitina, informa que los cristianos se reúnen en un día fijo y cantan un himno a Cristo como a un Dios.
- °Flavio Josefo (judío), Antigüedades judaicas, libro 18, Cáp. 3.3 afirma: a este tiempo existió también un tal Jesús varón sabio. En el libro 20 Cáp. 9.1 afirma: Anano, el joven, reunió el Sanedrín y sometió a juicio al hermano de Jesús, que se dice el Cristo, cuyo nombre es Santiago, lo entregó a la lapidación.

Por el lado de la Escritura conocemos al Jesús histórico y por el lado de la fe al Cristo de la fe.

Jesús histórico: se podría partir de los datos de la historia, pero entonces perdería la trascendencia.

Cristo de la fe: se puede partir de aquí, pero con el riesgo de que se convierta en un mito o en una ideología.

Objetivamente la cristología busca conocer al Jesús de la historia, subjetivamente tiene su punto de partida en la fe en Cristo.

1. Cristología “desde arriba” y cristología “desde abajo”

La cristología “desde arriba” se fundamenta en la palabra de Dios y parte de la divinidad de Cristo para llegar a su humanidad. Ejemplo de esta cristología es la de Bultmann y Barth.

La cristología “desde abajo” parte del Jesús histórico para llegar a la filiación divina. El hombre se hace Dios. Ej. Panenberg.

En las discusiones entre ambas tendencias hay que distinguir claramente dos problemas de método.

- El primero se refiere al tipo de conocimiento que ha de servir de base a la cristología en la afirmación de la fe o en el Jesús histórico.
- El segundo se refiere a la realidad tomada a partir de la divinidad de Cristo para llegar a su humanidad o remontarse de su humanidad a la divinidad.

Pero ambos problemas permanecen diferenciados: la fe consiste en creer en la humanidad y en la divinidad de Cristo y se puede considerar primero al hombre Jesús antes de pasar a su divinidad.

2. Cristo de la fe y Jesús histórico

2.1 Prioridad objetiva del acontecimiento histórico

Objetivamente la cristología trata de conocer al Jesús de la historia, ya que el cristianismo ha surgido de un acontecimiento histórico.

El cristianismo ha surgido con una persona que, sirviendo una existencia humana, ha realizado la obra divina de salvación: esta ha sido el punto de partida del desarrollo de la Iglesia.

Es el Jesús histórico quien ha reclamado la fe en su persona y quien ha formulado la pregunta que se halla en el origen de la profecía de fe de la Iglesia.

La fe no es en un Jesucristo abstracto e ideal sino en el Salvador que ha nacido, vivido y muerto en Palestina y donde ha manifestado luego la victoria de su resurrección.

2.2. Prioridad subjetiva del conocimiento de fe

Subjetivamente la cristología tiene su punto de partida en la fe en Cristo, pues es la fe la que despierta la exigencia de una investigación.

Jesús no es objeto de investigaciones históricas como lo son otros personajes de la historia. El interés por el Jesús histórico nace de lo que él significa para la fe.

Por ello en cristología el método no puede presuponer una prioridad de la investigación histórica respecto a la fe. Esta fe que no es individual sino de la Iglesia.

2.3. Fe e investigación histórica

¿Cómo precisar con mayor exactitud las relaciones entre fe e investigación histórica?

a) Panenberg pretende demostrar que la historia nos ofrece la prueba de la divinidad de Jesús y particularmente de su filiación divina:

“La tarea de la cristología es fundar sobre la historia de Jesús el verdadero conocimiento de su significado, que puede resumirse en estas palabras: Dios se ha revelado en este hombre”.

Establece la unidad de Jesús con Dios, una identidad de ser en la distinción de las personas del Padre y del Hijo.

- Se ha reprochado a Panenberg:
El haber elaborado una cristología demasiado ambiciosa.
- Pero Panenberg tiene el mérito de haber puesto de relieve el valor del Jesús histórico idéntico al hijo de Dios profesado por la fe.

b) Ahora bien, la fe implica una certeza mayor que la de la ciencia histórica.

Panenberg sostiene que la demostración histórica puede alcanzar a lo más una grandísima probabilidad. Pero la fe es una adhesión tan cierta que ninguna probabilidad, por elevada que sea, podría jamás ser suficiente.

La fe tiene una certeza superior, porque se adhiere a la palabra de Dios, a una revelación que aún realizándose en la historia, trasciende la historia a causa de la verdad que propone.

La fe por otra parte exige la investigación histórica porque desea iluminar su objeto. La fe en Cristo es una fe en el Jesús histórico.

Vaciando la fe de casi todo su contenido histórico, se le quita su sustancia.

c) Bultmann separa el Cristo de la predicación del Jesús de la historia. Ha querido reducir a Cristo a la experiencia humana tal y como él la concibe.

A su entender el evento salvífico se realiza sólo en la experiencia subjetiva de cada uno, no hay intervención objetiva de Dios en el mundo humano ni la manifestación sensible de una persona divina.

d) El Hijo de Dios entrando en el mundo, lleva a cabo la verdadera demitización.

El mito se sitúa fuera de la historia y no puede expresar la revelación auténtica de Dios en este mundo. Esta manifestación se realiza plenamente en la Encarnación. La Encarnación muestra la verdad oculta en los mitos, solo ella posee la verdad histórica de la intervención de Dios en el mundo para la salvación y del auténtico rostro de Dios en un rostro humano.

La teología debe continuar esta tarea de demitización llevado a cabo por Cristo, determinando mejor lo que ha sido el Jesús de la historia. La fe inspira esta tarea, porque el que cree a Cristo desea descubrir la figura real y objetiva de Jesús.

e) La fe implica una predisposición para la investigación cristológica: un interés especial y la aceptación de sus resultados.

La fe implica también una preinteligencia de la investigación: iluminando los objetivos perseguidos y asegurando una línea general de pensamiento que permita captar el sentido y valor de los elementos estudiados.

La fe en Cristo implica una fe en Dios, que es adhesión a la verdad absoluta.

Gracias a la investigación histórica, la fe puede profundizar su conocimiento de Jesús y comprender con mayor claridad porque se adhiere a él.

2.4. Investigación histórica y sistematización doctrinal

No basta el análisis de los testimonios escriturísticos, se necesita una síntesis, porque la fe pide profundizar.

Se debe desarrollar una cristología especulativa:

- a) Método trascendental propuesto por K. Rahner: quiere ser una cristología “desde abajo” y adopta un punto de partida antropológico, el hombre en su necesidad trascendental. El hombre tiene una sed de lo absoluto, espera una autocomunicación de Dios.

La autocomunicación de Dios no puede realizarse más que en la historia, por medio de un hombre a quien se puede llamar el Salvador absoluto.

En la muerte renuncia a todo porvenir intramundano y es acogido por Dios (resurrección).

La cristología trascendental nos impulsa a buscar aquello que se ha encontrado ya en Jesús de Nazareth (Rahner subraya que la cristología trascendental no se halla en grado de decir que este salvador es ya una realidad).

Después de haber esbozado el retrato ideal del Salvador absoluto, Rahner trata de precisar el mínimo histórico de los textos evangélicos que se debería conservar para que se pueda verificar la cristología implícita en la esperanza fundamental del hombre.

Ventaja: enunciar afirmaciones doctrinales preliminares a la investigación histórica y libre de cualquier interferencia de la exégesis.

- La tesis de Rahner destaca que Jesús da una respuesta a la esperanza humana. Inconvenientes o dudas: Partiendo de la experiencia humana es difícil concluir que la salvación debía ser dada al hombre por un Salvador que fuera Dios y que realizara la redención mediante su muerte. Además en la existencia trascendental del hombre no se puede llegar a descubrir todo lo que lleva consigo la trascendencia divina del plan salvífico.

b) Líneas esenciales de la cristología:

- Deben arrancar del testimonio escriturístico. Debe irse a las fuentes y observar la continuidad del desarrollo histórico desde el Jesús histórico hasta las fórmulas dogmáticas.
- Tener en cuenta la investigación exegética, al menos en los puntos fundamentales.
- A la luz de toda la tradición patristica y teológica reflexiona sobre el dato bíblico y trata de descubrir su sentido profundo.
- La elaboración de la cristología no puede confundirse con la exégesis. No puede prescindir de la reflexión y del razonamiento.

c) La cristología sistemática tiene un método propio:

- Reflexión que recoge los elementos esenciales del dato bíblico.
- Estudia sus mutuas relaciones.
- Las ordena en una síntesis.
- Se ocupa de todos los problemas de orden filosófico y psicológico para poder precisar lo que es Cristo en su constitución ontológica y en su conciencia.
- Se esfuerza por determinar el sentido de la Encarnación.
- Mostrar que Cristo responde a las aspiraciones esenciales del hombre.

3. Del hombre a Dios y de Dios al hombre

¿La cristología debe partir de la divinidad o de la humanidad?

3.1. La cristología de “abajo arriba”

Nace de una reacción ante el hecho de haberse destacado demasiado exclusivamente la divinidad de Cristo. Una de las tareas más urgentes de la cristología contemporánea consiste en examinar todos los aspectos y todas las implicaciones de la existencia humana de Cristo.

La revelación tiene lugar en el hombre Jesús y todo lo que podemos saber de Él se nos revela por las palabras, gestos y hechos de la existencia humana de Jesús de Nazareth.

Si se remonta uno al origen de la cristología para explicar como se ha formado la fe en la divinidad de Cristo, se hace necesario arrancar precisamente de la humanidad de Jesús.

Al decir que la humanidad de Cristo es semejante a la nuestra, no se pretende excluir con ello su dimensión trascendente. La existencia humana de Jesús constituye un todo que no se puede separar de su identidad divina ni de la intención de revelar esta identidad.

3.2. La cristología de “arriba abajo”

La fe judía en Dios ha precedido históricamente a la fe cristiana en Jesús. La revelación esencial en el judaísmo era la del único Dios. La obra de salvación presenta un solo punto de partida, Dios mismo: hay un camino desde Dios al hombre.

En el Nuevo Testamento se impone la dirección descendente en la reflexión sobre el origen de Jesús. La investigación cristológica tiende inevitablemente a considerar el acto por el que el Hijo de Dios pre-existente ha entrado a la humanidad.

- Es lo que hace Juan en el prólogo de su evangelio.
- Himno cristológico de la carta a los Filipenses en donde considera el movimiento descendente, que va de la condición divina a la condición del siervo.

El misterio más profundo que ha de descubrir está en el acto mismo de la Encarnación remontarse a la iniciativa divina mediante lo cual el Hijo de Dios se ha hecho hombre. No se puede penetrar en la verdadera profundidad del misterio de Cristo, si no se considera en él al Verbo hecho carne.

El amor de Dios, que por medio de Cristo desciende a los hombres poniéndose a su nivel, constituye el núcleo esencial del mensaje y solo puede ser percibido en un movimiento descendente.

Bibliografía: Jean Galot. Cristo, Tu quien eres?. Centro de estudios de Teología espiritual.

TESIS 2

Primera identificación de la persona de Jesús. Modelos judíos de figuras salvíficas y la opción cristiana. Los orígenes de Jesús. Los datos sobre su origen. Las formulaciones pascuales sobre el origen de Jesús. Jesús y sus competidores judíos: Fariseos, saduceos, esenios y otros grupos.

Primera Identificación De La Persona De Jesús, Eslabón Entre El Jesús Terreno Y Los Credos Primitivos

EL PROBLEMA

Habría sido una extraña coincidencia que, basándose en determinados aspectos de la vida terrena de Jesús, *el* cristianismo primitivo hubiera llegado a cuatro modelos básicos de credo que luego se fusionaron casi automáticamente, aunque no sin correcciones mutuas, en una imagen de Jesús: la de los evangelios y de todo el Nuevo Testamento. En ese caso, los evangelios habrían logrado, como ocurre en los mosaicos, componer una sola imagen coherente y clara sirviéndose de múltiples teselas inconexas. De hecho, las cosas ocurrieron de otra manera. Sobre la base de determinados datos de la vida de Jesús, las comunidades primitivas llegaron a *una identificación de la persona* de Jesús antes de estar en condiciones de formular su credo propio y sólo ese reconocimiento de la persona (si bien contemplada en cada caso bajo un determinado aspecto de su vida), es decir, la identificación de la persona de Jesús, pudo ser luego la fuente de las diferentes tendencias de credo

El hecho de que los cuatro modelos de credo pudieran confluir en los evangelios canónicos presupone (excepto para quienes consideran ideológicamente el cristianismo primitivo como un sincretismo de diversas corrientes) que en todos los credos había una referencia al mismo Jesús de Nazaret como norma y criterio, y que a estas cuatro perspectivas fundamentales de la fe precedió (una misma inspiración básica^ una misma identificación personal. De lo contrario, hubiese sido imposible que las comunidades terminaran (aunque no sin polémicas) por reconocerse en el credo de otras comunidades primitivas. La única inspiración fundamental común a todos los modelos de credo es el reconocimiento de la salvación en la persona de Jesús: su identificación de Jesús con el *profeta escatológico*, credo fundamental de todo cristianismo. Si además podemos demostrar (sirviéndose de los “criterios históricos” mencionados) que la identificación de la persona de Jesús con el profeta escatológico del año de gracia de Dios es muy probablemente -aunque quizá sólo como pregunta (que sus contemporáneos tenían constantemente en el corazón y, a veces, incluso en los labios: “¿es éste el que ha de venir?”. Un dato prepascual, entonces podremos concluir que antes de la Pascua hay ya una “cristología implícita”. En todo caso, no debemos imaginar en la cristología explícita post-pascual del cristianismo primitivo un desarrollo tan elevado como el que le atribuirá, por ejemplo, la tradición niceana en una línea legítima pero no indispensable. Así, el problema moderno del Jesús histórico y el Cristo kerigmático, discutido desde la época de D. Strauss y F. Baur, M. Köhler y R. Bultmann, debería plantearse de modo inverso.: la identificación personal de Jesús de Nazaret, iniciada ya antes de la Pascua, puede permitirnos comprender qué entendía el cristianismo primitivo cuando proclamaba que Jesús es Cristo, Hijo de hombre, Hijo de Dios y Señor

MODELOS JUDÍOS DE FIGURAS SALVIFICAS ESCATOLOGICAS

El *profeta escatológico*, ‘lleno de Espíritu de Dios’, que anuncia la buena nueva para la salvación de los oprimidos: “Dios va a venir”

Al principio, en Israel, sólo se ungía al rey, que era, por tanto, *mesiah*, mesías o “ungido de Yahvé”. En cuanto ungido, el rey es “un hombre según el corazón de Dios” (1 Sm 2,10; Sal 21, 2). Esta tradición fue incorporada luego a la gran tradición religiosa de Israel como

lugar de la acción salvífica de Dios (2 Sm 7, 4-14). En este estrato de tradición, el rey de Israel, en cuanto ungido, es llamado "Hijo de Dios". La constitución como rey va acompañada de la fórmula yo seré tu padre y tú serás mi hijo" (Sal 89; 2 Sm 7, 4-17). Cristo e hijo de Dios son los títulos oficiales del rey de Israel. Más tarde, la tradición de Cristo real queda sellada por una alianza de Dios con la dinastía de David (2 Sm 23, 17-; Sal 2 y Sal 110). El mesías o rey es el representante de Yahvé, soberano universal; por eso, también la tradición del Cristo davídico- mesiánico adopta progresivamente rasgos universales (Sal 2,712-). Poco a poco, *el rey pasa a* ser una figura tan dominante que asume las notas propias de todas *las demás* fundones: *el rey* davídicos o Cristo o tienen rasgos sacerdotales proféticos.

La consecuencia fue que, tras la caída del reino y el comienzo del *exilio*, los *sumos* sacerdotes, luego los sacerdotes y, por último, los profetas fueron constituidos en su ministerio mediante la unción (ya que, de acuerdo con el sentido originario de Dt 18,1519-, también el profetismo terminó por ser un oficio para una institución en Israel). El sumo sacerdote ungido adquiere cierto aspecto de rey: él es "el príncipe ungido" (Dn 9, 25). Su función de "Cristo" consiste en velar por el derecho de Yahvé y ser el maestro de Israel consagrándose por entero a la causa de Dios. A su vez, el profeta ungido es "el hombre del Espíritu" por antonomasia; en este caso "ungir" significa transmitir a alguien el espíritu profético.

A través de la noción de "Cristo" o ungido, las fundones de rey, sacerdote y profeta, originalmente bien diferenciadas, se fueron entrecruzando progresivamente. En Israel, la unción, de la que originariamente era objeto el rey, y la institución real sucedieron a los jueces; de ahí que también la unción del rey indujera el carácter carismático de los jueces, que habían actuado bajo el impulso del Espíritu. Cuando Samuel unge al rey, le dice que Dios está con él y que él debe orientarse hacia Dios, y ello "para liberar a Israel". Así que "Cristo" pasó a significar "Dios con nosotros" y "el hombre con Dios", prototipo del fiel adorador de Dios. El corazón del Cristo "pertenece por entero a Dios" (1 He 11,4), "procede de acuerdo con Dios, con corazón íntegro y recto" (1 Re 9, 4). De ahí que el Cristo o rey sea "redentor": mediador entre Dios y el pueblo. Toda esta evolución desemboca en la figura del Cristo o mesías "lleno del Espíritu de Dios". A partir de ahí surgen dos tendencias "mesiánicas": por una parte, el mesianismo dinástico-davídico (Cristo davídico); por otra el mesianismo profético (que en una tradición posterior se fusionó con los rasgos no dinásticos del "hijo de David"): el Cristo profético. El término "mesías" designa simplemente al profeta lleno de Espíritu de Dios (Zac 7,12; Neh 9,30); Cristo y poseído por el Pneuma son sinónimos.

Con respecto a esta última línea, tienen particular importancia algunos textos de Isaías II e Isaías III, que influyeron profundamente en el judaísmo de tiempos de Jesús y en el mismo Nuevo Testamento: los más importantes son los siguientes:

... Yo, el Señor, te he llamado... te he hecho luz de las naciones. (Is 42,16-)

Tú eres mi siervo, en ti mostraré mi gloria. (Is 49,13-)

Que dice a Sión: "Tu Dios es rey". (Is 52,7)

"El Espíritu de Yahvé, mi Señor está sobre mí, porque el Señor me ha ungido..." (Is 61,12-) En el judaísmo de tiempos de Jesús y en el Nuevo Testamento, los textos que acabamos de citar forman parte de una antología. Constituyen el fundamento de los que la literatura apocalíptica judía llamaba el "Cristo", como figura escatológica. En efecto, el Cristo ha sido "ungido" (Is 61, 12-), es decir, el Espíritu de Dios está sobre él. En Is 42, que más tarde se interpretó en la misma perspectiva, se veían ciertos rasgos mosaicos del Cristo profético: es el gran maestro de la justicia o, de acuerdo con las concepciones judías, el verdadero intérprete de la ley en cuanto revelación de la voluntad de Dios. Con este aspecto se relacionaba Dt 18, 922-: un "profeta (futuro) como Moisés". Semejante "Cristo" no tienen rasgos mesiánicos dinásticos -davídicos; es un ungido, ha sido constituido por Dios y enviado como profeta a anunciar una buena nueva (Is 52, 7): la venida del reino de Dios (Is 52, 7); pero esto implica también la redención de Sión, la salvación y liberación de los afligidos y atribulados, a la vez que el juicio contra los impíos (Is 61,12-).

En el judaísmo, los profetas escatológicos son personas que en los tiempos finales reciben de Dios una misión especial: la de precursor de la verdadera figura salvífica escatológica o la de la única figura que preside el fin de los tiempos. Podemos distinguir cinco variantes:

a- El profeta -taumaturgo escatológico. En este contexto, el milagro es legitimación de la misión profética y signo del comienzo del tiempo salvífico. En esta línea se sitúan sobre todo ciertos propagandistas antirromanos de signo zelota, la repetición de los milagros del Éxodo es típica de tales profetas escatológicos: se repite el milagro del maná, así como la separación de las aguas del Jordán y los milagros isaianos de la tradición del Éxodo (Is 40, 45-). Entre los profetas escatológicos de este tipo de figura Teudas, quien, bajo el procurador romano Caspio Fado (44 - 46 d.C), prometió repetir el milagro del Jordán (Hch 5, 36). En tiempo del procurador Félix hubo también un profeta taumaturgo egipcio-judío que anunció la destrucción de los muros de Jerusalén, como en otro tiempo habían caído los de Jericó (Jos 6); en tiempos del procurador Festo, un profeta escatológico condujo a sus seguidores al desierto y les prometió los milagros y la liberación de toda miseria,

b- El personaje escatológico del *Elías revivido*, que ya había anunciado Malaquías (Mal 3, 1 con 3, 23-24) y cuya tarea consiste en restaurar el reino de las doce tribus (Edo 48, 10; cf. Is 49, 6), no es precursor de la figura escatológica mesiánica, sino precursor inmediato de Dios. No obstante, ya en el período precristiano, el Elías *escatológico* aparece en relación con las grandes expectativas político-nacionales, y así, pasa a ser precursor del Mesías. Por tanto, la identificación cristiana de Juan Bautista el precursor de Jesús en cuanto Cristo utiliza un modelo ya existente (por ejemplo en Qumrán);

c- El profeta escatológico mesiánico. Esta figura es el resultado de la fusión entre dos distintos cuerpos de tradición: el mesianismo davídico y el "profeta escatológico", que originariamente no era mesiánico en sentido dinástico. Posteriormente, las tradiciones entraron en contacto. En esta categoría se incluyen todos los pretendidos mesías en los que el profeta escatológico está relacionado con el poder,

d- Hallamos también, sobre todo en Qumrán, el *profeta* (escatológico) *semejante a Moisés*, incluso con referencia expresa a Dt 18, 15-18. También este profeta es en su origen una figura independiente, no mesiánica, pero acaba por estar relacionado, quizá como precursor, con el mesías (o los mesías) escatológico. El profeta escatológico "semejante a Moisés" culminará la legislación y la explicará legítimamente. Los samaritanos y los esenios, entre los cuales aparece independientemente el profeta mosaico escatológico, se inspiraron sin duda en tradiciones anteriores comunes.

e- Tenemos finalmente, con posterioridad al cristianismo, el Moisés redivivo escatológico. Ya que se trata de una interpretación escatológica de Dt 18, 15-18, sino del propio Moisés "arrebatado", que ahora vive junto a Dios y que volverá al fin de los tiempos.

Resumen. El profeta escatológico, precursor del salvador mesiánico o de la venida del reino escatológico de Dios adopta en el judaísmo dos modalidades: el mensajero del "día de Dios" es decir, del juicio (Mal 3,1), identificado pronto con Elías redivivo (Mal 3, 23.24), y "un profeta como Moisés" (exégesis judía de Dt 18, 15-19), si bien a veces resulta imprecisa la diferencia material entre ambos. En el relato de la transfiguración, Jesús aparece entre las figuras escatológicas de Elías y Moisés, lo cual indica que las fundones y el significado de ambos coincidían totalmente en el judaísmo. Moisés es un verdadero legislador, mientras que (en el judaísmo) al profeta corresponde más bien enseñar e interpretar la ley. Sin embargo, la distinción entre el profeta escatológico y el mesías de la dinastía de David es siempre clara, por más que también este profeta pueda ser llamado "mesiánico" en sentido religioso: Cristo, ungido con el Espíritu de Dios e incluso "hijo de David".

2. El hijo mesiánico escatológico de David

a) El "mesianismo davídico" de tipo dinástico.

Al desarrollarse la idea de creación, sobre todo en el Deutero-isaías, "cuando Yahvé, por decirlo así, manifestó al mundo entero a Israel, y reveló su poder a todas las naciones", tomó cuerpo la fe en que "Dios es rey" (Sal 47, 93; 95- 99; 22, 29; Mal 1, 14). Tal reino es, en definitiva, escatológico (Is 24, 23; 33, 22; Zac 14, 914-; Abd 21). Así surgió (en textos

bastante tardíos) el anhelo de un soberano universal davídico y escatológico. Esta expectación nació después del destierro de Judá, donde se había formado una nueva comunidad bajo el dominio persa. Así pues, la esperanza en la venida de un rey escatológico que debía ejercer en la tierra la soberanía de Dios procede de una época en que pensaba en términos escatológicos y de unos círculos que simpatizaban con la línea davídica y, por tanto, esperaban que el *mesías* saldría de la depuesta dinastía de David. Ag 2, 2023- (Zorobabel el mesías esperado) Cuando Zorobabel se convirtió en rey y Josué en sumo sacerdote, apareció la perfectiva de una doble dignidad mesiánica: un mesías rey y otro sacerdote: Zac 4; finalmente 9, 9-10 (entrada triunfal del mesías rey en Jerusalén). También el rey persa Ciro es llamado simplemente "ungido" (es decir rey; Is 45, 1). El mesías como salvador escatológico descendiente de David es desconocido en el Antiguo Testamento. Más tarde, cuando también son ungidos los sacerdotes y los profetas, el término "ungido" viene a expresar la estrecha relación de un hombre (ungido) con Dios. El hecho de que el título de mesías se aplique al salvador davídico significa, había cuenta del concepto que el Antiguo Testamento tiene de la unción (Christus), que se trata de un salvador en íntima relación con Dios.

El movimiento mesiánico surge, en la época asmonea, como reacción contra un abuso de poder y una violación de la ley judía. El mesianismo davídico escatológico aparece, por una parte, como una expectativa que constituye una reacción contra la degeneración del sumo sacerdocio y, por tanto, preconiza un mesianismo sacerdotal; por otra parte, es una reacción contra la degeneración de la monarquía y, por tanto, espera un mesías rey descendiente de David. Los esenios de Qumrán hacen hincapié en el mesianismo sacerdotal; los fariseos, en el mesianismo real. El mesías sacerdotal es superior al mesías rey (consecuencia de la actitud antiasmoneas de estos esenios y la procedencia levítica de su maestro). No se sabe si estas dos funciones mesiánicas pueden ser ejercidas por una única persona.

Las tradiciones del mesías y del Hijo de hombre se influyeron mutuamente. Pero en Qumran no aparecen ni el Hijo del hombre ni el Mesías, *ni* tampoco "el Siervo doliente de Yahvé".

Para los zelotas, sólo Dios es el caudillo de Israel, e Israel es posesión de Dios. Las esperanzas davídicas zelotas alcanzaron su punto culminante en la guerra judía (66-70) y en la rebelión de Bar Kokba (135 d. C.).

b) "Mesianismo davídico" profético y sapiencial.

En las tradiciones recogidas y transmitidas por círculos históricos confluyeron corrientes proféticas y neosapienciales; así surgió un nuevo mesianismo del "hijo de David" por antonomasia es (fuera de Absalón) el rey Salomón. Ya en los ambientes fariseos, de donde procedían los llamados Salmos de Salomón, el hijo de David escatológico aparece con los rasgos del sabio rey de Israel. Salomón es el hijo de David, el profeta, el taumaturgo, y en todo en un contexto de poder sobre los demonios. Una importante corriente judía relaciona el título de hijo de David con curaciones y exorcismos: es el verdadero rey, lleno de sabiduría, un exorcista, un profeta, en una palabra, hijo de Dios. El misterio de su persona queda por el momento oculto a los demás.

La sabiduría está relacionada con la autoridad del que ha enviado al sabio: el pneuma puro o el impuro. En la literatura sapiencial "el sabio" posee "el mundo entero". Todo esto se efectúa en una tradición que ilumina las diferencias entre el mesías sacerdotal y el real y pone el acento en el profeta ungido Deuterisaías.

Dentro de las tradiciones sapienciales se pueden distinguir, con Karl. Berger, dos conceptos de *basileia*: a) la soberanía de Dios se realiza mediante el conocimiento de Dios y la conversión (Le 17, 20-21) y b) el justo recibe morir una realeza. El sabio es rey y posee el universo; por otro lado, el mártir de Hijo de Dios que obtiene después de su muerte una realeza celeste.

En esta tradición *judía* aparece una concepción de la que el mesías es un salvador escatológico, no político, de modo que es falso afirmar que sólo el mesías político-nacional es típicamente judío.

Resumen. En el "mesianismo davídico" de la época judía en que vivió Jesús hay dos comentarios, a) un mesianismo político, dinástico-davídico y nacional, que entre los fariseos adopta rasgos más bien espirituales y tienen distinta orientación que entre los zelotas y que en Qumrán; b) un mesianismo davídico no político aparece fusionado con el profeta

escatológico del Deuteroisaias y con la elaboración sapiencial del antiguo concepto deuteronomista del mensajero"; este "mesianismo davídico" tiene rasgos universales. En ambos casos se llama al mesías davídico "hijo de David", pero la segunda corriente, la profético-sapiencial, pone el énfasis en el hijo, siervo o niño al que el padre jnida en la sabiduría y en el conocimiento de Dios.

3. El hijo del hombre

"Hijo de hombre" procede de un conjunto tradicional completamente distinto, y originariamente no tiene relación alguna con el mesianismo. Si el mesías es el rey escatológico de Israel, un hombre *terreno* descendiente de la dinastía de David, destruirá a todos los enemigos de Israel e inaugurará así la época de salvación para Israel. El Hijo del hombre, en cambio, es una figura *celestial* que, mediante un acto de juicio, condenará a los impíos. De este modo se conciliaron dos nociones contradictorias (una figura *terrena* y una figura celestial).

Dn 7,13¹⁴-, aunque no habla aún de Hijo de hombre (más que en la tradición griega de los Setenta), es fundamenta] para la pre-historia del concepto. Dn 7 debe leerse en la perspectiva apocalíptica de la doble historia, terrena y celeste. La historia celeste constituye el trasfondo de nuestra historia terrena. Ya en Dt 32,78-, Dios fija las fronteras de los pueblos en función del número de *elohim*, hijo de Dios o ángeles. También Israel tiene su ángel de la guarda nacional (tanto en Daniel como en los documentos de Qumrán, ese ángel es sobre todo Miguel; cf. Apocalipsis cristiano), el concepto "Hijo del hombre" alterna constantemente con lo de elegido, justo y santo; los últimos son incluso *más* centrales que el de Hijo del hombre. Al parecer, el concepto de Hijo de hombre fue incorporado a I texto en una fase posterior. El Hijo del hombre es el mediador escatológico de la paz, al menos para los justos. Tal alianza de Dios con el Hijo del hombre es el fundamento de la expectadón esperanzada de los piadosos.

- ¿Qué tiene que ver con Jesús de Nazaret este concepto, aparentemente casual, condicionado por tantos elementos precedentes, del Hijo de hombre? El hecho es que en el Nuevo Testamento, especialmente en los cuatro evangelios, Jesús de Nazaret (que recibe muchos nombres) se denomina así mismo "Hijo del hombre". Los de R. Bultman han demostrado que tales declaraciones se dividen en tres categorías: a) *logia* en los que el Hijo del hombre-Jesús es una figura escatológica de juez; b) *logia* en los que Jesús aparece como el Hijo del hombre que sufre y muere, pero resulta; c) *logia* con los que el conjunto de la actividad terrena de Jesús es atribuido a un sujeto agente llamado Jesús-Hijo del hombre.

La identificación de Jesús con el Hijo del hombre supone la experiencia pascual. Sólo esa experiencia hace posible el proyecto escatológico en el que Jesús de Nazaret-con su actividad, su pasión, su muerte, su resurrección/elevación y su parusía- aparece como "Hijo del hombre" en una síntesis unitaria, en todo caso, esa triple identificación no parece haberse efectuado simultáneamente no de la misma manera en todas las comunidades primitivas.

II. OPCION CRISTIANA ENTRE LOS MODELOS JUDÍOS DE FIGURAS SALVÍFICAS ESCATOLÓGICAS

1. El cristianismo primitivo, interpretación judía de Jesús El objetivo de este apartado es mostrar que el "profeta escatológico" constituyó un estadio esencial en el proceso por el que el cristianismo primitivo llegó a reconocer a Jesús de Nazaret en su verdadera identidad, estadio que presentó una primera identificación personal que permite entender los más antiguos modelos precanónicos de credo. Sólo tras la experiencia en que se interpretó a Jesús como el resultado fue posible aduar Sal 2 y 110 y 2 Sm 7, entendidos ya mesiánicamente en el judaísmo, para interpretar la resurrección como elevación y constitución en poder para presentar a Jesús como mesías davídico, en sentido escatológico. Los cuatro modelos de credo parten en su origen de una interpretación de la vida de Jesús que toma como modelo el "profeta escatológico" religioso, "mesiánico", es decir, lleno de Espíritu de Dios. En este modelo reconocieron plenamente a Jesús: tal como se había mostrado ante ellos en la convivencia cotidiana.

Originariamente no se trató de una oposición entre el mesianismo judío y el cristiano, sino de una opción consciente (basada en el peso específico de Jesús y en la naturaleza de actividad terrena tal como se había desarrollado de hecho) entre los modelos *judíos* previos: se optó por el mesianismo del profeta escatológico, el profeta ungido de la buena nueva de parte de Dios. La identificación de Jesús en el profeta escatológico "mesiánico" tuvo profundas consecuencias. De hecho que en el judaísmo de la época tal término evocaba todo un campo semántico: Cristo, el ungido, pero también *Morón* O Señor (*Kyríos*), sabiduría y mediador de la revelación divina. Hijo de Dios, maestro de la ley, etc. Este "modelo cristológico", no sólo estaba ya preparado en el judaísmo de entonces, sino que también se hallaba ya personalizado: Henoc, Moisés, Elías, Samuel habían recibido en el judaísmo una interpretación "cristológica" del mismo modo que en 4 Esd (aunque se trate de una obra escrita después de Cristo) se interpreta "cristológicamente" a Esdras. Además el Henoc arameo (escrito en su sustancia unos cincuenta años antes de Cristo) ofrece una "cristología análoga de Henoc". Todos estos personajes reciben en el judaísmo los nombres de *christos*, *kyríos*, hijos de Dios. El uso de los que los cristianos llaman "Antiguo Testamento" es esencial para su interpretación de Jesús de Nazaret, pero bajo el peso, el criterio y la norma de la vida histórica de Jesús. ¿En qué datos se basa tal afirmación?

El Nuevo testamento permite entrever que, al observar la vida de Jesús de Nazaret, muchos tuvieron la impresión de que se encontraban ante <profeta>, fenómeno insólito en aquella época, si exceptuamos a Juan e Bautista. Para el pueblo, Jesús es <es un profeta> (Me 6,158 - 2728⁻). Esta tradición de Marcos se ve confirmada por la tradición propia de Lucas (Le 7, 39) y por los fragmentos de Mt 21,11.46, que son adiciones con respecto a Marcos. El Le 24,19, los llamados discípulos de Emaús insinúan que habían considerado a Jesús como profeta antes de su muerte. Así, pues, la circunstancia de que el pueblo y, sobre todo, los discípulos vieron en Jesús a un profeta constituye un dato prepascual.

La pregunta sobre la relación entre Jesús y el Espíritu de Dios -característica del profeta- fue uno de los primeros problemas que planteó la actividad de Jesús. Desde el principio se vio con claridad que en Jesús había algo extraordinario. Decían que <estaba fuera de sí> (Me 3,21). Las opiniones sobre él eran muy divergentes: unos decían que estaba poseído por el demonio (Me 3, 22; Mt 12, 24; Le 11, 15; Jn 7, 20; 8, 48), otros, que estaba poseído por el Espíritu de Dios, que era un profeta (Le 7, 1823⁻; Jn 8, 4850.52⁻ y 10, 2021⁻). Para quienes confiaban en él, estaba lleno del Espíritu (Le 11,14-23 = Mt 12, 2230⁻).

Según Lucas cuenta, los discípulos de Emaús reconocen a Jesús no sólo como profeta, sino también como profeta escatológico: <El iba a redimir a Israel> (Le 23, 21; Mt 16,14 y Me 8,28).

Es de notar que Le 4, 16-21 inaugura la actividad pública de Jesús con una predicación en la sinagoga: Jesús explica Is 61,12⁻ (que por entonces era interpretado como el gran anuncio del cristo-profeta escatológico) y afirma que tales palabras se están cumpliendo en ese momento. Según Lucas, Jesús se presenta como el profeta escatológico que inaugura el tiempo de la gracia divina.

Lucas y Mateo ponen el "estar lleno del Espíritu" ya en el nacimiento de Jesús (evangelios de la infancia). El profeta lo es "desde el seno de madre (Jr 1, 5); Is 49,1-3⁻; Sal 110. También Pablo se sitúa en esa misma tradición cuando, refiriéndose a su propia elección para el apostolado, afirma que sí llamado "desde el seno materno", a pesar de su tardía conversión en Damasco (Gál 1,15). (Esta idea pertenece a un mismo cuerpo de tradición). Dado que el profeta es en esta tradición un "Dios con nosotros", Mateo comienza si Evangelio identificando a Jesús con la presencia profética de "Dios con nosotros" (1,23).

Estructuralmente, el Evangelio de Juan está constituido sobre la idea de Jesús como el profeta Moisés escatológico que introduce realmente al pueblo en la tierra prometida: "en el seno del Padre" (Jn 1,18), el reino de Dios.

Todos los evangelios conservan el recuerdo de la primera Identificación personal sugerida ya por la propia vida de Jesús: Jesús es el profeta del reino escatológico de Dios, Inminente y que ya se manifiesta en su actividad. Por eso parece un error que en muchos estudios sobre el título de Jesús, el profeta aparezca muchas veces en el último lugar, sea objeto de escasa atención y se le conceda poca importancia. Podemos preguntarnos si tan

postura no ignora la autocomprensión profética de Jesús, sobre todo teniendo en cuenta que se distancia el mesianismo dinástico-davídico y habla del Hijo del hombre como juez universal; en otras palabras podemos preguntarnos si tal postura no deja son continuo la autocomprensión de Jesús o introduce en ellas ideas cristológicas posteriores. De este modo se pasa por alto la raíz de todos los otros títulos y de las tendencias que aparecen en los credos.

El eslabón entre el Jesús terreno y el Cristo kerigmático es el reconocimiento en todos los credos, del Jesús terreno como profeta escatológico (que supera todas las expectativas), y esta identificación es probablemente prepascual. Dicho de otro modo: quien admita que Jesús es el profeta escatológico del inminente reino de Dios, descubrirá, en el marco de la historia de la tradición un campo semántico en el que títulos como Cristo, *kyrios*, Hijo de Dios vienen a ser sinónimos o, al menos, están asociados.

2. Jesús mensajero escatológico de Dios y el uso de los títulos Cristo, Señor, Hijo

- a) La interpretación judeo-apocalíptica consideraba como "profecías" sobre los acontecimientos escatológicos y sobre determinados personajes salvíficos que tomarían parte de ellos. La tesis fundamental de esta exégesis, tal como aparece en los *testimonia* es que la Escritura tiene un sentido oculto, sobre todo escatológico. Tal exégesis consiste en combinar pasajes de la Escritura procedentes de diversas tradiciones, a menudo recurriendo a textos hebreos "actualizados" por la traducción griega de los Setenta o bien a palabras de sonido análogo, a las que se llega transponiendo letras si es preciso, con el resultado de unas combinaciones totalmente distintas de las pretendidas por el texto original.
- b) La identificación de Jesús de Nazaret como profeta escatológico explica el impulso inicial de una cristología del Nuevo Testamento con sus cuatro modelos de credo, así como la existencia de la confesión de que Jesús de Nazaret es "el Cristo, el Hijo unigénito, nuestro Señor". Esto no quita que en la posterior versión del Nuevo Testamento, donde nos hablan cristianos o no de origen judío, sino también pagano (sean sirios helenistas o de cualquier otra procedencia), hayan influido también categorías helenísticas. Varios decenios el cristianismo estuvo exclusivamente en manos de judíos, judíos de lengua aramea o judíos grecocófonos de la diáspora, y que los rasgos fundamentales de la interpretación cristológica de leus se habían fijado antes de que un solo cristiano pagano pudiera aportar algo. Pese a la mentalidad helenística, estaban entregados en cuerpo y alma a la espiritualidad bíblica (antipagana): eran la versión griega del auténtico "Israel"
- c) LOS DATOS DEL ORIGEN DE JESÚS

No podemos ocuparnos de todos los niveles o momentos del origen de Jesús, ni estructurarlos de una forma unitaria ni exponerlos neutralmente. Contamos con los datos *del* NT y en ellos debemos apoyarnos

1 Hablaremos en primer lugar de la patria de Jesús

2 el segundo lugar abordaremos el tema de la madre o de los padres.

3 unido a ese problema está el de aquellos que se llaman hermanos de Jesús.

4 Desde un punto de vista genérico podemos incluir todos esos rasgos del origen en una formulación básica que afirma simplemente: Jesús ha sido israelita. No ha surgido en una humanidad abstracta sino dentro de la corriente vital de Israel, con sus riesgos y esperanzas, su grandeza y su miseria. Tener esto en cuenta es absolutamente necesario para entender su origen y persona.

5 Pero ser persona no significa simplemente estar viniendo de un pasado que se impone de manera necesaria. Nadie escoge patria, el pueblo, la familia.

Como hombre auténtico, tampoco Jesús pudo escoger su propio origen, a la altura de esos planos.

Jesús ha sido un discípulo de Juan Bautista.

6 Finalmente, ser persona significa hallarse abierto, al menos de manera radical, hacia el misterio trascendente.

I.- NAZARET O BELÉN.

LA PATRIA FÍSICA Y LA PATRIA TEOLÓGICA

Pablo no recuerda nada del origen humano de Jesús. Sólo empleando un texto de una vieja confesión creyente afirma que «ha nacido del linaje de David según la carne» (Rom 1, 3; cf. 2 Tim 2, 8). De su patria no ha sabido o no ha querido decir nada.

Según Marcos, el comienzo de Jesús se ha concretado en el bautismo de Juan que, retirado en el desierto, ha proclamado penitencia (Mc 1, 14⁻). Para centrarse en su misión, Jesús debe abandonar su vieja patria, sale de Nazaret de Galilea, viene hasta el Jordán y se bautiza (1, 9). Por medio de ese gesto se desvela la fuerza del espíritu; Jesús se manifiesta como el Hijo; empieza el evangelio (1,9-11).

El pasado de Jesús se condensa kerigmáticamente en esa frase: «Viene de Nazaret de Galilea» (Mc 1, 9). Supera lo anterior y empieza una existencia absolutamente nueva. El pasado (su familia, sus vecinos) no le entienden; sus hermanos salen a buscarle como a un loco amenazante (Mc 3, 20²¹ - 31³⁵) que destruye el equilibrio religioso de su pueblo; los paisanos (nazarenos) le rechazan, pues conocen su origen y familia y no le pueden tomar como enviado de Dios entre los hombres (6, 23).

Este primer planteamiento de Marcos parece recoger los elementos más duros del «escándalo-Jesús».

Era un hombre externamente semejante a los demás. Había nacido en un pueblo perdido del norte (Galilea) y no ofrecía cualidades especiales. Creció en una familia en que los mismos nombres de los hijos eran signo de la fe de los patriarcas (Jacob, José, Judas, Simón... Mc 6, 3); sin embargo, los parientes no comparten su vocación de renovador religioso y le consideran como fuente de cuidados y peligros. Estos datos, austeramente duros, constituyen el fondo de la historia de Jesús. Por eso debe abandonar el pueblo (Mc 1, 9) y la familia (Mc 3, 31-35) cuando intenta responder a la llamada que Dios le ha dirigido.

Este problema preocupa marcadamente al evangelio de Juan que desarrolla los datos de Marcos en forma de polémica. Muchos judíos suponían que el mesías debía aparecer sobre la tienda de manera esplendorosa y repentina. En contra de eso, el origen de Jesús era normal y conocido (Jn 7, 25³¹ -); proviene de Nazaret y tiene padres bien concretos (cf. Jn 1, 45; 6, 42); por eso no puede ser mesías. Jesús acepta el argumento: los judíos aciertan en su juicio positivo (cf. Jn 7, 28); pero ignoran el auténtico misterio de Dios en quien Jesús tiene su fuente primordial y verdad.

Los textos aducidos (Mc y Jn) reflejan una actitud fundamentalmente polémica: el mesianismo de Jesús no puede probarse (o refutarse) partiendo de su origen simplemente humano. Los llamados evangelios de la infancia (Le 1-2 y Mt 1-2) ofrecen un planteamiento diferente. La situación que presuponen no es el kerigma (mensaje dirigido a los judíos o gentiles) ni tampoco la defensa (apologética) del Cristo contra aquellos que le atacan.

Los evangelios de la infancia articulan y transmiten una experiencia creyente en que Jesús se muestra como el hijo de Dios que había sido prometido desde el AT.

Desde un campo de fe se descubre que Jesús ha nacido a la existencia de los hombres como el hijo de Dios y que, a la vez, es descendiente de David y cumplimiento de las viejas profecías sobre el Cristo. Esto significa que en su origen y nacimiento se ha proyectado la experiencia de la pascua. Por eso ha de nacer en Belén, ciudad del viejo rey judío.

De acuerdo con la antigua tradición que presenta a Jesús como nazareno, Lucas sitúa en Nazaret la patria de sus padres y el lugar de la bajada del ángel a María (Le 1, 26-27 y 2, 39). El nacimiento en Belén obedece al edicto de Augusto (2, 1-5). De esa forma, el mensaje de salvación que anuncia el ángel del Señor desde los cielos puede proclamar que el Cristo ha nacido en «la ciudad de David» (2, 9-11).

El valor teológico de la filiación davídica y del nacimiento en Belén ha sido sistemáticamente elaborado por Mateo y constituye el tema de fondo de los dos primeros capítulos de su evangelio.

Con una tradición previa, Mateo sabe que Jesús, hijo de Abrahán y de David por medio de José (Mt 1, 1¹⁷ -), ha sido engendrado por obra del espíritu en María (1,18-25).

Para conciliar ambas afirmaciones, Mt ha de mostrar que, desposados ya María y José, pero sin haber consumado todavía el matrimonio, María ha concebido del espíritu.

Iluminado en sueños por el ángel, José acepta como suyo el hijo de María. De esa forma Jesús será, a la vez, el descendiente de David y la presencia de Dios entre los hombres. Por todo eso es difícil formular una respuesta decisiva. De forma aproximada nos arriesgamos a presentar las siguientes observaciones: la familia de Jesús pudo tener conciencia de provenir de David sin que por eso pudiera arrogarse ninguna pretensión exclusivista.

Quizá eran numerosas las familias que tenían esa misma convicción. Más importante que el dato (siempre inseguro) de una ascendencia biológica era el hecho de moverse dentro de un campo de esperanzas ligadas a la figura de David. Pensamos que de forma general Jesús se ha mantenido en ese campo (como todos los auténticos judíos). De todas formas, como tendremos ocasión de señalar, el pensamiento de una misión de carácter davídico no ha constituido el motor de la actitud religiosa de Jesús de Galilea.

II. LOS PADRES O LA MADRE DE JESÚS

Pertenece al ser humano el nacimiento (cf. I, 2125⁻). Acerca de esa doble filiación habla Mt 1. Mt 2 se ocupa de la doble patria de Jesús. Conforme a la Escritura y cumpliendo una palabra que los sabios de Israel no pueden ignorar, Jesús debe nacer en Belén donde los magos se dirigen a encontrarle (2, 4-7). Pero Mt sabe, al mismo tiempo, que Jesús es Nazareno. Por eso hace que venga a establecerse en Nazaret de Galilea, cumpliendo de esa forma una difícil palabra de Escritura (Mt 2,23).

En contra de su valor histórico se aducen dos argumentos fundamentales. En primer lugar, el texto de Me 12, 3537⁻ donde un grupo de la comunidad cristiana sostiene polémicamente que Jesús es el señor de David y no su hijo o descendiente. Por otra parte, todos los testimonios en favor de un origen davídico (genealogía de Mt 1, 117⁻ y Le 3, 2338⁻; fórmulas de fe en Rom 1, 3 y 2 Tim 2, 8; confesión de Me 10, 47-48 etc.) se pueden explicar como expresiones de una conciencia cristiana posterior en que se afirma que Jesús es el mesías (es decir, el hijo de David).

Finalmente, parece indudable que los parientes de Jesús se presentaron como davídicos en tiempos de unos padres, no sólo en el aspecto físico-biológico sino en la misma génesis psicológica de la personalidad (surgiendo al amor y a la palabra). El NT en su conjunto presupone que la peculiaridad de Jesús no reside en el hecho de un nacimiento especial sino en que, siendo humano como los demás, hace presente el misterio de Dios sobre la tierra.

Así lo han formulado sus visiones más teológicas (Pablo, Juan y Hebreos). Sin embargo, el mismo Jesús que en Me 6, 3 se describe «neutralmente» como el hijo de María y en Le 4, 22 como el hijo de José, aparece en los evangelios de la infancia (Le 1 y Mt 1) como aquel que ha sido concebido virginalmente por obra del espíritu.

Una y otra vez confiesa Pablo que Jesús es de verdad «el Hijo» y que proviene del misterio original de lo divino. A la misma confesión pertenece el hecho de que es hombre, nacido como todos, de mujer, nacido bajo la ley y sometido al mundo de pecado y corrupción de nuestra historia (Gal 4, 4). Ciertamente, al afirmar que ha nacido de mujer, Pablo no niega de manera expresa la posibilidad de un surgimiento virginal. Sin embargo parece más lógico suponer que, de acuerdo con Gal 4, 4, Jesús debió nacer como todos los demás humanos.

Juan reconoce que Jesús es logos, el hijo de Dios que desciende del cielo. Pero es logos hecho humano (Jn 1, 14). Por eso, aunque su madre goce de especial aprecio dentro de la iglesia (cf. Jn 2, 1 s; 19, 2527⁻) no le parece necesario fundamentar su importancia en una maternidad virginal. No tenemos razones para suponer que el Evangelio de Jn ha rechazado las palabras del pueblo que aluden a Jesús como el «hijo de José» (6, 42). La misma confesión creyente de Natanael, en que se alude al «hijo de Dios, rey de Israel», va unida a la sentencia que le muestra como «el hijo de José de Nazaret» (Jn 1,45. 49)

En la misma línea se mueve la teología de hebreos.

Jesús, el hijo original de Dios (Heb 1, 1-3), el sumo sacerdote de los tiempos decisivos (5, 10; 6, 20), se presenta como un hombre entre los hombres: tiene un origen con los otros (2, 11), participa de su carne y de su sangre (2, 14). Jesús se asemeja en todo a sus hermanos (2, 17) y por eso experimenta su destino, angustia y sufrimiento; así aprende la

obediencia y puede convertirse en sacerdote que se apiada de los hombres (Heb 4, 15; 5, 7-9) las contradice.

La tradición que llama a Jesús «el hijo de *José*» parece indudablemente antigua y está recogida en el mismo Evangelio de Jn (1, 45 y 6,42). Ha sido corregida en función de un surgimiento virginal por Le 3,23 y aparece, normalmente, como aquella que comparte todo el pueblo en Le 4, 22 (y de manera velada en Mt 13, 55).

Sea cual fuera la posibilidad teológica de una concepción virginal, es evidente que el pueblo no puede compartirla. Lo que ha pasado entre María, su marido y Dios constituye un dato de intimidad que sólo desde la fe puede aclararse; ante los ojos neutrales del pueblo, Jesús debe aparecer como el hijo del marido de María (el hijo de José), a no ser que existiera algo especial en sus relaciones y en el tiempo del nacimiento.

Los judíos, por su parte, lo han seguido conservando y hablan de «Jesús, el hijo de María, la soltera» El hecho básico es, por tanto, que Jesús, el de María, no es hijo de José. La polémica judía interpreta ese dato de una forma escandalosa (hijo de soltera). La iglesia cristiana lo valora de un modo espiritual (viene de Dios). Desde aquí, en el mismo comienzo de la vida de Jesús, nos encontramos con una paradoja que es preciso resolver por medio de la fe (cristianos) o con una acusación contra María.

La expresión de Mc 6, 3 (el hijo de María) no contiene ningún tipo de polémica en contra de la madre. La causa del escándalo del pueblo no consiste en que Jesús haya nacido de manera irregular. En ese caso no tendría sentido el contexto en que se alude a su trabajo y su familia. El escándalo se funda más bien en que Jesús es conocido y conocido su origen, su oficio y sus hermanos (Mc 6, 16⁻). Si los acusadores aludieran a un nacimiento ilegítimo la respuesta de Jesús habría sido ilógica (deshonrar al profeta en su patria... Mc 6, 4). En este plano se mueve todavía Jn 6, 41-42 y 7, 40-44: lo que produce escándalo es precisamente el origen normal de Jesús.

¿Por qué se le llama entonces hijo de María? La explicación más sencilla sigue siendo que José había muerto hace ya tiempo, de tal forma que el pueblo alude a Jesús refiriéndose a su madre. Evidentemente, si Mc 6, 3 fuera un registro oficial se debería suponer que Jesús era ilegítimo. Pero la frase es simplemente una expresión informal del pueblo y nada en la reacción de los paisanos o en el texto de Mc 6, 16⁻ permite suponer que se rechace a Jesús por ilegítimo.

Además, los relatos de la concepción virginal de Lc y Mt no han surgido por oposición al escándalo de un nacimiento irregular, sino para expresar un contenido de la fe: Jesús proviene del misterio original de lo divino. Para articular de una manera humanamente comprensible la experiencia de esa filiación superior se acude a la concepción por el espíritu. No frieron los rumores sobre el nacimiento irregular los que originaron el relato de la concepción virginal; fue la concepción virginal, tal como se expresa sobre todo en Mt, la que ha podido alimentar esos rumores.

Le desarrolla consecuentemente el pensamiento del origen virginal de Jesús. A la pregunta por el «cómo» que formulan los cristianos por medio de María (Le 1, 34) responde decididamente el evangelio: «El Espíritu santo vendrá sobre ti; te cubrirá la fuerza del Altísimo; por eso lo que nazca será santo, será llamado hijo de Dios» (Lc 1, 35). Jesús es hijo de los hombres porque nace de María; es hijo de Dios porque ha surgido de la fuerza del Altísimo. Fundándose en esta convicción, Lucas precisa que José no es más que un padre aparente (Le 3, 23). Sin embargo, a lo largo de todo su capítulo segundo (nacimiento, adoración de los pastores, presentación y episodio del niño perdido en el templo) ofrece la impresión de que María y José son, normalmente, los padres del niño (cf 2, 27.33. 41. 48). Además, en 4, 22 presenta a Jesús como el hijo de José.

El relato de Mateo presupone la concepción por el espíritu.

Por eso su interés fundamental no ha sido señalar hacia María como madre virginal sino mostrar que, siendo concebido por la, fuerza del espíritu, Jesús es a la vez el hijo de David y el cumplimiento de las viejas promesas de Israel. Consecuente con la escena de la anunciación, el evangelio de la infancia de Mt no alude a José como padre de Jesús. Sólo en 13, 55 el pueblo de Nazaret habla del «hijo del carpintero».

Sobre estos elementos resulta extremadamente difícil arriesgarse a formular una conclusión.

III- LOS HERMANOS DE JESÚS

Primordial mente el hombre proviene de unos padres. Pero, al mismo tiempo, hay que añadir que nace y crece en un ámbito de hermanos que determinan profundamente su existencia. De los posibles hermanos de Jesús tratamos brevemente en lo que sigue.

Al tema aluden dos escenas de la tradición sinóptica: hallándose Jesús en Cafarnaúm, rodeado de sus discípulos y extendiendo su mensaje, llegan su madre y sus hermanos y pretenden disuadirle de su obra (Mc 3, 20-21. 30-35; Mt 12, 46-50; Lc 8, 19-21).

De sus hermanos (Santiago, José, Simón, Judas) y de sus hermanas hablan también abiertamente los vecinos de Nazaret (Mc 6, 3; Mt 13, 55-56). Juan se ha referido a ellos tras el signo de Cana de Galilea (Jn 2, 12). Más tarde añade que sus mismos hermanos no creían en su obra; para subir a la fiesta de Jerusalén Jesús prefiere distanciarse de ellos (Jn 7, 3-5. 10).

En una indicación con evidente fondo histórico, Lucas precisa que los hermanos de Jesús pertenecieron a la iglesia más antigua, recibiendo con su madre, los apóstoles y las mujeres las primicias del espíritu (Hecho 1, 14)¹ Esta noticia ha sido confirmada en lo referente a Santiago (hermano del Señor según Gal 1, 19) por el mismo Pablo cuando afirma que Jesús resucitado se mostró en cuarto lugar a Santiago (1 Cor 15, 7). Refiriéndose a su propio ministerio Pablo añadirá que goza del derecho de llevar consigo una mujer como lo hacen los apóstoles y hermanos de Jesús (1 Cor 9, 5) que evidentemente se han hecho cristianos.

Tratando el tema de manera puramente neutral parecería lógico pensar que estos hermanos son hijos de su mismo padre y madre. Sin embargo hay varios datos que complican el problema desde un punto de vista teológico, filológico y exegético.

En primer lugar, existe una *dificultad teológica*. La concepción virginal de Jesús, aceptada casi axiomáticamente por la iglesia posterior, ha conducido a la creencia de que María fue virgen para siempre, no pudiendo alumbrar por tanto nuevos hijos. María pudo haber concebido virginalmente a Jesús conviviendo luego con José y teniendo normalmente otros hijos. Esto es lo que a primera vista parecen suponer los mismos evangelios de la infancia: Jesús fue el primogénito (Lc 2, 7) y José no conoció a María (sexualmente) hasta el nacimiento de Jesús (Mt 1, 25). Es evidente que ni en uno ni otro caso se afirma expresamente que María tuviera nuevos hijos, como una y otra vez se ha demostrado; sin embargo, y sobre todo cuando el NT alude a unos hermanos, parece más normal el suponer que existen esos hijos. Pues bien, aun distinguiendo entre la concepción virginal de Jesús y la existencia de hermanos posteriores, la iglesia ha tendido a suponer que María fue perpetuamente virgen, de tal forma que los hermanos se deben interpretar como parientes. Desde el plano del NT el dato teológico no puede resultar definitivo.

Por eso es necesario acudir a un *argumento filológico*.

Para el mundo semita y de manera especial para el AT, el término hermano ofrece una amplitud mayor que en nuestro tiempo y significa aquel que pertenece a la familia. Originalmente, en griego se distinguen mejor las relaciones: hermano es *adelphos* y primo *anepsios*, como sabe el autor de Col 4, 10. Sin embargo en las zonas de influencia semita y en el mismo griego popular del tiempo de Jesús el término de hermano se puede interpretar de manera general como pariente. Por todo eso y conociendo que en la voz hermano está implicado un contenido honorífico que falta en los otros casos debemos concluir: filológicamente no es imposible que los llamados hermanos de Jesús fueran sólo parientes. Para enfocar mejor el problema es necesario situarlo en el plano de la exégesis. En principio, y si no existen razones contrarias de peso, supondremos que hermano hay que tomarlo en el sentido más obvio como el hijo de un mismo padre y madre (de José y María), aun a sabiendas de que el significado pudiera revelarse después como más amplio. Veamos.

El texto básico es Mc 6, 3. Los vecinos de Nazaret preguntan: «¿No es éste el carpintero, el hijo de María y el hermano de Santiago y José, Judas y Simón?». Lo mismo afirma Mt 13, 55.

Tomado en sí mismo el pasaje parece aludir a unos hermanos camales³⁰. Pero tenemos una objeción. Se trata de la noticia de Mc 15, 40 (Mt 27, 56): Junto a la cruz estaban María

Magdalena y María, la madre de Santiago el Menor y de José. Aparentemente, los mismos Santiago y José que en Mc 6, 3 se presentaban como hermanos de Jesús aparecen ahora como los hijos de otra María. Esto puede significar que al hablarse allí de hermanos se aludía simplemente a parientes

La solución llamada de Jerónimo supone que los hermanos de Jesús han sido en realidad sus primos. Según Jn 19, 25 había junto a la cruz varias mujeres: «Su madre, la hermana de su madre, María la de Cleofás y María Magdalena». Gramaticalmente es posible que «la hermana de la madre de Jesús» y «María la de Cleofás», sean una misma persona. Pues bien, suponiendo que esa persona sea la misma que en Me 15, 40 y Mt 27, 56 aparece como madre de Santiago y de José resultaría que los hermanos de Jesús vienen a ser sus primos, hijos de esta otra María que es hermana de su madre. También se puede suponer que Cleofás era hermano de José mientras que María, la madre de Santiago era cuñada o hermanastra de la Virgen; (así se evita que haya dos hermanas con el mismo nombre)

Esta solución, defendida actualmente por una mayoría de católicos, apareció tardíamente dentro de la iglesia. Con todo su rigor crítico, ofrece el defecto de presentarse fundamentalmente como defensa de la virginidad de María, jugando con los nombres y relaciones familiares de una forma que parece impropio.

Sin embargo, lo más sencillo es tomarlos como hermanos propiamente dichos. Tal es la solución atribuida antiguamente a *Elvidio* y defendida en nuestros días por la mayor parte de los autores protestantes.

Tratando de sus padres dijimos que teológicamente no hay nada que se oponga —al menos en principio— al hecho de que Jesús haya nacido del amor interhumano. Pues bien, aun en el caso de haber sido concebido de manera virginal podría tener otros hermanos. Sin embargo, la concepción virginal y la virginidad perpetua de María han sido objeto de una larga reflexión eclesial.

Por eso juzgamos que la solución definitiva sigue abierta y, aunque exegéticamente pensemos que lo más probable es la concepción no virginal de Jesús y la existencia de auténticos hermanos, debemos añadir que esa opinión ha de integrarse en la vivencia de la iglesia que ha sido en parte diferente.

El tema de los hermanos de Jesús es marginal dentro del misterio cristiano. Sin embargo, tiene su importancia. Es distinto que Jesús proceda de la misma entraña de la historia humana (amor de unos esposos) o aparezca como fruto de una fe virginal; es diferente que se eduque como el hijo del milagro, en un ambiente de soledad, o que se encuentre sobre el mundo con un puñado de hermanos que maduran en el centro de un influjo mutuo. El fenómeno de la incredulidad de esos hermanos (Me 3, 20-21. 30-35 y Jn 7, 3-5) parece situarnos en un contexto en que Jesús crece en medio de ellos. Repetimos, sin embargo, que desde aquí no puede darse solución definitiva.

JESÚS EN RELACIÓN CON GRUPOS COMPETIDORES JUDÍOS

1- Introducción.

Con su ministerio itinerante, de amplio alcance, a través de Israel, su llamada al seguimiento, dirigida a muy diversos tipos de israelitas; su creación de los doce, como símbolo de la reunión de las doce tribus de Israel, y sus viajes a Jerusalén durante la fiesta de peregrinación, Jesús nos indica que quería hablar, estimular y reunir a todo el pueblo de Dios, al conjunto de Israel, en espera de la venida del reino.

Jesús y el Bautista no eran los únicos maestros judíos del siglo I en atraer personas que buscaban un modo más elevado o más estricto de vivir su judaísmo. No podemos por menos preguntarnos cuántos otros hombres santos, ascetas, profetas, videntes apocalípticos o nacionalistas religiosos radicales, desde sus aislados rincones de palestina, atraían a jóvenes judíos en busca de perfección espiritual, probablemente hubo muchos líderes religiosos en palestina de los que no tenemos conocimiento.

Pero los hombres santos individuales contemporáneos suyos no habrían representado la mayor fuente de competición para Jesús y su movimiento recién formado, especialmente en asuntos religiosos. Jesús, el chico nuevo en el bloque del judaísmo palestino, tenía que competir contra movimientos religiosos y políticos que existían en Israel desde casi dos siglos antes de que el llegase, los más famosos son los fariseos, los esenios y los saduceos.

II.- A modo de telón de fondo: antecedentes de los movimientos.

a) Tensiones en Israel desde los orígenes.

La existencia de movimientos rivales en Israel no resulta sorprendente para quien conoce la historia de Israel tal como está recogida en el AT. Como en el Génesis, las contiendas entre los doce hijos del patriarca Jacob. Enfrentamientos internos e incluso guerras civiles. La nación se dividió en dos reinos rivales, Israel en el norte y Judá en el sur.

Cuando el año 539 a. C. Ciro, el rey de Persia, permitió a los judíos reconstruir el templo de Jerusalén, no tardaron en encenderse de nuevo las luchas partidistas, por controlar el templo y el sector dirigente de la clase sacerdotal.

III. Los fariseos.

a) Unas cuantas imágenes de los fariseos elaboradas en el siglo XX

El pequeño embarazoso secreto de los estudios sobre el NT es que nadie sabe realmente quienes eran los fariseos, algunos especialistas, describían a los fariseos como judíos plebeyos de ciudad que obtenían apoyo del proletariado urbano. Los dirigentes de los fariseos eran los escribas, y los fariseos en general se dedicaban al estudio de la ley. Tenían en mucho el saber, mientras que los saduceos despreciaban la erudición.

Otros autores afirmaban que los fariseos eran liberales ilustrados en conscientes lucha contra los saduceos, unos conservadores. Lo que desencadenó la revolución de los fariseos fue la transformación de la antigua sociedad agraria en una sociedad crecientemente urbana, en donde ya no se podía aplicar las leyes del Pentateuco. Los fariseos incluso llegaron a dominar todos los ámbitos de la vida judía en Palestina, incluso el culto, opuesta a un sistema religioso obsoleto, vinculado al sacrificio de animales y a un único templo, donde sólo se podía ofrecer el culto judío en su plenitud.

Los fariseos propugnaban la implantación de una religión populista progresiva, centrada en el estudio de la ley oral y escrita, y extendida por medio de la institución laica y democrática de la sinagoga. También es problemática la afirmación de que los fariseos decidieron abandonar la vida pública y la actividad política cuando Herodes el Grande consolidó el dominio de su reino, donde forzó a los fariseos a hacerse a un lado. No obstante, a veces hubo fariseos que participaron en la vida política de la corte herodiana, pero esta relación no duraría tanto.

b) Esbozo minimalista por medio de seis puntos

1) Los fariseos (así como los saduceos) eran un grupo judío con intereses políticos, que estuvo activo en Palestina antes de la primera guerra judía.

a) En los años cincuenta del siglo I, Pablo de Tarso, un antiguo fariseo, ofrece un testimonio autobiográfico de la existencia de los fariseos mediante el texto de FU 3,5. Dado que Pablo se hizo cristiano a mediados de los años treinta, dice que en ese periodo los fariseos siguen existiendo como un grupo muy conocido en el momento de la redacción de la carta a los filipenses.

b) Complementariamente, Josefo declara ser seguidor del movimiento farisaico desde la edad diecinueve años, es decir hacia el 56 d. C. precisamente en que Pablo en la época que escribe Filipenses.

2) Los fariseos tenían fama de realizar una exacta o precisa interpretación de la ley mosaica. En el vocabulario de exactitud o precisión es un punto en el que Lucas y Josefo coinciden manifiestamente.

Quizás como parte de su negativa descripción de los fariseos, Josefo subraya que gozaban de cierta reputación de tener un conocimiento exacto de la ley mosaica y de las costumbres ancestrales. Podría deberse a la intención de Josefo el hecho en que sus relatos sobre los fariseos dejen la impresión de que esos judíos no eran tan exigentes y estrictos en lo tocante a actuar con arreglo a la ley y a la moralidad.

3) Las disputas entre Jesús y los fariseos sobre cuestiones de la ley reflejan la pugna de mayor alcance que había en Israel durante la época del cambio de era sobre la adecuada interpretación de la ley mosaica. El templo de Jerusalén y la ley eran los dos grandes símbolos de unión y a la par, división de la religión Judía.

4) Dada la importancia de esas tradiciones de los Padres, sería muy útil averiguar sobre la naturaleza de los fariseos. Un modo interesante consiste en aplicar el testimonio múltiple de las fuentes, como de las fuentes evangélicas diversas, atestiguan diversas preocupaciones de los fariseos. Las preocupaciones son las siguientes:

- a) Regla de pureza concernientes a los alimentos y a los recipientes que contienen comida y líquida: Me. 7,1-23, Mt 23,25-26.
- b) Regla de pureza concerniente a cadáveres y sepulturas: Mt 23,28
- c) Pureza o santidad del sistema cultural en el templo de Jerusalén y el modo adecuado de rendir culto y ofrecer sacrificio en el templo: Mt 23,16-22
- d) Pago de diezmo. Derechos y deberes de los sacerdotes: Mt 23,23
- e) Debida observancia del sábado y de los días santos, sobre todo en relación con los trabajos y los viajes: Me 2,236-3,1, 28.
- f) Matrimonio y divorcio, incluida la redacción del acta de divorcio y los motivos para el divorcio: Mc 10,11-12.
- c) La relación de Jesús con los fariseos

Mateo y Lucas tienden a introducir referencias sobre todo negativas a los fariseos en donde no aparece en Marcos, en el relato de la curación del paralítico de Me 2,112- los adversarios que consideraban a Jesús blasfemo por declarar perdonados los pecados del paralítico. En cambio, Lucas, al comienzo del relato Le 5,17 y en el momento de aludir a la crítica de los adversarios de Jesús, los designa como fariseos y maestros de la ley o escribas.

IV. LOS SADUCEOS

El problema de la identificación de los saduceos

La parcialidad de los textos sobre los saduceos es un problema especialmente grave, porque, a diferencia de lo que sucede con los fariseos, no existe material procedente de un autor contemporáneo suyo ni de alguien que simpatice con ellos. No sucede así con los fariseos. En Pablo y tenemos autor del siglo I como Josefo que era además fariseo. Para describir a los saduceos debemos basarnos en tres fuentes principales (El NT, Josefo y la literatura rabínica).

En las obras rabínicas posteriores los saduceos pasan a ser de un modo creciente los adversarios estereotípicos del judaísmo rabínico, que los textos no muestran gran interés por la identidad histórica de los saduceos en el siglo I, ni conocimiento de ella. La polémica se vuelve a veces tan agria en el Talmud babilónico que los saduceos ya no son vistos como verdaderos judíos, sino como herejes.

A continuación señalaremos algunos rasgos de los saduceos del período anterior al año 70.

La existencia: de los saduceos como grupo religioso-político activo en Judea, por la época del cambio, cuenta con el testimonio del NT, Josefo y la literatura rabínica. Dentro del NT, solo se menciona a los saduceos en los sinópticos y en Hechos pero relativamente pocas veces, solamente en la disputa sobre la resurrección de los muertos Me 12,18-27. Pone directamente en el centro a los saduceos y su doctrina.

Nivel socioeconómico y político.

Según Josefo los saduceos eran pocos numerosos y carecían de seguidores entre el pueblo llano, mientras que por el otro lado contaban con la confianza de los ricos solamente y eran los hombres más destacados y dirigentes entre los judíos, por el cual en esa época solo bastaba las riquezas, o en el poder o influenciado en el carácter político, no tenían influencia entre las masas.

Doctrina: quizás lo que llamaríamos doctrina, fue aquello en los que los saduceos resistieron con más fuerza toda innovación que fuera más allá de las claras enseñanzas del Pentateuco.

- a) El ejemplo más obvio es el rechazo de la creencia en la resurrección de los muertos.
- b) La creencia en la resurrección de los muertos, en la recompensa y castigo después de la muerte y en una feliz vida eterna para los virtuosos

V. LOS ESENIOS Y OTROS GRUPOS

De todos estos grupos, el que más intriga despierta y más debates genera en nuestros días es el llamado de los esenios, juntos con un famoso subgrupo, formado por los habitantes de Qumrán.

Los esenios y Qumrán.

El entusiasmo inicial con que los primeros documentos del mar muerto; descubiertos en 1947, fueron estudiados en la década de 1950-1969 y el renovado interés actual por la literatura qumránica en general, ahora que todos los fragmentos que la componen están en manos de los investigadores.

Ahora bien, aunque los evangelios presentan a Jesús relacionado o enfrentado con fariseos, saduceos y samaritanos, ni los evangelios ni el NT dicen palabra alguna sobre la interacción de Jesús con los saduceos o los qumranitas, las palabras esenios o Qumrán no aparece en ninguno de los escritos neotestamentarios.

Los documentos del Qumrán nunca mencionan o aluden a Jesús de Nazaret. Si nos preguntáramos de qué dice directamente el NT sobre la relación de Jesús con los esenios o Qumrán, diríamos que: nada. Algunos autores como Bárbara Thiereng, una especialista australiana, ha intentado demostrar que Juan Bautista era el maestro ciego justicia fundador de la comunidad de Qumrán y que Jesús era el Sacerdote impío opuesto a él.

Jesús y los qumranitas/esenios: advertencias sobre las comparaciones.

En el pasado las comparaciones se han realizado prescindiendo de todos los conocimientos adquiridos sobre crítica de fuentes, formas y redacción de los evangelios. Por ejemplo, cuando se sujeta el tema de la ley mosaica, el Jesús comparado con el material del Qumrán no era histórico, sino el mateano, tal como es presentado en el sermón de la montaña. Algunos de los paralelos se someterán a consideración implican cuestiones amplias, relativas a las enseñanzas de Jesús acerca de la ley mosaica.

ESCATOLOGIA

En los comienzos de las investigaciones sobre la teología qumránica se puso poco cuidado en distinguir entre Qumrán y Jesús en lo tocante a la escatología. La visión que tenía Jesús del reino de Dios difería las ideas escatológicas judías de su tiempo en que implicaba una tensión entre el “ya” del ministerio de Jesús y el “todavía no” de la venida plena y final del reino.

En Qumrán, la visión escatológica del presente tenía también un elemento más negativo: el presente es un tiempo de prueba y sufrimiento para la comunidad, un tiempo en el que todos los israelitas están llamados a pronunciarse a favor o en contra de la alianza renovada y la verdadera interpretación de la ley a modo de Qumrán. Algunos documentos del Qumrán hablan directamente de las esperanzas mesiánicas de la comunidad. Aunque hay una fugaz referencia a una especie de profeta escatológico “Elías” esa figura escatológica de un profeta como Elías, borrosa en el Qumrán, parece representar el papel escatológico que Jesús escogió para sí. Otro paralelo entre Jesús y Qumrán con respecto al Mesías escatológico se puede encontrar en las respuestas de Jesús a los mensajeros enviados por Juan el Bautista (Mt 11,2-6), a la pregunta; ¿Eres tú el que tiene que venir?, en otros paralelos también por ejemplo el de Mt 11,5 que consiste en las cuatro acciones de curar a los heridos, dar vista a los ciegos, resucitar a los muertos y anunciar la Buena Noticia a los Pobres.

Los Samaritanos.

En este punto nos extrañará del porque en este material se mencione a los samaritanos. Después de todo, los samaritanos son mencionados en los evangelios, mientras que en ninguna parte se encuentran referencias evangélicas a los qumranitas/esenios.

Los Samaritanos eran quienes en el siglo I habitaban la región llamada Samaría, situada en Palestina, al Norte de Judea y al Sur de Galilea, en la ribera occidental del río Jordán. Su capital también llamada originariamente Samaría.

Los samaritanos en tiempos de Jesús comenzaron como una raza de personas en el Antiguo Testamento formada después de que el rey asirio tomó la mayor parte de la nación de Israel en el exilio. Se repobló lo que entonces era la ciudad capital de Israel, Samaría, con los extranjeros que eventualmente se casaron con los judíos que se quedaron en la tierra. Como resultado, sus hijos eran solo mitad judía. Estos medio-judíos llegaron a ser conocidos como samaritanos.

Su religión; eran semitas que adoraban al Dios Yahvé, afirmaban que los sacerdotes

oficiantes en el monte Garizín, lugar donde ofrecían culto a Yahvé, eran los sacerdotes legítimos de la ley mosaica y no los que oficiaban en el templo de Jerusalén, que solo reconocían los cinco libros de Moisés (el Pentateuco) como escritura con autoridad.

Los escribas.

Los escribas, que se mencionan con mucha frecuencia en los Evangelios, formaban un grupo de eruditos, a veces, allegados a los Fariseos y, otras, a los Saduceos, o a altos dignatarios religiosos. Esta denominación varió con el transcurso del tiempo, pero en los tres siglos iniciales del cristianismo, los escribas se mantuvieron como intérpretes profesionales y profesores de las leyes y de la ética bíblica. Sin embargo, las leyes mosaicas para ajustarse a los tiempos, necesitaban de interpretaciones y ampliaciones. Los dos partidos religiosos más importantes, Fariseos y Saduceos, tenían sus propios escribas y eruditos. Los fariseos poseían una mayor influencia, por lo que las interpretaciones de sus escribas eran las que los judíos consideraban más autorizadas. Por esta razón, los fariseos son mencionados más veces en los Evangelios, aunque en estos textos el escriba era más bien un jurista. Pero, en el Gran Sanedrín, que acogía las reuniones legislativas y judiciales, desde el año 200 a.C. hasta el 70 d.C., éstas eran convocadas tanto por los fariseos como por los saduceos. Los escribas interpretaban las leyes bíblicas o redactaban nuevos textos, basándose en las tradiciones de las leyes orales de sus mayores; debían dar cuenta de todos los conocimientos revelados por el estudio de las Escrituras y, por último, tenían que actuar como consejeros de los jueces y de quienes administraran las leyes.

Tesis 3

Jesús Histórico. Los Orígenes de Jesús. El hombre Jesús. Características humanas. Inteligencia, voluntad, libertad...

1. Justificación de nuestro itinerario

Es itinerario porque la revelación de Jesús es un camino gradual. Jesús no revela explícitamente a los discípulos su propia identidad, y que estos comprendan, con todas sus consecuencias. La fe inicial de los discípulos debía ser embrional, pues estaba destinada a irse desarrollando gradualmente.

a. Fuentes para conocer a Jesús.

A Jesús, como a cualquier otro personaje de la antigüedad, no lo podemos conocer de modo directo. Solo podemos conocerlo históricamente por medio de las huellas que ha dejado su vida. La mayor de ellas es la propia Iglesia: una comunidad visible que remite sus orígenes a la persona de Jesús de Nazaret.

Las fuentes documentales que disponemos son los Evangelios canónicos, además de algunas breves alusiones en la literatura pagana y casi ningún dato en la tradición apócrifa.

b. Primeras convicciones sobre Jesús.

El Nuevo Testamento nos permite conocer el cristianismo del siglo I. Nadie puede negar que los escritos (cuyo contexto nos describe a su autor) del Nuevo Testamento nos permiten conocer el contenido de la fe en Cristo de los primeros cristianos. Dado que los documentos del Nuevo Testamento fueron escritos alrededor del año 50 en adelante, ve una laguna de casi veinte años entre el primer anuncio de Pentecostés y los primeros escritos. Sobre la base de datos históricos, unidades literarias pertenecientes a esa época, etcétera, podemos reconstruir parcialmente algunos elementos de la liturgia, la predicación, y la vida de la comunidad que contienen una cristología implícita.

c. Fundamentación de las convicciones.

Si aceptamos, como los historiadores que Jesús fue ejecutado y murió violenta y vergonzosamente, ¿cómo pudo darse el fenómeno de la Iglesia? Dado que algo grande debió pasar que explique esto. Según la documentación cristiana lo que sucedió fue la resurrección. Pero la resurrección por sí sola no basta, si no está apoyada en un recuerdo de Jesús que sea congruente con las convicciones que alcanzó la comunidad cristiana en la experiencia de la resurrección y de la efusión del Espíritu Santo.

De este modo, los factores que explican el nacimiento de la Iglesia son: la vida terrena de Jesús y la experiencia de la resurrección. Por último, es necesario ver como se relacionaban estas convicciones acerca de Jesús, que lo vinculan al mundo divino, con el monoteísmo heredado del mundo judío.

d. Jesús, el fundamento de la fe.

Los evangelios no pretenden ser cronologías de la vida de Jesús de Nazaret, sino que son relatos de Jesús centrados en su muerte y resurrección que fueron compuestos en función de la predicación de la comunidad (historiografías kerigmáticas). Por lo tanto, son escritos en base a la relectura teológico – salvífica de la vida del Nazareno hechos a la luz de la resurrección. Será necesario leerlos críticamente para acceder a los datos anteriores a la Pascua.

Un camino es investigar qué conceptos y figuras utilizaron los discípulos antes de la Pascua para comprender y expresar la identidad que le atribuían a Jesús, tomados de la teología y esperanza de Israel, expresamente del Antiguo Testamento, que para ser aplicados a Jesús debieron ser modificados.

El estudio crítico de las fuentes, especialmente de los evangelios sinópticos, permiten identificar los pocos elementos que pertenecen con seguridad histórica al Jesús del periodo prepascual. Algunos elementos nos informan acerca de qué cría y qué pensaba Jesús sobre sí mismo. A esta búsqueda se le llama la pretensión de Jesús o la cristología de Jesús. Por

último, es indispensable conocer el contenido del mensaje. También es necesario adentrarse en sus palabras y acciones.

e. Jesús y la cristología eclesial.

Una vez reconstruida la figura histórica de Jesús, es necesario comprobar la continuidad entre la persona de Jesús de Nazaret y las convicciones de la primerísima comunidad cristiana; luego controlar la continuidad de las cristologías del Nuevo Testamento con las convicciones de la Iglesia en los primeros años; para finalmente, ver el desarrollo de los grandes concilios en que se definen las líneas de la reflexión cristológica de la Iglesia. Todo esto para mostrar la continuidad histórica entre la predicación cristológica eclesial el acontecimiento de Jesús de Nazaret, muerto y resucitado.

f. Carácter histórico de la revelación cristiana

Jn 1, 14: “El Verbo se hizo carne”. Esta afirmación declara que el cristianismo tiene sus raíces en la historia.

Ya en el Antiguo Testamento se afirma: “A partir de la grandeza y hermosura de las criaturas se llega, por analogía, a contemplar a su Autor” (Sab. 13, 5); y San Pablo recuerda: “lo invisible de Dios, desde la creación del mundo, se deja ver a la inteligencia a través de sus obras” (Rom. 1, 20). Así, la creación misma revela a su Autor. Por ello, “la santa Iglesia, nuestra madre, mantiene y enseña que Dios, principio y fin de todas las cosas, puede ser conocido con certeza mediante la luz natural de la razón humana a partir de las cosas creadas” (CVI, DH 3004; CVII, DV 6; CIC 31-38). Por esta revelación, el hombre puede conocer a Dios como origen y fin del universo, bien supremo, verdad y belleza infinitas. Sin embargo, es necesaria la revelación histórica. Dios se comunica gradualmente con el hombre y lo prepara, por etapas, para acoger la revelación sobrenatural que hace de Sí mismo, y que culminará con la revelación de su Ser, en la encarnación histórica de su propio Hijo (CIC 327). Lo más característico y novedoso de la fe cristiana es la continuidad con la revelación natural.

El cristianismo es un acontecimiento, no algo que surgió de las exigencias del corazón humano, ni de las proyecciones y esperanzas del pueblo de Israel, ni de los más altos ideales del hombre. Para aceptar la revelación cristiana, es necesario estar abierto a una verdadera novedad en la historia. Lucas en su evangelio vincula la revelación a la historia profana (Lc 2, 1-2; Lc 3, 1-2). El evangelio de Juan, de modo más conceptual, afirma lo mismo (Jn 1, 14; cf. Hb. 1, 1-2; Hb 7, 27).

San Ignacio de Antioquia (martirizado en el año 107) destaca el carácter concreto e histórico del Jesús en el que cree. En su Carta a los Tralianos (IX, 1) leemos: “Haceos los sordos cuando alguien os hable a no ser de Jesucristo, el de la descendencia de David, el hijo de María, que nació verdaderamente, que comió, que bebió, que fue verdaderamente perseguido en tiempos de Poncio Pilato”. Incluso el Credo conserva el nombre de Pilato como ancla en la historia universal.

Esta afirmación cristiana produjo fuertes reacciones ya desde el inicio del cristianismo. Celso, filósofo del siglo II, para el cual Dios actúa siempre, en todas partes y homogéneamente. La providencia divina no es más que la naturaleza, es decir, la creación en marcha de acuerdo a sus propias leyes. Esto, sumado a su visión cíclica del tiempo, se cierra a una verdadera novedad como lo es la encarnación. Por eso, la acción de Dios que presentan los cristianos es un capricho y por lo tanto inaceptable. El centro de la problemática de Celso contra los cristianos es la posibilidad de la revelación del Dios absoluto en la historia.

Friedrich Schlegel (1772-1829) invita a estar abiertos a una novedad en la historia, y critica la visión del mundo de aquellos que no están dispuestos a aceptarla realidad de una verdadera novedad.

Para aceptar la revelación cristiana, es necesario estar abiertos a una novedad en la historia. Para aceptar la encarnación y la resurrección debemos estar abiertos a esta novedad en la historia. Puesto que Jesucristo no pertenece a un tiempo primordial, fuera de la historia, el CVII, en su Dei Verbum, señala que: “se realiza con palabras y hechos intrínsecamente conexos entre sí, de modo que las obras realizadas por Dios en la historia de la salvación

manifiestan y confirman la enseñanza y los hechos significados por las palabras; las palabras, por su parte, proclaman las obras esclarecen el misterio contenido en ellas. La sola fidelidad a una relación individual con la persona de Jesús no basta, si ella no está enraizada en el hecho fundamental del cristianismo: la revelación histórica. Que es accesible a nosotros por mediación de la comunidad visible de la Iglesia.

Historia y dogma no son irreconciliables. “Una manera dogmatica de considerar las cosas que no tenga seriamente en cuenta el camino histórico seguido por la cristología durante los primeros decenios del cristianismo primitivo, corre el peligro de caer en especulaciones abstractas”¹. El historiador del dogma católico puede y debe investigar con la mayor libertad y espíritu crítico, con la certeza de que jamás habrá una verdadera contradicción entre la realidad histórica y lo auténticamente dogmático.

g. ¿Qué puede esperar la fe de los datos históricos?

La fe en cuanto acto auténticamente humano, es un asentimiento libre (CIC 154). Por tanto, la fe es un asentimiento razonable, don de Dios y enteramente libre. Por todo esto, para el creyente, el estudio histórico acerca de Jesús busca mostrar que su fe está sólidamente basada en la historia y que es razonable creer. El Concilio Vaticano I, en 1870, se opuso a quienes afirmaban que la fe se produce necesariamente por los argumentos de la razón (CVI, DH 3035).

Como hemos visto, los datos históricos por sí mismos no producen la fe, pero la apoyan, la ayudan a remover obstáculos, muestran su carácter razonable e invitan a creer.

2. Fuentes para conocer a Jesús.

a. Fuentes greco – romanas.

- Tácito (nacido por el 55-56): En su libro *Anales* (112), libro 14 al 16, dedicados a la época del emperador Nerón (54-68), narra en particular el incendio de Roma y sus consecuencias. Ante el rumor insistente que le acusaba de haber provocado el incendio él mismo, Nerón “supuso que eran culpables y aplicó tormentos refinados a algunas personas que eran detestadas por sus abominaciones y que la gente llamaba cristianos. Ese nombre les viene de Cristo, que bajo el imperio de Tiberio, había sido entregado al suplicio por el procurador Poncio Pilato...” (15, 44). Tácito transfiere aquí (cf. Hist V) su conocido anti-judaísmo a los “cristianos”, variante nominal de los cristianos, reos de funesta superstición, enemigos del género humano, odiosos por sus delitos, criminales y merecedores de las mayores penas, pero víctimas de la crueldad de uno solo, es decir, dignos de piedad. A continuación describe las penas recibidas por los cristianos (la hoguera, arrojarles a las bestias, etc.)
- Suetonio: En su libro *De vita Caesarum*, escrito en el 121, hablando de la expulsión de los judíos de Roma, menciona a “Cresto”, que ocupaba el lugar de “Cristo”. Habla de él como si hubiera sido el promotor activo y personal de los desordenes. Un testimonio impreciso, pero válido. Cristo debió ser en realidad el *casus belli* de los contrastes entre seguidores y adversarios dentro de las comunidades de la diáspora judía en Roma, agrupada en al menos cinco sinagogas: “(Claudio) expulsó de Roma a los judíos que estaban continuaban impulsando tumultos organizados por Cristo” (Claudius, 25). En Nero 16 menciona el testimonio recogido por Tácito.
- Dión Casio (155-235): Mismo testimonio que Suetonio, recogido en *Hist* 60, 6,6. Este no habla de desordenes, sino solo de judíos que se multiplicaron notablemente en la ciudad.

Con todos estos testimonios podemos suponer que por el año 40 había ya en Roma un grupo cristiano consistente, y todavía dentro de las sinagogas

- Plinio el Joven: Gobernador de Bitinia por los años 111-113. Mantuvo durante ese periodo un rico intercambio epistolar con el Emperador Trajano. En una carta le pide normas sobre el modo de portarse con los cristianos que denunciaban ante sus tribunales (Epist. 10, 96). Es interesante que los

¹ M. Hengel, *El hijo de Dios. El origen de la cristología y la historia de la religión judeo-helenista*, Salamanca 1978, pp. 9-10.

cristianos en Bitinia practicaban una veneración cultural a *Christus*. Los cristianos eran un grupo visible en la región, portadores de un nuevo culto contrario a la religión oficial y por eso había que perseguirlo como “superstición irracional y desmesurada”. Sus expresiones religiosas son dos: una por la mañana temprano aclamando con himnos a Cristo como a un dios y pronunciando un juramento ético; y la otra de culto ritual de comida en común por la tarde. Menciona también la noticia de mujeres cristianas comprometidas con un “ministerio eclesial”. Trajano le responde fijando criterios de conducta con los cristianos (Epist. 10, 97).

- Marco Cornelio Frontón (100-160): *discurso contra los cristianos* recogido en el *Octavius* de Minucio Félix, se burla del hecho de que “un hombre castigado por su delito con la pena suprema y el leño de una cruz constituya la lúgubre substancia de su liturgia”, de esos cristianos “unos forajidos sin ley” (9,4).
- Luciano de Samosata (120-190): en su obra *De morte peregrini recuerda a Jesús en dos ocasiones, pero sin nombrarlo expresamente*. Habla primero de él (11) como de un hombre que había sido empalado, por haber introducido en el mundo un culto nuevo. Repite parcialmente en el 13, indicando que el hombre en cuestión era un sofista, cuyas leyes seguían todavía los cristianos de su tiempo.
- En un texto Siriaco de fecha incierta, probablemente del s. I o II, Mara Bar Sarapión, filósofo estoico, le recuerda a su hijo que estudiaba en Edesa tres figuras ejemplares de la historia, que fueron renegados por su paisanos, siendo castigados por la venganza divina. bajo el apelativo de rey sabio aparece una referencia a Jesús.

b. Fuentes judías.

- Flavio Josefo: judío aristocrático de familia sacerdotal. En el año 37 a. C. fue educado en la ley e historias bíblicas. Cuando estalló la rebelión contra Roma en el 66 tenía 29 años, pero recibió el mando de Galilea. Al ser sus tropas derrotadas, alagó al vencedor Vespaciano prediciendo que llegaría a ser Emperador. En el 69 esto ocurrió y Tito el hijo de Vespaciano utilizó a Josefo como intérprete y portavoz ante los defensores judíos de Jerusalén. Al concluir la guerra se estableció en Roma con una casa y una pensión y, escribió la historia de la Guerra (la guerra judía (60), luego las antigüedades judías (93), y la autobiografía y del contra Apión). Se reconoce universalmente la autenticidad de su testimonio sobre Santiago, hermano de Jesús, condenado ilegalmente en el 62 por el sumo sacerdote Anás, hijo de Anás II el viejo, del Anás de los evangelios: “reunió un sanedrín, llevó ante él a Santiago hermano de Jesús llamado el Cristo, y a algunos otros, acusándolos de haber transgredido la ley, y los mandó lapidar” (Antiq. 20,200-203). Bastante discutido es, por el contrario su testimonio más difuso en Antiq. 18, 63-64: “por aquél tiempo vivió Jesús, hombre sabio, si es que conviene llamarlo hombre; en efecto, realizaba obras extraordinarias, enseñaba a los hombres que acogen con gozo la verdad, y convenció a muchos judíos y griegos. Él era el Cristo. Y después que Pilato, por la acusación de los mayores responsables de nuestro pueblo, lo condenó a la cruz, no desfallecieron los que desde el principio lo habían amado. En efecto, se les apareció el tercer día nuevamente con vida, habiendo dicho estas cosas y otras muchísimas maravillas los divinos profetas sobre él. Y todavía hasta hoy no ha desaparecido la tribu de los cristianos, que toma de él el nombre”. Este pasaje denominado *testimonio flaviano*, difícilmente puede ser atribuido a un autor judío, dado la claridad de su cuño cristiano. Varios autores sostienen a entender el testimonio como una interpolación cristiana, pero también hay quienes sostienen la teoría de una reelaboración del texto.
- Los textos rabínicos del periodo tannaítico (75-200 d. C): se escribieron el *talmud de Jerusalén* y el *talmud de Babilonia*. En este último (Sanhedrin 43a), evoca el proceso que hay que seguir en el caso de lapidación de un transgresor

de la ley y para el ejemplo se comenta la historia de un condenado, con su nombre y apelativo: Jesús, el Nazoreo: “el viernes, la tarde de la *parasceve* fue empalado Jesús el Nazareno, y el pregonero salió delante él durante cuarenta días... lapidado por haber practicado la magia, haber instigado a Israel (a la idolatría) y haberlo extraviado...”.

- Celso: filósofo de la segunda mitad del s II, en su obra contra los cristianos *doctrina veraz* de las que nos quedan los pasajes citados por Orígenes en su *contra Celso* (178 d. C), menciona rumores de origen de origen judío sobre el nacimiento de Jesús: “... lo acusa de haber inventado la historia de su nacimiento de una virgen... ser natural de una aldea de Judea y de haber tenido por madre a una pobre indígena, que se ganaba la vida hilando. Añade que la madre fue repudiada por su marido, artesano... por haber sido acusada de adulterio... expulsada por su marido... dio a luz a escondidas a Jesús y, además que éste impulsado por la pobreza fue a Egipto a trabajar de jornalero, y habiendo aprendido una de aquellas artes secretas en las que son célebres los egipcios, volvió a los suyos de las artes aprehendidas, y en virtud de ellas se proclamó a sí mismo Dios” (28-32). “Jesús, hijo de Panthera”, es un motivo presente en la literatura rabínica, que se nos presenta como una parodia del relato de Mateo 1, 18-25, sobre su nacimiento virginal.

c. Fuentes cristianas.

- La Didaché: es un breve escrito judeocristiano de fines del s. I. es un documento precioso para conocer algo de la liturgia cristiana más primitiva y de ella podemos deducir la centralidad de Jesús en el culto cristiano primitivo (Didaché IX, 1-5).
- Ignacio de Antioquía, obispo martirizado en Roma en torno al año 107: nos transmiten, sus cartas, las convicciones cristológicas de este cristiano de origen pagano que, estuvo dispuesto a entregar su vida por amor a su Señor. Insiste tanto en la realidad de la humanidad de Jesús como en su divinidad (carta a los Tralianos, IX, 1-2; carta a los efecios, VII, 1-2; carta a los romanos VI, 1-3).
- Hegesipo: autor de la segunda mitad del s II, que en sus Memorias se convierte en portavoz de una tradición cristiana, cuya fiabilidad es difícil de establecer, en relación con los parientes de Jesús (Eusebio, Hist. Ecl. 3, 19-20, 1-6).

d. Fuentes extracanonicas.

- Los Ágrapha: se designan ciertas palabras de Jesús que no han sido transmitidas por el canal de los evangelios, sino paralelamente por vía oral. Se las conocen por su empleo en la liturgia, por las citas de los padres de la Iglesia (Clemente de Alejandría, Eusebio de Cesarea, Orígenes) por las colecciones en las que han encontrado finalmente su lugar especialmente los evangelios extracanonicos.
- Tradición apócrifa: están constituidos por textos cristianos que no pertenecen a la Biblia, pero que imitan los géneros literarios del NT, y se presentan como escritos por un personaje de la época apostólica de gran autoridad. Reclaman su autoridad de una tradición oculta. Esta literatura nace por dos motivos: a) por el deseo de alimentar la piedad de los fieles y saciar su curiosidad, por medio de la composición de leyendas piadosas sin ningún valor histórico y llenas de datos pintorescos (El Evangelio Árabe de la Infancia del s. V); y, b) nace de motivaciones más teológicas que buscan propagar una determinada imagen de Jesús, muchas veces proveniente de algún grupo en particular (Evangelio de Felipe del s. II, Evangelios de Tomás del s. II con fuentes de s. I, Evangelio de Judas del s. II).

3. Nuevo Testamento.

a. El texto del NT: Formación de los mismos: Es el texto mejor estudiado de la humanidad, llega a nosotros a través de manuscritos, es el conjunto documental mejor transmitido de la antigüedad. Podemos dar unas ideas al respecto:

1. Los primeros cristianos no escribieron una narración de la vida de Jesús, sino que más bien hicieron uso de unidades individuales -pasajes cortos sobre sus palabras y obras—, y de ese modo las conservaron. Estas unidades fueron más tarde cambiadas de sitio y organizadas por editores y autores. Esto significa que nunca podemos estar seguros del contexto inmediato de los dichos y hechos de Jesús.

2. Los primeros cristianos revisaron algunos materiales y crearon otros.

3. Los evangelios fueron escritos de forma anónima.

4. El evangelio de Juan es bastante diferente de los otros tres evangelios, y es principalmente en éstos donde debemos buscar información sobre Jesús.

5. Los evangelios carecen de muchas de las características de una biografía, y debemos distinguirlos especialmente de las biografías modernas.

- Los Cuatro evangelios canónicos: Mateo, Marcos, Lucas y Juan aparecieron en el s. II como los únicos Evangelios reconocidos por la Iglesia. Lo prueba el canon muratorio (del 180 aprox.), que los une entre sí bajo la fórmula de “evangelio cuadriforme”, y tienen como símbolo al hombre, al león, al toro y al águila. Taciano (segunda mitad del s. II) redactó una versión unitaria de los mismos, dando forma al *Diatessaron*, muy usado en las Iglesias de Siria. Anteriormente el término evangelio no es original (este término indica el anuncio cristiano y la predicación del reino de Dios por Jesús). Sus designaciones variaban por el ambiente cultural: dichos del Señor (Papías), memorias de los apóstoles (Justino, Apol 1, 66, 3), recuerdo (Clemente de Alejandría citado por Eusebio, Hist. Ecl. 2, 15,1; Tertuliano, De jejunio 10,3).
- Anonimia: No sabemos quien escribió los evangelios. Actualmente tienen encabezamientos, pero si estos hombres, de los cuales son discípulos de Jesús (Mateo y Juan) o seguidores de Pablo (Marcos y Lucas), no nos consta que hayan escrito realmente los evangelios. Las pruebas de que disponemos indican que los evangelios permanecieron sin título hasta la segunda mitad del siglo II. Anteriormente eran citados anónimamente, hasta que en el 180 d.C. los nombres aparecen de repente, gracias al trabajo detectivesco de los eruditos cristianos del siglo II, que se remontaron a las fuentes, investigaron los detalles de los evangelios que consideraron como pista de una autoría en particular, para tener ideas sobre quién los escribió. Esto pudo darse, posiblemente, a que tenían acceso a fuentes de las cuales no disponemos en esta época. Aunque todo esto son suposiciones, no sabremos realmente si fue escrito por el “Mateo”, discípulo de Jesús, o por un autor anónimo, cuyo estilo remontaría al mismo Mateo.
- Los Evangelios Sinópticos: de syn-opsis, que significa “visión conjunta”, puesto que por sus coincidencias permiten leerlos en columnas paralelas. Sus coincidencias hacen pensar que debe existir alguna relación de dependencia literaria entre ellos. Así se plantea el problema sinóptico, que consiste en saber cómo se las explican las semejanzas y diferencias entre estos tres evangelios. Los estudiosos consideran que la mejor manera de explicar la semejanza y diferencia entre ellos es la siguiente:
 - El evangelio de Marcos es el más antiguo (fines de la década del 60 d.C), y tanto como Mateo y Lucas lo conocieron y lo incorporaron casi por completo en sus obras. En tanto, Mateo y Lucas no se conocieron entre ellos.
 - Mateo y Lucas de modo independiente conocieron, además, un documento que contenía gran cantidad de palabras de Jesús, organizadas en forma de colecciones de dichos y parábolas. Partes de ese documento (simbolizado por la sigla Q) habrían servido a estos evangelistas para configurar algunos de los discursos de Jesús.

- Mateo y Lucas incorporaron también a sus obras capítulos de la infancia de Jesús, escenas de apariciones del Resucitado y algunas otras unidades literarias propias. Un material variado que cada uno habría hallado en la tradición de su comunidad. Es el genio de cada uno de estos escritores que combina, ordena y sintetiza, de modo personal, el material del que dispone.
- Marcos organizó todas las tradiciones, siguiendo un esquema que los misioneros cristianos utilizaban para contar los principales acontecimientos de la vida de Jesús. Mateo y Lucas siguieron el trazado básico de Marcos e incluyeron más a dicho texto, con tradiciones de su propia comunidad.
- El documento Q: Tanto Mt como Lc dependen de Mc en gran porcentaje. Pero no todo lo que ellos escribieron es gracias a Mc. Los estudiosos ven que otra fuente estuvo presente a la hora de la redacción de los evangelios. Es conocida como la *fente de los dichos* o documento Q, que proviene del alemán *Quelle* (*fente*), y se cree que el texto y el orden de su material eran ordinariamente más cerca de la versión de Lucas que la de Mateo. Por eso, al ser citada se utiliza la numeración del tercer evangelio y se la reconstruye a partir de las versiones lucana y mateana el probable texto original. Es una fuente casi exclusiva de dichos de Jesús, enmarcados en breves relatos llamados también apotegmas *chreiai*; por eso su género literario es el de una colección de frases. Se diferencia por tanto de Mc, que destaca los hechos del Señor, pero también de Mt y de Lc que unen los unos y los otros. A Q le falta un relato de la pasión y de las apariciones pascuales, pero esto se debe por el tipo de género literario. Hoy es un objeto de intensas investigaciones y es altamente valorado, no sólo como portavoz de un movimiento característico de cuño carismático de los orígenes cristianos, sino también como fuente preciosa de información sobre Jesús. Se puede discutir de la definición de Q como Evangelio, ya que todo depende de la idea que tengamos de él, pero queda irme el hecho de que se trata esencialmente de una colección de palabras de Jesús. La perspectiva profética y escatológica califica a la obra de los “autores” o “autor” de Q, dirigida a recoger y a interpretar las tradiciones precedentes, poniendo el material de que disponen al servicio del propio interés teológico primario: la sabiduría divina envió primero a los profetas, luego a Jesús y con él a sus discípulos, a los que el pueblo israelita en su mayoría reservó una acogida hostil. Esta es una concepción cristológica original de Q, al ver la imagen de Jesús como último enviado de la sabiduría divina al pueblo israelita que lo rechaza (Q no conoce la misión a los paganos). Los autores – o el autor – de Q insertaron el material tradicional, que ellos habían estructurado, dentro de un marco concreto de interpretación teológica. Esto vale también de la fuente, tan sólo hipotética, de la que Lucas sacó la parte más gruesa de su material exclusivo, que no deriva ni de Marcos ni de Q, unas cincuenta perícopas, señalada con la sigla L. Se trata de un escrito caracterizado sobre todo por frases, pero también por narraciones, que son de un género literario mixto, sin embargo une los dichos y los relatos. Tampoco L conoce la misión al mundo de los gentiles. La enseñanza de Jesús no se inspira en el tema de la sabiduría, característico en Q, sino en motivos estrictamente éticos; es, por tanto, no sólo un maestro de palabras, sino también y por sobre todo de hechos, que no excluye las curaciones de pobre enfermos. También Mateo tiene material propio, unas treinta perícopas, que ha sido tomado de otra fuente (la sigla M), pero por su carácter heterogéneo no parece probable la existencia de un conjunto bien estructurado como un todo armónico.
- Los “otros Evangelios”: Ya hemos tocado estos evangelios, conocidos también como apócrifos. Sólo nos interesa hablar de un evangelio, conocido como el Evangelio de Tomás, en donde aparecen algunas palabras o *logion* de Jesús, probablemente tomadas de Q. Es considerado, entre todos los evangelio extracanónicos, el que ofrece más visos de probabilidad en lo que se refiere a la autonomía (independencia de los evangelios canónicos) y antigüedad de

tradiciones, tanto así que por eso es considerado un testigo más fiable del Jesús terreno. No hay relatos, sino dichos. Jesús es el revelado divino que manifiesta al apóstol Tomás una enseñanza esotérica y cargada de valor salvífico. No se menciona a Jesús de Nazaret, no se habla del pasado; son palabras del Viviente que transmite ahora su palabra vivificante a unos destinatarios privilegiados (los monachoi, los creyentes individuales) a los cuales exhorta a la búsqueda del Reino. La antropología subyacente y a veces manifiesta es de un carácter dualista, lo que confirmaría sus matices gnostizantes.

- El Evangelio de Juan: es el que tiene la cristología más elaborada. Contiene amplios discursos de Jesús, cuya identidad es explícita para los discípulos desde primer capítulo. Es el menos utilizado en la reconstrucción histórica. Contiene una tradición histórica muy antigua, independiente de los sinópticos. Aun si la redacción final del texto es tardía (década de los 90), contiene mucho material antiguo que ha sido introducido y reelaborado a la luz de la reflexión eclesial de la comunidad de Juan.
- Formación de los Evangelios: El Concilio Vaticano II, en la Dei Verbum n. 19, sobre la revelación, enfrentó el tema de la formación de los evangelios, y de acuerdo con el texto magisterial, habría que distinguir tres etapas en la configuración de los Evangelios: a) Las acciones y enseñanzas de Jesús, b) La predicación de los apóstoles y c) La redacción de los Evangelios. El género literario de estos relatos no es el de una cronología, sino el del anuncio (kerigma), porque la intención original de estos textos no fue ofrecer material a los historiadores, sino suscitar y alimentar la fe de los creyentes. R. Bauckham (Jesús and the Eyewitnesses. The Gospel as Eyewitness Testimony) insiste en la cercanía entre los escritos evangélicos y los testigos directos de Jesús. Al tiempo de escribirse los evangelios, quienes gozaban de la mayor autoridad en la transmisión de los hechos y palabras del Señor eran los discípulos de Jesús, o quienes habían escuchado directamente a los apóstoles. Por ello, un obispo del siglo I-II, en aquel tiempo, decía que se prefería el testimonio oral que el libro escrito, entendiéndose el testimonio oral el del contacto directo, de primera mano, con quienes fueron testigos oculares de Jesús o con los discípulos de ellos. Por eso, para preservar ese testimonio, se los puso por escrito. Es muy razonable pensar que durante ese periodo de la redacción de los evangelios, varios seguidores directos de Jesús y muchos testigos directos de la predicación de los apóstoles estuvieran vivos; así nos confirma el prologo de Lucas, el cual nos confirma que su evangelio se basa en los que “desde el principio fueron testigos oculares servidores de la palabra” (Lc 1, 2). Luego la tradición de Jesús no paso de boca en boca a través de numerosas comunidades colectivas y anónimas antes de ser puesta por escrito en los evangelios; es decir, hay una relación mucho más estrecha entre los testigos oculares y los redactores de los evangelios. Por otra parte, es necesario valorar los evangelios con su propio propósito, el cual no es proporcionar una cronología de hechos proporcionar datos al historiador moderno, sino proclamar la revelación de Dios en Jesús de Nazaret. Y como la revelación se ha dado en la historia, la proclamación tiene forma de narración, porque se anuncia de que, en Jesús, Dios ha actuado en la historia.
- Diferencias entre los Evangelios Sinópticos y el Evangelio de Juan: Al pasar de los esquemas narrativos a los contenidos, volvemos a comprobar que Juan y los sinópticos son muy diferentes:
 - 1) En los sinópticos, muchas de las curaciones de Jesús (de hecho, algunas en torno a las cuales gira la historia) son expulsiones de demonios. En Juan no hay tales expulsiones.
 - 2) En los sinópticos, cuando se le pide un "signo" de su autoridad, Jesús se niega a darlo (Mc 8,11s). Entre los aspectos más destacados de Juan está una serie de "signos" de la condición y autoridad de Jesús (Jn 2,11.23; 3,2; 4,48.54; 6,2.14; 7,31; 9,16; 11,47; 12,8.37; 20,30).
 - 3) El Jesús sinóptico pregunta a los discípulos quién dice la gente que es él (Mc 8,27), pero no hace comentarios explícitos sobre ese tema. Cuando le

interrogan acerca de su autoridad, simplemente pregunta por la autoridad de Juan el Bautista y se niega a decir nada sobre la suya propia (Mc 11,27-33). En Juan, por otro lado, el asunto principal de los discursos de Jesús es él mismo -su condición, su identidad y su relación con Dios y con los discípulos—. Estas no son comunicaciones privadas a sus seguidores; son la esencia de su enseñanza pública.

4) El tema principal del material de dichos sinópticos es el Reino de Dios. En Juan, este término solamente aparece en 3,3-5.

5) Quizás lo más sorprendente sea la diferencia en el estilo de la enseñanza. En los sinópticos encontramos dichos breves sobre temas diversos. Los únicos discursos importantes consisten en series de esos dichos. La otra forma literaria principal es la parábola, en la cual una historia simple sirve para establecer una idea acerca de Dios y su Reino. La comparación queda indicada por la expresión "es como": el Reino de Dios se parece a la historia que sigue. Desde un punto de vista literario, las parábolas sinópticas se basan en el símil, y muchas son simplemente símiles ampliados. En Juan hay largos y enrevesados discursos metafóricos, en los que resulta llamativa la ausencia de la palabra "como", y por tanto no hay símiles. Lo más característico de los discursos metafóricos de Juan son los dichos "yo soy"; por ejemplo, "yo soy la vid verdadera" (Jn 15,1). Se trata de una metáfora en la cual el autor identifica a Jesús con la realidad indicada por el símbolo. Una vid es símbolo de vida; Jesús es la vid verdadera; por tanto, Jesús es vida. No es como algo -en este caso, como la vid-, sino que es más bien la única vid verdadera. Asimismo, Jesús es el pan (Jn 6,35), esto es, el único pan real; todo lo demás llamado pan es solamente una imitación vil. A diferencia de lo que encontramos en el material sinóptico de enseñanza, en Juan no hay historias ni acciones que ilustren cómo se relaciona Dios con los hombres. Del mismo modo que en Juan no hay símiles o parábolas del tipo sinóptico, en los sinópticos no hay metáforas simbólicas.

- Detractores y objeciones a la confiabilidad de los Evangelios:
 - Herman Reimarus (1694-1768). La teoría del engaño: es el iniciador de la crítica más dura contra la confiabilidad de los evangelios. Defendió una religión racional en oposición a la fe de las iglesias. distingue entre el propósito de Jesús y el de los discípulos. El mensaje de Jesús se reducía a anunciar el arrepentimiento, porque "el reino esta cerca", ser Mesías no involucraba nada metafísico, se trataba de un Mesías humano. Jesús no pretendía morir, sino liberar al pueblo de la opresión Romana, pero falló la ayuda de Dios y fracasó. Los días posteriores a la muerte de Jesús los discípulos estaban desorientados y como una forma de superar este fracaso optaron por otro tipo de mesianismo; comenzaron a hablar de una liberación espiritual e inventaron la resurrección. Los milagros podían explicarse naturalmente.
 - David F. Strauss (1808-1874): El Evangelio como mito: Su investigación supuso que el Jesús real debió ser muy diverso al que nos presentan los evangelios. Había que liberar a Jesús de las cadenas del dogma eclesial. según él la cristología se desarrolla por impulsos de la esperanza mesiánica. La convicción de que Jesús era el mesías llevo a inventar los relatos de los cristianos. Así según este autor, "un millar de relatos como estos pudieron ser compuestos de buena fe, pero sin un átomo de verdad histórica" los evangelios seria relatos míticos carentes de verdad histórica.
 - Wilhelm Bousset: La teoría del malentendido: propone que el origen de la fe de la divinidad de Jesús es el resultado de influjo de las ideas de las religiones paganas al interior de la comunidad cristiana. La fe en la divinidad de Jesús es posterior al año 70. Entones, la divinidad de Jesús es fruto de una especie de mal entendido. Según este autor la figura mesiánica de Jesús que fue interpretada por mentes griegas, habituadas al culto de los semidioses y los héroes divinizados, fue comprendido como un dios pagano.
- Las cartas de San Pablo: Las autenticas llevan una fecha muy antigua (escritos por el año 50 d.C.), pero ofrecen un testimonio esporádico y pobre, aunque

bastante significativo. Ante todo, la memoria tradicional de la última (1 Co 11, 23-25). Se pueden registrar además, por diversas partes, de sus palabras preceptivas: la prohibición del divorcio (1 Co 7, 10-11), la norma para los predicadores del evangelio (1 Co 9, 14), el mandamiento del amor a los enemigos (Rm 12, 14), la tradición de la descendencia davídica de Jesús (Rm 1, 3). Finalmente, Pablo se refiere varias veces a su muerte, especificándola como crucifixión (1Co 1, 13.17.18.23; 1Co 2, 2.8; etc.). Estos pocos testimonios se combinan con otros tantos silencios (Pablo no habla de Jesús como taumaturgo y exorcista, falta el material de la Pasión, las parábolas, etc.); los escritos paulinos muestran un mensaje más cristológico, en comparación con los evangelios, cuyo tinte es más bien teológico, de la muerte y resurrección de Cristo (Bultmann). ¿Por qué esto? Porque para Pablo la atención la centra principalmente en el acontecimiento de la cruz y de la resurrección, entendida como revelación operativa de la acción salvífica de Dios (cf. 1Co 15, 3-5). Aunque no niega la humanidad de Cristo, pues vemos en los textos de Ga 4, 4-5: “Pero cuando el tiempo llegó a su plenitud, Dios envió a su hijo, nacido de mujer, nacido bajo el dominio de la ley, para rescatar a los que estaban bajo el dominio de la ley y para que recibiésemos la adopción filial”, y Flp 2, 5-11, que son temas centrales de la cristología paulina. Pablo, según J. Gnllka, es el teólogo más decisivo del NT. Su teología se basa en:

- a) en la Escritura La Escritura, puesto que proviene el mundo judío,
- b) en su vocación – revelación, y
- c) en las tradiciones que recibe de la comunidad cristiana anterior a él.

Debemos distinguir, por eso, tres clases de materiales usados por Pablo:

a) Material prepaolino: cantidad breves de afirmaciones y cánticos que provienen de las comunidades cristianas más primitivas, anteriores a las cartas, y que Pablo recibió e integró en sus escritos;

b) Material propiamente paulino: lo que escribió o dictó personalmente (cf. Ga 6, 11), tales como 1 Tesalonicenses, 1 y 2 Corintios, Romanos, Gálatas, Filemón y Filipenses. No son claros si son paulinas o déutero-paulinas Colosenses y Efesios; y

c) Material déutero – paulino: cartas que fueron redactadas después de su muerte, por sus discípulos y con ideas propias de Pablo. En la antigüedad, el concepto de autor era más amplio que el nuestro. 2 Tesalonicenses, 1 y 2 Timoteo, y Tito posiblemente son posteriores a Pablo. La Carta a los Hebreos ciertamente no es de Pablo.

4. El Contexto Histórico

Una investigación histórica sobre Jesús no pretende establecer directamente qué es lo que dijo e hizo en concreto; intenta determinar qué es lo que escribieron de él los testimonios que poseemos, valorados según el grado de fiabilidad histórica que merecen. Y sólo como resultado de esta búsqueda podemos representarnos de alguna manera, con aproximación, algunos rasgos característicos de su existencia histórica y reconstruir una imagen unitaria de su persona.

a) Contexto político general.

Roma era la sucesora de imperios anteriores: el persa, el de Alejandro Magno y los diversos imperios helenísticos que sucedieron a Alejandro. Aunque los imperios se levantaban y caían, los sistemas imperiales no cambiaban mucho. Las naciones sometidas pagaban tributo al poder imperial, y a cambio eran protegidas de las invasiones y se les permitía vivir en paz. Los Estados súbditos eran regidos unas veces por gobernantes locales "independientes", y otras por un gobernador imperial que utilizaba a los jefes locales para el ejercicio cotidiano del poder.

Desde el siglo VI a.C hasta la segunda mitad del II a.C, los judíos de Palestina constituían una nación muy pequeña dentro de uno de los grandes imperios. Estaba gobernada por el sumo sacerdote y su consejo, que debían rendir cuentas ante el gobernador imperial o

directamente a la capital misma. Durante este período de aproximadamente 400 años, no hubo conflictos importantes entre Judea y el poder imperial.

En el 175 a.C, con la ascensión de Antíoco IV Epífanes al trono del imperio seléucida, cuyo centro estaba en Antioquía, esa situación empezó a cambiar. En Jerusalén, algunos de los sacerdotes aristocráticos quisieron adoptar un estilo de vida más helenístico, lo cual entrañó la creación de un gymnasion. Esto ponía de manifiesto una diferencia importante entre la cultura helenística y la judía: los varones judíos eran circuncidados como signo de la alianza entre Dios y Abraham (Gn 17), mientras que los griegos, que creían en una mente sana en un cuerpo sano, abominaban de la circuncisión como de una mutilación. Algunos judíos se operaban para disimular su circuncisión (1 Mac 1,14s).

Estas medidas extremas provocaron una reacción. Los judíos no se habían opuesto a todas las formas de influencia extranjera, puesto que conducía a la eliminación del signo de la alianza. La reacción judía acarrió medidas directas de Antíoco IV para forzar la helenización de los judíos. El Templo de Jerusalén fue profanado por sacrificios paganos, los judíos fueron obligados a sacrificar a los dioses paganos, y algunos incluso se vieron forzados a comer cerdo y a transgredir la ley de otras maneras. Esto, a su vez, provocó una revolución, acaudillada por los asmoneos, una familia sacerdotal a menudo llamada "macabea" por ser ése el apodo de Judas, "el martillador", uno de los hermanos que encabezó la revuelta. El movimiento asmoneo acabó por triunfar gracias a las guerras dinásticas que se desencadenaron en el imperio seléucida después de la muerte de Antíoco IV.

Los asmoneos establecieron una nueva dinastía. Gobernaron la Palestina judía como sumos sacerdotes y finalmente adoptaron también el título de "rey". El Estado judío completamente independiente duró unos cien años, durante los cuales los reyes-sacerdotes asmoneos ensancharon enormemente su territorio, hasta que llegó a tener el mismo tamaño que el reino de David. El final de la independencia judía llegó como resultado de la lucha de aniquilación mutua entre dos hermanos asmoneos, Hircano II y Aristóbulo II. Durante su lucha por el poder, ambos recurrieron al general romano Pompeyo, el cual respondió conquistando Jerusalén y desmembrando algo del territorio recientemente ganado por conquista (63 a.C). Designó a Hircano II sumo sacerdote y etnarca ("gobernante de la nación", título inferior al de "rey"), y también instaló a un idumeo, Antípatro, como gobernador militar. Antípatro designó posteriormente a dos de sus hijos, Fasael y Herodes (más tarde conocido como Herodes el Grande), gobernadores de Judea y Galilea, respectivamente.

La invasión de Pompeyo cambió el régimen jurídico del gobierno judío. Ya no siguió siendo completamente independiente, sino que en vez de eso pasó a ser semiindependiente. Pagaba tributo a Roma y estaba obligado a prestar su apoyo a las directrices romanas y a las acciones militares que se efectuaran en el Mediterráneo oriental. A cambio, se le permitía la autonomía dentro de sus fronteras, y Roma se comprometía tácitamente a protegerle y a mantenerle en el cargo. Aristóbulo II no quedó satisfecho con este arreglo. El y su hijo, Antígono, se rebelaron. Aristóbulo fue asesinado por los amigos de Pompeyo, pero su hijo continuó la lucha aliándose con los partos. En el 40 a.C, éstos invadieron el Oriente Próximo, capturaron a Hircano II y a Fasael, y establecieron a Antígono como rey y sumo sacerdote. Herodes huyó y consiguió llegar a Roma. Apoyado por Marco Antonio y Octavio (César Augusto posteriormente), Herodes fue declarado rey de Judea por el Senado romano y recibió también el apoyo de las tropas romanas para poder reivindicar su corona. Eligieron a Herodes porque era fuerte, un soldado excelente y leal a Roma; pero también porque Herodes había sido partidario de Hircano II. Herodes, con las tropas romanas, ganó la guerra civil. El rey victorioso envió a Antígono a Marco Antonio, quien lo hizo ejecutar, y para el año 37 había establecido de nuevo la Palestina judía como un Estado "independiente".

Herodes y su familia eran idumeos, procedentes de una región justo al sur de Judea que había sido conquistada por las armas judías durante el período asmoneo. Muchos judíos lo consideraban solamente medio judío y estaban disconformes con su reinado. Además, había suplantado a la familia asmonea, la cual todavía contaba con la lealtad de gran parte del pueblo. Herodes se casó con Mariamme, una princesa asmonea, pero se dio cuenta de que esto no era suficiente para granjearse las simpatías de la nación. Temía una rebelión, y en el

transcurso de varios años eliminó a los asmoneos que quedaban, entre ellos a Mariamme y a los dos hijos de ésta.

Una vez que hubo conquistado Palestina, la gobernó eficazmente hasta su muerte, treinta y tres años más tarde. Las tropas romanas que le habían ayudado en su conquista se fueron a otra parte, y Herodes quedó dueño y señor de su propia casa. Por supuesto, no podía actuar contra los intereses de Roma. En cuestiones decisivas, Augusto tenía la última palabra, pero por lo demás Herodes manejaba su reino a su antojo. Se dedicó a grandes proyectos de construcción que emplearon a decenas de miles de trabajadores, incrementó el comercio e hizo más prósperas las tierras de la corona, y suprimió implacablemente toda oposición, incluso las protestas sin importancia.

Al final de su vida, había ejecutado a tres de sus hijos porque sospechó que le traicionaban. Augusto, que había aprobado el juicio de los dos primeros hijos, comentó que prefería ser el cerdo de Herodes antes que su hijo; Herodes guardaba la ley judía con bastante cuidado y no comía cerdo.

En conjunto, Herodes fue un buen rey porque consiguió dar a la Palestina judía nueva importancia en todo el mundo, continuó la política de su padre de obtener beneficios para los judíos fuera de Palestina, no permitió la guerra y mantuvo separados a los ciudadanos judíos y las tropas romanas.

Cuando Herodes murió, en el 4 a.C, Augusto tuvo en consideración sus testamentos (dejó dos) y decidió dividir el reino entre tres hijos. Arquelao recibió el título de "etnarca" y fue designado para gobernar Judea, Samaría e Idumea. Antipas y Filipo fueron designados "tetrarcas", "gobernantes de una cuarta parte"; Antipas heredó Galilea y Perea, mientras que Filipo recibió las partes más remotas del reino de Herodes. Antipas demostró ser un buen gobernante cliente y rigió Galilea durante cuarenta y tres años, hasta el 39 d.C. A Arquelao le fue peor: sus subditos protestaron contra algunas de sus actuaciones y fueron vindicados cuando Roma lo depuso y lo exilió (6 d.C). Augusto designó entonces a un funcionario romano para gobernar Judea, Samaría e Idumea.

Herodes fundó una dinastía menor, y, al parecer, su nombre fue adoptado por sus sucesores (o asignado a ellos). Del mismo modo que a los sucesores de Julio César se les llamó "César", a los sucesores de Herodes se les llamó "Herodes". La consecuencia es que en el Nuevo Testamento se llama Herodes a varias personas diferentes. La nota siguiente cataloga a los diversos "Herodes" del Nuevo Testamento.⁸ Yo nombraré siempre a los hijos y nietos de Herodes por sus nombres propios.

a.1) Galilea en tiempo de Jesús.

Aproximadamente del 4 a.C al 30 d.C, las circunstancias políticas eran las mismas que antes de la muerte de Herodes. Antipas gobernó Galilea como su padre había gobernado un Estado mucho mayor, y en los mismos términos y condiciones. Fue, como su padre, bastante observante de la ley judía. En ninguna de las fuentes hay indicio alguno de que tratase de imponer las costumbres y organizaciones grecorromanas al pueblo judío. Las instituciones de pueblos y aldeas eran enteramente judías. Los evangelios presuponen que había sinagogas en todos los pueblos pequeños y aldeas. Las escuelas eran judías, y magistrados judíos juzgaban los casos de acuerdo con la ley judía.

Antipas fue un buen tetrarca. Cumplió satisfactoriamente las condiciones principales de un gobierno con éxito. Desde el punto de vista de Roma, esto significaba que pagaba el tributo, no permitía disturbios entre la población y defendía sus fronteras. Por consiguiente, Roma no tuvo que intervenir en Galilea, y Antipas evitó que los ciudadanos judíos y las tropas romanas entraran en conflicto.

Josefo no registra ningún caso en el cual Antipas tuviera que recurrir a la fuerza para reprimir un levantamiento. El hecho indica dos cosas: una es que no se mofó públicamente de la ley judía y lo otro es que Antipas no fue excesivamente opresor y que no recaudó impuestos exorbitantes. Además, como su padre, acometió grandes proyectos de construcción que contribuyeron a reducir el desempleo. Los galileos del tiempo en que vivió Jesús no tenían la sensación de que estuvieran seriamente amenazadas las cosas más queridas para ellos: su religión, sus tradiciones nacionales y sus medios de vida.

Antipas, sin embargo, cometió al menos un error: atañe a Juan el Bautista, que bautizó a Jesús, e ilustra la condición de Antipas como gobernante cliente "independiente". Antipas

quedó prendado de Herodías, su media sobrina, que ya estaba casada con otro de sus tíos, uno de los hermanastros de Antipas. Para acoger a Herodías como su nueva esposa, Antipas se propuso despedir a la anterior. Esta huyó junto a su padre, Aretas, un rey árabe que, encolerizado, invadió el territorio de Antipas y le infligió una severa derrota antes de retirarse. Aretas no tuvo que enfrentarse con tropas romanas, sino con el ejército de Antipas; más tarde Roma utilizó sus tropas estacionadas en Siria para tomar represalias en nombre de su gobernante cliente. Tanto el Nuevo Testamento como Josefo conectan estos acontecimientos con Juan el Bautista.

Según Mc 6,17-29, Juan había criticado abiertamente a Antipas por casarse con la mujer de su hermano, y eso le valió la ejecución. Según Josefo, Antipas tenía miedo de que Juan, que contaba con muchos seguidores, incitara a una rebelión, y por eso lo ejecutó. Estaba generalizada la creencia de que Juan era un profeta, y el pueblo vio la derrota de Antipas ante Aretas como el justo castigo de Dios al tetrarca por ejecutar al Bautista.

Aproximadamente en el 39 d.C la ambición de Herodías provocó la caída de Antipas. No estaba satisfecha con el rango de tetrarca que éste poseía y le instó a buscar el título de rey. Antipas fue a Roma a pedir este ascenso, pero había acusaciones contra él. Se le halló culpable de almacenar armas y fue depuesto. Él y Herodías marcharon al exilio.

a.2) Judea en tiempo de Jesús.

Judea, que constaba de tres regiones geográficas: Samaría, Judea (incluida Jerusalén) e Idumea, tuvo una historia bastante diferente en la época de Jesús. El sucesor de Herodes, Arquelao, tuvo serias dificultades con el pueblo a causa de algunas de las actuaciones de su padre casi al final de sus días. No supo manejar el asunto con habilidad, dado que las protestas públicas hicieron que al final los romanos lo destituyeran. Debemos hacer notar que su parte de Palestina era más difícil que la de Antipas, pues incluía tanto Jerusalén como Samaría. Los judíos eran muy sensibles a lo que ocurría en Jerusalén y, además, en esta ciudad las grandes asambleas públicas que se formaban durante las fiestas religiosas creaban unas circunstancias muy propicias para el estallido de disturbios. La hostilidad entre judíos y samaritanos era grande, y también esto provocaba disputas. Augusto decidió nombrar un gobernador (6 d.C), a un funcionario romano de la clase de los caballeros (una aristocracia inferior, por debajo del orden consular y pretoriano). Una inscripción encontrada recientemente indica que durante el período del 6 al 41 d.C dicho funcionario fue "prefecto", mientras que desde el 44 hasta el 66 EC fue "procurador". El prefecto (ése era su título en la época de Jesús) vivía en Cesarea, ciudad de la costa mediterránea, tenía a su disposición unos 3.000 soldados. Había una pequeña guarnición romana en la fortaleza Antonia de Jerusalén, y otras fortalezas de Judea contaban también con una pequeña guarnición, pero en realidad Roma no gobernaba Judea en su día a día. Los pueblos y las aldeas se regían con un pequeño grupo de ancianos, de los cuales uno o más desempeñaban la función de magistrados. Las dificultades que podían provocar derramamiento de sangre hacían que los ciudadanos principales mandasen un mensaje al prefecto. Las convulsiones importantes requerían la intervención del legado de Siria, que era el superior del prefecto de Judea y tenía a su disposición grandes contingentes de fuerzas (cuatro legiones que totalizaban aproximadamente 20.000 soldados de infantería y 5.000 de caballería). Durante las fiestas principales, el prefecto romano iba a Jerusalén con tropas de refuerzo para asegurarse de que las grandes muchedumbres no se desmandaban.

Con una sola excepción, únicamente el prefecto tenía derecho a condenar a alguien a muerte, no sólo era exclusivo, sino también absoluto; podía ejecutar incluso a un ciudadano romano, y no tenía que formular una acusación que pudiera mantenerse ante un tribunal de Roma. En este puesto avanzado del imperio, el prefecto tenía que ser capaz de hacer cuanto considerase necesario para el bien de Roma, y esto incluía el poder de someter a disciplina al ejército. La mayoría de los prefectos eran juiciosos y no condenaban caprichosamente a muerte a la gente.

Jerusalén estaba gobernada por el sumo sacerdote judío y su consejo. El sumo sacerdote, a menudo de común acuerdo con "los jefes de los sacerdotes", a veces con "los poderosos" o "los ancianos" (laicos influyentes), estaba al mando de la policía ordinaria y de los procedimientos judiciales, y aparece mucho —solo y en las combinaciones que acabamos de mencionar— en los evangelios, en Hechos y en Josefo.

El sacerdocio era hereditario; los sacerdotes judíos hacían remontar su linaje hasta Aarón, el hermano de Moisés, considerado el primer sacerdote (por ejemplo, Ex 28,1). Durante los períodos persa y helenístico, los sumos sacerdotes, que gobernaban la nación, eran miembros de la familia de Sadoq, el sacerdote que ungió rey a Salomón (1 Re 1,28-45). Los asmoneos fueron sacerdotes hereditarios; pero no eran sadoquitas. Sin embargo, cuando llegaron al poder, el miembro principal de la familia fue declarado sumo sacerdote. Cuando Simón el asmoneo ascendió al sumo sacerdocio (1 Mac 14,41-49), la familia sadoquita que gobernó con anterioridad fue depuesta, aunque el sistema de gobierno a cargo del sumo sacerdote se mantuvo idéntico.

Herodes como rey modificó el sistema. No podía pretender ser descendiente de una familia sacerdotal. Mientras fue rey, se limitó a designar a los sumos sacerdotes. Cuando Roma depuso a Arquelao y envió un prefecto para gobernar Judea, también empezó a designar al sumo sacerdote. Durante el período del 6 al 66 d.C., los sumos sacerdotes fueron elegidos siempre de una de las cuatro familias de sacerdotes aristocráticos. Los sumos sacerdotes, como funcionarios políticos sujetos a nombramiento, no tuvieron el mismo prestigio ni autoridad que los sumos sacerdotes de períodos anteriores (los sadoquitas, seguidos por los asmoneos), pero, no obstante, tuvieron algún prestigio y mucha autoridad. Por lo general, gobernaron Jerusalén con éxito durante sesenta años (del 6 al 66 d.C.).

En Jerusalén, aun cuando Judea estuvo formalmente bajo mandato romano "directo", los dirigentes judíos controlaban las cuestiones cotidianas. Los magistrados eran judíos y decidían según la ley judía, las escuelas eran judías y la religión era judía. El sumo sacerdote y su consejo tenían una amplia gama de responsabilidades. Por ejemplo, se les exigía que organizaran el pago del tributo y que hicieran llegar el dinero y los bienes a la persona adecuada. El sumo sacerdote era un gobernante adecuado por tres razones: el gobierno del sumo sacerdote era tradicional; los judíos reverenciaban su cargo; el prefecto romano lo consideraba portavoz oficial de y ante la población de Jerusalén.

Al pueblo no le gustaron algunos de los individuos que desempeñaron el cargo de sumos sacerdotes durante el período romano; la turba dio caza y mató a un antiguo sumo sacerdote cuando la rebelión contra Roma estalló en el 66 d.C. Otros sumos sacerdotes, no obstante, fueron respetados. El primer gobierno revolucionario, elegido por aclamación popular, fue encabezado por dos antiguos sumos sacerdotes; la turba sabía distinguir al bueno del malo. Pero tanto si el sumo sacerdote era personalmente querido como si no, la reverencia por su cargo era profunda y auténtica. Era realmente importante quién controlaba las vestiduras y el cargo; era importante porque el hombre que ocupaba el cargo era intermediario no sólo entre Roma y la plebe, sino también entre Dios y su pueblo. Era el único que el día de la expiación entraba en el Santo de los Santos y quien realizaba la expiación por los pecados del pueblo de Israel.

A finales de los años veinte y principios de los treinta, la Palestina judía no se tambaleaba al borde de la rebelión. Josefo trató de describir el desgobierno romano y la agitación judía en una línea de intensificación continua a lo largo de las décadas anteriores a la rebelión, que estalló en el 66. Escribió con la perspectiva del tiempo transcurrido, y necesitaba que la frecuencia de los desórdenes y la violencia aumentasen conforme la guerra se acercaba. Las sublevaciones se producían cuando había cambios en la jefatura o en los procedimientos de gobierno. Hubo estallidos de violencia cuando murió Herodes, cuando Arquelao trató de afirmarse como sucesor de Herodes y cuando Roma depuso a Arquelao. Una vez que Roma tuvo perfectamente controlada la situación, las cosas se tranquilizaron. Las principales protestas que se produjeron en torno a los años en que vivió Jesús fueron en gran parte no violentas.

Cuando la rebelión finalmente estalló en el 66, es casi seguro que muchos se unieron a ella porque creían que Dios estaba dispuesto a liberarlos. El tumulto y el derramamiento de sangre que entonces se produjeron fueron lo bastante serios para forzar al legado de Siria a marchar sobre Jerusalén. Inexplicablemente, levantó el asedio, dio media vuelta y se retiró, y sus tropas sufrieron una emboscada. Esto debió de parecerles a muchos una señal del cielo. Pocos judíos, por no decir ninguno, pensarían que podían rebelarse con éxito con sus solas fuerzas. Sin embargo, Dios los había liberado en el pasado y, cuando estuviera dispuesto, volvería a hacerlo (Flavio Josefo, Vida, 290). Muchos estaban deseosos de empuñar las armas cuando los signos de los tiempos fueran lo suficientemente claros. El resultado sería (pensaban) que Dios intervendría y les daría la victoria.

Tales esperanzas de asistencia divina no requerían la expectación de un "Mesías", ni siquiera requerían la expectación de que el Reino final y definitivo de Dios estuviera a punto de establecerse, sin embargo, que todos esperaban la asistencia de Dios. Los judíos pensaban que Dios controlaba la historia y decidía el resultado de todos los acontecimientos importantes. La situación cambiaría decisivamente sólo si Dios intervenía. Algunos, quizás sólo unos pocos, pensaban que en un futuro cercano establecería su propio reino en la tierra.

b) El final trágico.

El dato más cierto que poseemos es su muerte en cruz por el prefecto romano de aquel tiempo. Estos datos están en los escritos cristianos y en los historiadores paganos (cf. Tacito). Poncio Pilato fue prefecto romano de la región de Judea en los años 26-36, como atestigua Flavio Josefo en Antig 18, 89: "Vitelio (año 36) mandó entonces a Marcelo, amigo suyo, a administrar Judea y ordenó a Pilato que regresase a Roma para rendir cuentas al emperador de las acusaciones de los samaritanos contra él. De este modo Pilato, después de haber pasado diez años obedeciendo las órdenes de Vitelio, dado que podía rechazarlas. Pero antes de su llegada a Roma, se había ido Tiberio (año 37)". Es discutido también la participación de las autoridades judías, pero hoy, por fortuna, la pregunta recae no sobre quién lo mató, sino sobre cuál fue el motivo de su crucifixión. En el terreno histórico no hay que hablar de culpa, sino de responsabilidad jurídica y real.

c) Lugar y fecha de nacimiento.

El año de nacimiento de Jesús no es absolutamente seguro. Que Jesús naciera algunos años antes del comienzo de la era que principia con su nacimiento es una de las curiosidades sin importancia de la historia. En esta obra, utilizo las letras AEC y EC para significar "antes de la era común" y "era común". ("Común" significa "aceptada por todos, incluidos los no cristianos"). Las abreviaturas tradicionales son, sin embargo, a.C. y d.C., "antes de Cristo" y "después de Cristo". Estas letras dividen la historia en años anteriores y años posteriores al nacimiento de Jesús: ¿cómo pudo nacer, pues, el 4 a.C. (o AEC)? En el siglo VI, un monje escita que residía en Roma, Dionisio el Exiguo, introdujo un calendario litúrgico que contaba los años "desde la encarnación" (el nacimiento de Jesús), en vez de según el sistema establecido por Diocleciano, el pagano emperador de Roma. Sin embargo, la información de que disponía Dionisio era limitada. No pudo fijar de manera precisa la muerte de Herodes (Mt 2), ni el censo de Cirino (Lc 2), y parece que había hecho una estimación basada en otra información de Lucas: Juan el Bautista, que precedió a Jesús, empezó a predicar el año decimoquinto de Tiberio (Lc 3,1); Jesús tenía aproximadamente treinta años cuando empezó su ministerio (Lc 3,23). El año decimoquinto de Tiberio fue (según el cómputo moderno), el 29 EC; si Dionisio el Exiguo asignó un año a la misión de Juan el Bautista, concluyó que Jesús empezó su ministerio en el 30 EC.

Si Jesús tenía precisamente treinta años por aquel entonces, nació el año 1. Éste fue probablemente el razonamiento que condujo a nuestro calendario actual. Los estudiosos modernos señalan que en Lc 3,23 se da la edad de Jesús en números redondos, y que Lucas, al igual que Mateo, sitúan el comienzo de su historia "en tiempos del rey Herodes" (Lc 1,5). Como acabo de indicar, ésta parece ser la prueba más firme en relación con el tiempo del nacimiento de Jesús. Sin embargo, el calendario basado en el cálculo de Dionisio, que no se basaba en la fecha de la muerte de Herodes, ganó el apoyo general en el siglo VI y en los siglos posteriores; a eso se debe que ahora los estudiosos daten el nacimiento de Jesús algunos años "antes de Cristo".

Más difícil resulta pronunciarse sobre el lugar de nacimiento. Es verdad que el testimonio de Lucas y Mateo (Lc 2, 4; Mt 2, 1) está de acuerdo en situarlo en Belén. Pero hay que tener en cuenta otros datos. Leyendo a Mateo se saca la impresión de que José y María estaban en su propia casa en Belén, aparentemente vivían allí (Mt 2, 1). El evangelista les atribuye la intención de volver allí después de su estancia forzada en Egipto; renuncian a este proyecto sólo al saber que Arquelao había sucedido a su padre Herodes y de haber recibido del cielo la consigna de establecerse en Galilea, en Nazaret (Mt 2, 19-23). La imagen que nos da Lucas es muy distinta: para él la patria de los padres de Jesús es Nazaret (Lc 1, 26.39; 2, 4). Y es sin duda este toponímico el que aparece en todos los evangelios y

en los Hechos de los Apóstoles cuando se trata de precisar de donde era natural Jesús. Los informes de Lucas sobre el viaje a Belén no son muy convincentes. Indica que la razón del desplazamiento fue un censo organizado bajo la autoridad de Quirino (Legado de Siria, o sea, Gobernador de todo el territorio que incluía Palestina), que estuvo al cargo unos doce años después de la fecha requerida (a partir del año 6 d.C), y fue en ese momento cuando se pensó en el censo.

¿Por qué Belén? Por la dimensión teológica que se le puede atribuir, en virtud de la tradición bíblica (cf. Miq 5, 1), conviene que el hijo de David nazca en Belén, la ciudad de David; por consiguiente, la elección del lugar sería una intuición teológica.

Durante el reinado de Herodes el Grande, un Judío llamado YESHÚA (Jesús) nació, quizá en Belén de Judea, pero más probablemente en Nazaret. Aunque la afirmación de los relatos de la infancia respecto a que Jesús nació en Belén podría ser un teologúmeno (una idea teológica narrada como un acontecimiento histórico) para simbolizar su condición de Mesías de estirpe real davídica. Prescindiendo de cual fuese su exacto lugar de nacimiento, Jesús creció en Nazaret y fue identificado con ese pueblo.

d) Su nombre

En las fuentes más antiguas, cristianas y judías, se utiliza para nombrarlo en forma griega *Iêsous*, de donde deriva su nombre en nuestras lenguas. Los primeros testimonios paganos le atribuyen el nombre de Cristo o Cresto. Jesús era un nombre habitual en el judaísmo del siglo I (Para este siglo Flavio Josefo menciona a unas diez personas con ese nombre: “Los guiaba un tal Jesús, hijo de Safat, el hombre más famoso de aquella pandilla de bandoleros”. Bell 3, 450). El nombre tiene un origen bíblico: Josué, el que derribó Jericó, “la antigua ciudad que fue la primera en quedar sometida en la tierra de los cananeos por Jesús, hijo de Nace, cabecilla de los hebreos” (Bell 4,459). En el Nuevo Testamento también Josué recibe el mismo nombre, de la forma *Iêsous* (cf. Hch 7, 45; Hb 4, 8). El nombre hebreo se presenta bajo varias formas: la forma plena (escritos más antiguos de la Biblia hebrea), *Y^ehōšūá*, y la otra más sencilla, *Y^ešūá*, atestiguada después del destierro. Pero en la literatura rabínica aparece la abreviación *Yēšū*, nombre que se aplica sólo a Jesús de Nazaret (*ha-nōseri*).

Al ser un nombre muy difundido, se le añadían determinaciones de diversos estilos: “llamado Cristo” (Flavio Josefo); “de Nazaret de Galilea” (Mt 21, 11); “el nazareno” o “nazoreo” (Jn 1, 45). “Jesús el Cristo”, “Jesús el Señor” son formulas teológicas.

Filón indica el significado de este nombre con una etimología de forma hebrea: “Jesús salvación del Señor” (*De mutatione nominum* 21, 121). En los evangelios de la infancia se dice que el nombre tiene un origen divino, anunciado por el ángel a José y a María (Mt 1, 21; Lc 1, 31).

e) Los Padres, José y María

Las fuentes documentales presentan a Jesús como “el hijo de José” (Lc 3,23; 4,22 y Jn 6,42) “hijo de José, el de Nazaret” (Jn 1,45), es decir, como “el hijo del carpintero” (Mt 13, 55), pero también como “el hijo de María” (Mc 6,3). José y María forman un matrimonio legítimo, y esto se expresa en diferentes textos que llaman a José el “esposo” de María (Mt 1,16.19).

En resumen, Jesús es un niño concebido y, alumbrado fuera de la relación conyugal entre sus padres, José y María, legamente casados, pero que todavía no conviven bajo el mismo techo.

Los evangelios presentan a José y María como los padres de Jesús durante su infancia y adolescencia en Nazaret. El último episodio en el que aparecen los tres juntos es con motivo de peregrinación a Jerusalén “por la fiesta de Pascua, cuando Jesús tenía doce años” (Lc 2,41-42). Mucho tiempo después, cuando, cumplidos ya los treinta años, Jesús sale de Nazaret y empieza a predicar por toda Galilea, ya no se menciona a José; solo a María, su madre. La causa más verosímil que explica el silencio sobre José es que, en aquel momento, el padre legal de Jesús ya había muerto. Solo así, se comprende que los textos no citen al cabeza de la familia. Así pues, es probable que José muriera en Nazaret a una edad indefinida, entre los cincuenta y los setenta años.

En cuanto a María, ha sobrevivido algún tiempo a su hijo. Mientras Jesús recorre Galilea, su madre continua residiendo en Nazaret con el resto de la familia, y mantiene contactos

estrechos con los hermanos y las hermanas de Jesús. La estancia de María en Nazaret se prolongará hasta el final de la vida de Jesús, cuando se desplaza a Jerusalén y, según parece, se queda a vivir allí.

Los dos Evangelios de la infancia intentan subrayar la concepción virginal de Jesús. En el primer plano no está la virginidad de María, naturalmente implicada, sino una creencia cristológica: Jesús no fue fruto de la tierra, sino de la prodigiosa acción divina que suscita vida, don de Dios al mundo, nacido del Espíritu Santo, y por tanto de María Virgen (cf. Mt 1, 18-25; Lc 1, 34-35). Esto se da mediante un anuncio, al puro estilo veterotestamentario, como el nacimiento de Sansón (Jc 13); la de nacimiento de Moisés por un escriba al faraón, como de “una persona que acabaría con la hegemonía de los egipcios y exaltaría a los israelitas”, atestiguado por Josefo (Antiq 2,205). El motivo, común a diversos ambientes, del gran personaje glorificado desde su concepción y su nacimiento extraordinarios se repite aquí, pero solo en términos generales. En divergencia con los relatos mitológicos, los Evangelios de la infancia e incluso los evangelios apócrifos (cf. Proto-evangelio de Santiago) Dios no sustituye sexualmente al varón (cf. Nacimiento de Rómulo y Remo en Tito Livio, Hist. 1, 3-4; y muchos ejemplos más).

Lo interesante es que esta tradición está ausente en los escritos cristianos más antiguos, las cartas de Pablo, en los evangelios de Marcos y Juan y en la fuente Q. El apócrifo Evangelio de los Ebionitas, según el testimonio de Epifanio, critica explícitamente la concepción virginal de Jesús: “Su narración afirma que Jesús fue engendrado por semen humano escogido luego por Dios; por esta elección divina es como fue llamado hijo de Dios, por el Cristo que entró en él desde lo alto en forma de paloma. Niegan que haya sido engendrado por Dios Padre, pero afirman que fue engendrado como uno de los ángeles”.

Decir que Jesús fue o no concebido de manera virginal es algo que está fuera del campo de la investigación histórica. Hecho histórico es lo siguiente: esta creencia nació en unos ambiente protocristianos particulares y la hicieron suya las comunidades que están en el fondo de los Evangelios de Mateo y Lucas, y más tarde la comunidad judeocristiana a la que se remonta el Protoevangelio de Santiago.

f) Jesús, del linaje de David

Los textos repiten una y otra vez que José, el padre legal de Jesús, es descendiente de David. A través de José, Jesús se convierte en descendiente de David (Mt 1,6.16.20; Lc 1,27; 2,4; 3,23.31).

Jesús ha nacido del linaje de David según la carne (Rm 1,3). En las dos genealogías de los evangelios se pretenden justificar el linaje de Jesús. Las genealogías evidencian que la comunidad primitiva ha procurado enmarcar a Jesús en el linaje davídico, reconstruyendo su ascendencia y justificando así, de manera significativa, su pertenencia al linaje de David y al pueblo de Abrahán. Lucas ha ampliado el horizonte y, haciendo llegar la genealogía de Jesús hasta Adán, la ha insertado en la historia de toda la humanidad.

g) Los Hermanos y las Hermanas de Jesús

Las fuentes antiguas hablan de Jesús, de sus “hermanos”, sus “hermanas”, o bien se refieren a algunas personas como “el hermano de Jesús”, “el hermano del Señor”... por tanto, sería oponerse a la evidencia de las fuentes negar que Jesús tuvo cuatro “hermanos” y, como mínimo, dos “hermanas”. Los cuatro hermanos varones que tiene Jesús ostentan, significativamente, nombres clásicos, tomados de Israel patriarcal, habituales a partir de los movimientos reformadores judíos del siglo II a.C. Santiago el mayor, José, Judá y Simeón. Los hermanos de Jesús forman un grupo bien identificado que se distingue del grupo de los discípulos, aquellos a los que Jesús ha llamado libremente para que compartan con él su vida y su misión.

El más importante de los hermanos de Jesús es Santiago, conocido en la tradición cristiana con el título glorioso de “el hermano del Señor” (Ga 1,19).

g.1) El sentido de la explicación “hermano y hermanas de Jesús”: Se ofrece cuatro posibilidades de interpretación:

- a) Los hermanos de Jesús lo son en los sentidos biológico y legal del término. José y María serían los padres biológicos y legales de una familia numerosa formada por, al menos, siete hijos: cinco hombres y dos mujeres. Jesús sería el primer hijo y por

tanto el hermano mayor (cf. Mc 6, 3; Mc 15, 40; Hegesipo, atestiguado por Eusebio en su Hist. Ecl. 3,20,1: “Judas, hermano carnal del Señor”).

- b) Los hermanos de Jesús son, de hecho, sus primos. El término “hermanos” tendría un sentido translaticio: los hermanos de Jesús serían sus primos hermanos, hijos de otros padres (o de un único padre) y de otras madres (o de una única madre), diferentes de José y María. José solo sería el padre legal de Jesús, mientras que María sería su madre biológica y, naturalmente, legal, como esposa de José. Jesús sería hijo único y no tendría hermanos, ni biológicos ni legales.
- c) Los hermanos de Jesús son sus medios hermanos, solo legales. José sería el padre legal común a todos ellos, pero solo sería padre biológico de los hijos de un primer matrimonio: todos menos Jesús. María, sería la segunda esposa de José y la madre biológica y legal solo de Jesús. Jesús sería hijo único, pero al mismo tiempo el pequeño de la familia (cf. Protoevangelio de Santiago).
- d) Los hermanos de Jesús son sus medios hermanos, consanguíneos. María sería la madre biológica y legal común a todos ellos, pero José solo sería el padre legal de Jesús. Jesús solo sería hijo de María.

Estas cuatro posibilidades no tienen el mismo peso específico, tal como se puede observar cuando se las confronta con las fuentes históricas de las que disponemos.

h) Los Años de Nazaret

Según Mateo 2,22-23, Jesús llegó a Nazaret poco tiempo después de la muerte de Herodes, el rey que había intentado asesinarle, cuando el hijo de este, Arquelaos, ya había sido designado por Augusto etnarca de Judea, Samaría e Idumea. Nos situamos en el año 4 a.C. La llegada a Nazaret se produce hacia los años 4/3 a.C., cuando Jesús es un niño de poca edad, de unos tres o, tal vez, cuatro años. En cambio Lucas 2,39-40 supone que Jesús llega a Nazaret unas cuantas semanas después de haber nacido. Es evidente que Jesús empieza a vivir en Nazaret desde muy pequeño. Y, con toda posibilidad, permanecerá allí hasta que haya cumplido los treinta años, tal como indica el mismo Lucas 3,23. Así pues la población de Nazaret será testigo de la infancia, la adolescencia, la juventud y la entrada en la edad adulta del hijo de María y José.

h.1) El Hogar

Los aprendizajes y la formación en un primer momento se realizaban en casa y a través de la familia, y en un segundo momento, en la Sinagoga. La familia introducían al niño en la fe de Israel, le enseñaban a orar y a querer y observar la Ley de Dios. Quedaban reforzado por el aporte del resto del núcleo familiar, los parientes próximos y lejanos y, en general, toda la gente del pueblo.

En el caso de Jesús, sus padres, José y María, pudieron acompañarle hasta que entró en la mayoría de edad según la Ley, es decir, hasta que cumplió los doce años.

i) Qué lengua hablaba Jesús

El arameo era la lengua materna de Jesús, pero no era la única que hablaba o entendía. Jesús conocía en grados diferentes, tres lenguas, por orden descendiente, el arameo, el hebreo y el griego. Era trilingüe.

El arameo era la lengua vulgar, el hebreo la lengua sagrada y el griego se había convertido sobre todo en el instrumento lingüístico de la industria, el comercio y la administración. Jesús ora en hebreo y, como rabino, conoce suficientemente la lengua de las Escrituras para proponer una interpretación propia de algunos pasajes bíblicos.

Las constataciones y los indicios recogidos parecen confirmar que, en grados diferentes, Jesús era una persona trilingüe: poseía la lengua materna, el arameo, que era su lengua habitual; leía y escribía hebreo, pero probablemente no lo hablaba con fluidez; y hablaba un poco del griego, aunque no lo escribía ni lo leía.

Los distintos textos de los Evangelios prueban muy poco la alfabetización de Jesús. Sin embargo, la argumentación indirecta basada en la convergencia de varias líneas de probabilidad nos lleva a pensar que Jesús, de hecho, sabía leer y escribir.

j) La Formación

Durante la infancia: Jesús se crió en un pueblo pequeño habitado por familia judías que practicaban activamente la religión de Moisés y donde el centro de la vida colectiva era la sinagoga. Familia y sinagoga son, pues, los dos ámbitos en los que Jesús se formó.

La iniciación a la práctica de la Ley se realizaba en la familia. Tanto así que no pocos niños, antes de llegar a la mayoría de edad legal, ya guardaban muchos mandamientos de la Ley, sobre todo en el caso de las familias más religiosas. Los padres enseñaban a los hijos a recitar de memoria las oraciones más sencillas, a guardar el sábado, a observar las leyes de pureza ritual, etc.

La educación que se recibía en familia era de tipo religioso, ya que la religión cubría y permeabilizaba todos los ámbitos de la vida judía: la familia era, y es, el lugar donde se celebraba la cena pascual, el ritual litúrgico más importante del judaísmo, que era presidido por el padre.

j.1) Durante la juventud y la edad adulta: Después de los doce años, Jesús lleva a cabo una profundización interior y personal de la educación recibida en la sinagoga de Nazaret sin dirección ni instrucción alguna, que sepamos, de un maestro reconocido. Jesús era un buen conocedor de las escrituras y estaba al corriente de las cuestiones más importantes que preocupaban a los maestros de la Ley o rabinos de aquella época.

Hay que mantener el itinerario que sugieren los cuatro evangelios, es decir, que Jesús se crió y creció en Nazaret, donde vivió y trabajó hasta la edad adulta. Eso implica que no fue discípulo de ningún rabino.

j.2) Conocer las Escrituras: La gente, amigos y enemigos, llaman habitualmente a Jesús con los apelativos de rabino, señor y maestro. El hecho de que Jesús sea denominado rabino indica que en su comportamiento hay elementos que lo justifican, sobre todo un conocimiento suficiente de las escrituras que le permite dialogar y discutir interpretaciones de la Ley o Torá con otros rabinos.

Jesús tiene un conocimiento notable de las Escrituras. Jesús se ha formado como oyente, lector y, probablemente, escritor a partir de la Torá, de la Escritura judía, tal como se leía en la sinagoga

j.3) Carpintero y herrero: Jesús crece y vive hasta la edad adulta en un medio rural, en un pueblo de la Baja Galilea donde las familias, fundamentalmente, trabajan en el campo. La agricultura y, en un grado menor, la ganadería son las ocupaciones habituales de la gente en Nazaret. Por tanto, la mayoría de los parientes de Jesús son campesinos, y el mismo es miembro de una sociedad agraria. Sin embargo Jesús no es agricultor sino artesano. Se gana la vida con un oficio cualificado y singular en un pueblo pequeño (inferior a los 500 habitantes). Su oficio es el mismo que el de su padre José, y probablemente, es la única familia que lo ejerce en el pueblo. Así se deduce de Marcos 6,3 y Mateo 13,55, en que Jesús es llamado, “el carpintero” y “el hijo del carpintero”.

Jesús es, un artesano de la madera y del hierro, un hombre que sabe trabajar ambos materiales y que se gana la vida en un taller, herencia de su padre y equipado con las herramientas y el instrumental necesarios. El oficio de Jesús requiere inteligencia, habilidad y una cierta robustez física, y presupone una inversión en materiales e instalaciones, además de una casa con un espacio relativamente grande para trabajar el hierro y la madera.

k) Su religión.

k.1) Judaísmo tradicional

1. Monoteísmo: Los judíos creían que solamente existía un Dios verdadero. Había creado el mundo y todavía lo gobernaba. Muchos judíos creían en otros seres sobrenaturales, ángeles y demonios. El apóstol Pablo, que representa la opinión judía habitual sobre estos temas, consideraba que las deidades paganas eran demonios (1 Cor 10,20). E incluso llegaba a denominar al archidemonio, Satanás, el "dios de este mundo" (2 Cor 4,4; 2 Cor 11,14). Tales creencias, en la mentalidad de los judíos del siglo I, no constituían una negación del monoteísmo. Al final, todos los demás poderes cederían ante el único Dios (1 Cor 15,24-26; Flp 2,10s). Mientras tanto, solamente ese Dios era digno de adoración. Los judíos, eran los receptores de la revelación y les estaba estrictamente prohibido tener trato con los dioses paganos.

2. La elección divina y la ley: Los judíos creían que Dios había elegido a Israel y había establecido una alianza con el pueblo judío, una alianza que obligaba al pueblo a obedecer a Dios y obligaba a Dios a guiar y proteger al pueblo. Los tres momentos más importantes en la historia de esta alianza fueron la llamada de Abraham (Gn 17), el éxodo de Egipto (Ex 14) y la revelación de la ley divina a Moisés en el monte Sinaí (desde Ex 19,16 hasta el final de Deuteronomio). Los hechos que establecieron la alianza dieron a Israel su carácter decisivo, pero la revelación de Dios a la nación, y su actuación en favor de ésta, no terminó con Moisés. Dios dio la tierra de Palestina a los israelitas. Posteriormente habló a través de profetas. Los israelitas eran el pueblo propio de Dios; él había prometido defenderles y hacerlos grandes, y aseguró su redención. Esta promesa era parte esencial de la elección.

3. Arrepentimiento, castigo y perdón: Quienes transgredían la ley debían hacer reparación si sus delitos perjudicaban a otros, arrepentirse y ofrecer un sacrificio. Las transgresiones que no perjudicaban a otros (como trabajar por descuido en sábado) exigían arrepentimiento y sacrificio. Dios siempre perdonaba al pecador arrepentido. Quienes no se arrepentían quedaban sujetos al castigo divino, que se manifestaba, por ejemplo, en la enfermedad. Si aceptaban esto como correctivo divino por sus delitos, seguían siendo dignos miembros de la alianza. El mismo sistema se aplicaba a la nación en su conjunto. Sus transgresiones conducían al castigo nacional, como la cautividad de Babilonia, y las calamidades conducían a la contrición humilde. Dios siempre redimía a su pueblo, y, pese a sus faltas, su pueblo siempre permanecía fiel a él.

En el siglo I, "redención" tenía diversos significados. Unos judíos esperaban la redención nacional en un sentido bastante mundano, socio-político; otros esperaban la redención individual a la hora de la muerte; otros más, un gran acontecimiento que transformaría el mundo, exaltaría a Israel por encima de las demás naciones y convencería a los gentiles para que se convirtieran. Mientras esperaban, los judíos tenían que observar la ley de Dios y buscar el perdón de Dios si la transgredían.

Estas creencias constituían el núcleo de la "ortodoxia" ("la opinión correcta") judía. Inherente a ellas es la exigencia de la "ortopraxis" ("la práctica correcta"). A continuación vamos a enumerar algunas de las principales prácticas que caracterizaban a los judíos observantes, señalando también de manera especial lo que distinguía a los judíos de los gentiles.

1. Los judíos tenían que adorar o servir a Dios (Segundo de los diez mandamientos, que prohíbe "el servicio" a los otros dioses: Ex 20,4; Dt 5,8). Suponía, sobre todo, adorarle en el Templo de Jerusalén. La Biblia exige que los varones judíos acudan al Templo tres veces al año, en las fiestas de peregrinación. Acudieran o no, los judíos pagaban el impuesto del Templo, que sufragaba los sacrificios ofrecidos en nombre de toda la comunidad. El culto judío, sin embargo, no estaba limitado al Templo. Dt 6,4-6 exige que los judíos recuerden los mandamientos principales dos veces al día ("cuando te acuestas y cuando te levantas"). La mayoría de los judíos probablemente obedecían las instrucciones de este pasaje: lo primero que se hacía por la mañana, y lo último por la noche, era repetir lo esencial del texto de Dt 6 (la oración del Shemá) y algunos de los mandamientos más básicos. La mayoría de las comunidades judías, si no todas, tenían sinagogas, llamadas generalmente en griego "casas de oración", donde el pueblo se reunía el sábado para estudiar la ley y orar. Así, además de adorar a Dios ocasionalmente en el Templo de Jerusalén, los judíos lo adoraban diariamente en sus casas y semanalmente en la sinagoga.

2. Los judíos circuncidaban a sus hijos varones al poco de nacer. Este fue el requerimiento impuesto al pueblo por la alianza con Abraham (Gn 17).

3. Los judíos no trabajaban en sábado, el séptimo día de la semana (cuarto mandamiento, Ex 20,8-11; Dt 5,12-15). La Biblia hace extensivo el día de descanso a la familia entera, a los siervos, a los extranjeros que vivían en poblaciones judías y al ganado. Cada año séptimo los agricultores judíos de Palestina se abstendían de cultivar sus campos, y hasta la tierra descansaba.

4. Los judíos evitaban ciertos alimentos por considerarlos "impuros" y "abominables" (Lv 11; Dt 14). El cerdo y los mariscos son los dos alimentos más famosos prohibidos por la Biblia, pero hay muchos otros, como las aves de presa, los roedores y la carroña.

5. Antes de entrar en el Templo, los judíos tenían que purificarse. Las principales fuentes de impureza eran el semen, la sangre menstrual, otras emisiones de la zona genital (como las causadas por la gonorrea y el aborto), el parto y los cadáveres (Lv 11; 15; Nm 19).

l) ¿Estaba casado Jesús?

Desde la perspectiva de la fe cristiana ortodoxa es comprensible la creencia casi universal de que Jesús permaneció célibe. No podemos saber con seguridad por qué Jesús de Nazaret eligió una vida célibe. El celibato de Jesús es un interrogante para nosotros, pero quizá Él quiso que lo fuera también para sus contemporáneos. Reflejando su discurso en parábolas, su celibato era una parábola en acción, la plasmación de un mensaje enigmático dirigido a inquietar a la gente e incitarla a pensar tanto sobre Jesús como sobre sí misma. El sentimiento de Jesús de haber recibido una llamada profética única para entregarse totalmente a su misión en favor de Israel en el momento crítico, final de su historia, puede explicar, al menos en parte su celibato.

l.1) La opción de Jesús: Jesús, inmerso desde el primer momento en una relación personal y de gran inmediatez con Dios, el Padre, participa de ese mismo planteamiento. Su vocación profética, que solo se manifestará en una edad madura de la vida, se encuentra al origen de una opción voluntaria por el celibato.

Su opción era realmente singular e inhabitual y no podía ser vista con muy buenos ojos por la gente de su pueblo. Debía provocar extrañezas y desconcierto. El mismo Jesús da la explicación de este celibato en una sentencia bastante enigmática que se recoge en Mt 19,12. Jesús ha decidido no casarse a causa del Reino, es decir, se ha hecho eunuco porque ha orientado su vida a Dios y a su Reino de manera exclusiva y total. Ha renunciado a ejercer la sexualidad y la capacidad de engendrar hijos e hijas porque, al igual que Moisés, ha dado una primacía absoluta al diálogo con Dios, su Padre, y a la misión de anunciar el Reino.

l.2) Situación de Jesús como laico: Jesús nació como judío laico, ejerció su ministerio público como judío laico y murió como judío laico. No hay ninguna tradición histórica fiable que le atribuya origen levítico o sacerdotal. En la epístola a los hebreos y solo en ella en el Nuevo Testamento, Jesús es llamado sacerdote y sumo sacerdote pero adquirió esa categoría, según la visión cristiana, solo por su muerte y exaltación (.

Jesús en Nazaret era una persona corriente hasta el extremo; en su condición de laico corriente, carecía de credenciales religiosas y de una “base de poder”.

m) Su personalidad.

Hombre fuerte, viril, y con una superioridad que lo hacía admirable. Sus parientes piensan que perdió el juicio (Mc 3, 21). Si algo llamó la atención en los Evangelios es su gran fuerza de voluntad. Tiene un carácter fuerte, que lo hará cumplir hasta el final la voluntad del Padre. Los evangelistas no ven a un Jesús vacilante, apurado ni indeciso. La sinceridad y energía que transmitía lo descubrían (Mt 14, 14) hasta sus enemigos. Está en contra de la hipocresía (Mc 10, 32). Fue un verdadero jefe o líder. Incluso le hacen reaccionar de manera violenta (Mt 4, 4; Mt 16, 21s)

Está completamente marcado por su fuerte vida interior. En el campo de la oración que realiza muchas veces, busca el trato íntimo con el Padre. Se puede llegar a pensar que Jesús es un tipo blando, pero está claro que su fuerza interior no es sentimentalismo, sino que es carácter, y esa fuerza le hace responder con fuerza. No se cansa fácilmente. Es fuertemente racional, que se nota cuando se encuentra con sus enemigos. La compasión es uno de los rasgos incomparables de su vida interior. Busca la forma de dar una respuesta, de procurar algo bueno a los demás. Su amor a los hombres no tolera excepción ni diferencia ni preferencia. Viene a cumplir la promesa del Padre, primero a los judíos y después a los gentiles.

El amor hacia los pobres y desposeídos es para hacer notar la misericordia del Padre. Se abre a las alegrías y al regocijo humano: va a una boda (Jn2, 1-11), no tiene problema en que sus enemigos lo llamen comilón y borracho, porque no tiene dificultad para compartir con quién sea la persona. En su contemplación de la naturaleza, aparece como un poeta, y de esta contemplación saca sus temas para sus parábolas.

Toda esta vida interior nos hace ver que Jesús es generalmente humano, que tiene alma racional, y que está dotado de una verdadera consciencia humana.

n) Ciencias de Cristo.

En la ciencia humana de Cristo englobamos tanto los conocimientos adquiridos por experiencia como los adquiridos por origen infuso y sobrenatural.

- a) Visión beatífica: es la visión intuitiva de Dios (1 Co13, 12; 1 Jn 3, 2). Es un conocimiento intuitivo que no abarca toda la esencia divina. Resulta imposible para la mente humana, por más perfecta que sea no abarca todo el ser divino. La opinión común es que Jesús conoce todo lo presente, lo pasado y lo futuro que afecta a su misión específica de Salvador.
- b) Ciencia infusa: es aquella que no se adquiere por el trabajo y la razón, sino que es infundida por Dios en la persona (Jn 1). Es un conocimiento sobrenatural, que en Cristo estaban limitado al campo de su misión.
- c) Ciencia adquirida: Jesús tiene inteligencia humana y adquiere conocimientos progresivamente como todo hombre. Este es el modo del conocer humano, de carácter experiencial-receptivo-discursivo, que lo poseyó también Cristo.

o) Voluntad humana y libertad.

Como hombre verdadero tiene voluntad humana, que se hace presente en el Monte de los Olivos (Mt 26, 39). No sólo se señala una voluntad distinta, incluso contraria y tiene que vencer una resistencia, para entrar en la obediencia. El querer humano como cada hombre le cuesta entrar, Cristo lo vivió en carne propia. Aceptar el dolor, que es contrario a la naturaleza humana, racionalizándolo, es decir, usando la razón para escoger libremente, y elige lo que el Padre quiere, aunque le cueste.

La esencia de la libertad consiste en el dominio de sí, en la soberanía que el hombre ejerce sobre su propio comportamiento. Dios es libre, y en Dios la libertad se define como la facultad absoluta de determinar una acción por sí mismo. En Dios, la libertad no consiste en la facultad de elegir el mal. Sin embargo, Dios es libre y lo es más perfectamente que el hombre.

Cristo era perfectamente libre se autodeterminaba personalmente y decidía obedecer al Padre. No obstante, no tenía la posibilidad de elegir la desobediencia. Cristo tiene la forma más perfecta de libertad, la autodeterminación para el bien, superando con esfuerzo, y a veces con angustia, el atractivo de la tentación. Que Cristo amase siempre la voluntad del Padre no significa que no le costara y sufriera por ello. La libertad de Cristo es, en efecto, fidelidad a la verdad y a su misión (Jn 8, 40-45). Cristo toma en sus manos la obediencia al Padre, y dejando el camino halagador de un mesianismo triunfante, sigue el camino del dolor, apurando el cáliz de la pasión.

p) Contexto teológico: la historia de la salvación.

Los evangelios presentan a Jesús como la persona que hace realidad las esperanzas de Israel y por la cual Dios salvará al mundo. Esto es, lo sitúan en el contexto de la "historia de la salvación", tomada directamente de la Biblia hebrea y adaptada. Dicha historia se desarrolla como sigue: Dios llamó a Abraham y a sus descendientes, les dio la ley a través de Moisés, estableció a Israel como reino en tiempos de Saúl y de David, y castigó a Israel con el exilio por su desobediencia; un día levantará a su pueblo de nuevo, si fuera necesario derrotando a sus opresores en la guerra; muchos gentiles pasarán a adorarlo. Este esquema es una elaboración teológica judía que los evangelios presuponen, pero que amplían y modifican ligeramente.

Según Mateo, Jesús descendía de Abraham y de David (Mt 1,1). Su nacimiento cumplía la profecía de que el soberano de Israel nacería en Belén, la ciudad de David (2,6).

Según Lucas, además de compartir algunas de estas referencias, tiene otras. Cuando nació Juan el Bautista, su padre recuerda la promesa que Dios hizo a Abraham de rescatar a Israel. Un ángel predice que Dios dará a Jesús "el trono de David, su padre" (1,32). Jesús gobernará sobre "la casa de Jacob para siempre" (1,33). Lucas subraya que el lugar del nacimiento de Jesús fue la ciudad de David (2,4.11). En el relato de la resurrección de

Lucas, Jesús interpreta para los discípulos las partes de la ley de Moisés y los escritos de los profetas que se referían a él (24,27.44).

q) El contexto de la actividad pública de Jesús.

Según los evangelios, Jesús empezó su ministerio activo después de ser bautizado por Juan. Que aceptó el bautismo de Juan es prácticamente seguro. Los evangelios y Hechos ponen de manifiesto que Juan tenía un número considerable de seguidores, y los autores se sentían algo incómodos al tener que admitir que su héroe, Jesús, había sido al principio seguidor del Bautista. Los evangelios primero y cuarto hacen un inciso para asegurar que el propio Juan da testimonio de que Jesús es realmente más grande. Según Mt 3,14, Juan protestó cuando Jesús llegó para bautizarse diciendo que era Jesús quien debía bautizarle a él. El evangelio de Juan hace más hincapié: Juan (Bautista) "confesó, no negó, sino que confesó: 'Yo no soy el Cristo'"; "Al día siguiente... vio a Jesús... y dijo: 'Este es el Cordero de Dios...'"; "Y Juan dio testimonio: 'Yo he visto que el Espíritu bajaba desde el cielo como una paloma y permanecía sobre él'". Debemos dudar de que el Bautista reconociera la superioridad de Jesús de esta manera. Según otra tradición, cuando Juan estaba en prisión, mandó un mensaje a Jesús preguntándole si podía acreditarse a sí mismo (Mt 11,2-6).

r) El escenario y el método del ministerio de Jesús.

El centro de la actividad de Jesús parece haber sido un pequeño pueblo galileo llamado Cafarnaúm. Fue cerca de allí donde llamó a sus discípulos principales, dos parejas de hermanos: Pedro y Andrés, y Santiago y Juan. Pedro tenía casa en Cafarnaúm, y allí curó Jesús a la suegra de Pedro. En su sinagoga curó a un paralítico (Mc 2,1-12 y par.2). Y fue en Cafarnaúm donde compartió una comida con el recaudador de impuestos, Leví. La comida tuvo lugar "en su casa", lo cual probablemente significa "en casa de Leví", aunque no es imposible que fuera "en casa de Jesús" (2,13-17). Según Mc 2,1, Jesús estaba "en casa" en Cafarnaúm. Después de predicar en otros lugares, volvía allí. Marcos sitúa en Cafarnaúm la discusión sobre la verdadera grandeza (Mc 9,33-37), y Mateo, el debate sobre el pago del medio siclo del impuesto del Templo (Mt 17,24-27).

Bibliografía utilizada.

1. Guiseppe Barbaglio, *"Jesús, un hebreo de galilea. Investigación histórica"*. Secretariado Trinitario. Salamanca. 2003.
2. Olegario González de Cardedal. *"Cristología"*. Serie de Manuales de Teología. Sapientia Fidei. BAC. Madrid. 2012.
3. José Antonio Sayés. *"Señor y Cristo. Curso de Cristología"*. Ediciones Palabra. Madrid. 2005.
4. Jacques Schlosser. *"Jesús, el profeta de galilea"*. Ediciones Sígueme. Salamanca. 2005.
5. Samuel Fernández Eyzaguirre. *"Jesús. Los orígenes históricos del cristianismo: desde el año 28 al 48 d.C."*. Ediciones Universidad Católica de Chile. 2007.
6. Guiseppe Segalla. *"Panoramas del Nuevo Testamento"*. Editorial Verbo Divino. España.
7. E. P. Sanders. *"La figura histórica de Jesús"*. Editorial Verbo Divino. España. 2000.

TESIS 4
LA CRISTOLOGÍA Y SOTERIOLOGÍA SEGÚN:
HECHOS, MATEO, MARCOS, LUCAS, JUAN, PABLO Y APOCALIPSIS.

I- Hechos: Jesús es presentado como aquel en quien la salvación es concentrada de modo único y completo. Es el primer anuncio de la fe; que se concentra en la exaltación de Cristo glorioso, no se habla de lo que fue él anteriormente. Jesús es el Mesías trascendente y divino. Se le da el título de Cristo y Señor (Hch 9, 10-12). Cristo es el Señor, título dado a YHWH en el A.T. “No hay otro nombre en que podamos ser salvos”. En el N.T 60 veces aparece el sustantivo “nombre” (27 veces se refiere a Cristo).

II.- MATEO

EVANGELIO DEL REINO: CUMPLIMIENTO DE LA PROMESA

a) FUNCIÓN DE LA GENEALOGÍA:

“Demostrar que Jesús es el Mesías Prometido”.

La concepción virginal de Jesús indica ante todo un origen superior.

Una nueva creación: la primera, Adán, la segunda: Jesús.

Procede de Abraham y David, es el heredero de la promesa y su cumplimiento.

El mismo nombre de Jesús indica una condición divina: “Yahvé salva”.

Se complace en subrayar las manifestaciones externas del poder divino de Jesús y acentúa los aspectos milagrosos referidos por Marcos.

b) JESÚS ES EL VERDADERO ISRAEL:

Jesús es el Mesías-Rey, descendente de David, no-solo lo indica la genealogía, sino por el hecho de nacer en Belén, patria de David.

La trascendencia divina del Mesías se manifiesta especialmente en el poder que ejerce sobre el reino de los cielos.

La adoración de magos de Oriente “REY DE LOS JUDÍOS” que desde su nacimiento fue adorado.

Jesús es el instaurador y señor de este reino. Jesús funda un nuevo pueblo donde tiene toda la soberanía.

c) UNIVERSALIDAD DE LA SALVACIÓN: LA GRAN IGLESIA

Mateo presenta a Jesús como rechazado por un pueblo, pero a su vez como el fundador de un nuevo pueblo: La IGLESIA”.

La Salvación; ya no está ligado al pueblo judío sino a Jesucristo.

Se presenta aquí por primera vez la palabra “Eclesía”: la escogida entre los pueblos, la Comunidad.

Jesús no inaugura la Iglesia, sino que lo funda en Pedro que se caracterizará por la venida del Espíritu Santo.

d) TEOLOGÍA DE LOS TÍTULOS

A) HIJO DE DAVID:

Es el preferido de Mt., Y, lo utiliza para deleitar la Universalidad de la Salvación.

“Hijo de David” es salvador para el “Nuevo Israel”.

B) NUEVO MOISÉS:

Presenta a Jesús como profeta, legislador, con autoridad sobre la Ley (era el papel de Moisés).

La nueva Ley (las Bienaventuranzas), lleva a una perfección a la Ley Mosaica dándole con autoridad un nuevo contenido.

C) HIJO DEL HOMBRE:

Presenta la realidad terrena de Jesús unido al señorío (Jesús solo cuando testimonia ante el Sanedrín se confiesa con este título).

D) HIJO DE DIOS:

Este título se basa en 3 momentos que reluce la fe de Mt. En la divinidad del texto:

Jesús en el “Éxtasis de la alegría” se llama a sí mismo “HIJO DE DIOS”.

En la declaración al Sumo Sacerdote: “Tú lo has dicho” (HIJO DE DIOS)

Confesión de Pedro: “Tú eres el Cristo, el Hijo de Dios Vivo”

d) SOTERIOLOGÍA:

La obra de Cristo es una nueva creación: una nueva Ley, una nueva Alianza, una nueva Comunidad.

Jesús es el único salvador: Anuncio del Ángel: “Él salvará al pueblo”.

III.- MARCOS

I) EL EVANGELIO DEL MINISTERIO

Desde el principio del evangelio Marcos expresa su fe en la filiación de Jesús.

Es una filiación trascendente.

Señala los rasgos más humanos de Jesús y a través de estos se transluce el misterio de su persona.

II) ASPECTOS HUMANOS

La salida de Cafarnaún; situación humana, describiendo los rasgos humanos de Jesús.

Sentimientos humanos: Tiene ira, siente tristeza, se compadece, abraza niños.

La muerte es el momento en que la debilidad humana alcanza su punto culminante: al morir expira como cualquier ser humano.

Pero detrás de ello se esconde un misterio que hace que el centurión reconozca a Jesús como Hijo de Dios.

III) EL MISTERIO DE LA PERSONA DIVINA

El misterio de la persona de Jesús es consecuencia de la manifestación de lo divino en lo humano. Por sus acciones sabemos que viene de Dios.

Es algo que los discípulos no llegan a comprender: límites de inteligencia.

Dios se revela como misterio y Cristo también.

Da a entender que no hay en Jesús oposición entre lo divino y lo humano.

Marcos describe todo, cada gesto de Jesús es portador del misterio de Dios.

IV) EL SECRETO MESIÁNICO

No proclama abiertamente su mesianismo.

Pero responde con hechos a los interrogantes a cerca de sí es o no el Mesías.

Nunca se nombra Mesías aunque actúe como tal públicamente: Tiene Poder.

Puede que haya hecho esto por una cuestión pedagógica: purificar la falsa concepción que tenían los Judíos del Mesías.

V) LA TEOLOGÍA DE LOS TÍTULOS

A) HIJO DE DIOS

Mc. Presenta a Jesús actuando como Dios durante una vida pública.

El título aparece completo solo en dos ocasiones:

En los labios del Centurión quién lo reconoce como tal.

En la confesión de los...

B) HIJO DEL HOMBRE

Indica una misión terrenal, su destino catológico.

Aparece con potestad de perdonar pecados y como Señor del sábado.

c) Jesús Mesías: es el segundo aspecto, junto con el título de “Hijo de Dios”, que se desarrolla sobre Jesucristo en todo el Evangelio de Marcos. “El Mesías, el Cristo”; como lo dijo Pedro ante la pregunta de Jesús ¿Quién dicen los hombres que soy yo?

VI) SOTERIOLOGÍA

A) EL PERDÓN Y DESTRUCCIÓN DEL PECADO.

MILAGROS: Expulsión de los demonios, curaciones; inclusive delega el poder a quién lo haga en su nombre.

EL PERDÓN: En la mentalidad el perdonar pecados implica curaciones, vino a curar a los pecadores.

B) LA PASIÓN, MUERTE Y RESURRECCIÓN

Están previstas según el plan divino: es el siervo sufriente de Yahvé.

IV.- LUCAS

I) EVANGELIO DEL SEÑOR Y DEL ESPÍRITU

A) Al llamar a Jesús “Señor” se refleja la costumbre de la comunidad primitiva.

Atribuye a Jesús desde su vida pública, la soberanía divina que se manifestará plenamente después de su resurrección.

B) “El reino de Dios está dentro de vosotros”: Jesús es aquél que está animado por el dinamismo del espíritu.

El ejercicio de su potencia divina proviene de la acción interna del Espíritu y llega sobre todo al interior de las personas.

La intervención del Espíritu Santo es de fundamental importancia en este evangelio.

Jesús es presentado como un profeta tal como corresponde a un hombre investido por el Espíritu.

En su muerte entrega el espíritu al Padre.

II) EL EVANGELIO DE LOS POBRES

La salvación se ofrece a los pobres y a los humildes.

Los pobres son los preferidos de Yahvé:

Cántico de María.

Anuncio a los pastores del nacimiento.

Condición en que nace Jesús.

Cuando Jesús comienza su ministerio: Proclama Bienaventurados a los pobres, cautivos y oprimidos.

III) EL EVANGELIO DE LA MISERICORDIA Y EL PERDON

Presenta a un Cristo compasivo.

Jesús es la imagen de la bondad del Padre. A todos ofrece el perdón.

IV) EVANGELIO DE LA SALVACIÓN UNIVERSAL

La salvación para toda la humanidad.

V) TEOLOGÍA DE LOS TÍTULOS

A) PROFETA INVESTIDO POR EL ESPÍRITU:

Jesús aparece 15 veces como “lleno del Espíritu” o impulsado a Él; se siente llamado a realizar el ideal profetizo de Isaías.

Por parábolas y palabras de Jesús, es recurrido como profeta (la gente y sus discípulos).

B) EL SEÑOR DE LA CASA DE DAVID:

Universalidad el Reino de Dios.

C) EL Cristo: Jesús es el ungido del Señor.

D) EL SEÑOR: El título preferido de Lucas; 15 veces es usado como título.

VI) SOTERIOLOGÍA

SALVACIÓN HISTÓRICA Y LIBERADORA

Los milagros están contemplados desde ésta perspectiva.

Es la prueba su unión a la gente.

Lo más típico; Misericordia y Perdón.

ESCATOLOGÍA

Necesidad de la espera.

UNIVERSALIDAD

Los apóstoles predicán la salvación universal

V.- JUAN

I) EVANGELIO DEL VERBO Y DEL HIJO

A) EVANGELIO DEL VERBO

En el prólogo del evangelio de Juan se puede notar lo grande de su fe en la divinidad de Jesús.

Comienza considerando la eternidad del Verbo: No se puede explicar el origen de, si no es desde la eternidad: La cristología desde arriba es indispensable.

Jesús es Dios en doble sentido:

“Hacia Dios”: en relación íntima con el Padre.

“Es Dios”: en el sentido de su ser divino.

B) EVANGELIO DEL HIJO NATURAL CONSUSTANCIAL

Antes de ser el evangelio del Verbo es el evangelio del Hijo.

Considera el carácter de Hijo de Dios como objeto esencial de la fe.

Ha fijado su atención en la posición personal de Jesús en la Divinidad.

Juan piensa que para afirmar la divinidad de Jesús es necesario hacer resaltar que Él es el HIJO DE DIOS

Con esto también quiere mostrar el amor que Dios nos tiene, que es tal, que envió a los hombres a su Hijo único Para que vivamos por medio de ÉL.”

II) EL EVANGELIO DE LA ENCARNACION

“El Verbo se hizo carne y habitó entre nosotros”:

Naturaleza: hacerse carne: Llegar a ser hombre.

Relaciones personales: relaciones estables con los hombres.

Recuerda los aspectos profundamente humanos de Jesús: se cansa, siente conmoción, ama a un discípulo, etc.

Afirma que lo divino y humano no se oponen.

III) TEOLOGÍA DE LOS TÍTULOS

EL CRISTO: Está ligado a dos aspectos

Jesús es el hijo de Dios.

Es el enviado del Padre.

EL HIJO DEL HOMBRE: Juan lo emplea p/el “Señor Glorificado”. El hijo del Hombre tiene el poder para salvar al hombre de su pecado y conducirlo a la vida.

EL PROFETA: Explícitamente no lo llama así, pero en el contexto de un evangelio lo presenta como tal.

EL REY DE ISRAEL: El reino de Cristo tiene un carácter escatológico.

IV) SOTERIOLOGÍA

EL PECADO DEL MUNDO: Para Juan no estamos perdidos por el pecado del mundo porque “Jesús se nos ha dado como Salvador”.

JESUCRISTO EXPRESIÓN DEL AMOR SALVADOR DEL PADRE: Para Juan la iniciativa de salvación viene del padre que envía a su hijo por amor.

JESUCRISTO LUZ DEL MUNDO: Para Juan la luz es Cristo, luz significa sacrificio.

JESUCRISTO VENCEDOR DE SATANÁS: Con su muerte y resurrección, confirma una victoria sobre el mal.

JESUCRISTO VIDA DEL MUNDO: Para Juan, basta con demostrar que Jesús es el que da vida al mundo.

INCORPORACIÓN DEL CRISTIANISMO EN LA SALVACIÓN:

LA GRACIA CAPITAL DE CRISTO; es decir Cristo está llenado de gracia y verdad que comunica a los hombres para dar a conocer al padre.

PERMANECED EN MI AMOR: el amor es descendente y a la vez el de Cristo desciende del Padre Es un amor que sé..... para salvar.

CREED EN MI AMOR: El fin es conocer al Padre. Él , Creer en Cristo.

VI.- PABLO

EL HIJO DE DIOS

Para Pablo Jesús es el Hijo de Dios.

Este pensamiento tiene su raíz en el hecho de que Pablo perseguía a los cristianos por llamar a Jesús el Hijo de Dios, suponiendo una igualdad de este hombre con Dios.

La muerte en la cruz, era la máxima prueba de que esto no podía ser verdad.

Pero una vez derribado y tirado al suelo, reconoce, por revelación del mismo Jesús, una fuerza poderosa de Él, una fuerza divina.

Pablo reconoce la filiación divina de Jesús, no como adquirida o adoptada sino como preexistente a la vida humana de Jesús: Dios ha enviado a su Hijo.

La teología paulina se remontó de la noción de “Hijo de Dios” que se manifiesta en la gloria y en la parusía, a una filiación eterna.

PREEXISTENCIA DIVINA

Existen dos himnos que evocan la condición de Jesús antes de su vida terrena: afirman la plenitud de la divinidad poseída por Cristo glorioso, afirmando también la preexistencia.

Himno de la carta a los Colosenses: Cristo es el primogénito de entre los muertos, primogénito de toda criatura; en él reside toda plenitud; se afirma así una filiación anterior a la creación misma;

Hay una prioridad de Cristo sobre las cosas: prioridad en cuanto a creación: en Él fueron creadas todas las cosas.

Si Cristo reconcilió a todos los seres con Dios es porque antes de ser el redentor de todo, fue el creador de todo.

Relación de Cristo con Dios: es el primogénito, el Hijo engendrado por el Padre, “Imagen de Dios invisible”.

Cristo posee la divinidad como un Hijo que se asemeja a su Padre, pero su actividad divina tiene características propias que no se confunden con la actividad del Padre:

El Padre es el que crea; el Hijo es aquel por medio del cual y en el cual se realiza la creación.

El himno a la carta a los Filipenses: Expresa la divinidad del Cristo glorioso.

“Dios le otorgó el Nombre que está sobre todo nombre”:

El nombre significa la realidad de una persona: Jesús ha recibido el nombre divino y debe ser reconocido como Dios.

Cristo antes de ser hombre subsistía en la forma de Dios: Cristo vivía igual que Dios porque era Dios.

Cristo antes de llegar a ser hombre era ya Dios, pero le faltaba ser plenamente divinizado en su humanidad.

III) EL NOMBRE DE DIOS RESERVADO AL PADRE

Aún concibiendo la filiación divina de Jesús San Pablo nunca dice que Cristo es Dios. El nombre de Dios lo reserva para el Padre.

Hace una clara distinción entre el “Un Solo Dios”, el Padre y Jesucristo el “solo Señor”.

Evita expresar directamente el Término Dios para expresar la Divinidad de Jesús.

EL SEÑOR

Es el término más usado por Pablo para referirse a Jesús: lo toma de la reflexión de las comunidades primitivas: “Jesús es el Señor”.

El título Señor indica poder, en especial el poder regio.

El término Señor fue utilizado en la literatura judía para designar a Dios.

Cuando Pablo dice: “Un solo Dios y un solo Señor Jesús” quieren enseñar la divinidad de Cristo pero usando un término distinto al del Padre.

La distinción de ambos vocablos permite expresar la distinción de ambas personas divinas.

El título de “Hijo de Dios” invita a considerar las relaciones entre Cristo y el Padre y el término “Señor” se refiere a la relación de Cristo con nosotros.

Jesús es aquél que teniendo posesión de la omnipotencia divina actúa soberanamente en el mundo y en cada hombre.

El Señor es aquél que manifiesta su fuerza viva en el cristiano: el creyente “Vive en Cristo”.

TEOLOGÍA DE LOS TÍTULOS

El Hijo de Dios: Relación íntima con el Padre.

El Cristo: Jesús es el Mesías.

El Señor: Jesús es Dios.

Segundo Adán: Subraya la humanidad de Jesús. Lo pone como prototipo de hombre.

Imagen de Dios: Cristo es la imagen perfecta del Padre

SOTERIOLOGÍA PAULINA

RECONCILIACIÓN: Fuimos reconciliados con Dios y la muerte de su Hijo. La reconciliación viene del hombre y la gracia. La iniciativa ha partido del Padre por puro amor suyo.

JUSTIFICACIÓN: Pablo justifica al hombre por Jesucristo. Por la desobediencia de un solo hombre, todos fueron constituidos pecadores, por la obediencia de uno solo, todos serán.....

Tal Cristianismo está justificado cuando se une por la fe a Cristo.

VII.- CARTA A LOS HEBREOS

Tiene puesto el interés en el sacrificio de Cristo que le otorgó el poder soberano de intercesión sacerdotal.

Se manifiesta la condición de Hijo de Jesús.

Hay una diferencia de naturaleza entre la antigua y la nueva alianza (no de grado): La primera profecía y la segunda es filial.

La divinidad de Jesucristo es preexistente a su encarnación.

Actúa desde la creación. Tiene el mismo resplandor de la gloria de Dios.

VIII- APOCALIPSIS:

Con este libro notamos nuevas imágenes de Jesús:

- * Juez del tiempo final (1,8; 21,6).
- * León de la tribu de Judá.
- * Yo soy el Alfa y la Omega (1º y último).
- * Dios y el Cordero reciben la misma adoración.
- * A diferencia de Juan (Evangelio) vuelven a ser importantes la muerte-resurrección en la imagen de Juez.
- * Cristo es el Pantocrátor (Señor Universal); en la lucha con el arrianismo fue palabra clave.
- * Sentado a la derecha del Padre y Jesús Cordero: (Ap 5,3) Describen la divinidad de Cristo (son trozos de himnos)
- * Realiza el juicio divino porque es el Cristo.
- * Como Logos jinete vence a los oponentes de Dios.

Tesis 5
La predicación de Jesús con obras y palabras. Los milagros de Jesús.
Criterios de autenticidad desde la autenticidad de los evangelios. El reino de
Dios
Cuaderno / Sayés

I. LA PREDICACION DE JESUS CON OBRAS Y PALABRAS.

La predicación de Jesús se lleva a cabo mediante obras: los milagros; y mediante palabras: el Reino. Podemos ver que las palabras de Jesús no van en solitario, sino íntimamente unidas a unas obras excepcionales que las acreditan y las hacen eficaces. Son los milagros. En un resumen típico del evangelio de Mateo leemos: “recorría Jesús toda Galilea, enseñando en sus sinagogas, proclamando la Buena Nueva del Reino y curando toda enfermedad y toda dolencia del pueblo” (Mt 4, 23). Eso es lo que Jesús hace: predica y obra curaciones, de modo que su predicación y sus obras van íntimamente unidas. Es Cristo mismo el que relaciona sus milagros con el Reino. Curaciones y exorcismos dan testimonio, según Jesús, de que el Reino de Dios ha llegado. En su predicación, Jesús, pretende destruir el dominio de Satanás, el cual subyuga al hombre por medio del pecado, la enfermedad y la muerte. Por eso, mediante la conversión, curaciones y exorcismos, Jesús destruye el reino de Satanás. “...Cristo cuando obra un milagro, invita al mismo tiempo a la conversión y a la fe en su misión. Que un prodigio este así ligado a la conversión interior es un hecho único que acompaña la presencia de Cristo”. Jesús espera la conversión tanto de su predicación como de sus milagros.

II. LOS MILAGROS DE JESÚS

¿Qué es un milagro?

- Es un hecho sencillo realizado por Dios fuera del orden acostumbrado de toda la naturaleza creada.
- Es un hecho sensible realizado por Dios fuera del orden acostumbrado del mundo sensible. Es un hecho sensible, entonces, se debe percibir. Puede ser sensible de dos maneras: en sí mismo o en otra cosa.

En sí mismo: cuando afecta directamente los sentidos externos. ej. Resurrección, curación de los muertos...

En otra cosa: cuando vemos unos efectos que solamente pueden proceder de Dios. Ej. La predicación de un hecho futuro libre. O bien, la transformación súbita de un pecador.

El milagro procede de Dios como de su causa eficiente física. Solo Dios puede ser causa eficiente de los milagros, puesto que él sólo es autor de la naturaleza y de las leyes que la rigen, puede derogarlas o torcer su curso natural. Aun cuando Dios sea la única causa eficiente del milagro, sin embargo, no es indispensable que lo haga por sí mismo, sino que puede servirse de otros seres. Ej. Ángeles, hombres, etc. Causas instrumentales o ministeriales.

Benedicto XIV afirmo que los verdaderos milagros se pueden discernir de lo falsos por su eficacia, utilidad, el modo, el fin, por la persona y por la ocasión.

DIVISION DE LOS MILAGROS

1. **Milagros físicos:** cuando la acción milagrosa recae sobre el orden físico. Ej. Curación de un enfermo, resurrección, etc.
 2. **Milagros intelectuales:** cuando la acción milagrosa recae sobre el entendimiento de tal manera que esté sobrenaturalmente elevado. Conoce alguna cosa que supera su capacidad natural. Ej. Conocimiento de los futuros libres, los vaticinios, etc.
 3. **Milagros morales:** cuando la acción milagrosa recae sobre la voluntad de tal manera que esta realice alguna obra que no pueda hacerse sin una intervención extraordinaria de Dios. Ej. La constancia de los mártires, la conversión súbita de un pecador, etc.
- Los milagros son posibles. Es doctrina de fe divina Católica definida. Hay quienes niegan: los deterministas (según los cuales las leyes físicas son del todo inmutables), los contingentistas y los modernistas (todas las cosas están expuestas a un azar continuo).

¿LOS MILAGROS SON COGNOSCIBLES?

La posibilidad del conocimiento es histórica, filosófica, teológica y relativa.

Histórica: conocer que tal hecho tuvo lugar.

Filosófica: conocer que tal hecho supera la causalidad de los agentes creados.

Teológica: conocer que tal hecho tiene solamente a Dios como causa eficiente física, o al menos moral.

Relativa: conocer que tal hecho fue realizado por Dios para confirmar la revelación divina. El Vaticano I definió que los milagros se pueden conocer con certeza (D1813).

LOS MILAGROS EN EL A.T.

En el A.T. los hombres pueden realizar milagros, pero normalmente asociados a dos características fundamentales:

1. Utilizan un instrumento sagrado (Ex 4, 17; 7, 19-20).

2. Lo suplican directamente a Dios (2 Re 4, 33-36).

En el A.T. a lo que podríamos llamar milagros se suele designar: “signos y prodigios”.

Es posible encontrar en el A.T. cuatro clases de “hechos extraordinarios” a los que en nuestro lenguaje llamaríamos como milagros.

1. El signo legitimador o el milagro que acredita a un profeta (Ex 4, 8; entran también todos los signos y prodigios realizados por Moisés).

2. Las teofanías, experiencias o presencia de Dios como pueden ser la del Éxodo o las visiones apocalípticas. Con la expresión No temas (Ex 20,18-21).

3. Las curaciones. Que forman parte del ciclo de Elías y Eliseo. (2 Re 5, 1-15; 20, 1-11; Is 35, 5-6).

4. Las acciones salvadoras de todo un pueblo. Ej. el mana (Ex 16), las codornices (Núm. 11, 31)

LOS MILAGROS EN LOS EVANGELIOS MILAGROS EN EL EVANGELIO DE MARCOS

Para Marcos, los milagros de Jesús son acción (praxis), fuerza y revelación.

a. Acción: los milagros brotan de la fuerza del reino. Los milagros son acción quiere decir: ellos hablan por sí mismo no con o por las palabras que le acompañan. Por eso son más difíciles, porque el lenguaje de la acción es más oscuro y ambiguo.

b. Fuerza (dynamis): que no es tanto fuerza cristológica cuanto la fuerza del Reino; no es la fuerza de una determinada palabra o persona, sino la fuerza del mensaje cuando es vivido con la totalidad de entrega como Jesús.

c. Revelación: revelación de Dios escondido o del que es Hijo de Dios en la anonimidad. Revelación que coexiste con los mandatos de silencio y la incompreensión de los discípulos.

MATEO

En el Evangelio de Mateo puede decirse que los milagros son los distintivos del Mesías.

Los milagros son una segunda vía junto a la palabra; que son poder cristológico y que tienen una particular relación con la fe.

a. suele subrayar la dualidad de predicar y curar con mas fuerza que sus paralelos de Mc o Lc (Mt 9, 35; Mc 6, 6; Lc 8, 1)... pues Jesús es para Mateo Maestro y Señor.

b. Mt ve la divinidad de Jesús como presencia personal, los milagros apuntan al poder de su persona. Los milagros son obras de Cristo.

c. la fe no es aun en Mateo una profesión doctrinal, menos universal.

LUCAS

Es el autor con más peso en milagros.

a. palabra y milagros se interpenetran y se remiten mutuamente. Vincula al milagro alguna determinada enseñanza. También particulariza a los personajes (Mt 8, 9; Lc 4, 40).

b. el milagro ya no es la fuerza del Reino, ni siquiera la elección mesiánica o cristológica, sino que es el mismo poder de Dios. La fe es más bien consecuencia que presupuesto. Las conclusiones de los milagros de Lucas tienen estas características:

- una reacción de miedo o de asombro (5, 9.26)

- mención directa de Dios, es decir, la gente glorifica a Dios (5, 25; 13, 13; 18, 43).

- división en las reacciones: uno o unos glorifican a Dios mientras que otros se endurecen o tienen miedo.

Como forma de destacar el poder de Dios es característico de Lc el adverbio:

“inmediatamente” para señalar la curación. El milagro es una capacidad de la que es bien consciente Jesús y de la que no está poseída sin querer.

c. la fe ya no será una causa para la consecución de los milagros, sino una consecuencia del milagro. Un giro de racionalización apologética de los milagros y su relación con la fe.

Se percibe así una evolución que ve los milagros menos como signos intrínsecos del Reino y más como hechos maravillosos que tienen su sentido en Dios.

JUAN

El dato más llamativo y más significativo teológicamente hablando de este Evangelio no es ni la reducción numérica, ni la diferencia argumental, ni la mayor aparatosidad de sus milagros, sino el cambio de nombre: los milagros son llamados Signos. Son señales que manifiestan la gloria y llevan a la fe. Ahora ya no se trata de Mesías sino que Jesús es Hijo de Dios.

Al principio del evangelio, los signos llevan a la fe (2, 23; 4, 54; 6, 2) y en la segunda parte acaban llevando a la incredulidad o a la utilidad (9, 16; 11, 46).

- a. Los signos son para creer
- b. El signo era sobre todo epifanía de la gloria de Dios.

EVOLUCIÓN DE LA TEOLOGÍA DE LOS MILAGROS

- a. Definición: Mc, una expresión del Reino; Mt, un distintivo del Mesías; Lc, una huella de Dios; Jn, una “razón” para la fe.
- b. Marco de lectura de los milagros: Mc, la debilidad de Jesús; Mt, confianza en Jesús; Lc, continuidad de otros milagros de la historia; Jn, el hecho de que la Palabra se hizo historia o carne.
- c. Enseñanza: Mc, presencia y fuerza oculta del Reino; Mt, la personalidad de Cristo; Lc, la actuación de Dios en la historia; Jn, la carne concreta de la Palabra que está hecha de realidades tan concretas como la vida, el trabajo o la alegría del mismo.
- d. La enseñanza se lleva a cabo de forma distinta según la concepción de cada evangelista: Mc, los milagros suplen prácticamente a las enseñanzas de la palabra; Mt, palabra y milagros son como dos carriles de un mismo camino; Lc, autentifican la palabra pronunciada en el mismo contexto; Jn, enseñan en cuanto son declarados por alguna enseñanza expresa.
- e. Evolución en la teología de la fe: Mc, la fe es la fuerza del enfermo que Jesús es capaz de despertar; Mt, semejante pero invertido, Jesús es capaz de arrancarle un milagro; Lc, factor para el discernimiento del milagro; Jn, la fe es una consecuencia del milagro.
Podemos distinguir dos concepciones de milagro: una más simbólica y otra más apologética o religiosa. La simbólica tiene cronológicamente más garantía de ser más fiel.

¿REALIZÓ JESÚS ALGUN MILAGRO?

De manera general se afirma que Jesús curaba todas las enfermedades y dolencias y expulsaba a los espíritus de los endemoniados (Mt, 4, 23; 8, 16; 9, 35).

De manera particular se narran algunos casos que tienen las características de un milagro.

Se narran p.ej. resurrecciones (Jn 11, 33-44; Lc 7, 11-17; Mc 5, 31-43); multiplicación de panes y peces; una pesca extraordinaria (Lc 5, 1-11; Jn 21, 1-7); transforma el agua en vino (Jn 2, 1-11).... No interesa el número, lo que sí es que Jesús realizó obras extraordinarias (milagros o signos) que hasta sus mismos enemigos saben reconocer (Jn 11, 47).

III. CRITERIOS DE AUTENTICIDAD DESDE LA AUTENTICIDAD DE LOS EVANGELIOS

1. Criterio de diferencia (algunos le llaman también de disimilitud, desemejanza, discontinuidad): se atribuye al Jesús histórico lo que no encuentra ninguna explicación en el mundo hebreo de su época ni en la praxis, pensamiento o lenguaje de la Iglesia primitiva.
2. Criterio de coherencia o continuidad: lo que se afirma unánimemente. Lo que ha sido comprobado como históricamente auténtico puede manifestar la autenticidad de otros textos, otras ediciones análogas semejantes.
3. Criterio de testimonio múltiple: lo que se afirma unánimemente en los diversos estratos y textos de la tradición del N.T. deben considerarse históricos.
Estos criterios aplicados a los milagros nos presentan las siguientes características:
 - a. *Diferencia*: los milagros de Jesús se realizan siempre con sencillez, sin mayores invocaciones a Dios, generalmente en nombre propio.
 - b. *Coherencia*: los milagros están en consonancia con su misión global.
 - c. *Testimonio múltiple*: algunos milagros son relatados en varios textos.
 - d. La tradición de los milagros y la predicación de los mismos serían inexplicables sin un apoyo cierto en la vida de Jesús.

- e. Ciertos milagros contienen detalles llamativos que precisamente a causa de su falta de significado hay que considerarlo como histórico.
- f. Al realmente extraordinario tendría que haber realizado Jesús para que los judíos lo acusen como aliado del demonio; esto no lo podrían haber inventado sus propios discípulos.

SENTIDO Y FINALIDAD DE LOS MILAGROS DE JESÚS

1. Manifiestan fundamentalmente el origen de Jesús, señalando que viene del Padre y que tiene un carácter divino. Realiza milagros en nombre propio.
2. Los milagros realizados por Jesús expresan la salvación integral que él viene a realizar, porque en realidad afectan todas las dimensiones del hombre.
3. Los milagros son signos de la bondad y de la misericordia de Dios. Por medio de Jesús es Dios quien tiene la iniciativa de ayudar a los hombres.
4. Los milagros están habitualmente relacionados con la fe, porque la suscitan, la suponen, aunque no siempre la exijan.
5. Los milagros de Jesús están siempre en conexión con el Reino (en los sinópticos) o con la vida (en Juan).

IV. EL REINO DE DIOS

A la luz de los sinópticos podemos decir que el tema central de la predicación de Jesús es el Reino de Dios o de los Cielos. Jesús no define exactamente, sino que va describiendo a través de parábolas sencillas.

Una síntesis a partir de las enseñanzas de Jesús.

1. *EL REINO DE DIOS ES FUNDAMENTALMENTE UN OFRECIMIENTO SALVÍFICO UNIVERSAL.* El Reino que Jesús proclama es fundamentalmente salvación: Jesús salva a los enfermos curándolos (Mt 9, 21-22; Lc 17, 11-19), siendo una salvación presente, actual y no solamente para el futuro; esta salvación se hace presente a través del perdón de los pecados (Lc 7, 48-50) cuya expresión son las curaciones. Aceptando a Jesús, recibéndolo se hace presente por medio de él en su misma persona la salvación (Lc 19, 1-9). Es un ofrecimiento para todos los hombres y de todas las épocas (Mt 18, 19-20).
2. *EL REINO DE DIOS SE HACE PRESENTE, SE INICIA, SE HACE OPERANTE A PARTIR DE JESÚS, EN SU PERSONA Y CON SU VENIDA.* Es un comienzo pero *todavía no* una plenitud. Ya ha comenzado y está actuando entre nosotros (Lc 17, 11). Un Reino que va creciendo poco a poco (Mc 12, 34), pero el crecimiento no depende la voluntad humana sino divina (Mc 4, 26-29).
3. *EL REINO DE DIOS ES UNA REALIDAD PRESENTE Y FUTURA QUE ALCANZARÁ SU PLENITUD EN LOS ÚLTIMOS TIEMPOS.* Hay que buscar primero el Reino sobre todas las cosas (Mt 6, 31-33). La realidad futura del Reino marcará la soberanía universal de Dios, su victoria definitiva sobre el mal.
4. *EL REINO DE DIOS ES UNA REALIDAD COMUNITARIA, COMPARTIDA Y FELIZ.* Jesús compara con una fiesta, una boda (Mt 22, 2; Lc 13, 29; Mt 8, 11). Esto pone de manifiesto las siguientes características:
 - a. No es algo individual, sino comunitaria.
 - b. Una realidad alegre.
 - c. Dios Padre es quien prepara y preside la fiesta; Dios quiere compartir, él hace el “gasto”. Ofrece lo mismo a todos.
 - d. Vivir el reino implica siempre compartir.

CONDICIONES PARA PERTENECER AL REINO

1. **EXIGE FE Y CONVERSIÓN.** Delante de Jesús hay que estar dispuesto a cambiar de vida, a aceptar, cumplir y vivir según la voluntad de Dios. Esta conversión exige:
 1. Ruptura con el pasado: romper con el propio egoísmo, despojarse de lo falso para adquirir y optar por la verdadera fe.
 2. El cambio de la vida y de la mente: la conversión supone una adhesión a una nueva realidad, adherirse a Jesucristo crucificado. Un cambio de modo de pensar, de valorar las cosas; ver lo que siempre se veía pero con una mirada nueva: ver la realidad con los “ojos y la mente de Jesucristo”.
 3. Transformación de toda la vida: la nueva actitud afecta a todas las dimensiones del ser y actuar de quien se convierte. De un modo permanente y decisivo, definitivo.

2. EXIGE ESTABLECER NUEVAS RELACIONES CON DIOS Y CON LOS HOMBRES. Relación filial con Dios y fraternal con los demás. Ni siquiera puede pelearse con el hermano.
3. En el Reino Dios es un Padre que sigue actuando, procurándose por sus hijos, nos interpela, nos interroga acerca de sus propias obras y NOS INVITA A SER ACTIVOS. La fe en Dios debe demostrarse con las obras (St 2, 1426).
4. SE DEBE ESTAR DISPUESTO A CUMPLIR LA LEY FUNDAMENTAL: EL AMOR. para esto hace falta aprender de Jesús una actitud fundamental: mansos y humildes de corazón. Hacer la voluntad del Padre.

Con todo esto nos damos cuenta que el Reino de Dios no coincide con una realidad geográfica ni política, con ningún estado o país. No es consecuencia de una evolución histórica, sino que se hace presente con una intervención personal de Dios en Jesucristo en la historia. Es una realidad dinámica iniciada por Dios y nos invita a pertenecer a ese Reino. Conocer lo que es el Reino supone haber conocido y tenido experiencia de Jesucristo.

Tesis 6
RECHAZO Y MUERTE DE JESÚS. EL PROCESO DE JESÚS;
HISTORICIDAD DEL MISMO.
MOTIVO JURÍDICO. LA INTERPRETACIÓN DE SU MUERTE:
SENTIDOS V EXPLICACIONES DE
SU MORIR. EL DESCENSO A LOS INFIERNOS. EL ESCÁNDALO DE
SUS DISCÍPULOS.

- BLINZLER, J. El proceso de Jesús. Barcelona. 1959
- PASTOR, F. Muerte de Jesús. RAMOS, F.F. Diccionario de Jesús de Nazaret Burgos **2001**
- PUIG, A. Jesús, una biografía. Bs. As. 2007
- KARRER, M. Jesucristo en el Nuevo Testamento. Salamanca 2002
- RAMOS, F.F. Pasión y muerte. RAMOS, F.F. Diccionario de Jesús de Nazaret Burgos **2001**
- SCHILLEBEECKX, E. Jesús, historia de un viviente. Madrid 1977.

I. **Rechazo v muerte de Jesús**

La muerte de Jesús puede estudiarse a partir de su vida terrena o a partir de la relación de Dios con esa muerte. El segundo punto de vista es el que tuvieron los primeros cristianos, y así recopilaron las narraciones en los escritos del Nuevo Testamento. El primer punto de vista corresponde a una cuestión más histórica. Estudiaremos, pues, la tensión que hay entre la reconstrucción histórica y la interpretación de la fe, desde los dos puntos de vista citados al principio.

1. La muerte de Jesús en la interpretación del cristianismo primitivo

Todos los Evangelios acentúan que Jesús aceptó la muerte libremente. Jesús prohíbe a sus discípulos que opongan resistencia. ¿Por qué Jesús aceptó libremente su muerte? Encontramos tres vías de solución en el Nuevo Testamento:

1.1. *El profeta-mártir escatológico. Esquema de contraste.*

En esta concepción, probablemente la más antigua, se da un contraste entre la ejecución de Jesús por parte de los dirigentes de su pueblo y la acción glorificadora por parte de Dios. Esta tradición, que en realidad es prelucaña, se halla sobre todo en Lucas: Hch 4,10 y Le 13,31-33.

Se pone acento en la acción de Dios; Dios se declara a favor del profeta rechazado. En esta tradición no se atribuye ningún significado salvífico a la muerte de Jesús.

Los profetas de Israel se presentan como predicadores de la conversión, así también Juan el Bautista y, principalmente, Jesús. De hecho, los discípulos consideraban a Jesús como un gran profeta. Jesús, por tanto, es el profeta escatológico que reacciona contra la apostasía final de Israel, y exhorta a la conversión definitiva.

Los oponentes de Jesús lo consideraban como el pseudoprofeta, el seductor del pueblo que conduce a Israel a la apostasía (Mt 27,62-64). Jesús, pues, es condenado como pseudoprofeta escatológico. De ahí que los primeros cristianos vean la muerte de Jesús como el martirio del profeta escatológico enviado por Dios.

1.2. *El plan divino de salvación. Esquema histórico-salvífico.*

En esta tradición, la comunidad cristiana reflexionó sobre el significado de la muerte de Jesús desde un enfoque histórico-salvífico enraizado en el relato de la pasión del evangelista Marcos. Interpreta la muerte de Jesús como un plan salvífico de Dios.

La forma originaria de esta tradición es: "El Hijo del Hombre tiene que *padecer* mucho y, así, ser glorificado" (Mc 8,31; Lc 17,25). Lo esencial *para esta tradición* es "padecer mucho" y "ser glorificado".

1.3. *Muerte expiatoria. Esquema soteriológico.*

Esta tradición reproduce un esquema que interpreta la muerte de Jesús como una muerte expiatoria en favor de los hombres, como un sacrificio por el cual los hombres son redimidos.

Este esquema se observa en las fórmulas "muerto por nosotros" y "muerto por nuestros pecados". Estas fórmulas son escasas, aparecen principalmente en Gal 1 4; Rom 4,25; 5,8; 8,32; Ef 5,2.

2. La muerte de Jesús a la luz de su vida terrena

2.1. *Rechazo del mensaje y de la praxis de Jesús*

Jesús produjo una ruptura en la comunidad judía de su tiempo. Rechazó la interpretación farisaica de la ley y la arrogante piedad cultural de los saduceos. Su solidaridad con los "impuros", con los "publicanos y pecadores" era algo que la piedad oficial no podía tolerar: iba "contra la ley". La fe de los judíos que seguían a Jesús tenía que afrontar este reto: la pregunta de si Jesús trae salvación o desgracia. Este problema se plantea ya antes de la Pascua; la muerte de Jesús es consecuencia de este conflicto.

Marcos habla del rechazo del mensaje de Jesús ya al inicio de su Evangelio (Mc 2,13,5*), relatos que acaban con la intención de los fariseos y herodianos de matar a Jesús (Mc 3,6). Los ayes pronunciados contra las ciudades de Corozán, Cafarnaúm y Betsaida (Mt 11,20-24*) revelan que el mensaje de Jesús fue rechazado por ciudades enteras. También la pregunta joánica: "¿también vosotros queréis marcharos?" (Jn 6,67) apunta a esta misma dirección.

Esta experiencia de fracaso de la predicación de Jesús se interpreta como el motivo de la determinación de "subir a Jerusalén" para cumplir en plenitud con su misión. Pese a su conciencia de estar amenazado de muerte, Jesús marchó deliberadamente a la ciudad de Sión.

2.2. *Jesús ante la inminencia de su muerte*

Para hablar de lo que pensaba Jesús ante la inminencia de su muerte, es necesario tener en cuenta el interés histórico por el recuerdo de la vida de Jesús. En los Evangelios hay suficientes indicios lingüísticos de que se tenía conciencia de la distancia histórica existente entre la vida terrena de Jesús y la vida de las comunidades cristianas, de modo que nuestros evangelios contienen no sólo el kerigma pascual de la Iglesia sino también el recuerdo histórico de la vida terrena de Jesús.

a. *Certeza de Jesús sobre el carácter de su muerte*

No por ingenuo Jesús subió de Galilea a Jerusalén sin imaginar que allí encontraría una oposición que pondría en peligro su vida. Todos los judíos de la época sabían que los romanos tenían el derecho de crucificar, Herodes Antipas el derecho de decapitar, y el sanedrín el derecho de lapidar. Jesús tuvo que ser consciente de que su conducta, sus actos y su mensaje chocarían tarde o temprano con alguna de estas instancias.

Un hombre sensato como Jesús de Nazaret tuvo que contar con la posibilidad de terminar decapitado, como Juan el Bautista. Asimismo, difícilmente puede atribuirse a Jesús la ingenuidad de pensar que sus palabras y sus obras no crearían una situación sumamente peligrosa para él con respecto a los jefes judíos.

Sin embargo, Jesús no tenía nada que temer de los romanos, dado que su predicación no mostraba ningún interés por los problemas de la ocupación romana. Entre los discípulos de Jesús había evidentemente ex zelotas (Simón, el zelota; Iscariote= "sicario"; "hijos del trueno"). El hecho de que un hombre que anuncia la soberanía de Dios sobre Israel se presente en Jerusalén con semejante compañía, puede parecer una provocación al levantamiento popular, una actitud crítica contra todo el que solivianta al pueblo.

En resumen, Jesús, a partir de un determinado momento de su vida, tuvo que contar con la posibilidad de un desenlace fatal, posibilidad que con el tiempo se convertiría en probabilidad y, por último, en certeza.

b. *¿Qué interpretación dio Jesús a su muerte?*

Hay que excluir que alguien como Jesús no pensara en el sentido del desenlace de su vida. La muerte próxima era algo que Jesús debía integrar en su entrega total a Dios. Las palabras de Jesús apuntan a una fidelidad hasta la muerte: "No se haga mi voluntad, sino la tuya" (Mc 14,36). Podemos concluir que Jesús vivió existencialmente la perspectiva de la muerte. Todos los evangelios y testimonios de fe de los primeros cristianos están convencidos de que Jesús recorrió consciente y libremente el camino de la cruz.

c. *La cena de despedida: Jesús, seguro de la salvación ante la muerte*

No se puede afirmar que Jesús *deseó* su muerte y la *buscó* como única realización posible del reino de Dios. Los datos demuestran que Jesús no hizo nada por evitar una muerte violenta. Al contrario, pese a la creciente certeza del rechazo global de su mensaje, sube conscientemente a Jerusalén.

Resulta difícil imaginar que ni siquiera en los últimos días de su vida hablara de su inminente muerte violenta a los discípulos. ¿No los prepararía de algún modo para ese duro golpe? Por tanto, hay que contar con la probabilidad de que, durante la última cena, Jesús haya dicho algo para que su muerte no sumiera definitivamente en la desilusión y la desesperación a sus discípulos.

Un rasgo característico de Jesús durante su vida terrena era compartir la mesa con los pecadores y marginados de Israel. "Comer y beber" con Jesús es una característica fundamental en su oferta de salvación, especialmente cuando él es el anfitrión, como en el caso de la última cena. Por ello, no es posible considerar la cena de despedida al margen de los numerosos casos en que Jesús ofrece la salvación mediante la comunidad de mesa. Sin embargo, la comunidad de mesa "ante la inminencia de la muerte" tiene un significado mucho más denso.

Jesús ha integrado su muerte y no la considera como un naufragio absurdo de su misión (Mc 14,25; Lc 22,15-18). Jesús estaba convencido de que su muerte no impedía la llegada de la soberanía de Dios. Existía en Jesús una certeza de salvación. Es legítimo concluir que Jesús experimentó que su muerte formaba parte de la salvación divina.

II. El proceso de Jesús. Historicidad del mismo.

Por dos razones es incuestionable la historicidad de la ejecución de Jesús:

1.- Fue el sanedrín el que condenó a Jesús por blasfemia: hay un rechazo de mensaje y praxis de Jesús.

2. Fue condenado por el procurador Poncio Pilato y crucificado por los soldados romanos. Pero ante Pilato no se presentó el motivo real, el de blasfemia, sino el motivo político: "Si sueltas a éste, no eres amigo del César; todo el que se hace rey se enfrenta al César" (Jn 19,12).

Criterios sobre su historicidad:

Criterio de múltiples fuentes: diversas imágenes de la predicación de su pasión.

Criterio de discontinuidad: Reinaldo Fabri dice que la sobriedad de las palabras de Jesús y su predicación profética son un contra-signo de su autenticidad. Solo en Mt se habla sobre la predicación de su crucifixión.

Criterio de conformidad: Jesús inaugura el reino con sus milagros y predicación y deja la Eucaristía como centro de vida espiritual de ese reino (banquete del reino).

Criterio de explicación necesaria: se busca explicación porque la comunidad primitiva celebra el Eucaristía sustituyendo la pascua judía.

III. Motivo jurídico de la ejecución de Jesús.

Ahora veremos cómo vieron a Jesús sus adversarios y en qué motivos jurídicos se apoyaron para ejecutarlo.

Para juzgar a los "pseudomaestros" y embaucadores del pueblo, que violaban la esencia de la religiosidad judía, el judaísmo tardío halló una pauta en Dt 17,12: "*El que por arrogancia no escuche al sacerdote puesto al servicio del Señor, tu Dios, ni acepte su sentencio,*

morirá". Resistirse al sumo sacerdote en Israel equivale a pena de muerte. El desacato a la autoridad es motivo jurídico para condenar a muerte.

Evidentemente no había unanimidad en el sanedrín sobre la cuestión de si el mensaje y la actividad de Jesús caían bajo la condena de Dt 17,12. No obstante, Jesús fue condenado por decisión mayoritaria del sanedrín.

El silencio de Jesús ante el interrogatorio fue el motivo legal que movió al sanedrín a condenarlo. Tal silencio fue una postura crítica ante el tribunal. Jesús rehúsa a someter su doctrina y su praxis a la autoridad judía. Guarda silencio. Sólo el Dios que lo ha enviado puede pedirle cuentas. Por tanto, el desprecio de la suprema autoridad de Israel cae bajo la condena de Dt 17,12.

Ahora, ¿cuál fue el motivo por el que el sanedrín entregó a Jesús a los romanos, siendo que ellos tenían potestad de lapidarlo? Va hemos mencionado que no había unanimidad en la opinión del sanedrín. Para muchos de sus miembros esto constituía un problema de conciencia, a pesar de las objeciones que tenían contra Jesús. El hecho de que a Jesús lo hayan entregado a Pilato, el procurador romano, refleja el callejón sin salida en que se encontraba el sanedrín: todos estaban contra Jesús, pero no había unanimidad sobre el motivo legal para condenarlo. Por tanto, se llegó al acuerdo de entregar a Jesús a los romanos. En una segunda sesión el sanedrín encontró una salida jurídica: pasar a los romanos el "caso Jesús" debido a las implicaciones políticas de su actividad.

IV. la interpretación de su muerte. Sentidos y explicaciones de su morir.

Los primeros cristianos dan un carácter elemental a la muerte de Jesús a su entrega y su sufrimiento. Se esfuerzan por hallar el lugar de la pasión de Jesús dentro de Israel. La ejecución les impone por la del predicado de rey. Ellos prefieren personalmente el Cristo (el ungido), y este predicado se convierte en clave de la cristología.

1. Las fuentes

a. Las tradiciones fundamentales acerca de la muerte y la entrega de Cristo, se remontan a los primerísimos comienzos de la Iglesia. Pablo las recibió ya, como indica en I Cor 11, 23-25 y 1 Cor 15, 3-5. 1 Cor 15, 3b comienza por la muerte de Cristo; 1 Cor 11, 23b por la entrega de Jesús. Ambos factores aparecen independientemente en otras partes. Pueden reconstruirse dos enunciados fundamentales: el enunciado de la muerte contiene el verbo morir y lo predica de Cristo. El orden de la palabra acentúa el sujeto Cristo (el ungido) "Cristo murió". Este núcleo puede retraducirse en hebreo-araméico. El enunciado de la muerte, lo mismo que el enunciado de la resurrección, se extiende sobre todos los sectores de la comunidad que se están formando. Se añade una indicación sobre la finalidad o el "por" de la muerte, y esta indicación se formula de diversas maneras. Los testimonios de la entrega de Jesús (cf. 1 Cor 11, 23b) comparte únicamente el verbo "entregar". El nombre de Jesús puede omitirse o puede ser sustituido por predicados. Por eso, ya durante los años 70, la investigación corrigió la hipótesis de que una fórmula de entrega era una estructura enunciativa de origen muy antigua. Las fuentes no se extienden más allá de la pasión.

b. Pablo y los demás autores del cristianismo primitivo no caracterizan como tal otro material de fórmulas. Sin embargo el s. XX se dedicó con pasión a indagar ese material, con el fin de separar las formulas antiguas de las formas más modernas de la cristología, o para hallar principios que fundamentaran en lo antiguo la posterior exuberancia de la cristología. Durante la última generación fue inevitable una postura más sobria. Si existen fórmulas, y que extensión tienen eso es a menudo más incierto de lo que suponían los descubridores entre los años 1920-1970.

c. Los cristianos no solo confesaban a Cristo, sino que desde muy pronto narraron también acerca de él probablemente desde los comienzos. Esta tradición narrativa de la pasión no la formulaban ellos a partir de proposiciones de confesión de fe. Esta tradición posee durante una generación una historia independiente. Las partes integrantes más seguras de un antiquísimo relato de la pasión la constituyen la estancia en Jerusalén y la cena celebrada allí, el arresto, el interrogatorio o proceso, el escarnio, la crucifixión y muerte de Jesús. Se añade el entierro de Jesús; por lo menos, en el orden de sucesión "el murió y fue sepultado" se reconoce una conexión entre una fórmula de confesión de fe y una tradición narrativa. La narración contaba con el gradiente de los sucesos ocurridos en Jerusalén desde la llegada de Jesús hasta su muerte.

d. Para comprender la entrega y la muerte de Jesús, el cristianismo primitivo luchó por poseer los conceptos apropiados, buscó esquemas de enunciación, creó fórmulas y narró. La amplitud del material de las fuentes crea las condiciones de la exposición.

2. *Él murió*

a. Los verbos que expresaban la resurrección respondían a una imagen de muerte y como sueño forzado. Jesús "es despertado", "se despierta" y "se levanta". Por el contrario el enunciado de que "él murió" evita ese campo de metáforas. El eufemismo del sueño, con el que los antiguos revestían a la muerte, no es suficiente para la descripción de la muerte de Jesús. La dureza de su muerte no es posible atenuarla. Es una brutal pérdida de la vida. Hay también que los primeros cristianos evitan. La muerte de Jesús no es una consumación de su vida, que llegara así a un final y una meta adecuada y honrosa para él. El enunciado de que "él murió y fue sepultado", de la fórmula cristológica de 1 Cor 15, 3, debe interpretarse del enunciado de que "él terminó su vida y fue sepultado".

b. Las fuentes decepcionan igualmente en cuanto a la expectación inversa que se condensaba en un centro de reflexión en torno a la cruz como muerte maldita. Ni los enunciados acerca de muerte y la entrega de Jesús ni otras fórmulas cristianas primitivas mencionan la cruz. Esto sorprende si tenemos en cuenta que en la Torá se hace referencia a que un reo ejecutado está maldito (Dt 21, 23). Si esta afirmación fuera aceptada durante el s. I, tendríamos que comprender como una evasión la reserva inicial acerca de la cruz y la escasa mención que se hace de su maldición en el cristianismo primitivo. Hasta después de terminadas las redacciones de los Evangelios, la maldición de la cruz no adquirió relevancia alguna en la tradición relativa de la pasión. Por eso, es improbable que una entrega de Jesús hubiera contribuido a determinar el relato de la crucifixión y que luego esta maldición encontrara mayores reservas entre los partidarios de Jesús. Incide una intensa luz sobre el acontecimiento histórico. Por muchos impulsos de carácter religioso que condujeran a la crucifixión de Jesús, al final esto fue un acto político de la autoridad romana.

c. La muerte en la cruz, no era una muerte sangrienta. El crucificado moría sin heridas externas. Ni siquiera era necesario herir al crucificado taladrando sus brazos con clavos. Era posible también que se sujetaran los brazos atándolos a la cruz. Tan solo el evangelio de Juan habla de las heridas externas de Jesús. En la perícopa de Tomás introduce las heridas de los clavos en el cuerpo de Jesús, a fin de esclarecer la identidad del crucificado y resucitado (Jn 20, 25. 27). Completa en Juan 19,34 la herida del costado, mucho después que la clave "sangre" se hubiera consolidado para significar la muerte de Jesús.

d. La psicología profunda nos hace ver la gran fuerza elementarizadora. Esta fuerza consiste en que la cristología integra el reconocimiento de la muerte. Se sitúa sin restricción ante la muerte, y se opone al mecanismo fundamental de represión humana en contra de la idea de la muerte.

3. *Entregado*

El segundo impulso de la tradición es el enunciado acerca de la entrega.

a. El interés se cifra en la participación de Dios en la entrega. Y, así. Dios es el sujeto en el texto clave Rom 8,32; al "pasivo divino" se aproximan 1 Cor 11, 23b y Mc 9, 31. Toda entrega humana va precedida por la entrega que Dios hace. La transición al enunciado en sentido reflexivo "el" (el Hijo/ Cristo) se entregó a sí mismo" en Gal 2,20; Ef 5, 2.25 completa la idea haciéndonos saber que Cristo aceptó la suerte que se le había infligido y la hizo cosa suya. Allí donde Dios entrega a alguien, lo hace según las escrituras de Israel para perdición, para ira y para juicio. Dios "entrega" los pecadores a la maldición para que sean muertos. Por tanto, Dios actúa con Jesús como si este fuera un pecador. Le expone a la cólera y a la perdición, que afectan a quienes han cometido graves transgresiones. Dios lo hace así "a causa de nuestras transgresiones" (Rom 4,25).

b. Hasta el día de hoy resulta difícil comprender por qué Dios entregó a Jesús a la perdición y no tuvo consideraciones con él. La comunidad primitiva usó un modelo que, si no explicaba la dureza divina, si había, que fuera un acontecimiento familiar. Se trata de la atadura de Isaac: Abraham no tuvo consideraciones con su hijo, cuando Dios se lo reclamó en una ocasión (Gen 22). Así actúa ahora Dios mismo, cuando se trata de su propio

hijo. El camino de Abraham hacia el sacrificio, lo acepto Dios como un sacrificio de tal manera que Israel pudo fundamentarse en él. Pero a Cristo no le ahorro el tener que sufrir la muerte. "El que no escatimo a su propio hijo sino que lo entrego por todos nosotros". El ofrecimiento y la salvación de Isaac sirven para dar relieve al camino de Jesús hacia la muerte y a su resurrección de entre los muertos. Pero no ofrece una interpretación soteriológica de la muerte de Jesús.

c. En cuanto a la explicación soteriológica de la entrega, tenemos que buscar más vestigios. El vestigio más importante nos conduce al cantico del siervo de Dios en Is 52, 13-53, 12. La LXX traduce diciendo que Dios "entrega" el Siervo "a nuestros pecados"; "a causa de los pecados" de muchos, "es entregado él a la muerte". Debemos escuchar lo que se dice de la entrega "a nuestros pecados" y "a la muerte" (Is 53, 6.12). En ambas ocasiones la LXX renuncia a un "por" (o "en favor de"). Trata de exponer la aflicción del siervo, antes de que Dios dé un giro a los acontecimientos. Mediante las vinculaciones surge el punto culminante de la cristología cristiana primitiva acerca de la entrega. En el v. 23 Cristo acepta sobre sí la entrega. En el v. 24 cita de Is 53, 4.12 las palabras de que él "carga con nuestro pecados" y explica esta idea que él los llevó en su cuerpo sobre la cruz. Los cristianos se vieron libres de los pecados a fin de vivir para la justicia.

d. En el relato de la pasión, Judas es quien entrega a Jesús. Él es "aquel que entrega según el acontecer histórico". La disposición de Dios, la aceptación que Jesús hace de esa disposición divina y la culpa humana se encuentran. Me 14, 21 hace acepción de Judas y se interesa por el problema objetivo. El "Hijo del hombre" se va, entrego por el "hombre". La entrega desencadena la esfera de la ira y del juicio. Como aquel que desencadena el juicio, se sitúa bajo él, la esfera se vuelve ahora contra ese hombre. Le afecta terriblemente y de manera ineludible. Precisamente se mantiene en el peso teológico de la entrega surge el caso desesperado de Judas, del hombre ante el hijo del hombre. Judas será útil en el sentido antisemítico. Frente a esto, la reflexión de los últimos decenios vuelve a dirigir la atención, hacia el dolor y el sufrimiento de Judas. El dilema, no la simplificación de la traición de Judas, forma parte de la cristología.

4. *El sufrimiento infligido*

No como historia de la entrega sino como historia de la pasión entraron los últimos días de Jesús en la conciencia de la Iglesia.

a. En los primeros tiempos del NT, la pasión no es la expresión global que llegaría a ser más tarde en la Iglesia. El evangelio de Marcos expresa únicamente en las dos predicciones de Me 8, 31 y 9, 12 que Jesús sufrió. En los capítulos 11 y 16 falta en Marcos cualquier palabra del tema "sufrir". El evangelio de Mateo conserva este espacio libre y completa en su relato de la pasión el verbo "sufrir", pero no para aplicárselo a Jesús sino a la mujer; ella sufrió a causa de Jesús. Tan solo el evangelio es el primero entre los sinópticos que introduce directamente las predicaciones de la pasión en los relatos de la pasión y el que prepara así la lectura actual Le 22,15. Por el contrario el evangelio (y las cartas de Juan) no emplean el tema "sufrir". De una historia pre sinóptica de la pasión y de una historia joánica no podemos hablar sino utilizando categorías que se formaron posteriormente. La predicación de que Jesús tiene que sufrir mucho surgió en lengua griega.

Nuestras sentencias de la pasión son posteriores a la pascua. Constituyen el paso intermedio entre una narración de los sucesos concretos y la síntesis de todos ellos en un concepto. A partir de la segunda/tercera generación cristiana se va difundiendo el que Jesús "sufrió", en textos comprimidos que van más allá de los evangelios. En este proceso, el NT va preparando todavía nuestra comprensión de la pasión de Jesús.

Marcos trasmite juntamente con la tradición una señalada imagen de Jesús que va de camino hacia su muerte: con Jesús se hace cosas; pero el mismo no actúa. Por el contrario, a Juan no le basta ese Jesús sufriente y que no toma en sus manos el curso de la acción. La divergencia se transfiere a decisiones colindantes.

b. La decisión de abordar el tema de la pasión de Cristo chocaba con el ideal de la muerte en el mundo antiguo: un ideal muy impresionante y que hablaba de la muerte noble y heroica. Pues este ideal vivía del hecho de que aquel que se hallaba expuesto a

muerte, aquel que se veía obligado a morir, no dejaba que muerte fuera un suceso que le sobre viniese a él desde el exterior, sino que se la apropiaba y la realizaba activamente.

El ejemplo más eximio lo ofreció Sócrates, que reunió en torno suyo a sus discípulos y les habló de pro que él no eludía la muerte, sino que se hacía cargo activamente de ella, tomando en sus manos y bebiendo la copa del veneno. Él toma la copa y se separó así de los amigos, uniéndose en oración con los dioses. La tradición acerca de la última cena de Jesús proyecta una imagen distinta de Jesús y de los discípulos reunidos en torno al cáliz. Y así como Jesús muere de manera diferente que Sócrates, así también sus discípulos se comportan de manera diferente que los discípulos de Sócrates. Huyen y, dejan solo a Jesús en la hora de su muerte (Mc 14,50).

En la cruz cuando provocan a Jesús para que se salve, él no hace declaración alguna de que renuncia a su propia salvación (Mt 15,30ss). Jesús muere sin manifestar para nada que lo de "yo muero" es una acción por propia iniciativa.

Ante la difusión de la tradición acerca de morir con nobleza durante el s. I, los contrastes de la tradición sinóptica suscitan la impresión de haber sido elegidos casi intencionalmente. El evangelio de Juan difiere de ello por su negativa de describir a Jesús sufriendo la pasión de manera puramente pasiva. En este evangelio Jesús rodeado por sus discípulos, pronuncia extensos discursos de despedida. El mismo se entrega en mano de los que vienen a arrestarlo.

c. El hijo del hombre tiene que padecer mucho, dice explícitamente la tradición sinóptica antes del relato de la pasión (Mc 8, 31). La muerte sufrida por Jesús fue una muerte que dispusieron para él, fue un "es preciso" que se le infligió. Los primeros cristianos aseguran haciendo referencia a la escritura (Mc 9, 12ss después de 8, 31): ninguna tragedia, como las que se son comunes en la antigüedad clásica y ningunos dioses extraños sino el Dios de Israel es quien determina la pasión de Jesús. El "es preciso" concentra el proceso en un acontecer entre el Dios único y Jesús. Jesús tiene que "ser rechazado" (Mc 8,31).

Lucas dentro del "es preciso", realiza el giro escatológico. Lo amplía intencionalmente, llevándolo más allá del "es preciso" de la pasión (Le 9, 22 s). Es preciso que Jesús quede extraído a la acción de Satanás (conf. 4,13). El es preciso se convierte en nota característica de la soteriología lucana.

d. El relato pre sinóptico de la pasión. En él nos cautiva el contacto con aquellos salmos que forman parte de la reflexión de Israel sobre el sufrimiento (Sal 22). La investigación concluye hasta época muy reciente que la pasión de Jesús contenía "el colorido de la *passio iusti*, del sufrimiento del justo. Pero vimos que el concepto del sufrimiento coordina solo con posterioridad la pasión de Jesús y los denominados salmos del sufrimiento, y que el entorno judío del NT apenas tematiza en conceptos riguroso el sufrimiento del justo. La investigación se sirvió de textos que hablan de la aflicción de un justo causada por enemigos, y de la posterior rehabilitación del justo.

e. En la antigua tradición acerca de la pasión, en la redacción marcana y joánica del mismo no aparece el atributo "justo". Por tanto estas fuentes, quedan eliminadas para una cristología del justo sufriente. Pero Mateo introduce el atributo en el proceso ante Pilato (27,119; cf. 27,24). Lucas lo hace al pie de la cruz (Le 23,47) y en el discurso de Pedro en Hch 3, 14. Así que estos evangelistas entienden a Jesús como el justo sufriente.

La nota peculiar de Mateo y Lucas ofrece dificultades. Pues, como Israel está obligado especialmente a la justicia, se convierte entonces en objeto de crítica. El hecho de que el justo sufra, es algo que afecta a toda sociedad. En esto basa Lucas un acento principal de su interpretación de la cruz. El transforma la escena de la crucifixión según Marcos y hace que afloren a la superficie ese nivel profundo del relato de la pasión: Jesús, el justo, no se puede fiar de ninguna conciencia universal de lo justo. Únicamente puede depositar la confianza en su Dios y confiarle a él su espíritu.

5. A la vista de Israel

a. No todos los escritos del NT tienen como tema la muerte de Jesús. El realce de Israel en la pasión de Jesús, allá donde se produce, es ante todo y precisamente eso: un

realce de Israel. El hecho de que ningún esquema de la tradición cristiana primitiva conozca una simple asignación de culpa a Pilatos, pero sí a Israel, es algo que forma parte de este contexto. El reproche a Pilatos podría omitirse, porque él no se hallaba implicado, como Israel, en la cristología. Israel es Israel, incluso en la crítica. Sobre este trasfondo hemos de escuchar los dos grandes esquemas críticos del NT: la relación de la suerte de Jesús con el rechazo de los profetas por parte de Israel, y los enunciados de contraste de los discursos de la misión.

b. La violencia ejercida contra los profetas constituye un antiguo tema en Israel. Con el destierro creció el interés por este tema, y permitió reflexionar durante la catástrofe y después de ella, sobre la culpa de Israel. Los profetas habían hecho advertencias, pero se los había matado por ello. Desde el tiempo de los macabeos se fue atribuyendo cada vez más una muerte violenta.

El esquema dirigía su mirada a personajes antiguos, no a personajes actuales. Por eso, ninguna fuente se lo aplico a Juan el Bautista, aunque él se hubiera ajustado en su vida en ese esquema, al proclamar un mensaje de desgracias, con su intrepidez ante el soberano y su ejecución. También el Jesús terreno, al hablar a sus oyentes, se refería únicamente a los asesinatos de antiguos profetas, queriendo dar relieve así a la distancia con que se escuchaban sus esfuerzos por congrega a los hijos de Jerusalén.

Con más claridad que la fuente de la logia, los narradores de las parábolas de los viñadores adaptaron cristológicamente el esquema. Dan un carácter alegórico a lo que originalmente fue un símil (Mc 12, 1-9): el amo (Dios) comunica su reclamación por medio de criados (profetas; Am 3,7) y por medio del hijo. Este último vino después de los profetas y compartió la suerte de ellos. El asesinato de profetas tuvo su punto culminante en él, Jesús, que por su autoridad sobre salía por encima de todos los que habían precedido. Estos siguió siendo un llamamiento dirigido a Israel, a pesar de toda la crítica, que llega a los marcos creados por los evangelios. Pablo combinó en 1 Tes 2, 15 las dos trayectorias de que Jesús experimenta la suerte de los profetas y de que la comunidad la experimenta también. Al referencia a como los "judíos", después de portarse así con los profetas habían actuado con el Señor Jesús y con los cristianos de Judea, debía alentar a los cristianos de tesalónica.

En lo que respecta la última y más difícil variante del tema, el tenor característico de Mateo en Mt 27, 25, hay que tomarse un instante para reflexionar. El trasfondo lo ofrece Jr 26,1119-. Jeremías que echó en cara a Israel los asesinatos de los profetas, se ve amenazado el mismo. Puesto que Jeremías proclamaba sus palabras contra la ciudad, entonces los dignatarios comunican a todo el pueblo (Jr 26, 11) la pena de muerte en que él ha incurrido.

Mateo descubre como Jesús reprochó de manera análoga a Jerusalén por los asesinatos de los profetas, lo proclamó así frente la ciudad y fue amenazado. Sin embargo, a diferencia de lo que paso a Jeremías, él no consigue ya que los dignatarios y el pueblo se abstengan de derramar sangre inocente (Mt 27,4. 24).

c. Los enunciados de contraste en el libro de Hechos completan solo de manera limitada el cuadro. Como faltan otros testimonios y las formulaciones varían, no hallamos ningún círculo de fórmula, sino un esquema de enunciados, cuya configuración definitiva se deriva de Lucas. Este esquema sirve para recalcar: "aquel a quien vosotros matasteis. Dios le ha resucitado". Los apóstoles, formulan esta acusación contra los judíos de Jerusalén, no contra los judíos en general.

La cristología tendría que afincarse en Israel. Nace de ahí una paradoja para la teología de Israel. La resistencia de Israel constituye un eslabón necesario para poder desplegar y proclamar la cristología más allá de los límites de Israel.

d. La sorprendente comprensión de Cristo se explica, si esta recoge la apremiante expectación del Mesías en Israel durante los años 60. A este Mesías lo identifica Lucas o la tradición anterior a él: es Jesús el ungido. Él está ya preparado para el bien de Israel. A fin de que Israel vuelva a respirar, Jesús regresa a él. Según Lucas, Pedro hace así un llamamiento al pueblo de Israel para que cambie de manera de pensar. Resuena la acusación de culpabilidad. Pero la finalidad va dirigida contra la culpa, para que "vuestros pecados sean borrados". También a Lucas le interesa el impulso hacia la

salvación.

La especial comprensión del Mesías aparece aquí de una fórmula singularísima en el NT. Por tanto aquí no se encuentra la solución general que el cristianismo primitivo daba al problema. Sin embargo, esta comprensión completa las coordenadas dentro de las cuales tienen que moverse todas las soluciones: el hecho de que Israel esté implicado en la crucifixión de Jesús, abre el camino para que la cristología llegue más allá de los límites de Israel. Al mismo tiempo se mantiene abierta una posibilidad de un regreso escatológico de la cristología a Israel.

e. La acción de Dios en y por Cristo tiene en Israel, el pueblo de Dios, su punto de partida y su primer destinatario. En Israel tiene la pasión su lugar. Y, así, la cristología pertenece propiamente a Israel. El hecho de que los judíos fallaran en cuando a ella, abre el camino de salvación del Cristo crucificado y del resucitado para que se extienda a las naciones gentiles. Sin embargo, Israel no debe eliminarse de la cristología y de la esperanza de la salvación.

Hermenéuticamente es legítimo hacer que la pasión de Jesús regrese a Israel y ver a Jesús que padece, no ya por obra de Israel, sino juntamente con Israel. La acusación "vosotros le clavasteis en la cruz" debe transparentarse como una acción humana en general.

V. El descenso a los infiernos

En el Credo de los Apóstoles proclamamos que Jesús "descendió a los infiernos". ¿Cuál es el significado de esta afirmación? Este Credo, formulado en el siglo V, se refiere al descenso de la persona de Cristo, después de su muerte, al lugar también conocido como el "sheol" o "hades". El IV Concilio Lateranense, celebrada en el 1215, definió esta doctrina de fe.

En este caso, "infierno" no se refiere al lugar de los condenados, sino que es "el lugar de espera de las almas de los justos de la era pre-cristiana". Entre la multitud de justos allí esperando la salvación, estaba San José, los patriarcas y los profetas, como todos aquellos que murieron en paz con Dios. Todos necesitaban, como nosotros, la salvación de Cristo para poder ir al cielo.

Las Escrituras nos proporcionan textos que hablan del descenso de Jesús a los infiernos: Hch 2,24; 2,31; Flp 2, 10, 1 Pedro 3,19-20, Ap 1,18, Ef 4,9. El texto de 1 Pe 3,18-20 es la más importante porque es el único que habla de una predicación ahí de Cristo. Su descenso ahí, supone que murió verdaderamente. 1P 3,18-20 revela que la muerte de Cristo es una "muerte en la carne pero vivificada en el Espíritu".

Los Padres de la Iglesia que enseñaron esta doctrina son: San Justino, San Ireneo, San Ignacio de Antioquía, Tertuliano, San Hipólito, San Agustín.

Santo Tomás Aquino enseña que el propósito de Cristo en descender a los infiernos fue liberar a los justos aplicándoles los frutos de la Redención (S.T. III, 52,5).

La doctrina de Von Balthasar explica que el Padre abandonó al hijo en el infierno. El catolicismo rechaza esta teoría. Dice Von Balthasar: Jesús va a los infiernos para sufrir el castigo de los condenados ya que sólo lo padecido es redimido.

La valoración teológica del Catecismo de la Iglesia Católica con respecto al descenso de Jesús a los infiernos es el siguiente:

632: Las frecuentes afirmaciones del Nuevo Testamento según las cuales Jesús "resucitó de entre los muertos" (Hch 3, 15; Rm 8, 11; 1 Co 15, 20) presuponen que, antes de la resurrección, permaneció en la morada de los muertos. Es el primer sentido que dio la predicación apostólica al descenso de Jesús a los infiernos; Jesús conoció la muerte como todos los hombres y se reunió con ellos en la morada de los muertos. Pero ha descendido como Salvador proclamando la buena nueva a los espíritus que estaban allí detenidos.

633: La Escritura llama infiernos, sheol o hades, a la morada de los muertos donde bajó Cristo después de muerto, porque los que se encontraban allí estaban privados de la visión de Dios. Tal era, en efecto, a la espera del Redentor, el estado de todos los muertos, malos o justos, lo que no quiere decir que su suerte sea idéntica como lo enseña Jesús en la

parábola del pobre Lázaro recibido en el "seno de Abraham". Son precisamente estas almas santas, que esperaban a su Libertador en el seno de Abraham, a las que Jesucristo liberó cuando descendió a los infiernos.

Jesús no bajó a los infiernos para liberar allí a los condenados ni para destruir el infierno de la condenación, sino para liberar a los justos que le habían precedido.

634: "Hasta a los muertos ha sido anunciada la Buena Nueva" (1 Pe 4,6). El descenso a los infiernos es el pleno cumplimiento del anuncio evangélico de la salvación. Es la última fase de la misión mesiánica de Jesús, fase condensada en el tiempo, pero inmensamente amplia en su significado real de extensión de la obra redentora a todos los hombres de todos los tiempos y de todos los lugares, porque todos los que se salvan se hacen partícipes de la redención.

635: Cristo, por tanto, bajó a la profundidad de la muerte para "que los muertos oigan la voz del Hijo de Dios y los que la oigan vivan". Jesús, "el Príncipe de la vida" (Hch 3,15), aniquiló "mediante la muerte al señor de la muerte, es decir, al diablo y libertó a cuantos, por temor a la muerte, estaban de por vida sometidos a esclavitud" (Hb 2,14-15). En adelante. Cristo resucitado "tiene las llaves de la muerte y del Hades" (Ap 1,18) y "al nombre de Jesús toda rodilla se doble en el cielo, en la tierra y en los abismos" (Flp 2,10).

VI. El escándalo de sus discípulos

1. Historicidad y retoques evangélicos

En la predicación cristiana no constituye problema la negación de Pedro ni la defección de los discípulos, pero éste menos acentuado.

En Marcos, los discípulos no entienden nada de Jesús, no son capaces de ver quién es, no hay más que incomprensiones y malentendidos y, finalmente, una abierta negación y apostasía. La incomprensión de los discípulos en lugar de disminuir va en aumento. Mateo y Lucas reducen estos textos a sus justas proporciones, omiten los aspectos más desfavorables de los discípulos que aparecen en Marcos. Marcos insinúa que los discípulos no son mucho mejor que Judas por haber abandonado a Jesús en el prendimiento. Mateo asume la misma dureza que Marcos, pero Lucas atenúa el relato de Marcos: presenta la traición de Judas y la negación de Pedro como "obra de Satanás", o sea, ellos no son plenamente responsables de sus actos.

Juan también habla de la negación de Pedro y de la huida de los discípulos, pero éstos huyen con permiso expreso de Jesús. Esto quiere decir que por algún motivo Marcos quiere pintar de manera sombría el comportamiento de los discípulos. Si la idea de Marcos fuera histórica, Pablo había apelado a ellos cuando tuvo problemas con las autoridades cristianas de Jerusalén.

La complejidad de la imagen evangélica de los discípulos permite concluir que no existía una tradición unánime sobre cómo se comportaron los discípulos en el prendimiento.

El NT trata la huida de los discípulos desde un punto prevalentemente teológico: como un escándalo y una defección. Escandalizarse de alguien se opone a creer en alguien. Esto da a entender una ruptura con Jesús y una disolución mutua entre los discípulos. Los discípulos ven más tarde en su defección una debilidad en la fe. Esto permite una conversión, y la posibilidad de seguir de nuevo a Jesús.

2. Dispersión y reunión de los discípulos

Marcos enlaza la dispersión de los discípulos con una frase de la Escritura: "Heriré al pastor y se dispersarán las ovejas" (Zac 13,7 en Me 14,27). La dispersión de los discípulos forma parte de un plan divino. A ello responde una reunión de los discípulos en torno a Jesús (Me 14,27-28). Esta tradición establece un nexo entre la defección de los discípulos, su dispersión y la reunión pos pascual.

TESIS 7

LA RESURRECCION DE JESUS, SUS APARICIONES. LA TUMBA VACIA. ¿APARICION O APARICIONES? CORPOREIDAD DE LA RESURRECCION. VALOR SOTEREOLOGICO DE LA RESURRECCION.

Desde la conocida hipótesis de H. Reimarus, un severo problema acompaña a la teología: «¿Es la resurrección de Jesús la que engendra la fe en Él o es la fe en Jesús la que crea la resurrección?». Estas acometidas de la fe en la resurrección se han repetido a lo largo de la historia cristiana hasta los tiempos más recientes. Atacar la fe en la resurrección de Jesús es atacar al corazón de la fe cristiana.

La historia de la fe cristiana está asociada a la fe en la resurrección, y comienza de forma un tanto paradójica. Cronológicamente pareciera que sus orígenes se remontan a la convivencia de los discípulos con el Jesús terreno. Y es indudable que estos momentos fueron trascendentales para los orígenes de la fe cristiana. Pero sólo definitivos a partir de un momento posterior: el momento pascual o postpascual, marcado por la fe en la resurrección de Jesús. «Y si no resucitó Cristo, vacía es nuestra predicación, vacía también nuestra fe» (1 Cor 15, 14. 17). Sin la resurrección, la fe en Jesús de Nazaret y el seguimiento se hubieran derrumbado. Los evangelios insinúan cuando asocian la crucifixión con la dispersión de los discípulos.

La fe en Jesús sólo es fe cristiana definitiva a partir de la fe pascual. En este sentido se puede y se debe afirmar que «la resurrección fue y seguirá siendo la matriz del cristianismo».

La muerte de Jesús supone una ruptura para esa fe. Era una muerte escandalosa que daba el traste con las promesas de la venida inminente del Reino. Para la comunidad judía la muerte en cruz sólo puede ser una maldición, y el que pende de la cruz, un maldito, aun cuando sea inocente. «Un colgado es una maldición de Dios» (Dt 21, 23).

La resurrección no es una simple experiencia de conversión de los discípulos; es una transformación objetiva en Jesús y subjetiva en sus discípulos. Pero la resurrección no es un simple cambio en los discípulos; es un acontecimiento que afecta a Jesús. Jesús no resucita sólo en el kerygma, como afirma R. Bultman, ni resucita sólo en el corazón de los discípulos, como afirma P. Winter.

La resurrección de Jesús y la experiencia pascual de los discípulos marcan el inicio de la fe cristológica. La resurrección es «el sentido y el nervio» de toda la predicación cristiana (K. Barth); es «el tema central de la fe cristiana» (K. Rahner). La fe en la resurrección se debe considerar como el momento primero de la fe cristiana, aunque este primer momento lleva inserta en sí una referencia obligada a los tiempos anteriores de convivencia con el Jesús terreno. Porque al que ahora confiesan Resucitado es el mismo que fue Crucificado, y el Crucificado había sido el objeto de su seguimiento. Ahora creen definitivamente en aquel en quien antes habían confiado.

A) El acontecimiento de la Resurrección según los testimonios de la Escritura

La Resurrección como leyenda: el origen de esta leyenda se ha buscado ya en las religiones místicas en las que se veneraba a un dios muerto y retomado a la vida, ya en la tradición judaica ya en la fe cristiana.

R. Bultman considera la Resurrección como mito, destinado a ilustrar la verdad de que la muerte de Jesús es revelación de la salvación de Dios. Si hay un acontecimiento, éste no es otro que el de la fe de los discípulos: Jesús ha resucitado tan sólo en el kerygma.

-- W. Mancsén sostiene también que la resurrección de Jesús no se debe concebir como un acontecimiento: eso daría a entender que la resurrección tiene una realidad fuera de

nosotros, independiente del «para nosotros». La única certeza histórica que poseemos es a la que se refiere a la experiencia que los discípulos tuvieron de la vida de Jesús después de su muerte. De esa experiencia sacaron la conclusión de que Jesús estaba resucitado, inspirándose en concepciones judaicas de la resurrección universal de los muertos.

1. **El hecho de las apariciones de Jesús resucitado**

¿Las apariciones de Jesús vivo después de su muerte están suficientemente garantizadas por los relatos que se nos han transmitido y que tradicionalmente han sido considerados en la Iglesia como testimonio auténtico?

- a) Ningún antecedente parece apto para justificar los relatos de las apariciones, ni en el mundo religioso helénico ni se puede atribuir el origen de los relatos sobre apariciones a las ideas mesiánicas judías. El Mesías regio jamás había sido considerado en un contexto de muerte ni de resurrección. En cuanto a la figura del siervo paciente, no había sido identificada, antes de Jesús, con ese Mesías: además, la alusión a la exaltación y a una nueva vida (Is. 52, 12; 53, 11) era demasiado vaga para que pudiera fundamentar la idea de una resurrección corporal en seguida después de la muerte.
- b) La más antigua enumeración de los testimonios nos viene de Pablo, que apela a una tradición anterior bien fundamentada es la de 1 Cor. 15, 3-8. El testimonio de los doce y de un círculo más amplio de discípulos era invocado para apoyar la afirmación de la resurrección de Jesús. Según el relato de la elección de Matías, los doce eran considerados en la Iglesia primitiva como testigos de la resurrección (Hech 1, 22). Si la resurrección no hubiera sido otra cosa que una “interpretación”, una representación suscitada por la fe, no se explicaría ese título de testigos de la resurrección: el testimonio tiene el sentido de garantizar un acontecimiento de la historia, y, en nuestro caso, de la historia de la salvación.
- c) Las apariciones de Jesús, lejos de producirse en un contexto previo de fe, tropiezan con actitudes de incredulidad. El episodio más significativo es el de Tomás, relatado por Juan (20, 24-29). La resurrección no fue para ellos un acontecimiento esperado, descontado; fue un acontecimiento desconcertante.
- d) La experiencia vivida por los discípulos no fue la de una aproximación espiritual a un Cristo invisible, sino de contactos-sensibles con un Jesús corpóreo (Le 24, 39).
- e) Finalmente, tan sólo el hecho de las apariciones de Jesús resucitado puede explicar el cambio total de actitud que se operó en los discípulos después de la muerte de Jesús.

2. **Aspectos esenciales de la revelación de la resurrección**

Nos limitamos a considerar ciertos aspectos esenciales de la manifestación histórica de la resurrección.

a) La tumba vacía.

El descubrimiento del sepulcro vacío aparece -como la primera indicación destinada a conducir a La fe en la resurrección, aunque) por sí no sea suficiente para demostrar que Jesús ha resucitado realmente.

La visita de las mujeres al sepulcro es de lo más verosímil, no solamente porque está de acuerdo con las usanzas judaicas, sino porque está en consonancia particularmente con el afecto demostrado por las mujeres hacia Jesús durante su Pasión.

¿Cuál es el valor teológico del sepulcro vacío? El descubrimiento de ese sepulcro es signo de la continuidad entre la muerte y la revelación dada resurrección. La primera constatación es la de la ausencia del cuerpo de Jesús. En consecuencia, el resucitado es idéntico al crucificado, con una identidad corpórea.

b) Primer mensaje

Encubrimiento del sepulcro vacío está marcado por la presencia de los ángeles. En los cuatro evangelios se afirma la presencia de uno de varios ángeles, a pesar de las

diferencias de los relatos. La concordancia de los evangelistas parece indicar que la experiencia del sepulcro vacío está esencialmente ligada a la de una explicación y un mensaje suministrados por los ángeles.

¿Por qué ese preliminar al encuentro con Jesús resucitado? ¿Por qué una tumba vacía y un mensaje, cuando ese encuentro hubiera podido bastar y habría aportado más luz?, la respuesta parece residir en el designio de promover una fe activa, verdadera cooperación a la revelación de la resurrección. Las mujeres son invitadas a creer antes de ver. El mensaje evangélico, tal como nos la refiere Marcos (16, 67-) y Mateo (28, 5- 7), constituye una llamada de fe; tiende ante todo a suscitar una disposición de confianza, eliminando el espíritu de temor; a continuación enuncia el hecho de la resurrección confirmándolo con la indicación del lugar donde el cuerpo había estado depositado. La afirmación “ha resucitado, como lo había dicho” (Mt 28, 6) da a entender cómo la fe en la resurrección en primer lugar fe en la palabra de Cristo.

Lo mismo que el sepulcro vacío y juntamente con él, el mensaje de Los ángeles es por consiguiente, una invitación a la fe en el Resucitado, fe que no debe esperar la contemplación de Jesús para formarse: “Dichosos los que han creído sin haber visto” (Jn 10,29).

La nueva vida espiritual de Jesús resucitado es anunciada en primer lugar por seres espirituales que participan en el misterio, de la transformación de la vida carnal del hombre.

c) Jesús en las apariciones

Jesús toma la iniciativa de los encuentros, escogiendo él mismo el marco de las apariciones. Según los testimonios evangélicos, reserva sus encuentros a aquellos, que ya le conocen y que le habían testimoniado anteriormente su adhesión.

Las apariciones pertenecen, no a la visión de la economía celeste, sino a la de la fe que ellas quieren suscitar suministrándole una base duradera. Jesús se muestra viviente allí donde se le había visto morir.

d) *La formulación de la Fe*

Si el descubrimiento del sepulcro vacío, el mensaje de los ángeles, y después las apariciones de Cristo vivo han suscitado la fe en la resurrección, ¿Cómo se ha expresado esa fe?

A partir de los orígenes, el hecho de la resurrección ha sido enunciado mediante dos fórmulas que han adquirido un valor permanente de expresión de la fe: «Cristo ha resucitado», esto es literalmente, según el verbo empleado en griego, «se ha elevado» o «se ha despertado» “Dios ha resucitado a Jesús de entre los muertos”.

El Padre es el autor de todo el designio de salvación; es él el que ha enviado a su Hijo a este mundo y le ha señalado la vía del sacrificio. Pero su intervención en la resurrección de Jesús es particularmente significativa, pues responde a la entrega que el crucificado ha hecho de sí mismo en el momento de su muerte. Implica una aceptación del sacrificio, y contribuye a mostrar cómo la misma muerte formaba parte de la obra de la salvación.

e) El acontecimiento de la resurrección.

¿Es la resurrección un acontecimiento, y, más exactamente, es un acontecimiento histórico?

Algunos sitúan esta supervivencia fuera del ámbito de los acontecimientos, a un nivel superior a la historia. En esta perspectiva, la certeza de fe quedaría mejor expresada por la afirmación: “Jesús vive” que por la fórmula: “Jesús ha resucitado”.

Sin embargo, la fe se ha expresado no solo constatando que Jesús seguía viviendo, sino afirmando que resucitó, al tercer día. Según esto, *la comunidad ha afirmado desde el origen un acontecimiento*, y no solamente un estado celeste de Cristo.

Es cierto que ese acontecimiento, en virtud de ciertos aspectos esenciales, sobrepasa la historia, por lo que se puede calificar como *metahistórico* o *transhistórico*.

La resurrección escapa a la historia en primer lugar porque, como acontecimiento, no ha podido ser objeto de ninguna constatación testigos. Nadie vio, reanimarse el cuerpo, de Jesús y salir del sepulcro.

La resurrección es también un acontecimiento histórico en el sentido de que acaeció en un momento determinado de la historia de la humanidad y a partir de un lugar también determinado del espacio terrestre. La fecha del “tercer día” ha sido mencionada en la fórmula de fe, precisamente para subrayar que se trata de un hecho ocurrido en el decurso, de la historia. El descubrimiento del sepulcro vacío indica las coordenadas de tiempo y de lugar que constituyen la base del acontecimiento.

La resurrección confirma su nexo con la historia mediante las apariciones de Jesús: aunque superior al desarrollo de la historia terrena, Cristo resucitado puede entrar en ella en ciertos momentos.

B) La tumba vacía

Reimarus (1694 - 1768) insistió en el motivo del rapto del cadáver atestiguado en Mateo como acusación lanzada por los judíos contra los cristianos y excluida por el evangelista, pero también presente en una fugaz alusión en Jn 20, 15, por no hablar del Evangelio apócrifo de Pedro; y leyó allí, debidamente escondido pero no demasiado, el hecho de que los discípulos lo raptaron realmente para proclamar a los cuatros vientos que Jesús crucificado, mesías político y militar vencido en la lucha armada contra los dominadores romanos, había resucitado y ellos eran los testigos.

El pasaje más significativo del VI y del VII fragmento en la edición preparada por F. Parente: Afirmo con razón que esta acusación es verosímil y creíble, mientras que la justificación dada contra por Mateo es mala y está llena de contradicción. Mateo sacó fuera esta historia puramente de su propio cerebro; quería responder de algún modo a la acusación, y no supo encontrar nada mejor.

Reimarus traza el proceso que llevó a los discípulos a la mencionada empresa: considera histórico el hallazgo del sepulcro vacío de Jesús, pero se trata a sus ojos de una estratagema engañosa a partir de una fe creada artificialmente por personas carentes de todo escrúpulo moral.

Una variante de esta solución es la teoría del racionalista sostenida por H. J. Boltzmann y recogida por Klausner, del sepulcro vacío por equivocación: el cuerpo de Jesús depuesto provisionalmente en un sepulcro por José de Arimatea el viernes santo, fue luego trasladado por él a un nuevo sepulcro sin que lo supiera los discípulos; así pues, las mujeres, ignorantes de esto, al llegar al primer sepulcro y constatar que estaba vacío proclamaron el milagro de la resurrección del crucificado, comunicando a los discípulos su creencia. Lo mismo hay que decir de la solución presentada por el racionalista *Paulus*: el sepulcro estaba vacío porque Jesús crucificado había tenido una muerte aparente y, una vez descolgado del patíbulo y, puesto en el sepulcro, se había despertado gracias a las curas aromáticas de los amigos: de aquí la proclamación de que estaba vivo de nuevo.

De hecho en las fórmulas arcaicas de fe no se habla de ello para nada. El sepulcro vacío aparece por primera vez en el relato de Mc 16 1-8, pero no como motivo válido para creer en la resurrección o incluso sólo como razón para confirmarla: las mujeres se asustan y huyen. Como se ha visto más arriba, en el centro del relato está el anuncio celestial: Ha resucitado por Dios. La piedra corrida que cerraba la entrada y el mismo sepulcro vacío son sobre todo símbolos de una estrepitosa victoria sobre la muerte; Símbolo ilustrativos de la verdad creída Jesús ha sido resucitado por Dios, el único objeto de la fe cristiana, proclamada ante el mundo.

Esta interpretación parece estar avalada por la historia sucesiva de los testimonios evangélicos que van llegando progresivamente a hacer de esto el motivo apologético de la nueva creencia cristiana. Mateo y Lucas invierten el orden de la fuente Marcos: primero el descubrimiento del sepulcro vacío y luego el anuncio angélico de la resurrección, entendiendo ésta como explicación de aquél. En la tradición independiente que sigue Jn 20, 1-10, el descubrimiento de sepulcro vacío se atribuye a Pedro y al discípulo amado de Jesús y se añade el motivo de las vendas y del sudario dejado con orden, una manera de insinuar que no se trató del hurto del cadáver.

Kessler: el sepulcro vacío se coloca más bien en el plano de lo metafórico y de la lógica narrativa. La liberación del sepulcro es modelo e imagen de lo que se quiere decir: la liberación de la muerte y el don de una nueva vida indestructible. Concluye: Por eso la resurrección no tiene directamente nada que ver con el cadáver y, por consiguiente, el sepulcro vacío no es parte constitutiva necesaria de la fe cristiana en la resurrección, sino más bien su símbolo ilustrativo. Observa Kessler: la resurrección tenía que ser por fuerza corporal, es decir, afectaba a todo el hombre captado en racionalidad esencial con los demás y con el mundo, pero no implicaba para nada su corporeidad o materialidad física.

Pablo a comienzo de los años 50, desarrollando el motivo de la esperanza cristiana en la resurrección de los cuerpos en virtud de Cristo y a imagen de su cuerpo glorioso, contrapone el cuerpo terreno al cuerpo resucitado. Es necesaria que este ser corruptible revista la incorruptibilidad y este ser mortal la inmortalidad. El apóstol no piensa seguramente en una resurrección que asuma el cadáver y los huesos. Hay que añadir Me 16, 12, donde se afirma que Cristo se manifestó en otra forma esencial, es decir, en la identidad de la persona y de su cuerpo, que no equivale a la materialidad, ya que se trata de una estructura básica del hombre que entra en comunicación con los demás y con el mundo.

C) Las apariciones: ¿apariciones o visiones?

Strauss que se había opuesto a las explicaciones racionalistas del sepulcro vacío, que él consideraba como legendario, se dirige a las visiones de los discípulos para tener la clave que explique su fe en el resucitado. Strauss se convierte de este modo en el padre de las visiones subjetivas de los discípulos destinadas a alcanzar un gran éxito, mientras que parece original en él la interpretación mítica de Jesús muerto y resucitado, símbolo de una humanidad que muere, resucita y sube al cielo.

Lüdemann, descarta la vía del sepulcro vacío por el carácter legendario de las narraciones evangélicas de su descubrimiento, ha indicado en las visiones de los discípulos la causa de la fe en la resurrección de Jesús. Así pues, para este autor la resurrección no atañe a Jesús, sino a la fe de los discípulos; fue ésta la que resucitó, no el Nazareno: y resucitó como objeto del deseo impelente de unos hombres que no se resignaban a la pérdida de su maestro.

Pero las fórmulas de la fe pascual analizadas anteriormente subrayan con fuerza que la resurrección de Jesús supone algo nuevo en él, y no sólo en Pedro y sus compañeros a los que cambió la vida. Además, Lüdemann entiende de forma bastante arbitraria las apariciones del resucitado: "simples visiones como efecto proyectivo de un deseo.

Schillbeeckx dice: Se trata propiamente de una experiencia cognoscitiva de conversión: los discípulos experimentan que han sido perdonados por Jesús y el modelo de visión es un recurso para expresar un hecho de gracia, una iniciativa divina de salvación. Por tanto, Jesús tiene que estar vivo. Un muerto no puede perdonar. En un momento determinado la vida de estas personas recibió una sacudida, una orientación definitiva a su vida. En el giro que han sentido, experimentado como definitivo, sienten a Jesús como el Viviente.

C) La corporeidad de la resurrección

Según los testimonios del nuevo testamento, la resurrección de Jesús debe concebirse como un fenómeno corporal. La corporeidad no es un mero accidente condicionado por las

ideas de la época (por ej. los judíos y judeocristianos no podían concebir una vida sin el cuerpo), sino el núcleo de la cosa misma, ¿Qué significa, pues, la corporeidad y, por tanto, la resurrección corpórea?

a) *El significado de la corporeidad*

1. *La corporeidad en perspectiva bíblica.*- No nos referimos aquí a esa contraposición dualista (platónica-cartesiana) de dos partes esenciales heterogéneas de los seres humanos: el cuerpo y alma o razón. La antropología bíblica es totalizante. Para ella el cuerpo, el alma, la carne, el corazón, etc., no designan partes del ser humano, sino al único ser humano en su totalidad bajo aspectos diferentes: todas estas expresiones pueden significar el “yo”. La palabra hebrea *nephes* significa el soplo de la vida otorgada por Dios (en contraposición a la muerte). *Basar* (gr. *sarx*) designa al hombre en su caducidad y mortalidad. *Soma* (cuerpo) posee ya en los LXX un significado que *no es meramente corpóreo-físico*. Designa al hombre tal como él se siente: 1) como totalidad y 2) en relación con otros pero nunca expresa la esfera terrena en contraposición a la esfera celeste. La palabra aramea “*gupha*” significa cuerpo en cuanto totalidad de la persona en el NT el cuerpo (*Soma*) tampoco designa una parte del ser humano, sino al ser humano en su unidad indivisible como persona/ En san Pablo, el cuerpo designa al hombre en la totalidad de lo que le constituye concretamente, es decir, de lo que él ha vivido, de lo que le pertenece y lo que le define.
2. *La corporeidad en la perspectiva de la antropología reciente.*- La antropología reciente viene a apoyar, más que en negar, esta perspectiva bíblica de la corporeidad. También para ella la corporeidad, de un lado es algo constitutivo del ser humano y, de otro, no es equiparable con la materialidad:

El análisis, del fenómeno muestra lo siguiente: el cuerpo no es el sustrato material de nuestra vida humana “lo que nosotros llamamos cuerpo es ya más que una cosa material. Posee un estrato perceptivo perteneciente a la totalidad del cuerpo. Debemos abstraer de ello para mantener el mero cuerpo material”. El cuerpo propio y el cuerpo del otro son aquellos que nosotros sentimos en la actitud originaria de la vida “natural”; significa siempre algo para nosotros.

En una consideración más atenta aparece una relación muy compleja entre corporeidad, subjetividad (mismidad y autoconsciencia), socialidad (ser-con) y mundanidad (ser en el mundo). El objeto originario de su percepción es la corporeidad del otro (primero, de la madre): él se siente entrelazado y *ligado* a otra corporeidad y, por su medio, a las cosas y finalmente al universo; pero se siente a la vez *limitado* por esto. Siente su propio cuerpo como frontera; éste, al limitarle, le diferencia de lo otro y le define.

En virtud de esta doble condición el cuerpo del ser humano es *lugar y medio de comunicación* con los demás; autoexpresión y autotranscendencia hacia los otros, y también acceso y receptor para los otros. Un ser humano sin cuerpo y sin mundo sería una contradicción.

b) Indicaciones generales sobre la idea neotestamentaria de la corporeidad de la resurrección.

La resurrección del cuerpo significa en lenguaje neotestamentario resurrección del hombre *como persona* (“nuestros cuerpos mortales” o “nosotros” somos resucitados: Rm. 8, 11 y 1 Cor 6.14). Y significa resurrección de este ser humano en toda integridad de sus relaciones interpersonales y cósmicas. En este sentido el carácter somático de la resurrección es irrenunciable para el nuevo testamento.

Por eso el nuevo testamento es ajeno a toda *espiritualización* de la resurrección. La nueva vida no es una vida puramente espiritual, y el nuevo cuerpo tampoco puede reducirse a un cuerpo puramente espiritual, a una figura ideal o algo similar.

Por eso la resurrección no es la simple liberación de un “sí mismo” inmortal de las cadenas de la corporeidad abocada a la muerte. Tiene como punto de partida la muerte

misma y afecta, pues, a los cuerpos mortales, y constituye el comienzo del reinado de Dios en su creación..

El NT excluye la idea de *rematerialización* de la resurrección: de una reanimación del cadáver (por ejemplo, presentan al Crucificado resucitado ante los discípulos en una corporeidad de un tipo totalmente distinto, no sujeto ya a las condiciones materiales; pero las huellas de su historia de vida y pasión en favor de los otros quedan grabadas para siempre).

La resurrección (y elevación) de Jesús excluye tales ideas de una reconstrucción del cuerpo corrompido. La experiencia del Señor resucitado y presente supuso un rechazo decidido de toda idea de una existencia resucitada análoga igual a la existencia terrena.

La afirmación neotestamentaria de la resurrección del cuerpo implica, la "reivindicación total del hombre de su mundo por parte de Dios y, en consecuencia, la reivindicación total de nuestra esperanza de salvación del ser humano en su integridad (en su ligazón con los otros, con toda criatura y con su propia historia).

c) La idea de la corporeidad de la resurrección de Jesús y de los muertos.-

Pablo logra la plena paralelización de la resurrección de Cristo y la resurrección de los creyentes estableciendo la tipología de Cristo-Adán (1Cor 15,20-23.45-). Cristo es el segundo hombre (Adán), el definitivo, el prototipo de los creyentes, el titular de la nueva humanidad, Por eso, *solo en él puede descubrirse en definitiva lo que significa la resurrección.*

Intentemos sistematizar las afirmaciones paulinas y exponerlas en cinco pasos:

1. Pablo presupone siempre la *mismidad (identidad)* del hombre muerto y resucitado sin objetivarla. Aborda la muerte desde la perspectiva de su superación: los *somata* mortales son objeto de la resurrección por obra de Dios (Rm 8,11); resucitará aquello mismo que se siembra y que muere... pero con un cuerpo transformado. La idea de la transformación va encaminada a expresar a su modo esta continuidad (identidad) garantizada en la discontinuidad (inidentidad).

2. Pablo utiliza diversas imágenes para explicar la *discontinuidad* entre el cuerpo muerto y el cuerpo resucitado y la total heterogeneidad del cuerpo resucitado. Por ejemplo, cómo recurre al símil de la semilla e incluso rompe la lógica interna; habla de la ruptura y de discontinuidad radical: si el grano de trigo *no muere, no revivirá* (1 Cor 15,36...). Dios posee en su fuerza creadora la capacidad para crear cuerpos diferentes y también una vida radicalmente nueva. Pasando de la imagen a la cosa, Pablo describe luego en cuatro antítesis la alteridad radical del cuerpo resucitado respecto al cuerpo muerto: este es perecedero, miserable y débil porque es terreno; aquél, en cambio, es imperecedero, glorioso y fuerte porque es "pneumático".

3. La identidad y la continuidad de la persona vienen de "arriba". Se basan en el acto de Dios que resucitaren el poder y la fidelidad del Creador y Padre con su creación y con su Hijo; el Crucificado se había abandonado totalmente a él y no fue abandonado; El nuevo cuerpo es un puro don de Dios (1Cor 15,38ss) pero Dios se lo hace al *difunto*.

La resurrección significa *el don de una nueva existencia*. Los hombres reciben una existencia nueva y definitiva, plena y perfecta, en su vida y en sus relaciones interpersonales.

4. Si lo corruptible ("carne y sangre") no puede heredar directamente la incorruptibilidad (1 Cor 15,50), entonces el cadáver que se corrompe y permanece en el sepulcro no supone ninguna objeción contra el don de un nuevo cuerpo. La resurrección no tiene nada que ver con el cadáver. El cuerpo resucitado no se forma simplemente con los *restos* materiales; Por eso la idea del *sepulcro vacío no es* un elemento necesario de la fe cristiana en la resurrección (sino más bien un símbolo ilustrativo)

5. A la pregunta sobre la naturaleza concreta de la corporeidad resucitada (1 Cor 15,35) contestaba Pablo con diversas afirmaciones que se aclaran mutuamente: “resucita un cuerpo pneumático” “llevaremos la imagen de lo celestial”; “esto mortal debe revestirse de inmortalidad”; “el Señor Jesucristo transformará, como salvador, nuestro cuerpo humilde en figura similar a su cuerpo glorioso”. El ser humano como *soma pneumatikon* está marcado en la *totalidad* de su ser y de sus relaciones por la presencia vivificante del Dios y de Jesucristo, y por eso no es un yo sujeto al pecado y a la muerte sino salvo y liberado para el amor perfecto. Así el cuerpo pneumático designa el cuerpo resucitado con Cristo para el poder de Dios, cuerpo incorruptible prometido a los creyentes. Esto significa que los creyentes resucitados participarán en la gloria de la resurrección, en la vida imperecedera de Jesucristo y tomarán parte de la gloria “intradivina”.

d) Desarrollo sistemático

1. Para Pablo, el Señor resucitado posee un cuerpo propio (individual). Pero Jesús resucitado es el comienzo (primicia) y prenda de la futura resurrección de sus “muchos hermanos” y hermanas Rm 8,29. La resurrección de Jesús posee su *paradigmática cristología*: él es el primero, en él son vivificados los demás (1 Cor 15, 20,22ss); él es nuestro hermano mayor y lo que le aconteció a él nos acontecerá a nosotros. En efecto, el triunfo de la vida de Dios o de la muerte *se decide en el cuerpo*. El cuerpo es la meta de todos los caminos de Dios.

2. El hombre Jesús de Nazaret es corpóreo, es decir, fue resucitado y salvado corporalmente, en su propio ser y en sus relaciones (con Dios y con nosotros). Pero Jesús resucitado no sólo posee un “cuerpo pneumático” (1 Cor 15, 44a), sino que él mismo pasó a ser “el pneuma vivificador”. Se ha convertido en el lugar permanente de Dios que crea y posibilita una nueva vida.

E) EL VALOR SOTERIOLÓGICO DE LA RESURRECCIÓN

1. La Resurrección acontecimiento de salvación

Frecuentemente, la Resurrección de Cristo ha sido considerada bajo una perspectiva muy estrecha, la de una apologética que en ella buscaba casi exclusivamente una demostración de la divinidad de Jesús, el valor de la salvación era totalmente atribuido a la muerte de Cristo, a la que siguió la Resurrección, pero tan solo como feliz epílogo del drama. Una fuerte reacción se produjo en la Teología católica en el orden a reconocer el valor soteriológico de la Resurrección.

La Resurrección garantiza la autenticidad de la enseñanza de Cristo, demostrando que sus palabras no pasarán” (Mt 24,3): en efecto, “*ha resucitado como lo había dicho*” (Mt 28,6). Más efectivamente manifiesta la veracidad de afirmación “*yo soy*” por la que Jesús reivindica una identidad divina: “Cuando hayáis levantado al Hijo del hombre, entonces sabréis que yo Soy” (Jn 8,28).

San Pablo ha subrayado la importancia capital de la Resurrección en la revelación de Cristo: “*Si no resucitó Cristo vacía es nuestra predicación, vacía también nuestra fe*” (1 Cor 15, 14). San Pablo añade más adelante una precisión de más amplio alcance. “*Si no resucitó Cristo, nuestra fe es vana, estáis todavía en vuestros pecados*” (1 Cor. 15,17). La Salvación deriva de Cristo resucitado. La resurrección es el objeto esencial de la fe, no solo como manifestación de la divinidad de Jesús, sino como acontecimiento que nos vale la salvación, el perdón de las culpas.

Esta afirmación concuerda con diversas indicaciones de los relatos de las apariciones: Jesús resucitado envía a sus discípulos en Misión, y les comunica el poder de perdonar los pecados.

2. Conexión entre la muerte y la resurrección en el drama de la salvación.

a) En los anuncios proféticos del Antiguo Testamento.-

Desde el AT se observa a la conexión existente entre la desgracia y la liberación, entre el dolor y el gozo triunfante. Notemos que en ese binomio de acontecimientos, se carga el acento sobre la liberación, sobre el triunfo o la salvación. Desgracia y sufrimiento son sólo un paso hacia la liberación y el gozo.

Un ejemplo particularmente sorprendente de prueba seguida de liberación lo encontramos en el Salmo 22. El salmista se describe en una situación sumamente penosa que podríamos calificar de muerte moral que en ciertos rasgos sobrecogedores prefigura la Pasión; por eso, la liberación puede llamarse, en sentido moral, una resurrección aunque la prueba no haya llegado hasta la muerte propiamente dicha. Además esa liberación aparece como el anuncio y la garantía de un retomo de los muertos a la vida.

La prueba es la causa del triunfo: *"por las fatigas de su alma, verá la luz"* (11) "). Los sufrimientos del Siervo traen la salvación, la curación a la humanidad (5), pero actúan a través del Siervo viviente (10-12). En el Déutero-Isaías el retorno a la vida no se evoca sino de manera breve y misteriosa; la idea de una vida después de la muerte no pedía efectivamente presentarse sino envuelta en misterio.

b) Los evangelios:

1) *En los Evangelios sinópticos.* la conexión entre la muerte de Jesús y su resurrección aparece, primeramente en las predicaciones que Cristo hace de las mismas a sus discípulos, después en sus comentarios después de los acontecimientos. La Resurrección anunciada como el resultado del destino mesiánico, aparece como el acontecimiento más importante. Lo que impiden a los discípulos prestar a ella la debida atención es el hecho de que no se deciden a admitir la muerte anunciada.

El valor salvífico de la Resurrección no queda indicado, en esas predicciones, como tampoco el valor salvífico de la muerte. Pero, implícitamente se sugiere ese valor, ya que la muerte y Resurrección forman parte de la misión del Hijo del hombre, de los acontecimientos queridos por Dios para la fundación del reino mesiánico.

El nexo entre la muerte y la Resurrección está indicado únicamente en el aspecto cronológico: "al tercer día". Sin embargo, en el comentario que él hace de las Escrituras para ilustrar a los discípulos de Emaús, Jesús resucitado insinúa un nexo más estrecho, de concatenación casual, entre los dos acontecimientos, (cf. Lc 24,26). Sugiere que la prueba trae consigo la glorificación.

2) *En el Evangelio de San Juan.*- se presenta de forma aún más estricta el nexo entre la muerte y la resurrección; Los tres días de intervalo parecen a veces difuminarse. como si la muerte coincidiera con la glorificación. Así la "hora capital" en la vida de Cristo es la hora de la pasión redentora (12,27) y la hora de la glorificación (12,23; 17,1). Esa hora única, a la vez muerte y entrada en la gloria queda expresada en la frase: *"Había llegado su hora de pasar de este mundo al Padre"* (13,1) " Morir y entrar en la gloria del Padre es todo uno.

La muerte lleva en cierto modo en sí misma la glorificación de Jesús. Sin embargo, los dos acontecimientos no se confunden; se articulan uno con el otro mediante una doble relación: de casualidad y de finalidad. La relación *de causa a efecto* está indicada en la declaración de Jesús sobre el grano de trigo que debe morir para llevar fruto y sobre la necesidad de "odiar" la propia vida para conservarla en la vida eterna (12, 24-25)

La relación de *finalidad* muestra que si la resurrección es el efecto de la muerte, sin embargo es querida a título personal: *"Doy mi vida para recobrarla de nuevo"*, afirma Jesús (10,17). Por lo tanto, no se entrega a la muerte sino para llegar a la resurrección: es la que apunta la intención final del Salvador.

El alcance soteriológico de la glorificación se evidencia al comienzo de la oración sacerdotal: "Padre ha llegado la hora, glorifica a tu Hijo para que tu Hijo te glorifique a ti, según el poder que le has dado sobre toda carne, a fin de que a todos los que le has dado él les de la vida eterna" (17, 1-2). El don de la vida eterna será obra del Hijo glorificado.

Finalmente, el valor de la muerte y de la resurrección en la economía de la salvación se anuncia en la declaración sobre la destrucción y reconstrucción del templo. La muerte de Cristo debe coincidir con una destrucción del templo, esto es, con el hundimiento de la religión judaica, y la resurrección es la inauguración de un nuevo templo, dentro de una nueva religión.

Las declaraciones evangélicas nos muestran que Cristo no sólo anunciaba como un profeta, sino que dominaba anticipadamente la concatenación entre muerte y resurrección.

c) *En la predicación apostólica*

En la primitiva predicación apostólica, tal como nos la refieren los fechos de los Apóstoles, la resurrección de Jesús ocupa un lugar esencial. El apóstol es definido como “testigo de la resurrección”, su predicación debía consistir ante todo en ese testimonio. Esto es lo que Pedro afirma en su primer discurso en cuanto al valor soteriológico de la Resurrección, no está directamente consignado. Pero, la Resurrección está subrayada para indicar que Jesús es el *Salvador*, que sin él no hay salvación. Las curaciones milagrosas obtenidas mediante la fe en Cristo, testimonian precisamente el poder de Jesús resucitado.

Conclusión

La conexión entre muerte y Resurrección debe expresarse ante todo en términos de finalidad. La muerte se produce con miras a la Resurrección.

Muerte y Resurrección de Cristo concurren, en su concatenación, para procurarnos la salvación. Aquí con Santo Tomás es preciso distinguir eficacia y ejemplaridad. Muerte y resurrección son las dos eficaces para la salvación considerada en su totalidad pero su valor figurativo es distinto, por el hecho de que la muerte simboliza la muerte del pecado, mientras que la Resurrección significa el otorgamiento de la vida nueva

Muerte y Resurrección son cada una causa de toda la salvación pero a título diferente; la muerte como causa meritoria y la Resurrección como causa eficiente *directa*.

3. Eficacia soteriológica de la Resurrección

a) *En la persona del Redentor*

San Pablo presenta la Resurrección como un *nuevo acontecimiento de Cristo a su filiación divina*. Al comienzo de la epístola a los Romanos, escribe que el Hijo de Dios, nacido de la raza de David según la carne, ha sido “*constituido Hijo de Dios con poder según el Espíritu de Santidad por su resurrección de entre los muertos*” (1, 34). La determinación “con poder” no debe movernos a interpretar simplemente que la resurrección le ha valido a Cristo el poder de Hijo de Dios. Las palabras “*constituido e Hijo de Dios*” indican la instauración de una filiación, un nuevo nacimiento.

¿En qué consiste esa nueva generación o esa nueva filiación de Cristo? Pablo ha afirmado la filiación eterna de Jesús antes de hablar de su nacimiento carnal en este mundo y del nuevo estado alcanzado por medio de la resurrección.

En un discurso que nos refieren los Hechos, Pablo ve en la resurrección de Cristo el cumplimiento de la promesa del salmo 2: “*Hijo mío eres tú, yo te he engendrado hoy*” (13, 33). Esta nueva filiación sólo tiene sentido en el orden de la economía de la salvación. La filiación eterna implicada simplemente una relación intratrinitaria, entre el Padre y el Hijo; pero la filiación que Cristo recibe a través de su resurrección se explica en base a una relación con los hombres. Lo que el Hijo era desde la eternidad, lo adquiere plenamente en su naturaleza humana. Al encarnarse, el Hijo comunicaba su filiación divina a su naturaleza carnal. Pero antes de la Resurrección esa filiación no había podido penetrar enteramente la naturaleza humana de Jesús, hacer pasar a ella sus privilegios y la gloria divina.

En virtud de la Resurrección, Cristo posee en su humanidad corporal todo el esplendor de su divinidad: desde ese momento de la resurrección todo su ser humano es

portador de la gloria divina, y manifiesta la filiación divina. Se trata un nuevo nacimiento del Hijo de Dios en su naturaleza humana.

Se puede ver ahí un segundo estadio de la Encarnación su consumación. Esta vez el cuerpo es asumido por el Hijo hasta el punto de participar de su condición divina, de ser divinizado aunque siga siendo cuerpo humano.

Esa transformación de Cristo es evocada por San Pablo bajo dos aspectos: Cristo resucitado posee en su naturaleza humana el poder del Hijo de Dios: "*Constituido Hijo de Dios en pleno poder*", y su nuevo nacimiento se realiza no ya según la carne, "según el espíritu de Santidad". Se trata de un nacimiento de orden superior, a nivel espiritual, y de un nacimiento que le permite ejercer en poder propio de la divinidad.

La glorificación la Encarnación perfecta, una Encarnación cuyas exigencias íntimas se cumplen en su totalidad y cuya eficacia se puede desplegar.

b) En la humanidad

La transformación que se produjo en el Redentor en virtud de la Resurrección está destinada a comunicarse a la humanidad. Tres aspectos de esa transformación caracterizan ya el destino de todos los hombres: vida nueva, "*según el espíritu de santidad*", filiación divina en la naturaleza humana.

TESIS 8
LA PSICOLOGIA DE CRISTO. LA CONSTITUCION PSICOLÓGICA DE
CRISTO, SU CONCIENCIA. (Galot 321-342)

INTRODUCCIÓN

En los primeros siglos, los Padres querían determinar la ontología de Cristo, no la psicología. Sólo en épocas recientes, por el desarrollo de la psicología, que los teólogos han tratado de precisar de manera sistemática lo que sería la psicología de Cristo. A la luz de la experiencia psicológica del ser humano, han intentado comprender los datos del Evangelio. Teniendo en cuenta que los evangelistas no se han situado en el punto de vista de la descripción psicológica, pero ofrecen numerosas indicaciones psicológicas. Hay que tener también en cuenta la única constitución ontológica de Cristo, pero como ha sido verdadero hombre ha tenido también una verdadera psicología humana.

LA CONCIENCIA DE JESÚS

A) La conciencia humana de un “Yo” divino

1. Conciencia humana

El primer dato a destacar es la realidad humana de la conciencia de Jesús. En los textos evangélicos encontramos las manifestaciones de esta conciencia humana, y sólo la conciencia humana es la que ofrece directamente los evangelios.

Consideramos aquí sólo la conciencia psicológica, es decir, el conocimiento interior que una persona tiene de sí misma y de sus relaciones íntimas; y no consideramos la conciencia moral, es decir, de la responsabilidad que la persona asume por su modo de obrar. Hay también que mantener distinción entre conciencia humana y conciencia divina. No sería posible representar la psicología de Jesús como si proviniese de una inclusión de la conciencia divina en la conciencia humana. Tratamos aquí de la conciencia humana tal como se nos ha revelado en la existencia terrena de Jesús.

2. El problema en la historia vivida de Jesús

En la primera parte vimos cómo en el vivir y actuar de Jesús había una *cristología implícita*, una *soteriología implícita* e incluso una *eclesiología implícita*. El no hizo ni teología ni cristología mediante afirmaciones directas sobre su persona y misión, que difícilmente hubieran podido ser entendidas e integradas por los oyentes dentro de su comprensión del Mesías y de Dios. Pero tuvo unas formas de actuar, comportarse y marchar hacia la meta propuesta que fueron reveladoras como las propias expresiones autoidentificativas, porque palabra y vida, concepto y existencia se interpretaron en reciprocidad. Así fue explicitando Jesús su conciencia de portador del Reino, de profeta escatológico, de Hijo amado, que cual Siervo de Yahvé vive un destino de sufrimiento por los muchos y que en el momento cercano a la muerte realiza un signo (eucaristía) en el que dentro del rito pascual conocido inserta un elemento nuevo: los signos del pan y del vino, en los cuales interpreta, anticipa, corporeíza y universaliza el sentido de su cuerpo roto en la cruz y de su sangre derramada en la tierra, como vida entregada por los muchos para el perdón de los pecados. *Es en esa historia donde nos está dada de hecho la conciencia de Jesús en la medida en que es realizada, aun cuando no esté explícitamente formulada.* Para comprender qué saber general y qué conciencia de sí mismo y de su misión tenía Jesús no tenemos otro camino que su propia historia interpretada en la luz del NT, la lectura que bajo la acción del Espíritu Santo ha ido haciendo la Iglesia y nuestra propia connaturalidad en la fe con él.

3. Patrística y Edad Media: Las tres ciencias (de visión, infusa, adquirida)

La Patrística no planteó en explicitud el problema de la ciencia y conciencia de Jesús. Se contentó con afirmar la integridad y perfección de su humanidad. Sólo en los siglos IV-VI los «agnoetas» negaron que Cristo tuviera un conocimiento completo, que consideraban exclusivo de Dios (Dan 13,42), afirmando que estaba bajo los límites de la ignorancia como los demás hombres. A quienes negaban a Jesús el saber completo se los identificó con los nestorianos, porque eso suponía que reconocían un sujeto humano ignorante al lado del Verbo, que evidentemente es omnisciente. En la misma dirección alguien afirmó que Jesús

no fue consciente de su identidad ni de su misión universal salvífica. San Gregorio Nacianceno responde que sería una locura creer en alguien como Hijo de Dios o reconocerlo como portador de la salvación humana, si él mismo no tenía alma humana y no era consciente de su identidad y función 90. Frente a Bultmann y a otros, ha sido necesario en nuestros días repetir que no puede ser Salvador de los hombres, como Mediador entre Dios y ellos, quien no es consciente de tener tal misión ni voluntad de realizarla.

La Edad Media planteó el problema no en clave de conciencia sino de «ciencia»: qué es lo que sabía Jesús y por qué cauces lo sabía. Santo Tomás en su sistematización clásica de la ciencia de Cristo distingue:

- *La ciencia beatífica* o propia de los bienaventurados.
- *La ciencia infusa* o propia de los ángeles.
- *La ciencia adquirida* o experimental, propia de los hombres.

En un primer artículo justifica la necesidad de una ciencia en Cristo, además de la divina, que posee en cuanto segunda persona de la Trinidad. La respuesta es que, si tiene una humanidad íntegra, debe poseerla porque a esa perfección pertenece la condición racional y no sólo sensitiva. El principio es el siguiente. «*Nihil autem naturalium Christo defuit: quia totam humanam naturam suscepit*». Para afirmar la ciencia de los «bienaventurados» y de los ángeles pone en juego dos principios claves de su cristología. El *principio de la causalidad universal* y el *principio de perfección* o plenitud de Cristo.

- a) Si Cristo es el que lleva a la perfección a los seres creados, dado que él es principio de creación y de santificación de todos, no puede reducir esa potencia al acto si él mismo no está en acto. El hombre está llamado a la visión beatífica, es capaz de ella por ser imagen de Dios, y a este fin es conducido por la humanidad de Cristo. «Por tanto convenía que este conocimiento de Dios que consiste en la visión beatífica existiera de manera la más excelente en el hombre Jesús: porque siempre la causa debe ser más potente que lo causado».
- b) El principio de perfección, que encuentra formulado en Col 2,3: «En él están escondidos todos los tesoros de la sabiduría y de la ciencia», lo explica afirmando que todo lo que está en potencia es imperfecto hasta que no sea reducido al acto. La inteligencia humana está en potencia para muchas cosas hasta que, recibiendo las especies inteligibles que son formas plenificadoras, es reducida al acto. «Por tanto conviene poner en Cristo una ciencia infusa, en la medida en que por medio del Verbo le sean impresas al alma de Cristo, con la que está personalmente unida, especies inteligibles para entender todas las cosas, respecto de las cuales su entendimiento posible está en potencia; de la misma forma que por medio del Verbo les fueron impresas a los ángeles especies al comienzo de la creación».

A la luz de esta reflexión concluye con unas formulaciones que van a constituir durante siglos la referencia normativa para explicar la constitución psicológica de Cristo. Sólo a partir de la mitad de nuestro siglo ha sido superado este esquema extrínsecista.

«Además de la ciencia divina increada existen en Cristo, por lo que se refiere a su alma, la **ciencia beatífica**, por la cual conoce al Verbo y las cosas en el Verbo; y la **ciencia introducida o infusa**, por medio de la cual conoce las cosas en su propia naturaleza mediante las especies inteligibles proporcionadas a la mente humana».

Y, en una retractación de la opinión que había sostenido en las *Sentencias*, atribuye a Jesús aquella ciencia adquirida que todo hombre tiene como resultado de su dinamismo activo.

«La ciencia adquirida se pone en Cristo como correspondiente a la luz del entendimiento agente, que es connatural a la naturaleza humana. La ciencia infusa, por el contrario, se atribuye al alma según la luz que le es infundida de arriba: éste es el modo de conocer correspondiente a la naturaleza angélica. La ciencia beatífica, por la cual es vista la misma esencia de Dios, es propia y connatural a Dios sólo».

4. Época Moderna: la autoconciencia. El «Yo» de Cristo

El planteamiento anterior es alterado por el giro moderno del objeto hacia el sujeto, de la ciencia sobre lo otro extremo a la conciencia del yo íntimo, de la metafísica a la historia, del concepto a la experiencia. Kant, el positivismo histórico y la exégesis bíblica convergieron en la Iglesia católica y surgió el modernismo entre 1890 y 1910. Allí se invirtieron los términos del planteamiento anterior has- ta afirmar que el hombre Jesús no

había tenido conciencia ni de su mesianidad ni de su filiación divina. El NT sería fruto de una ruptura entre el evangelio de Jesús, centrado en el Reino de Dios, y el dogma de la Iglesia sobre Cristo, que comprende a éste desde la resurrección, preexistencia y divinidad; ideas que serían propias del helenismo y totalmente ajenas al alma de Jesús. Harnack, Loisy y en su secuencia otros muchos, con sus nuevas preguntas exigieron nuevas respuestas. El tema de la ciencia había que volver a pensarlo desde la historia concreta de Jesús, descubriendo su conciencia como intraestructura de su vida a la luz de los textos bíblicos y no desde los dogmas conciliares. Blondel muestra que, entre el positivismo historicista y el extrinsecismo escolástico, hay que seguir una tercera vía para poder encontrar los signos positivos de la conciencia de mesianidad y filiación que pudo tener Jesús. Para ello había que cambiar el planteamiento a partir del cual se habían enfocado hasta entonces los problemas. Era necesario pensar la historicidad, la conciencia diferida, la acción como realizadora del ser y actualizadora de la conciencia, la dimensión corporativa de Cristo, el papel positivo de la ignorancia y el descubrimiento de lo nuevo como condiciones de una humanidad real en libertad y en situación. A esto había que añadir una noción específicamente teológica de «tradición». De lo contrario reduciríamos a Jesús a un simple hecho (un judío ignorante de sí mismo en cuanto Mesías e Hijo: modernistas); o a un simple mito (un Dios al modo griego paseando por la historia, sin rozarla ni ser rozado por ella, que de antemano sabe todo, nada le sorprende y nada interrumpe su divina felicidad: mitificadores). A tal escisión o mitificación conducen ciertas interpretaciones de la «visión beatífica» atribuida a Jesús, ya que se dice de él que era a la vez peregrino lejos de la patria y ya llegado a la meta (*viator et comprehensor*).

La crisis modernista y su represión ponen el problema bajo silencio hasta mediados de siglo en que reaparece en nuevas claves con la discusión sobre el «Yo» de Jesucristo: ¿Quién pronuncia ese monosílabo: el hombre Jesús ante el Verbo, el Hijo encamado ante el Padre, o el alma creada de Jesús ante la entera Trinidad? ¿Hay un yo humano de Jesús paralelo, anterior e independiente frente al yo divino del Verbo? ¿Cómo llega el alma humana de Jesús a reconocer que está unida al Verbo, que por tanto «es» Dios? Aquí se reviven en plano psicológico las diferencias que en plano metafísico caracterizaron las dos escuelas: la alejandrina y la antioquena.

La primera afirma la unidad del Yo, correspondiente a la unidad de persona, a la vez que una connaturalización, acompasamiento y reverberación de la persona sobre las propiedades, las operaciones y las relaciones del hombre Jesús con el mundo, consigo mismo y con Dios, acentuando la comunicación de propiedades entre el Verbo y el hombre Jesús. La persona divina es principio hegemónico de ejecución, de atribución y de unificación de la vida consciente. La ciencia humana y divina son distintas pero se compenetran como el aire y la luz. Es la cristología de la unidad.

La escuela antioquena subrayaba la autonomía psicológica del hombre Jesús hasta el punto de reclamar un ámbito de independencia para la psicología, la religión y la historia de Jesús frente al Verbo. Galtier es el exponente ortodoxo de esta posición, que encuentra en el P. Deodato de Basly y L. Seiller sus extremos inaceptables. En ellos aparece una disyunción de sujetos, que enfrenta al hombre Jesús con la Trinidad, y piensa un yo humano de Jesús frente al yo del Verbo, re- ligados por una persona que es sujeto sólo de atribución, no principio de unidad y de operación. Por eso interpretan la comunicación de idiomas como mera conjunción y no como intercambio de propiedades. La Encíclica *Sempiternus Rex* de Pío XII con motivo del centenario de Calcedonia (1951), excluyó la opinión teológica que confiere tal autonomía ontológica y psicológica a Jesús como *homo assumptus*, que toma imposible la unidad de persona y de conciencia.

5. Propuesta de Rahner

El giro real en esta cuestión lo trae el artículo de Rahner en 1961, cuya finura de detalles, hondura de pensamiento y presupuestos filosóficos no se dejan sintetizar. Éstos son sus principios fundamentales, que cambian los puntos de partida implícitos en la postura anterior:

- a) Noción de «saber». Éste tiene muchas formas. La conciencia humana es un espacio pluridimensional. Las cosas pueden estar en ella de muchas maneras, y con diversas intensidades. Lo más esencial es lo menos percibido y lo más difícilmente

expresable. Je- sus podía saber de muchas formas y saberse a sí mismo en distintos niveles.

- b) Saber objetual y saber cómo determinación o talante fundamental del propio sujeto (*Grundbefindlichkeit*). Este último es pre- vio y presupuesto de la reflexión; no es adecuado por ella y necesita una historia para explicitarse y llegar a ser conciencia explícita. Ese saber fundamental está dado en todo acto, saber y querer de la existencia. La conciencia que Jesús tenía de sí, de su relación con Dios y de su condición hipostática, no era un saber objetual sino fundante y trascendental.
- c) La teología ha operado hasta ahora con un ideal griego de saber, identificando perfección con omnisciencia y relegando la ignorancia a un resto deleznable. Sin embargo la ignorancia para una persona en historia, decisión y riesgo, es la condición de su libertad. No se hace más honor a Jesús proyectando sobre él el ideal griego de perfección, que comprendiéndolo a la luz de Flp 2,6-11 y aceptando la *κενωσις* también en el orden del saber.
- d) No se debe hablar de visión beatífica de Jesús sino de visión inmediata. Aquella no es conciliable con el realismo del dolor y la angustia con que Jesús vive y llega hasta el momento final. Hay razones teológicas que obligan a admitir en Cristo una ciencia o visión inmediata, pero no obligan a admitir una ciencia o visión beatífica, ni una ciencia infusa.
- e) Hay dos teorías para explicar la presencia de esa visión beatífica: una aditiva o extrínseca que suma a la conciencia humana de Jesús ese saber cómo su cualificación para ser revelador y para conocer él mismo su misión en el mundo. Es la que ha prevalecido hasta ahora, pero es pensable otra que la explica como un elemento constituyente de la propia unión hipostática.
- f) La visión inmediata de Dios es requerida como un momento interno de la unión hipostática. «Ésta, vista desde Dios, es la auto- comunicación del ser absoluto de Dios, tal y como subsiste en el Logos, a la naturaleza humana de Cristo en cuanto sustentada por él hipostáticamente. Es la actualización más alta que pensar se pueda —la ontológicamente más alta— de una realidad creada que es posible en sí; el supremo modo óntico que hay fuera de Dios». Como no hay persona sin conciencia, la autocomunicación absoluta de Dios lleva consigo realidad y reconocimiento, ser y saber del don recibido.
- g) Esa determinación óntica de la realidad humana de Cristo por el Verbo es necesariamente una determinación ontológica. Esa actuación, de naturaleza no eficiente sino cuasiformal, ha de ser necesariamente conciencia de sí. «Una unión hipostática puramente óntica es un pensamiento metafísicamente irrealizable. La visión in- mediata es un momento interno de la unión hipostática misma».
- h) El ser de sí del hombre Cristo es el ser y estar cabe sí. Ser y espíritu se corresponden y por ello a la forma máxima de sustancia corresponde la forma *máxima* de sujeto, a la realidad *máxima en* el orden del ser la posesión máxima de sí en el orden de la conciencia. Jesús es quien es por ser realización humana del Hijo, en el orden del ser y en el orden de la conciencia.
- i) La visión beatífica, por tanto, no hay que pensarla como algo que acontece desde fuera a Jesús, en la que se le ofrece algo lejos de sí o distinto de sí aun cuando ese algo sea Dios, sino que es la auto- conciencia que el hombre Jesús tiene de sí en la *reditio completa* a sí mismo, descubriéndose, acogándose y expresándose como lo que es: el Hijo en realización humana.
- j) Esa realidad fundamental necesita una historia para expresarse y llegar a sí misma. La historia de Jesús es el trayecto necesario para cobrar en explicitud objetual lo que es su realidad fontal y fundante como Hijo. Por ello hay una historia de la conciencia, de la religión y de la realización de Jesús, que no va a la conquista de sí mismo como marchando hacia lo desconocido y posible, sino hacia lo que desde siempre ya es poseído y sólo apropiado en el ejercicio de la libertad, para lo cual la ignorancia no obtura sino que vela y cobija la libertad en el camino hacia sí misma. Hay un desarrollo y una ignorancia de Jesús que están atestiguados en el evangelio y que vienen exigidos por la verdad de la encarnación, cuando la entendemos con el necesario realismo. Y el hombre es historia, tiempo y libertad en riesgo. El Dios

infinito tiene capacidad para ser finito y el Dios omnisciente tiene voluntad de compartir (sufrir y gozar) nuestro ignorar y nuestro tantear.

Éstas son las consecuencias necesarias de una encarnación tomada absolutamente en serio, con su dimensión kenótica, y de una comprensión ontológica y no sólo óptica de la unión hipostática, integrando a la vez lo mejor del pensamiento moderno, que ha mostrado la correlación entre ser y espíritu (idealismo alemán), entre persona e historia, intersubjetividad y responsabilidad (Blondel, Mouroux, Balthasar, Levinas).

6. La Comisión Teológica Internacional

En 1985 publicó un documento sobre «La conciencia que Jesús tenía de sí mismo y de su misión» en que expone los contenidos esenciales de aquella a la luz de la actual exégesis bíblica y de la interpretación normativa de la Iglesia. Parte de la precomprensión que todos los hombres tenemos en el ejercicio de nuestra vida —nuestro vivir y hacer revelan quiénes somos y qué pensamos de nosotros mismos— y a la vez afirma: «La conciencia de Jesús participa de la singularidad y de la índole misteriosa de su Persona, y por ello se sustrae a una consideración puramente racional». Transcribimos las cuatro proposiciones, y remitimos al comentario analítico que la propia CTI hace. Parte del kerigma apostólico sobre Cristo y sigue con los sinópticos, buscando lo que la convergencia de sus líneas permite adivinar sobre esa conciencia; finalmente muestra cómo Juan dice de manera explícita, con enunciados teológicos, lo que los tres sinópticos afirman implícitamente o presuponen como fundamento de su relato histórico.

« 1. La vida de Jesús testifica la conciencia de su relación filial al Padre. Su comportamiento y sus palabras, que son las del “servidor” perfecto, implican una autoridad que supera la de los antiguos profetas y que corresponde sólo a Dios. Jesús tomaba esta autoridad incomparable de su relación singular a Dios, a quien él llama “mi Padre”. Tenía conciencia de ser el Hijo único de Dios y, en este sentido, de ser él mismo Dios».

«2. Jesús conocía el fin de su misión: anunciar el Reino de Dios y hacerlo presente en su persona, sus actos y sus palabras, para que el mundo sea reconciliado con Dios y renovado. Ha aceptado libremente la voluntad del Padre: dar su vida para la salvación de todos los hombres; se sabía enviado por el Padre para servir y para dar su vida “por la muchedumbre” (Mc 14,24)».

«3. Para realizar su misión salvífica, Jesús ha querido reunir a los hombres en orden al Reino y convocarlos en torno a sí. En orden a este designio, Jesús ha realizado actos concretos, cuya única interpretación posible, tomados en su conjunto, es la preparación de la Iglesia que será definitivamente constituida en los acontecimientos de Pascua y Pentecostés. Es, por tanto, necesario decir que Jesús ha querido fundar la Iglesia» 0”.

«4. La conciencia que tiene Cristo de ser enviado por el Padre para la salvación del mundo y para la convocación de todos los hombres en el pueblo de Dios implica, misteriosamente, el amor de todos los hombres, de manera que todos podemos decir que “el Hijo de Dios me ha amado y se ha entregado por mí” (Gál 2,20)».

7. El “Yo” de Jesús

¿Cómo es el “yo” de Jesús? ¿Humano o divino? Porque es indudable que haya en él un “yo” percibido de manera humana por una conciencia humana. ¿Su “yo” puede llamarse humano? ¿o es un “yo” Hijo de Dios?

En los relatos evangélicos Jesús se dice fundamentalmente: “yo” o “mí” aludiendo a su personalidad divina.

Jesús dice “yo soy” o “soy yo”, evocando a Ex 3, 14. En el Evangelio de Juan no deja lugar a dudas: “antes de que Abraham viniese a la existencia, yo soy” (8, 58). Demuestra que el yo de Cristo no tiene origen humano, sino tiene su morada en el “ser” divino. Cada vez que Jesús dice “yo soy” lo dice con alusión a su divinidad, por más espontáneas que sean. Ej. Cuando camina sobre las aguas: “Soy yo, no tengáis miedo” (Mt. 14, 27; Mc. 6, 50; Jn. 6, 20); “yo soy el buen pastor (Jn. 10,11); “yo soy la luz del mundo” (Jn. 8,12)...

Entiéndase bien que es un “yo” divino que no se manifiesta como tal, en un estado puro, sino de un “yo” divino insertado en un contexto humano, de un “yo” que se afirma en una conciencia humana y en el lenguaje humano. Hay que tener en cuenta que no se trata de un “yo” que se identifica pura y simplemente con el “yo” de Yahvé, sino entendido en su invocación “Abba”. La conciencia de ser Hijo ante el Padre.

Jesús se reconoce un “yo” divino en su calidad de Hijo. Y no hay un “yo” humano por debajo del “yo” divino distinto de él. Sólo que en algunos casos el acento recae en el carácter divino de su “yo”, mientras en otros en su situación humana.

8. Teorías de un “yo” humano de Cristo

a) El “yo” de Cristo hombre frente a Dios trino (Déodat de Basly)

Según Déodat, hay que reconocer un yo humano de Cristo, porque el hombre Jesús es un hombre autóctono con inteligencia y voluntad propias. Este individuo es un “agente” y un “amante”; ahora bien, un sujeto de acción y de amor es un “yo”. Este “yo” humano se halla frente a la Trinidad, porque el Dios Trino es un Absoluto que, a su vez, es un individuo autóctono, “un único e indivisible poder espiritual de inteligencia y de voluntad”. El Verbo de la Trinidad no es quien realiza las acciones humanas del Jesús del Evangelio. Entre Cristo humano y el Verbo hay un vínculo externo, una conjunción (se opone al hombre Jesús con el Verbo de tal manera que ya no hay una unidad).

b) El “yo” humano debido a la autonomía psicológica de la naturaleza humana de Cristo (P. Galtier)

Subraya la distinción entre persona y conciencia, pero quiere también distinguir el “yo” y la persona. Por el hecho de admitir en Cristo una conciencia humana hay que admitir un “yo” humano. La autonomía psicológica es completa, y en la conciencia humana de Jesús no se vislumbra nada de la persona divina. El Verbo se apropia toda la actividad humana, pero sin intervenir en ella psicológicamente. La persona divina no actúa propiamente en la psicología humana: es la naturaleza humana la que actúa (hay una dualidad de personas).

c) La distinción del “yo” divino del “mí” humano

Algunos autores distinguen un “yo” divino y dos “mí”: divino y humano. Dualidad de “mí” en un “yo”.

A. Gaudel se basa en la común experiencia de los hombres que, aun teniendo un único “yo”, tienen una diversidad de “mí” según los estados psíquicos.

Según Philippe de la Trinité, la distinción de un “yo” divino y dos “mí” corresponde al sentido del “yo”, que expresa la personalidad metafísica, y al del “mí”, que expresa el contenido de los estados psíquicos en función de la naturaleza. Dos naturalezas, dos “mí”.

Ch. V. Hérís protesta enérgicamente contra cualquier identificación del “yo” con el “mí”. “yo”, el sujeto a quien se atribuye todo, mientras que el “mí” están constituidos por diversos fenómenos interiores: “mí” carnal, “mí” afectivo, “mí” intelectual, “mí” voluntario. Jesús y san Pablo atestiguan la pluralidad de “mí”. S. Pablo cuando afirma que no hacemos el bien que quisiéramos y hacemos el mal que no queríamos hacer (Rom 7, 19), y Jesús cuando en Getsemaní manifiesta el contraste entre el “mí” sensible, al que repugna el sufrimiento y la muerte, y el “mí” voluntario (hay una dualidad de personas).

A. Patfoort invocó algunas afirmaciones de santo Tomás para justificar un “yo” humano de Cristo. Así, sobre la afirmación de la Encarnación en una naturaleza humana: “Esta, en efecto, en cuanto dotada de inteligencia y razón, es apta para alcanzar en cierto modo al Verbo a través de la propia operación, conociéndolo y amándolo”.

9. La expresión psicológica de la única persona y de la naturaleza humana

Persona divina y “yo” divino en la conciencia humana

En Jesús hay una psicología auténticamente humana: es una exigencia de la Encarnación. Pero, ¿eso implica un “yo” humano? Conciencia y “yo” son distintos. Una distinción análoga a la de la naturaleza y persona.

Al hablar de “yo”, cada uno habla de su persona, de lo más profundo y original que tiene, de lo más exclusivamente propio. En el lenguaje filosófico se utiliza frecuentemente el “yo” como equivalente de “persona”. Afirmer un “yo” humano de Cristo es dar motivo para pensar en una persona humana también.

Según la ontología de Cristo, no puede haber más que un “yo” en su psicología: el “yo” del Hijo de Dios. La psicología no se desarrolla por caminos diferentes que la ontología. No es más que un aspecto del dinamismo de la ontología.

10. La unidad del “yo”

Para hablar de la presencia de un “yo” humano varios autores, como ya hemos visto, invocan la pluralidad de los “mí” o estados psíquicos, así como la distinción entre “yo” y

“mí”. Nadie dudará del contraste y las luchas dentro de la psicología humana, pero no es suficiente para hablar de una pluralidad de “mí” o de distinción de “mí” y “yo”.

La unidad del “yo”: Para justificar la presencia de un “yo” humano en Cristo, varios autores, según hemos advertido, invocan la pluralidad de los “mí” o estados psíquicos, así como la distinción entre el “yo” y el “mí”.

Nadie duda de que dentro de la psicología humana hay contraste y lucha, pero esto no significa una pluralidad de “mí”, diferentes “mí” no idénticos al “yo”.

Cuando se habla de “mí” afectivo, intelectual, volitivo se trata siempre de diferentes fenómenos interiores pero de un mismo “yo”. Hay, sí, un combate interior del que habla san Pablo a propósito de la condición de pecador (Rom 7, 19), la angustia de la persona que quisiera ser dueña de sí misma, pero que no consigue garantizar el propio poder sobre las propias tendencias: un “yo” dividido, impotente para hacer coincidir su conducta con su voluntad. Igualmente en Getsemaní, es idéntico el “yo” que sufre y quiere alejar el cáliz de sí con el que quiere hacer la voluntad del Padre.

El “yo” afectivo, el “yo” voluntario o los otros “yo” se trata siempre de la misma persona.

La distinción del “yo” y del “mí” es inconcebible fuera de una unidad sustancial. La diferencia es simplemente resultado de la diversidad de los aspectos psíquicos. El “yo” expresa al sujeto de la actividad; el “mí” en cuanto al término u objeto de actividad. Son sólo distinciones de acuerdo al uso de la lengua.

El ego de Jesús es pues una persona divina en una naturaleza humana.

11. La autonomía de la psicología humana de Jesús

La actividad psicológica de Jesús se desarrolla según las leyes propias de toda psicología humana, por ser verdadero hombre. No hay una conciencia divino-humana porque las dos actividades, las dos naturalezas, son distintas, sin confusión. Advertimos de vuelta que el “yo” divino se mantiene en una conciencia íntegramente humana; y no es menos el “yo” divino por del Hijo por afirmarse en una psicología humana.

La autonomía de la psicología humana no implica una independencia. No se puede representar la psicología de Cristo como sustraída al influjo de la persona divina. No se puede considerar la naturaleza humana como un centro de percepción y de decisión, situada a manera de un “yo” autónomo frente al Verbo. Este es el “principium quod”, “el principio que” actúa, el sujeto de todas las operaciones psicológicas y de toda toma de conciencia. No obra nunca independiente de la naturaleza humana; esta es el “principio quo”, el “principio por el que” la persona obra. El Verbo no modifica las leyes de la naturaleza. Manteniendo la autonomía de la psicología humana, dirige su desarrollo.

D) La toma de conciencia filial

1. El problema

¿Cómo ha tomado Jesús conciencia de su filiación divina? Hay un problema: una desproporcionalidad en que un hombre tome conciencia de ser Dios o Hijo de Dios. El problema cambia si se recuerda que quien toma conciencia no es un simple hombre: es el Hijo de Dios. Se trata entonces de cómo el Hijo de Dios toma conciencia de ser él mismo. Porque que el Hijo de Dios sea el sujeto de una actividad psicológica humana es consecuencia de la Encarnación; en la conciencia de Jesús el “yo” divino se percibe a sí mismo humanamente. El problema es cómo se percibe como Hijo de Dios.

2. La verdad de la psicología de Jesús

La antigua explicación por vía de la visión o ciencia beatífica ha sido sustituida frecuentemente por la de una iluminación no interior, sino externa. Unos sitúan en el bautismo (Mc 3, 11; Lc 3, 22); otros en época más tardía –incluso en el momento de la resurrección–.

No se puede retrasar la conciencia de filiación menos que hasta antes de la muerte porque los textos evangélicos afirman la conciencia durante la vida terrena y porque el gran debate con sus adversarios, que concluye con la condena a muerte, se basa precisamente en una reivindicación de esta filiación divina. Jesús no ha podido ignorar su propia identidad ni equivocarse acerca de ella en los años de su infancia y juventud. El desarrollo psicológico no ha podido consistir en pasar de la conciencia de una identidad humana a la de una identidad divina: ha hecho crecer y progresar la conciencia humana de ser Hijo de Dios.

Además la exigencia de la verdad es inherente a la estructura de la Encarnación; cómo ignorar la verdad central en torno al que giraría su mensaje. Debió tomar conciencia de tal modo que penetrara en toda su psicología.

La psicología de Jesús ha debido desarrollarse desde el principio, organizándose en torno a la conciencia de ser Hijo de Dios. Tenemos una prueba en los textos evangélicos: (Lc 2, 49) “No sabíais que yo tenía que estar en la casa de mi Padre”.

3. El contacto místico filial

Lo que más luz proporciona sobre la psicología de Cristo es el término Abba, pues es la expresión más espontánea de su identidad filial, no proviene del Antiguo Testamento como el “Hijo de hombre” o ego eimi.

Abba revela una intimidad con el Padre. Y para explicar esta intimidad, hay que atribuir a Jesús una experiencia de tipo místico. Los místicos experimentan el sentimiento de la presencia de Dios, tienen impresión de estar fundidos con la vida divina, de estar inmersos en ella.

Sus contactos místicos con el Padre, le ha permitido a Jesús reconocer la propia identidad de Hijo y capta la verdad del propio “yo” divino en la conciencia humana. Toda mística viene de Dios, y en el caso de Jesús la iniciativa de los contactos se debe al Padre. Su mística es filial: lo que más claramente le caracteriza es la relación de Hijo. Se distingue además una nota de reciprocidad: “Nadie conoce al Hijo sino el Padre, y nadie conoce al Padre sino el Hijo...” (Mt 11, 27). “Todo lo mío es tuyo, y todo lo tuyo es mío” (Jn 17, 10). Entra en la mística afirmando no una inferioridad respecto a la trascendencia, sino como Hijo, al mismo nivel del Padre. Jesús toma conciencia de ser Dios, al tomar conciencia de ser Hijo. Su conciencia se ha desarrollado según la ley del psiquismo humano: conciencia infantil, adolescente y adulto.

E) LA CONSTITUCIÓN MORAL DE CRISTO (LIBERTAD)

1. La voluntad y libertad en la perfecta humanidad

La libertad de Cristo designa la plena capacidad de actuación de su voluntad humana. Toda reflexión sobre ella tiene que partir de estos dos elementos:

a) La realidad e integridad de su humanidad, a la que por esencia pertenece la capacidad para ordenarse al fin, lograr el bien y realizar su destino,

b) La realización de esa dimensión de lo humano desde dentro de la existencia encarnada del Hijo y, por tanto, bajo la dinamización por su persona, es decir en la unión hipostática. Todo esto no son puntos de partida establecidos a priori sino explicitación de lo que fue la realidad histórica de Cristo, que como Hijo se ordenó al Padre en obediencia y fidelidad absolutas. Hacer su voluntad fue su esencia. De aquí se deriva la espontaneidad con que actúa Jesús en distancia y relación, aceptación o rechazo a lo que es su circunstancia histórica. El NT nos ofrece la imagen única de un Jesús libre en cuanto Hijo. Es libre, toma decisiones y actúa en libertad frente al desafío supremo de la vida, que es la muerte (Mc 3,13; Lc 6,13; Jn 7,1; 10,17; Flp 2,6-8).

La Patrística ha tratado explícitamente el tema de la voluntad de Cristo y como momento segundo el de su libertad. El Concilio III de Constantinopla (681) definió la existencia de dos voluntades en Cristo y de dos operaciones naturales, que no se confunden entre sí, ni se convierten en una tercera, que no se superponen ni separan. Esas dos voluntades naturales no son contrarias entre sí, ya que la voluntad humana no resiste ni rechaza el influjo de la voluntad divina sino que se somete y ordena a ella. La voluntad de la carne es la voluntad del Hijo encarnado, y éste ha venido al mundo no para hacer su voluntad sino la del Padre (Jn 6,38). Lo mismo que la carne ha sido asumida y en la ascensión no fue anulada sino deificada, así también la voluntad humana de Cristo no ha perdido su dinamismo, sino que ha llegado a su espontaneidad suprema.

«De la misma forma su voluntad humana ha sido deificada, no disminuida; más que anegada ha sido realmente salvada, de acuerdo a la sentencia de Gregorio el Teólogo: “Aquel querer, que reconocemos en el Salvador, no es contrario a Dios sino que está plenamente deificado”».

Esa voluntad y libertad humanas concurren para llevar a cabo la redención. La Sagrada Escritura comprende la libertad de Jesús como principio de la salvación, porque es la condición de la mediación, que no es sólo un acto otorgante y descendente de Dios sino un acto acogedor y activo, ascendente y meritorio del hombre Jesús (1 Tim 2,5). Este se realiza como hombre en reflexión y decisión; y la encarnación llega a ser definitivamente real en el crecimiento de su corporeidad y en el ejercicio libre de su voluntad. Mediante esa realización se convierte en principio soteriológico universal. *Cristo no es un autómatas de Dios en el mundo, mero delegado de una oferta del Dios lejano, sino realizador humano en libertad histórica.*

La cuestión teórica es cómo fundar esa libertad humana en la persona del Hijo. Ésta, mediante la acción creadora de Espíritu Santo, se suscita una humanidad para sí en cuanto la constituye en propia. El acto de crear-unir-asumir es el mismo acto de constituir, hacer libre y poner a la creatura en su espontaneidad propia. La persona es principio de unidad entre la naturaleza humana y la divina, entre la voluntad del Hijo eterno y la del hombre. No existen en Jesús dos sujetos volentes, aun cuando el dinamismo de su acto libre esté determinado por influencias provenientes de dos órdenes (la naturaleza divina y la humana), sino un único queriente, lo mismo que no hay dos sujetos conscientes (dos «Yoes») sino un único Cristo, que conoce y se conoce como Hijo-hombre. No se debe comprender la constitución humana de Jesús como la superposición de dos órdenes autónomos (el del Hijo y el del hombre Jesús) que en un momento segundo se unirían, sino como la realización dual del Hijo eterno. En cuanto conciencia y libertad del Hijo, su espontaneidad consiste en acogerse, referirse y ordenarse al Padre. La ordenación al Padre en obediencia y la entrega a la salvación de los hombres constituyen la raíz de la persona del Hijo; en él, persona y misión se constituyen en reciprocidad. Por ello la libertad no es pensable en contraposición o alternativa a la estructura de su persona, sino como despliegue de ella y repliegue hacia ella. Para Jesús, ser libre es ser Hijo. La libertad del Padre se ejercita como amor a los hombres dándoles el Hijo; la libertad del Hijo se ejercita como realización de su ser de Hijo y de Enviado al servicio de los hombres para responder de ellos y con ellos ante el Padre. Ser filial y misión redentora son el fundamento y la meta de su libertad.

2. Libertad y filiación en el NT

El NT tiene una comprensión de la libertad diferente de la que se ha impuesto en la era moderna. Para aquél el fundamento de la libertad es la filiación. La libertad personal es algo mucho más profundo que el simple libre albedrío, y no es vista como la mera posibilidad de elegir entre cosas insignificantes sino como la capacidad real para referirse al Absoluto, realizar la vocación humana fundamental, existir con respiro en el mundo y escapar a los poderes del mal. El hombre no es soberano absoluto de sí mismo ni de la realidad, sino que tiene capacidad para elegir aquel lugar, relación y servicio que le concedan soberanía, para llegar a su verdad y conquistar su destino.

El hombre puede elegir al verdadero Señor que le libere o entregarse a poderes inferiores a él que le esclavicen. El hombre es realmente libre cuando vive como hijo del Padre que le puede fundar y sustentar en amorosa libertad, y cuando es liberado o santificado por el Espíritu. Por eso, sólo el Hijo es libre, y los hombres son libres si el Hijo los libera (Rom 7,2-5) y hace partícipes de su filiación. San Pablo ha establecido el fundamento teológico de la libertad diferenciando libertad-esclavitud, como resultado de ser o no ser hijos de Dios guiados por el Espíritu (Gál 4,5-6). San Juan ha fundado la libertad en la recepción de la Verdad del único que la puede otorgar: el Hijo. «Si permanecéis en mi palabra, seréis en verdad discípulos míos y conoceréis la verdad y la verdad os hará libres» (Jn 8,31.36).

El hombre Jesús ha vivido su libertad desde la filiación y para el servicio, en diferencia frente a todo y ante todos aquellos que podían constituir un obstáculo a su misión (personajes, situaciones, proposiciones). *Libertad desde*, como afincamiento en el Padre, o *filiación*; *libertad para*, como ordenación y servicio a los demás, o *pro-existencia*. Éstas son las claves que diferencian la libertad de Cristo de otros conceptos de libertad, como el filosófico (*libertas indifferentiae*) o el político (*potestas electionis*). La libertad de Cristo y la libertad cristiana van más allá: incluyen la procedencia del Padre, la asimilación al Hijo,

la docilidad al Espíritu y la destinación al servicio de los demás. *Procedencia teológica, ordenación soteriológica y realización comunitaria son los tres fundamentos de la libertad cristiana.*

En esta línea carece de sentido preguntar si Cristo era libre para obedecer al Padre, para aceptar la cruz o para morir por los hombres. Son preguntas insensatas que proceden de horizontes de comprensión ateológica o atea del hombre, porque ponen en contradicción lo que por su estructura se da en continuidad. No hay persona sin libertad y no hay libertad sin raíz personal. No hay libertad de Cristo sin persona de Cristo y la espontaneidad constituyente de éste es su filiación. Reclamar tal libertad frente al Padre es renegar de la filiación y proclamar la negación de sí mismo. Es lo mismo que querer demostrar que, si un cuadrado no tiene capacidad para llegar a ser redondo, no es una verdadera figura geométrica.

«Por la totalidad de la entrega de Jesús al Padre en la entrega a su misión escatológica está excluida toda idea de una libertad de elección del hombre Jesús frente a su Padre, como si para Jesús existiesen toda- vía “otras posibilidades” al lado de su misión divina, las cuales hubieran podido ser postergadas sólo por una libre decisión carente de fundamento. En la entrega de Jesús al Padre y a su misión no queda mar- gen para “otras posibilidades”, que la voluntad de Jesús hubiera podido elegir por sí mismo frente a Dios. Si para un espectador distan- ciado de la situación de Jesús pudieran existir tales posibilidades, para Jesús mismo sólo pueden aparecer excluidas. La libertad de Jesús consistió precisamente en eso: en hacer la voluntad del Padre y seguir su misión. Frente a la realización concreta de la vida de Jesús aparece como una abstracción vacía la aceptación de una “voluntad libre” de Jesús en el sentido de una potencia electiva indiferente, que pudiera permitir, partiendo de una última indiferencia, una decisión incluso frente a Dios. La enhipostasía de Jesús en el Hijo de Dios significa precisamente que *Jesús no reclamó ninguna independencia para sí frente a Dios, precisamente porque su libertad no consistía en la independencia de Dios sino en la unidad con Dios*».

3. Libertad, filiación y misión

Jesús es el supremamente libre para ser sí mismo y realizar su misión. La libertad se define desde ahí y no desde una indiferencia que considera cualquier fin connatural con el ser del hombre, que no subraya la ordenación de la voluntad e inteligencia humanas al bien, que confiere la misma validez al bien y al mal, que iguala futilidades y absolutos, el íntimo dinamismo de nuestro ser y las ocasionales veleidades suscitadas por la fascinación de los sentidos en la frontera de la naturaleza y la animalidad. *Allí donde el sujeto está plenamente integrado en sí, ordenado a su fin, capaz para alcanzarlo y anclado en él, allí existe la plena libertad. Así fue Jesús libre.*

4. La impecabilidad de Jesús

En conexión con la libertad de Jesús hay tres grandes temas, que no podemos exponer sino sólo situar: la *impecabilidad*, la *santidad* y la *gracia* de Jesús. La impecabilidad no es sino el reverso de todo lo que acabamos de decir sobre su libertad. La unidad personal con Dios, la entrega a su misión y la identificación con la voluntad del Padre excluían toda posibilidad de pecado y fundan la afirmación de una carencia de pecado, más aún, de una incapacidad para pecar. Si el pecado es el rechazo de Dios como Dios, la contradicción a Dios desde la concentración en nuestro yo absolutizado, entonces una vez afirmada la unión personal del Hijo con el Padre, queda excluida la posibilidad fundamental del pecado. Esto no significa negar su verdadera humanidad sino afirmarla en grado máximo. Respecto de la relación del hombre con el pecado se han distinguido tres posibilidades: 1) Pecar o no pecar de hecho. 2) Poder no pecar. 3) No poder pecar. La primera revela lo que el hombre histórico es: sin la gracia de Dios no puede sustraerse al poder del pecado. La segunda se da cuando Dios otorga una gracia especial a un hombre, preservándolo del pecado. La tercera revela otra posibilidad del hombre que realiza cuando su unidad con Dios es absolu- ta. La

capacidad de pecar no pertenece a la verdadera libertad, sino a la inversa: el poder no pecar y el no poder pecar revelan la libertad perfecta en la que fundamento del ser y despliegue del ser coinciden. Tal es la libertad de Cristo.

En Cristo debemos distinguir a su vez tres cosas:

- 1) El hecho de cometer o no cometer pecado en su vida.
- 2) El fundamento de esa ausencia del pecado en relación y semejanza con otros hombres que no han pecado.
- 3) La relación entre impecaminosidad de Cristo y la unión hipostática.

Que Jesús no cometió pecado es una afirmación repetida en el NT. San Pablo hace una explicación soteriológica: el que era sin pecado participó de nuestra situación de pecadores para rescatarnos de ella y el que era bendito como Hijo participó de nuestra condición de malditos para hacernos partícipes de su bendición (Gál 3,13; 2 Cor 5,21; Rom 8,3). La Carta a los Hebreos ha subrayado la condición humana tentable de Jesús, a la vez que su semejanza con nosotros hasta el límite, menos en el pecado. Ahí nos encontramos con este borde de lo humano, que ya en nosotros es enigmático y en Jesús más todavía la diferencia entre sentir la tentación, sufriendola y no consintiéndola, y el consentir en ella. Quizá podamos afirmar que quien es más libre, más penetra en la realidad y mejor ve los aspectos positivos bajo los cuales la tentación se presenta siempre (la presentación de un puro mal en cuanto mal no tienta sino suscita rechazo). Por eso podríamos decir que es el más tentable, aun cuando no exista una última capacidad para sucumbir a su fascinación. Por otro lado, esa impecabilidad de fondo fue siendo percibida en su conciencia por Jesús con el tiempo y en el vivir, lo mismo que fue siendo asumida su fundamentalidad filial, en la que desde siempre consistía (*Grundbefindlichkeit*). Para los redactores del NT es ya un axioma «Cristo no cometió pecado» «Nadie le puede culpar de pecado» (Jn 8,46, 14,30, 1 Pe 2,22, 3,18, 1 Jn 3,5).

Los Credos de la antigua Iglesia y los concilios de Nicea, Calcedonia, el Anatematismo 10 de San Cirilo, repiten unánimemente la afirmación. Los textos citados del NT, en especial 2 Cor 5,21, Heb 4,15 y 1 Pe 2,22 (e Is 53,9 «Fue en la muerte igualado a los malhechores a pesar de no haber cometido maldad, ni haber mentado en su boca», como retrato anticipado de Jesús), se convirtieron en el fundamento positivo de la argumentación teológica. Los Padres se refieren a la constitución misma de Jesús como fundamento de esa impecabilidad. Se afirma que Cristo ha asumido una naturaleza limpia de pecado, se recuerda que su nacimiento refleja esa desconexión con la carne del pecado, ya que fue concebido sin la cooperación de padre humano y María fue santificada en el seno de su madre, se le compara con otros hombres elegidos por Dios a los que la gracia preservó de pecado o con aquellos que conquistaron por el propio esfuerzo la perfección. El Concilio II de Constantinopla (553) condenó en los «Tres capítulos» la opinión de Teodoro de Mopsuestia que concebía la santidad de Jesús como resultado de una superación propia en esfuerzo moral. Frente a estas opiniones la teología ha mantenido no solo la «impecancia» (carencia real de pecado) sino la «impecabilidad» (imposibilidad de pecar) como resultado necesario de la unión hipostática, de la unidad de la voluntad de Jesús con el Padre, de la determinación previa de la naturaleza humana por estar radicada en la persona del Hijo, al que pertenece imperdiblemente la adhesión al Padre. Las naturalezas son los principios a partir de los cuales proceden las operaciones (*principium quo*), pero el sujeto realizador es la persona, que les confiere su último sentido, discerniendo, rechazando, integrando, negando o afirmando (*principium quod*). El Hijo no podía ponerse en contradicción con su esencia, y pecar hubiera significado renegar de su propio ser y fundamento filial.

5. La santidad de Jesús

La santidad de Cristo es resultante de su constitución personal como Hijo con la consiguiente afirmación por su voluntad humana de esta relación con Dios, a la vez que de la permanente acción del Espíritu Santificador sobre él:

— Hay una santidad resultante de la acción, expresión de la misión y fruto de la existencia vivida. Esta santidad es fruto de la gracia adveniente de Dios y de la respuesta del hombre que corresponde a ella.

— Hay otra santidad que es precedente y constituyente, de naturaleza personal.

— Hay finalmente una santidad que es resultado de un factor de principio y de un factor final

La de Cristo corresponde al segundo modelo, ya que es el Hijo encamado, y en cuanto tal Dios, es decir la santidad en persona. El trisagio está referido a la Trinidad y le engloba a él. Pero la santidad de Cristo corresponde también al tercer modelo. Jesús fue siendo santificado en su humanidad a lo largo de la vida y en cuanto tal acreditado en la resurrección como el Justo y Santo. Su santidad está situada no sólo al final sino también en el origen. El relato de la anunciación declara Santo al que va a nacer de María, porque es fruto del «poder del Altísimo» y del «Espíritu Santo» (Le 1,35). Jesús es santo por su origen divino, pero a la vez fue siendo santificado en su humanidad por el Espíritu (concepción, itinerario de vida, consumación en la resurrección). *Hay por consiguiente una historia de la santificación del Jesús fiel, que aprende la obediencia, que es probado en el dolor, que hace la oblación de su cuerpo, que así es consumado y consumidor de la salvación del hombre.* La Carta a los Hebreos expresa esta santificación sucesiva con los términos τελειοῦν-τελείωσις (2,10; 5,9; 7,28; 10,14; 12,2).

6. La triple gracia de Cristo

Santo Tomás explicitó esta cualificación divina del hombre Jesús con su teoría de las tres gracias: gracia de unión, gracia singular y gracia capital.

— *La gracia de la unión.* El hecho de estar la naturaleza humana unida hipostáticamente con el Verbo es la suprema forma de agradecimiento de la creatura por el Creador, de influencia del Santo en su obra. Esta unión afectaba ante todo a la persona, pero repercutía también sobre la personalidad de Jesús.

— *La gracia singular.* La gracia de unión afecta a la persona y obra, y no significa anulación, invasión o confusión con la naturaleza humana. Esta, aun personalizada por el Verbo, mantiene sus potencias, dinamismos e impulsos. Todos ellos tenían que ir siendo paulatinamente conformados al Hijo y cualificados para poder cumplir su misión reveladora, redentora y santificadora de los hombres.

— *La gracia capital.* Jesús es simultáneamente sujeto individual y cabeza de la humanidad nueva. Él anticipa, posee y vive la plenitud de todos los que como hijos vienen tras él. En ese sentido posee esa gracia a la manera como, en la anatomía antigua, se pensaba que la cabeza con su potencia y preeminencia poseía y distribuía la vida al resto de los órganos y miembros del cuerpo. Sitúa su eclesiología al tratar de «la gracia de Cristo, en cuanto cabeza de la Iglesia». Los cristianos participamos de la misma gracia que Jesús el Hijo; por ello compartimos su relación con el Padre y su animación por el mismo Espíritu. La relación del cristiano con el Dios trinitario hay que pensarla con categorías dinámicas (realización, participación, aspiración dice San Juan de la Cruz). Las personas divinas conforman nuestra vida, cada cual con su relación específica, y nosotros nos integramos en las relaciones trinitarias. Las categorías de venida e inhabitación son insuficientes.

Cristo es así *origen de la gracia* (encarnación), *ejemplo* de una vida animada por ella y fiel a ella (existencia histórica), fuente *perenne* de ella para nosotros (influjo directo por su humanidad, operante en los sacramentos y por la efusión permanente del Espíritu Santo).

7. Tentaciones

Jesús fue tentado, lo afirman los evangelios. En Trento (D 1515) se afirma la ausencia de concupiscencia, porque esta, si ser propiamente pecado, proviene y conduce al pecado. La concupiscencia es una tendencia desordenada que suscita la complacencia en el mal. Jesús nunca tuvo el mínimo desequilibrio.

Es cierto que en las tentaciones que sufre Jesús tienen caracteres distintos de las que nosotros sufrimos. A nosotros, la tentación nos pone en la alternativa de pecado, y con Cristo esto no ocurre, porque en él no cabe la posibilidad de oponerse a la voluntad del Padre, dado su impecabilidad.

Sin embargo, la tentación llega la interior de Cristo en cuanto que le presenta un camino que le resulta más agradable a su humanidad: seguir un mesianismo de gloria y sin pasar por la cruz, lo cual no le es indiferente como hombre (Mc 14, 36). La tentación que Cristo sufrió por parte del demonio hacía referencia al mesianismo (CEC 539), de modo que la

victoria de Jesús sobre el tentador anticipa la victoria de la Pasión, obediencia suprema de su amor filial al Padre.

Con el relato de Getsemani de Marcos, podemos ver como a Jesús le repugna el sufrimiento, y sin embargo, obedece inquebrantablemente, indefectiblemente, con una obediencia que le va a costar sangre, pues experimentó la angustia y el abandono (Hb 5, 7-8). Fue la persona del Verbo, el Hijo, el que sufrió través de su naturaleza humana. Este es el misterio de nuestro Dios, que escapa de la visión platonizante con la cual se enfrentó el cristianismo.

TESIS 9
Jesús, hijo de Dios. Divinidad de Cristo. Nuevo acceso para mostrar la
divinidad de Jesucristo²

Introducción

El centro del cristianismo y, consiguientemente, de la fe del creyente es la persona de Jesús. La tarea, pues, de la cristología es presentar la grandeza de Jesucristo y justificar que su misión ha sido redentora, al tiempo que debe mostrar que, como “Unigénito del Padre”, nos conduce a la Trinidad. Pero, previamente, es preciso mostrar los datos que llevan a afirmar racionalmente su divinidad. La tarea que incumbe al teólogo es precisar y demostrar la singular condición de que Cristo es Dios.

1- Contenido y explicación de nuestra fe en la divinidad de Jesucristo

1.1 El ser divino de Cristo en las afirmaciones del NT

a) Indicaciones que da Juan el Bautista: el precursor de Jesús. Éste le llamó “el mayor entre los nacidos de mujer”. Juan señala a Jesús como “el Mesías que ha de venir” refiriéndose a su dignidad y poder superiores, asegurando que bautiza en el Espíritu Santo, a la vez que alude a su acción redentora como Cordero de Dios y a su preexistencia para acabar diciendo que es “el Hijo de Dios”.

b) Los evangelios de la infancia de Jesús: el ángel de la anunciación llama a Jesús, el hijo de María, “Hijo del Altísimo” e “Hijo de Dios” y le anuncia como el Mesías que había de llegar. Isabel llama al hijo de su prima María “Señor” y el Magnificat de María exalta a Jesús como el futuro “Redentor”. Finalmente los ángeles certifican a los pastores que Jesús es el Mesías: “Cristo Señor”, al igual que hace Simeón en su himno de alabanza. Jesús dice a sus padres cuando tenía 12 años: “¿no sabías que tenía que estar en la casa de mi Padre?”. Mt agrega a la afirmación de la concepción virginal los relatos sobre la adoración de los magos de Oriente y la milagrosa salvación del niño de los esbirros de Herodes.

c) Los sinópticos: en ellos es el propio Jesús el que da testimonio. Se sitúa en sus discursos por encima de Jonás y de Salomón; por encima de Moisés y Elías; y se refiere al hecho de que, según David, Dios mismo le llama “Señor”. Llama a Dios su Padre en un sentido exclusivo. Dios Padre le llama Hijo en una epifanía inequívoca con ocasión del bautismo y de la transfiguración. Jesús se atribuye un conocimiento singular de Dios: “nadie conoce al Hijo sino el Padre y nadie conoce al Padre sino el Hijo...”. Enseña con una plenitud de poder propia, se auto designa como el único “Maestro” y asegura que su doctrina es “imperecedera”. Con su plenitud de poder libra a los hombres de sus pecados (lo que para los oyentes es una blasfemia); se proclama “Juez del tiempo final”. Ordena una fórmula bautismal en la que se pone en el mismo peldaño ontológico del Padre y del Espíritu Santo. En vida realiza Jesús muchos milagros de la naturaleza y numerosas curaciones, así como algunas resurrecciones de difuntos y todo con su propio poder.

d) Pablo: aunque sus cartas son anteriores a los sinópticos, contienen una confesión mas clara del ser divino de Jesús. Desde el comienzo “el Señor resucitado” constituye el centro de su evangelio. En la carta a los Romanos, señala Pablo como contenido y centro del evangelio de Dios, que él ha de proclamar, la doctrina del “Hijo de Dios”. El alma de la cristología del NT son los himnos cristológicos, que en su mayoría (a excepción de Jn 1,1-14) se encuentran en las cartas de Pablo; estos himnos arrancan de

² Aurelio Fernández: “Teología Dogmática” pág. 87-136

la filiación divina de Cristo y se encuentra en Rom 1,1-4 y 9,5; Col 2,8ss; Flp 2,5-7; 1Tim 3,16.

Pablo hace también un tratamiento del título de Kyrios, que une 70 veces al nombre de Jesús o Cristo, y que no solo expresa el poder y la grandeza exteriores de Cristo, Señor y resucitado, ante el que Pablo se siente siervo, sino mas bien la cercanía de Dios a Cristo. El Kyrios ejerce la soberanía de Dios frente al mundo; por ello puede al final someterse a sí mismo y la creación entera a Dios para que Dios sea todo en todas las cosas. Pablo no hace distinción entre Theos y Kyrios en el sentido de que Kyrios pudiera designar una divinidad mediadora, porque precisamente a ese Kyrios lo incorpora a la trinidad de Dios, por ser el mismo Dios.

e) Juan: ahonda aún más en el misterio divino de Cristo. Lo realmente decisivo y nuevo en Juan es que el Padre y el Hijo, y ambos con el espíritu, están singularmente vinculados a la imagen del “envío”, que no pueden entenderse solo de una manera funcional sino más bien como algo esencial. Por ello ese envío produce una “comunidad íntima entre Padre e Hijo”. Especialmente clara resulta esta cristología trinitaria ya en el himno al Logos, que Juan pone como introducción a su evangelio. Juan afirma la igualdad originaria del Logos divino con Dios y con ello formula exactamente la condición que hace posible su tesis de que Jesucristo es la única exposición o exégesis auténtica de Dios en el mundo.

Si en los evangelios Cristo nunca se auto designa “Dios”, en Juan, sin embargo hay algunas autoafirmaciones de Jesús; esto ocurre con las declaraciones denominadas ego eimi = ego sum, que recuerdan las expresiones con que Dios se revelaba en el AT al profeta o a Moisés.

f) Apocalipsis: expresa mediante imágenes nuevas el ser divino de Jesús. Unas veces el autor atribuye tanto a Dios como a Jesús, en su calidad de juez del tiempo final la definición del “Yo soy el Alfa y la Omega, el primero y el último”. Cristo es el Patokrator (Señor universal) un título que de alguna manera corresponde al de “Dios Sabaoth” de los profetas. En este último escrito del NT, aparece con la máxima claridad la divinidad de Cristo, especialmente en los numerosos himnos que se entonan al que está sentado en el trono “Dios” y a Jesús el Cordero. No por encargo, sino con el poder de Dios y en lugar del mismo Dios, realiza Cristo el juicio divino contra la creación infiel.

2- Visión panorámica

a) Desde el comienzo aparece Jesús de Nazareth, el hijo de María virgen, como “Hijo de Dios” (evangelios de la infancia), aunque ese título ira esclareciéndose poco a poco, encontrando su primera resolución en el culto cristiano al Resucitado y dándole Dios mismo su contenido definitivo en el acontecimiento de Pentecostés.

b) Con Jesús de Nazareth ha llegado al mundo la “realeza de Dios”, su poder soberano. Ese “Reino de Dios” es a la vez una realidad divina e intramundana, un acontecimiento histórico salvífico, cristológico, soteriológico y escatológico.

c) Si queremos entender rectamente el ser divino de Jesús de Nazareth, tenemos también que ver de una forma nueva nuestro propio ser humano como cristianos. La revelación del NT, que no solo ha sido dada por Jesucristo, sino que en él encuentra su expresión suprema, nos ha proporcionado la nueva imagen del hombre como “hijo de Dios”, lleno y guiado por el Espíritu de Dios y en consecuencia heredero de Dios y coheredero de Cristo, al ser el hombre hermano de Jesucristo. Solo en el ser divino de Jesús se apoya y levanta la nueva imagen de nuestra filiación divina.

d) Si la interpretación de ese Jesús de Nazareth la hacen los judíos sobre la expectación mesiánica mundana y nacionalista del judaísmo tardío, para la interpretación cristiana de Jesús es determinante desde el comienzo la idea de su “preexistencia”.

e) El discurso del “Logos preexistente” conduce necesariamente desde el comienzo a una nueva imagen triádica de Dios, toda vez que el único Dios, Yaveh, del AT aparece como Padre, Hijo (Logos) y Espíritu (Pneuma) actuando en la historia de la salvación.

f) Esa imagen triádica de Dios se convierte, mediante la fórmula bautismal en el fundamento de la nueva comunidad cristiana, la Iglesia, y el envío de Cristo por el

Padre se convierte mediante el envío o misión de los apóstoles por Cristo en la base de los ministerios en la Iglesia.

g) No se puede pasar por alto que la adoración implorante solo se inicia con la exaltación (resurrección de Cristo). Pero eso no quiere decir que Jesús de Nazareth solo a través de ese acontecimiento haya sido acogido por el Padre como “Hijo de Dios”. Solo para la comprensión intelectual de los hombres empieza ese “ser Dios” de Jesús de Nazareth justamente con el Resucitado y por la virtud del Espíritu.

h) Desde el comienzo el pensamiento apologético adujo como prueba del ser Dios de Jesús los vaticinios veterotestamentarios que en él se cumplieron y los milagros de Jesús. Sin duda tales afirmaciones se aplican al milagro de la resurrección de Jesús de entre los muertos. Respecto de los otros milagros habría que decir que tienen menor fuerza probatoria a favor de la divinidad de Jesús que en favor de la acción divina de Dios en Jesús de Nazareth (como puede comprobarse así mismo en los milagros de los apóstoles)

i) Resumiendo se puede decir que hemos de desarrollar a la vez la imagen veterotestamentaria de Dios (Yaveh – el Dios trino), nuestra imagen del hombre (imagen de Dios – Hijo de Dios) y nuestra imagen del mundo (en Cristo – una nueva historia de la salvación), si queremos entender rectamente la realidad divina de Jesús.

j) El discurso acerca del ser Dios de Jesús solo adquiere su importancia absolutamente singular si no pasamos por alto que solo puede explicarse adecuadamente desde el Dios trino.

3- Negaciones más importantes de la divinidad de Jesús

3.1 Reflexiones previas para una breve historia de los errores cristológicos

a) Hasta bien entrado el siglo V se ofreció resistencia o estuvo expuesta a graves malentendidos la afirmación de que Jesús era “verdadero Dios”, pese al claro testimonio de la escritura. Un primer motivo de esas repetidas negaciones estaba en el rígido monoteísmo del pensamiento judío. El hablar de varias personas siempre lo conectó el judaísmo tardío con las concepciones paganas de muchos dioses.

b) Mayores dificultades representaron aún para el desarrollo de la imagen cristiana de Dios las “concepciones de los dioses” del paganismo antiguo. En el pensamiento popular los dioses gentiles eran parte del cosmos creado (cosmogonías y teogonías).

c) En el judaísmo tardío y sobre todo en los comienzos de la era cristiana (con la gnosis), se desarrolló una imagen dualista del mundo, con lo que se desfiguraron la recta imagen del hombre, y mas aún, la recta imagen de su semejanza divina.

d) Simultáneamente tuvo que desarrollarse la inteligencia filosófica del hombre en nombre de la recta comprensión de Jesús superando de continuo la dicotomía natural (cuerpo y alma) de las afirmaciones bíblicas y frente a la errónea tricotomía gnóstica (cuerpo – alma – espíritu) con miras a la recta comprensión de la “triple forma” humana (cuerpo – alma espiritual – persona), para poder expresar y entender el origen trinitario del “Logos hecho hombre”

3.2 Errores

Fueron sobre todo las diferentes concepciones gnósticas de la época las que negaron la divinidad de Jesús:

a) Para Cerinto, Cristo es un mero hombre, hijo de José y de María, que por el Espíritu de Dios fue convertido al bautizarse en el Jordán en el profeta del gran Padre Dios desconocido pero que murió en la cruz abandonado por el Espíritu.

b) Los Carpocratianos creían en una preexistencia de las almas humanas (como Platón) y en el siglo II enseñaron que Cristo era hijo natural de José; pero que su alma en la preexistencia junto al Padre eterno había recibido una fuerza con cuya ayuda pudo superar todas las maldades y sufrimientos de éste mundo y regresar libre al Padre eterno.

c) Los Ebionitas (secta judeo cristiana) veían así mismo en Jesús a un puro hombre, negando su preexistencia y el nacimiento virginal.

d) Basílides y sus seguidores y otras sectas gnósticas forjaron unas imágenes del mundo en la que Cristo aparece como un ser creado que ha venido al mundo para redimir a las almas humanas (los cuerpos son insalvables).

Tertuliano al tratar de la unión de las dos naturalezas en Cristo enseña con toda claridad acerca de la divinidad de Jesús: mediante la procesión es engendrado y por eso es llamado Hijo de Dios y Dios en razón de la unidad de la sustancia.

- e) Arrio: quien se perfila como el negador mas importante en la historia eclesiástica; ordenado sacerdote en Alejandría por el obispo Alejandro en el año 313. En su escrito Thalía, Jesús aparece como una criatura de Dios, como un demiurgo que, por encargo de Dios, creó el mundo y después se hizo hombre para reparar los fallos de este su mundo. El obispo Alejandro de Alejandría, después de haber excomulgado personalmente a Arrio, comunicó estos errores en una carta al obispo Alejandro de Constantinopla. En el 325, Constantino convocó un Sínodo imperial en Nicea en donde se redactó una confesión de fe: “creemos.... En un solo Señor Jesucristo Hijo de Dios, nacido unigénito del Padre, es decir, de la sustancia del Padre, Dios de Dios, luz de luz, Dios verdadero de Dios verdadero, engendrado, no hecho, consustancial al Padre....”. En contra de Arrio se destacaba sobre todo el “engendrado no creado” y el “Dios verdadero de Dios verdadero”. En el concilio de Nicea tuvo singular importancia el “consustancial al Padre”; con esa expresión filosófica querían excluirse todas las mermas en el Hijo frente al Padre (subordinacionismo) y establecer que el Padre le había comunicado al Hijo en su generación (eterna) todo su ser divino, de manera que Padre e Hijo son y tienen el mismo ser divino. Atanasio escribe que: “el Hijo no es diferente del ser del Padre, sino que es consustancial” (homoousios). Mediante ese homoousios se aseguraba el monoteísmo a la vez que quedaba libre el camino para la doctrina de las personas en Dios. Con el homoousios se expresaba que en Jesús de Nazareth nos encontramos a un “hombre” que “es” también Dios de un modo tan verdadero y real como es hombre. En el Concilio del 325 Arrio fue excomulgado y el emperador lo desterró. Pero la parte oriental de la Iglesia muy pronto volvió a la doctrina de Arrio, excomulgando a su vez a los obispos ortodoxos (Atanasio fue desterrado 5 veces).
- f) La confesión de fe de Nicea ganó en hondura y rigidez cuando en el primer Concilio de Constantinopla (381) se resolvió la controversia acerca de la divinidad del Espíritu Santo. Fueron Atanasio y los padres capadocios Basilio, Gregorio de Nacianzo y Gregorio de Niza los que explicaron ampliamente y defendieron la divinidad del Espíritu Santo. El símbolo constantinopolitano agrega al texto cristológico del niceno que el hijo unigénito fue “engendrado por el Padre antes de todos los siglos”.
- g) Una negación explícita de la divinidad de Jesucristo solo llegó realmente con la ilustración, siendo el primero en sostenerlo H.S. Reimarus (1694 – 1768). Por el mismo camino siguieron luego los racionalistas Venturini, Herder, Strauss, Renan; esta corriente se prolongo en las escuelas liberales, comparativistas, escatológicas y querimáticas hasta llegar a R. Buttmann y sus seguidores de nuestro tiempo. Para todas estas escuelas Cristo es esencialmente un hombre ejemplar, un modelo para toda persona religiosa.

4- El culto de Cristo en la Iglesia como expresión y testimonio vivo de la fe en la divinidad de Jesucristo.

La cristología del NT encuentra su expresión en los “himnos cristológicos”, que sin duda brotaron de la fe sencilla del pueblo creyente, constituyendo el testimonio que desde el comienzo lo que condicionaba su fe y su vida no era el hombre Jesús, sino mas bien el misterio de su divinidad. En esa imagen de Cristo se fundamentaba también la fe en la resurrección de Jesús y su presencia permanente como Redentor y salvador de cada uno de los cristianos.

a) Tanto judíos como gentiles vivieron desde el comienzo su “ser cristianos” como algo completamente nuevo. Ya los profetas del AT habían señalado esa realidad “nueva”; en Jeremías, Dios promete una nueva Alianza con la Casa de Israel; en Ezequiel, Dios pondrá un nuevo corazón y un espíritu nuevo en el interior de los hijos de Israel; Isaías habla de que al final de los tiempos Dios creará un cielo nuevo y una tierra nueva. En el NT aparece cumplida la palabra de los profetas antiguos. Así:

- Jesús dice de su nueva doctrina que no se debe echar el vino nuevo en odres viejos.

- En la última cena dice que el cáliz es la nueva Alianza en su sangre, que es derramada por nosotros.

Son especialmente Pablo y Juan los que no se casan de mostrar todo lo cristiano bajo el aspecto de novedad:

- Cristo es el centro y fundamento de eso nuevo.
- La meta de esa novedad es el hombre nuevo, don de la gracia de Dios y tarea del bautizado.
- El camino hacia esa realidad nueva lo ha roturado Cristo mediante su muerte sacrificial y lo ha rematado con su sacramento.
- Por ello la Iglesia es el nuevo pueblo de Dios.
- Ese nuevo espíritu se muestra especialmente en el mandamiento nuevo del amor, respuesta humana al amor divino y participación en el amor mismo de Cristo y de Dios.

b) La novedad de ese misterio cristiano se hace patente desde el comienzo en los cantos e himnos cristológicos, que no son sino la expresión orante de la fe cristiana. Desde muy pronto y sobre todo desde el siglo IV, junto a las oraciones y lecturas de la escritura y de los padres de la Iglesia encontramos en el culto numerosos cánticos e himnos en los que aparece Cristo como centro y mediador del todo el culto.

h) La importancia e influencia históricas del culto cristiano se hecha de ver sobre todo en la concepción del tiempo y de la historia que dicho culto ha originado. Ya en el siglo I cristiano sustituyó la Iglesia el sábado, día de descanso y fiesta de los judíos, por el día primero de la semana que los cristianos designaron como día del Señor porque ese día Cristo había resucitado. Como según la concepción cristiana, el número 8 es símbolo de la vida futura, en el Roma tardía se empleo el octágono para los mausoleos y a partir de Constantino el octágono pasó a ser el estilo específico de los bautisterios cristianos. Pero la consecuencia más importante de ese culto cristiano fue el cambio en el cómputo de la historia universal que pasó del cómputo romano al cristiano, después del nacimiento de Cristo. El gran arte cristiano, empezando por el de las catacumbas de Roma y luego promovido sobre todo por el emperador Constantino vendría a ser otra prueba de este culto creyente de los cristianos.

5- Definición de la divinidad de Cristo desde la imagen cristiana de Dios (trinidad)

a) La afirmación básica de la revelación a favor del misterio divino en Cristo es la afirmación de la preexistencia. Esa preexistencia trasciende la historia de todo lo real, que se inicia y fundamenta con la creación por obra de Dios, para penetrar en una nueva realidad esencial, en Dios mismo que es la realidad sobre toda realidad.

- El himno cristológico de Filipenses 2, 5-12 expresa ya esta verdad al proclamar que “Jesús existía en la forma esencial de Dios, pero que no hizo alarde de ser igual a Dios..., si no que se despojó a si mismo tomando condición de esclavo y haciéndose semejante a los hombres”

- Mas clara aún aparece esa preexistencia esencial de Cristo en Juan y ante todo en el himno al Logos que sirve de introducción a su evangelio. Así también otras afirmaciones posteriores: “Yo soy el Pan vivo que ha bajado del cielo”; “salí del Padre y he venido al mundo”.

- La doctrina trinitaria ha señalado como Juan en su evangelio habla al menos 40 veces de cómo el Jesús histórico “ha sido enviado por el Padre a este mundo”. Mediante ese lenguaje del envío del Hijo por el Padre se expresa la unidad de posesión, la unidad de acción y sobre todo la unidad de esencia entre las dos personas distintas.

- Algunos de los títulos de Jesús, Kyrios, Logos, especialmente el de Hijo de Dios fueron el punto de partida para el desarrollo teológico de la doctrina trinitaria cristiana, en la que se combinaron el monoteísmo de la revelación veterotestamentaria y la verdadera divinidad de Jesucristo.

- El título de “Mesías” que se le da a Cristo en el NT indica la relación de Cristo con el Espíritu Santo, al igual que el título de “Hijo” señala la relación con el Padre. Solo en el evangelio de Juan se encuentra dicho título y dos veces: una en el pasaje en el que Andrés conduce a su hermano Simón hasta Jesús, al que presenta como el “Mesías” y en el

encuentro entre Jesús y Natanael. Con ese título Juan quiso señalar al profeta en Cristo. Este título mesiánico del NT señala así mismo que Jesús tiene su razón de ser en el Dios uno y trino.

- El Reino de Dios: centro de la enseñanza y predicación de Jesús. Con la expresión Reino de Dios se indica la dignidad y el poder de Dios y su campo de influencia en el mundo, es una realidad escatológica a la vez presente y futura. Es también una realidad soteriológica, una realidad histórica salvífica, que en la escritura a menudo se identifica con los distintos bienes de la salvación: como la justicia, la paz y alegría en el Espíritu Santo. El Reino de Dios se realiza a su vez en el Reino de Cristo en este mundo y Cristo es “el camino, la verdad y la vida”; el misterio último del Reino de Dios en éste mundo es el mismo Jesucristo.

- Lo decisivo de la afirmación de la divinidad de Jesucristo solo se advierte de verdad, cuando se toma en serio tanto este ser divino de Cristo como su humanidad, con lo que también se entiende adecuadamente el verdadero culto de Cristo. Después de Nicea las Iglesias orientales desarrollaron sobre todo las verdades de fe relativas a la divinidad de Cristo; ello hizo que en la concepción de la imagen de Cristo, en vez de la representación del buen Pastor de las catacumbas romanas prevaleciese cada vez la figura del Pantokrator. En la Iglesia occidental se valoró cada vez mas la realidad terrestre y humana y mediante la festividad del Corpus Christi introducidas en 1264, se tributó una gran veneración pública a las propias especies sacramentales como signo de la presencia divina de Cristo; mientras que la humanidad de Jesús entró en el culto bajo la forma de culto al Corazón de Jesús, a las Sagradas Llagas y a la Pasión. En los cambios de las formas externas del culto se mantuvo la profunda convicción creyente de la verdadera divinidad de Cristo.

I- JESÚS DE NAZARET ES EL VERBO ENCARNADO DE DIOS

Este es el tema más importante de la cristología, en él se decide el sentido mismo de la fe cristiana; si Cristo no es Dios, ¿qué razón científica avala a la cristología? ¿Qué sentido tiene la vida cristiana? ¿Qué valor tiene el cristianismo? Pues todos esos sustantivos y adjetivaciones, precisamente, derivan del nombre de su fundador, Cristo, al cual se confiesa como el Dios encarnado.

Ahora bien, la divinidad de Jesús no es demostrable, sino solamente mostrable. La razón humana es capaz de elaborar argumentos racionales que demuestren que Dios existe (Rom 1, 19-20; DzH 3026); pero no goza de capacidad para demostrar que un hombre es Dios o que Dios es un hombre. Pues el hombre es hombre y Dios es Dios.

Por ello, la afirmación de la divinidad de Jesucristo no es una conclusión de la razón, sino fruto de la fe, que es concesión gratuita de Dios al creyente. La fe no es ciega, tampoco equivale a un salto en el vacío, sino que es un paso que es preciso franquear. Pero, de manos de la razón, esos datos históricos facilitan y hacen creíble un ámbito nuevo: el mundo de la fe.

Es común que los manuales clásicos argumenten a favor de la divinidad de Jesús de Nazaret con una serie de pruebas a partir de tres hechos concretos de su vida histórica: **a)** Los milagros por Él realizados; **b)** Las profecías en Él cumplidas y por Él predichas y, finalmente, **c)** La excelencia de su doctrina, que se origina y tiene como referencia la grandeza y excelencia de su persona.

1. Los milagros de Jesús muestran su condición divina

a) Definición: el milagro se define como un “hecho no explicable por las leyes naturales y que se atribuye a intervenciones sobrenaturales de origen divino” (DRAE). Esta definición no coincide exactamente con la concepción teológica.

En sentido bíblico, no se interpreta, esencialmente, por lo que tiene de maravilloso o extraordinario o que supere las leyes naturales, sino en cuanto es un signo de benevolencia de Dios, el cual, con amor desmedido, sale al encuentro de las necesidades del hombre con efectos extraordinarios; son, a su vez, signos eficaces de la salvación mesiánica. Tampoco se puede calificar a Jesús de mago o dotado de cualquier fuerza taumatúrgica para hacer cosas extraordinarias. Los milagros que se relatan en los evangelios no cabe incluirlos en procesos mágicos.

b) Negación del milagro: la crítica a los milagros narrados en los evangelios brota de dos sectores distintos; uno laico (de hecho laicista), que acusa las influencias de una cultura positivista, que no acepta más que lo que es capaz de verificación empírica.

Es posible que en ciertos casos el hecho milagroso se ocasione por leyes aún desconocidas; incluso, algunos de los milagros relatados en los evangelios, sin negar su carácter extraordinario, la Iglesia no los aceptaría para garantizar la santidad en la canonización de los santos.

El segundo sector corresponde a algunas exégesis o interpretaciones teológicas, que reinterpretan algunos hechos milagrosos o, sencillamente, lo niegan. De hecho, parece normal que muy pronto, antes de la composición de los Evangelios, los primeros cristianos sintiesen la necesidad de narrar algunos de los milagros de Jesús, pero no cabe negar el hecho milagroso que acompañó la vida histórica de Jesús. La Iglesia primitiva, lejos de inventar, se limitó a conservar el recuerdo de uno de los aspectos de su fundador.

c) Realidad de los milagros de Jesús: los milagros detallados en los evangelios son todos ellos verdaderos milagros en sentido teológico. El hecho milagroso es un fenómeno que, indiscutiblemente, acompañó la vida pública de Jesús. Los datos que narran los evangelios son tan abundantes y muestran tal realismo, porque si se eliminasen las narraciones milagrosas, los cuatro Evangelios quedarían seriamente mutilados.

_ Se relatan literalmente 39 milagros de muy diversa índole (cósmico como calmar tempestades, resucitar muertos).

_ Jesús apela a sus milagros. En efecto, los aduce como prueba de su condición divina (Jn 10, 37-38): “si no me creéis a mí, al menos mis obras dan testimonios de mí” (Jn 10, 25).

_ La muchedumbre los reconoce y ensalza. Por ello, las gentes acuden a Él en busca de curación, pues reconocen que salía de Jesús tal fuerza que los “sanaba a todos” (Lc 6, 19). Y admiradas, decían: “Jamás hemos visto cosa igual” (Mc 2, 12).

_ La fe de los Apóstoles lo confirma, reconocen los milagros que hace el Maestro y les sirven de gracia para afianzar su fe en Él. Ellos fueron testigos de cómo “muchos creyeron en su nombre viendo los milagros que hacía” (Jn 2, 23).

_ Los reconocen sus enemigos y hasta las autoridades del pueblo admiten esas obras extraordinarias y las interpretan de diverso modo, hasta el punto de afirmar que las llevaba a cabo en nombre del demonio (Mt 12, 23-30; Mc 2, 22).

En consecuencia, si nos encontramos ante un hecho milagroso, es preciso concluir que ese fenómeno, al superar las fuerzas humanas, acusa la presencia de Dios. Y, en el caso de Jesucristo, dado que tales portentos se llevan a cabo por su propia persona y no en virtud de la fuerza demandada a Dios, el resultado es que, en efecto, Él mismo es Dios. De ahí su significación teológica y cristológica de los milagros del NT.

2. El cumplimiento de las profecías

El estudio de las profecías se refiere a un doble ámbito: las viejas profecías del AT que se cumplen en la propia persona de Jesucristo y las que Él mismo ha proferido y que, posteriormente se han cumplido.

Las primeras son muy numerosas, pero no siempre se pueden esclarecer con el debido rigor por motivos bien diversos. En primer lugar, no es fácil interpretarlas porque han tenido lugar a lo largo de 20 siglos, desde Abrahán hasta su nacimiento en Belén, de forma que llevan sobre sí la sensibilidad, el lenguaje y la significación de cada época. No obstante, los autores concuerdan que cabe inventariar hasta 24 profecías que se han cumplido en la persona de Jesucristo. El mismo Jesús apela a este argumento cuando las evoca ante sus enemigos: “Escudriñad las escrituras, ya que en ellas creéis tener vida eterna, pues ellas dan testimonio de mí” (Jn 5, 39).

En cuanto al cumplimiento de sus propios vaticinios para la posterioridad ofrece menos dificultades, dado que algunos se han cumplido en un tiempo inmediato y de fácil constatación, tales como su pasión y muerte (Mt 16, 21), la resurrección (Lc 18, 31-33; Jn 2, 18-22), las persecuciones que sufrirían sus seguidores (Mt 24, 9-13; Mc 13, 9-12), la destrucción del templo (Mt 24, 1-2).

De todo ello se deduce que la previsión y anuncio de hechos futuros, cuya realización depende de la libre decisión de los hombres y que están condicionados por circunstancias múltiples, si se cumplen, supone un conocimiento que supera toda la previsión humana; o sea, exige el saber de Dios.

3. La grandeza de su persona y la excelencia de su doctrina

La novedad, la grandeza y la permanencia hasta nuestro tiempo de sus enseñanzas muestran que nos encontramos ante el hecho de que su autor no es un simple ser humano. En efecto, por su origen humano era de estrato social no ilustrado, de oficio artesano e “hijo de

artesano” (Mt 13, 55) y solo nos consta que sabía leer (Lc 4, 18-20). Este era todo su bagaje intelectual. Pues bien, en un intento de síntesis, cabe concluir que la doctrina de Jesús respecto a Dios, al hombre y al mundo, su autor supera cualquier grandeza de sabiduría humana y lo sitúa en el ámbito de lo divino.

a) Doctrina sobre Dios

Las enseñanzas de Cristo ilustran que el Dios Uno del monoteísmo de Israel, en su más íntimo ser, es Trino. Acerca de su condición personal, lo define como Padre, y en su conducta con nosotros, enseña que asienta sobre el amor. El Dios cristiano predicado por Jesús supera a cualquier otra concepción del dios de otras religiones, pues marca la trascendencia más absoluta frente a las denominadas religiones celestes de la concepción religiosa en la cultura greco-romana, también supera la inmanencia más íntima que destacan las religiones telúricas del ámbito cultural oriental. Jesús revela el misterio del Dios como el otro respecto al hombre, como el más cercano y comprometido con la vida de la persona humana.

b) Enseñanzas sobre el hombre

La antropología cristiana, derivada de las enseñanzas de Jesús, abarca horizontes insospechados, dado que supera la revelación veterotestamentaria que lo define como creado a “imagen y semejanza” de Dios (Gén 1, 27), para relacionar con el mismo Dios, dado que “participa de la naturaleza divina” (2Pe 1, 4). Asimismo, manifiesta la dignidad de la persona humana al solidarizarse con nosotros. Y frente a cualquier rango social, su concepción del hombre da prioridad a los más pobres y necesitados (Mt 11, 5; Lc 7, 22-23). Tal como enseña el Concilio Vaticano II, “el misterio del hombre solo se esclarece en el misterio del Verbo encarnado” (GS 22). En otras palabras, el punto de referencia de la dignidad del hombre es la misma persona de Jesús, el Hombre-Dios.

c) Doctrina sobre el mundo

El espiritualismo engrandece el valor del mundo y, en general, de la materia. En efecto, el hecho de que la vida histórica de Jesucristo se haya desarrollado como una existencia normal, en las condiciones socioculturales comunes a los demás hombres, muestra que Jesús valora el mundo y la vida social. En consecuencia, frecuente la amistad (Jn 10, 38-42) y toma parte en bodas (Jn 2, 1-11) y banquetes (Mt 9,9-15) e incluso es acusado de comilón y bebedor (Mt 11, 19). De su vida, deduce la moral cristiana el valor del mundo, la preocupación por el cuidado del mismo (la ecología), el sentido positivo del cuerpo y de la sexualidad, etc.

Cabe destacar la grandeza del Sermón de la Montaña (Mt 5, 1-12; Lc 6, 20-26), que muestra la altura axiológica de la moral por Jesucristo. Lo más destacado de la predicación y enseñanzas de Jesucristo es que ilumina el sentido último de la vida humana, dado que toda esa doctrina sobre Dios, el hombre y el mundo, así como los valores y bienes que enseña y ensalza, notifican la vocación última del hombre, la cual tiene pleno cumplimiento en la vida eterna.

Se impone cuestionar: ¿quién es ese hombre que ha sido capaz de crear tales ideas que han cambiado el mundo y han dado lugar a una cultura que, que al tiempo que es nueva, cambió el rumbo de la civilización que perdura hasta hoy? La respuesta a esta pregunta ayuda a descubrir un camino nuevo para confesar la divinidad de Jesucristo.

II. nuevo acceso para mostrar la divinidad de Jesucristo

No cabe dudar de que la argumentación a partir de los milagros, de las profecías y de la doctrina ofrezca razones válidas para todas las épocas. Pero es fácil constatar que estos datos tienen menos convicción que la que han tenido en otro tiempo y en otro ámbito cultural distinto al actual. En cuanto a lo excelso de su doctrina, nuestro tiempo se ha apuntado al pensamiento débil, por lo que no valora la razón ni acepta el desafío de las ideas. Nuestro tiempo no es época de búsqueda de la verdad ni de doctrina, sino de la praxis y del progreso técnico. Queda solo la grandeza de la persona de Jesús, que, generalmente, es aceptada; pero muchos la asocian a otros grandes hombres de la historia de la humanidad, por lo que se admira su comportamiento, pero se rehúsa profesar su doctrina, sobre todo no pocos se niegan a confesarle como Dios. Por ello, parece convincente idear otro camino que cabe denominar *vivencial o existencial* y a la vez *histórico*, hasta profesar su carácter divino y confesar su fe en Él. En cierto modo, se trataría de una aplicación de la *crisología desde abajo o ascendente*.

1. El acceso a la fe en la divinidad de Jesús entre los primeros creyentes

El paradigma de este nuevo intento de mostrar la divinidad de Jesucristo puede ser el hecho de los primeros discípulos. Los discípulos creyeron con la luz sobrenatural en la divinidad del carpintero de Nazaret. Ciertamente, actuó la gracia de Dios. La respuesta es que ellos habían visto, habían oído y habían sido testigos de la vida y de la enseñanza del Maestro. Jesús de Nazaret testificó con sus palabras y con sus obras que Él era, realmente, el Hijo de Dios, y que Él y su Padre eran una misma cosa (Jn 10, 30).

Pues bien, dado que la fe supuesta la gracia divina, viene por el testimonio. Y la segunda generación de cristianos creyó porque la gracia divina actuó por medio de la palabra y las razones que aportaban aquellos primeros testigos.

Ahora bien, la tercera generación, es decir, aquellos que no han sido testigos oculares ni son oyentes de quienes fueron videntes, accedió intelectualmente a la fe haciendo uso de algunos escritos que avalen, con certeza, lo que realmente aconteció respecto a la persona de Jesucristo; al tiempo que dichos escritos garanticen sus enseñanzas y que ofrezcan la debida veracidad acerca del mensaje moral predicado y practicado por Él.

En concreto, este nuevo acceso a demostrar la divinidad de Jesucristo consiste en leer e interpretar de tal modo el Nuevo Testamento, especialmente los cuatro Evangelios. En otras palabras, el acceso para reconocer la divinidad de Jesucristo ha seguido este itinerario histórico: los primeros fueron videntes y creyeron; los segundos, oyentes y aceptaron con fe el testimonio de los que vieron; las demás generaciones somos los lectores de aquello que han escrito los que vieron y oyeron. Este tercer estadio es el actual, previamente exige demostrar la historicidad del NT en su conjunto de libros históricos, que garantiza que sus narraciones corresponden, realmente, a lo acontecido con relación a la vida y la enseñanza de Jesucristo.

2. Historicidad de los Evangelios

Entendemos que un libro es histórico cuando podemos constatar su autoría y datar la fecha aproximada de su composición.

a) Autores de los cuatro evangelios

Pues bien, referido a los Evangelios, contamos con testimonios que garantizan que sus autores son los cuatro conocidos: Mateo, Marcos, Lucas y Juan. Lo testifican los escritos más autorizados de la primera época cristiana. Así, Papías, en torno al año 130, en su obra *Explanación de los oráculos del Señor*, según el testimonio autorizado de la *Historia* de Eusebio de Cesarea, nos comunica su preocupación por tener testimonios de los inmediatos seguidores. Y san Ireneo de Lyon (130-202), discípulo de san Policarpo, que lo fue, a su vez, de san Juan, y que goza de tanta autoridad, escribe:

“Mateo, entre los hebreos, escribió en la lengua de ellos, mientras que Pedro y Pablo, en Roma, evangelizaron y fundaron la Iglesia. Después de la muerte de estos, Marcos, discípulo e intérprete de Pedro, nos comunicó por escrito las cosas que habían sido anunciadas por Pedro. Y Lucas, compañero de Pablo, puso por escrito el evangelio que este predicaba. Después Juan, discípulo del Señor, el cual se había recostado sobre su pecho, escribió el evangelio en Éfeso de Asia” (*Adversus haereses*).

b) Fecha de composición de los Evangelios

Cabe datar la fecha de composición de los Evangelios en una época no lejana a la extensión del cristianismo en Palestina.

*Según datos que se recogen al comienzo de los Hechos de los Apóstoles se sabe que san Lucas ha escrito ya su evangelio (Hch 1, 1). Por el final de los Hechos de los Apóstoles, se sabe que Pablo fue juzgado en Roma y declarado libre entre los años 60- 62 (Hch 28, 30-31), y, dado que no narra su muerte ocurrida en el año 67, se deduce que los Hechos de los Apóstoles se escribió en torno al año 62. Consiguientemente, el evangelio de Lucas es anterior a esa fecha. Algunos autores lo sitúan hacia el año 60.

*Entre Marcos y los evangelios de Mateo y Lucas hay una similitud y se muestra que ambos beben de esa misma fuente. El resultado es que la fecha del evangelio de san Marcos será preciso situarla antes del evangelio de san Lucas; es decir, al menos del año 60.

*El evangelio de san Mateo, escrito en la lengua de los hebreos, del cual nos dan noticia Papías y san Ireneo, se ha perdido. Pero, al menos, el original en arameo de san Mateo habría que datarlo antes que el de san Marcos, o sea, también antes del 60.

*En cuanto al evangelio de san Juan, existe un consenso para situar su composición a finales del siglo I.

Y si se pregunta cómo los evangelistas logran retener en la memoria las enseñanzas de Jesús, sobre todo los *lógia* o breves sentencias, la respuesta se fundamenta en el método de enseñanza en una generación basada en la palabra oída y no en la lectura de un libro o de unos apuntes.

3. Autenticidad de los Evangelios

La cuestión acerca de la autenticidad de los Evangelios es determinante, puesto que toda argumentación a favor de la persona de Jesucristo y sus enseñanzas estaría sometida a la duda en caso de que el texto de los Evangelios que poseemos hubiese sido manipulado a lo largo del tiempo. Como es sabido, esta cuestión no es solo un problema que atañe a la Biblia, sino que afecta al conjunto de la literatura antigua. La razón es que, hasta la invención de la imprenta en el siglo XV, la cultura se transmitía por medio de la escritura manual.

Es científicamente cierto que nos encontramos con unos textos auténticos, de forma que, cuando leemos los Evangelios, leemos lo que escribieron sus cuatro autores. Este dato es de excepcional importancia como tema científico para garantizar la autenticidad histórica de los Evangelios. Pero tiene menos relevancia desde el punto de la fe, dado que el cristiano tiene otros criterios de su autenticidad; en concreto, la creencia en la inspiración divina, que acompaña a la Sagrada Escritura, y la garantía del Magisterio (cf. DV 11; 17-20).

4. Veracidad de los Evangelios

La historicidad y la autenticidad de los Evangelios desembocan en la cuestión acerca de su veracidad. No es suficiente demostrar la historicidad de los libros ni la autenticidad de lo que leemos, sino que también es preciso demostrar la veracidad de lo que en esos escritos se narra. Para ello será necesario precisar con rigor la naturaleza de esas cuatro historias de Jesús narradas por cuatro autores, a los que se denominan evangelistas, y concretarlas en las siguientes cuestiones:

Primera. Los evangelios se han escrito después y a la vista del hecho extraordinario de la resurrección. El mismo significó un haz de luz hacia atrás para comprender la entera vida de Jesucristo: La realidad de su persona y el significado de sus dichos y hechos.

Segunda. Los datos reseñados en el apartado de la historicidad de los Evangelios también nos garantizan su veracidad, pues, dado que muchos escritos del NT han sido compuestos en fechas aún cercanas a la vida de Jesús, exige que sus narraciones sean verdaderas, de lo contrario podrían ser negadas por los testigos supervivientes.

Tercera. La composición de los Evangelios ha seguido este proceso: en primer lugar, se sitúa la predicación de Jesucristo. Después de su ascensión al cielo, los Apóstoles, siguiendo el encargo de “predicar hasta el fin del mundo” (Mt 28, 26).

Cuarta. Los Evangelios no son propiamente cuatro biografías de Jesucristo, tal como hoy se entiende el género biográfico, sino cuatro retratos de su persona y cuatro relatos de sus principales enseñanzas. No hay cronología en esos relatos ni de ordinario hay descripción del lugar en el que acontecen los hechos. Los evangelistas pretenden transmitir los retratos y relatos de la persona de Jesucristo y de su doctrina, con el fin de que los creyentes en Él le reconozcan como Dios y Señor y sigan sus enseñanzas.

Quinta. Los Evangelios relatan las catequesis que los testigos oculares de la vida de Jesús, sus discípulos y sobre todo los Apóstoles impartían a las comunidades, tal como Jesucristo se lo había mandado (Mc 16, 20).

Sexta. Dado que los evangelistas no se propusieron escribir una biografía detallada de la vida de Jesús, con el objetivo de transmitir sus enseñanzas, de ordinario sintetizan su doctrina, por ello sus largas predicaciones las resumen en unas líneas.

Los Evangelios son narraciones históricas, son veraces, pues narran la verdadera historia de lo acontecido. Esta historia predicada de la vida y enseñanzas de Jesús nos sitúa a partir de que somos lectores de lo realmente ocurrido y podemos aducir pruebas objetivas y convincentes de que Jesús de Nazaret es, realmente, Dios, tal como descubrieron los que vieron y contemplaron su vida, o los que oyeron a estos testigos oculares.

5. Los Evangelios muestran la divinidad de Jesús y la veracidad de sus afirmaciones

En los Evangelios, la expresión “Yo soy Dios” no se encuentra en boca de Jesús. No obstante, es evidente que la confesión de su propia divinidad es lo que motiva que sus palabras sean consideradas blasfemas, por lo cual los ortodoxos judíos sentencian acabar con él. Pero, sí, podemos seleccionar una serie de afirmaciones muy similares, las cuales denotan que Él se considera Dios, igual al Padre:

*En momentos verdaderamente emotivos, en los que encomienda al Padre a sus discípulos en la despedida de la última cena: “Ellos conocieron que yo salí de ti... Todo lo mío es tuyo, y yo he sido glorificado en ellos... Yo les he dado la gloria que tú me diste, a fin de que sean uno, como nosotros somos uno” (Jn 17, 7-22)

*“Ahora, Padre, glorifícame tú a tu lado con la gloria que tuve junto a ti antes de que el mundo existiera” (Jn 17, 5).

*Con cierta sorpresa por parte de los Apóstoles, Jesús les sentencia: “Si me habéis conocido, conocéis también a mi Padre” (Jn 14, 7-11).

*San Mateo recoge estas palabras en boca de Jesús: “Nadie conoce al Hijo, sino el Padre, y nadie conoce al Padre sino el Hijo y aquel a quien el Hijo quisiera revelárselo” (Mt 11, 27).

*Finalmente, en respuesta a los judíos que les instan a que diga claramente si es el Mesías, Jesús argumenta acerca de sus obras y su misión, y concluye: “Yo y el Padre somos una misma cosa” (Jn 10, 30).

A su vez, la condición divina se deduce de los títulos que Él se aplica y que también le asignan diversas personas a lo largo de su vida.

**Señor (kyrios)*. Es el más reiterado. Es la traducción del hebreo Adonaí, que es, precisamente, uno de los nombres de Dios en el AT.

**Cristo (Xristós)* o ungido indica también su carácter divino.

**Hijo del hombre*, que connotaba la procedencia divina del Mesías, sobre todo de las profecías de Ezequiel y Daniel.

**Hijo e Hijo de Dios* (o sea, el Hijo). Estos títulos han de entenderse con relación a los abundantes datos en los que a Dios le denomina Padre y Jesús a sí mismo se dice que es el Hijo. Para no pocos teólogos, el título de “Hijo” es el más importante en orden a definir su divinidad.

En las expresiones de Jesús en las que confiesa su intimidad de ser nunca profesa la fe en el Padre. Por el contrario, Él es “el consumidor de la fe” (Heb 12, 2).

Jesús adopta actitudes que muestran claramente que Él quiere expresar y destacar su condición divina. Entre ellas:

*Perdona los pecados (Mc 2, 5-11).

*Recibe atribuciones de Dios. Por ej. Debe ser amado con amor sumo, pues se antepone al amor materno-paterno-filial (Mt 10, 37; Lc 14, 26).

*Confiesa de continuo su superioridad absoluta. En concreto, afirma que ya existía antes que naciese Abrahán y que es superior a todos los patriarcas (Jn 8, 56-58). Se considera superior a los ángeles, pues estos le sirven (Mt 4, 11; Mc 1, 13).

*Afirma que tiene poderes divinos, iguales a los del Padre. Puede “resucitar muertos” (Jn 5, 21).

Finalmente, por cinco veces, el NT aplica a Jesús la palabra “Dios” (Zeós). La afirmación contundente de Juan: “El Verbo era Dios” (Jn 1, 1); la confesión de Tomás: “Señor mío y Dios mío” (Jn 20, 20); la confesión de Pablo: “Cristo, que está por encima de todas las cosas, Dios bendito por los siglos” (Rom 9, 5); la confesión de Juan: “Él es el verdadero Dios y la vida eterna” (1Jn 5, 20); la gran alabanza de Pablo: “El gran Dios y Salvador nuestro, Cristo Jesús” (Tit 2, 13).

Ahora bien, la grandeza de Jesús, la prestancia de su persona, la dignidad y cordura que manifiesta en todas sus acciones y palabras, las cualidades que resplandecen en su existencia terrena, por ejemplo, la amistad, el sentido de la justicia, la veracidad, la fortaleza, la sencillez, la humildad, etc., no dan resquicio a la duda, puesto que manifiestan una personalidad excepcional: Él es, en verdad, el Hombre perfecto; no es ni un iluminado ni un farsante ni un engañador.

La persistencia de otras grandes religiones universales _budismo, mahometismo_ obedecen a otros fenómenos culturales. El hecho es que no divinizan a sus fundadores. Por el contrario, el hecho cristiano parte y perdura por la afirmación y la creencia en la divinidad de Jesucristo.

6. Originalidad del Cristianismo

A partir de la divinidad de Jesucristo, el cristianismo se presenta como una religión original y única. En realidad, Jesús no propuso fundar una nueva religión, sino reunir a todos los pueblos y llevarlos a la salvación. El fenómeno de Jesús de Nazaret es un caso único en la historia. San Agustín resalta que lo que diferencia al cristianismo de las demás religiones es el hecho de que “el Verbo se hizo carne”.

Esta es la excepcionalidad del hecho cristiano: a lo largo de la crónica de la humanidad solo un hombre se ha presentado con pretensiones de ser Dios. La singularidad de Jesucristo es, precisamente, que proclama y demanda que se le reconozca su condición divina. La divinidad de Jesucristo es el gran reto que tienen ante sí los agnósticos e incluso los ateos, sobre todo aquellos que se suman a quienes elogian la persona de Jesús y se prestan a ser altavoces de su doctrina frente a la actitud de la Iglesia.

A propósito, el hecho fundamental que rubrica la divinidad de Jesucristo es: su resurrección. A su propia resurrección apeló el mismo Jesús cuando los jefes judíos le pidieron que aportase una prueba contundente de su mesianidad. Y, en efecto, mostrar su dominio sobre la propia muerte es el argumento que Cristo les dio (Mt 12, 38-40; Lc 11, 29-30).

Los cristianos de todas las generaciones acudieron de continuo al hecho extraordinario de la resurrección de Jesucristo. San Pedro en el primer discurso (Hch 2, 22-35) y san Pablo en Atenas (Hch 17, 22-33) son los paradigmas de argumentar a favor de la divinidad de Jesús y de la veracidad del cristianismo. San Pablo llevó su argumentación al extremo: “Si Cristo no resucitó, vana es nuestra predicación. Vana es nuestra fe. Seremos falsos testigos de Dios [...]” (1 Cor 15, 12-19). Con lenguaje moderno, añadiríamos: si Cristo no ha resucitado, no es Dios, el Cristianismo es una patraña y los creyentes en Jesucristo son unos simples ilusos.

7. La persona de Jesucristo en las corrientes ideológicas no cristianas

a) Literatura marxista en torno a la enseñanza y persona de Jesús

La atención por la persona de Jesús entre los marxistas viene de lejos. Se debe a los epígonos del marxismo materialista que pretendían volver a lo que ellos denominaban primera etapa humanista del pensamiento de K. Marx. En consecuencia, intentaron iniciar un nuevo camino respecto a la concepción del hombre abierto al espíritu y a la trascendencia. Toma cuerpo en el XIII Congreso Internacional de Filosofía, celebrado en México en el año 1953, en el que algunos filósofos marxistas aceptaron la existencia del espíritu. Algunos autores marxistas que empezaron a prestar atención al cristianismo y, más en concreto, a la persona de Jesucristo:

-*Ernst Bloch* (1885-1977). Su obra está en continuo diálogo entre el judaísmo del AT y el cristianismo del NT, y destaca en todo momento la superioridad de Jesús, reconoce que es un hombre bueno con todas las letras, en toda la extensión de la palabra, algo que no había ocurrido nunca.

-*Vitezslav Gardavsky* (1923-1978). Igualmente, el filósofo checo marxista rompió el cerco ateo del marxismo, hasta abrir una posibilidad al cristianismo, en su obra *Dios no ha muerto del todo* (Múnich 1968), en la que no faltan elogios a Cristo.

-*Milan Machovec* (1925-2003). En su obra *Jesús para ateos*, el filósofo checo, dedica un amplio capítulo a la persona de Jesús, en el que destaca el significado de Jesús para un ateo. A pesar de que él se mantiene ateo, no quería que desapareciese el influjo social y cultural derivado del cristianismo y, desea que se mantenga viva la figura histórica de Jesús.

- *Roger Garaudy* (1913-1998). Otro autor que se extendió en el elogio de Jesucristo que en una de sus obras hizo balance de las conversaciones marxismo-cristianismo. Por herencia familiar era protestante, luego se hizo marxista y después se convirtió al islamismo. Pero nunca rompió sus amarras con el cristianismo y sobre todo con la persona de Jesucristo. No obstante piensa que tanto su persona como su doctrina han sido hipotecadas por las iglesias.

-*Leszek Kolakowski* (1927). Este filósofo marxista polaco ha destacado siempre por su apertura hacia los valores del humanismo cristiano. Asimismo le destaca a Jesús como “maestro” de una sabiduría que supera la filosofía. Por ello, pone de relieve algunas de sus enseñanzas que van más allá del ámbito cristiano y que permanecen como ideales para todas las culturas, tales como la fuerza del amor, la superación de la violencia en la convivencia humana y la apertura hacia la trascendencia, el sentido de la muerte y la esperanza.

b) Literatura actual judía en torno a la persona de Jesús

Por los diversos libros del NT conocemos la oposición del judaísmo oficial contra la novedad del cristianismo. La incompreensión de los jefes del pueblo a la persona queda patente en los Evangelios, que narran sus continuas diatribas con escribas y fariseos (Mt 23, 1-38; Jn 7, 1-30; 9, 13-34, etc.). Las diversas persecuciones a las que se vio sometida la

primera comunidad de Jerusalén (Hch 4, 1-4; 14, 1-6; 19, 8-10, etc.), así también, las autoridades judías se opusieron a la extensión del cristianismo, tal como consta en los Hechos de los Apóstoles (Hch 12, 1-4; 14, 1-6; 19, 8-10, etc.).

Una situación de la incomprensión del judaísmo contra los cristianos del siglo II se refleja en las discusiones que san Justino mantiene en su obra *Diálogo con el judío Trifón*. No obstante, los últimos años son testigos de un lento acercamiento. La obra de Arthur Kac da noticia de los múltiples testimonios de los judíos, intelectuales y rabinos, a favor de Jesús de Nazaret. Por parte católica, el concilio Vaticano II, en la declaración *Nostra aetate*, subraya “el vínculo con que el NT está espiritualmente unido con la raza de Abrahán”, al tiempo que manifiesta el deseo de “fomentar y reconocer el mutuo reconocimiento y aprecio” por parte de la Iglesia hacia el pueblo judío (NA).

A su vez, un sector no despreciable del pensamiento judío actual se ha ocupado cada día con más interés y reiteración de la persona de Jesús. Algunos intelectuales judíos más conocidos; entre otros los siguientes:

-*Leo Baeck* (1873-1956). Este conocido rabino empieza por reconocer el judaísmo de Jesús: “Jesús es un judío genuino, todos sus esfuerzos y obras, su paciencia y sentimientos, su hablar y su silencio, llevan la marca de un estilo judío, la marca del idealismo judío, de lo mejor que hubo y hay en el judaísmo. Él era un judío entre los judíos”.

-*Martín Buber* (1878-1965). Este conocido humanista y filósofo judío, manifestó en toda su obra un especial interés por el hombre y su dimensión religiosa. En sus escritos, mantuvo siempre el diálogo entre judaísmo y cristianismo, que partía de su admiración por Jesucristo y de quien decía: “Jesús, mi hermano mayor”, resaltando un momento de mayor aprecio por su persona y por su significación dentro del judaísmo.

-*Schalom ben-Chorin* (1913-1999). Muestra especial veneración por el papel de Jesús y ensalza su misión en la religión judía. Para él, Jesús de Nazaret es como el hijo pródigo que vuelve a su verdadera casa paterna: el mundo judío. Lo hace, precisamente, a partir del valor histórico del NT, aunque niegue su carácter bíblico. Además, recoge y hace suyos los elogios que Buber hizo de Jesús, al tiempo que _a pesar de que niega su carácter divino_ admite y confiesa el parentesco de Jesús con el mundo judío.

-*Pinchas Lapide* (1922-1997). Está más cercano al cristianismo que los anteriores, si bien tampoco es fácil delimitar si se aproxima más al protestantismo o al catolicismo. Se sitúa en el filo de la cuestión al señalar la frontera entre el judaísmo y el cristianismo: “El judaísmo pone énfasis en el qué: la redención y el cristianismo en el quién: el redentor mismo”. Incluso, llega a plantearse la culpabilidad de los judíos en la muerte de Jesús.

-*Jacob Neusner* (1932). Este autor articula su estudio sobre una ficción: se describe como un testigo y oyente contemporáneo de la predicación de Jesucristo. Y, al tiempo que admira su persona y sus enseñanzas, se distancia de Él por el hecho de que Jesús reforma la Torá y propone una doctrina que contrapone a la enseñanza del AT. Lo más escandaloso de Jesús es que se considera Dios con esa superación de la Torá.

-*Mario Javier Sabán* (1966). Intenta mostrar que Jesús en ningún momento pretendió separarse del judaísmo y fundar el cristianismo, sino que todas sus enseñanzas coinciden con la doctrina de la Torá. Jesús fue un judío observante, muy cercano a la doctrina de los esenios, que no intentó fundar una religión: el fenómeno cristiano se debe a sus discípulos, que creyeron que él era el Mesías esperado por Israel. En todo caso, Sabán ironiza sobre la imaginativa cuestión acerca de la existencia histórica de Jesús de Nazaret.

El hecho de recuperar la figura de Jesús de Nazaret por parte de algunos judíos se debe a que han descubierto que Jesús es un judío cualificado, que ha hecho una interpretación original de la revelación bíblica del AT y que él mismo ha dado lugar a una literatura nueva, el NT.

Tesis 10

La verdadera e integral humanidad de Jesús. Apolinarismo. También como hombre Cristo es el “Hijo natural de Dios”. ¿Cristo es merecedor de adoración, incluso en su naturaleza humana? Johann Auer tomo IV/1 páq. 245-247.497-511

El misterio de Cristo consiste en ser a la vez verdadero Dios y verdadero hombre, aunque sea Dios desde la eternidad y hombre desde un determinado tiempo. Este misterio fundamental de la revelación cristiana requiere para la comprensión de ambas realidades, tanto de la divinidad de Jesucristo como de su humanidad, un importante desarrollo así de la concepción de Dios como de la concepción del hombre.

1. ¿Qué dice el Nuevo Testamento sobre la verdadera y completa humanidad de Jesucristo?

a) **Los sinópticos** son la que de la forma sencilla y realista se refieren a ese hombre y judío que es Jesús de Nazareth: Mateo y Lucas ofrecen una historia de la infancia propia, hablan de sus padres, María y José, de su concepción milagrosa, su nacimiento en Belén y su vida en Nazareth. En los tres sinópticos, precedidos ciertamente por Marcos aparece el hombre Jesús en su ministerio público como un predicador ambulante y como un obrador de milagros judío, con todas sus molestias y sufrimientos corporales. Sin duda la conciencia personal de ese hombre Jesús supera la autoconciencia de cualquier otro hombre, como se hace ya patente en el grito de júbilo de Mt. 11,25-27 y Lc. 10,21s, al igual que sus milagros y su modo de hablar, aunque se trata siempre de Dios, y finalmente el misterio de su resurrección corporal superan todo lo humano.

b) **En Pablo**, la base de su predicación sigue siendo el relato sinóptico de la pasión, muerte y resurrección de Jesús (1 Cor 15, 1-8). En su predicación a los gentiles hace más hincapié en la calidad de Kyrios de Jesús, en su acción divina, no deja de subrayar explícitamente en esa imagen creyente de Jesucristo el hecho de que, aunque Hijo único de Dios, había nacido de mujer y estuvo sujeto a la ley (Gál 4,4). Su himno cristológico de la carta a la Filipenses enseña que, aun siendo igual a Dios, se despojó a sí mismo tomando condición de esclavo, haciéndose (realmente) semejante a los hombres (Flp 2,7). El autor de la primera carta a Timoteo (2,5) llama al único mediador entre Dios y los hombres “*el hombre Cristo Jesús*”.

c) **En Juan** se destaca la humanidad de Jesús al igual que con la misma fuerza pone de relieve su divinidad (de Jesús). La razón de ello fue que ya hubo de tomar posición contra una doctrina gnóstica judeocristiana. Según Ireneo fue el hereje judeocristiano Cenrinto (finales del siglo I, educado en la sabiduría egipcia, el que se enfrentó en Asia Menor al apóstol Juan), sostiene que el mundo había sido creado por una potencia maléfica y hostil a Dios, y Cristo era un puro hombre, aunque el más sabio de los heraldos del Padre desconocido, sobre el que el bautismo del Jordán descendió el Espíritu, que volvió a abandonarlo en su pasión. Juan se enfrenta de manera resuelta a esa doble herejía ya en el himno al Logos, al comienzo de su Evangelio, viendo en Cristo al Logos eterno que se hizo carne (Jn. 1, 14). “*Todo espíritu que no confiesa que Jesucristo ha venido en carne, es del anticristo*” (1Jn.4, 2s). El sentido de esa encarnación de Logos es la superación del mal que ha entrado en este mundo a través de las criaturas libres, el ángel y el hombre.

1.1. Apolinarismo:

El **apolinarismo** fue una doctrina considerada herética por la ortodoxia cristiana debida a Apolinar de Laodicea y surgida como reacción contra el arrianismo.

Esta doctrina afirmaba que en Cristo, el espíritu o intelecto no era humano sino divino al encarnarse en un cuerpo sin alma que era sustituida por el mismo Verbo. Con este presupuesto la naturaleza humana del Redentor quedaba mutilada ya que, al negarle un alma humana, su figura quedaba reducida a una especie de marioneta manipulada por Dios.

Apolinar y el problema del alma de Cristo

Apolinar de Laodicea niega el alma de Cristo. Para él dos principios, perfectos en sí mismos, no pueden unirse entre sí y si un hombre se hubiera unido a Dios, perfecto con perfecto, entonces serían dos. “*Es imposible que dos seres espirituales y voluntarios*

cohabiten, porque se opondrían el uno al otro por su voluntad y su energía propias. En consecuencia, el Verbo no ha asumido el alma humana”.

Apolinar afirma que Cristo se ha hecho hombre, que es plenamente Dios y hombre, pero urgido en la controversia afirma: no es hombre sino semejante al hombre, porque no es consustancial al hombre según la expresión exacta. Él se imagina la unión de Dios con el hombre como una composición entre Dios y el cuerpo humano. El Verbo ejerce las funciones del alma humana, “El verbo se ha hecho carne, es decir, se ha unido a la carne como el espíritu humano”. La unidad de Dios y del hombre se comprende como la unidad del espíritu y de la carne humana.

TAMBIÉN COMO HOMBRE CRISTO ES EL “HIJOS NATURAL DE DIOS”. **¿CRISTO ES MERECEADOR DE ADORACIÓN, INCLUSO EN SU NATURALEZA HUMANA?**

I Aclaraciones conceptuales:

1- Se hace necesario explicar algunos conceptos: venerar, servir, adorar.

- a) El concepto mas antiguo es sin duda “prosternarse” o “adorar” (proskynein, adorare), cuyo contenido y sentido puede describirse en estos términos: el hombre se arroja al suelo (sobre la rodilla) en presencia de aquella persona a la que adora, tocando el suelo repetidas veces con la frente o besándolo. Estas formas de adoración se empleaban principalmente con las imágenes de los dioses o con los símbolos divinos. En el NT este concepto de adoración divina se encuentra sobre todo en los Evangelios, los Hechos de los Apóstoles, y el Apocalipsis, pero no en las Cartas de Pablo.
- b) De otro tipo es lo que expresa el concepto de douleuein = servire. En el NT lo introduce sobre todo Pablo, y en concreto referido a aquella forma de adoración que corresponden al Señor Jesucristo, resucitado y exaltado a la diestra de Dios. El sentido del término es que el hombre renuncia a su propia voluntad y se somete a la voluntad de Cristo, como este se sometió a la voluntad del Padre.
- c) La versión griega de los 70 emplea siempre el verbo latreuein como traducción del verbo hebreo abad (trabajar, estar al servicio, ser siervo) para indicar el servicio de Dios; literalmente significa el trabajo del jornalero. El verbo latreuein significa ante todo la adoración puntual a Dios, sobre todo en el servicio sacrificial, que desde luego ha de tener su fundamento en el recto sentimiento de obediencia. En el NT ese servicio divino se entiende como servicio sacrificial, como liturgia de los sacrificios, como un servicio de plegaria adoradora y también como un servicio misionero.

2- A fin de poder dar una respuesta adecuada a la cuestión del culto divino a Cristo incluso como hombre, habría que recordar ciertos supuestos filosóficos y teológicos:

- a) El hombre es un ser personal, que consta de cuerpo y alma. El cuerpo no es simplemente el resto material, sino la materia que cambia constantemente en el curso de la vida, que esta informado por la corporeidad del hombre, la cual por su parte esta condicionada por determinados aspectos del alma.
- b) El alma espiritual encarnada es el fundamento ontológico de la vida espiritual del hombre con toda su altura y profundidad, con todos sus contenidos y formas, y es por ello también el fundamento ontológico del ser personal del hombre, que como tal se diferencia no obstante formalmente del alma, por cuanto que el alma, al igual que el cuerpo, crece y se desarrolla mediante la asunción de material de fuera y de dentro, mientras que para la persona es determinante el que se desarrolle en su propio ser “otorgándose”.
- c) De acuerdo con esto, en Cristo la naturaleza humana, como la naturaleza de cualquier otro hombre, se define por la corporeidad, el alma espiritual y corpórea y la personalidad. Si la corporeidad y el alma espiritual y encarnada son realidades creadas, la personalidad en Cristo ha de definirse de modo tan singular, que el otorgarse de la personalidad se fundamente (subsista) en el Logos divino, en el cual Dios mismo se ha otorgado a la naturaleza humana y en el cual la naturaleza humana se otorga como naturaleza humana a Dios.

a. Formas específicas de veneración

1. En virtud de la subsistencia de la persona humana de Cristo en el Logos divino hay que decir que al Cristo completo, incluida su naturaleza humana, le corresponde la adoración y culto de la Iglesia.
2. A propósito de las pruebas escriturísticas en apoyo de ésta doctrina hemos de decir lo siguiente: en los sinópticos quizá haya que remitirse a Mt 28, 17 donde los apóstoles se postran en tierra con gesto de adoración al Señor resucitado antes de su ascensión al cielo, y a Lc 23,42 donde el buen ladrón en su agonía invoca al Señor moribundo: “Jesús acuérdate de mí cuando llegues a tu reino”. Mas claramente se expresa la adoración divina a Cristo resucitado en el evangelio de Juan cuando Tomás confiesa “Señor mío y Dios mío” y cuando el propio Cristo histórico exige que “todos honren al Hijo, como honran al Padre”.

Mas clara aparece aún la adoración efectiva de Jesús ya en la comunidad judeo – cristiana de Palestina, cuando Esteban moribundo ora: “Señor Jesús acoge mi espíritu...”. Más numerosos y tajantes son los testimonios de la adoración divina de Jesús en las comunidades cristianas de la gentilidad, tal como lo manifiestan las cartas de San Pablo.

Todos los pasajes que habla de Cristo como “mediador” en la alabanza al Padre, solo pueden entenderse rectamente, cuando a Cristo no solo se lo ve como a un mero hombre sino mas bien como “Hijo del Padre”. A él, junto al Padre, le competen la adoración, la alabanza y el honor, como se ve sobre todo en el himno cristológico del Apocalipsis en que la gran multitud de ángeles aclaman a Cristo como el Cordero inmolado por nosotros. Así también podemos encontrar la idea que a Cristo Señor le competen el honor y la acción de gracias en las cartas.

Singular importancia tiene desde el comienzo en la plegaria de los cristianos la fórmula “por Jesucristo nuestro Señor”, que sin duda representa el desarrollo de la exigencia de Jesús de orar al Padre en su nombre.

3. Algunos datos históricos: la oración a Cristo, por Cristo y en Cristo al Padre, ha variado en la Iglesia por el cambio de las concepciones dogmáticas, aunque el fondo siempre se ha mantenido:
 - En el siglo III se contraponen sobre todo las dos corrientes, o bien se dirigen primordialmente al Padre (siguiendo a Orígenes) o bien se dirigen también a Jesucristo (Iglesia primitiva).
 - En el siglo IV se crean distintas fórmulas de oración cristológica: “te glorificamos Padre, Hijo y Espíritu Santo, por Cristo, nuestro Señor, unidos en su santa comunión”; “al Padre por el Hijo” (liturgia jacobita) o “al Padre por el Hijo y con el Hijo” (liturgia alejandrina) o “al Padre con el Hijo” (liturgia de Crisóstomo).
 - En los siglos IV y V la forma de la adoración de Cristo, y con ella la misma concepción de Cristo, se hace patente en los cambios de la doxología trinitaria: “gloria al Padre por el Hijo en el Espíritu Santo” o “con el Hijo y con el Espíritu Santo” o “gloria al Padre al Hijo y al Espíritu Santo”.

Lo decisivo en todas estas tentativas es que, con respecto a Cristo, unas veces se destaca el lado divino y otras se hace hincapié en el lado humano; pero la realidad divina en Cristo sigue siendo el elemento sustentante, siempre que se le invoca como pontífice e intercesor.

4. El culto de Cristo en el canto de la Iglesia: singular importancia revisten para la inteligencia del culto de Cristo en la Iglesia los himnos eclesiásticos, tal como se han desarrollado principalmente desde el siglo IV:
 - En el siglo V destacan como compositores de himnos: Agustín, Paulino de Nola y sobre todo Prudencio y Sedulio.
 - En el siglo VII surgen los himnos artísticos para las oras del breviario.
 - Muy pronto surgieron también los grandes himnos sobre las celebraciones de la muerte y resurrección de Cristo, ha si como para las festividades de la Madre de Dios, especialmente en el himno de Navidad.
 - Habría que recordar también los cantos de la Iglesia católica en lengua vernácula que, sobre todo a partir de la reforma, tuvieron gran importancia.

5. Sobre todo desde la edad media se han desarrollado formas especiales de adoración cristológica: la devoción a las cinco llagas de Cristo, a la preciosa sangre de Cristo y sobre todo al Sagrado corazón de Jesús.
6. Una forma especial de veneración a Cristo es la que ha adquirido para el católico la “piedad eucarística”, con la adoración del santísimo y la participación activa en el santo sacrificio de la misa como el culto mas importante y central de la Iglesia.
7. Peculiar veneración merecen todas aquellas realidades que están unidas con Cristo de una manera especial. Y aquí hay que mencionar sobre todo a María, la Madre de Jesús. Otras realidades no personales, pero que estuvieron relacionadas con Cristo de una manera especial, no pueden recibir “adoración” precisamente por no ser realidades personales, pero merecen una veneración por cuanto que son realidades históricas, como por ejemplo a la cruz de Cristo, cuyo culto se práctico en la Iglesia desde Cirilo de Jerusalén y Ambrosio.
8. En la piedad cristiana han tenido un papel especial las imágenes de Cristo. En el NT, con la encarnación de Dios, desaparece el fundamento de la prohibición veterotestamentaria que prohibía hacerse imágenes de Dios. Mas aún, al propio Cristo se le llama “imagen del Dios invisible y primogénito de toda la creación”, y Pablo dice que en Jesús de Nazareth “reside toda la plenitud de la deidad corporalmente”.
9. La veneración a Cristo en el comienzo del testimonio bíblico: la veneración del niño Jesús en el pesebre de Belén: los magos de Oriente, pastores, Simeón y Ana.

Conclusión: Jesucristo, Dios desde toda la eternidad, hecho hombre en el tiempo en las entrañas de María Virgen, verdadero Dios como el Padre y el Espíritu, que existe en el Dios uno y trino, y verdadero hombre, con cuerpo y alma espiritual, y como hombre criatura, al igual que cualquiera de nosotros, pero que en su ser personal mas íntimo, incluso como hombre, no solo está abierto en la cuestión y anhelos últimos que se orientan al Dios creador, sino que subsisten en sí mismo como Dios creador, como palabra creadora en el Dios trino, y que por lo mismo también como hombre “está sentado a la diestra del Padre y vendrá como juez del mundo”, y es por tanto digno de adoración como solo lo es el Dios personalmente.

Tesis 11
Teología de la Encarnación. Fin de la Encarnación. Carácter salvífico
SAYÉS José A Pág.461-486

Teología de la Encarnación

El verbo asume la naturaleza humana y solo él se encarna, entra en juego las tres personas, el que lo asume es solo el verbo, no es el Padre ni el Espíritu santo, estos dos últimos actúan de otra forma, el Padre nos da a su hijo, el E P, hace posible el misterio. Dios hace esto por amor.

La encarnación es el misterio que rompe todos los esquemas prefabricados sobre Dios. Esta predicación tenía pocas chances de ser aceptada, ella conlleva la revelación de un Dios Trino en personas.

I. Dios nos ha amado en Cristo

Podemos ver diversas acepciones sobre Jesús como Dios. Por un lado, produce un escándalo y, por otro, entusiasmo y exaltación. Esto porque representa el mayor acercamiento de Dios al hombre. A partir de la filiación de Cristo podemos entrar en el seno de la Santísima Trinidad. Somos hijos por adopción. Dios nos ha dado no solamente su amor sino a su propio Hijo. Nada nos separa ya de amor de Dios en Cristo: “el que no perdonó a su propio hijo, sino que por nosotros lo entregó” Rm 8,32.

Solo porque el Hijo ha sido enviado y ha salido del seno del Padre, podemos ser amados en él, con él y por él, participando de su filiación divina. “Dios ha enviado al mundo a su Hijo único para que vivamos por medio de él” 1 Jn 4,9. Realmente hasta que se reconoce que Jesús es el Hijo de Dios, no se puede comprender hasta qué punto “Dios es amor” 1 Jn 4,9. Padres griegos: señalaron la dinámica de este amor descendente del Padre, que nos ha amado en su Hijo para hacernos hijos en el Hijo, partícipes de su divinidad. Dios no tiene una doble paternidad, como tampoco una doble filiación. Dios no es nuestro Padre, sino en cuanto lo es de su Hijo hecho hombre. Y nosotros no podemos ser hijos de Dios más que en Jesucristo: “hijos en el Hijo”

Kierkegaard: dice que un hombre particular sea Dios, que diga que es Dios y se presente como Dios, eso constituye el escándalo por excelencia... lo que es infinitamente importante es el hecho de que Dios ha vivido aquí abajo como un hombre particular.

II. Encarnación y Trinidad

La encarnación corresponde a la donación misma de la Trinidad, ya que en ella, tres personas actúan de manera diferenciada y personal.

Acción de las tres personas divinas

El Padre: de él parte la iniciativa que conlleva un compromiso consigo mismo: enviar a su hijo querido al sacrificio; por amor, lo envía a los hombres como “víctima de expiación por sus pecados” (Jn 4,10). La salvación no viene de nosotros, sino de Dios Ef 2,4-10. No somos nosotros los que nos hemos adelantado a amar a Dios al contrario, él fue quien se adelantó amarnos por eso nos envió a su Hijo 1 Jn 4,10-19; Jn 3,16

El Hijo: este compromiso le afecta a él (HIJO) principalmente (Ap 2,6-8). Encarnarse significa un despojarse a Cristo, un rebajamiento, hacerse siervo. Flp 2,6-8. Con la expresión: “El Verbo se hizo hombre o carne” (Jn 1,14). Aparece el dinamismo de la encarnación: el paso de la eternidad al tiempo. En Filipenses aparece ese contraste entre la condición del que era Dios y que se hace hombre. La encarnación es el acto del que, siendo eterno, entra en el devenir humano. Hacerse carne es más que asumir una carne. El verbo hacerse implica el compromiso de una persona que comienza a ser diversa de cómo era antes (sin dejar lo que era antes) el verbo entra en la historia de la contingencia humana. El Espíritu Santo: la concepción del Niño Jesús es atribuido a Él (Lc 1,35): Confiere al Niño la filiación divina. Por su acción el Verbo alcanza la humanidad, y diviniza esta humanidad con la ascensión. Además, interviene en el inicio de su vida pública.

III. Dios con nosotros

En virtud de la encarnación, lo verdadero de lo humano debe predicarse a partir de Cristo, de modo que podemos decir que ha tenido la misma experiencia de vida que nosotros: ha

experimentado la alegría, la paz, la amistad, la soledad, la angustia, el sufrimiento, el gozo, el dolor. Hasta tal punto que se hizo Dios con nosotros (Emmanuel), sin dejar de ser eterno se ha hecho tiempo. Gracias a la encarnación, Dios tiene un rostro humano. Lo humano viene a ser plenamente asumido por Cristo. Por ello, pretender disminuir su humanidad, supone disminuir su divinidad.

CEC 478: subraya que Cristo nos ha amado a todos con un corazón humano.

En la Encarnación Dios mismo se rebaja a nuestro nivel con una solidaridad que transforma la sociedad y la condición humana. Por la Encarnación Dios nos ha redimido y ha perdonado nuestros pecados.

IV. ¿Por qué es el Hijo quien se encarna?

El Hijo se ha hecho hombre porque sólo él puede recomponer esa imagen de Dios rota en el hombre por el pecado. Además, si la encarnación nos concediera la adopción filial, quien mejor que el Hijo para hacerse hombre la gracia nos hace hijos en el Hijo. El Hijo tiene, en su personalidad divina, aptitud para ser enviado por el Padre, para nacer con una nueva natividad obrada por el Padre, para hablarnos del Padre, para hacerse modelo al que hayamos de conformarnos reproduciendo en nosotros la imagen del Hijo que es imagen del Padre.

V. Encarnación y mediación:

En virtud de la encarnación, Cristo es el único mediador entre Dios y los hombres. “Porque hay un solo Dios, hay también un solo mediador” Cf. 1 Tim 2, 5-7). Su mediación es:

Única: sólo él puede conseguimos la liberación del pecado y la filiación divina. Hb 9,22; Hb 7,15.

Necesaria: sin ella es imposible el acceso a Dios. “Nadie viene al Padre si no es por mí” Hch 4,12; Jn 14,6 no hay salvación en ningún otro fuera de Cristo. Hch 4,10-12

Universal: no se restringe a un pueblo como el caso de Moisés. Es una mediación que suprime las barreras entre los hombres Ef 2,14. Cristo es el único que ha venido del Padre y vuelve a él, cumplida su misión redentora Jn 12,1. Cristo es mediador eterno.

Vat II: El Hijo de Dios se unió con todo hombre, en cierto modo, por su encarnación, de modo que Cristo redentor revela plenamente al hombre al mismo hombre.

Redemptoris missio: todos los hombres tienen derecho a la evangelización, derecho a Cristo.

VI. carácter salvífico de la encarnación

Mentalidad frecuente en el pasado: La encarnación como mera condición para que Cristo nos redimiese mediante su muerte en la cruz. Es la mentalidad que encontramos, por ejemplo, en S. Anselmo, que ve en la encarnación el requisito previo de la unión de Dios con la humanidad para que Dios mismo, hecho hombre, el que nos salve en su satisfacción al Padre. Los SS. Padres veían ya en la encarnación la salvación de la humanidad, toda vez que el Hijo se encarna para divinizarnos, para hacernos partícipes de su filiación. Al decir verdad esta divinización no se nos dará hasta que el Espíritu sea enviado por Cristo glorificado. Jn 7,39.

Sin embargo la encarnación es mucho más que la condición de la redención que se ha de realizar después. En sí misma es un acto de obediencia del Hijo, algo que tiene lugar en estado de Kénosis y sometimiento. Tiene sentido redentor desde el principio, pues Cristo se rebaja para dar al Padre una respuesta de obediencia y redimir con ella a los que habíamos desobedecido. La cruz el acto supremo de obediencia, la cruz donde con su sangre selló el sacrificio de la nueva alianza. Con este acto Cristo nos ganó definitivamente el amor del Padre. El Padre respondiendo al sacrificio de su Hijo resucitándolo. La resurrección es la aceptación del sacrificio.

VII. Fin de la encarnación

Para comprender la encarnación hay que comprender su finalidad; los tomistas y escotistas no tuvieron en cuenta “la gratuidad del orden sobrenatural de la encarnación respecto del orden de la creación”. La discusión era que si la encarnación de Cristo se debe al pecado humano o fue ya algo determinado desde toda la eternidad, independientemente de si el hombre pecara o no

1. Escoto:

Comenzó Ruperto de Deutz (†1135) diciendo que el pecado no era necesario para que el Hijo de Dios se hiciese rey del universo entero. Principio Teológico- Filosófico: un ser más

excelente en su entidad no puede estar condicionado por otro de menor categoría. El único fin de la encarnación fue la gloria de Cristo, por razón de la excelencia y sublimidad que en sí misma implica la encarnación del Hijo de Dios (Cf Col 1,15). El pecado del hombre sólo condicionó el modo concreto de la encarnación, pues por su causa adquirió la forma de redención y pasión.

2. Santo Tomás de Aquino: motivo último de la encarnación fue la redención. Según Santo Tomás el fin de la encarnación es soteriológico. Estaba en dependencia del pecado de Adán. Con el apoyo de la Sagrada Escritura y la Tradición defiende que el fin primario de la encarnación es la redención. Sin el pecado la encarnación no habría tenido lugar. Al mismo tiempo, Tomás acepta que sin el pecado pudo haber encarnación por la libre voluntad de Dios.

Principio Teológico cristiano: sobre los misterios divinos no conviene sobrepasar el dato revelador. La aplicación de este principio parece haber limitado su campo de investigación, dado que no tiene textos como Col 1,16-20 y Ef 1,1.

No olvidemos que la redención implica, de hecho, no solo la liberación del pecado, sino la concesión de la filiación adoptiva. Asimismo, la encarnación no es un hecho atemporal y abstracto (la mera unión hipostática del Verbo con la naturaleza humana), sino la entrada de la persona del Hijo de Dios en nuestra historia como acto de obediencia al Padre en vistas a la redención.

3.Sagrada Escritura: (Apoya más la tesis tomista). Jesucristo comienza llamándose Jesús porque es el que redimirá a los hombres de sus pecados (Mt 1,21; Lc 2,11; Jn 1,29;) Él mismo declara que vino para la obra de la redención... “he venido a buscar y a salvar al que estaba perdido” (Lc 19,10). Lo mismo encontramos en Pablo y Juan. Ga 4,4-5; 1Jn 4,10 Textos invocados por los escotistas: Col 1,15-20; Ef 1,3-5 Dios no ha bendecido en Cristo... CEC 280 la creación es el comienzo de la historia de la salvación culmina en Cristo.

4. Santos Padres: la mayoría afirma que la redención es el fin primario de la encarnación. San Ireneo: si no tuviera que ser salvada la carne, el Verbo de Dios no se hubiera hecho carne.

San Atanasio: sin la necesidad e indigencia del hombre, el Verbo no se habría hecho carne.

San Ambrosio: el fin de la encarnación rescatar la carne que tenía pecado.

Nicea: que, por nosotros y por nuestra salvación, bajo del cielo.

Liturgia: feliz culpa que nos ha merecido semejante redentor.

Máximo el Confesor: “todos los mundos y cuanto contiene existen en orden al misterio de Cristo, en Cristo han recibido su principio y su fin.”

CEC 457; 460: al mismo tiempo, que Cristo se ha encarnado para salvarnos del pecado y para hacernos partícipe de la vida divina.

TESIS 12
JESUS, PASTOR Y SACERDOTE. LAS CARACTERÍSTICAS DEL
PASTOR. EL
SACERDOCIO Y LA MEDIACIÓN DE JESÚS. EL SUMO SACERDOTE
ETERNO
Y MEDIADOR ÚNICO DE LA NUEVA ALIANZA

JESUS PASTOR Y SACERDOTE

1.- JESUS PASTOR

A Jesús que se presenta como Pastor, lo encontramos en Jn 10, 1-21 en ésta parábola es Jesús mismo quién se presenta como Pastor.

El verdadero Pastor; el Pastor que es propietario de las ovejas presenta las siguientes características: entra por la puerta, no necesita identificarse ante “el vigilante”, las ovejas se dan cuenta de que ha entrado su dueño; lo conocen por su voz, cuando las llama por su nombre, responden con un balido tierno de relación agradecida, saca del redil a las suyas éstas le siguen con seguridad y confianza porque saben que las conduce donde pueden pastar con tranquilidad y sin sobresaltos, todo se justifica por el conocimiento mutuo.

Así pretende poner de relieve la recta relación de Cristo con la comunidad, ya que Él es el único revelador del Padre; viene a los suyos, éstos le conocen y siguen se apiñan en torno a él; sólo su presencia significa la identificación de su persona, El es el revelador del Padre, aquel que le manifiesta de verdad, en su voz se oye la voz del Padre.

En la comunidad joánica la parábola refleja la situación que atraviesa la comunidad presentada por Juan. Pues, vive bajo la presión del judaísmo hostil y a la vez está cercada por la seducción de las corrientes gnósticas que equiparan a sus “reveladores” con el único Pastor enviado por el Padre. En la parábola se halla subyacente la mentalidad gnóstica. La comprensión de la voz de Cristo por parte de los suyos, tiene presente la creencia generalizada en aquel tiempo según la cual existen en el mundo chispas de luz y rayos del Espíritu que proceden del Ser preexistente.

En el Evangelio Jesús es la figura histórica, enviada por el Padre para comunicar a los hombres algo de lo que carecen: la verdadera vida (Jn 10, 10), no para despertar o potenciar lo que ya poseen.

Jesús saca fuera a las ovejas. El verbo griego utilizado significa “empujar”, obligar a que salgan. Cuando escribe el evangelista, el judaísmo ya había pronunciado su decreto de excomunión contra los judíos que se habían convertido o eran simples simpatizantes del cristianismo, por eso, “tiene que” sacar a sus ovejas de aquel redil o aprisco.

Jesús va delante de las ovejas. El verbo griego empleado lo emplea frecuentemente el evangelista para indicar el retomo de Jesús al Padre. De esta manera se expondría la meta última hacia el cual el Pastor lleva a sus ovejas. La comunidad cristiana tiene el mismo destino que Jesús.

2. **Yo soy la puerta**

Una puerta que proporciona la salvación a los que entran por ella. Es utilizada la frase “entrar y salir” como sinónima de lo que alguien hace en su casa. Quien acepta a Jesús como la puerta, como el salvador y mediador de la vida, se halla ya en casa, en el lugar de la vida, ha encontrado los pastos como medio necesario para llegar a ella. Esta interpretación se halla avalada por las razones siguientes.

La puerta del cielo es mencionada frecuentemente en la literatura apocalíptica. A través de dichas puertas llega hasta los hombres el conocimiento, la revelación y la salvación.

El evangelio de Juan presenta a Jesús como el Hijo del Hombre, el Hombre celeste, que es el mediador entre cielo y la tierra, y como la Palabra a través del cual llegan al hombre el conocimiento y la salvación. De entrada en el reino de Dios, Juan, lo traduce por entrar a la

vida. Los primeros escritores eclesiásticos, como Justino, utilizan el mismo lenguaje y presentan a Jesús como la puerta del Padre.

3. Yo soy el Pastor “ideal” (Jn 10,11-18)

El verdadero Pastor es Jesús, tiene por finalidad venir a nuestro mundo y hacer partícipes a los hombres de una vida plena, de la vida de Dios

a. El pastor y el asalariado

La contraposición entre el pastor ideal, más conocido como bueno y el asalariado, Mediante el recurso del “Yo soy” Jesús se presenta como el pastor bueno (ideal) y deja claro que el expone su vida por sus ovejas. Poner la vida significa exponerla, arriesgarla, para defender a aquellos que están sometidos a un peligro mortal. Es jugarse la vida para librar de la muerte a aquellos que están amenazados por ella, como lo hizo David que, como buen pastor puso en peligro su vida para defender a las ovejas de su Padre (1 Sam 17, 34-35). Así, Jesús entrega su vida por, en favor de, para provecho de las ovejas.

b. Relación interpersonal

En el caso de Jesús, hay un conocimiento muy profundo en relación a sus ovejas, se trata de un conocimiento amoroso de elección, de compenetración, de confianza, de intimidad.

El evangelista establece una cadena descendente: el Padre conoce al Hijo y éste a los creyentes. Y viceversa. Los creyentes, al conocer al Hijo, conocen al Padre. Así se establece una relación interpersonal profunda, estable e inimaginable.

Jesús expone, arriesga la vida como expresión del amor a su Padre cuya voluntad cumple de forma absoluta y como manifestación de su amor a los suyos; subrayar el pensamiento de la unidad de la Iglesia: el Hijo reúne a los suyos manifestándose a ellos y haciéndoles partícipes de su vida.

c. Otras ovejas

La ampliación de la metáfora de las ovejas pretende enseñar el valor universal de la obra de Cristo; el universalismo del evangelio y la salvación (Ef 2, 15-16), la reconciliación universal, el derribar fronteras, el unificar a los hijos de Dios dispersos (Jn 11, 51-58).

Las ovejas que tienen que acudir al oír la llamada de la Palabra proceden del judaísmo y del paganismo. Todos ellos llegarán a formar un solo rebaño, no un solo redil.

d. Encuadramiento literario

Su contenido esencial se centra en que los dirigentes de Israel son falsos pastores. La descripción pretende afirmar que la promesa de Dios anunciada por Ezequiel, se cumple en Él. El Buen Pastor es Dios encamado: “yo mismo iré a buscar a mis ovejas y las reuniré” (Ez 34,11) “es él quien da la vida por las ovejas para que éstas tengan la plenitud de la vida (Jn 10,10).

La parábola de la oveja perdida se dirige contra los fariseos porque criticaban el ministerio de Jesús con los pecadores (Lc 15,3-7).

Los justos son comparados con las ovejas que disfrutaban de la bienaventuranza porque han superado el juicio: pasan a disfrutar de los bienes y de la felicidad del Reino (Mt 25, 32-34)

4.- El pastor se enfrenta con los lobos (Jn 10, 22 – 39)

El enfrentamiento pastor lobo solo responsable fin el caso de que el pastor cuide de sus ovejas. Al pertenecerle en propiedad, el pastor las ve como una prolongación de sí mismo, y lógicamente se arriesga por ellas hasta poner en peligro su vida. El mercenario- (pagado), por fiel servidor que sea de su amo, nunca se arriesga a tanto.

Las manifestaciones directas de Jesús sobre el pastoreo verdadero, que únicamente a él compete, aunque veladas, eran lo suficientemente elocuentes como para sospechar que él se tenía por el enviado del Padre. Era inevitable que a sus interlocutores les viniesen a la mente las palabras que el profeta Ezequiel puso en los labios de Yahvé: “yo mismo iré a buscar a mis ovejas y las reuniré” (Ez 34, 11).

LAS CARACTERÍSTICAS DEL PASTOR

I. EL PASTOR EN EL ANTIGUO TESTAMENTO

El uso de “pastor” tiene su origen en Egipto, Asiria, Babilonia ya que estos eran pueblos de pastores de ahí posteriormente se usó para asignar a los gobernantes, hasta llegar inclusive a denominar así a los dioses. Israel heredó las costumbres de sus antepasados, de ahí el uso frecuente de pastor; ya sea en forma real o metafórica.

Fueron pastores: Abraham, Moisés, Saúl, David, Amós, Job y otros.

Dios es Pastor de Israel, la idea de que solamente Dios es pastor de Israel estuvo muy viva desde muy antiguo. Un fundamento válido es la fórmula pronunciada por Israel para bendecir a José: “Dios ha sido mi Pastor...” (Gn 48,15).

Jeremías y Ezequiel en sus profecías, hacen alusión al pastoreo.

La figura de Pastor también es aplicado al futuro mesías esto se divisa en Miqueas y Zacarías.

II.- EL PASTOR EN EL NUEVO TESTAMENTO

Hereda del Antiguo Testamento el tema de “pastor y ovejas”, esto aplica a Jesús (Jn 10, 11; Hb 13, 20). Había pastores de las mismas familias y también asalariados. Es de destacar, que en aquel contexto el cuidado del rebaño no era fácil por diferentes motivos. En el ambiente judío el pastoreo no gozaba de una buena fama debido a experiencias adversas.

Hay cuatro vocablos principales: pastor (18 veces), pastorear (11 veces), rebaño (5 veces) y rebaño (5 veces). Su uso se puede interpretar desde ópticas diferentes: teológico, cristológico, eclesiológico y ministerial.

I.- JESÚS EL BUEN PASTOR (Jn 10,1-18; 24-30)

El contenido de este texto es de gran valor cristológico y soteriológico; pone de relieve la misión que Jesús ha recibido y cómo la ha realizado Perfectamente.

Compara el pastoreo con la puerta, con el ladrón, el pastor amigo de las ovejas y también el falso pastor. Existen varios pastores, a éstos pertenecen unas ovejas, éstas conocen a sus respectivos pastores por su voz.

Jesús no es Buen Pastor solamente en el sentido contrapuesto al malo sino que lo es porque da su propia vida por sus ovejas.

El conocimiento de Jesús con sus ovejas es como el conocimiento de Jesús con su Padre, al conocer bien a sus ovejas se percata de que están las que no son de su rebaño; a los cuales también aparentará.

II.- JESÚS EL PASTOR QUE DA VIDA

El primer deber del pastor es encontrar pastos abundantes, y manantiales de agua de manera tal que sus ovejas no pasen hambre ni sed.

Jesús se presenta como fuente de vida eterna para sus ovejas, así brinda el pan espiritual a sus ovejas. Como fuente de vida que es, Jesús, multiplica los panes y de ese modo da de comer a unos cinco mil hombres.

La labor del pastor que da vida no se reducía exclusivamente en dar pan sino que también se encargaba de enseñar, de instruir. La escena en la que hace sentar a la multitud en el pasto remonta al Salmo 23.

Al momento de hablar del pan de vida Jesús hace toda una catequesis eucarística, que según el evangelio Juan sería al día siguiente de la multiplicación de panes, tiene lugar en la sinagoga de Cafarnaúm. (Jn 6, 59)

La catequesis eucarística no fue asimilada por todos ya que les resultaba un lenguaje muy elevado, esta incompreensión es debido a que la Eucaristía es una realidad del “espíritu” y nunca podrá ser abarcado por la sola razón.

Luego de enseñar sobre la Eucaristía enuncia su discurso acerca del “agua viva” (Jn 4, 10-15). De esta manera completa el perfil de buen pastor presentado en el salmo 23, pues no

solo da alimento sino que también da agua. Esta enseñanza lo hace en el contexto de la fiesta de los tabernáculos.

III.- JESÚS EL PASTOR MAESTRO QUE EDUCA Y ENSEÑA

El pastor que pone interés y amor en el cuidado de su rebaño no solo cuida sino que ~~enseña~~ educa las ovejas lo escudan, le obedecen y aprenden. De este modo el pastor se convierte en un “maestro por excelencia” (Mt 23, 8-10).

Este rol, el de maestro, se refleja muy bien en el sermón de la montaña” (Mt 5, 1-7), este sermón presenta el programa de vida para todo discípulo del Maestro de Nazaret, teniendo como tema principal la Nueva Ley del Reino de los cielos.

También se destaca “el sermón de la llanura” (Le 6, 20-49), equivale al sermón de la montaña presentada en Mateo, es más breve.

IV.- JESÚS EL PASTOR QUE LIBERA Y SANA

El conducir a las ovejas por caminos seguros es una de las obligaciones principales del pastor, además de protegerlas contra los peligros pero hay una obligación más delicada: el curar las heridas de sus ovejas.

En Ezequiel 34 Se relata a aquel pastor que olvida la esencia de su tarea y se desvía convirtiéndose en un pastor inútil. Algo parecido también se encuentra en Zacarías.

Un aspecto especial del pastoreo de Jesús incluye su “misión liberadora y sanadora”. Pues, Él protege y salva del espíritu del mal, libera del pecado, elimina, toda clase de esclavitudes, marginación, angustia, tristeza, ignorancia, sana de la enfermedad corporal y espiritual e incluso arranca de la muerte.

Jesús libera de: la enfermedad física, del pecado y del demonio, de incredulidad y temor, de la discriminación femenina, etc. Algunas de éstas acciones se reflejan en: la sanación de un leproso (Lc 5, 12-13), la sanación de un ciego (Lc 18, 35-43).

V. JESÚS PASTOR FORMADOR DE PASTORES

Jesús no fue un pastor ni un maestro solitario, el testimonio de los evangelios lo presentan rodeado de compañeros, a éstos el invita a dejarlo todo y venir en su seguimiento. Entre ellos estaban pescadores, cobrador de impuestos, etc.

La vocación y el seguimiento parten del mismo Jesús, ya que él llama a quienes quería. En el tiempo de la actividad pública, Jesús, los fue instruyendo para la misión que les encomendaría en el día de Pentecostés.

VI.- JESÚS EL PASTOR QUE ENTREGA SU VIDA

Jesús durante su vida realizó en varias ocasiones la misión del Siervo, pero sobre todo; Él mismo comparándose a un verdadero buen pastor, habló abierta y claramente de la entrega de su vida en favor de sus ovejas. Efectivamente. Jesús-pastor entregó efectivamente su vida en favor de las ovejas.

Se destacan cuatro acciones que ilustran esta entrega: el lavatorio de los pies, la institución de la Eucaristía, la oración de Jesús en Getsemaní, finalmente, Jesús en la Cruz.

vii.- JESÚS RESUCITADO, EL GRAN PASTOR DE LAS OVEJAS

La visión del pastoreo de Jesús es vista no solo en la dimensión terrestre de su vida sino también le aplica la imagen y la misión del pastor en su carácter de resucitado y glorificado.

Bien reflejado está en el momento que les dice a sus discípulos que “irá a Galilea delante de ellos” (Mt 26, 31)

EL SACERDOCIO DE JESÚS

“Hay un solo Dios, y también un solo mediador entre Dios y los hombres, Cristo Jesús, hombre también, que se entregó a sí mismo como rescate por todos” (1 Jn 2,5).

El judaísmo inmediatamente anterior a Cristo o contemporáneo suyo jamás identificó con certeza al mesías con el sumo sacerdote. A pesar de ello, algunas especulaciones en torno a la figura oscura de Melquisedec (Gen 14, 18) y Salmo 110,4, en donde el autor inspirado nos habla de un rey que es sacerdote según el orden de Melquisedec, orientaban al judaísmo hacia la idea de que al final de los tiempos, o sea en los tiempos mesiánicos, un sumo sacerdote, de una dignidad única, ejercería el sacerdocio judío. No se llegó a realizar la

Identificación entre el mesías y el sumo sacerdote, pero se había ido preparando. Estaba dentro de la lógica de la religión judía convertir al mesías en sacerdote.

Por su función, el sacerdote era el mediador entre Dios y su pueblo, por esta mediación el sacerdote goza de una mediación cuasi-divina: está consagrado colocado en una condición aparte. La consagración el signo y la causa de esta situación sobrehumana.

La verdad es que la realidad del sacerdocio judío no llegaba ni con mucho al ideal y que no respondía a las esperanzas que en él había depositado su pueblo.

el mesías sería el sumo sacerdote perfecto, en quién desaparecerían todas las insuficiencias y todos los pecados del sacerdocio-de Arón. No parece que Jesús insistiera en este título porque nunca se llamó a sí mismo Sacerdote.

Pero no faltan en los evangelios ciertas señales sobre la conciencia sacerdotal de Cristo. Está en primer lugar el tema de la muerte sacrificial: en Jn 17, 19, Jesús se consagra a sí mismo. El tema de la sustitución del templo nuevo nos orienta en la misma dirección. En el Antiguo Testamento el sacerdote no tenía únicamente una función ritual: era además el anunciador de la palabra y el proclamador de la ley.

Una vez cumpliendo el misterio pascual y disipado todo equívoco, los autores del Nuevo Testamento podían sin riesgo alguno interpretar la obra de Cristo según las categorías del sacerdocio.

El sacerdote es mediador en virtud de la situación divina y humana que posee. El sumo sacerdote tiene una situación “divina”, Cristo es el verdadero sumo sacerdote en virtud misma de su condición ante Dios. *El* Cristo superior a los ángeles son también superior a los sacerdotes de la antigua alianza: es de otro orden sacerdotal, del orden de Melquisedec. Su condición ante Dios le permite intervenir en favor de los hombres.

En el antiguo testamento esta pertenencia al mundo de Dios era meramente figurativa: en Cristo, es real. El sumo sacerdote tiene una condición humana. Ha sido tomado de entre los hombres; Esta comunión con la humanidad es esencial para su intercesión. El sumo sacerdote tiene por vocación la conducir a la humanidad hacia su perfección.

Su vocación es la de intervenir por los hombres en sus relaciones con Dios, tal mediación supone el papel revelador de Cristo: les comunica a los hombres los misterios divinos, su papel santificado[^] transforma a los hombres en imágenes de Dios. Ruega a Dios por sus hermanos y muere por ellos, para que obtengan la salvación.

Por medio de su sacrificio, Cristo, ha santificado en su humanidad a nuestra humanidad, y esto de una manera definitiva. Por medio de la ofrenda de su solo sacrificio, ha restaurado su alianza.

De esta forma el sacerdote es tomado de entre los hombres para intervenir en sus relaciones con Dios.

Este sacerdote pertenece simultáneamente al mundo de los hombres y al mundo de Dios. Al mundo de los hombres, a fin de interceder por ellos ante Dios y comunicarles a su nivel las palabras de Dios; al mundo de Dios, para poder darles a los hombres la vida de Dios.

EL SACERDOCIO Y LA MEDIACIÓN DE JESÚS

1. La mediación de Jesucristo, mediación sacerdotal

En la carta a los Hebreos Cristo es presentado como el gran Sacerdote de la Nueva Alianza, Se trata, de un reinado sacerdotal y de un sacerdocio regio.

Jesús nunca se llama a sí mismo sacerdote; los evangelistas tampoco le dan ese título. El sacerdocio de Cristo, en cambio, es tema central de la carta a los Hebreos en ella se recoge y sintetiza una larga tradición escriturística que se encuentra presente tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento, y a la que se remiten expresamente ya los primeros padres de la Iglesia (Clemente Romano, Policarpo de Esmirna e Ignacio de Antioquía).

2. El Mesías sacerdote y rey.

El salmo 110 ya menciona al Mesías como rey-sacerdote. En el Nuevo Testamento se cita con frecuencia este Salmo. Junto a este salmo es necesario tener presente la clara afirmación en el Antiguo Testamento de que el Mesías salvaría a su pueblo mediante **sus** sufrimientos. Se destacan los poemas del siervo de Yahvé (Is 42, 1-7; 49. 1-9; 50. 4-11), pues ejercieron fuerte influencia en la descripción que el Nuevo Testamento hace del mesianismo de Jesús (Mc 1,11; Lc 22, 37; Hch 3,13-18).

Jesús en la última cena presenta su muerte como el sacrificio de la Nueva Alianza, ofrecido para la remisión de los pecados (Mc 14, 24; Mt 26, 28; Le 22, 20). Ofrecer el sacrificio es el acto propio del sacerdocio.

El autor de la Carta a los Hebreos no sólo hará del sacerdocio de Nuestro Señor el tema central de su mensaje, sino que presentará toda la obra mesiánica de Cristo como una “mediación sacerdotal”.

El trasfondo argumentativo de la Carta puede resumirse así: la alianza implica un sacrificio y, por tanto, un Mediador con funciones sacerdotales. Al hablar, de Nueva Alianza, es necesario hablar también de nuevo sacerdocio.

Jesucristo había cumplido en Sí, superándolo, el profetismo anunciado del Mesías; también había cumplido en Sí, superándolo, el carácter regio preanunciado del Mesías (Hch 3, 20-23; 2, 36).

De que se hable en el Antiguo Testamento del sacerdocio de Melquisedec, muestra que el sacerdocio levítico no era el único sacerdocio. El suyo es único y supera todo otro sacerdocio, como su sacrificio es único y supera todo otro sacrificio.

3. Características del sacerdocio de Cristo

Dos veces propone la Carta a los Hebreos expresamente un concepto de sacerdote y las dos veces la presenta relacionado con el sacrificio (Hb 5,1-2; 8,3).

Esta mediación es muy superior y se encuentra a nivel distinto de la de los profetas (Hb 1,1), de la mediación de los ángeles (Hb 1,4-6), y de la de Moisés (Hb 3, 2-3).

Jesús lo ha compartido todo con nosotros, menos el pecado (Hb 4,5) pues convenía que nuestro Pontífice fuese santo e inmaculado para que, sin tener necesidad de ofrecer sacrificios por sí mismo, pudiese ofrecer por todo el pueblo el sacrificio del propio cuerpo y de la propia sangre (Hb 7,26). Se trata de un mediador que no necesita de ningún otro; su sacerdocio es perfecto.

El sacerdocio de Melquisedec se aplica a Cristo por tres razones:

1. Melquisedec significa rey de justicia
2. Melquisedec, “sin madre, sin padre, sin genealogía, sin principio ni fin de su vida se asemeja en eso al Hijo de Dios, que es sacerdote para siempre” (Hb 7,3)
3. Fue Melquisedec quien bendijo a Abraham, aquí queda demostrado la superioridad a Abraham por parte de Melquisedec.

Las referencias a Melquisedec ponen de relieve que el sacerdocio no le viene a Jesucristo por herencia carnal ya que él no es de la tribu de Leví sino de Judá, y al mismo tiempo, manifiestan que con el nuevo sacerdocio de Cristo ha sido abolido el sacerdocio aarónico (Hb 7,11-19).

4. Sacerdote y víctima

Una de las más poderosas razones en que se apoya la afirmación del sacerdocio de Cristo es el carácter sacrificial que tuvo su muerte, muy superior a todos los sacrificios antiguos, es superior a todos no sólo, por lo que ofrece, sino por la víctima ofrecida, y también por la perfección con que se unen en un mismo sujeto el sacerdote se ofrece y la víctima ofrecida que no es otra cosa por el mismo sacerdote.

Esta perfecta identidad existente entre el sacerdote que ofrece y la víctima que es ofrecida lleva a plenitud la unidad entre el sacrificio interior y el sacrificial exterior, es decir, realiza perfectamente la adoración a Dios en *espíritu y verdad* (Jn 4,23) intentada siempre en el sacrificio, cuando se realiza sinceramente. Es lo mismo que en los Evangelios y los otros escritos del Nuevo Testamento. Jesús habla de su cuerpo que se ofrece en comida, y de su sangre como sangre de la alianza que será derramada por muchos para la remisión de los pecados (Mt 26, 26-28; Mc 14, 22-25; Lc 22, 19-20). Para San Pablo, Cristo nuestra pascua ha sido inmolado (1 COR 5, 7), se ha ofrecido como oblación y hostia por nosotros como víctima por el pecado; Él es la víctima propiciatoria. Expresiones parecidas también encontramos en 1 P 1, 18-19 y en Ap 5, 1-14.

En la doctrina patrística, destaca San Gregorio de Niza que siguiendo a San Pablo define a Cristo como Pascua y Sacerdote.

El Concilio de Éfeso enseña que “la sagrada escritura dice que el Verbo de Dios se hizo pontífice y apóstol de nuestra confesión, pues se ofreció a sí mismo en olor de suavidad a

Dios y Padre. Respecto a Jesucristo dice que “declarándose a sí mismo constituido para siempre sacerdote según el orden de Melquisedec, ofreció a Dios Padre su cuerpo y su sangre bajo las especies de pan y vino”.

Es claro que la muerte de Cristo no tiene las características de una ceremonia litúrgica, porque es evidente también que Jesucristo muere ofreciendo su vida al Padre como supremo acto de caridad y de obediencia. Puede decirse con todo rigor que la muerte de Cristo es cultural sin ser litúrgica, ella es: el principio la fuente, el centro de toda liturgia.

La unidad en el acto sacrificial entre lo ofrecido y el que se ofrece lleva a su plenitud lo que es, en cierto sentido, ley universal de todo sacrificio. El sacrificio exterior tiene sentido y valor en la medida en que es expresión del sacrificio interior por el que se ofrece a Dios la víctima por el pecado o el sacrificio de alabanza.

El hecho de que la muerte de Cristo en su aspecto interno, sucediese cómo ajusticiamiento ordenado tras un juicio inicuo y como una ceremonia litúrgica lleva al pensamiento de algo que, por otro lado, es evidente y en lo que Nuestro Señor insistió con fuerza la importancia del sacrificio interior; que el sacrificio exterior tiene valor en la medida en que es expresión del sacrificio interior.

Hablando de la perfección del sacrificio San Agustín sostenía la estrecha unidad que se da entre el sacerdote la víctima; la estrecha unidad que se da también en la mediación de Cristo; pues El mismo, que es el único y verdadero mediador, nos reconcilia con Dios por medio del sacrificio de la paz, permaneciendo uno con Aquel a quien lo ofrece y haciendo uno consigo mismo a aquellos por quienes lo ofrece; y es uno y el mismo el que ofrece y aquello que ofrece.

5. Unidad y eternidad del sacerdocio de Cristo

El sacrificio de Cristo es único. A ese sacrificio, del que solo eran figura, remiten los sacrificios de la Antigua Alianza. También el sacerdocio de Cristo es único.

Cristo no tiene sucesores en su sacerdocio; De igual forma que Él es la única víctima, Él es también el único sacerdote. Todo otro sacerdocio no es más que participación en ese único sacerdocio de Cristo, a través de la asimilación a Cristo, de la identificación con Cristo, del revestimiento de Cristo por medio de los sacramentos. Esto tiene lugar en el sacerdocio de los fieles, que se recibe en el sacramento del Bautismo, y en el sacerdocio ministerial, que se recibe mediante el sacramento del Orden.

Ni el sacerdocio de los fieles ni el sacerdocio ministerial suceden ni se suman al sacerdocio de Cristo. No suceden porque el sacerdocio de Cristo es eterno, y Cristo por cuanto permanece para siempre tiene un sacerdocio perpetuo, no suman porque no es posible sumar ni otra oblación ni otra víctima al sacrificio que ya tuvo lugar en el Calvario. Este sacrificio se renueva en la Eucaristía sin añadir nada esencial a lo acontecido en el Calvario. Es el mismo Cristo que, en la celebración eucarística, se ofrece a sí mismo al Padre por el ministerio de los sacerdotes con inmolación incruenta.

Es en la configuración del sacerdocio ministerial con Cristo Sacerdote, y en su actuación in persona Christi Capitis a la hora de renovar el único sacrificio del calvario.

Jesús es sacerdote para siempre, se trata de un sacerdocio que tuvo su inicio en la encarnación y que no tendrá fin. Los efectos del sacerdocio de Cristo son la glorificación de Dios y la salvación de los hombres.

6. El fundamento del sacerdocio de Cristo

Jesucristo es sacerdote en cuanto hombre. Es propio del sacerdote el ser mediador con mediación descendente y mediación ascendente. Y esta mediación se da en Jesucristo precisamente por su humanidad en cuanto unida hipostáticamente al Verbo, ya que, por una parte, el sacrificar y orar zona actos del hombre y no de Dios.

Dos características más señala Hebreos en el sacerdocio de Cristo: la vocación divina y consagración o constitución. En Hebreos aparece con claridad la vocación sacerdotal de Cristo

Se suele considerar que la unción sacerdotal de Cristo, su consagración, no es otra cosa que la misma unión hipostática, por la que la humanidad de Cristo es constituida

verdaderamente en mediación entre Dios y los hombres.

En Jesús la consagración sacerdotal es la misma unión hipostática, porque es por ella cómo su humanidad ha sido constituida humanidad de Dios y, por lo tanto, ha sido constituido puente y mediación perfecta, entre Dios y los hombres.

Jesús es sacerdote desde el primer instante de su concepción con un sacerdocio eterno; en Jesús existe la plenitud del sacerdocio, finalmente el sacerdocio de Cristo es infinitamente superior a todo otro sacerdocio como la gracia de unión es infinitamente superior a toda otra gracia.

7. El sacerdocio celeste de Cristo

Si bien es verdad que el sacrificio de Cristo tuvo lugar una sola vez, eso no quiere decir que Cristo no siga ejerciendo eternamente su sacerdocio. La función sacerdotal de Cristo no terminó con su muerte, sino que permanece para siempre: glorificado, está sentado a la derecha de Dios Padre como Señor del universo y Sumo Sacerdote de la Nueva Alianza.

Esta permanente intercesión en favor nuestro será relacionada con el sacrificio ofrecido en la Cruz; Cristo entra en el Santuario mediante el sacrificio de la propia vida (Hb 9.12).

En su Encarnación, el Hijo es constituido mediador-sacerdote para siempre. La unidad de la obra de Cristo -la salvación de los hombres- se desarrolla en *tres etapas fundamentales*:

- a. La encarnación
- b. La muerte en la Cruz
- c. Su eterna glorificación.

EL SUMO SACERDOTE MEDIADOR UNICO DE LA NUEVA ALIANZA

Toda la soteriología es el desarrollo de lo que significa el título “Sumo Sacerdote” aplicado a Cristo. Se trata de un título que designa a Cristo como mediador de la salvación y de la nueva alianza. Designa la dimensión y el contenido salvífico del itinerario de Jesús, el Cristo, en todas sus etapas: desde la encarnación hasta su exaltación a la derecha de Dios pasando por su vida terrena, su pasión y su muerte en la cruz.

La soteriología es un tema tan central en todo el NT, apenas en Hebreos y en Apocalipsis se llama Sacerdote a Jesús. Los Evangelios rezuman soteriología en casi todos los pasajes (Mc 10,45; Mt 20, 28), y sin embargo no atribuyen explícitamente este título a Jesús. San Pablo centra más aún su atención en el tema de la salvación que ha tenido lugar en Cristo y tampoco le aplica el título de Sacerdote. Hebreos insiste en el carácter provisional y heredero del sacerdocio antiguo, y sin embargo encuentra el título “Sumo Sacerdote” un título apropiado para definir la persona y la obra de Jesús.

Así, Hebreos, recobra probablemente una especie de sermón dirigido a una comunidad de judíos convertidos al cristianismo que viven en la diáspora, Flaquean en la esperanza y hasta les asecha el peligro de la apostasía. El autor recurre a la propia tradición judía para confirmarles en la fe y en la esperanza y, lo hace de forma paradójica. Quiere garantizarle fundamento judío del cristianismo a los lazos entre el judaísmo y el cristianismo: en Jesús se cumplen todas las promesas del AT. Pero a la vez desea dejar claro que las instituciones religiosas del Antiguo Testamento, especialmente el sacerdocio y el culto, eran provisionales y han cedido el puesto a Cristo Jesús. Sólo en Él tiene lugar la salvación; sólo en Él están la verdad y la plenitud del sacerdocio y el culto. Quizá por eso encuentra interesante aplicar a Jesús el título de “Sumo Sacerdote” para animar la fe y la esperanza de la comunidad.

Para ello recurre al esquema de los dos eones, propio de la apocalíptica judeo-helenista. El eón presente y el eón futuro. La categoría “Sumo Sacerdote” tenía también hondas resonancias en la historia de Israel y en la tradición judía —y prácticamente en todas las tradiciones religiosas—; nada tiene de extraño que el autor de Hebreos recurriera a él para ilustrar la identidad y la misión de Jesús como mediador de la salvación. Aún más, en algunos ámbitos del judaísmo más reciente se espera un Mesías sacerdotal escatológico.

El carácter sacerdotal del mediador salvífico esta refrendado por una larga historia de Israel en judaísmo. Dos figuras preeminentes son invocadas por el autor de la carta: Moisés y Melquisedec.

La función sacerdotal tiene unos perfiles difusos en los orígenes de Israel. Es ejercida por los paterfamilias e incluso por distintos líderes carismáticos. La bendición de Moisés a la tribu de Leví otorga al oficio sacerdotal un perfil más preciso y explícito.

El sacerdocio levítico tiene en sus orígenes dos funciones bien definidas: una función oracular o el servicio de la Palabra para revelar y comunicar la verdad de Dios al pueblo; y la función Cultural la intercesión ante Dios y el ofrecimiento de sacrificios por el pueblo. La función sacerdotal es una función de mediación entre el pueblo y Dios.

El salmo 110, también describe el carácter sacerdotal del Mesías. Es invocado repetidas veces por el Hebreos para ilustrar el sacerdocio de Cristo “tú eres sacerdote eterno, según el prototipo de Melquisedec”.

Con el exilio desaparece la monarquía, y en el periodo postexílico adquiere una importancia sin precedentes la figura del sacerdote. Asume la función que antes había sido atribuida al rey, tanto a nivel político como a nivel cultural, y pasa a ser el mediador de la salvación. El Sumo Sacerdote funge, en el periodo postexílico, como instancia mediadora suprema, en él confluyen la autoridad política y la autoridad religiosa. La idea de expiación es cada vez más central en la teología del sacerdocio y del culto (Lv 16). La función sacerdotal de comunicar al pueblo la voluntad de Dios queda encomendada fundamentalmente a los escribas, y el sacerdocio levítico se concentra, sobre todo, en la actividad cultural.

En el judaísmo del periodo inmediatamente anterior al cristianismo están presentes diversas figuras mesiánicas: un mesías-davídico, un mesías—profeta escatológico, un mesías sacerdotal. En algunos ambientes judíos, sobre todo levíticos, está presente la esperanza de el mesías Sacerdotal. El título Sumo Sacerdote atribuido a Jesús no deja de sorprender por varias razones: a) Jesús no pertenece a la tribu de David, sino a la de Judá. Haciendo una transposición del lenguaje teológico actual, deberíamos afirmar que es un laico, no un sacerdote. b) no parece que Jesús mismo se atribuyera a sí mismo el título de sacerdote. Ningún dato de los evangelios respalda esta atribución y no parece que sus prácticas históricas se orientaran en esta dirección.

Abundan más los testimonios evangélicos que hacen pensar en una denuncia de Jesús contra el significado simbólico del templo, y contra las prácticas que se desarrollaban en torno al templo y los sacrificios.

El autor de Hebreos acude a este título para elaborar su cristología sobre la categoría del sacerdocio de Jesús, quiere garantizar el fundamento judío del cristianismo. Emprende una tarea de reinterpretación teológica del sacerdocio antiguo y una exposición fascinante del sacerdocio de la Nueva Alianza.

Cristo ya era sacerdote desde sus orígenes. Pero con el itinerario de humillación y solidaridad plena con los hombres ha llevado a la perfección su sacerdocio. Esta mediación es salvífica, trae salvación a la humanidad, es causa de salvación para el pueblo.

Jesús es de Dios, pues su propia persona es revelación de Dios. Después de atravesar su etapa terrena de solidaridad con los hombres está de nuevo entronizado junto a Dios. Jesús no sólo es de Dios: es fiel. Esta su fidelidad a Dios es condición primera de su mediación sacerdotal. En su abajamiento, en su encarnación Dios se ha hecho un Dios cercano. Ha combinado la trascendencia de su ser con la inmanencia en nuestra historia. En la persona de Jesús Dios se ha acercado a los hombres, se ha hecho presente en el tiempo de nuestra historia y en el eón terreno. En la persona de Jesús que es impronta de Dios, “se hace visible lo que hace que Dios sea Dios”.

Pero, Jesús es también de “los hombres”, plenamente humano. Su identificación y solidaridad con los hombres es el segundo presupuesto de su mediación sacerdotal. Es de nuestra carne y sangre. El misterio de la encarnación es entendido como el abajamiento y humillación hasta asumir el fondo de la condición humana con todas sus consecuencias, excepto el pecado.

El autor centra esa solidaridad y su fuerza salvífica en el sufrimiento, que es donde más se necesita donde se expresa con mayor verdad, donde se refleja mejor el fondo de la condición humana, donde se hace más explícita la necesidad de salvación y los costos de la misma. Polemiza contra cualquier pretensión de una “cristología angélica”. Jesucristo, habiendo sido probado en el sufrimiento, puede ayudar a los que se ven probados (Hb 2, 1718-). Subraya así con rasgos conmovedores esta solidaridad de Jesús con los hombres. Su

sufrimiento llega hasta el clamor, como el del pueblo y el de los pobres, como el de las víctimas inocentes, en los momentos culminantes de su agonía y de la pasión.

El autor evoca la figura de Moisés prototipo de mediador e intercesor, para exponer el costo de sufrimiento en la función sacerdotal. Como Moisés, Jesús rehusó apelar a su condición de hijo para rehuir del sufrimiento y el costo de su solidaridad con el sufrimiento del pueblo. El sufrimiento no es un castigo impuesto por el Padre al Hijo, ni un objetivo que termina en sí mismo como si fuera la razón de sí mismo. Es una experiencia inserta en la solidaridad con la humanidad; es componente ineludible del ser, humano de Jesús. El sufrimiento de Jesús tiene un objetivo único; el perfeccionamiento del sacerdote y la salvación de sus hermanos.

La Solidaridad de Jesús y su fuerza salvífica se consuma con su pasión y muerte, que resuman y consuman la ofrenda fiel de su vida y abren el camino definitivo hacia su exaltación. Ofrecer sacrificios por el pueblo para expiar los pecados era un aspecto esencial de la función del Sumo Sacerdote (Hb 2, 17; 5,1). Pero ahora los antiguos sacrificios rituales son sustituidos por el sacrificio existencial, la entrega fiel y obediente de la propia vida, pues aquellos son ineficaces. Sólo la entrega de la propia vida es el sacrificio perfecto, que conduce a la salvación y establece la nueva Alianza.

Tanto el sacerdocio como los sacrificios de la antigua alianza son imperfectos, provisionales y perecederos. Solo el nuevo sacerdocio de Cristo es un sacerdocio eterno de la línea de Melquisedec, y el sacrificio de su vida es un sacrificio perfecto y definitivo. Por eso tiene lugar de una vez para siempre.

En este sacrificio de la antigua alianza se unifican los distintos tipos de los sacrificios antiguos: el sacrificio de la alianza para la comunión con Dios y el sacrificio destinado a la expiación de los pecados. Sólo el amor es digno de fe; solo el amor salva. El sufrimiento, la pasión y muerte son sólo la cara renunciante y solidaria del amor.

El proyecto de vida de Jesús no es buscar la muerte, sino solidarizarse con el sufrimiento humano para redimirlo. Su pasión y muerte son la consumación de su entrega, la expresión perfecta de su fidelidad. El ministerio sacerdotal de Jesús se concentra en su fidelidad (Hb 3,2). El amor, la entrega y la fidelidad forman parte del camino que conduce a la salvación.

Las palabras “perfección” y “consumación” indican temas recurrentes en la carta a los Hebreos. Indican a un tiempo la meta del itinerario de humillación, solidaridad y sufrimiento recorrido por Jesús durante su vida terrena e indican al mismo tiempo el estadio actual en el que se encuentra el Sumo Sacerdote; El sacerdocio perfecto y consumado de Jesús al que se refiere Hebreos es el Sumo Sacerdocio de Cristo Resucitado, Exaltado, Entronizado y sentado a la derecha del Padre. Es un sacerdocio celeste. Tras el sacrificio de la cruz y la exaltación, Jesús ha entrado en un “eterno reposo sabático” (Hb 3, 7-19).

El sacerdocio de Cristo conoce dos estadios: el terreno y el celestial, en ambos estadios están esencialmente vinculados/Jesús ha sido ya exaltado y ejerce ahora el sacerdocio celeste.

El acceso al estadio definitivo del sacerdocio celeste implica un camino a recorrer, un proceso. La idea teológica de peregrinación está presente permanentemente en esta exposición del sacerdocio de Cristo. Cristo ha llegado a la consumación y perfección de su Sacerdocio, de su función salvífica.-Se ha adelantado en la llegada a la meta final. Él es el que inicia y consuma nuestra fe, es el que nos guía hacia la salvación, el iniciador y consumidor. Uno de los nuestros nos ha precedido en el eón celeste, se ha adelantado entrando en el definitivo descanso. Esto es motivo de confianza y esperanza para todos los que le siguen en este camino.

Hebreos recomienda que nos “mantengamos firme la confesión de la esperanza, pues fiel es el autor de la promesa, pide que nos “fijemos en aquel que soportó la contradicción por parte de los pecadores, para que no desfallezcan faltos de ánimo”.

En el sumo sacerdocio de Cristo esta ya contenida la eterna intercesión del sumo sacerdote ante Dios a favor de los hombres. Pues, la gracia y la misericordia de Dios son fuente de salvación.

TESIS 13
TEMA: DE LA MISMA ESENCIA QUE EL PADRE. NICEA Y ARRIO.
DOCTRINA Y DEFINICIONES

1- Arrio

Arrio era un sacerdote cristiano y regía una de las más importantes iglesias de Alejandría. En torno al 318 sus ideas acerca de la Trinidad comenzaron a ser conocidas, suscitando interrogantes y críticas.

I. ARRIANISMO (homoiousios)

Fue la primera de las grandes herejías que la Iglesia tuvo que afrontar en los primeros tiempos. Las ideas de Arrio y sus discípulos nunca fueron extirpadas del todo, probablemente porque intentan explicar el misterio de la Santísima Trinidad en términos más fáciles de comprender por el hombre medio, aunque a costa de simplificar y transformar el misterio.

1. En el arrianismo hay dos errores, a saber:

a. Error trinitario, que es el más importante, se refiere a la asimilación del Verbo a una criatura.

b. Error cristológico: consiste en la negación del alma humana de Cristo.

Su pregunta: ¿Cómo tres personas distintas pueden existir en una esencia increada? Arrio prefirió distanciar al Padre (perfecto) del Hijo (imperfecto).

2. Arrio parte de un dato escriturístico:

Arrio expuso sus dudas acerca de la consustancialidad del Verbo divino, segunda Persona de la Trinidad.

Para Arrio era incompresible la *afirmación* de que *el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo poseen plenamente, cada uno, una personalidad real*; de que son así *tres Personas distintas en una única substancia*.

En consecuencia:

- prefirió distanciar al Padre del Hijo

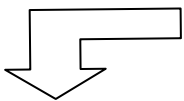
A sus ojos, el Verbo no fue más que una criatura, ciertamente la primera y más perfecta de todas, pero distante de Dios, del mismo modo que lo finito está separado y lejos de lo infinito.

Refiriéndose al Evangelio de San Juan, **reconocía que todo había sido hecho por el Verbo. Él había sido el creador del mundo.**

Esto por la siguiente razón:



Arrio explicaba que Dios no sabría ponerse en contacto directo con lo finito; para crear el mundo necesitaba un *intermediario*, y había *confiado tal tarea al Verbo*, criatura y creador al mismo tiempo.



Una especie de "arquitecto del universo". la creación era obra del Padre como inspirador..... y las criaturas eran obra del Verbo o del Hijo, que había recogido las ideas del Padre y las había realizado del mejor modo.

De este modo:



El Hijo no es consustancia al Padre; posee la misma naturaleza que los seres creados por el, aunque en grado superior, puesto que el resto de las criaturas le deben la existencia.

*Salido de la nada, el Hijo-Verbo no es eterno, sino que tuvo un principio. Su inteligencia por extraordinaria que sea es limitada porque es finita.

*De la misma manera no es inmutable, sino que puede cambiar; es libre y puede dejar de ser bueno.

El Hijo padeció bajo el aspecto de Jesucristo, a quien el Padre había enviado para salvar al mundo. Dios, omnisciente, sabía por adelantado que el Hijo saldría vencedor de la

prueba y justamente por eso le había encargado la creación del mundo antes que viniera a traerle la salvación.

*Como una recompensa por sus méritos, el Padre lo llevó a la dignidad de Dios. Eso explicaría que Cristo sufriera en su calidad de Dios. El alma humana había sido reemplazada en él, realmente, por el Hijo de Dios.

Arrio apoyaba sus puntos de vista en estos pasajes de la Escritura: Prov. 8,22; Col. 1,30; Filp. 2, 8-11; Mt. 28,18; 24,36

II. NICEA (325): (homooousios)

a) El concilio de Nicea es el 1er. Concilio ecuménico, reunido desde el 19 de junio del 325.

b) Convocado por Constantino y el Papa Silvestre, para poner fin a la disputa arriana.

c) 318 obispos reunieron allí bajo la presidencia de los legados pontificios y proclamaron por una mayoría abrumadora la perfecta igualdad entre el Padre y el Hijo, reafirmando su consustancialidad. Es decir:

Define la unidad absoluta de Dios, pero en tres personas, de las cuales el Hijo es engendrado y de la misma sustancia del Padre.

Ese mismo Verbo se encarnó en el seno de María, murió y resucitó por nosotros, y fue constituido Señor.

1.1 Situación histórica: el arrianismo. Se trata de una herejía alejandrina de principios del siglo IV. Arrio nació en Libia en 256 y estudio en Antioquia, bajo Luciano, simpatizante de Marción. Ordenado presbítero en Alejandría empezó a enseñar (influencia por el neoplatonismo y exagerando ciertas posiciones de Clemente y de Orígenes) que el Verbo no era Dios en sentido estricto, igual al Padre; sino una criatura excelente, la mejor de todas; pero no eterno sino imagen del único eterno. Se fundaba para ello en Juan 16,25: “salí del Padre y vine al mundo”. Dios no siempre fue Padre, hubo un tiempo en que fue solo Dios y solo después fue Padre. Cuando Dios quiso crearnos, entonces creó primero a uno, a quien llamó Verbo, Sabiduría e Hijo, y por medio de él nos creó. Nuevamente se apoya en el evangelio de Juan (Cáp. 1 donde dice que por el Verbo se hizo todas las cosas) para decir que el Verbo es creador (no el Padre) y por el hecho de habernos creado lo podemos llamar Dios (niega la dignidad ontológica para afirmar una divinidad funcional). Por su platonismo afirmaba que la divinidad además de no creada debía ser no engendrada. Por tanto el Hijo no es verdadero Dios, es el instrumento de la creación que usó el Padre. El Logos tomó el lugar del alma en el cuerpo de Jesucristo. Y el Logos creó al Espíritu Santo como primera creatura.

El obispo de Alejandría, Alejandro, condenó la herejía. Arrio despreció la condenación de su obispo y se negó a obedecer. Alejandro convocó un sínodo de casi 100 obispos africanos, y la gran mayoría de ellos condenó la doctrina. Al no someterse Arrio lo excomulgaron; éste acudió entonces a sus compañeros y discípulos de Luciano en el oriente. El obispo Eusebio de Nicomedia le dio todo su apoyo y lo recibió en su diócesis. El arrianismo provocó una gran ruptura en la unidad de la Iglesia.

1.2 Convocación del Concilio: mirando por la paz en el oriente del imperio romano, el emperador Constantino decidió convocar un concilio para dirimir la cuestión. El concilio tenía ante sí un grave problema, aceptar la helenización de la fe, al poner la filosofía neoplatónica como criterio para la interpretación de la Escritura, o bien afirmar de tal manera la fe que aceptase aún el misterio no explicable por ninguna categoría filosófica. En efecto cuando la escritura llama a Jesucristo Hijo de Dios, ¿en qué sentido lo afirma? De la respuesta a esta pregunta dependerá la aceptación o rechazo del ministerio de la trinidad, y consiguientemente del bautismo en su nombre. Estaba así mismo comprometida la teología de la redención: tolerando la doctrina arriana, Jesucristo no habría muerto como Dios en la cruz ni como tal habría resucitado; y así no seríamos redimidos.

1.3 El concilio y el credo de Nicea: (19 de junio del 325). Presidido por Osio de Córdoba, obispo de la corte imperial. El Papa San Silvestre envió dos presbíteros, asistieron mas o menos 300 obispos. Se utilizó el símbolo de fe bautismal que utilizaba Eusebio, obispo de Casarea (Palestina) y se añadió la fórmula tilizada en Roma (homooousios). El concilio se

centró no directamente en la doctrina cristológica, sino en la trinitaria; pero al tratar de explicar este misterio, inmediatamente se situó dentro de la revelación acerca de la persona de Cristo. He aquí su definición:

Creemos en un solo Dios, Padre Todopoderoso, hacedor de todas las cosas, visibles e invisibles. Y en un solo Señor Jesucristo, Hijo de Dios, nacido unigénito del Padre; esto es, de la sustancia del Padre: Dios de Dios, Luz de Luz, Dios verdadero de Dios verdadero; nacido no creado de la misma sustancia que el Padre, por el cual fueron hechas todas las cosas, las de los cielos como las de la tierra; el cual por nosotros los hombres y por nuestra salvación bajó y se encarnó haciéndose hombre y sufrió y resucitó al tercer día, y subió a los cielos, y viene a juzgar a vivos y muertos. Y también en el Espíritu Santo. Más quienes dicen: “hubo un tiempo en que no existió”, y “antes de ser engendrado no existía” o bien que “llegó a ser de lo que no existía” (esto es creado de la nada) o partir de otra sustancia o esencia, o afirmar que el Hijo de Dios es cambiable o mutable, los anatematiza la Iglesia Católica (DS 125)

D)Conclusiones dogmáticas:

- 1- hoy un solo Dios, que es Padre todopoderoso (*Señor Universal*). Por él fueron hechas todas las cosas materiales y espirituales
- 2- el Hijo es engendrado y único
- 3- es de la misma sustancia que el Padre
- 4- no fue hecho (*creado*)
- 5- el mismo se encarnó y se hizo hombre
- 6- el mismo sufrió y resucitó al tercer día
- 7- subió a los cielos, y viene como juez de vivos y muertos
- 8- condena como herejía: la afirmación de que el Hijo de Dios es cambiable o mutable; *pues el cambio parece colocar al Hijo dentro de las categoría de las creaturas.*

1. Valor del Concilio de Nicea

Presenta un equilibrio entre tradición e interpretación: acepta la tradición como algo vivo que se desarrolla y profundiza con las nuevas cuestiones que van surgiendo a partir de la pastoral. En este sentido, no se puede negar el valor que tiene el haber incorporado definitivamente a la de la Iglesia el “homousios”; con él se acepta la verdadera divinidad (ontológica) de Jesucristo contra todo tipo de subordinacionismo, modalismo o sabelianismo; al mismo tiempo se afirma la verdadera unidad entre Dios en sí mismo contra todo triteísmo.

2. Limitaciones de Nicea

a. De tipo especulativo: la consustancialidad necesita precisiones. Si el Hijo es de la misma naturaleza que el Padre, ¿acaso no podía confundirse con él? Tampoco se planteó el cómo de la procedencia del Hijo, la generación eterna. Apenas si se trató del Espíritu Santo, que simplemente es afirmado y nada más. Podríamos sintetizar sus limitaciones, a este nivel especulativo, en la confusión terminológica de las definiciones, pues cada uno tenía su propia interpretación de lo afirmado.

b. De tipo teológico, de fe o práctico: el Concilio afirma la divinidad de Jesucristo, sin embargo, no acentúa con la misma intensidad la integridad de su condición humana, sobre todo ante el hecho que en la realidad Arrio llegó a negar prácticamente el alma de Cristo; sin embargo, el Concilio no parece preocuparse demasiado de esto ni parece que se menciona el error. Tampoco se acentúa suficientemente el papel de único mediador de Cristo. Esta especie de marginación influyó en la liturgia y así, la antigua doxología: “Gloria al Padre por el Hijo en el E. Santo”, para evitar el peligro subordinacionista, fue sustituida por: “Gloria...”

Aunque Nicea intenta mantener la idea bíblica de Dios frente a su deformación filosófica, no puede hacerlo totalmente. Para poder rechazar, con claridad a los oponentes, usa sus mismas armas e introduce en el credo un término que no procede de la Biblia. En este sentido, el homousios significa la introducción del pensamiento metafísico en la doctrina de la Iglesia.

El resultado inmediato fue que, contra la intención de Nicea, la imagen de Dios quedó marcada por las notas de inmutabilidad e impassibilidad. La humanización, y sobre todo, la pasión y muerte de Dios resultan desde entonces problemática. Desde el punto de vista filosófico no parece haber respuesta posible. Cabe entonces la cuestión: Un Dios que no

puede sufrir, impasible e inmutable, ¿puede preocuparse de nosotros? ¿Puede querer ayudarnos en nuestro sufrimiento? ¿Es este el Dios revelado en la encarnación, muerte y resurrección de Jesucristo? Evidentemente no; las respuestas, por tanto, se deben buscar en el ámbito de la revelación y no de la filosofía solamente.

3. Las reacciones y luchas tras el Concilio de Nicea

- a. **La valoración de los Concilios:** en esa época no se tenía todavía la precisión para distinguir un concilio zonal, provincial o ecuménico.
- b. **Complejidad del debate:** el tema debatido en aquella época era sumamente complejo. Hasta hoy lo resulta, a pesar de tener afirmaciones claras y precisas al respecto. Señalemos algunos: ¿En qué sentido Jesucristo es Hijo de Dios, pues de nosotros se puede decir lo mismo? Asimismo, el problema de la terminología apropiada y la correspondiente traducción en oriente y occidente. Los latinos traducían literalmente el término “hipóstasis” por “sustancia”: por tanto, al afirmar la existencia de tres hipóstasis en la trinidad era afirmar tres dioses, cayendo en el triteísmo. Por otra parte, la distinción hecha por Tertuliano entre “naturaleza” y “persona”, resultó problemática para los griegos, pues traducían “prosopon” por “máscara” y no por persona, con lo cual se llegaba al modalismo o sabelianismo. El uso de homoousios: este mismo término había utilizado Pablo Samosata, quien fue condenado por el sentido que da a este término.
- c. Durante este tiempo podemos identificar 4 grandes grupos de creyentes, de teólogos con sus afirmaciones relacionadas a la comprensión del misterio trinitario:
 - el formado por los arrianos que afirman la desigualdad del Hijo con el Padre (amonios);
 - los que utilizan términos ambiguos y equívocos para hablar de la relación del Hijo con el Padre. Suelen afirmar que el Hijo es semejante al Padre (homoios);
 - los que no usan nunca el término “homoousios” por temor al sabelianismo o por no ser término bíblico.
 - los nicenos, es decir, los que se mantienen fieles a la formulación de Nicea: homoousios. Su representante más claro es Atanasio.
- d. **La situación del pueblo:** ante estas situaciones era difícil. ¿A quién seguir? Intervencionismo exagerado. Pero, en realidad se debatía si el cristianismo era una filosofía religiosa más entre las existentes o era algo único y específico, cuyas fuentes estaban en la revelación. Se trataba de proclamar si aquel Hombre de Nazaret es Dios o no. Del mismo homoousios se desprende que si en el orden del ser, la Teo-logía (hablar sobre Dios) es más importante que la Cristo-logía (el hablar sobre Cristo), en el orden del conocer la Cristo-logía es más importante que la Teo-logía.

1. La herejía macedoniana: herejía que negaba la divinidad del E. Santo. Algunos Padres contribuyeron al progreso teológico:

- **San Atanasio:** Rechaza como insuficiente la afirmación que se hace con el término homoiousios y defiende el término homoousios.

El Hijo tiene en común con el Padre la plenitud de la divinidad y es enteramente Dios.

Defiende la distinción entre el Padre y el Hijo y al mismo tiempo afirma la identidad de la naturaleza. El Padre es creador de todo; el Hijo es quien se encarna por nuestra salvación.

Expone con claridad la divinidad del Espíritu Santo y también a él le aplica el término de homoousios.

Admite que el término hipóstasis presente dos significados: persona y sustancia. Recomienda en no centrarse en meras comprensiones de palabras.

De entre la analogía tiene preferencia por el sol y su resplandor, que son dos realidades, pero una sola luz.

Se preocupa más de la soteriología que la filosofía. Además, si el E. Santo no poseyera naturaleza divina no podría hacernos partícipes de esa naturaleza divina.

- **San Gregorio Nacianceno:** forma con Basilio (el Grande) y San Gregorio de Nisa el grupo de los capadocios. Resumimos sus enseñanzas en torno a la siguiente profesión de fe:

Una sola divinidad y un solo poder; comprende a los tres por separado; pero, los tres un solo Dios cuando se les contempla conjuntamente.

Es el primero en precisar las propiedades distintivos de las Personas divinas: El Padre es Padre sin principio, porque no procede de nadie. El Hijo es Hijo y no es sin principio, porque procede del Padre. Pero si hablas de principio en el tiempo, también él es sin principio. El Espíritu Santo es Espíritu de verdad que procede del Padre, pero no a manera de filiación, porque no procede por generación sino por procesión.

- **San Basilio el grande:** Afirma una sola ousía en el Padre y en el Hijo para no caer en el politeísmo. Tenemos así la afirmación numérica de Dios.

Es el primero en distinguir entre ousia (sustancia) e hipóstasis (la manera de ser de cada persona). En Dios existe una ousía y tres hipóstasis.

Afirma la divinidad del Espíritu Santo pero no le aplica nunca el término homoousios. El Espíritu Santo procede del Padre por el Hijo.

Apoya la doxología actual. Sin embargo, la actividad divina ad extra es una y común a los Tres

- **San Gregorio de Nisa:** Afirma que el Espíritu Santo procede del Padre a través del Hijo, es decir, inmediatamente del Hijo, mediatamente del Padre.

La actividad divina ad extra es una y común a los Tres: del Padre a través del Hijo en el Espíritu Santo.

TESIS Nº 14
LA CONTROVERSIA DE LA THEOTOKOS Y CONSECUENCIAS CRISTOLÓGICAS.
NESTOTIO CIRILO Y EFESO

NESTÓRIO, CIRILO Y ÉFESO³

1. *Theotókos* y Nestório.

En el año 428 Nestorio llegó a ser obispo de Constantinopla, hubo de afrontar una controversia que había ya estallado: algunos rechazaban el término *Theotókos* solo el título de “Madre del Hombre” (“*Anthropotókos*”): lo que suscitaba la indignación de los demás.

Nestorio se pronunció a favor del término “Madre de Cristo” (“*Christotókos*”). Ha sido acusado de haber afirmado dos personas en Cristo y una tercera persona como fruto de la unión. Así, rechaza el título “*theotókos*” entendido en sentido propio. El título había sido utilizado a partir de Alejandro de Alejandría antes del Concilio de Nicea, por la mayor parte de los teólogos del siglo IV: Eusebio de Cesárea, Atanasio, Cirilo de Jerusalén, Epifanio, Dídimo, Gregorio de Nacianso y Gregorio de Nisa.

Nestorio niega igualmente que se pueda afirmar que el Verbo ha nacido de María, ha sufrido y ha muerto. De esta manera, se opone al credo de Nicea. No admite el principio fundamental de la comunicación de idioma, según el cual se reconoce al único y mismo Cristo, tanto las propiedades divinas como las humanas,, atribuyendo al Verbo las características de la vida humana con sus debilidades y sus sufrimientos, y el Hombre Jesús las características de la divinidad.

2. Cirilo: la reacción contra Nestório.

Cirilo justificó el término *theotókos* y enunció el principio de que hay que atribuir las propiedades de Cristo al Verbo y que el Verbo se ha unido según la *hipóstasis* a la carne que ha asumido. Aparece en la tradición por primera vez la expresión “unión hipostática”. Nestorio se resistió a acceder frente a Cirilo y reclamó el apoyo del papa Celestino. Pero el papa reunió un Concilio que condenó a Nestorio (Concilio de Éfeso).

3. El concilio de Éfeso.

Cirilo de Alejandría abrió el Concilio en el 431 (sin esperar a los antioquenos).

- Primeramente se leyó la segunda carta de Cirilo a Nestorio y se le preguntó se estaba en conformidad con el credo de Nicea.

- Se leyó la carta de la respuesta de Nestorio y los padres fueron invitados a manifestar su parecer.

Conclusión: la carta de Nestorio no está conforme al credo de Nicea.

Nestorio fue depuesto. Los delegados del papa llegaron unos días después confirmaran el veredicto. En Éfeso no fue definido la doctrina de los anatematismos, sino el contenido esencial de la segunda carta de Cirilo. El contenido habla “*el Hijo eterno del Padre es aquél que, según la generación carnal, ha nacido de María Virge; por esto, María es llamada legítimamente ‘Theotókos’, madre de Dios*”.

La expresión “unión según la hipóstasis” no está definida como tal .

En Cristo hay unidad de sujeto, de atribución: divinidad y humanidad forman un solo Señor Cristo e Hijo.

3.1 El símbolo de la unión

Para restablecer la unión entre los antioquenos y alejandrinos, Juan de Antioquia propuso un símbolo de fe redactado por Teodoreto de Cirio. En el 433 fue aceptado este símbolo y llegó a ser el “**símbolo de la unión**” que podría llamarse el credo de Éfeso. Por un lado este símbolo declara la identidad de la persona de Hijo de Dios antes de la encarnación y de Jesucristo y a la vez el símbolo consagra igual el vocábulo *Theotókos*.

³ Cf. Jean Galot, **¡Cristo, ¿Tú quien eres?**, Ed. CETE, Madrid, 1982, pp. 244 – 248.

2- El Concilio de Efeso (22 de Junio / septiembre 431)

2.1 Situación histórica: el nestorianismo. Como reacción al extremismo de Apolinar de Laodicea, que en el fondo negaba la realidad del hombre Jesús (al reducirlo solo al cuerpo sin alma), dos obispos de la línea antioquena, Diodoro de Tarso y Teodoro de Mopsuestia, enseñaron que hay un Cristo una doble personalidad: la del hombre y la del Verbo. Ciertamente, afirmaban la unidad de ambas, pero a un nivel solamente moral: se podría decir que en el hombre Jesús habita el Verbo. Así el Hijo de Dios sería una persona completa; igualmente lo sería el hombre Jesús. La debilidad de ésta doctrina era la afirmación de una endeble unidad “personal” a base de la “inhabitación” del Verbo en el hombre Jesús. Esta doctrina dio pie a una herejía: el nestorianismo.

Nestorio nació de padres persas alrededor del año 381 en Germanía de Siria. Estudió teología en Antioquía, fue monje y presbítero de la Iglesia de Antioquía. Fue nombrado obispo de Constantinopla en 427, atacando de inmediato a todos los herejes de su diócesis. También juzgó herética la devoción popular que estaba muy difundida tanto entre los monjes como entre la gente sencilla hacia la Madre de Dios (Theotokos), porque creía que era apolinarista, o sea que esa piedad no reconocía la verdadera naturaleza humana de Jesucristo. Por ello comenzó a predicar que María era madre de Cristo (Christotókos). Pero también prohibió que se afirmase que María era la madre del hombre Jesucristo (anthropotókos) para evitar que se cayera en el adopcionismo, condenado ya mucho antes.

El problema de Nestorio es que confundió naturaleza con persona. Cristo es de dos naturalezas, humana y divina; si tiene dos naturalezas tiene dos personas. El Padre lo es de la naturaleza divina y María de la persona humana. Si llamamos a María madre de Dios, entonces significa que es madre de la naturaleza divina, porque a toda naturaleza corresponde una persona y una criatura no puede ser madre de la divinidad.

El patriarca de Alejandría, Cirilo reaccionó enérgicamente ante la enseñanza de Nestorio. Justificó el término Theotokos y enunció el principio que hay que atribuir las propiedades de Cristo al Verbo y que el Verbo se ha unido “según la hipóstasis” a la carne que ha asumido. Aparece así por primera vez una expresión que la tradición recogerá en el concepto de “unión hipostática”. Cirilo exhortó a Nestorio a desdecirse; éste por el contrario se obstinó en sus afirmaciones. Ambos obispos acudieron a Roma. El Papá Celestino I concedió toda la razón al obispo alejandrino. Nestorio acudió al emperador, quien convocó un concilio para dirimir la cuestión. El Papá lo aceptó y envió a sus delegados; como los obispos en Antioquía no llegaban, el concilio se retrasó hasta el 22 de junio (debía haber sido el 7 de junio del 431); se aprobó como norma de fe la carta segunda de Cirilo a Nestorio.

1.2 La definición del concilio de Efeso

la fórmula de la unión (433) elaborada por Teodoreto de Ciro y firmada por los cabezas de las dos escuelas, Juan de Antioquía y Cirilo de Alejandría, superaba las dificultades: los orientales aceptaban la destitución de Nestorio, la designación de la Virgen como Theotokos, y la comunicación de idiomas, mientras que San Cirilo retiraba los anatematismos, aceptando una fórmula que sería decisiva en el futuro: *No afirmamos que el Verbo se haya transformado en su naturaleza para tornarse carne. Ni tampoco para transformarse en un hombre completo formado de alma y cuerpo; sino más bien que el Verbo, uniéndose a una carne animada por un alma racional en un orden persona, se hizo hombre de un modo inexplicable e incompresible, y así asumió el título de Hijo del Hombre, no por sola voluntad o decisión; pero tampoco simplemente asumiendo una persona. Más aunque las naturalezas son diversas, sin embargo forman una verdadera unión, de manera que de ambas resulta un ser, Cristo e Hijo. No quiere esto decir que desaparezca la diferencia de naturalezas por la unión; sino que para nosotros constituye un solo Señor y Cristo e Hijo, tanto divino como humano, por una concurrencia en la unidad para nosotros misteriosa e inefable... Porque no nació primeramente un hombre común, de la Santa Virgen, de modo que luego descendiese sobre él el Verbo: sino que ya desde el seno materno afirmamos que se unió con la carne según la concepción carnal, de tal manera que se hizo propia la generación en la carne... y así, no dudaron los Padres de llamar a la Santa Virgen Madre de Dios (DS 250)*

2.3 Conclusiones

- a) En Cristo hay una sola persona con dos naturalezas
- b) Aunque las naturalezas son diversas forman una unión de las cuales resulta un solo ser
- c) Esto no quiere decir que desaparezca la diferencia de naturalezas por la unión.
- d) El que nació de Maria es uno solo, con las dos naturalezas.
- e) María es Madre de Dios.

TESIS Nº 15
DOS NATURALEZAS-UNA PERSONA.
CALCEDONIA: LA UNIÓN HIPOSTÁTICA Y SUS CONSECUENCIAS⁴

1. Nociones de naturaleza, de individuo y de persona.

1.1 Naturaleza

Es todo aquello que hace con que un ser sea lo que es y que se distinga de cualquier otro. Hay un término que es, en la práctica, sinónimo: el de *esencia*.

1.2 Individuo

La palabra individuo indica (individuo es igual a ser uno indivisible) que el individuo es el ser dotado de una existencia propia e incommunicable.

1.3 La persona

La persona es un individuo, pero un individuo dotado de inteligencia. Es un ser que subsiste por sí mismo en una naturaleza.

2. El concilio de Calcedonia

El concilio de Calcedonia nos presentó así el misterio del Hombre Dios: “*una sola persona en dos naturalezas*”.

Definición de fe de Calcedonia: “*Siguiendo, pues a los Santos Padres, todo una voz enseñamos, pues, que ha de confesarse a uno solo y el mismo Hijo, nuestro Señor Jesucristo, el mismo perfecto en la divinidad y el mismo perfecto en la humanidad (...) engendrado de María Virgen, Madre de Dios, en cuanto a la humanidad que se ha de reconocer a uno solo y el mismo Cristo y Señor unigénito en dos naturalezas, sin confusión, sin cambio, sin división, sin separación, en modo alguno borrada la diferencia de naturalezas por causa de unión, sino conservando, más bien, cada naturaleza su propiedad y concurriendo en una sola persona y en una sola hipóstasis, no partido o dividido en dos personas, sino uno solo y el mismo Hijo unigénito, Dios Verbo Señor Jesucristo...*” (DS 301-302).

El Concilio afirma la dualidad de naturalezas, dualidad que permanece. La fórmula del Concilio elimina toda la ambigüedad y el *monoficismo* queda claramente condenado. Pero el Concilio no anuncia esta propiedad de las operaciones, que es una consecuencia de la propiedad de las naturalezas. Si la hubiesen enunciado, hubiese prevenido notablemente los peligros del monoenergismo y del monotelismo.

El Concilio afirma que las naturalezas son sin división, sin separación. Con esto declara que hay una sola persona, una sola hipóstasis. La expresión *una sola hipóstasis*⁵ ha sido añadida de las palabras del papa León, que concurren en una sola persona; probablemente se tomó de la fórmula de Flaviano. Esta añadidura es importante, porque *hipóstasis* tiene un valor más metafísico que *prosôpon*, e indica más claramente que la unidad de persona es ontológica.

3. La unión hipostática

La unión hipostática es un misterio de Cristo tal como fue definido por el Concilio de Calcedonia.

- En Cristo hay dos naturalezas: Cristo es a la vez el verdadero Hijo de María y el Hijo propio de Dios.
- No hay en Cristo más que una sola persona que es la persona del Verbo: por consiguiente, esta única persona de Cristo es la que asumió la naturaleza humana.

⁴ Cf. Paul Faynel, *Jesucristo el Señor*, Ed. Sígueme, Salamanca, 1966, pp. 214 – 217 y 177 – 179; Jean Galot, *¡Cristo, ¿Tú quien eres?*, Ed. CETE, Madrid, 1982, pp. 249 – 252.

⁵ El sentido del término “*hipóstasis*” no está definido, pero la expresión “*una sola hipóstasis*” confiere pleno valor ontológico a la otra expresión “*uno solo y el mismo*”, fórmula muy concreta y muy inmediata en su significado.

Significación de la fórmula:

a) El concilio asume toda la elaboración precedente de la doctrina cristológica:

- El Hijo es uno solo y el mismo, según la fórmula usada por Ireneo
- Este Hijo es verdaderamente Dios y verdaderamente hombre: verdad opuesta al gnosticismo y al docetismo.
- Como hombre está compuesto de alma racional y de cuerpo: contra arrianos y apolinaristas.
- Es consustancial con el Padre: llamaba al homoousios de Nicea.
- Es consustancial con nosotros: contra las enseñanzas de Apolinar y Eutiques.
- Ha nacido de la Virgen María Theotokos: se remite al concilio de Efeso.

b) El concilio afirma la dualidad de naturalezas, dualidad que permanece. Las dos naturalezas son sin confusión, sin cambio; quedan a salvo las propiedades de cada una de las dos naturalezas.

c) El concilio declara que hay una sola persona, una sola hipóstasis. Perfecto Dios y perfecto hombre; hay una completas de las naturalezas (hipóstasis = las dos naturalezas confluyen en una sola persona. Se hace la unión en una sola persona).

El concilio de Calcedonia define las cosas con bastante claridad, quedando pendiente la cuestión de la voluntad de Cristo.

En este concilio los alejandrinos subrayan la unidad de Cristo, los antioquenos las dos naturalezas.

3.1 Consecuencias de la unión hipostática

Podemos citar tres consecuencias:

1. **La adoración a Cristo:** la divinidad y la humanidad de Cristo puede y debe ser objeto de nuestra adoración en el sentido exacto de la palabra. Esa adoración puede recaer también en una u otra parte privilegiada de la naturaleza humana de Cristo.

2. **La filiación divina natural del hombre Dios:** puesto que no constituye más que una sola cosa con el Verbo, el Hombre-Jesús debe ser considerado como Hijo natural de Dios.

3. **La comunicación de idiomas:** por medio de este término técnico de comunicación de idiomas (del griego, “*idioma*”, que quiere decir “propiedad”), los teólogos entienden la posibilidad de atribuir propiedad de una u otra naturaleza a la única persona de Cristo. Por ejemplo, cuando Cristo murió en la cruz, no fue sólo la naturaleza humana la que murió, sino también la divina, es decir, la mortalidad propia de la naturaleza humana se comunica con la naturaleza divina. Lo mismo se pasa con la divina a la humana: por ejemplo, el Hijo de María es adorable.

4. **La operación teontrica:** Cristo actúa siempre como Dios y como hombre, el proceder divino y humano van junto. Por ejemplo cuando llora sólo la persona.

CONSECUENCIAS DE LA UNIÓN HIPOSTÁTICA PARA EL SER Y LA PERSONA DE CRISTO, ESPECIALMENTE POR LO QUE SE REFIERE A SU NATURALEZA HUMANA

I.- La comunicación de idiomas

1.- Dos observaciones previas

2.- Datos históricos: Basilio, Gregorio de Nisa, Agustín, Nestorrio, Tomás de Aquino

3.- Importancia de la comunicación de idiomas para la cristología católica

II.- El yo en Jesucristo y las cuestiones acerca de su autoconciencia, conocimiento y fe

1.- La cuestión del yo de Jesús

2.- La cuestión de la ciencia de Jesús

2.1 Algunos datos históricos

2.2 Intentos de sistematización

I.- LA COMUNICACIÓN DE IDIOMAS

1.- Dos observaciones previas

1º El concepto de la comunicación de idiomas es fundamental para la cristología ortodoxa y se apoya en tres hechos:

a) En que el Verbo de Dios se hizo hipóstasis también para la carne (la naturaleza humana: Jn 1,14). Juan Damasceno lo formula así: “El Logos de Dios no se unió con una carne existente ya de antemano en sí misma, sino que se la procuró habitando en el seno de la santa Virgen, sin estar circunscrito en su propia hipóstasis, tomando de la sangre (¡según la concepción antigua!) de la siempre Virgen una carne animada por un alma racional y pensante, las primicias de la carne humana... Por ello es a la vez carne, carne del Logos de Dios y a la vez animada, racional y pensante... Mientras que por naturaleza es Dios perfecto, se hizo a su vez por naturaleza un hombre perfecto... sin mengua, cambio ni separación, por cuanto que no cambió la naturaleza de su divinidad en la esencia de la carne, ni la esencia de su carne en la naturaleza compuesta con su naturaleza divina y con la naturaleza humana que asumió”.

b) En virtud de esa conjunción íntima de las dos naturalezas, la divina y la humana, en la única hipóstasis del Logos, entre ambas naturalezas se estableció una unión íntima, que los griegos llamaron pericoreosis y que significa la comunicación recíproca de las propiedades de las dos naturalezas respecto de la única hipóstasis.

c) El hecho tercero es que verlo en el “sentido orientativo”: la hipóstasis divina no “posee” sino que “es” esencialmente la misma naturaleza divina, al igual que por “poseer” la naturaleza humana la constituye por la sobreabundancia de su ser en su “propia naturaleza”, de modo que la afirmación “Cristo es Dios” no significa que “posee la naturaleza divina” (como hombre: lo que sería nestoriano) ni la dignidad divina (arrianismo), sino que el “Jesucristo histórico de Nazaret es real y verdaderamente Dios” (hijo de Dios).

2º Con ello la comunicación de idiomas aparece a la vez como una “realidad ontológica” en la comprensión ortodoxa de Cristo, así como una “regla de lógica afirmativa”. Juan Damasceno lo describe así: “Y éste es el modo de la comunicación de idiomas : que cada naturaleza comunica a la otra sus propiedades en virtud de la identidad hipostática y de su mutua interpretación”. Por lo que respecta al lado positivo dice: “Si hablamos, pues, de la divinidad (in abstracto), no predicamos de ella las propiedades de la humanidad; pero tampoco de la carne o de la humanidad predicamos las propiedades de la divinidad... Más si hablamos en concreto de la persona (hipóstasis), ya la nombremos por sus dos partes o por una de ellas, le atribuimos las propiedades de las dos naturalezas...”

2.- Datos históricos

La doctrina de la comunicación de idiomas se desarrolló al hilo del enfrentamiento con el arrianismo. En su réplica a Eunomio ya **Basilio** desarrolla: “Las propiedades que se consideran como características y secuelas fijas en una substancia (ousia) distinguen lo común (en la substancia) de las notas propias, sin romper lo común de la substancia – por ejemplo, divinidad común, propiedad, paternidad o filiación -. Para nosotros la comprensión de la verdad sólo surge de la consideración conjunta de ambas realidades, lo común y lo particular”.

Gregorio de Nisa: “La naturaleza divina es siempre una y la misma en el ser y en el obrar, mientras que la carne es lo que de ella misma perciben la inteligencia y los sentidos. Pero, unidad (la carne) con la divinidad, ya no se queda en sus límites y peculiaridades, sino que es asumida en lo más fuerte y superior. Mas las propiedades de la carne y de la divinidad pueden considerarse por separado, cuando cada una se contempla en sí misma; así se dice que el Logos existía desde la eternidad, pero que la carne fue formada al final de los tiempos...”

Agustín en su lucha contra los arrianos desarrolla su cristología del habitus y su doctrina de la comunicación de idiomas: “Se dice del Hijo de Dios que fue crucificado y sepultado, aunque eso no lo padeció en su divinidad, por la que es el unigénito y

eternamente igual al Padre, sino en su naturaleza y debilidad humanas... Conforme a esa unidad de la persona de Cristo Jesús, nuestro Señor, que consta de dos naturalezas, de la divina y de la humana, cada una de las dos participan de lo que se predica de la otra, la divina de la humana y la humana de la divina, como enseña el bienaventurado apóstol”.

Nestorio introduce la separación hasta en el mismo ser personal y los monofisistas destacan preferentemente la unión de las naturalezas hasta los límites mismos de una mezcla, como se echa de ver sobre todo en los “teopasianos”. El adopcianismo de cualquier tipo renuncia por entero a la comunicación de idiomas.

Tomás de Aquino: desarrolla sus reglas generales y sobre todo de lógica lingüística:

- Dado que la persona del Hijo de Dios es también el suppositum para la naturaleza humana, tanto en la lógica del lenguaje como en el plano ontológico se puede decir que Dios es hombre

- Por el mismo motivo, se puede decir también que Cristo es Dios

- Pero no se puede decir, por ese mismo motivo, que Cristo es un hombre divino

- Como la única hipóstasis (persona) se ha de ordenar a cada una de las dos naturalezas, las predicaciones sobre el Hijo del hombre se pueden trasladar al Hijo de Dios, y a la inversa.

- Como las dos naturalezas en Cristo son esencialmente distintas, en razón de la unidad de persona las afirmaciones sobre la naturaleza humana pueden aplicarse a lo que se afirma sobre la naturaleza divina, y a la inversa

- Como el hombre es un ser ligado al tiempo, se puede decir con razón que Dios se “ha hecho” hombre

- Más no se puede decir que el hombre se haya hecho Dios. Porque de lo contrario el ser persona tendría que apoyarse en la naturaleza humana, y el Dios eterno no puede “hacerse” nada

- Ni se puede decir sin más que “Cristo es criatura”, sino sólo respecto de su naturaleza humana

- Y tampoco se puede decir “este hombre Cristo” de necesidad se indica a la vez el suppositum supratemporal (divino) del hombre Jesús

- La afirmación “Cristo es Dios en cuanto hombre” no puede suscribirse por la reduplicación de “hombre”

- La afirmación, en cambio “en cuanto hombre, Cristo es una hipóstasis o persona” es correcta, si en la predicación de “hombre” se entiende tanto la naturaleza humana como su ser personal subsistente en el Logos.

En la siguiente época experimenta un oscurecimiento sobre todo por la distinción – introducida desde San Alberto Magno – al hablar de Dios, según se considere su ser divino propiamente dicho o tal como puede deducirse de su creación. Esta manera de hablar alcanzó un peso especial en el nominalismo (antes de finalizar el siglo XIV, con Francisco de Marca, Juan de Mericourt y Gregorio de Rimini), en el fondo suprime la distinción de la alta escolástica entre la consideración ontológica y la otra lógica.

Con ello empieza la edad moderna de la teología, que en el fondo pierde la realidad creyente de la “condición de criatura” y abre el camino a una concepción secularizada del mundo:

En Petavius aparecen ya en una forma más abstracta las reglas que han de garantizar el recto lenguaje acerca de Cristo, y que en cada caso se refuerzas con numerosas citas de los padres. Tales reglas son:

- Las propiedades de las dos naturalezas no pueden separarse, sino que se han de atribuir a la misma persona y son una sola cosa

- Al Cristo completo nunca se le puede nombrar sólo desde una naturaleza y sus propiedades, sino siempre desde sus dos naturalezas

- De la única y misma persona de Cristo pueden hacerse afirmaciones opuestas en virtud de la dualidad de naturalezas

- En Cristo una naturaleza obra en comunión con la otra

- De las propiedades hay que decir que en Cristo son comunes, pero que en concreto son propias

- La comunión de las propiedades no se puede predicar de las naturalezas in abstracto, sino sólo in concreto
- La atribución recíproca de las propiedades de las dos naturalezas sólo puede darse en una forma de predicación afirmativa, no en una negativa
- La comunicación de idiomas en Cristo es doble: una natural - substantiva o la que está condicionada por el comportamiento recíproco de las dos naturalezas

3.- Importancia de la comunicación de idiomas para la cristología católica

Ante todo debemos mantener que la comunicación de idiomas, en cuanto regla del recto lenguaje sobre la unión hipostática aclara y pone de manifiesto las tres tensiones fundamentales del tipo religioso que se dan en la relación Dios – hombre dentro del misterio de la persona de Cristo: a) La tensión entre “creador y criatura”, ser y poseer, dar por amor que enriquece y recibir con humildad, que en la riqueza de los dones se alegra de la propia pobreza (Flp 2,5-11; 1 Co 4,7); b) La tensión entre “santo y pecador”, pecado y redención; entre la grandeza de Dios y la pequeñez del hombre (2 Co 5,14-21; 8,9; 12,9-13.5) y que en el ofertorio de la misa se expresa con estas palabras: “Haznos partícipes de la naturaleza divina de aquel que descendió para tomar nuestra naturaleza humana. Jesucristo, nuestro Señor”; c) La tensión entre el Padre y el Hijo, de la unidad de ser y de obrar de Dios (Mt 27,46); una tensión en la que el cristiano se encuentra siempre ante Dios como hijo suyo por gracia y a la vez pecador y en culpa.

II. El yo en Jesucristo y las cuestiones acerca de su autoconciencia, conocimiento y fe

1.- La cuestión del yo de Jesús

La Sagrada Escritura ofrece afirmaciones inequívocas del yo de Jesús, especialmente en el capítulo 8 de Juan que se refieren al ser divino de Jesús, como lo desarrolla explícitamente la teología de Pablo. ¿Puede el hombre Jesús hablar como Dios o puede hablar “Dios directamente en forma divina” a través del hombre Jesús

Galtier: replantea la cuestión del yo de Jesús e intenta oponer en él al “yo divino personal” un “yo humano psicológico”, para poder entender mejor las numerosas declaraciones del evangelio en primera persona del singular en las que Cristo habla de su pasión o que formula en su pasión. Se pregunta: ¿puede sufrir la persona divina?: “sí, pero sólo en una conciencia humana y a través de la misma”. Hipostáticamente, es decir, desde el centro de su persona, el Logos es el sujeto paciente; pero en la medida en que el sufrimiento “afecta” no puede tocar directamente al Logos divino y como “vivencia afectiva” ha de sentarse en lo psíquico humano. En nosotros los hombres –así piensa Galtier- la persona y la naturaleza humana se identifican realmente, pero no en Cristo.

Rudolf Haubst supone en Cristo, junto al “yo personal y divino del Logos”, un “yo psicológico”, que describe en estos términos: “El yo psicológico pertenece, pues, sólo a la esfera de los actos y vivencias. Es, por tanto, el centro empírico al que la conciencia remite todos sus actos conscientes, así como las impresiones y competencias pasivas y conscientes. Ese yo no significa, pues, nada substancial y menos aún algo hipostático, pero sí es una expresión más o menos consciente de la naturaleza humana, y en concreto del alma humana espiritual”.

Las afirmaciones bíblicas que se aducen en favor de esa tesis del yo psicológico humano están sacadas de la historia de la pasión. Las más importantes son:

- “Mi alma está triste hasta la muerte” (Mc 14,34; Mt 26,38 = Sal 42,6.12; 43,5; Jn 4,9; Lc 22,44)
- “Abbá, Padre, no lo que yo quiero, sino lo que tú quieres” (Mc 14,36; Mt 26,39; Lc 22,43). Ahí se renuncia claramente a una voluntad propia como acto de un yo personal, y la única que ha de contar es la voluntad del Padre. Difícilmente se puede admitir que el Hijo de Dios ore aquí a Dios Padre. Habrá que suponer que el Dios-hombre Jesús (desde su ser humano) habla aquí con el Padre

- La palabra más importante y difícil, sin duda, es el supremo grito de súplica: “¡Dios mío! ¿por qué me has abandonado?” (Mc 15,34; Mt 27,46; = Sal 21[22], 2

La carta a los Hebreos 5,7ss pone en evidencia una declaración en primera persona del singular y la pregunta versa sobre cuál es el yo que habla en Cristo. Tres breves observaciones pueden ayudarnos a encontrar respuesta:

* Es importante empezar por una reflexión psicológica sobre nuestras propias afirmaciones más elementales en primera persona en singular. Pero el yo puede referirse a estratos muy diversos y “más o menos profundos o superficiales de mi ser humano”. Cuando digo, por ejemplo, “tengo sed” (Jn 19,28), puedo expresar meramente una sensación corporal, sin afirmar nada sobre mi yo personal. Otra es la afirmación que ha de darse a las declaraciones en primera persona del singular de Jesús cuando se confiesa como “el Hijo” respecto de su Padre, que lo ha enviado, cuando hace sus afirmaciones “Yo soy”, como aparecen sobre todo en el Evangelio de Juan, o cuando de un modo absolutamente único se confiesa “Hijo del Padre”. Pero aquí habla sin duda el Dios-hombre Jesucristo, y no el Logos mismo como segunda persona en Dios. Pero ese Dios – hombre Jesucristo, habla aquí desde un centro y respecto de un centro que ya no puede fundarse en el hombre Jesús como hombre, sino exclusivamente como “centro substancial y personal” y no como un mero yo psíquico.

* Comprenderemos mejor la diferencia entre lo personal y lo psíquico si lo referimos a la conciencia. Lo psíquico sólo lo experimentamos como “contenido de conciencia” y, por ende, en cierto modo como objeto de nuestra experiencia. Lo personal no puede ser en sentido propio objeto de mi conciencia; vive y se da más bien simplemente en la “libre realización de mi yo como sujeto de todo lo que acontece en mí”. El ser persona no puede ser cosificado u objetivado como objeto de mi conciencia. La persona es, por lo mismo, algo inefable, algo que no se puede expresar. Es el “yo como libertad en acción”. El postulado “yo psicológico en Cristo” no ha de entenderse en principio como un “yo experimentado en la conciencia”, sino más bien como un “yo realizado en la naturaleza del hombre”.

* Finalmente, la respuesta al problema del yo de Jesús no se puede dar de un modo claro y categórico, sino más bien a modo de descripción de las experiencias humanas, que pueden ofrecer una comprensión análoga también del misterio de la unión hipostática.

Así, pues, en ningún pasaje aparece Jesús “en conflicto consigo mismo” y “enfrentado a Dios” a propósito de lo que dice y hace; más bien explica sin lugar a dudas su conducta (especialmente en Juan) como determinada por “el Padre y su acción”: “En verdad os digo que nada puede hacer el Hijo por sí mismo, como no lo vea hacer al Padre” (Jn 5,19-24).

2.- La cuestión de la ciencia de Jesús

2.1) Algunos datos históricos

En las afirmaciones de la Sagrada Escritura sobre nuestro problema hay que empezar por establecer que, desde una perspectiva humana, entraña cierta contradicción el hablar, por ejemplo, de un “no saber” de Jesús en la importante cuestión de la segunda parusía (Mc 13,32) y el poner este juicio en boca de los apóstoles: “Ahora vemos que todo lo sabes, y no necesitas que nadie te pregunte; por eso creemos que has venido de Dios” (Jn 16,30). Sin embargo, el tema propio y específico del mensaje bíblico no es la cuestión acerca de la ciencia de Jesús, sino más bien y primordialmente la cuestión acerca de su persona y de su obra.

Como en las afirmaciones bíblicas, también en la tradición se hace patente la doble tendencia en la búsqueda de una respuesta válida a nuestra cuestión: lo que ante todo y sobre todo cuenta, después de la resurrección de Jesús y del envío del Espíritu a la Iglesia, es poner de relieve el verdadero misterio divino en el Jesús que pasó por esa tierra como un hombre y que fue muerto violentamente por los hombres, frente a todo pensamiento racional humano, que por la fe y la fuerza del Espíritu Santo fue ganando cada vez más claridad hasta que en Nicea el año 325 se estableció la doctrina: “Creemos... en un solo Señor Jesucristo Hijo de Dios, nacido unigénitamente del Padre, es decir, de la sustancia del Padre, Dios de Dios, luz de luz, Dios verdadero de Dios verdadero, engendrado, no hecho, consustancial al Padre”. Esto se encuentra también en la lucha contra la gnosis y el monofisismo del siglo V en el año 451, en Calcedonio (Ver DZ 148).

Gregorio I en el 600 afirma: “ciertamente en la naturaleza humana sabe el día y la hora del juicio; sin embargo, no lo sabe por la naturaleza humana” Como Hijo de Dios, Cristo “omnisciente” sin más Máximo el Confesor excluye asimismo cualquier ignorancia en el alma humana de Cristo.

Juan Damasceno: “El alma del Señor, por la unión con el mismo Dios Logos y por la unión hipostática, poseyó también el conocimiento del futuro con el resto de los milagros”.

Anselmo de Canterbury, Hufo de San Víctor y otros hasta que Roberto de Melun, siguiendo el espíritu de Abelardo, vuelve a distinguir netamente entre ciencia humana y ciencia divina en Cristo. Fue la escuela de los Victorinos, en el siglo XII, la primera que ya no explicó la ciencia de Cristo exclusivamente por la unión hipostática, sino también por la peculiar gracia de Cristo, que revierte asimismo sobre la naturaleza humana, haciendo así patente el esquema agustiniano del conocimiento como iluminación, y la iluminación como gracia. La escuela de Abelardo destaca más por el contrario, el contraste entre creador y criatura en Cristo como Dios – hombre, aunque sin llegar a la idea de un “conocimiento limitado en el hombre Cristo”, como se supondrá, por ejemplo, desde la ilustración.

Tomás sigue sosteniendo que el “conocimiento infuso” era propio de Cristo conforme a su naturaleza divina, como es propio de los ángeles, por otra parte admite ahora un verdadero “conocimiento adquirido”, un auténtico desarrollo del conocimiento: “En Cristo no podía haber nada nuevo respecto de su ciencia divina, ya que conocía las cosas en el Verbo (Logos); tampoco respecto de la ciencia humana, por la que conocía las cosas mediante imágenes infusas; más para él pudo darse algo nuevo e inhabitual por su conocimiento experimental, por el que a diario podía ocurrirle algo nuevo. El alma humana y creada de Cristo no podía abarcar el conocimiento increado e infinito de Dios, pero que en el propio Verbo (como persona) conoce todo lo real del pasado, presente y futuro, e incluso lo potencialmente infinito en la *scientia simplicis intelligentiae*, mas no con una *scientia visionis* y que, finalmente, el alma de Jesús contempló incluso en el ser divino, en virtud de la unión hipostática, de forma más completa y más clara que ninguna otra criatura. Más pese a esta idea profunda sobre la posibilidad de un conocimiento adquirido en Cristo, acaba Tomás sosteniendo la doctrina tradicional según la cual Cristo, si bien en virtud del *intellectus agens* podía conocer cosas nuevas, en el conocimiento mismo no podía hacer verdaderos progresos *secundum essentiam scientiae* sino sólo *secundum effectum scientiae*.

En la época contemporánea se abrió camino una nueva comprensión posible de la ciencia de Jesús mediante la distinción entre “autoconciencia” de Jesús y “saber” o “conocimiento” de Jesús por obra de Hermann Schell, en 1893. Pero lo decisivo siguió siendo el mantenimiento de la doctrina acerca de la visión beatificante y actual de Dios, que se le atribuía a Cristo desde su concepción y a lo largo de su vida sobre la tierra en virtud de la unión hipostática. En la ilustración se rechazó en general la doctrina de la visio beata del Jesús terreno. Cayetano y Vázquez defendieron la doctrina de Tomás.

Una verdadera superación de esas posiciones sólo la intentó **Hermann Schell** a finales del siglo XIX. Distingue claramente entre el “estado de envío y humildad terrestres y el estado de consumación y gloria, dejándose además llevar por la idea de evolución y progreso que le llegaba del evolucionismo general de la época y que incluso llegó a condicionar su idea de Dios. Rechaza abiertamente la ciencia infusa y la visión beatífica. La verdadera prerrogativa del hombre está para él precisamente en la “evolución y el progreso”: “Subraya que para la dignidad del conocimiento humano no sólo es determinante la abundancia de lo conocido sino también la autonomía y la actividad personal en la adquisición humana del conocimiento. La ciencia de Cristo en su estado de humildad por contenido y penetración fue ciertamente el conocimiento natural y sobrenatural más perfecto. En virtud de la iluminación divina el alma humana de Jesús poseyó desde el comienzo una conciencia perfectamente clara y segura de su subsistencia en la persona del Hijo de Dios, así como de la finalidad de la encarnación que se había operado en ella. (Pero Scheell, a propósito de la palabra “conciencia”, todavía no distingue claramente entre el orden personal de la hipóstasis y el otro psíquico de la conciencia anímica). En virtud de una iluminación divina el alma humana de Jesús tuvo desde el comienzo un conocimiento perfecto de la esencia divina, de la vida trinitaria íntima y del plan salvífico de Dios, de modo que su autoconciencia recibió una luz plena de esa penetrante conciencia divina... El alma humana de Jesús tuvo un conocimiento perfecto de todo el campo de la verdad, tanto de las verdades salvíficas importantes en el aspecto ético,

como de las verdades reales y temporales de la naturaleza y de la historia...” (Con todo, Schell resulta menos convincente que Santo Tomás).

Karl Rahner quiere mantener la tradición católica sobre la posibilidad y realidad de una visio beata y de una scientia infusa en Cristo junto a una scientia acquisita, aunque reinterpretando todas esas doctrinas: “Esa conciencia de la filiación e immediateidad para con Dios reside en el polo subjetivo de la conciencia de Jesús”. Para Rahner la gracia es siempre “autocomunicación de Dios” y no primordialmente una gracia creada. Habla constantemente de un “desarrollo espiritual, incluso religioso, de Jesús” que él explica como la “historia de la autointerpretación” de Cristo. (En un sentido antropológico esta cristología se presenta como monofisista).

Helmut Riedlinger, explica la autoconciencia de Jesús desde el “testimonio general de la Escritura” a partir del concepto de “historicidad” y “visión histórica de Dios”, por la que entinede “el conjunto de la ciencia de Jesús, en la cual se unen de un modo que en definitiva nos resulta incomprensible la historicidad y la posibilidad escatológica” y dice: “Por consiguiente, una verdadera entrada a un horizonte mental e imaginativo delimitado por la historia, la ignorancia, el cuestionamiento, la búsqueda, la duda y un auténtico progreso en el conocimiento de sí y del mundo son cosas que forman parte de la vida terrena de Jesús”.

Edward Schillebeeckx: ignora en Cristo las relaciones creador – criatura, y parte de una cristología que entiende la kenosis divina en un sentido radicalmente óntico: “Abarca toda la vida humana de Jesús como una libertad humana situada”, excepción hecha de la libertad para el pecado: “En el ser humano de Cristo ya se ha dado el salto de lo humano a lo divino mediante la gracia unitiva. El Hijo es Dios de una manera humana. De ahí que el ser humano en Cristo sea una manera de ser de Dios mismo, la del Hijo. El Cristo histórico experimenta lo divino precisamente allí donde experimenta lo humano en sí, no por encima ni fuera de sí mismo”. Así, conciencia del yo, visio beata, ciencia infusa, ciencia adquirida no son más que distintos nombres de la única conciencia humana de Jesús.

Piet Schoonenberg: por la Escritura y por la tradición hay que reconocer positivamente... a Jesucristo un ser personal humano, y con ello un ser y devenir humano propio y un humano estar en la historia. Es el ser persona humana Cristo ha llevado a la perfección ontológica del estar en sí mismo hasta las cimas de la conciencia y la libertad; pero, al mismo tiempo, está limitado por su individualidad. Lo que en el fondo persigue Schoonenberg es una cristología sin dualidad (de naturalezas), sin negar la diferencia entre la creación y su Dios trascendente, él entiende al Jesús terreno de manera “escatológica” en el sentido definitivo: “Jesucristo es la culminación escatológica de la acción salvífica divina, y también de la historia de nuestra salvación”. Es una cristología de la consumación humana. Entiende que Cristo sólo de forma progresiva fue descubriendo su misión, y con ella toda su persona y su cometido vital. (Pero con esta explicación del autodesarrollo de Jesús se niega a Cristo un conocimiento previo de su destino y de su futuro, de modo que la traición de Judás y la negación de Pedro se interpretan como corazonadas)

Philipp Kaiser: concibe el pleno ser humano de Jesús como dualidad en la unidad, la finitud y limitación de la espiritualidad de Jesús, su estructura dilógica – que es un propósito especial del Kaiser-, el ser humano de Jesús entendido como revelación del Padre, para interpretar después la estructura trinitaria de la vida espiritual de Jesús

2.2) Intentos de sistematización

1º El punto de partida sigue siendo la declaración del concilio de Calcedonia de que en Cristo “las dos naturalezas, la divina y la humana, están unidas sin separación y sin mezcla”.

2º Ha de mantenerse la diferencia absoluta entre creador y criatura dentro de un pensamiento claramente ontológico. Y eso es lo que no queda asegurado de manera adecuada en Rahner, Schillebeeckx, Schoonenberg y Kaiser

3º La misma tensión ontológica al hablar de Cristo se hace patente en la cuestión de la conciencia y conocimiento de Jesús. Aquí se requiere una clara afirmación sobre la naturaleza humana y creada de Cristo, a la que nada puede faltar de lo que pertenece al

hombre. La misma Escritura destaca que Cristo es creador: “Todas las cosas fueron creadas por él y sin él nada se hizo” (Jn 1,3; Col 1,16s). Pero eso no se puede admitir para la naturaleza humana y, en consecuencia tampoco para las posibilidades y facultades cognitivas humanas; más bien hay que entenderlo exclusivamente de la persona del Logos, en el cual sin embargo se “funda” (subsiste) el ser personal humano de Cristo. El misterio fundamental de Cristo, que en el concilio de Calcedonia se describe con la declaración de las “dos naturalezas, inseparables e inconfusas”, sigue siendo decisivo en la medida en que es posible hablar de la “persona de Cristo” como del “conocimiento y conciencia de Jesús”. Y el ensamblaje entre ese “sin división y sin mezcla” sólo es posible en el ser personal cuando éste es visto y asumido adecuadamente en su estructura básica trinitaria:

a) El Logos, como segunda persona de la divinidad y a la vez como persona propia de Jesucristo, ha de entenderse también en la Trinidad como “fundamento en la única naturaleza divina personal” y “como Hijo que existe engendrado por el Padre” y que “se comunica con el Padre en la única naturaleza divina cual conocimiento en el amor (Espíritu)”, porque “el Padre y yo somos una sola cosa”.

b) El ser personal humano en Cristo como ser personal creado se apoya total y plenamente en el Logos como Dios creador; pero existe y se comunica como criatura en sí y ahora como parte de este mundo. En el hombre Jesucristo la semejanza divina, propia de todos los hombres, es ya una filiación divina perfecta, y ello a su vez no sólo por gracia, como es posible en el hombre natural en tanto criatura y como se hará singularmente patente para el cristiano en la consumación, sino de un modo esencial, hasta el punto de que Cristo puede decir: “Quien me ve a mí ve al Padre” (Jn 14,9). “El Padre y yo somos una misma cosa” (Jn 10,30). “El Hijo no hace nada que no vea hacer al Padre” (Jn 5,19s.30).

c) Cristo no sólo históricamente sino en el plano óntico es el centro de la historia de la salvación y por ello el centro del mundo, por cuanto precisamente a través de la encarnación del Logos supera la diferencia absoluta entre creador y criatura, establecida por Dios en la primera creación del mundo, y abre el camino hacia aquel misterio absoluto de la historia salvífica y de la historia universal que Pablo ha resumido en estas palabras de su primera carta a los Corintios 15,28.

4° Siguiendo la doctrina de santo Tomás:

a) De acuerdo a los testimonios personales de Jesús en la Escritura lo primero que hemos de consignar es que se sabe constantemente “Hijo del Padre del cielo”: Esta conciencia filial de Jesús se expresa por primera vez en el testimonio bíblico del templo; tal conciencia filial es algo originario y esencial, sin que haya cambiado a lo largo de toda su vida, ni siquiera en la pasión y muerte, donde no se debe entender en un sentido absoluto el grito de invocación que Jesús lanza (Cf. Mc 15,34; Mt 27,46; las “autodeclaraciones del Hijo” aparecen siempre como afirmaciones en las que el Jesús de Nazaret histórico se presenta como lo que es en su ser más íntimo.

b) Esas afirmaciones conducen a la cuestión de si Jesucristo ha sabido también que él era Dios. A lo cual hay que decir: Una tal afirmación nunca aparece en boca de Jesús, siempre se mantiene en la declaración de “Hijo del Padre”; sin embargo, en la autoconciencia inmediata de Jesús ha debido estar vivo y operante ese “conocimiento del ser divino”.

c) Se plantea la cuestión de en qué relación mutua están el yo divino y el yo humano de Jesús precisamente en lo que se refiere a su conocimiento y ciencia. Con la vista puesta en el hecho de que no existe separación entre persona y alma tenemos que decir: 1) Sobre la base de nuestra inteligencia de la unión hipostática que ese yo humano en Jesús no sólo está abierto de un modo crítico – cognitivo sino más bien de una manera real al yo divino, y desde luego sin que el yo humano “tome” (usurpe) el yo divino sino que, por el contrario, el yo divino actúa como fundamento en que subsiste el yo humano por la encarnación de Dios mostrándose siempre por encima de ese yo humano que no sólo está realmente abierto, y al modo criatural se abre con el deseo, la súplica y la propia donación. Esto se echa de ver en

los milagros de Jesús, en los cuales se manifiesta el poder divino de Jesús a través de la acción humana, aunque al mismo tiempo se hace también patente la frontera de la naturaleza humana, como en la curación del ciego (Mc 8, 22-26) o en la sinagoga de Nazaret (Mc 6,5s). En ese sentido van también los testimonios bíblicos de Jn 5, 19-30 sobre los plenos poderes del Hijo por el Padre y frente al Padre, así como las afirmaciones de que Dios, que siempre escucha al hombre que le sirve (Jn 9,31), escuchará con más razón a Jesús “el Hijo” (Jn 11,41s: “Yo sabía que tú siempre me escuchas”, en la resurrección de Lázaro; 2) La unión del yo humano con el yo divino es tan real y esencial en Cristo, que éste puede obrar lo divino en el signo de la acción humana, como se pone de manifiesto cuando perdona pecados (Lc 5,20: curación del paralítico; 7,48s: la pecadora). 3) El testimonio más profundo en favor de la conexión real del yo criatural con el yo divino – creativo en Cristo (sin mezcla de las naturalezas) es su resurrección de entre los muertos, que vaticina tres veces (Mc 10,34; 9,30; 8,31) y que cumple la mañana de Pascua (Mc 16,6).

d) El perdón de los pecados, al igual que los vaticinios de la pasión, nos llevan a la cuestión del conocimiento que Jesús tenía del hombre y de su historia, y especialmente de su propia historia personal y de la historia salvífica del mundo

e) Más cercanos aún nos resultan los razonamientos de santo Tomás sobre la ciencia adquirida del alma de Jesús.

Lo decisivo en las afirmaciones sobre la ciencia de Jesús es que ésta ha de verse desde su ser humano – divino, así como en el marco de su historia temporal, de su historia personal y de su personal cometido en la vida. Sólo para eso proporcionan apoyo los textos de la Escritura, sin los cuales nada válido puede establecerse acerca de la ciencia de Jesús, al igual que la autoconciencia íntima de Jesús como el “Hijo del padre” sólo puede establecerse por las afirmaciones de la Escritura, aunque la interpretación de esas “autodeclaraciones” de Jesús sólo pueda realizarse de forma válida dentro de la doctrina trinitaria de Dios y de la doctrina de la unión hipostática en Cristo que la fe de la Iglesia ha desarrollado.

f) Veamos las observaciones del hombre moderno, el cual en las cristologías de los Evangelios y especialmente de los Sinópticos encuentra varias afirmaciones:

- Cristo muestra una sensibilidad especial hacia la belleza y maravillas de la naturaleza; especialmente en el sermón del monte (Mt 6,26-30: los pájaros del cielo, los lirios del campo) se hace patente ese sentimiento, que se alimenta sobre todo con los salmos de la creación del AT.

- Se hace patente una nueva concepción social y crítico - social en las exigencias éticas (de manera muy particular en los mandamientos del amor: Mc 12,24-39), así como en los enfrentamientos con los fariseos (Lc 11,43s), en la parábola del rico epulón y del pobre Lázaro (Lc 16,19-31) y especialmente en las relaciones de Jesús con los “pecadores”; esta concepción no tiene nada que ver con el pensamiento clasista de los modernos y ha nacido simplemente de un “amor” que no sólo ha de entenderse de un modo humanista, sino también desde el “amor redentor” de Cristo”, y por tanto desde la unión hipostática.

- El mundo técnico de su tiempo aparece en parábolas sencillas, que tienen que ver con su oficio de “carpintero” (Mc 6,3; Mt 13,55), cuando habla por ejemplo de la astilla y de la viga en el ojo (Mt 7,3ss), de la piedra angular que los constructores rechazaron (Mc 12,10 = Sal 118,22), del fundamento bueno y malo (Mt 7,24-27).

Tesis 16

Una persona, dos voluntades. Monotelismo y Constantinopla III⁶.

La fórmula de la cristología de III concilio de Constantinopla (680/681)

1. La disputas de los monotelitas.

En las primeras décadas del S. VII Persia controlaba los territorios sirios de Asia menor; los árabes eran un solo poder político; cae damasco y el imperio cae en posesión de los musulmanes. Ya en 643, el emperador bizantino estaba ocupado en el restablecimiento de la unidad eclesiástica entre los partidarios de calcedonia y las iglesias monofisitas de oriente. Esta fórmula de la unidad, fue redactada por el patriarca de Constantinopla Sergio (610/638), Teodoro de Farán y Ciro de Fasis, sobre las bases de las declaraciones de calcedonia donde en Jesucristo no existía más que una energía, una voluntad. Otra fórmula hablaba de una única actividad humano - divina.

Las replicas llegaron al instante, Sofronio, patriarca de Jerusalén desde el 634, opuso a la doctrina de una única energía en Cristo la formula *Tomus Leonis*, la cual Jesucristo obraba a través de las dos naturalezas aquello que convenía a cada una por ello, Sergio, Patriarca de Constantinopla, deja de lado la doctrina de la única energía y se limita a hablar de una voluntad, pues no pueden suponerse dos voluntades en Cristo sin eliminar la unidad de la persona. Gracias a máximo el confesor⁷, hubo una decisiva aclaración a ese planteamiento espinoso.

Ya Sofronio había hecho hincapié en que la redención tuvo lugar precisamente porque Jesús padeció como hombre por su propia voluntad. A esta voluntad, parte constitutiva de la naturaleza humana se refiere máximo, cuando en su discusión con Pirro I si a Jesucristo (logos) le conviene la razón, entonces también le conviene una voluntad humana, ya que por naturaleza es racional tiene la fuerza natural de desear conforme a la razón, y eso sería precisamente la voluntad.

Mientras en el *tomus* de león magno y en la cristología de Cirilo la naturaleza humana de Jesús se manifiesta en el hecho de que camina, tiene hambre y es finalmente crucificado, lo importante ahora es la debilidad que Jesucristo sufre interiormente, su miedo a la muerte, su aflicción, su obediencia, su resistencia a las tentaciones. Entonces la cuestión de este momento es como debe entenderse conceptualmente todo esto a partir de la formulación del misterio de Cristo de calcedonia.

Esta es la problemática que estudia que estudia máximo el confesor: es propio de la naturaleza del hombre tanto la razón como la voluntad, porque a través de ella se eleva a autodeterminarse. Solamente a través de la autodeterminación el hombre es verdaderamente hombre.

Surge una cuestión: como unir esta doctrina con la de la hipostasis. La hipostasis, la persona, designa al volente, al que hace uso de la voluntad y de la autodeterminación. Así, en Jesucristo las voluntades se conducen como las dos naturalezas, como lo creado y lo increado, lo divino frente a lo humano, como lo inmortal frente a lo mortal. En cumplimiento de su voluntad, consuma este movimiento de retorno para el que el hombre fue creado desde el principio, a saber, reunirse en unidad autónoma con Dios y su voluntad de plenitud de la creación en su diferencia de Dios. de esta manera, con independencia de la diferencia de la esencia de Dios y la esencia humana, el hombre es capaz de acoger a Dios en su ser por entero, de tal manera que en su ascensión hacia Dios reciba en cierto modo como premio de su victoria a Dios mismo, fin de todo movimiento.

Por tanto, la vía humana de Jesucristo, la vía de su voluntad libre, de su pasión, etc., es la vía del hombre hacia la verdadera identidad consigo mismo, la que el hombre alcanza el cumplimiento de su autodeterminación, de su libertad. La vía de la consumación (finitud) cruza a través de las persecuciones, del miedo, los padecimientos y la cruz. Los hombres han de co-rrrealizar de manera mística los misterios de la vida de Jesucristo, particularmente en su muerte. El hombre se gana a si mismo cuando hace total entrega de su ser.

⁶ Hunnermann, Peter, (cristología), pag: 223 – 226.

⁷ Máximo el confesor: nacido por el 580 en Constantinopla. Fue nombrado secretario del emperador Heraclio. Por el 613 o 614 va al monasterio. En el 645 sostuvo una gran discusión con Pirro I. en el 649 participa en el concilio de Letrán, disputa monotelita. Desterrado por in en contra del edicto monotelita, le amputan la mano derecha y le arrancan la lengua; muere en el 662

1. Desarrollo del monotelismo⁸

El *monotelismo* nació de los intentos de reconciliar a los monoficistas con la ortodoxia, buscando fórmulas intermedias que pudiesen satisfacerla. Su fundador fue Sergio, el patriarca de Constantinopla, que primero propuso el monoenergismo⁹, después el monotelismo.

El error del *monotelismo* está en considerar sola la unidad de persona en la operación. Los monotelistas entienden por voluntad el impulso que nace de la persona. Modifican así el sentido de la palabra. Omiten considerar la dualidad de voluntad y de operación que proviene de la dualidad de naturalezas. Con el monotelismo la historia del dogma Cristológico queda prácticamente terminada.

Una cosa resalta con toda evidencia: la postura cristiana verdadera es a la vez una síntesis y un equilibrio de dos tendencias complementarias y, finalmente, entre dos series de errores opuestos.

2. El sínodo de Letrán¹⁰ (649)

Con la doctrina de la voluntad divina y humana, y del modo de obrar divino y humano del único Jesucristo que quiere y actúa, el concilio de Letrán define por primera vez en su sentido pleno la unidad hipostática como unidad del sujeto. Realizada y redactada tanto en griego y latín.

Canon 10: quien no confiese con los santos padres, propiamente y en conformidad a la verdad, que las dos voluntades del único y mismo Cristo y Dios nuestro, están coherentemente unidas, la divina y la humana por razón de que, en virtud de una y de otra naturaleza suya, sea condenado.

Canon 11: quien no confiese con los santos padres, propiamente y en conformidad a la verdad, que las dos operaciones, la divina y la humana, coherentemente unidas del único y mismo Cristo y Dios nuestro, en razón de que por una virtud de una y de otra naturaleza suya, sea condenado.

3. Declaraciones cristológicas del III concilio de Constantinopla (680-681).

Enseña la presencia en Jesucristo de un autogobierno verdaderamente humano realizado por el *Logos* de la persona divina.

En el VI concilio ecuménico, III concilio constantinopolitano, se abordó definitivamente la cuestión monotelita.

El pasaje fundamental, articulado según el sentido, reza como sigue:

“Y de acuerdo con la enseñanza de los santo Padres predicamos de él tanto dos maneras naturales de querer o voluntades como dos operaciones naturales, no separadas, inmutables, indivisibles e inmezcladas; y dos voluntades, no contrarias -¡Dios nos libre!- como dijeron los impíos herejes, sino que su voluntad humana sigue a su voluntad divina y omnipotente, sin oponerse a ella ni combatirla, antes bien, enteramente sometida a ella. Era, en efecto, menester que la voluntad de la carne se moviera, pero tenía que estar sujeta a la voluntad divina del mismo, según el sapientísimo Atanasio porque a la manera que su carne se dice y es carne de Dios Verbo, así también la voluntad natural de su carne se dice y es propia de Dios Verbo, como él mismo dice: «porque he bajado del cielo no para hacer mi voluntad, sino la voluntad del Padre que me ha enviado» (Jn 6,38), llamando suya la voluntad de la carne, puesto que la carne fue también suya. Porque a la manera que su carne inmaculada Y santísima no por estar divinizada fue suprimida, sino que permaneció en su propio término Y razón, así tampoco su voluntad quedó suprimida por estar

⁸ El *monotelismo* sostiene que no hay en Cristo más que *una sola voluntad* (del griego, *thelema*: voluntad).

⁹ Según la doctrina del *monoenergismo*, después de la unión de las dos naturalezas, hay en Cristo *una sola energía* u operación. Esta doctrina fue impugnada por Sofronio que llegó a ser patriarca de Jerusalén. Entonces Sergio abandonó esta solución.

¹⁰ Celebrado por Martín I y colaboración de Máximo el confesor; sínodo general de obispos italianos y africanos.

divinizada, como dice Gregorio el Teólogo: "Porque su querer, queremos decir del Salvador, no es contrario a Dios, como quiera que todo él está divinizado."

El párrafo primero, Habla de las dos maneras del querer o de la voluntad y de las dos operaciones naturales que se dan en Cristo sin separación, sin cambio, sin división y sin mezcla. En este caso se traslada la fórmula calcedónica de las dos naturalezas a las dos facultades volitivas o *modus operandi* naturales.

El segundo párrafo enfrenta al argumento monotelita según el cual allí donde hay dos voluntades éstas tienen naturalmente que oponerse. La doctrina es ahora que no hay oposición ninguna a pesar de que haya efectivamente dos voluntades. Lo característico de la voluntad humana es su sometimiento a la voluntad todopoderosa divina.

El tercer párrafo explica y fundamenta, el cómo de esa subordinación. No es arbitraria, sino plena y permanente. La razón se encuentra en el hecho de que el sujeto de esa humana voluntad es la Palabra misma, el *Logos*; entendido como hipóstasis, de tal manera que así como la carne es carne del *Logos*; también la voluntad es voluntad de dicho *Logos*. Se cita como prueba escriturística Jn 6,38, donde Jesús habla explícitamente de su voluntad como distinta de la voluntad del Padre. Máximo había puesto de relieve que las tres personas divinas poseen únicamente una voluntad, así como una naturaleza. La voluntad del Padre es a un tiempo voluntad del Verbo divino. Si el Señor dice que ha venido para hacer la voluntad del Padre en lugar de la suya, está contraponiendo las voluntades divina y humana.

El cuarto párrafo destaca, que ésta es precisamente la manera en que la voluntad humana de Jesucristo se ve divinizada, unificada con la voluntad divina, sin por ello perder su especificidad propiamente humana. Lo mismo sucede con su carne, la cual, el hecho de ser carne del Verbo divino, se convirtió en carne santísima, divina y sin mancha, una vez más sin sufrir por ello menoscabo en su constitución, estado y condición propias.

El siguiente apartado, presenta dos modos operativos naturales presentes en Cristo, sin separación ni cambio, división o mezcla. Modos en que obra Cristo ejecutando cada uno de ellos lo que le es propio en comunión con el otro.

En el último apartado en ningún caso puede hablarse de un solo e idéntico *modus operandi* de Cristo:

"Pues no vamos ciertamente a admitir una misma operación natural de Dios y de la criatura, para no elevar lo creado hasta la sustancia divina ni rebajar tampoco la excelencia de la divina naturaleza al puesto que conviene a las criaturas. Porque de uno solo son los milagros como los padecimientos según lo uno y lo otro de las naturalezas de que consta y en las que tiene el ser."

El concilio hizo entrega al emperador Constantino de las resoluciones adoptadas, de las que dicho discurso constituye un nuevo resumen. En dicho texto se dice:

«No otra cosa, en efecto, constituye la integridad del ser humano sino la voluntad esencial que caracteriza asimismo en nosotros la fuerza de la autodeterminación.

La riqueza del hombre tiene su plenitud en la voluntad conveniente a su ser, es decir, esa voluntad procede del ser humano, y en ella se manifiesta su esencialidad. Pero ahora esa voluntad conforme a su ser es caracterizada como fuerza de la autodeterminación. No se caracteriza a la voluntad como simple volición de una cosa concreta; la voluntad se despliega esencialmente en la potestad plena en relación consigo misma. Es autodomínio o autogobierno. Apoyándose literalmente en ese concepto, la escolástica medieval hablará de la libertad como *dominium sui*. En la libertad en cuanto esencia de la voluntad se muestra lo que es la naturaleza humana. Lo que en relación con Cristo quiere significar que en éste existió un verdadero autodomínio humano realizado por el *Logos*, por la hipóstasis, de la persona divina.

Agatón destaca que Jesús se abandona a la voluntad del Padre. Habla de la obediencia que Jesús prestó a sus padres y entresaca del himno de Filipenses lo referido a su obediencia hasta la muerte. Como los Padres conciliares, cita Jn 6,38: «Porque no he bajado del cielo para realizar un designio mío, sino el designio del que me envió.» Para Agatón no

hay duda de que este texto prueba la existencia de una voluntad humana en Jesucristo. Es precisamente en esa voluntad humana donde se revela el ser pleno y total de su humanidad.

Pero frente al fuerte énfasis puesto tanto por el III concilio constantinopolitano como por las discusiones teológicas de la época en el sometimiento de la voluntad humana a la divina en Jesucristo, se plantea la siguiente pregunta: esta sumisión completa y sin reservas a la voluntad de Dios, ¿no acaba por abolir la libertad humana? El punto de vista de Máximo Confesor, precursor, durante la disputa a propósito del monotelismo, de las actuales reflexiones, llegaba incluso a agravar el problema al negar a Cristo una «voluntad gnómica», la libertad para elegir entre el pecado y el no pecado, entre lo que es pecaminoso y lo que no lo es. ¿No se suprimen y anulan entonces la voluntad humana de Cristo y su libertad? Máximo lo niega categóricamente. A su juicio, la libertad humana tiene su más elevada posibilidad en la decisión por la voluntad de Dios y en la conversión de esa elección en actitud firme. Ésta es la resolución en la que vive Cristo desde el primer instante de su vida humana. Así, en lo que se refiere a su actitud fundamental, la libertad humana es en Cristo plena en todo momento.

4. Pericóresis- lo divino y lo humano en recíproca compenetración.

Con la doctrina de la pericóresis la cristología patrística elabora la idea que hace posible entender la experiencia humana de Jesús y los acontecimientos de la Pascua como un proceso de revelación, así como vincular con ellas las declaraciones cristológicas conciliares.

Al entender la voluntad humana como fuente de autodomínio y autodeterminación, surge la pregunta por el alumbramiento de lo divino en la realización de la voluntad y, por ende, de la libertad humana, así como, a la inversa, por la preservación de lo humano en la realización de la libertad divina. Máximo Confesor y Juan Damasceno, recogen esa problemática. El concepto de pericóresis es de origen estoico y neoplatónico, lo usan para la mejor definición de la unión de alma y cuerpo. Para la cristología son dos los aspectos que de él se derivan. La Stoa pone de relieve que el alma penetra enteramente en el cuerpo sin por ello perder su propia esencia. Los neoplatónicos destacan además una relación de fundamentación: el alma que penetra el cuerpo sin mezclarse con él es el principio del que parte la interpenetración mutua.

La tradición cristiana emplea desde el principio pericóresis para designar la relación de las tres personas divinas entre sí. Ninguna de ellas retiene nada para sí. Padre, Hijo y Espíritu se conceden mutuamente todo lo que tienen y se inter y compenetran entre sí. Es expresión de la realización de ese ser-para-otro de las tres personas divinas. El Padre no retiene nada para sí nada que no comparta con el Hijo con excepción de su puro ser-Padre. Viceversa el Hijo, no retiene para sí más que su puro ser-Hijo. Y esa comunicación plena que permite a Padre e Hijo compartirlo todo es precisamente la que constituye todo lo que el Espíritu posee, con excepción de su diferencia –al proceder del Padre y del Hijo- con respecto al Padre en cuanto Padre y al Hijo en cuanto Hijo.

Al parecer fue Gregorio Nacianceno quien usó por primera vez el verbo pericóresis con respecto a las dos naturalezas de Jesús, se trata simplemente de la interpenetración mutua de ambas en Cristo. Es Máximo Confesor a quien debemos la formación del sustantivo y a quien asimismo recurrió tanto a éste como a su raíz verbal correspondiente para la formulación de la doctrina de que las obras humanas y divinas de Jesucristo no están ni mezcladas ni separadas. Establece que, siendo hombre, Cristo no realiza lo divino conforme a Dios, y, siendo Dios, no realiza lo humano conforme al hombre. Lo explica así:

“Más allá del hombre opera él (Jesucristo) lo humano... mostrándose que la energía humana está ligada a la *dínamis* humana. Y así como la (una) naturaleza, se une, sin mezclarse, a la (otra) naturaleza y, la penetra enteramente, tampoco tiene nada desprendido (de aquella).”

La obra divina sale a la luz en toda su divinidad, su amor, y poder precisamente en el hombre, mientras el misterio humano se despliega en toda su autonomía y dignidad inalienables precisamente en el Logos. Ello significa que el contenido que aparece en las obras humanas libres es divino, y el contenido de las obras divinas es humano.

Juan Damasceno recibe de Máximo este concepto y lo formula con precisión notable:

“Unidos según la hipóstasis y poseyendo mutua pericóresis, se unen sin mezclarse.”

Además describe la pericóresis en términos de un proceso de fundamentación mutuo pero de desigual importancia:

“la pericóresis no se hizo desde la carne, sino desde la divinidad. Pues es imposible que la carne penetre la divinidad, pero después de que haya sido penetrada por la naturaleza divina, ésta le asegura esa indecible penetración que llamamos unión.”

Al mismo tiempo la doctrina de la pericóresis posibilita una nueva reflexión en torno a la divinidad de Dios y la humanidad del ser humano. En esta doctrina se da por supuesto que Dios se demuestra y realiza como Dios divino cuando sale de sí mismo y desciende hasta el hombre. Se presupone en ella que el hombre se realiza verdaderamente como hombre cuando saliendo de sí se encuentra en Dios. La doctrina de la pericóresis preserva en sí la separación y la no-confusión estrictas de las naturalezas de Cristo.

TESIS N° 17
LA CRISTOLOGÍA EN LOS PADRES. LA CRISTOLOGÍA DE LO PP. JUSTINO,
IRENEO, TERTULIANO, ORÍGENES, ATANASIO, LOS CAPADOCIOS, CIRILO,
TEODORETO DE CIRO, LEÓN MAGNO.

IRENEO: Fue el primero en intentar comprender la relación entre el Padre y el Hijo de una manera *especulativa*; “Dios se ha manifestado por el Hijo que está en el Padre y tiene en sí al Padre”.

Hay un solo Cristo, aunque le demos diferentes nombres. Por lo tanto, Cristo es idéntico al: *Hijo de Dios, al Logos, al Hombre-Dios, Jesús, ...nuestro Salvador y Señor.*

La idea central de Ireneo es la de la <<**RECAPITULACIÓN**>>, la idea la tomo de San Pablo, pero la desarrollo considerablemente.

LA RECAPITULACIÓN PARA IRENEO: es el re-sumir de todas las cosas en Cristo desde un principio. Dios re-hace su primitivo plan de salvar a la humanidad, que había quedado desbaratado por la caída de Adán, y vuelve a tomar toda su obra desde el principio, para:

- renovarla
- restaurarla
- y reorganizarla

en su Hijo encarnado, quien se convierte de esa manera en el segundo Adán.

Con la recapitulación del hombre original, no solo fue restaurado y renovado Adán personalmente, sino también toda la raza humana.

ORÍGENES: Teniendo a la mística, reconoce ciertamente los aspectos humanos de Jesucristo, pero acentúa preferentemente los aspectos divinos. He aquí algunos de los aspectos fundamentales de su cristología y soteriología: Jesucristo tiene títulos que le corresponden como Dios, y títulos que le aplican como hombre.

Enfoca, siguiendo a San Ireneo, esta unión hacia la soteriología, por el intercambio entre la naturaleza divina y humana. El culto que los cristianos tributan a Jesucristo nada tiene que ver con el de otras divinidades del resto de los pueblos, porque confesamos a un sumo sacerdote que ha resucitado y que está a la derecha del Padre intercediendo por nosotros.

Si ese mediador nuestro vino a la carne, fue no por necesidad, ni en la forma mítica de los otros dioses sino por el amor a los hombres y por la obediencia al Padre. Sin embargo, esta encarnación es verdadera y total, es decir, no sólo asumió el Verbo una apariencia humana, ni siquiera un cuerpo humano, sino todo lo que es un hombre.

Como fue posible la encarnación, Orígenes lo resuelve afirmando por vez primera de manera explícita la existencia del alma de Cristo, aunque supone esta alma preexistente y unida al Verbo. Mediante ella el logos se une al cuerpo de Jesús.

TERTULIANO: Ha tomado posición contra los errores cristológicos del apolinarismo, el nestorianismo, y el monofisismo. En su oposición al docetismo y la gnosis, afirma claramente el alma humana de Cristo, por tanto, el utiliza el argumento soteriológico para demostrar la existencia de un alma.

Tertuliano responde que el Verbo se distingue del Padre como persona, aun teniendo en común con él la unidad de sustancia. Después de haber introducido la distinción entre sustancia y persona en la teología trinitaria, se sirve de ella igualmente en la cristología.

En otro lugar, habla de dos naturalezas, que equivalen a dos sustancias, subrayando la distancia existente entre sus propiedades. A la vez, habla de la “condición” para indicar que las propiedades de cada sustancia son estables. Precisa que no hay confusión; pues quiere evitar toda la idea de mezcla de la divinidad con la humanidad.

La fórmula más impresionante es la de la única persona. Tertuliano posee claramente la distinción entre sustancia y persona. Por la sustancia, hay una dualidad permanente en Cristo. Pero esta dualidad existe “en una sola persona”. La persona es la del

Verbo, distinta de la del Padre. Por tanto, la unidad de Cristo se debe sólo a la persona, dado que las sustancias permanecen y están unidas sin confusión. Consigue así expresar la ontología fundamental de Cristo, empleando las fórmulas “una persona”, “dos naturalezas”, que adoptará el Concilio de Calcedonia.

ATANASIO: Aun manteniendo la distancia real entre la divinidad y la humanidad después de la encarnación, **recalca la unidad personal de Cristo**. “*Así como es el Verbo de Dios, después el Verbo se hizo carne. Y mientras al principio era el Verbo, en la consumación de los siglos la Virgen concibió en su seno y el Señor se hizo hombre*”. El ser Dios y el ser hombre, pertenecen en Jesús a una misma persona.

Al hablar de la muerte de Cristo no menciona para nada el “alma”, sino que siguiendo la cristología del *logos sarx*, sustituye el alma por el Logos. De esta manera para él, la muerte de Cristo es la separación del logos y del cuerpo. En su explicación de la muerte de Cristo no hay espacio para el alma humana.

No habla para nada del alma que abandona el cuerpo.

El argumento que prueba que María es en realidad de verdad Madre de Dios es la unidad personal que existe entre la relación divina y humana: *la escritura contiene una doble descripción del salvador*:

Que fue siempre Dios y..., es el Hijo, -siendo el Verbo-: el resplandor y la sabiduría del Padre; y que más tamo por nosotros carne de una virgen, madre de Dios y se hizo hombre.

Considera la comunicación de idiomas como una consecuencia de esta unión.

---relacionado con el concilio NICEA---

PADRES CAPADOCIOS. (relacionados con Constantinopla)

- **San Basilio el grande**
- **Gregorio Nacianceno**
- **Gregorio de Niza**

BASILIO EL GRANDE: Denomina al Padre “Arquetipo”: para designarlo como fuente de la sustancia divina y origen de las otras personas

- Llega a elaborar conceptualmente la distinción entre los atributos de la sustancia divina y las propiedades de las personas (en la trinidad).
- El Hijo es plenamente divino: permite dar cuenta de la unidad divina y a la vez de la distinción trinitaria.
- La creación proviene del Padre como causa principal, del Hijo como causa creadora y del Espíritu Santo como causa perfeccionadora.

GREGORIO NACIANCENO:

- Comprende al Hijo dentro de la unidad divina que es trinitaria.
- El Padre: *engendra y emite, fuera de pasión, tiempo y corporeidad. Es el principio y el origen de la naturaleza divina*
- El Hijo: *es engendrado,*
- El Espíritu Santo *es proferido*
- La encarnación tiene una expresa finalidad salvífica. Sus consideraciones soteriológicas ilustran la ontología: *pues lo que no ha sido asumido, no ha sido salvado.*

GREGORIO DE NISA:

- El Padre es el origen de la Trinidad.
- Ha definido claramente una doble relación de los hombre con Cristo. **1ro. la inclusión, 2do. la satisfacción libremente consentida.** Sin embargo, la segunda queda excluida y no cabe dentro de su sistema de pensamiento, pues, con la <<inclusión>> basta para determinar la divinización del hombre.
- Somos divinizados a partir de Cristo.
- Expone la liberación del hombre a partir de Cristo.
- Es decir: Cristo es capaz de realizar la divinización, a la vez libertadora y libre, de la humanidad entera. Esta divinización lejos de atentar contra la libertad del

hombre la exige. De esta forma demuestra y con razón, que la asunción de lo humano por Cristo exalta su doble dimensión, social y personal.

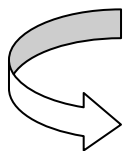
CIRILO DE ALEJANDRIA: Reaccionó energicamente ante la enseñanza de Nestorio. Justificó el término theotokos y enunció el principio de que hay que atribuir las propiedades de Cristo al Verbo y que el Verbo se ha unido “según la hipóstasis” a la carne que ha asumido. Aparece por primera vez una expresión que la tradición recogerá en el concepto de unión hipóstatica.

TEODORETO DE CIRO: Se esforzó por distinguir claramente las “actividades” y “propiedades” de las naturalezas, junto a la “unidad y unión en la persona (*prosopon*: aclaramos que aquí el término *prosopon* continua definiendo a la “persona”, continua suscitando polémicas, Calcedonia definirá el término Hipóstasis, para designar a la <<PERSONA>>)

- Teodoreto, contra la doctrina “monoficita” de Eutiques, desarrolla una cristología <<dicista>>, es decir: dos naturalezas.

- Redactó el famoso <<**Símbolo de Unión**>> para poner fin a las divisiones suscitadas, aún después del concilio de Éfeso. Este símbolo fue aceptado en el 433 por Cirilo, con algunos retoques, que luego llegó a ser el “Símbolo de Unión”

- <<Símbolo de Unión>>:



- evita las expresiones inexactas empleadas por Cirilo: como; “una naturaleza” o “unión de naturaleza”
- afirma dos naturalezas en la unión
- declara la identidad de “persona del Hijo de Dios”, antes de la encarnación...y después de la encarnación...
- para expresar la unión de las dos naturalezas en el Hijo utiliza el término “kénosis”
- consagra el vocablo “teotokos”

LEÓN MAGNO: Definió las dos naturalezas y la unidad de persona en Jesucristo, sin advertir que la doble *consustancialidad de Cristo* tiene en dicho teólogo un inequívoco fundamento soteriológico. Se debe entender por <<consustancialidad>> la: *unidad e igualdad*, la *inclusión* y la *semejanza*. León al declarar que Cristo es “consustancial” con el Padre y con su Madre, afirma la naturaleza divina y humana de Cristo y, sobre todo su solidaridad con Dios y con el hombre. Solidario con el Padre, Cristo lo revela al mundo y obra en su nombre. Solidario con nosotros, Cristo sufre y se ofrece por nosotros al Padre.

Lo dado en clase

Contra las herejías reaccionan los padres de la Iglesia.

Hay que tener en cuenta dos elementos previos:

- hay que distinguir entre la fe y la especulación racional que utilizan los padres para incursionar en esa fe.
- No debemos condenar o defender las especulaciones de estos padres sobre los principios, términos y definiciones que después de muchos años por medio del progreso teológico y magisterial se llegaron a encontrar. Hay que verlos situados en su época.

1.- *Justino*: probablemente con él comienza una formulación sistemática para probar la divinidad de Jesucristo a los paganos y judíos. Afirma que la divinidad no está en contradicción con el monoteísmo.

En la explicación que hace de la cristología entra las especulaciones que tiene sus defectos. Por ej. la imposibilidad que el Padre se manifieste la explica a partir de su e invisibilidad. Por eso el Hijo es Dios que se manifiesta como un dios subordinado.

Con relación al Espíritu Santo la atribuye la iluminación de los profetas, pero no se afirma que sea la tercera persona de la trinidad.

2.- *Ireneo*: combate a los gnósticos. Su respuesta a estas herejías son:

- A) resurrección: viene a ser la recapitulación de todo; la prueba y la afirmación de la recapitulación: el Padre promete en el AT y esa promesa se cumple en el NT. El que promete y cumple es el mismo. Afirma la resurrección de la carne como el motivo soteriológico, porque la resurrección es posible solo porque Cristo resucitó primero de nuestra carne verdadera. El Hijo de Dios se hizo carne para que nosotros participemos de su divinidad.
- B) Usa dos principio soteriológicos:
- a) intercambio: Jesucristo se hizo hombre para divinizarnos, para que fuésemos hijos de Dios. “hijos en el Hijo”.
 - b) Recapitulación: Dios que promete y cumple. En el AT habla individualmente y el NT directamente. Solo una carne real hace posible una muerte posible y una resurrección verdadera sin las cuales no seríamos salvados ni resucitados.
 - La carne de Cristo es nuestra redención, en la cruz se realiza la plenitud del intercambio. A través de su muerte injusta libera de la muerte a los hombres.
 - La carne de Cristo es la revelación de Dios, en cuanto que desde el principio el Padre se revela como quiere, a quien quiere, etc. El camino para conocer al Padre es Jesucristo, vamos al Padre por el Hijo. Fuera de la carne de Cristo no hallaremos conocimiento.

3.- *Tertuliano*: laico, pertenece a un grupo social de cierta influencia. Estudió retórica, filosofía y abogacía. Gran parte de su vida fue católico y luego cae en la herejía montanista.

- Su cristología está relacionada a la Trinidad: En Dios hay una sustancia y tres personas:
 - El Hijo es de la sustancia del Padre y el Espíritu Santo lo es del Padre y del Hijo
 - Es el primero en utilizar el término persona y trinitas.
- Influencia subordinacionista: la generación divina se va efectuando gradualmente; Dios deviene, se va haciendo trinidad. El Hijo y el E.S. proceden del Padre; unidad de sustancia y diferencia en el orden de origen.
- Quiere explicar la trinidad usando analogías trinitarias y cae en errores subordinacionistas:
 - raiz, árbol, fruto: (primero existe el Padre que sería la raiz, luego el Hijo que sería el árbol y por último el ES que sería el fruto)
 - manantial, arroyo, río.
 - Sol, rayo, destello.

4.- *Orígenes*:

- Sus obras contienen materiales considerados contradictorios
- Habla de una eterna y sempiterna generación en el cual aclara
 - que el Hijo no tuvo principio; para mantener la eternidad del Hijo afirma que no es que el Hijo se separa del Padre para adquirir humanidad, sino que siempre estuvo en El.
 - es Hijo por naturaleza, no por adopción.
 - No hay sucesión en Dios, el Padre y el Hijo son contemporáneos. El Hijo es engendrado desde la eternidad (pre – existencia de Cristo)
 - El Hijo existió como Verbo desde siempre, al encarnarse será sabiduría, imagen, palabra del Padre.
 - En cuanto persona subsiste en la voluntad del Padre
 - Al encarnarse el Logos asumió un alma, esta unión permanecerá para siempre. Como Logos y alma racional se forma un “Verbo Cristo y Sacerdote”.
 - Por la encarnación el Hijo quiso unirse a un alma para la salvación del género humano.
- Redención ontológica, marcada por la orientación platónica. Presenta cinco esquemas:

- a) mercantil: compara la obra de redención con el pago de su sangre al precio de nuestro rescate de la esclavitud, para darnos libertad y no para esclavizarnos. El alma de Cristo nos liberó por ser pura y sin pecado.
 - b) Bíblico: no pagó pacíficamente nuestro rescate, desde siempre es enemigo del diablo y siempre luchó contra él. Ha batallado contra la muerte para que no tenga poder y así desde la cruz venció a sus adversarios.
 - c) Jurídico: el pecado es una deuda que cada uno tiene que pagar. Cada uno tiene un recibo en donde están sus deudas. Cristo ha pagado nuestras deudas y retirado nuestro recibo. No se trata de que este acto de Cristo se opusiera al Dios malo del AT (como pretendían los gnósticos) sino que es un acto de bondad y de justicia. Cristo libró el cáliz para satisfacer la justicia divina.
 - d) Ritual: (carta a los hebreos) presenta a Cristo como sacerdote y víctima. Sacerdote como Aarón y víctima como el cordero ofrecido. Cristo sacerdote en cuanto Dios en el hombre; víctima en cuanto hombre. Se ofrece a Dios para purificarnos de todos los pecados.
 - e) Mistérico: Cristo murió y resucitó en verdad, en calidad de primogénito entre los muertos llamado en la vida, en la misma forma que Adán es primogénito de la muerte. Rom 6,3, va a decir que los hombres pueden participar en este misterio mediante el bautismo y por el bautismo uno se injerta en el bautismo de Cristo muriendo al pecado para ser sepultados y resucitar con Él. Cristo es la resurrección, porque elimina en nosotros cuanto hay de mortal para implantar la verdadera vida.
- Orígenes muere alrededor del 254.

Tesis 19
CRISTOLOGÍAS CLÁSICAS: SAN ANSELMO Y SANTO TOMAS

SAN ANSELMO DE CANTERBURY.

Primer teólogo que escribió una obra sistemática acerca de la redención; se divide en dos partes fundamentales: a) El hombre pecador, si ha de ser perdonado, tiene que satisfacer por su culpa; pero se encuentra impotente. b) Solamente un Dios-hombre puede satisfacer por él; cual es la eficacia de dicha satisfacción.

Las razones necesarias; se ha acusado con frecuencia a Anselmo de haber intentado “racionalizar la fe”. En tal caso Anselmo trata de probar con razones necesarias no porque Cristo se ha hecho hombre para salvarnos, sino que el hombre no puede salvarse por sí mismo, ya que el hombre fue creado para la inmortalidad, entonces es necesario que tal finalidad de la creación se realice por Cristo.

Las objeciones de los infieles, escribe su obra en forma de dialogo Bosón, su intérprete de diablo, representa a los incrédulos; éste replica que es absurdo hablar de la muerte de Dios, el cual es infinito e inmortal. Aquí la objeción más importante, con una falsa ideas que alegan los incrédulos por no comprender la doctrina de nuestra fe *¿Cómo se puede demostrar que sea justo el Dios que trate o permita tratar de esa manera a ese hombre a quien el Padre llamó mi Hijo amado?... Anselmo explica, el Padre ni condeno a su Hijo a muerte, ni mandó al mundo a que fuese condenado, sino que le confió una misión en favor de la humanidad que molestó a otros en razón de su justicia y de sus palabras, y por ello estos lo mataron. Luego no obligo Dios a Cristo a que muriere, sino que el mismo se ofreció a la muerte, no por obediencia de tener que abandonar la vida, sino por la obediencia de guardar la justicia. ¿En qué sentido se entiende el dicho de Pablo (Fil 2,8) y de Juan (Jn 14,31; 18,11) solo en cuanto el Padre le mando morir en el sentido que le mando algo por lo que le vino la muerte. Esta fidelidad del Hijo hasta la muerte es, lo que ha satisfecho al Padre.*

El hombre pecador primero no puede salvarse sin satisfacer por su pecado, y no puede él mismo realizar esa satisfacción. El pecado es una deuda (creatural) para explicar Anselmo recurre al Padre nuestro; el pecador debe a Dios como un hijo debe a su padre; y por lo mismo debe pagar; el que no paga en vano dice; perdóname. ¿Habiendo pecado el hombre, puede Dios perdonarlo sin más? No, piensa Anselmo. Es verdad que Dios es bueno, también es justo; el perdonar simplemente, sin castigar el mal hecho, sería un desorden de Dios, que pondría a la par el justo con el pecador. Cuando alguien ha cometido una falta, es justo que repare el mal hecho, y además ofrezca algo por su culpabilidad personal, en este punto sigue a Tertuliano y a Agustín. El hombre es incapaz de satisfacer él mismo por su pecado, la satisfacción añade algo supererogatorio (Acción ejecutada sobre o además de los términos de la obligación). a lo debido a Dios. Mas todo el hombre cuanto tiene o hace lo debe a Dios; no basta, pues orar, porque la oración es debida, ni las buenas acciones, ya de suyo mandadas;...lo que sería obligatorio aun en el caso de que el hombre no hubiese pecado.

La salvación por Jesucristo es la única salida que queda al hombre, si Dios quiere que éste vuelva a la dignidad primera, y a conseguir el término para cual el hombre fue creado. La cruz de Jesucristo sí satisface por nuestros pecados, porque no siendo él pecador, no está sometido por necesidad a la muerte. Por tanto si él ha querido morir lo ha hecho libre y espontáneamente, como fruto de generosidad y largueza, su muerte es supererogatoria, y así el puede ofrecer su muerte al padre en satisfacción por nosotros. La obra de la redención supera la obra de la creación puesto que ésta fue realizada por pura gracia sin mérito del hombre, y aquella por pura gracia y contra todo merecimiento humano. Finalmente un punto débil en la teología anselmiana; no logra contemplar el cómo se inserta el hombre en esta obra redentora, si no es de manera extrínseca; los meritos se Jesucristo son infinitos, pero siendo éste Hijo de Dios, no los necesita para sí. Parece no dar importancia a la colaboración humana. La critica que recibió como; el hecho de que tal manera se centra en el valor de la muerte de Jesús, que la encarnación queda casi olvidada; han desaparecido los milagros, predicación...como si fuese poca relevancia para la obra redentora. Tales aspectos negativos, quedan en gran parte subsanados por la humildad con que reconoce, ha tenido que escribir a prisa, y que su inteligencia de misterio es pequeña.

SANTO TOMÁS DE AQUINO.

El motivo de la encarnación no es otro, sino la redención del género humano; con (Jn 3,16) responde que era “necesario”, por lo cual el género humano es salvado de la perdición es necesario para su salvación; necesario en el sentido no en cuanto se trata de algo, sino en cuanto en cuanto eso sirve para alcanzar el fin de modo más perfecto y conveniente, una vez que Dios ha decidido para redimirnos.

La unión hipostática. La unión de Dios y el hombre en Jesucristo no se da a nivel de naturaleza. Dos naturalezas diversas podrían unirse de tres maneras: por yuxtaposición (una cosa es una); por mezcla (un líquido); por unión de cuerpo y alma (supone dos sustancias incompletas) lo que no es posible afirmar del verbo.

La posibilidad de que la unión sea a nivel de persona, es decir, la naturaleza es algo específico. En cambio la persona es totalmente individual, irrepetible, es lo que constituye a un individuo, un yo. En Jesucristo la naturaleza humana es de la persona del verbo, así como también la naturaleza divina es de la persona del verbo. Hay una persona que actúa mediante su naturaleza divina y mediante su naturaleza humana. La verdadera naturaleza humana de Jesús exige ser completa, aun cuando la naturaleza no es totalmente autónoma, sino es del verbo y lo es no solamente de manera accidental, sino substancial, puesto que forma una sola persona, o sea un sujeto. La dicha unión es creada por parte creatura, no de parte del Verbo que es eterno. El cuerpo asumido por el Verbo fue verdadero, de otra manera su muerte no hubiese sido real, así como tampoco la redención. La misma razón lo lleva a afirmar que el Verbo asumió, junto con el cuerpo, una verdadera alma humana. Por otra parte debía sanar por la redención tanto el cuerpo como el alma del hombre, es decir, al hombre completo, íntegramente. *Observaciones, positivamente; con insistencia Tomás repite el motivo fundamental de toda discusión para salvaguardar el dogma cristológico, siguiendo a los padres, para mantener intactos la posibilidad y el significado de nuestra redención. Limitativamente; aunque ofrece un cimienta firme, no basta hoy para proponer al mundo contemporáneo la verdad sobre Jesucristo, a) Se detiene en la definición de Calcedonia, sin mostrar un desarrollo suficiente para nuestros días; b) Si fue de todo fiel a las palabras que usaron los Padres en su propia época.*

La gracia de Cristo: dos aspectos importantes de la gracia que, Cristo gozó en cuanto hombre. La **gracia santificante habitual**; ya según la Escritura Jesús fue lleno del Espíritu Santo (Is 11,2). Busca para tratar de exponerla “razones de conveniencia” de la que encuentra tres, enfocadas hacia la tercera: primera por la especial unión de su alma con el verbo; segunda el alma de Cristo debía elevarse hasta la más alta participación del conocimiento y amor divino; y tercera porque debía ser el mediador único entre Dios y el hombre (1 Tim 2,5). La **gracia capital**: sostiene que toda la razón de la gracia de Cristo somos nosotros, él ha recibido la gracia para comunicárnosla; porque es cabeza de la Iglesia, es salvador de todos los hombres. (1 Tim 4,10; 1 Jn 2,2), ya que Cristo es cabeza de todos los hombres, e incluso cabeza de los ángeles (Ef 1,20; Col 2,10) y por tal motivo aun ellos reciben toda su santidad en virtud de Cristo, y solo por éste pueden ellos ser bienaventurados.

Jesús-hombre, el mediador único. Él es quien produce en nosotros la gracia, Tomás afirma, ningún hombre puede producirla, sino que se trata de un don divino, se puede afirmar que sí la produce en nosotros en cuanto a su divinidad; pero solo en cuanto hombre puede ser mediador de dicha gracia.

La doctrina de la redención: sería imposible entenderlo sin considerar siquiera, su doctrina fundamental sobre el **Pecado**; la define “un dicho, hecho o deseo, contrario a la ley eterna”, como un contrario a la caridad; el pecado lastima y destruye el amor de Dios como Padre, lo llama con Pablo “enemistad”; la reparación deberá consistir en la restauración, en el corazón del hombre, de la amistad con Dios. **La Cruz**; Cristo no nos ha liberado porque ha muerto, sino porque nos ha amado hasta la muerte, por consiguiente la cruz es no la causa de nuestra salvación, sino signo de la profundidad del amor salvífico. **El Mérito de Cristo**; la muerte de Cristo no fue ni castigo por el pecado, ni reconcilio al hombre con Dios, sino únicamente por el amor y obediencia con que Jesús se ofreció al Padre a favor de los hombres. De suerte que Cristo mereció la salud por su pasión, no sólo para sí mismo, sino también para todos sus miembros.

La satisfacción, además de ser injusticia objetiva, hiere y entristece a la persona ofendida. Satisfacer consiste en un tal actitud del ofensor, que mueva al ofendido a ofrecer de nuevo su

amistad al culpable, en ella no se busca solamente la restauración de la equidad por la justicia, sino la reconciliación de la amistad. Jesús ha muerto por razón de justicia, pero por una justicia de amor. **El Sacrificio**, según Tomás, es el ofrecimiento interior; es necesario distinguir entre la oblación invisible y visible, que está constituida por los mismos dones que el hombre ha recibido de Dios. No debe buscar en los sacrificios paganos las figuras para iluminar el sacrificio de Cristo. Citando a Agustín dice, “Cristo se ofreció a sí mismo en la pasión por nosotros y el hecho de haber soportado la pasión voluntariamente, fue cosa en sumo grado acepta a Dios, como proveniente de la mayor caridad”. **La Redención**; considera como una metáfora que debe entenderse en el contexto de otras dos: la primera, el pecado considerado como una esclavitud; la segunda, como una deuda de justicia para con Dios. Finalmente, nos ofrece un resumen de su doctrina salvífica, en tres puntos: a) por cuanto mueve a la caridad, por la que conseguimos el perdón de los pecados. b) el nuestra cabeza, con la pasión sufrida por caridad y obediencia nos libró de los pecados, en razón de miembros suyos. c) en cuanto a la carne, en la que Cristo soportó la pasión es instrumento de la divinidad. **La Resurrección, Misterio Salvífico**: Jesús ha resucitado por nosotros, ha resucitado como causa de nuestra resurrección, que es el término de nuestra fe. Tocamos tres de los aspectos riquísimos de este aspecto de la teología del angélico:

La resurrección de Cristo es el objeto primario de la fe que nos justifica. No que es que el Padre, resucitando a Jesús, con ello suscite en nosotros la fe en su omnipotencia, Tomás, no niega el anterior, pero va mucho más allá; reconoce el valor soteriológico de la resurrección de Cristo en sí misma (Rom 4,25) por tanto la resurrección no es únicamente un motivo de credibilidad para la fe, sino objeto mismo de la fe; somos salvos si creemos que Cristo ha resucitado de entre los muertos.

Unidad del misterio pascual redentor. Ve el profundo valor salvífico del misterio pascual, la muerte de Cristo es causa de nuestra muerte al pecado y por tanto de su remisión, mientras que la resurrección es causa de la gracia que nos da la vida nueva; así evita el minimalismo de tantos cristianos, que contemplan la redención como perdón del pecado, sin atender a su aspecto principal, es la plenitud en la participación de la vida divina. La muerte de Cristo es causa de la remisión de nuestros pecados; como causa eficiente, instrumentalmente, como causa ejemplar, sacramentalmente y como causa meritoria.

Una salvación personal, no formal. Lo que nos justifica no es una acción histórica que sucedió y puede repetirse, sino el Cristo resucitado una vez para siempre, continua intercediendo por nosotros ante el Padre como nuestro salvador (Heb 7,25) Para el angélico, el misterio redentor no es una acción, sino el Cristo pascual, muerto y resucitado por nosotros.

Sumario

I. San Anselmo de Canterbury

- Es el primero a escribir una obra sistemática sobre la redención.
- Su finalidad: tratar de aplicar el racionamiento para iluminar la comprensión de la verdad.
- Niega que el Padre haya mandado su Hijo a morir en la cruz. (“Sería injusto hacer morir al inocente por los pecadores.”) Si no o mandó al mundo con la misión de predicar el evangelio.
- El Hijo encontró a la muerte por fidelidad (obediencia) a esa misión rechazada por los hombres.
- Muchos le acusan de racionalizar la fe. Pero San Anselmo quiere aclarar la realidad del misterio.
- El hombre es incapaz de salvarse por sí mismo;
- La razón humana es insuficiente para comprender el misterio y mucho menos el hecho histórico de la Encarnación y la Obra Redentora (que depende totalmente de la libre decisión de Dios).
- La salvación depende totalmente de la promesa divina.
- El pecado es una deuda creatural al Padre que el pecador por sí sólo no puede pagar. Solamente le Dios Hombre asumiendo nuestra culpa, es el que puede justificar al pecador. Recurre al Padre Nuestro para explicar el perdón.
- La salvación por Jesucristo es la única salida que queda al hombre.

- La cruz de Cristo sí, satisface nuestro pecado. Porque no siendo Él pecador no está sometido por necesidad a la muerte. Por lo tanto se quiso morir, lo ha hecho libre y espontáneamente.
- La obra de la redención supera la de la creación puesto que fue realizada por pura gracia sin mérito del hombre.
- Un punto débil en la teología anselniana es que no logra contemplar el cómo se inserta el hombre en la obra redentora.

CRÍTICA A LA CRISTOLOGÍA ANSELNIANA: se centra en el valor de la muerte de Jesús de modo que la encarnación se queda casi olvidada. Desaparece de la predicación anselniana los milagros y toda la vida histórica de Jesús como si tuvieron poca relevancia para la obra redentora.

II. Santo Tomás de Aquino (siglo XIII)

- escribe una doctrina sistemática y una teología escriturística.
- escribe la Suma Teológica en donde presenta a Cristo como la cumbre hacia la que se dirige todo el plan divino.
- La encarnación, la vida de Cristo y su ministerio pascual son nuestro camino hacia al Padre, mediante la salvación que nos ofrece el mismo Cristo por los sacramentos.
- todo el misterio de Cristo, su ser, vida pública, misterio pascual y finalmente en la Iglesia mediante los Sacramentos, es considerado a la luz de nuestra salvación como su termo.
- motivo de la encarnación para Santo Tomás: la redención del género humano. Es “necesario” en el sentido de alcanzar el fin de modo más perfecto y conveniente.
- la doctrina más probable: “el Verbo se encarnó”
- La categoría más típica de Sto. Tomás para interpretar la cruz es el mérito de Cristo.
- La “*unión hipostática*” es un tema muy complejo en Santo Tomás: la unión entre el Dios y el Hombre en Jesucristo no se da en el nivel de la naturaleza, sino de persona. Dicha unión es creada, sí, de parte de la creatura, no de parte de la persona del Verbo que es eterno. Y eso, porque, según el dogma de Calcedonia, cada una de las dos naturalezas se conserva de forma inconfusa.
- Por la redención sana al hombre íntegramente.
- La gracia de Cristo: gracia santificante habitual y gracia capital.
- **Gracia santificante habitual:** encuentra tres razones: 1ª por la especial unión de su alma con el Verbo (de esta unión íntima con Dios proviene toda gracia); 2ª porque el alma de Cristo debía elevarse hasta la más alta participación del conocimiento y amor divino; 3ª Todo eso era necesario porque debía ser el mediador único entre el Dios y el hombre.
- **Gracia capital:** la tercera razón nos conduce al este segundo aspecto de la gracia de Cristo. Fiel a su doctrina de la Encarnación, Santo Tomás sostiene que toda la razón de la gracia de Cristo somos nosotros.

1. Jesús hombre y salvador único

Ningún hombre puede producir la gracia, sino que se trata de un don divino. Jesús sólo en cuanto hombre puede ser mediador de dicha gracia.

Dos aspectos fundamentales de su doctrina de la mediación de Cristo:

1º La mediación sólo es posible por la unión personal de las dos naturalezas de Cristo, pues su oficio de mediador es totalmente salvífico.

2º Sólo en cuanto hombre es mediador, ya que lo es en expresión de la Palabra revelada.

- Sto. Tomás concentra la fuerza teológica de su reflexión soteriológica en el misterio pascual.

- Visión soteriológica de Sto. Tomás:

El pecado: (sigue la línea de S. Agustín) “un dicho, hecho o deseo contrario a la ley eterna” (Tratado sobre la ley). Formalmente: *pecado es un acto contrario a la caridad*. La

caridad es la forma de todas las virtudes y el pecado es todo lo contrario. La soteriología de Sto. Tomás se centra en esta idea: el pecado del hombre ha destruido su amor al Creador; éste, movido de su amor hacia al hombre ha enviado su Hijo para que por el amor del Hijo hasta la muerte reavivase el amor del hombre. En esto consiste la salvación.

LA CRUZ: Sto. Tomás la considera como causa (no única y exclusiva), de la Redención, aceptada por el Hijo por una libre decisión de amor hacia al hombre. La cruz no es causa de nuestra salvación, sino signo del amor salvífico.

2. Cuatro categorías del amor salvífico de Cristo:

El mérito de Cristo: no depende de los sufrimientos ni de las dificultades sino del amor de caridad. La muerte de Cristo no fue ni castigo por el pecado, ni reconcilió al hombre con Dios, como fruto de la injusticia de quienes mataron a Jesús , sino por amor y obediencia.

1. *La satisfacción:* su objeto es personal. Hay que recomponer al mal hecho reconciliándose con la persona ofendida.

2. *El sacrificio:* es una noción ritual con grandes valores y límites. Si Dios lo acepta no es por necesidad sino por nuestro bien.

3. *La redención:* Sto. Tomás la considera como una metáfora que debe ser entendida en el contexto de otras dos: el pecado (esclavitud) y la deuda de justicia para con Dios.

3. La resurrección

Es objeto primario de la fe que nos justifica. Sto. Tomás reconoce el valor soteriológico de la resurrección en Cristo en si mismo. Por lo tanto la resurrección no es sólo un motivo de credibilidad para la fe sino su objeto mismo justificador. Somos salvos porque Cristo ha resucitado de entre los muertos.

Bibliografía

Carlos Ignacio González, sj. EL ES NUESTRA SALVACIÓN. Cristología y Soteriología, CELAM, Bogotá 1987, Pág 355-385

TESIS 20

Las Cristologías que parten de la Reforma (Lutero, Calvino, Bultmann, Pannenberg y Moltmann) y las cristologías latinoamericanas (Puebla, Sto. Domingo, Boff, Sobrino)

Carlos Ignacio González páq. 471 al 548

1. Lutero

1.1. Notas previas. A fin de comprender un poco la cristología de Lutero, parece conveniente adelantar algunas advertencias para aclarar ciertos prejuicios comunes que dificultan una lectura justa:

1.1.1. Lutero no es un reformador de las costumbres de la Iglesia, como testimonia el mismo Lutero. El no cree en la justicia de las obras, sino únicamente en la fe en Jesucristo (que él separa por consiguiente de la conducta moral, aunque ésta sería un congruente signo de que uno es redimido).

1.1.2 En tiempos de Lutero la educación teológica escolástica era muy decadente, y pobrísimos los estudios bíblicos. En tal contexto floreció abundantemente el **nominalismo** en el que Lutero se educó, y en el que terminó por no creer. Heredó de su formación nominalista la desconfianza profunda en la razón humana para conocer la verdad. De ahí que la quiera eliminar de la fe: ésta sólo puede acercarse a la verdad a partir de la sola y pura palabra revelada (que, negada la tradición y la autoridad de la Iglesia, se comunicaba sólo y únicamente a través de la Biblia escrita).

1.1.3. Falta de una eclesiología, que de hecho no existió como teología sistemática sino como después. El conciliarismo por una parte, y los excesos prácticos de la curia romana por otra, acabaron por arruinar la fe en una Iglesia visible, como obra de Cristo.

1.1.4 La moral voluntarista que nace de negar la posibilidad de una seria metafísica: sin ésta, y no reconocida la capacidad de la mente humana para descubrir la verdad, no queda como fundamento de la moral sino sólo y puramente el mandato voluntario (es decir la decisión divina). En consecuencia, todo cuanto se refiere a la salvación del hombre, justificación, justicia, etc., se vuelve "voluntarista": Dios puede hacer en ello lo que le place, sin norma en una ley objetiva.

1.1.5. Biblicismo: es consecuencia de lo anterior: suprimida toda autoridad en la Iglesia y toda capacidad de la razón humana para conocer la razón objetiva, no queda sino la **pura fe** que acepta la **sola** palabra divina, de donde nace la clásica "libre interpretación" (por falta de norma objetiva, de autoridad y de razón) de la Biblia.

1.2. Doctrina de la satisfacción. Tiene su origen en un contexto penitencial, debido también en parte a la angustia de Lutero por sentirse pecador: el hombre no puede dar satisfacción a la justicia divina, por dos motivos: **Primero**, por ser el hombre pecador, y por lo mismo siempre bajo la ira de Dios. Por igual motivo afirma la incapacidad salvífica tanto de la razón como de la libertad humana, que siempre dirigen al hombre hacia lo antidivino. He aquí por qué no le es más posible al hombre acercarse al "Dios desnudo", que de tal manera Dios ha querido salvarnos, que nosotros no podemos hacer nada para lograrlo, excepto creer en su Palabra. **Segundo**, por parte de la acción humana: todas las obras son vacías. Y ello por un motivo cristológico: de tal manera quiere Lutero hacer resaltar la absolutez de la satisfacción que Jesucristo ha ofrecido al Padre, que según él **cualquier cosa** con que el hombre pudiese corresponder o colaborar menguaría esta totalidad, y en efecto la destruiría porque Cristo no sería ya el mediador absoluto y el revelador de la **pura misericordia** de Dios (por ello rechaza los votos religiosos, las peregrinaciones, la misa como sacrificio, etc.). Si todos los pecados del mundo se encuentran en aquel hombre, Jesucristo. Si no están en él, aún están en el mundo. Y si Cristo ha sido hecho reo de todos los pecados que nosotros hemos cometido, entonces estamos absueltos de todos nuestros pecados; pero no por nosotros, por nuestras obras o méritos, sino por él.

1.3. La redención. Sólo podemos conocerla por la fe en la Palabra de Dios, que nos ha revelado la **ley** para conducirnos al **evangelio**. Esta Palabra se manifiesta **siempre** en forma paradójica. ¿De dónde lo sabe Lutero? Lo ha descubierto en la Palabra de Dios, y sólo en ella. ¿Cómo? Partiendo de su angustia por el pecado, que lo lleva a preguntarse cómo es posible que la misericordia divina permita dicha angustia. Le pareció encontrar respuesta en

Is 28, 21: "Dios realiza sus obras escondiéndose en las obras contrarias: Dios se "enajena" de sí mismo para realizar su obra: es el "corazón" de su "teología de la cruz".

1.3.1. La ley (tanto en el A.T. como en el N.T.) lleva al hombre a la desesperación total, para hacerle posible la "esperanza desnuda". La ley es la "obra contraria" de Dios (o sea que el hombre no es más que pecado) para que se manifieste su "obra propia" (o el evangelio, o sea la buena nueva que sólo él nos salva): la ley no es otra cosa sino la ira de Dios que revela nuestra total y absoluta pecaminosidad e importancia. Y es que el hombre no puede cumplir *toda* la ley, luego peca; pero aun cuando pudiese cumplirla, no lo haría por *amor puro* de Dios, luego *todas* las obras del hombre son pecado.

1.3.2. El evangelio me dice que Jesucristo satisface "*pro me*" entendido en un sentido *sustitutivo*: él lo hace todo, porque yo soy del todo y absolutamente incapaz y corrompido; de ahí la inutilidad de las obras y de la moral para la salvación. Esta es para Lutero una "palabra de consolación": los pecados ya no son míos, sino de Jesús. Este es el "evangelio" del Nuevo Testamento, que se encuentra sobre todo en Pablo y en parte en Juan (los sinópticos son para Lutero menos importantes: no son evangelio, sino "simples historias"). El evangelio de la gracia es, pues: Cristo ha satisfecho por mí, y en él hay una perfecta *comunicación de idiomas*. Así Lutero tiene miedo de disminuir a Cristo su unicidad absoluta de mediador al aceptar *cualquier* otra mediación, de ahí que rechaza en su teología sacramental todo aspecto que pueda parecer obra humana y deja en los sacramentos el puro valor de la Palabra de Cristo: niega pues todo signo, para quedarse única y exclusivamente con la institución del sacramento tal como se lee en el N.T. (es decir como pura iniciativa divina comunicada a nosotros por su Palabra): por eso niega los sacramentos no explícitamente instituidos por Jesucristo (según su interpretación): quedan sólo el bautismo y la eucaristía, y aun a ésta (afirma *sólo* la institución de la cena) le niega el aspecto de transubstanciación y de sacrificio.

1.3.3. El sufrimiento de Cristo que me revela quién es Dios, no se limita a sus dolores físicos, y ni siquiera a su angustia moral ante la muerte. Porque para Lutero el amor de Dios se manifiesta precisamente en el hecho de que ha cargado a su Hijo inocente con la culpa de los pecados de todos los hombres, y así ha descargado sobre él el peso de toda su ira divina en un castigo vindicativo (rencoroso) que sustituyese el nuestro. Por ello toda la conciencia de Jesús debió sufrir el verse pecador rechazado por Dios: el grito de Jesús en la cruz debe interpretarse pues según el salmo 88: "Tu furor pesa sobre mí y me ha turbado tu terror".

2. Calvino

2.1. El pecado original es corrupción y perversidad hereditarias e insertas en la naturaleza, principio de pecado no vencible que nos hace objeto de la ira divina. De ahí que todo en el hombre sea concupiscencia que lo arrastra al pecado. Consecuencia de lo anterior es que el hombre no tenga libre albedrío sino para pecar, y así el hombre está ***constreñido a pecar libremente***. Tras el pecado original han quedado al hombre apenas aquellas luces operativas en el campo práctico (en el gobierno político, el aprendizaje, las artes, jurisprudencia y literatura). En cambio respecto al conocimiento de Dios el hombre ha perdido todas sus luces naturales, y así no puede acercarse por la teología natural (la teodicea) a Dios; ni puede tener capacidad alguna de conocer la voluntad divina ni la ley moral. Por eso tras el pecado original todas las obras del hombre son corrompidas y pecaminosas, luego todo cuanto hace lo lleva inexorablemente a la perdición y desesperación. Y así aquellos a quienes llamamos "hombres virtuosos" no lo son, sino sólo en cuanto logran contener las manifestaciones externas de sus pecados. Por eso el hombre peca necesariamente en todo, y sin embargo lo hace libremente (porque debería no hacerlo, y se da cuenta de ello). Luego todo cuanto es bueno en nosotros sólo puede provenir de Dios gratuitamente y por consiguiente por elección (o predestinación); pero no es que Dios predestine a alguno a pecar al no predestinarlo a la salvación, pues lo único que hace es abandonar a éste a sus propias fuerzas de pecado, inexorables pero inexcusables.

2.2. La función salvífica de Jesucristo. Es un bellissimo estudio bíblico. Lástima que no se detuvo ahí, sino que concluyó con su doctrina preestablecida:

2.2.1. La función de la ley es conducirnos a Cristo. La ley ceremonial del A.T., ayudándonos a conocer el papel de Jesucristo como mediador; la ley moral, convenciéndonos de nuestra pecaminosidad invencible y culpable, de tres maneras: **a)** condenando nuestro pecado, para que no pongamos la seguridad en nosotros mismos, sino

en la misericordia divina; **b)** conteniendo la maldad de los perversos, en sus manifestaciones, mediante sanciones y amenazas; **c)** clarificando la voluntad divina a los predestinados.

2.2.2. La redención en Jesucristo se realiza mediante la satisfacción por nuestros pecados, que significa en Calvino lo siguiente: sólo se satisface mediante el sufrimiento del castigo impuesto por la venganza divina: Cuando decimos que él ha llevado en su cuerpo y sobre la cruz todos nuestros pecados, queremos decir que él ha tomado sobre sí toda la venganza y el castigo debido a nuestros pecados. Y así la satisfacción es posible solamente por el castigo del inocente en lugar del culpable. Pero tal castigo no puede reducirse al sufrimiento físico o moral de Cristo debido a su muerte, sino que para satisfacer suficientemente debió también sufrir la condena en el alma. Por ello, tras presentar las exégesis clásicas de 1 Pe 3,19 sobre el descendimiento de Cristo a los infiernos, y de reconocer que ni aquí ni en el credo se habla de la pena de Cristo debida a los condenados, dice que tal doctrina del credo no basta; porque no habría habido castigo suficiente por nuestros pecados si Jesús hubiese sido únicamente condenado a la muerte física; y así debió también ser condenado a las penas del infierno que nosotros merecíamos.

2.2.3. La aplicación de la justificación por la sola fe. Calvino rechazó el sacramento de la reconciliación, alegando que según la Escritura Dios nos perdona nuestros pecados por pura misericordia, y que tal justificación nos es aplicada por la pura fe. ¿Qué entiende Calvino por fe? Un conocimiento estable y cierto de la buena voluntad de Dios respecto a nosotros, conocimiento que se basa en la promesa gratuita que se nos ha dado en Cristo, revelada a nuestro entendimiento y sellada en nuestro corazón por el Espíritu Santo. Esta fe es lo único que justifica al pecador, justificación que consiste en la **sola no imputación** de nuestros pecados, lo que por supuesto excluye el que de hecho recibamos en nuestro ser el Espíritu de Dios (ya que somos indignos, radical e irremisiblemente pecadores). Por lo mismo quedan también excluidas las obras del pecador como elementos de justificación (**todas** nuestras obras son pecaminosas), y por igual motivo queda fuera de la justificación, "contra la doctrina de los papistas" cualquier posible renovación real de la vida. Y así rechaza todo mérito humano por nuestras obras, **incluso** en los hombres santos ya que todo en el hombre es corrupción y pecado, y si algo hay de bueno es sólo cuanto proviene del don gratuito de Dios.

3. Bultmann

3.1 El Cristo que nos salva. Basándose en la aplicación estricta de la historia de las formas, Bultmann reduce el Jesús histórico a un núcleo mínimo: Jesús nació en un lugar desconocido, predicó en Galilea, reunió un cierto número de seguidores, murió crucificado bajo Poncio Pilato. Y ya que no tenemos otras fuentes fuera de los evangelios para acercarnos a Jesús, y la figura de éste está tan transformada por la fe pospascual, quiere decir que se ha de excluir definitivamente el interés por su persona. En cambio su importancia para la historia radica en su obra y en el impulso a decidarnos a actuar siguiendo la huella que tal personalidad ha dejado, que le atribuyen sus seguidores. Lo que más nos importa teológicamente es descubrir **el núcleo** principal y más arcaico de la tradición de la Iglesia primitiva. Pero es importante, para desmitizar el evangelio, captar que no es que éste "tenga" mitos, sino que él mismo es un mito, es decir, una elaboración de "leyendas culturales". Marcos inventó este género literario, que es una "epifanía secreta" con una unidad literaria en torno al mito Jesús. Pero todo el N.T. sigue tal estilo, utilizando los mitos gnósticos de la época (como la creación, el pecado original, la preexistencia de Cristo, la encarnación, la concepción virginal, la redención, la resurrección) para expresar la nueva fe, que arrancaba de su contacto con aquella figura desconocida.

3.2 La fe en Jesús, más allá del mito. La fe no puede entonces tener como objeto la persona misma de Jesús. Según Bultmann, para Pablo todo intento de aproximación al Jesús histórico (es decir "según la carne") nos llevaría a un Jesús carnal, no salvífico. Bultmann distingue así dos tipos de fe: una que es "creer" en hechos que se nos han reportado sobre el Hijo preexistente de Dios; pero ésta fe no es salvífica. La segunda, salvífica, consiste en un cambio total de la propia concepción que el hombre tenía de sí anteriormente, para rendir el propio orgullo: sólo este segundo tipo de fe es cristiano (el primero es carnal), pues nos hace creer en la cruz, y toca nuestro corazón únicamente por la predicación.

3.3 La redención, realidad y mito. Se debe partir del mito del pecado original, con el que Pablo quiso explicar el origen de la muerte, y que el apóstol usó para poder comparar la raza propia culpa, con los cristianos que pueden encontrar la salvación por su decisión existencial. Tras esta mitología Pablo quiere decir que el hombre es por sí mismo sólo carne impotente, y que no hay nada de divino ni en el hombre ni sobre el hombre. Según Marlé, Bultmann es profundamente pesimista sobre la naturaleza humana y la filosofía: ésta está convencida de que basta una iluminación de la mente para que el hombre pueda actuar, y así le ofrece una falsa seguridad. Mientras el N.T. revela que la existencia del hombre es desesperadamente corrompida.

Correspondientemente el N.T. usó el mito gnóstico de la redención para expresar que, el hombre puede esperar su salvación sólo de algo externo a sí, del mundo divino. Sólo "desmitologizando" se puede entender la realidad de la cruz. Dice Bultmann que para el N.T. únicamente el misterio de la cruz tiene sentido; todo el resto fue añadido posteriormente mitizando las tradiciones, para explicar la cruz. La cruz, que destrozaba toda filosofía, les hizo reconocer a Jesús como el Mesías cuyo objeto es señalar que la cruz de Jesús era el evento escatológico y por tanto salvífico. Pero cuando Pablo predica sobre ella (*Gal 3,1*) se refiere **no al evento histórico** sino a su significado de crisis: que caídos todos los criterios mundanos y carnales, la salvación es un puro regalo de la iniciativa divina; al hombre no le toca sino aceptarla o rechazarla; pero entonces debe renunciar a querer adquirirla por el propio esfuerzo. Esta es la decisión existencial de la fe, la más importante para el hombre. A diferencia de la cruz, la resurrección no es un evento, sino significado salvífico de la cruz como crítica del mundo y salvación escatológica. Pablo primeramente, y luego el resto del N.T., usó para expresar esta realidad el mito gnóstico de la resurrección, y la aplicó a Jesús. Lo malo para Bultmann sería que el cristiano quisiese hoy "objetivar" dicho mito en un hecho, sin captar que es sólo un vehículo para manifestar **el resurgir**, en los apóstoles, de la fe en la cruz de Jesucristo.

3.4 El subjetivismo teológico encuentra en la doctrina de Bultmann las puertas de par en par abiertas; pues con una figura de Jesús tan desleída como base, cada teólogo se puede sentir con derecho a "reconstruir" su propio Jesús, a su talante, o bien no reconstruir ninguno pero sí su "cristianismo" como una respuesta personal, "existencial", a esa interpelación. Dicho en otras palabras, Bultmann preparó el terreno para que alguien se lance a la tarea de explicar el misterio de Cristo partiendo de aspiraciones y representaciones humanas, en vez de seguir el camino inverso.

4. Pannenberg

En reacción contra Bultmann emprende una cristología ascendente, partiendo del Jesús histórico como fundamento de la fe: sin tal base ninguna predicación apostólica tendría sentido. Ni podemos partir de un "Jesús vivido" hoy para descubrir quién es el Jesús real; sino el proceso debe ser a la inversa: La tarea de la cristología consiste en fundamentar a partir de la historia de Jesús el verdadero conocimiento de su significación, que puede explicitarse en síntesis en la expresión de que Dios se ha revelado en ese hombre. Por eso es tarea fundamental de la teología el sistematizar, a partir de Jesús, los acontecimientos que hacen referencia a él; y de esta misma labor surgirá el dogma. Por su tendencia a partir de la historia, Pannenberg critica la teología encarnacional (o descendente), porque arranca de Dios, cuando en realidad nosotros sólo conocemos a Dios a partir del hombre Jesús. Además la doctrina eclesial de la encarnación tiene un carácter mítico, pues propone como presupuesto básico de la encarnación la existencia eterna del Verbo (teología de la preexistencia) con un ser del Hijo "separado en Dios" y previo a la existencia histórica del hombre Jesús: Este punto constituye el rasgo mítico de la cristología de la encarnación: separar ideológicamente dos seres distintos, el hijo de Dios eterno y la manifestación humano-terrena de Jesús, lo cual constituye en conjunto la existencia concreta de Jesús. Lo separado de esta manera, en consecuencia, debe ser unido de nuevo posteriormente. ¿Cómo llegar entonces a la afirmación de la divinidad de Jesús? Por el dato de la conciencia especial que Jesús tiene de su íntima relación entre Padre e Hijo en el seno de Dios mismo. Y en este aspecto la obediencia es a la vez un dato constitutivo para comprender a Jesús en su vida histórica y una relación que pertenece a la misma esencia de Dios, de tal forma que se pueda decir que Dios es a la vez Padre e Hijo. A la esencia divina pertenece una dualidad; sin embargo, una confrontación intradivina entre Padre e Hijo carece de sentido real, y son únicamente una expresión atemporal de las relaciones paternofiliales entre Jesús

de Nazaret y el Dios del A.T. Esto supone que Dios se ha manifestado única y totalmente en el Jesús histórico, y no en cualquier momento, sino en la resurrección, por ser la visión anticipada de la escatología, en la que se manifestará plenamente el Dios del A.T. como aquél que es todo en todo. ***Este proceso revelador tiene tres características:***

a) "El acontecimiento de Cristo es únicamente revelación de Dios...en cuanto inicia el fin de todas las cosas. Por esto la resurrección de Jesús de entre los muertos, por la que se ha anticipado en Jesús el fin que se espera para todos los hombres, constituye el auténtico acontecimiento de la revelación".

b) Sólo puede darse una revelación, pues siendo Dios uno y el mismo, no puede manifestarse en dos formas distintas.

c) Siendo una autorrevelación, coinciden el revelador (Dios) y lo revelado (el mismo Dios: hablar de una autorrevelación de Dios en el acontecimiento de Cristo significa, por tanto, que Jesús pertenece a la esencia misma de Dios). Hay que notar dos características fundamentales de esta revelación de Dios en Cristo, según este autor: ***primera***, que la concepción de Dios que Jesús revela está dominada por su predicación de la cercanía del Reino, a diferencia de la tradición judía, que pensaba cumplir la voluntad divina mediante la piedad y la fidelidad a la ley mosaica; ***segunda***, Pannenberg dice que tal Reino de Dios predicado por Cristo se refiere a una comprensión del presente reino de Dios como la manifestación anticipada de su futuro, como cualificación transformada de toda experiencia presente a la luz de la certeza de la irrupción inmediata próxima del reino de Dios". Pannenberg ciertamente ha dado un paso válido al volver los ojos al Jesús histórico para encontrar en él la fuente de la teología. Sin embargo su reacción contra Bultmann puede llevarlo a un extremo opuesto, para mirar como míticas muchas expresiones inspiradas del misterio de Cristo. Por otra parte corre el riesgo de absolutizar la historia, especialmente ya que ésta, como ciencia humana, está sujeta a criteriologías muy particulares y de orden natural. Por ello Kasper, siguiendo a von Baltasar, ve en esto un peligro: el que se quiera ajustar a Jesucristo a un esquema de pensamiento preestablecido, lo que en el fondo puede conducirnos a una ideología o al menos a una filosofía, al querer reducir el misterio de Jesucristo y de la revelación de Dios a los límites de la historia. Por la misma línea iría la crítica que le hace espeja: Pannenberg cree poder afirmar que con la sola base del método histórico podemos captar los hechos de Jesús en su misma significación teológica; que el acontecimiento histórico es unidad de hecho y de sentido, que se transmiten simultáneamente.

5. Moltmann

Toma la escatología como su principal principio hermenéutico. Sólo a través de ella podemos comprender no solamente nuestra vida cristiana, sino también a Jesús, cuya revelación escatológica es el significado mismo de su resurrección.

5.1 La teología de la esperanza parte de dicho significado: Si, merced a la resurrección, el Cristo crucificado posee un futuro, esto significa inversamente, que todos los enunciados y juicios acerca de Cristo tienen que decir a la vez algo sobre el futuro que hay que aguardar de él. Así, Cristo no puede ser el modo propio del logos griego o de los enunciados doctrinales basados en la experiencia, sino sólo el modo propio de proposiciones acerca de la esperanza y promesas para el futuro. Encontramos en este texto el germen de lo aprovechable de su doctrina, y al mismo tiempo enunciada su mayor deficiencia: por una parte es bienvenida la urgencia de la esperanza cristiana, pero por otra parte puede ser débil una esperanza que no se ancla en la fe dogmática, ya que puede navegar al garete de los vientos que soplan de diversas direcciones, y confundir la esperanza con las expectativas. Esta tendencia a sospechar de la helenización de todo lo eclesial primitivo, se nota por ejemplo en ciertas posiciones sobre los sacramentos: El acontecimiento de promesas, que fue el modo como se entendieron las palabras y obras, la muerte y resurrección de Jesús, se convierte ahora en un acontecimiento de redención, que puede ser repetido culturalmente a la manera de un drama misterioso. La representación solemne consideró como ya realizada la resurrección de Jesús entendida como su entronización como Kyrios exaltado y, por ello, como algo que sólo debe ser representado. Estas palabras ciertamente no representan la teología sacramental (al menos católica), ya que no se trata de ***suplir*** los misterios por una representación cultural. En tales afirmaciones falta comprender el sentido del ***memorial*** que por cierto no es doctrina de origen griego, sino teología hebrea (lo que es aplicable sobre todo a la eucaristía, a la que se ordenan los demás sacramentos). La tendencia de Moltmann

a igualar la esperanza cristiana con la expectativa de una transformación del mundo en el orden político, es un elemento que ha influenciado mucho otras teologías de la praxis. Moltmann ofrece ciertamente una esperanza de muy amplias perspectivas, y al mismo tiempo muy activa en lo que afirma ser la construcción del reino de Dios. Pero siendo tan excesivamente abierta puede quedar poco definida en los rasgos que han de caracterizarla como esperanza **específicamente** cristiana (la cual debería partir de un estudio objetivo, completo y no parcial de la revelación y del tipo de promesas que explícitamente hace Jesucristo a sus seguidores), y así puede llamar "esperanza cristiana" la que en realidad está abierta en forma vulnerable a interpretaciones guiadas por ideologías previamente elegidas para determinar el tipo de salvación escatológica que afirman preparar.

5.2 El Dios crucificado. ¿Cómo conectar este futuro escatológico que se espera y que mueve la historia como término, con el evento Jesús (real e histórico, pero ya pasado)? La clave para Moltmann es la teología política que le ofrece las bases para afirmar un tipo de fe cristiana que solamente lo es cuando está comprometida en la praxis de la transformación política del mundo siguiendo así a Cristo, que por tal motivo afrontó la muerte; porque sólo así prepara el cristiano la realidad futura prometida: es decir, la fe es esa confesión praxeológica de la esperanza, que hace de Dios el Señor único de la historia. ¿Cómo conozco que esa praxis es ortodoxa? He de volver los ojos al crucificado: lo será si sigue el camino por el cual Jesús fue condenado a la cruz. Así el crucificado es la instancia crítica de una fe praxeológica real. Porque si la resurrección de Jesús adelanta ya lo que será la escatología, hay que advertir que el resucitado no es otro que el crucificado: luego lo que hace real esa esperanza en el futuro es la fe en el Jesús que ha muerto en la cruz. De ahí que Moltmann pueda afirmar que la escatología es siempre escatología de la cruz. ¿Qué significa todo eso? Que el camino de Jesús hacia la cruz y su exigencia de nuestro seguimiento son los criterios de nuestra fe. Luego Moltmann afirma que Jesús fue muerto por dos motivos: como blasfemo (por aquellos que se creían fieles a la ley religiosa) y como rebelde político (por la autoridad romana). Moltmann insiste (como un punto bastante fundamental) en el abandono de Cristo en la cruz por parte del Padre lo que nos revela dos cosas: una, que Jesús murió en "ruptura con su causa"; y otra, la destrucción de las falsas ideas de Dios, al que conocemos solamente desde esa ruptura en la cruz. ¿Por qué afirma esa "ruptura"? Para Jesús, como hemos mostrado, de acuerdo con toda su predicación, el asunto por el que vivió y trabajó estaba tan íntimamente unido a su persona y a su vida, que su muerte tenía que ser también la muerte de su causa. Sólo así puede Moltmann afirmar la absolutez de la resurrección como la aprobación de esa causa y centrar en ello la predicación apostólica sobre el resucitado. Más tal fe estaba determinada asimismo por el final de Jesús como "carente de ley", "revolucionario" y "abandonado de Dios". Así como la muerte y resurrección del Hijo muestran por una parte el amor del Padre que entrega a su Hijo a la muerte y a la más completa desesperación y abandono, y por otra la aprobación íntegra de la causa que lo llevó a esa muerte; así la resurrección es también la confirmación divina total de ese camino de Jesús que desembocó en tal muerte: "El Cristo resurgido *es* el Jesús histórico y crucificado, y al revés"; "y la verdadera crítica de la fe en la resurrección es la historia del crucificado".

LAS CRISTOLOGÍAS LATINOAMERICANAS

LA CRISTOLOGÍA EN PUEBLA

A esas visiones parciales y recortadas se enfrentó la Conferencia de Puebla en su apartado denominado "la verdad sobre Jesucristo", verdad que va a fundamentar la verdad sobre la Iglesia y la verdad sobre el hombre. Pretende Puebla salirle al paso a una presentación parcial de la figura de Jesús, proclamando integralmente la verdad sobre Jesucristo. Desde una comprensión de Jesús marcada por el dato histórico y evangélico de su cercanía a lo más pobres, haciéndose pobre como ellos, comprensión que viene desde Medellín y que va a marcar la cristología de todas las Conferencias Generales hasta Aparecida, los obispos del Continente, dan fundamento cristológico a la opción por los pobres. Hacen notar los obispos, que por medio de Jesús, Dios ha querido identificarse con ternura especial con los más débiles y pobres y por eso, la opción que se hace por ellos permite, por una parte, una identificación cada día más plena con Cristo pobre y con los pobres y, por otra, el servicio a ellos es la medida privilegiada, aunque no excluyente, de nuestro seguimiento de Cristo.

Como principio iluminador de esta opción, asumen con total claridad el título cristológico que ya venía haciendo carrera en el Continente: “Jesucristo liberador”. En el numeral 9 se lee textualmente una proclamación de la fe en Jesús comprendido desde esta categoría: “En Medellín, terminamos nuestro Mensaje con la siguiente afirmación: tenemos fe en Dios, en los hombres, en los valores y en el futuro de América Latina”. En Puebla, tomando de nuevo esta profesión de fe divina y humana, proclamamos: “Dios está presente, vivo, por Jesucristo liberador, en el corazón de América Latina”.

Y en otro texto, utiliza el mismo título, de manera implícita, cuando dice: “La opción preferencial por los pobres tiene como objetivo el anuncio de Cristo Salvador que los iluminará sobre su dignidad, los ayudará en sus esfuerzos de liberación de todas sus carencias y los llevará a la comunión con el Padre y los hermanos, mediante la vivencia de la pobreza evangélica”. Ciertamente que Jesús es liberador de toda opresión, pero esa liberación va hasta la liberación misma del pecado como raíz última de toda opresión. Por eso Jesús es el liberador integral, el salvador de todo el hombre y de todos los hombres. Lo anterior lleva a Puebla a exponer su doctrina íntegra sobre Jesús, y pide a los fieles que acojan esa doctrina liberadora, pues su destino temporal y eterno está ligado al conocimiento en la fe, al seguimiento y a la imitación de aquel que proclamamos como el Señor y el Salvador. En su exposición, junta magistralmente el documento de la III Conferencia aspectos cristológicos que se pudieran dar por separado y que se prestan a tensiones: divinidad y humanidad; el Jesús de la historia y el Cristo predicado por la Iglesia; el Jesús evangelizador y el Jesús realizador del Reino; el Jesús revelador del misterio trinitario y al mismo tiempo el inspirador de profundos cambios sociales; el Jesús que no se puede reducir a líder político, pero tampoco al campo de la conciencia individual o a lo meramente privado. En cuanto al contenido mismo de la presentación de la persona de Jesús, hace Puebla una secuencia temática lo más completa posible: relaciona a Jesús con la Creación y lo coloca como modelo del hombre y fundamento de su liberación integral; lo vincula con la enseñanza sobre el pecado y también con el Antiguo Testamento. Descubre a Jesús en su misterio de encarnación, en sus palabras y en sus acciones como revelador del Reino, y también en su misterio pascual. Además, muestra a Jesús en estrecha unión con su Iglesia, con el Espíritu Santo, con la escatología y como revelador del Misterio trinitario. La figura liberadora de Jesús es realzada, pero considerándola dentro de una cristología más integral y acorde con la fe que la Iglesia profesa. Así, entonces, si en Medellín se tuvo un tono eminentemente profético para comprender y hablar del misterio de Jesús, en Puebla, el tono se presenta más doctrinal, en el sentido de que quiere recoger integralmente todos los elementos necesarios para anunciar a Jesús en el Continente. La reflexión cristológica en el Continente en los años posteriores a Puebla, ciertamente siguió haciendo énfasis en la dimensión humana e histórica de Jesús, en sus opciones y realizaciones históricas, en el conflicto que su persona, su anuncio y su realización del reino ocasionó, y en la muerte a la que dicho conflicto lo llevó y que desembocó en la palabra resucitadora del Padre al levantar a Jesús de entre los muertos.

Es éste un dato ya adquirido por toda la cristología católica y ya irrenunciable para cualquier reflexión que quiera pensar correctamente el misterio de Jesús. Pretender comprender a Jesús fuera de este dato, sería correr el peligro de caer en falsas idealizaciones y en exacerbados dogmatismos que no se compadecen verdaderamente con el misterio de la encarnación.

LA CRISTOLOGÍA EN SANTO DOMINGO

En la Asamblea de Santo Domingo, y movidos por el lema mismo de la Conferencia:

“Jesucristo ayer, hoy y siempre” (Heb. 13,8), la persona de Jesús ocupa una centralidad patente desde el comienzo de la reunión, hecho que queda plasmado en el documento final de la Conferencia. La profesión de fe con la que arranca el documento es innegablemente el hilo conductor y el elemento central y unificador de la Nueva evangelización. Cristo es proclamado como el “Evangelio del Padre”, en cuanto él es en persona síntesis y encarnación permanente del mensaje. Se trata de la confesión de fe de una Iglesia que se siente urgida a realizar una nueva evangelización como respuesta, por una parte, a “la delicada y difícil situación en la que se encuentran los países latinoamericanos”, y, por otra, al desafío del diálogo entre el Evangelio y los distintos elementos que conforman nuestras culturas para purificarlas y perfeccionarlas desde dentro, con la enseñanza y el ejemplo de Jesús. Para realizar esa nueva evangelización, como respuesta a las situaciones encontradas

en el Continente, los obispos se acercan a Jesús con una profunda convicción cristológica: “la certeza de que en Cristo hay una “inescrutable riqueza” (Ef. 3,8), que no agota ninguna cultura, ni ninguna época, y a la cual podemos acudir siempre los hombres para enriquecernos”. Pero, la tarea de ir hasta Jesús y anunciarlo, no se reduce al mero kerygma, sino que se traduce en el compromiso por la promoción humana y la inculturación del evangelio en los diversos pueblos y culturas presentes en el Continente. Este último dato le exige a Santo Domingo establecer el fundamento cristológico de las dos dimensiones de la Nueva evangelización: Por una parte, a la tarea de la promoción humana: “Entre evangelización y promoción humana -desarrollo, liberación- existen efectivamente lazos muy fuertes... Vínculos de orden eminentemente evangélico, como es el de la caridad. Es Cristo el origen y el garante de la promoción del hombre, y su praxis histórica es modelo de unidad entre evangelización y promoción humana, pues el seguimiento de Jesús significa comprometerse a vivir según su estilo, a buscar la coherencia entre la fe y la vida. Y, por otra parte, a la gestión inculturadora, tarea que el documento realiza a través de los tres grandes misterios de la salvación: “la Navidad, que muestra el camino de la Encarnación y mueve al evangelizador a compartir su vida con el evangelizado; la Pascua, que conduce a través del sufrimiento a la purificación de los pecados, para que sean redimidos; y Pentecostés, que por la fuerza del Espíritu posibilita a todos entender en su propia lengua las maravillas de Dios”. Desde una sólida fundamentación cristológica -el que Jesús se haya hecho históricamente pobre y haya venido a evangelizar a los pobres- los obispos hacen, de nuevo, en Santo Domingo, la opción por los pobres que ya habían hecho en Medellín y Puebla, pues están convencidos que la tarea de todo cristiano es ser y hacer como Jesús. Esto lleva a Santo Domingo a “descubrir en los rostros sufrientes de los pobres el rostro del Señor”. Se encuentra, pues, en el documento de Santo Domingo, como es fácilmente constatable, un manifiesto cristocentrismo. La Iglesia del Continente ha re-centrado, en esa Conferencia, su ser y su misión en la persona viva de Jesucristo. Se trata de una confesión de fe vital, más que doctrinal y teórica, pues esa misma confesión de fe llama a la conversión e impulsa una nueva evangelización, que se traduce en el compromiso por la promoción humana y por la inculturación del Evangelio. Sin embargo, quizás fruto de las inocultables tensiones suscitadas al interior de la Conferencia de Santo Domingo entre dos tipos de cristología y de eclesiología, el título cristológico “Jesucristo liberador”, que ya era común en América Latina y el Caribe para llamar a Jesús, se vio oscurecido. Solamente se encuentran dos alusiones indirectas al carácter explícitamente liberador de la obra redentora de Jesús, aunque todo lo que se refiere en el documento a la promoción humana, es innegable que tiene este tinte de liberación y promoción integral.

La obra cristológica de Leonardo Boff

Carlos I. González pág. 515

Consta de un libro, *Jesucristo, Liberador*, más varios ensayos y artículos. Creo posible distinguir dos épocas distintas: la primera correspondiente al libro citado; la segunda, a las dos obras mencionadas en la nota 4, más “Salvación en Jesucristo y proceso de liberación”.

1.1. Jesucristo, Liberador

1.1.1. Metodología. En los ce. I y II el autor expone brevemente cómo se ha desarrollado la cristología en el último siglo, los problemas que tal desarrollo ha propuesto, y la necesidad de afrontarlos con mayor rigor científico desde el punto de vista del Jesús histórico. En cuanto al método, indica clara y concisamente los instrumentos generales de orden positivo para llegar al Jesús histórico: historia de las formas, historia de la tradición, historia de la redacción. Igualmente lo concerniente a las hermenéuticas existencial e histórico-salvífica. Aunque el autor ofrece un buen panorama general de los métodos comúnmente utilizados en este punto de la teología positiva, no expresa sin embargo los criterios específicos que él adopta para juzgar en un caso particular si estamos o no ante el Jesús histórico. Me parece que el autor, en el fondo, no supera dos dificultades que podrían llevar a un tipo de mentalidad positivista: **a)** La de confundir al **verdadero Jesús** con aquél que resulta de aplicar los métodos histórico-positivos. Ello supondría con Strauss que lo “histórico” debería eliminar todo aquello que es narrado como sobrenatural en la vida de Jesús, por juzgarlo automáticamente perteneciente a la interpretación de la primera comunidad, y por consiguiente habría de catalogarlo como “cuento” o “mito”. Tal posición determina **a priori** que Jesús no pudo haber vivido y actuado sino sólo como un hombre común de su época. **b)**

Es consecuencia de la anterior: Boff considera que una teología digna de la categoría de ciencia ha de sujetarse a los criterios histórico-positivos. He aquí la conclusión del mismo autor: "Ya no es posible ser científicamente ingenuos y acríticos"; por lo cual los evangelios deberían ser leídos como cualquier otro libro de la antigüedad. Este supuesto, a mi juicio, engendra a su vez otras dos dificultades: **primera**, la posición de esta teología en contexto con la doctrina de la Iglesia; pues ésta no considera ni ha considerado jamás que sólo pertenezca a la revelación aquello que puede ser sometido a la crítica histórico-positiva y pasar el examen. Si no reconoce como perteneciente al depósito de la revelación especialmente lo concerniente a la voluntad salvífica (DV 5-7), que no puede deducirse de las ciencias humanas; si bien éstas son valiosas auxiliares para discernir y comprender mejor, en la medida de lo posible, lo que los textos nos comunican, y en tal sentido son necesarios a la teología. **Segunda**, que siendo tan poco precisos los criterios histórico-positivos de que disponemos, y tan elásticos en su aplicación, exigen siempre una precomprensión y un criterio de discernimiento previo. Si de éstos dependiese pues la decisión de lo que debemos creer o no sobre Jesús ésta quedaría al vaivén de cualquier precomprensión ya previamente optada como criterio de selectividad.

1.1.2. Desarrollo del tema cristológico.

Los capítulos sobre el Reino de Dios que Jesús predica, y sobre cómo él nos liberó en nuestra condición humana, me parecen justamente los centrales de la obra; porque el Reino y su predicación ocupan el centro de la obra de Jesús, quien a partir del Reino nos ofreció la esperanza de liberación. Ya desde el c. IV Boff prepara los aspectos históricos que llevaron a Jesús hasta la cruz. El cap. sobre la personalidad de Jesús me parece muy bueno. Refleja un profundo afecto por Jesucristo, fruto de la espiritualidad franciscana a la que el autor alude posteriormente. El cap. VI ofrece una buena panorámica de los motivos históricos que llevaron a Jesús hasta la cruz; aunque a mi parecer en forma reductiva, pues atiende sólo al conflicto entre Jesús y las autoridades que representaban "el orden establecido", y más en concreto las autoridades religiosas, ya que deja a Pilatos fuera de esta confrontación. Y si bien afirma que Jesús fue condenado como blasfemo y guerrillero, reconoce que esto último se debió a que "con refinada táctica diabólica, las acusaciones de orden religioso se transforman en difamaciones de carácter político". Igualmente me parece demasiado reductiva la conclusión del autor sobre la muerte de Jesús; porque si él murió sólo por motivo de tales conflictos, entonces también nuestra liberación consistirá en no quedar más sometidos a un tipo de autoridades religiosas y políticas que alienan al hombre. Finalmente dedica algunas páginas a una hermosa manera de presentar la resurrección del cristiano como término de la salvación definitiva, que no es sino la participación plena en Cristo. Y en esto último encuentra justamente el fundamento para una nueva antropología cristiana. Luego se pregunta con los primeros cristianos quién es Jesús. Aquí trata la cristología de la comunidad primitiva: directa, indirecta, negativa y positiva, así como los títulos que le atribuyó la comunidad y los que Jesús se atribuyó a sí mismo. Finalmente el autor cierra esta parte con una consideración acerca de la impecabilidad (perfección) de Jesús, leída en clave soteriológica. Los capítulos XI y XII representan un buen esfuerzo por hacer presente a Jesús hoy, tanto con una presencia viva en el mundo, como en nuestra manera de expresarnos de él. Para lo primero acude a varios aspectos de una cristología centrada en el "Cristo cósmico" que se encarna en la historia, en el cosmos, en el hombre, y de una manera especial en los cristianos y sobre todo en la Iglesia. En el segundo ofrece una panorámica de las diversas imágenes de Cristo que, con mayor o menor aproximación a la imagen original que nos revela el Nuevo Testamento, giran en el mundo de hoy. Así encuentra Boff una especie de "sustrato crístico" en cuanto existe, aun en quienes no creyendo explícitamente en Cristo obran conforme a él. A la luz de esta teología el autor repiensa el dogma trinitario y el sentido de la Iglesia Católica.

2.1. Sugerencias para leer esta obra

2.1.1. ¿Es una cristología latinoamericana? Depende de qué se entienda por ello. Sí lo es en el sentido de que el autor es nativo de uno de nuestros países hermanos, en el cual ejerce además su labor apostólica; también en cuanto se siente su preocupación por fundamentar una reflexión teológica relevante para la situación histórica de nuestro continente.

2.1.2. Algunas ambigüedades. Creo no hacer injusticia a Boff al afirmar que las tiene, porque estoy repitiendo lo que él mismo ha dicho en un artículo en que se ha explicado a propósito de algunas objeciones que se han puesto a su obra. En concreto, me parece que

con frecuencia usa el lenguaje no en forma "técnica" teológica, sino de un modo popular y acrítico, y en ocasiones como si fácilmente pasase de la expresión teológica científica a la poética.

Algunos ejemplos: **a)** En realidad son diversas *imágenes*, que no se puede poner absolutamente en el mismo status teológico de los títulos revelados, como el autor parece afirmar, al decir que no hemos de adherirnos "a las fórmulas arcaicas". Usa mucho la palabra "utopía" en confusión con la esperanza cristiana. Ciertamente que ha afirmado una vez que tras la resurrección de Jesús ya no hay para el cristiano *u-topía* ("sin-lugar") sino sólo *topia* ("lugar"). Pero aun después de la resurrección de Jesús sigue usando este vocablo en forma muy libre, que puede dar lugar a muchas ambigüedades; ya que la utopía se fija un término ideal que se supone inalcanzable; mientras la esperanza cristiana *sabe en quién ha creído* y sabe que el término es *real* y ya presente, si bien es futuro en su plenitud. No es raro encontrar la palabra "sacramento" usada sin rigor teológico, sino prácticamente como sinónimo de signo o símbolo. Así, a mi parecer, la teología no se hace popular, sino se vacía de contenido.

2.1.3. ¿Para quién es la obra? Para un lector cristiano de formación media, pero que tenga ya bases cristológicas como criterio de valoración. La obra es seria, pero no necesariamente científica desde el punto de vista teológico. Que está dirigida a un público medio se advierte por la forma sencilla y breve con que trata los problemas científicos de fondo, ofreciendo apenas los datos fundamentales. A la teología patrística dedica escasamente 5 páginas en las que ofrece sólo ideas generales, no los contenidos dogmáticos y salvíficos de fondo. Ciertamente que el autor insinúa un horizonte más amplio, en algunas ocasiones en que se refiere al Reino. En esta línea resulta del todo insuficiente la presentación de la extraordinariamente rica teología de las categorías soteriológicas neotestamentarias, reducidas en esta obra a menos de tres páginas, demasiado minimizadas a "categorías tardías", de las cuales la mediación no se encuentra ni siquiera insinuada.

2.2. Segunda época: algunos ensayos cristológicos.

Estos ensayos son más monográficos, y concentrados principalmente en un punto: qué significa que Jesucristo sea *Liberador* para nuestro continente. Y tratan de dar la respuesta a partir de la praxis histórica de Jesús.

2.2.1. La estructura de "Pasión de Cristo...". Tras proponer sus principales líneas metodológicas y los límites de la obra (que quiere leer los relatos evangélicos de la pasión a la luz del interés que tienen los pueblos oprimidos de luchar por su liberación), explica el "camino de la cruz" considerando ésta no como un fenómeno aislado, sino como el término de una praxis determinada y de un tipo de mensaje liberador de la vida oprimida: precisamente por ello Jesús chocó con los poderes políticos y religiosos constituidos, lo que históricamente provocó su muerte. Así, el valor salvífico de la cruz sería que Jesús experimentó a Dios como Padre, por lo que fue fiel a su misión a pesar de que ella lo llevó a la muerte, en la cual experimentó el abandono del Padre; mas él (Jesús) no abandonó al Padre, lo que indicaría su profunda fe, fidelidad y esperanza. Pero Jesús no habría podido predecir durante su vida que tal fidelidad lo llevaría a la muerte, ni conocer el valor soteriológico de ésta (en la forma como se lo atribuyeron posteriormente las comunidades primitivas). Su resurrección sería, de parte del Padre, la condenación de la violencia que asesinó a Jesús, y la esperanza que Dios da a todos los profetas y justos, al saber éstos que su muerte no es en vano. A la luz de la resurrección las primeras comunidades habrían reinterpretado la muerte de Jesús, acudiendo al A.T. para encontrar en él las categorías que les ayudasen a superar el escándalo de la cruz: así llegaron a explicar su muerte como la del Mesías, del Siervo de Yahvé, como expiación, redención y sacrificio. Se centra en aquellas que utilizan tres categorías: sacrificio, redención y satisfacción sustitutiva. Boff termina este ensayo recogiendo todo lo anteriormente expuesto para reflexionar a su luz acerca del valor del sufrimiento de aquellos que lo afrontan en su lucha contra el sufrimiento de los otros.

2.2.2. Algunos aspectos positivos. Imposible analizar en su totalidad obras tan complejas, en pocas páginas. Apenas alcanzó en ellas a apuntar algunos elementos que me parecen importantes:

2.2.2.1. En mi opinión lo más significativo es el esfuerzo de Boff, no siempre bien logrado en sus resultados, pero en sí positivo, de interpretar teológicamente la salvación que Cristo nos ha ganado, de manera que sea realmente liberadora del hombre. En tal empeño el autor

lucha por romper un esquema soteriológico reducido solamente a la transformación interior del alma o bien aquéllas que **objetivan tanto** lo ya hecho por Cristo que desconocen en la práctica la participación libre del hombre en el proceso de su liberación.

2.2.2.2. Es justa su insistencia en que la praxis de Jesús no "regionaliza el reino" a una opción política concreta.

2.2.2.3. Justamente el autor ve en la praxis de Jesús el criterio para juzgar el tipo de pobreza y opresión contra los que él luchó, y por tanto no reducibles a sólo la pobreza material o de clase. Y los males que él remedió mucho más abiertos a "todo lo que, en nuestro corazón y en la sociedad, pueda levantarse contra el derecho del otro".

2.2.2.4. Así también el esfuerzo por seguir el desarrollo histórico de la revelación, desde la praxis y conciencia de Jesús que desembocan en la cruz y resurrección, hasta las interpretaciones teológicas de la cruz en la primera comunidad, que el autor reconoce como la revelación plena después de la resurrección. De una de tales interpretaciones, "la muerte de Cristo por nuestros pecados y como expiación por el pecado del mundo" el autor afirma explícitamente que "constituye uno de los elementos fundamentales de la fe cristiana", y sobre el conjunto de esas interpretaciones dice que se fueron descubriendo lentamente bajo la acción del Espíritu Santo.

2.2.2.5. Son buenas las posibles reinterpretaciones que el autor propone de los elementos positivos de varias elaboraciones teológicas de la salvación?, y en concreto de lo que puede significar la muerte de Jesús como redención, sacrificio y satisfacción. Así como válidas algunas de sus críticas a las limitaciones de dichas categorías. Aunque varias de las generalizaciones que se encuentran en esta parte parecen indicar una falta de profundización en las fuentes.

2.2.2.6. Finalmente varias de sus reflexiones sobre la manera concreta de predicar la eficacia de la cruz como amor de solidaridad en el sufrimiento, que se entrega para destruir las cruces injustas y todo tipo de sufrimiento del hermano; esto excluye el uso de la violencia.

2.3. Algunos puntos teológicamente débiles.

Si tomamos en consideración seriamente que el autor ha catalogado estas dos obras como **ensayos**, él mismo quiere decir que no los reconoce aún como obras cristológicas completas y definitivas, y por tanto las propone como abiertas a revisión. En este espíritu escribo las líneas siguientes, intentando estudiar la última **desde dentro** en cuanto es posible:

2.3.1. **El Jesús histórico.** Me parece muy débil el esfuerzo por separarlo teológicamente de las interpretaciones de la fe reveladas en el N.T., sobre todo ya que el mismo autor reconoce explícitamente la poca efectividad y aun la imposibilidad de tal empeño: Lo cierto es que los evangelios no quieren ser obra histórica, sino profesión de fe, donde la historia y la interpretación de la historia a la luz de la fe se amalgaman en una unidad vital.

En los relatos del N.T., el hecho y su interpretación forman una unidad homogénea.

Los evangelistas no hacen una lectura profana del drama de la pasión. Todo es leído religiosamente, es decir, todo tiene una referencia explícita a Dios. Dios entra directamente en la historia. Por eso las causas históricas que llevaron a Jesús a la muerte son demasiado silenciadas por los evangelios.

Los detalles históricos de las etapas de este camino tienen poca importancia para la fe, pero son decisivas... Por consiguiente, todos los intentos de reconstruir la trayectoria histórica de Jesús tienen un valor precario, hipotético y transitorio. Lo mismo ocurre con la nuestra. ¿Por qué ha llegado a esta conclusión? Lo ha afirmado Boff apenas una página antes: Los textos neotestamentarios, como hemos visto en las reflexiones anteriores, nos han llegado tan interpretados teológicamente que ya no es posible reconstruir a través de ellos el camino del Jesús histórico lo que se encuentra así repetido frecuentemente y con palabras explícitas por el autor, se refleja también claramente en el trayecto del análisis que hace de los hechos históricos. Un número demasiado grande de datos son sólo **probables**. Me he quedado un tanto perplejo al ver la facilidad con que el autor cambia en la valoración científica de un hecho, sin razón aparente; o al menos sin indicar si ha habido un progreso en su investigación o si ha adquirido datos nuevos no tomados en cuenta anteriormente. No puedo pensar que lo haga porque en un caos le sirva una interpretación y en otro caso otra, porque ello sería del todo inválido científicamente. Por ello, por razón de científicidad teológica, me gustaría descubrir al interno del texto mismo, las razones que justifican esos cambios. He aquí un claro ejemplo, la condenación de Jesús por Pilatos:

a) En "Jesucristo Liberador", pp. 133s. afirma que tras condenar el Sanedrín a Jesús por motivos religiosos (blasfemia), "con refinada táctica diabólica, las acusaciones de orden religioso se transforman en difamaciones de carácter político... *Pilato, sin embargo, percibe inmediatamente* que Jesús no es un revolucionario político como los zelotas".

b) En "Pasión de Cristo...", p. 333: "*Es probable que*, durante el interrogatorio, Pilato advirtiera que no se trataba de un revolucionario político como los zelotas, ni de un perturbador violento del orden romano".

c) En "Una cristología desde la periferia", p. 33: "Las autoridades políticas *lo condenan por guerrillero*. Su predicación y sus actitudes lo aproximan al proyecto liberador de los zelotas...". Aunque luego aclara que Jesús se diferencia de los zelotas por su renuncia al mesianismo político religioso. Por otra parte el autor ha reconocido que las interpretaciones teológicas de la cruz, en la primitiva comunidad, provienen de la inspiración del Espíritu Santo, y en concreto de una de ellas dice que es elemento fundamental de la fe. Y por otra también afirma que según su criterio, no es posible "reconquistar a un Jesús histórico a costa de un Cristo dogmático", y que hacerlo "es confundir las dimensiones y comprender erróneamente la fe como forma inadecuada e imperfecta de conocer". Por eso no puedo juzgar científico (en el sentido de las ciencias teológicas) el prescindir de la interpretación del misterio de Cristo que nos ofrece el Nuevo Testamento (bajo la inspiración del Espíritu) para sustituirla *de facto* (aun cuando no se niegue por principio) por otras teologías, como si estuviesen a la par. Ni creo que sea posible justificarlo por un cambio de intereses, ya que los nuestros (en una situación de opresión y dependencia) no corresponderían a los del Nuevo Testamento.

2.3.2. La conciencia de Jesús sobre su muerte es una aplicación que el autor hace, del método anterior. En la obra original (aún no corregida) el autor trata de plantear este problema dentro de los límites del Jesús histórico. En la aplicación del método se encuentran varios presupuestos implícitos o explícitos:

a) Para que la humanidad de Jesús sea real, en su praxis histórica no pudo pensar ni actuar de manera que superarse de algún modo lo natural del hombre.

b) Aplicación del principio anterior sería que Jesús habría pensado siempre conforme a las categorías del hombre común de su tiempo (y por tanto de acuerdo a las concepciones apocalípticas, que Boff describe y toma por descontadas).

c) Conforme a los principios anteriores, se concluiría que cuanto se refiere a las predicciones de Jesús acerca de su pasión, muerte y resurrección, serían solamente "vaticinia ex eventu", y por tanto reconstrucciones de la comunidad primitiva.

d) Luego Jesús no habría podido tener idea del carácter redentor, expiatorio y sacrificial de su misterio pascual. Según tales premisas, Jesús sólo podría haber tenido conciencia de su muerte como la de un justo que sufre o como la del profeta doliente, porque eran las categorías propias de la apocalíptica y la rabínica de su tiempo. Tal conciencia "se fue articulando progresivamente a lo largo de su vida, a medida que fue descubriendo la oposición e interpretando y asimilando esa situación". De esta conciencia del Jesús histórico desarrollada sólo como reconstrucción hipotética, según la aserción del mismo autor, éste deduce que lo único que pudo ser salvífico del Jesús histórico fue su fe y entrega total al establecimiento del Reino, también interpretado a la luz de la apocalíptica. Por eso cuando murió Jesús se había sentido abandonado del Padre, y creído que todas sus utopías se desmoronaban. Pero entonces se mantuvo fiel a aquel misterio de Dios al que totalmente se había entregado.

2.3.3. Algunos términos usados con significado impreciso. Continúa ese límite, que una mayor precisión científica exigiría purificar. Por ejemplo en esta segunda obra, Boff de manera muy legítima quiere subrayar la humanidad de Jesús, por su fidelidad a la espiritualidad franciscana. El problema es que **en la práctica** de la elaboración teológica identifique la humanidad de Jesús con el Jesús histórico. Sobre todo resulta muy confuso, a mi parecer, el concepto de conversión, reducido al cambio de aspectos estructurales, de manera que se puede prácticamente equiparar conversión con "cambio" (praxis).

2.4. Sugerencias para leer críticamente estas obras.

Me parece muy válido el principio que el mismo autor nos ofrece: No hace falta explicar el sentido positivo que damos a la palabra "crítica": es la capacidad de discernir el valor, el alcance y las limitaciones de una afirmación determinada.

- a) se debe tener siempre en cuenta que Boff ha presentado sus dos obras cristológicas básicas como ensayos.
- b) Todo lo relativo a la fundamentación de su propuesta para el seguimiento de Cristo y la praxis liberadora, que es su reconstrucción del camino del Jesús histórico, tiene "un valor precario, hipotético y transitorio".
- c) En el artículo en el que Boff ha revisado varios puntos de su obra (y reconozco el derecho que un autor tiene de revisar su propio pensamiento) nos da elementos para reconocer que muchos puntos, términos y expresiones han quedado confusos.
- d) Ahí mismo ha revisado un punto fundamental de su obra anterior, acerca de la conciencia de Jesús. En efecto, el autor titula el cap. I: "Jesús tuvo una clara conciencia mesiánica que nunca perdió"; indicando que su ensayo anterior había tomado en cuenta solamente los datos de los sinópticos en cuanto es posible considerarlos bajo el punto de vista histórico; pero que faltaría completarlos con los datos de San Juan. Sin embargo reconoce con razón que el equilibrio en la presentación de la humanidad y divinidad de Jesús es sumamente difícil de alcanzar.
- e) En el mencionado artículo Boff afirma que la teología debe hacerse guardando relación "con las verdades (de fe), la Tradición y el Magisterio vivo de la Iglesia". Por ello me parece que sería su mentalidad que su obra se leyese a la luz de Puebla y de los documentos del Magisterio que se han seguido, todos ellos posteriores a sus obras cristológicas, y que por tanto el autor no había podido tomar en cuenta. Espero confiadamente que tales ensayos sean pronto revisados por el autor a partir de estos criterios que nos ha propuesto.

3. La obra cristológica de Jon Sobrino

Carlos I. González pág. 531

La producción escrita de Sobrino en el campo teológico ha sido particularmente abundante en artículos. Además de su entrega personal para realizar una misión eclesial en América Latina, es de advertir con él que las circunstancias especialmente difíciles en las que ha vivido en la República del Salvador, deben tomarse en cuenta al valorar su obra; porque no siempre se puede lograr toda la completa necesaria cuando se trabaja sin los medios suficientes y sin la paz de que otros gozamos. Pretende hacerlo presente el seguimiento de Jesús (a partir del Jesús histórico) como la única expresión verdadera de la fe en Jesucristo.

3.1. La Cristología desde América Latina

Es una obra cuyas limitaciones el mismo autor anuncia desde el prólogo y la introducción, y por lo mismo se ha de leer teniéndolas en cuenta:

- a) Son el fruto de un curso ofrecido en 1975. Cuatro de los capítulos recogen artículos anteriormente publicados. La segunda edición recoge artículos anteriormente publicados. La segunda edición revisa el cap. X sobre los dogmas cristológicos y añade el cap. X sobre la oración de Jesús. Esto explica las muchas repeticiones.
- b) El libro está dirigido "a un grupo determinado de cristianos, a aquellos que han tomado un compromiso serio en el proceso de liberación". Creo que por estas limitaciones llama su libro un *esbozo*. No presenta pues una cristología sistemática completa, ni toca aquellos puntos que desde otra perspectiva nos parecen indispensables.
- c) No es un libro que analice, critique y encauce las cristologías populares de la América Latina, por más que el autor reconozca la urgente necesidad teológica de hacerlo.
- d) El autor reconoce que falta mayor elaboración a su análisis exegético, si bien indica que se esforzó por tener en cuenta lo que la exégesis afirma sobre los distintos pasajes.
- e) No pretende que su obra sea *la* teología latinoamericana, sino sólo un esbozo que "apunta a una nueva cristología latinoamericana, que creemos está todavía por hacer".

3.1.1. En los dos primeros capítulos el autor presenta su método, elementos de hermenéutica, posición personal ante diversos enfoques cristológicos, etc.

3.1.2. Los capítulos 3-5 se centran en un estudio del Jesús histórico respecto a tres puntos básicos para la cristología: el servicio del Reino, la fe de Jesús con su relevancia para el seguimiento, y la oración de Jesús. Acerca del reino, creo podríamos resumir el pensamiento del autor en varias proposiciones:

*Jesús propiamente no predica a Dios, ni a sí mismo, sino el Reino de Dios.

*El Reino de Dios que Jesús predica es "que Dios actúa en la historia de una forma determinada, y esa actuación suya no puede ser separada de su realidad".

*Dios no se da a conocer directamente a sí mismo, sino a través de una situación. Dios es se traduce por Dios *actúa*.

*Tal acción de Dios debe interpretarse según la profética y la apocalíptica: Dios es quiere decir "crea solidaridad entre los hombres".

*El pesimismo apocalíptico proyecta dicha actuación en el *final* en cuanto la esencia de Dios no se concibe sino paralela y primigeniamente en la solidaridad y reconciliación humanas.

*Ese reino de Dios viene en gracia. No sólo en cuanto viene por iniciativa de Dios, sino también en cuanto irrumpe como liberación en la negatividad del hombre. Respecto a la fe de Jesús: tras introducir el problema desde el punto de vista de la discusión teológica, Sobrino decide por la afirmativa: Jesús tuvo fe, la cual nos revela su actitud fundamental ante Dios y el Reino. Para ello se basa en Mc 9,23; Heb. 12,2. "En Jesús ese amor universal se traduce en un estar 'con' los oprimidos y estar 'contra' los opresores, precisamente para ser 'para' todos ellos". Vienen luego varias aplicaciones sobre lo que significa a esta luz el hacerse *hombre nuevo*, la necesidad de discernimiento de la situación histórica, etc.

3.1.3. El misterio pascual está considerado como una unidad, si es verdad que el crucificado es el mismo resucitado, también lo es que el resucitado no es otro que el crucificado. Por ello el autor concluye con varias afirmaciones (no sobre la resurrección misma de Jesús, sino sobre la praxis como seguimiento a partir de nuestra fe en la resurrección), cuyos principios serían:

"1) La hermenéutica para comprender la resurrección ha de ser política. Esto significa que la verificación de la verdad de lo sucedido en la resurrección sólo es posible en una praxis transformadora según los ideales de esa misma resurrección...

2) La hermenéutica política tiene que tomar en cuenta la teología de la cruz, pues la transformación de la realidad se hace siempre en presencia del poder del mal y de la injusticia... 3) Todo lo dicho anteriormente se puede resumir en lo siguiente: 'No toda vida es ocasión de esperanza, pero si esta vida de Jesús, que tomó sobre sí en amor la cruz y la muerte'. La misión desencadenada por la resurrección puede ser entendida como apostolado, como praxis transformadora, pero dicho en una palabra, es el mismo seguimiento de Jesús". El cap. VIII estudia el problema teológico de la resurrección de Jesús, que Sobrino enfoca a partir de tres significados fundamentales: el teo-lógico, el soterio-lógico y el cristo-lógico.

a) El significado teológico: es Dios quien resucita a Jesús. Así se puede preguntar: ¿quién es Dios? Y responder: es aquél que ha resucitado a Jesús, y que supera teológicamente la revelación de la creación, pues en ella su poder se manifiesta sobre la *nada*, mientras que en la resurrección se manifiesta sobre la *injusticia* y el *mal*.

b) El significado soteriológico sí que excluye la "gracia barata", que sería una gracia "meramente nominal". En la gracia se deben considerar dos aspectos: la benevolencia y amor perdonador de Dios, que se manifiesta en el hecho de que el Jesús resucitado se acercó a quienes lo habían negado y traicionado. Y el modo de vida según el amor, que el amor de Dios hace posible.

c) El significado Cristológico, que supera la ambigüedad de la vida de Jesús, al descubrir quién es él, e iniciar el movimiento de la comunidad que lo confiesa Hijo de Dios.

3.1.4. El cap. X se detiene en los dogmas cristológicos. En una primera parte Sobrino presenta algunas aclaraciones respecto al significado de "dogma", y los criterios que a su juicio deben servirnos para interpretarlo, a cuya luz descubre los aspectos positivos y necesarios de una definición dogmática. Luego concluye que lo expresado por el dogma, a nivel formal, sólo puede ser iluminado por el lenguaje que la Escritura usa sobre Dios. Y este lenguaje expresaría hechos históricos y confesiones doxológicas, que son "las que pretenden describir la misma realidad de Dios". Con este criterio, en una segunda parte interpreta los dogmas cristológicos fundamentales de Nicea y Calcedonia. En el primero se afirma en directo la divinidad del Logos, pero no se expresa todavía la relación exacta entre el Logos y Jesús. En el segundo lo que se afirma fundamentalmente... es que Cristo, el Hijo de Dios, es verdadero Dios, y se hace hincapié en que es verdadero hombre. En el segundo párrafo se propone una explicación de cómo coexisten ambas dimensiones -naturaleza- en la única persona divina de Cristo. Esta unión es persona, es decir, sólo existe una persona en Cristo, un último principio de subsistencia, sin que ambas naturalezas por otra parte se

separen o se mezclen. Luego el autor critica las formulaciones de estos dogmas, exponiendo varias limitaciones:

a) corresponden a contextos culturales y sociales propias de una época;

b) por ser expresiones que utilizan la mediación de la mentalidad griega, adolecen de falta de historicidad;

c) Y de falta de relacionalidad (reconoce que se explicita la relacionalidad de Jesús con el Padre, y de la humanidad con la divinidad en el mismo Jesús; pero no su relacionalidad con el reino de Dios, que para el autor sería "el polo último relacional de Jesús"). Por lo mismo concluye, En cuanto la fórmula se centra en la relación humanidad-divinidad dentro del mismo Cristo, hace olvidar aquella relación más fundamental en la vida de Jesús: la confianza incondicional en el Padre y la obediencia al Padre en la misión de anunciar y realizar el reino de Dioses. El dogma cristológico, pues, afirma lo que Cristo es en sí mismo, pero ello no es intuible en sí mismo, "su racionalidad no se desprende considerando la fórmula en sí misma". De ahí que sólo tendría una importancia metodológica en cuanto afirma lo que es único e irrepetible en Cristo: su mediación entre Dios y la humanidad. Por ello Sobrino propone una necesidad de reinterpretar el dogma de la "unidad personal de Jesús con Dios" partiendo del carácter racional de la persona, utilizando la categoría profundizada por Escoto y sistematizada por Hegel: "la personalidad abstracta se recobra en la entrega al otro". Por lo mismo concluye inmediatamente después: Al hablar entonces de la unidad personal de la humanidad y la divinidad se está diciendo en primer lugar y en un sentido todavía controlable que Jesús es persona que se constituye como persona precisamente en la entrega a ese otro que es el Padre. Lo divino de Jesús es la modalidad de esa relación personal hacia el Padre, que acaece en la historia y a través de la conflictividad en la historia. Y ya que esa relación de entrega, que se realiza poco a poco en la vida de servicio al Reino, sólo se consuma en el total abandono a la voluntad de Dios en medio de la oscuridad del destino de la cruz, sólo en el abandono de la cruz llega a ser totalmente Dios. Por eso propone el autor, como el modelo para reinterpretar la filiación divina de Jesús y la unión personal con Dios: "Existe una evolución hacia arriba: Jesús se va haciendo, va diviniendo Hijo de Dios".

En seguida Sobrino contrapone su interpretación al modelo explicativo de la cristología dogmática: ésta afirma que "el hijo eterno deviene la naturaleza humana"; y puesto que ahí "no aparece claramente lo que de historia hay en esa naturaleza asumida por el Hijo eterno", el autor propone como alternativa la siguiente: el Hombre Jesús de Nazaret a través de su historia se va haciendo hijo de Dios. Este modelo tiene la ventaja de hacer justicia a la historia de Jesús tal como la presenta el NT: Jesús es el que aprende a obedecer y el que llega a la perfección (cf. *Heb.* 5,8ss).

3.2. Algunas observaciones críticas.

He leído con interés la segunda obra cristológica de Sobrino, donde éste repiensa varios puntos de su *Cristología* y aclara varias de las maneras de expresarse que podían haber dado lugar a confusión y que de hecho, según parece, habían sido malentendidas. Quisiera sin embargo exponer algunos reparos que aún me quedan respecto a la *Cristología desde América Latina*, y ello por serias razones teológicas.

3.2.1. El primero es debido a mi convicción de que la Sagrada Escritura ha de ser "el alma de toda teología" (*OT* 16), sin otras posibles alternativas. Por lo mismo me parece que el teólogo sistemático debe sin embargo verificar cuidadosamente no sólo las diversas interpretaciones de los exegetas, sino también *el grado de certeza* con que éstos interpretan un texto. Y así, de interpretaciones probables no puede saltar a conclusiones sistemáticas afirmadas como ciertas, a menos que tenga otras razones teológicas (por ejemplo la Tradición viva de la Iglesia) que válidamente le hagan dar el paso. Esta dificultad se encuentra frecuentemente en el caso del Jesús histórico. Tampoco nos fue revelada la verdad sobre nuestra salvación "por compartimentos" que se deban separar (lo histórico + la interpretación dogmática: ya el mismo evangelio de Marcos es el de "Jesús el Cristo, el Hijo de Dios": *Mc* 1,1). Aunque se debe reconocer un desarrollo progresivo de la revelación; y por lo mismo la cuidadosa verificación de esas etapas nos ayuda a profundizar en el misterio revelado y a ponerlo en relación con la historia del hombre. Tampoco creo que se debe conceder mayor "canonicidad" a un evangelio que a otro *en la práctica* de la teología, sino que La escritura se ha de leer e interpretar con el mismo espíritu con que fue escrita: por tanto, para descubrir el verdadero sentido del texto sagrado hay que tener muy

en cuenta el contenido y la unidad de toda la Escritura, la Tradición viva de la Iglesia, la analogía de la fe.

3.2.2. El dogma no puede ser sólo la declaración de una verdad última en el sentido de que se debe afirmar al final de un proceso. Sino lo es también en cuanto nos sirve de *norma normata* (al servicio de la Palabra revelada: DV 10). No sólo nos dice pues lo último en el sentido cronológico de llegada de nuestro conocimiento, sino también lo último en cuanto al significado mismo de la revelación; y así enseña bajo la luz del Espíritu cuál es el sentido necesario para nuestra salvación de aquello que está contenido en el depósito revelado. Son pues guía interna de la teología, y no sólo un límite que no se puede sobrepasar.

3.2.3. La aplicación más evidente de los dos principios anteriores se encuentra en el capítulo sobre la muerte de Jesús. Porque los evangelios no son historia desnuda a la que nosotros damos el contenido de fe; sino testimonios de fe con fundamento histórico. Si pues se separan los datos históricos de la interpretación neotestamentaria de la fe, entonces los datos históricos, dejados así al desnudo, tendrán que requerir *otra* interpretación, que sustituya aquella de que se les ha despojado.

3.2.4. Finalmente, creo que la *integridad* de la revelación no puede quedar a merced de nuestros intereses inmediatos, por justos que se les reconozca. Ciertamente los análisis científicos de la realidad son necesarios, bajo pena de que nuestra teología se quede al aire en un nivel puramente explicativo. Pero dichos análisis no pueden descubrir toda la raíz del mal del mundo, ni la salvación correspondiente. Si para ello bastase nuestra ciencia, en el fondo la revelación sería superflua. Por eso la Palabra de Dios nos revela en su integridad (sin negar el auxilio de las ciencias humanas) el misterio de nuestra salvación. Por tal motivo no podemos a la luz de los intereses inmediatos y urgentes separar las verdades de fe para decir cual sí y cual no es objeto de nuestra teología. Por eso no hace justicia a Jesucristo una cristología funcional no profundamente enraizada en su ser; tanto como no lo haría otra cristología ontológicamente ortodoxa que olvidase la obra salvífica integral del Hijo por su carne.

3.3. Jesús en América Latina

Podemos estudiar este artículo desde dos ángulos: o bien presentando todas las líneas básicas cristológicas que en él nos ofrece Sobrino, o bien recogiendo aquellos puntos en los cuales él repiensa, reformula y clarifica su pensamiento. Desgraciadamente el primer sistema, requeriría un espacio mucho más amplio del que tengo ahora a mi disposición; pero ha sido hecho de manera muy completa por el P. Juan Alfaro.

3.3.1. El autor aclara que su obra cristológica es un ensayo sobre algunos temas particulares, que no cubren todos los puntos que serían necesarios en una cristología sistemática: Hay que reconocer que el término 'cristología', aparecido en libros y artículos, puede suscitar expectativas distintas de lo que realmente se ofrece, pues en América Latina la CL no ha elaborado una cristología completa que integre todos los temas que tradicionalmente se tratan en las cristologías clásicas. Normalmente la CL ofrece ensayos cristológicos desde el Jesús histórico, desde el cual se hacen algunas reflexiones sobre las cristologías neotestamentarias, conciliares y de la tradición, sin que esto último se analice con amplitud. Suponiendo pues que su obra es un ensayo parcial sobre algunos aspectos de la cristología, el autor indica cómo su preocupación es más bien por una parte acentuar algunos aspectos de la historicidad de Cristo que quedan desenfocados en otras obras cristológicas que pueden pecar por reduccionismo al sólo presentar la relación trascendente de Cristo con Dios; y por otra ofrecer aquellos aspectos que pueden ser de mayor servicio pastoral: para ello acude a varios documentos eclesiales en los que juzga encontrar apoyo a su intención.

3.3.2. El autor ha intentado ofrecer una cristología que haga posible al cristiano "dar razón de su esperanza", no sólo a nivel de confesión verbal de fe, sino también con la vida comprometida en la transformación del mundo. Por eso, aceptando en su integridad el dogma, afirma haber puesto el acento sobre el Jesús histórico. Parece reconocer también cierta limitación en tal uso, pues dice que "las propias limitaciones y aun los posibles énfasis unilaterales en el Jesús histórico no impiden esa posibilidad".

3.3.3. Afirma que toda cristología Latinoamericana debe confesar que Jesús es el Cristo, pero al mismo tiempo recalca que Cristo no es otro sino el mismo Jesús. Además confiesa que Jesús es Dios; pero también que sólo sabemos lo que es Dios, desde Jesús. Por ello aclara que lo que ha pretendido no es reducir a Cristo, sino mostrar cómo el misterio de

Dios y del hombre que es Cristo, se va "desplegando" desde Jesús. No acepta que se quiera manipular a Cristo para justificar una determinada praxis de liberación; sino que "Jesús aparece como la *norma normans*, y no la *norma nórma* de la liberación". Pero si ha acudido tanto al Jesús histórico es por la sospecha de que más bien se manipula la figura de Cristo o la fe en él para apoyar o al menos dejar intocados muchos sistemas de injusticia social en América Latina.

3.3.4. Advierte que si la teología de la liberación ha relacionado a Jesús con el Reino de Dios, lo ha hecho desde el punto de vista histórico. Desde el sistemático, habría que afirmar que el Reino de Dios más bien se relaciona con Jesús. Por eso la teología es en último análisis cristológica, no Jesuológica.

3.3.5. Reconoce la práctica de Jesús como servicio de ese Reino, en este servicio Jesús dirige su misión privilegiadamente a los pobres, a quienes ofrece los signos de la venida del Reino (por ese motivo entra en conflicto con los poderosos y es perseguido hasta la muerte). Pero el Dios que predica Jesús es un Dios de los pobres, por quienes siente especial predilección y ternura. A ellos directamente se acerca Dios en su reino, sin que excluya de él a quienes, sin ser pobres quieran hacerse pobres y entrar así en su reino.

3.3.6. Respecto al dogma cristológico, el autor reconoce que lo acepta completamente, en cuanto confiesa todo aquello que se puede saber sobre Cristo, "obtenido de los relatos evangélicos y de las cristologías neotestamentarias y conciliares". Lo típico suyo sería, sin embargo, el insistir en el seguimiento como insustituible para conocer a Cristo.

3.3.7. Me parece conveniente citar textualmente la posición de Sobrino ante el dogma de la Iglesia:

Hay que considerar también el papel insustituible, para la CL y para cualquier cristología, de los dogmas cristológicos de la Iglesia. Ello consiste, en nuestra opinión, en que: **a)** los dogmas proponen los límites de cualquier cristología, la superación de los cuales supondría no sólo desobediencia al magisterio, sino empobrecimiento, a la corta o a la larga, de la figura de Cristo;

b) los dogmas en su propio lenguaje y conceptualidad exponen con radicalidad el misterio de Cristo y exigen mantenerlo como misterio, aunque haya ciertos usos de los dogmas que tienden a domesticar ese misterio; **c)** los dogmas cristológicos exponen en el fondo la verdad de la fe cristiana: la absoluta y salvífica cercanía de Dios a la humanidad pecadora y esclavizada, hecha irrepetible y no superable en Jesucristo.

3.3.8. Soteriológicamente expone el principio antiarriano de Atanasio: "Para nosotros sería tan inútil que la Palabra no fuera el verdadero Hijo de Dios por naturaleza, como que no fuera verdaderamente carne la que asumió". Y tras explicar cómo la cristología de la liberación ha tratado de aplicarlo, y el por qué ha habido deficiencias en las cristologías, de una y otra parte, termina esta larga sección con una síntesis de las categorías teológicas de la obra de Cristo en el Nuevo Testamento, que el autor asume en cinco elementos básicos:

a) La entrega libre de Cristo,

b) La solidaridad y sustitución de Cristo, que lleva sobre sí el pecado del mundo y los pecados históricos,

c) La donación de sí, según la voluntad salvífica del Padre, entrega de Cristo que "aparta a los hombres de la ira venidera", y que hace posible el acercamiento a Dios en gracia,

d) "Esa salvación no es sólo perdón de los pecados, sino renovación de la vida, introducción del hombre en la misma vida de Dios y en el actual señorío de Cristo".

3.3.9. Una aclaración necesaria sobre su interpretación de Calcedonia: se le ha criticado con frecuencia por haber afirmado una divinidad al estilo hegeliano, que se va haciendo en Cristo. El autor explica que él ha querido más bien mostrar el *proceso manifestativo* de la divinidad de Cristo, ya que "lo que es primero en el plano de la realidad, es último en el plano de nuestro conocimiento"; y afirma justamente que hay un claro desarrollo histórico en la revelación de la divinidad de Jesús, en el N.T.

3.4. A manera de conclusión

3.4.1. Comparto con Jon Sobrino la preocupación, que me parece perfectamente legítima, de tratar de elaborar una teología que no se detenga en la afirmación y explicación ortodoxa de la doctrina. Es absolutamente necesaria una cristología verdaderamente salvífica que incluya todos los elementos de la liberación tal y como el N.T. nos lo ha revelado: no sólo la salvación del pecado al interno del corazón humano, sino también de todas las estructuras del mundo construidas bajo el signo del pecado. Y una teología que no se

detenga en la afirmación de tal liberación, sino que toque el punto clave: el seguimiento de Cristo, que incluye junto con la apostolicidad de la comunicación del mensaje, el deber ético y moral teológico de la transformación del mundo según el plan divino.

3.4.2. Reconozco sin embargo que nuestras más legítimas aspiraciones quedan siempre cortas delante del misterio, y por eso debemos constantemente revisar las elaboraciones que tratan de expresarlo, conforme a la Revelación que experimenta el hombre en cada momento histórico. Es la difícil y dolorosa tarea del teólogo. Por ello acojo las aclaraciones que Sobrino ha hecho a su cristología, y creo que a esa luz debe leerse su obra.

3.4.3. Pero también creo en las directivas que nos han dado nuestros obispos en Puebla, para que nuestra predicación de Jesucristo sea en verdad un servicio evangélico. Así como acojo la herencia que nos dejó Juan Pablo I el último día de su pontificado. Entre los derechos del fiel, uno de los más grandes es el de recibir la Palabra de Dios en toda su integridad y fuerza. Es necesario respetar ese derecho para poder ofrecer al hombre la verdadera liberación de Cristo, en la verdad y en la justicia.

Tesis 21
J.Auer Tomo IV/2.pág. 174-237
Cristo Mediador entre Dios y los hombres, redime, expía y satisface por
nosotros

I. SIGNIFICADO DE LA PALABRA

Para entender el sentido profundo del título personal de “mediador” aplicado a Jesucristo tenemos que referirnos a estos hechos tomados de la prehistoria y la de la historia de la revelación:

1. La palabra «mediador» (mesidios – mesites) deriva del lenguaje jurídico profano y en el uso helenístico designa al «árbitro» que media entre las partes sin ser partidista, un mediador en las disputas. Este tema o actividad adquiere una especial significación tan pronto como entra en el campo religioso, ya que Dios y el hombre no se encuentran en el mismo plano. Así se ve sobre todo en la antigua religión de los egipcios, en la que de alguna manera la distancia absoluta entre Dios y el hombre ya se había dejado sentir plenamente. Esa distancia absoluta se salvaba por el hecho de que un hombre se le atribuía una dignidad y un poder divinos el faraón hijo de Sol. El tema es entonces la distancia absoluta entre Dios y el hombre.

2. En el judaísmo la idea de mediador, que desde los tiempos más antiguos poseía una concepción más profunda de Dios, gracias sobre todo a la idea de creador-criatura, (siglo VIII a.C.) puso especialmente de relieve la distancia absoluta entre Dios y el hombre. Tal es así que podemos citar las personalidades mediadoras entre el pueblo de Israel y Yahvé: Moisés, los ángeles en el judaísmo tardío, los reyes Saúl, David y Salomón, los grandes profetas, los sacerdotes, y el siervo paciente de Dios.

El elemento fundamental de la mediación es: Dios otorga su salvación a los hombres las más de las veces de una manera indirecta, a través de otros; se la concede a los muchos (el pueblo) a través de unos pocos (personalidades individuales: reyes, profetas, sacerdotes), a menudo a través de hombres débiles, para poner así de manifiesto que el poder salvífico y la fuerza beatificante son propios de Dios. La salvación operada a través de esos mediadores sigue siendo siempre para quien la recibe algo inmerecido. Es el encargo exclusivo de Dios a ese «mediador» lo que constituye el fundamento de la acción y de la fuerza mediadoras del hombre en cuestión a favor de los otros.

3. El mediador en el NT tiene unas bases totalmente nuevas por obra de la encarnación de Dios en Jesucristo, «el único mediador entre Dios y los hombres: Cristo, Jesús hombre, que se entregó a sí mismo como rescate por todos, y que es el testimonio dado a su debido tiempo».(1Tim 2,5; Is 53,4)

Gal 3,19: Pablo había llamado a la ley mediadora en el sentido de educadora (paidagogos) que lleva a Cristo, en el pasaje de Tim se dice que el único mediador y exclusivo es una “persona “Jesucristo, destacando claramente que la acción mediadora de Jesús consiste en su servicio a favor de nosotros los hombres, servicio que él ha llevado a cabo como “sumo sacerdote de la nueva alianza”

La idea de Jesús sumo sacerdote la desarrolla Heb 2, 14-18. 4, 14-5, 9. 7, 1-19. Son los únicos pasajes del NT en que aparecen la palabra mediador, aunque la idea está ya claramente tratada tanto en los Evangelios como en los Hechos de los apóstoles y en las cartas de Pablo. Son las afirmaciones joánicas las que hablan con mayor claridad de ese ser mediador de Cristo y exponen con claridad meridiana las relaciones de Jesús con Dios como unas relaciones «del Hijo con su Padre», y es el propio Cristo el que explica su ministerio, su vida y su ser desde esas relaciones con el Padre. Jn 5,16-47

II. SIGNIFICACIÓN OBJETIVA

Cuatro son las afirmaciones que destacan al respecto, pero antes desarrollamos las interpretaciones falsas de la mediación.

Las interpretaciones falsas más relevantes que se han dado sobre la idea de mediador:

1. Interpretaciones insostenibles de la mediación: la historia de la cristología y de la soteriología muestra cómo esa idea se ha explicado con ayuda de conceptos filosóficos, así como a través del enfrentamientos desde los orígenes con los errores gnósticos sobre todo;

más tarde fue la oposición al arrianismo, al nestorianismo y al monofisismo, a la resolución de Calcedonia (451) y de Constantinopla III (681). Cristo como mediador es un misterio de fe. Ninguna construcción teológica puede resolver. Puede iluminar cada vez más. Es muy poco ver a Cristo simplemente ante todo como un hombre, que estuvo directamente unido con Dios por el Espíritu divino, que habría sido adoptado como Hijo de una manera particular (adopcionismo). Se quiso atribuir a Cristo una función mediadora en el sentido de la cosmología jerárquica de Filón y se le vio a Cristo solamente como «criatura de Dios». Es una concepción funcional de Cristo, como el hombre en el que Dios se manifiesta de una forma nueva.

También es muy poco afirmar que las relaciones de Jesús con el resto de los hombres son el campo en el que se plantean sus relaciones con Dios.

Otras tentativas son aquellas que parten de las concepciones paganas de la divinidad. Ven en Cristo una divinidad que «apareció» en figura humana (errores monofisitas).

Otros intentos contraponían y juntaban simplemente las dos naturalezas en Cristo (la divina y la humana). El concilio de Calcedonia expresa que ambas naturalezas coexisten «sin mezcla, sin división, sin cambio y sin separación». Las cristologías siguientes procuraron explicar las relaciones de las dos naturalezas y superar el dilema paradójico: sin división y sin mezcla (la historia de la unión hipostática). La dificultad en zanjar esta problemática estaba en que faltaba un concepto viable de persona.

La problemática de las afirmaciones de Tomás de Aquino radica en que se ve la mediación de un modo demasiado formal, objetiva y funcional. No se ve en toda su hondura personal.

2. distintos elementos de la mediación: Jesucristo como segunda persona de la Trinidad y cual mediador entre Dios y los hombres, es decir no se puede tener una visión adecuada de la realidad de Cristo sin contemplar su origen divino en el Dios trino.

San Buenaventura: “hay que empezar por Cristo, que ocupa el centro de todas las cosas, si se quiere avanzar hacia el creador del universo”

Las siete ciencias de San Buenaventura: del carácter de mediador de Jesús

El medio primero lo fue Cristo en el origen eterno de las personas (en Dios)

El segundo en la encarnación de Cristo (del Hijo)

El tercero en su pasión, El cuarto en su resurrección, el quinto en su ascensión a los cielos, el sexto lo será en el juicio final y el séptimo en la bienaventuranza eterna. (Después del juicio final)

Reflexiones siguientes:

Primero: Cristo como Hijo de Dios como Logos de Dios, se describe mediante tres definiciones: es Dios verdadero de Dios verdadero, un ser con el Padre (Jn 1,1 Nicea), el Hijo unigénito, que descansa en el seno del Padre es tan eterno como el Padre.

Segundo: como Hijo se distingue del Padre como persona; es el verbo la palabra con la que el Padre pronuncia su eterno autoconocimiento, “se expresa” a sí mismo

Tercero: el Hijo es engendrado por el Padre, el Verbo es pronunciado por el Padre no sólo procede del Padre desde la eternidad, sino que es esencialmente igual al Padre, en la plenitud del amor que es Dios personalmente que a su vez se vuelve como respuesta al Padre. El único ser divino vive siempre su íntima vida espiritual como conocimiento y amor entre el Padre, Hijo y Espíritu. Así se entiende las palabras del Apóstol que incorporan una y otra vez el misterio de la redención a ese obrar desde la vida del Dios trino. (Tit 3,5b-7; 2 Cor 13,13)

3. El Hijo de Dios hecho hombre, el Dios hombre como mediador entre Dios y los hombres: Sobre la doctrina de la Trinidad construye el NT la doctrina de la creación, la cristología y la doctrina de la redención. No se puede entender de una manera más cristiana el misterio de la creación sin la concepción cristiana del Dios trino. La historia salvífica sólo podrá darse, según la palabra revelada, cuando se incorporen a ese misterio del Dios trino no sólo la generación del Hijo y la espiración del Espíritu, sino también el envío del Hijo y del Espíritu, de los que habla insistentemente el evangelio de Jn. De este modo se hace posible la realidad intramundana de Cristo, que la Escritura envuelve en estas palabras: el Logos (de Dios) se hizo carne (criatura) Jn 1,14 el Hijo fue revelado en la carne (1Tim 3,16) “Aunque existiendo (Jesús) en forma de Dios, se despojó a sí mismo, tomó la forma de siervo, haciéndose semejante a los hombres y presentándose en el porte exterior como hombre (Flp 2,6) no obstante esa encarnación, siguió siendo Logos de Dios, Hijo de Dios, verdadero Dios.

El Dios trino no es una unidad objetiva o social formada por las tres personas. Es el único Dios personal en tres personas. Así también, la única realidad personal de Cristo tiene que entenderse desde el misterio de las dos naturalezas que no pueden separarse ni mezclarse. En una visión unitaria de la Trinidad, la creación y la encarnación hace patente el fundamento ontológico del misterio de fe que es Cristo como mediador.

4. El mediador, ¿nuestro “representante” ante Dios? Cristo aparece siempre como mediador de nuestra redención: Pablo describe “todo proviene de Dios, que nos reconcilio consigo mismo por medio de Cristo... Era Dios quien en Cristo estaba reconciliando consigo el mundo” (2Cor 5,18) entre el Dios trino como fundamento reconciliador y nosotros está Cristo como mediador de esa reconciliación. Cristo es, pues, mediador, porque es Hijo de Dios. Sólo mediante su encarnación llegó a ser Cristo nuestro mediador. Sólo mediante su encarnación llegó a ser Cristo nuestro mediador, como se expresa en 1 Tim 2,5 y como muestran todos los pasajes de la Escritura, en los que la “sangre de Cristo” aparece explícitamente como “medio de reconciliación” (Rom 3,25; Ef 1,7; Col 1,14, etc.), como “sangre de la alianza” (Heb 10,29;13, 20; 1Cor 11,25; Jn 5,9; 6,53ss), por la cual pueden los elegidos obtener y poseer la salvación.

Agustín insiste en la conexión necesaria entre la naturaleza divina y la humana en Cristo nuestro mediador, como fundamento de ese SACRAMENTUM MEDIATORIS aunque cargando desde luego el acento para la mediación en la naturaleza humana y para la acción salvífica en el ser divino de Jesús.

a) primera importancia que el ser humano de Jesús- naturaleza humana en el lenguaje escolástico- tiene de cara a su obra redentora y a la realidad salvífica de los hombres. La mediación concreta de Cristo para la salvación de los hombres empieza con su encarnación y encuentra su cumplimiento y consumación plena en su muerte en cruz, su resurrección y exaltación a la derecha del Padre como intercesor nuestro.

b) Segunda, es el esclarecimiento de la cuestión de qué es lo que comporta en este contexto el término “representación” o “sustitución vicaria” (o representante y sustituto vicario). Es Is 53(el canto tercero del Siervo de Yahvé) el texto que ofrece en lo esencial las afirmaciones que han dado ocasión el término representación o sustitución: una belleza inocente primero, luego sin aspecto ni hermosura; se le golpea por nuestras culpas; llevó nuestras enfermedades; ofrece su vida como sacrificio expiatorio; es exaltado y elevado por encima de todos y por su mano se realiza el plan del Señor.

c) lo decisivo en tales afirmaciones es sin duda que el fundamento de ese obrar o acontecimiento- que ha de llamarse “representación”- está originariamente en el plan salvífico de Dios: es Dios el que convierte en un varón de dolores al que no tiene culpa alguna personal. Es él personalmente el que asume sobre sí es mal. Por ello Dios lo exalta (glorificación).

Desde J. Perrone se habla a este respecto de una satisfactio vicaria, un “acto sustitutivo de redención”, “por nosotros” pecadores. El trasfondo de tal representación es originariamente el plan salvífico de Dios para el mundo caído y la aceptación libre y voluntaria del siervo de Dios para colaborar en ese plan de salvación.

No se puede decir que ese Siervo de Dios sea el representante de Dios para nosotros o nuestro representante ante Dios. Lo que se contrapone no es tanto Dios y hombre, sino más bien el pecado del hombre y la justicia de Dios.

Se plantea aquí la problemática y los límites del concepto de «representación» aplicado a Cristo. La representación incluye siempre una relación con la persona como un todo: Cristo, nuestro representante, significaría en definitiva que Cristo nos «representa» y sustituye a nosotros los hombres, a todos los hombres como un conjunto delante de Dios.

De acuerdo con las leyes de la comunicación de idiomas se puede hablar con justicia de una SATISFACTIO VICARIA (objetiva), mas no de una manera correcta de «Cristo como representante» (personal)

Redención del pecado (ley), de la muerte y del diablo (Desarrollo religioso-moral de la idea de redención)

I. Vocabulario bíblico

¿Cuáles son las palabras que la Sagrada Escritura emplea para referirse a este acontecimiento de la redención y cómo han de entenderse? Seis vocablos más importantes:

1. Soltar-redimir: la significación fundamental es «soltar» de todo lo que ata y liga y en sentido figurado desatar las cadenas de la prisión e incluso del pecado. El instrumento para

conseguir esa desatadura es el «dinero del rescate». En el Sal 19,15 se le llama a Dios «el rescatador» o abogado. En el NT, Cristo entiende su vida sobre tierra sólo como un «servicio a Dios», como una liturgia, cosa que se echa de ver en que «entregará su vida como rescate por muchos». Sal 19,15, se llama a Dios “el rescatador” o abogado. Mc 10,45-Mt 20,28: El Hijo del hombre ha venido a dar su vida en rescate...

Jn 10,11 el buen pastor da la vida por sus ovejas. 1Tim 2,6- Tit 2,14: Cristo se entrega a sí mismo como rescate por muchos. 1Pe 1,18: sabiendo que habéis sido rescatados. Heb 9,15.

2. Reconciliar-reconciliación: en los evangelios aparece una sola vez la palabra «reconciliación» con el significado de «contradídica». ¿Qué puede el hombre dar a cambio de su vida? En el AT significa la reconciliación de Dios con el hombre. 2 Mac 1,5; 7, 33. Pablo ha introducido de manera singular esa palabra en la doctrina de la redención. 2 Cor 5,18ss: todo proviene de Dios, que nos reconcilio consigo mismo por medio de Cristo... Rom 5,8-10 “siendo nosotros pecadores Cristo murió por nosotros” Ef 2,15: “por medio de él nosotros tenemos acceso, en un solo Espíritu, al Padre” La meta de tal reconciliación es la «filiación divina», la filiación adoptiva por parte de Dios.

3. Liberar-liberación: en el AT prevalece el concepto político-moral de la libertad, es decir no es el hombre el que se otorga a sí mismo la libertad, sino que sólo Dios puede y quiere liberar al hombre p.e. de la esclavitud de Egipto Dt 15,15, y ni siquiera la libertad ética significa ya aquí algún tipo de autarquía o autonomía, sino más bien una responsabilidad delante de Dios Gen 4,7; Dt 30,15-20, (pues el derecho y el orden como respuesta a la obediencia o desobediencia llegará la maldición o bendición) llegan de Dios. Por el pecado, el hombre se hace esclavo del pecado.

En el NT, los elementos derivados de la nueva concepción creyente la libertad ya no significan en primer término una libertad política, sino una nueva libertad ética que sólo se puede conseguir con una libertad religiosa (por la fe y en la obediencia creyente)

Así se presenta como libertad del pecado Rom 6,16-23, como libertad de la ley Rom 7,3; Gal 4,21-31, como libertad del diablo Col 2,15; Jn 16,11; Heb 2,14.

Lo decisivo es la palabra de san Pablo: «Cristo nos liberó para que vivamos en libertad» (Gal. 5, 1). El hombre participa a través del bautismo y de una vida de seguimiento de Cristo en la muerte y resurrección de Cristo.

4. Justificar-justificación: es el lado positivo de la redención, es decir ser rescatados o liberados para algo, con vistas a algo. Yahvé personalmente posee el derecho. Ese derecho significa a la vez la paciencia y la misericordia de Dios. El justo entonces es el hombre que es una misma cosa con Dios. En el mundo griego el derecho se entendía tanto en un sentido religioso como ético y aún político. En el helenismo sin embargo, sobre todo en los grandes filósofos la justicia se ve más como la grandiosa idea que gobierna el mundo y en la que se componían la verdad, el bien y la belleza, y en esa línea ya en los LXX lo justo se define por su referencia al juicio de Yahvé. Desde Jeremías se le presenta al Mesías como el «justo». Zac 9,9: es justo y victorioso. En el NT se le llama a Cristo «el justo». Más tarde los cristianos serán designados “justos”, porque al igual que Cristo por la fe se orientan por completo a Dios (Rom 1,17; Gal 3,11) y como Cristo viven esa justicia de Dios (Rom 3,13; Mt 3,15), y hasta “sienten hambre y sed de justicia”. En el evangelio se pone de manifiesto la justicia de Dios partiendo de la fe (en Cristo) hasta consumarse en la fe (en Cristo), como dice la escritura: “El justo vivirá por la fe”. “por gracia suya quedan gratuitamente justificados mediante la redención realizada en Cristo Jesús” Rom 3,24 y esa redención ha aportado una “remisión de la injusticia y una velación y ocultamiento del pecado” Sal 31,1s en el acto redentor de Cristo se hace patente la justicia de Dios como amor Rom 5,8s Cristo murió por nosotros... por su sangre hemos sido justificados... por mediación de él seremos salvados de la ira. La muerte expiatoria de Cristo y la acción del Espíritu enviado por él colaboran en esa justicia de Dios que caracteriza al cristiano, porque en el bautismo ha recibido el Espíritu. La justificación definitiva, y ciertamente que por las obras realizadas en la fe, sólo se dará al final, después del juicio.

5. Curar, curación, salvar, salvación: expresan lo mismo que los conceptos liberar y justificar. En el pensamiento griego este grupo lingüístico apuntaba sobre todo al bienestar del hombre en cuerpo y alma; por el contrario en el pensamiento judío prevalecía sobre todo la liberación política del pueblo de Dios del yugo gentil; en la concepción gnóstica toda esa terminología se relacionaba con la liberación de los poderes satánicos y extraterrestres, mientras que en el pensamiento cristiano se refería en exclusiva a las

relaciones del hombre con Dios y a lo que de ellas se derivaba para el hombre como criatura. La salvación de la situación maléfica sólo ha sido posible para todos los hombres gracias a la venida histórica de un salvador que mediante su persona, su vida y su acción nos ha liberado de la cólera de Dios y nos ha traído el perdón de los pecados (1Co 9,22; Mt 18,15; 1Pe 3,1) para una participación en su gloria divina de salvador.

Tal es el camino a seguir por cada hombre que ha de llegar a la salvación. Esa salvación definitiva hay que prepararla ya ahora y el hombre acabará recibéndola. 2Cor 6,2; Rom 8,24.

6. Santificar-santidad: la santidad es la expresión más profunda de la perfección esencial del Dios creador, que no se le revela al hombre en una imagen sensible de la divinidad sin más bien en el misterio y secreto del «santo nombre» de Dios, especialmente en la literatura sacerdotal Lev 20,3; Ez 36,20 Sal 33,21. El texto clásico de la revelación del nombre divino es Ex 3,14s. Consecuentemente, se llamó santo a todo lo que estaba en esa hondísima relación con el ser de Dios; así se llama santos a la “palabra” Sal 105, “al Espíritu” Sal 51 y sobre todo a la alianza entre Israel y Dios y al pueblo de Israel. “sed santos porque yo Yahvé soy santo” de esa santidad de Dios fluye realmente todo lo que después puede llamarse “santo” en el culto y en los ritos. En los profetas la santidad adquiere notas más personales. En Oseas, que ve “el sobrehumano amor divino” la especial santidad de Dios Os 11, Isaías, que convierte la santidad en el concepto central de toda su teología Is 6,3.

Luego del destierro vuelve a verse lo «santo» de una manera más cultural.

En el NT reaparece la santidad de Dios de un modo totalmente personal: «santidad de Dios», «la omnipotencia, la gloria y la eternidad». Frente a la «purificación» del AT aparece la «santificación» del NT: la plena pertenencia a Dios, de la que Cristo es personalmente origen y modelo. Se vinculan el aspecto ético y religioso: los cristianos no sólo se les llama «santos», sino que pueden y deben serlo (Rm 15,25ss; 1Co 16,1; 2Co 8,4ss; etc.)

II. Redención del pecado, de la muerte y del diablo

(Del olvido de Dios, de la vanidad y corrupción del mundo)

1. a) El mal, del que según la concepción bíblica ha de ser rescatado y liberado el hombre, y en el que incurrió por el pecado del primer padre Adán (Rom 5,12-21; 1Pe 1,18: heredado de los padres y que impide el desarrollo y perfección de la imagen pensada y creada por Dios se denomina en la Escritura “manera vana de vivir” (1Pe 1,18), iniquidad, desorden, pecado.

El pecado abarca tres aspectos:

Pecado de origen: significa la destrucción por parte de la criatura hombre del orden de la reacción otorgado por Dios: Olvido de Dios, vanidad y auto exaltación.

Pecado personal: cada pecado representa un ataque contra el orden de la creación establecido por Dios.

El pecado como no personal a Yahvé: apostasía al servicio de Yahvé para servir a los ídolos.

b) solo se ve la redención en su totalidad, cuando se contempla la redención desde tres aspectos de la existencia: relaciones con Dios, consigo mismo y con el mundo interhumano. Relación de adoración, glorificación y de servicio libre y alegre. Dos puntos de vista distintos: la teoría de la satisfacción considerada más bien al lado ético del acontecimiento redentor y la explicación de la redención a través de la «representación histórico salvífica y sacramental del acto redentor de Cristo. 1Cor 6,11.

c) La redención muestra tres rasgos de temporalidad:, como los que son propios del hombre y como corresponde a los grados de realidad del pecado, que puede contemplarse como acontecimiento factico, como un acto libre del hombre y como un desorden objetivo (oposición a la ley) resulta claro si consideramos el sacrificio de la misa: como representación del sacrificio redentor de Cristo, en el que claramente se pueden distinguir tres modos de ser (condicionado por el tiempo):

1) sacrificio fáctico, histórico y singular de Cristo en la cruz (pasado);

2) la realización sacramental de ese sacrificio (presente);

3) la presencia permanente de ese sacrificio a través de la presencia real del mismo Cristo como sacerdote oferente y víctima ofrecida bajo las especies sacramentales de cara al encuentro nuestro, personal y real, en la reunión y comunión sagrada (futuro).

El Concilio de Trento comprendía esos tres elementos en el sacrificio eucarístico, el sacrificio histórico de la cruz se hace como memoria, con lo que la fuerza perdonadora de pecados que ese sacrificio posee se nos aplica de continuo.

d) En una visión total y coherente de estos tres aspectos, el objetivo, el moral y el personal, no tiene ya sentido alguno hablar de una redención ajena o extraña. De una liberación así sólo podría hablarse teniendo en cuenta exclusivamente el elemento material y objetivo de la “culpa”, que otro podría pagar como una “deuda material” pero el pecado es a la vez realidad moral y personal(culpa), que ningún otro hombre puede quitar y borrar. La redención en Jesucristo es únicamente a través de los tres elementos antes mencionados una realidad histórica efectiva, una posibilidad moral de gracia y un cometido personal para cada hombre, que ha sido elegido, llamado y destinado por Dios a reproducir la imagen de su Hijo.(Rom 6,5; Flp 3,10: configurados con su muerte y su resurrección) La redención, que es obra total de Cristo y obra total del Dios trino, y que para nosotros sigue siendo siempre don y gracia de Dios y no por ello se queda en algo superficial y extrínseco sino es algo muy íntimo que afecta a lo más profundo de nuestra persona.

e) ¿Qué significa, pues, redención del pecado, de la muerte y del diablo? En la interpretación protestante, con la redención se entiende de manera especial la “superación de los poderes del pecado, de la muerte y del diablo por medio de la superpotencia de Cristo “por ello el viernes santo adquiere una importancia especial en el acontecimiento de la pascua. La concepción católica de la redención destaca más la participación de los redimidos en el poder y la gloria de Cristo resucitado y ve más la realidad de la redención en la glorificación por Cristo, con él y en él. (2Cor 3,18; Flp 3,19; Col 1,27; 2Tim 2,10; 1Tes 2,12: Dios nos llama a su reino y a su gloria) Por eso la fiesta de Pascua representa el punto culminante y la meta de todo el año eclesial.

2. ¿Qué dice la Biblia sobre la redención del pecado, de la muerte y del diablo?

a) Redención del diablo: la comprensión de la redención como una liberación de un poder maléfico, como una superación del mismo. En la doctrina bíblica de la creación, el maligno nada puede contra los hombres sin la permisión divina y sin la culpa del hombre, que con sus debilidades da ocasión al maligno y le cede el campo para que pueda actuar contra el hombre. Dos afirmaciones de la escritura al respecto:

1) aporta una serie de afirmaciones en las que se habla del destronamiento de Satán, de reducción a la impotencia, de su aprisionamiento por el poder divino. Is 24,21 “Yahvé castigará al ejercito de la altura, y a los reyes de la tierra” Ap 20,2 “ el dragón la serpiente antigua, es decir, el diablo o Satán”

En el NT, la reducción del maligno a la impotencia la lleva a cabo Cristo, el Mesías. En Marcos, la obra redentora de Jesús se presenta sobre todo a través de las expulsiones de demonios. En las curaciones de posesos se da un «signo» de que con él ha llegado el reino de Dios. Ese acto salvífico se realiza por el dedo de Dios, por el Espíritu de Dios.

2) por lo que respecta a la redención frente al diablo tiene especial importancia el hecho de que en el Evangelio más antiguo Mc, la obra redentora de Jesús se presente sobre todo a través de las expulsiones de demonios. Mc 1,21-27

3) Mayor importancia tiene, sin embargo (por la forma cómo Cristo interpreta personalmente su curación de un poseso) Mc 3,20-30. Pone de relieve la falta de lógica en el razonamiento de los acusadores.

4) Pero aún sigue teniendo vigencia la ley de la paradoja: Cristo ha vencido a Satán, pero también el hombre tiene que resistir a Satán. 1Pe 5,9

b. Redención del pecado (de la ley):

1) Pablo combate la interpretación falsa de la ley que consistía en considerarla como una realidad formal y autónoma sin tener en cuenta al legislador divino(templo ley) y teniendo en consecuencia la observancia de dicha Ley como un logro propio del hombre sin entender la necesidad de la ayuda de la gracia divina; su fidelidad a la Ley encontraban un motivo de autojusticia y satisfacción humana en lugar de percibir en ella la llamada a una reflexión nueva y más profunda sobre la ayuda de Dios sobre la acción de la gracia divina.

2) Pero la redención del diablo se hizo patente con la redención del pecado. “Pecado” se entiende aquí teológicamente como acción del hombre en tanto que “criatura, siervo e hijo de Dios”, que brota siempre de las raíces del pecado de origen. Gen 3,1-12, se define como olvido de Dios, orgullo egoísta y corrupción del mundo. Rom 5,19 “por la desobediencia de un solo todos quedaron constituidos pecadores, así por la obediencia de uno todos

quedarán constituidos justos. Si estamos injertados en él, por su muerte semejante a la suya, también lo estaremos en la resurrección. (Explicación del bautismo)

3) Paradoja cristiana: la redención del pecado es una realidad histórica en Cristo Jesús, para cada uno que está y vive en Cristo. Pero ese «ser y vivir en Cristo» es al mismo tiempo tanto una obligación como una gracia. Sabemos, desde luego, que la ley es espiritual (buena); pero yo soy de carne y hueso, vendido como esclavo al pecado. Realmente no me explico lo que hago: porque llevo la práctica lo que no quiero, estoy de acuerdo en que la ley es buena. No soy propiamente yo el que hago sino el pecado que habita en mí. La carne (sarx) no sólo se le contrapone el Espíritu de Dios sino también la razón (Nous) es decir la conciencia humana que descansa en la razón inteligente. Rom 5. Pero por la fe ya no somos “en Cristo” hijos de la esclava (Agar) sino hijos de la libre (Sara)

4) al lado de esta explicación de la “paradoja” habría que distinguir también el concepto de la historia de la salvación, del que trata la doctrina de la creación.

De cara a la recta comprensión de esta nueva expresión teológica “historia de salvación” propone G. Muller- Faherenholz tres tesis:

a) “una interpretación teológica de la historia que quiera reducir a un denominador común la oikonomia de Dios, a pesar y en medio de la anomia de nuestro tiempo de nuestra vida humana, tiene que explicarse de nuevo desde la profecía”

b) Una reflexión sobre la oikonomia de Dios sólo parece tener sentido si se entiende como una diakonia al futuro de la historia”

c) la oikonomia de Dios tiene sentido en el marco de la doxología

Para el hombre cristiano su libertad es una tarea cristiana en el sentido teológico estricto, por cuanto que no puede curarse y cambiar por sí solo sino únicamente en su existencia nueva, que es posible in Christo, en la que pueden superarse todas las formas básicas de la anomia humana transmitidas por el pecado de origen (olvido de Dios, exaltación de sí mismo, corrupción del mundo) por la colaboración del hombre con la gracia divina.

c. Redención de la muerte: Al superar “al que tenía el dominio de la muerte (Heb 2,14), o sea a Satan, Cristo superó también a la misma muerte: “Dios nos salvó y nos llamó a una vocación santa, no según nuestras obras, sino según su propio designio y gracia, que se nos dio en Cristo Jesús. (2Tm 1,9ss; Jn 11, 25ss; 14, 6). Pero sólo en el tiempo final se hará patente todo el fruto de esa redención con la resurrección de los muertos. En el presente sigue siendo necesario el tomar la cruz de cada día en el seguimiento de Cristo (Lc 9,23; Ap 21,4ss; Col 1,24)

La obra redentora de Cristo y nuestra participación en esa obra redentora quiere recordarnos de continuo nuestra existencia cristiana como una existencia paradójica: el don de Dios es para nosotros una tarea, y ésta presupone siempre el don de Dios.

Expiación, satisfacción y mérito de Cristo

(Las bases personales de la doctrina de la redención)

La obra por la que el mediador Jesucristo ha llevado a cabo la redención de los hombres se estudia y expone en la teología a través sobre todo de tres palabras: expiación, satisfacción y mérito.

1. Datos históricos sobre el concepto de expiación en el marco de la soteriología

Siempre que los hombres han meditado en un plano religioso han entendido las relaciones entre el hombre y Dios en analogía con las relaciones interhumanas, es decir, han entendido lo religioso bajo el aspecto de lo ético. Por eso para la recta comprensión del concepto de expiación cristiana hay que partir del misterio de la persona de Cristo, el Dios hombre.

a. Expiación en el AT: (L. Moraldi) para el pueblo de Israel, que al menos desde Moisés y a través de la idea de la alianza con Dios ha tenido una imagen singular de Dios, de sí mismo y de sus relaciones con la divinidad. En el culto fueron decisivas las dos formas más importantes de sacrificio: sacrificio expiatorio (destinado a borrar los pecados semiinconscientes y semilibres) y el sacrificio reparación de la injusticia u ofensa y la supresión de daños.

Para entender la expiación tiene especial relevancia el significado y alcance que se le daba a la sangre en el derramamiento o aspersión: la sangre era portadora de la vida, y el contacto con la “vida” señala, a la vez que opera, la desaparición de la muerte, que es la secuela del pecado (Ez 45,18-20 sin sangre no hay perdón). Con ello se realiza la purificación a la vez se prepara el camino para la unión (en la alianza con Dios; Lev 17,11) otras realizaciones, sin embargo (como la ayuda en el templo, la incensación del altar y del

pueblo), contribuían a la expiación. Con el culto del templo estuvieron ligados los “tiempos sagrados” en especial la fiesta de pascua y el gran “Día de la expiación”, contribuían a la expiación y sobre todo mediante la ceremonia del chivo expiatorio sobre el que se cargaban los pecados del pueblo y al que se enviaba al desierto (Lv 16). Los profetas exhortaban de continuo a un sentimiento de penitencia interior, destacando el aspecto ético que daba sentido y fuerza religiosa al acontecimiento ritual (Is 1,11-18; Jer 7,3ss; Sal 50; Os 6,6).

Ayuno, limosna y oración (Jer 58; Tob 12,9) eran los signos de ese sentimiento penitente personal. Por eso la aceptación obediente del dolor y la tribulación se entiende como un “sacrificio de reparación” Is 53,1.

El hecho de que surja una expiación tiene su causa primera y principal en Dios, que instituye los ritos expiatorios y pone el sentimiento de expiación en el corazón de los hombres.

Con la destrucción del templo se pasó al estudio de la Torah, a las obras de misericordia y especialmente el sufrimiento voluntario y la paciencia en los sufrimientos. Jn ha sido Dios personalmente el que ha redimido el mundo. Solo por la destrucción del templo fueron entrando en el puesto de los sacrificios el estudio de la Torah.

b. Expiación en el NT: lo nuevo llegó con la encarnación de Dios en Jesucristo. Tanto amó Dios al mundo que envió a su Hijo único, para que todo el que crea en él no perezca sino que tenga vida eterna. (Jn 3,16) Lo que en el AT había ocurrido con los ritos expiatorios instituidos por Dios, se realiza en el NT por el sacrificio expiatorio, que Jesucristo, Hijo de Dios, ofrece por los pecados de los hombres (Jn 3,16ss; Heb. 9,1–10,18). Aquí también es determinante la imagen del Siervo de Dios de Is 53,10.

Se presenta la muerte de Cristo en la cruz como un sacrificio expiatorio único, universal y definitivo (1Co 11, 24; Lc 22,19; Mc 14, 24; Mt 26, 28).

La idea de sacrificios se expresa sobre todo con el verbo «entregar». Ese sacrificio es primordialmente una obra de Dios santo, uno y trino. Is 53,4 señala como el fundamento o motivo de ese sacrificio expiatorio de Cristo una sola cosa: nuestros pecados y su desaparición, lo que equivale a nuestra salvación.

2. Desarrollo conceptual

Los tres conceptos que ponen de relieve el aspecto personal de la obra redentora:

1. Expiación:

a) ella significa satisfacer a la justicia de Dios y volver a hacer al hombre adecuado y capaz de recibir el amor divino. No se puede entender la palabra expiación, si al lado del amor de Dios no se contempla también su justicia y santidad.

El trasfondo de la imagen del mundo aparentemente tenebrosa es una imagen de Dios tanto más grandiosa.

b) la palabra de la carta joanica tampoco elimina la gran sabiduría del AT. Cuando la literatura sapiencial traslada al mundo las famosas palabras sobre el temor de Dios, lo hace porque ya en su tiempo se había perdido la gran imagen viva de Dios que se nos ha transmitido por ejemplo en el Dt. El temor de Señor es el principio de la ciencia (Prov 1,7) Sólo los necios alardean que no hay Dios (Sal 14,1) el temor de Yahvé es asilo seguro. La omnipotencia y bondad de Dios, exige del hombre que ame a Yahvé, su Dios con todo el corazón, con toda el alma, con todas las fuerzas (Dt 6,4ss. 13ss).

c) La cólera o ira de Dios es la respuesta al pecado, especialmente al quebrantamiento de la alianza divina. El pecado es el desprecio al amor divino.

En el NT se expresa esta verdad y realidad especialmente en Juan y Pablo (Is51, 17; Ap 14,8.10; 16,19; 19,25). Se habla de la cólera de Cristo contra sus coetáneos obstinados y contra los fariseos. Pablo emplea la expresión cólera de Dios para presentar el juicio divino en este nuestro tiempo (Rm 9,2).

d) Pero la cólera no es la última palabra de Dios. Es el misterio de la redención por Cristo en el que el hombre puede convertirse por la gracia de Cristo y pasar así de ser vaso o instrumento de ira a ser vaso de la misericordia.

En el NT aparece la imagen del cordero que es conducido al matadero,(Is 53,7). En el trasfondo se encuentra el cordero pascual que para Israel representó la liberación de la cárcel y esclavitud en Egipto. No se podrá entender en su contexto histórico las palabras de la institución eucarística en la última cena acerca del cuerpo y sangre como sacrificio sin esa relación a la fiesta de Pascual, al cordero pascual. (Ex 12,1-13)

e) El Dios de la santidad y de la gloria adopta para nosotros los hombres ante todo el rostro de misericordia y de amor: al comienzo está el amor de Dios. Por lo tanto, una visión correcta de la doctrina revelada de la redención solo será posible con la consideración conjunta del amor de Dios (Padre) y del sacrificio expiatorio del Hijo, que el Padre ha querido y que se hizo realidad histórica en el Dios hombre. El sacrificio expiatorio del Hijo es la realización del purísimo amor del Hijo al Padre, como es la expresión suprema del amor del Padre a los hijos de los hombres. El hombre que puede y quiere ser redimido ha de sumarse a la gracia divina la libre aceptación de esa gracia con la penitencia otorgada también por gracia.

2. Satisfacción (satisfactio):

a) el sentido de la expiación es cumplir el castigo mediante un sustitutivo adecuado. Y como la culpa se funda en una actuación, también ese sustituto habrá de consistir en algún tipo de actuación, que se denomina SATISFACTIO. Hay sin embargo una diferencia esencial: el castigo sólo puede crear justicia; es decir, que con culpa y castigo sólo se establece primordialmente una realidad objetiva que necesariamente se expresa con ideas y conceptos del pensamiento jurídico; pero queda la dificultad de que el castigo sólo se puede padecer, más difícilmente se puede realizar. Si se trata de expiación es necesaria ante todo la realización voluntaria. Si se quiere fijar el sustituto del castigo con el concepto de satisfacción, habrá que buscarlo primordialmente en el orden personal y no objetivo. Se podrá entonces decir que la satisfacción sirve a la justicia en el sentido de que es reconciliación entre ofensor y ofendido.

Clemente de Alejandría: decía que la satisfacción como penitencia “limpia de defectos el espacio del alma”

Orígenes: usa la Penitencia satisfacción para indicar las obras penitenciales.

Hilario de Poitiers y Ambrosio: aplican a la pasión de Cristo

San Anselmo de Canterbury: la necesidad de la redención del hombre por Cristo.

Con la palabra satisfacción se recogía a la vez la tensión entre justicia y amor y la tensión entre necesidad y libertad.

El hombre caído hallase la redención, es una exigencia tanto de la omnipotencia, sabiduría y misericordia de Dios como la de la dignidad del hombre en tanto que corona de la creación, así como de la manera especial de su caída por la tentación.

b) Algunos datos históricos

distinción que aparece en Bernardo de Claraval acerca del concepto de satisfacción: habla en su mediación sobre la pasión de Cristo de un elemento activo y pasivo en la pasión, cuando dice: “en su vida Cristo tuvo una acción pasiva y en la muerte una pasión activa, mientras obraba la salud en medio de la tierra” la contemplación de los elementos pasivos y activos en la pasión, que aparece en la Biblia y en la Iglesia antigua, y con la cual se expresa a la vez la necesidad y la voluntariedad de ese padecimiento redentor, condujo a disputas teológicas enconadas, cuando la fórmula de concordia rechazó la proposición: “Sola la pura humanidad sufrió por nosotros y nos redimió sin que el Hijo de Dios tuviera realmente en la pasión ninguna comunión con ella, cual si ese asunto no tuviese nada que ver con él”

rutero: por su lado insiste en la justicia imputativa, cuando se dice de la fe “que nosotros confiamos en él (el Cristo de la sagrada Escritura), que sólo por su obediencia y por su gracia tenemos el perdón de los pecados, somos tenidos por piadosos y justos por parte de Dios y seremos eternamente bienaventurados” ahí la doctrina de la imputación suplanta asimismo a la doctrina bíblica y patristica de la significación vicaria del acto redentor de Cristo, como en el puesto de la pasión de Cristo- que en sí se ve como algo pasivo y activo- entra ahora la obediencia, que primordialmente se entiende como algo activo.

c) Algunos datos objetivos

1) hay que considerar ante todo que la Iglesia no ha adoptado la opinión de Anselmo de Canterbury en el sentido de que la encarnación de Cristo habría sido “simplemente necesaria” para la redención de la humanidad.

Santo Tomas: sostiene que el camino de la redención por Dios hombre Jesucristo haya que calificarlo como el más conveniente, libre decreto de Dios.

2) San Anselmo presenta cuatro motivos que ponen de manifiesto cómo el acto redentor de Dios es una pieza esencial de toda la historia de la salvación:

a) Dios había creado al hombre a su imagen y semejanza; requiere después del pecado original una reparación y reconstrucción.

b) eso mismo se aplica a los descendientes del primer hombre, que sin culpa por parte de ellos se habrían perdido, aunque el tronco y cabeza se hubiera salvado por su conversión personal.

c) sin la redención no habría tenido sentido la creación de los hombres, lo que no condice con la sabiduría del Dios creador.

d) sin redención los siervos de Dios habrían caído bajo el poder de Satán.

“De ahí una necesidad final externa, no una necesidad vinculante objetiva e interna” para el acto redentor de Dios (Santo Tomas).

3) Más profunda es la pregunta de si solo el Dios hombre, Cristo, podía llevar a cabo esa satisfacción, o si en determinadas circunstancias y con la permisión divina también habría podido realizarla un simple hombre.

Tras la caída de Adán, todos y cada uno de los hombres sólo podían ser pecadores, ninguno podía expiar por todos los otros. Una criatura tampoco podía llevar a término una satisfacción infinita por la infinita ofensa a Dios, aunque para ello hubiera recibido una gracia especial de Dios, sólo habría podido satisfacer por sí mismo, por sus pecados personales, pero nunca por el pecado original (Buenaventura, Anselmo, T. Aquino)

4) la doctrina de que la satisfacción que Cristo ha llevado a cabo no sólo fue suficiente y adecuada; tan pronto como se desarrolló la recta inteligencia del Dios hombre, Cristo, y de su íntima unión hipostática, y en la medida en que se logró, también se dijo claramente que la obra satisfactoria de Cristo era esencialmente infinita, y por lo mismo adecuada a la majestad de Dios, esencialmente abundante.

5) Finalmente, hay que referirse al desarrollo de la doctrina de que esa obra satisfactoria de Cristo fue plenamente “suficiente” de cara a la justicia y la misericordia de Dios (Ef 2,4; Rom 3,24), aunque su eficacia para cada uno de los hombres depende de la apropiación que la misma hace cada uno mediante su propia colaboración.

Mérito de Cristo: en la palabra mérito se contemplan tanto la expiación respecto del Dios ofendido como la satisfacción por los pecadores en tanto que obra moral por parte de la humanidad. Con el concepto de mérito se expresa el grandioso trasfondo histórico salvífico de la obra redentora, por cuanto que la reconciliación de la humanidad con Dios y la satisfacción por el pecado de la humanidad sólo entran en juego si se contemplan dentro del plan de salvación. El mérito representa la genuina obra del mediador en toda su anchura, altura y profundidad. El precio con que Cristo nos ha comprado y ha merecido nuestra redención es su sangre (1Pe 1,18-21).

El concepto de expiación no representa nada en el expiante, sino ante todo un efecto en el reconciliado: hay que reconciliar al ofendido. El mérito sí significa algo que está en el merecedor, como una realidad o como un derecho permanente y del que puede seguir disponiendo.

Tesis 22
La Cristología de los “símbolos de la fe” entre el N.T y los concilios
ecuménicos
Cardenal: Fundamentos de Cristología II, páq. 527-642

1- Introducción

La fe es consentimiento de corazón y confesión de boca (Rom 10,8-11); es palabra interior y verbo exterior; expresión de una persona y forma configurada de una comunidad.

El *símbolo de la fe* es el primer canon. Esta dado con matices diferenciadores en cada Iglesia antes de que los 27 libros fueran recogidos como inspirados por Dios para ser fuente de vida, norma y límite a la Iglesia (Escrituras canónicas). Al nuevo creyente no se le entregaba un bello libro encuadernado, como hoy anacrónicamente estamos tentados a creer, sino una *fides ecclesiae*, que se recitaba delante de él para que la conociera (traditio symboli) y que él, recitándola, devolvía como signo público de homologación a la Iglesia, adhesión a su contenido e integración en su forma de vida.

Dentro del NT los credos aparecen en esbozos fragmentarios, según la realidad teológica, cristológica, soteriológica o trinitaria que pongan en el punto de partida o centro.

La lógica interna de los credos va de la confesión de fe en el Señor presente a la rememoración laudativa y agradecida de sus hechos salvíficos. El punto de partida es siempre el Padre, su señorío, origen y designio, creación y omnipotencia. El Padre en la eternidad engendra al Hijo, coextensivo, coexistente y consustancial consigo, a quien luego se le van añadiendo los epítetos que describen su divinidad y la forma específica a la vez que diferenciada en que la posee respecto del Padre. Finalmente aparece la escueta confesión: “creemos en el Espíritu Santo”. Esta es la estructura base del credo de Nicea (325), que luego explicitara el concilio de Constantinopla en 381.

2- La ascensión o ida al Padre. Cristo, “Señor de la altura” (Rom 8,39)

a) El hecho de la ascensión.

En el NT (Lc 24, 50s; Mc 16,19; Hch 1,9-14) y en los artículos tanto del Símbolo Apostólico como el Símbolo Niceno-constantinopolitano (DS 150), la Iglesia ha afirmado *la ascensión de Cristo al cielo y su sesión a la derecha del Padre*: “Jesucristo quien después de irse al cielo y de someterse los ángeles, potestades y potencias, está a la derecha de Dios” (1Pe 3,22). Col 3,1; Ef 1,20; Heb 1,3.13; Hch 2,33; 5,32; 7,56. Todos remiten a una iniciativa divina, expresada por el propio Jesús mediante la cita de Sal 110,1:

“Dijo el señor a mi Señor: siéntete a mi derecha hasta que ponga a tus enemigos debajo de tus pies” (Mc 12,36).

Dios es quien asume y hace ascender a Jesús, a la vez que es el entronizador. La ascensión a los cielos o la ida a Dios es un redoble de la resurrección, lo mismo que la ida a los muertos es un redoble de la muerte. Ambos artículos explicitan el *abismo de muerte* al que nos ha arrancado Cristo, *ordenes inferiores* (infierno), y el *destino de vida divina* a la que nos ha conducido, *ordenes superiores* (cielo). Para explicitar esas realidades *historifican* la acción descendente y ascendente de Cristo.

San Lucas ha descrito el despliegue espacial y temporal de cuarenta días, mostrando la necesidad de tiempo que los apóstoles tenían para ser iniciados en la enseñanza de Cristo glorificado (tiempo-tipo). Los primeros testigos de esos cuarenta días tienen una autoridad que no tienen los posteriores (tiempo-límite). En ese tiempo Cristo se deja ver apareciéndose (Hch 1,3), no conviviendo en forma normal y temporal. Es, por tanto, el tiempo del hombre lo que está en juego, no el tiempo de Dios.

Los cuarenta días pueden ser entendido como el tiempo salvífico que Cristo necesita para preparar a sus apóstoles a la revelación de pentecostés, lo mismo que El se había preparado durante 40 días en el desierto para la revelación que tenía que llevar a cabo predicando el evangelio. El número 40 es en el AT el tiempo sagrado para los mediadores de salvación, para el cumplimiento de un plazo o para la realización de una obra (Gen 7,4.12.17; 8,6; Ex 24,18; 34,28; Dt 9,9; Sam 17,16; Jon 3,4).

b) Los textos y su universo simbólico

Cristo retorna al que le ha enviado (Jn 7,33; 16,5-7); va al Padre (13,1; 14,12.28; 16,10.17.28; 17,11.13); va a Dios (13,3).

Para San Juan, la ascensión es el final de este movimiento de retorno del Hijo al Padre el termino de ese paso de este mundo al Padre (13,1); se inicia en la elevación a la cruz y se consuma en el instante de la resurrección.

La existencia de Jesús es un movimiento continuo de retorno, ascensión y elevación hacia la hora suprema y hacia el Padre desde el que viene. En ese movimiento ha arrastrado consigo a la humanidad.

El sentido de la ascensión, entendida desde el destino o punto de llegada, nos lo ofrece el llamado *himno de la piedad*. Jesús no pertenece definitivamente a la tierra irredenta y pecadora, sino al Dios santo y eterno:

Confesamos que es grande el misterio de la piedad, el cual:

*Ha sido manifestado en (la) carne,

*Ha sido justificado en (el) Espíritu,

*Ha sido dado a ver a (los) ángeles,

*Ha sido predicado a (los) gentiles,

*Ha sido creído en (el) mundo,

*Ha sido ensalzado en (la) gloria (1Tim 3, 14-16).

Este texto resume toda la historia de Cristo: encarnación, existencia mortal, glorificación, revelación a los ángeles superiores e inferiores, etc.

El género literario del relato (ángeles, nube, etc.), muestra que se trata de un hecho en el que Dios esta actuando para nuestra salvación. Son múltiples los verbos con que se describe esa acción de Dios respecto de Jesús: es asumido el cielo (Mc 16,19; Hch1,11), llevado al cielo (Lc 24,51), levantado y arrancado de los ojos por la nube (Hch 1,9), asumido en gloria (1 Tim 3,16), o como acto mismo de Jesús: subo el Padre (Jn 20,17), yéndose o ido al cielo (Hch 1,11; 1 Pe 3,22). La imagen utilizada para describir la ascensión de Jesús remite a situaciones análogas en el AT, sobre todo la asunción de Elías (2 Re 2,11). En el recuerdo están otras figuras como Henoc, Esdras, Baruc, conocida en la literatura intertestamentaria. Se trata de una acción de Dios actuando en el mundo, insertando a los hombres primero en su proyecto para el mundo y luego introduciéndolos en su vida divina.

El esquema que utiliza Lucas para presentar la ascensión de Jesús era conocido del AT, donde se habla del rapto de Elías (2 Re 2,1-18; Eclo 48,9.12; 1 Mac 2,58), y de manera similar de Henoc, Esdras, Baruc. Lucas conoce esos esquemas preexistentes para interpretar la resurrección como exaltación. En Lc, al separa la exaltación de la resurrección, corría dos peligros: daba pie al pensara ésta como una mera vuelta a su vida anterior y a comprender la ascensión como un acontecimiento sujeto a las leyes del tiempo y del espacio.

La encarnación y ascensión son afirmaciones particulares sobre un destino particular, del que, sin embargo, se han derivado consecuencias salvíficas para todos los hombres.

c) Sentido cristológico, soteriológico, eclesiológico y escatológico

- *Fin de las apariciones*. El sentido primero del relato de la ascensión es cerrar el tiempo de las apariciones, poner fin a la presencia corpórea de Cristo en la tierra y con ello establecer diferencia respecto del tiempo posterior. No todos los tiempos son idénticos. Hay el tiempo de la preparación y de la espera; el tiempo de la manifestación y de la realización; el tiempo de la acreditación y del aguardo; el tiempo de la manifestación y consumación finales.

- *Victoria sobre poderes y dominaciones celestes*. Cristo lleno nuestro mundo con su victoria y llenara los espacios superiores del mundo, los supraterranos. La ascensión es comprendida en el corpus paulino y pospaulino a la luz de las visiones religiosas contemporáneas, que reconocían la existencia de poderes sobrehumanos, situados entre el cielo y la tierra (Col 2,15; Ef 1,20-23; 4,8). La superioridad de Cristo se extiende también a los ángeles (1 Pe 3,22; Heb 1,4). El autor de la carta a los Efesios hace una afirmación soteriológica fundamental: Cristo es superior y vencedor de todos esos ámbitos, poderes, dominaciones, potestades, fueren los que fueren, si es que existieren. No hay ningún poder ultimo superior a Cristo, y en Cristo se da la victoria del amor sobre la muerte para otorgar vida a los hombres. El es soberano de todo otro poder. Cristo es superior a todos ellos: los ha vencido y sometido. En la Iglesia podemos conocer esa victoria y participar en ella.

- *Consumación de la encarnación y consumación de la humanidad*. La ascensión es la introducción del completo ser de Jesús en Dios. La elevación física en el NT es el símbolo de la trasposición a otro orden de realidad. El arriba no es una magnitud física o astronómica, sino cualitativa. Cristo es introducido en ese universo de Dios, para participar

de su vida. El crucificado es así traspuesto de la ignominia de la cruz y del mundo al esplendor de la gloria del eterno. Con la llegada del hombre Jesús al misterio de Dios está lograda la plenitud de la humanidad y consumada la encarnación. Dios es definitivamente hombre cuando lleva al hombre a la definitiva e indestructible participación en su vida.

- *Creación del cielo*. Esa nueva forma de existencia resultante de la ascensión definitiva y plenificadora de la humanidad de Jesús a la vida misma de Dios, y con ella la radical posibilidad de que toda vida humana participe del misterio de Dios, es lo que llamamos *cielo*. El cielo es la forma de existencia resultante de la victoria de Cristo sobre la muerte y de la ascensión de su humanidad por el Padre, para que comparta y constituya su propia vida. Esa posibilidad abierta por el Padre para Cristo, el Encarnado, está dada ya para todos con él y en él. El *lugar* radical y destinatario del hombre es ya Dios. Su humanidad se ha convertido en el lugar connatural para las creaturas redimidas, porque ella incluye en unidad a Dios y al hombre. Y eso es el cielo: Dios y el hombre unidos. Hasta Jesús, era Dios y el hombre era solo hombre. No se afirma que nos ha abierto un cielo ya existente sino que lo ha constituido.

- *Triunfo del humillado resucitado, y con él de todos*. La introducción de Jesús en la vida de Dios es la elevación del humillado la glorificación del crucificado y la justificación del declarado blasfemo. El texto de Flp 2,6-11 nos retrata la figura de Jesús, siendo de condición divina y asumiendo la condición de esclavo, como inversión de la figura de Adán. Cristo, siendo igual a Dios, asumió la situación infrahumana de los pecadores y los elevó a la condición divina. En él somos rehechos a nuestra condición original de *imagen* de Dios. Para Pablo, el triunfo de Cristo es el triunfo de la humanidad. La marcha de Cristo al corazón de Dios señala el camino y la meta de la aventura humana. Aquel es el lugar definitivo que, conquistado por él y ofrecido a todos, tiene que orientar nuestra marcha.

- *Sesión a la derecha de Dios*. La ascensión de Cristo a Dios lleva consigo dos consecuencias: que participa en su vida interior y otra que participa en su poder y responsabilidad para con el mundo. Este último aspecto es lo que simbólicamente designa la sesión a la derecha del Padre. Jesús participando en la vida de Dios, participa en la relación que el tiene con las cosas. Esa relación es de sostenimiento creador, de vivificación y de exigencia, de gracia y de juicio. Desde aquí aparece nuevamente cómo Jesús no se aleja de la realidad, sino que desde Dios entra en una nueva relación con ella. Para designar esta integración de Jesús en la soberanía divina ha utilizado el NT los salmos que describen la entronización del príncipe y con ello su participación en la autoridad del Rey.

Se ha discutido si este dativa “a su derecha” es de lugar de acción; instrumental (exaltado por la derecha de Dios), o local (elevado a la derecha de Dios). El resto de textos del NT nos inclinan a comprenderlo como indicación del *lugar personal*: es decir, la trasfencia a una nueva forma de existencia y la concesión de una nueva potestad a Cristo por Dios.

“La derecha de Dios aparece como un símbolo a la vez de *comunión, comunidad, y de comunicación*”.

3- El descenso a los infiernos o la ida a los muertos. Cristo, “Señor de la profundidad” (Rom 8,39)

a- Del NT al artículo del credo: el NT es de una sobriedad absoluta a la hora de describir el tiempo que media entre la muerte y la resurrección de Jesús. Las formulas tópicas: “Después de tres días” (Mc 8,31; 9,31) y “al tercer día”, nos dejan sin saber si se trata de una afirmación de sucesión temporal o si se trata más bien de una afirmación teológica. Por tanto entre muerte y resurrección reina el silencio para nosotros (sábado Santo).

---Frente a esta sobriedad absoluta de la literatura canónica, los evangelios apócrifos, especialmente el de *Nicodemo* y el de *Bartolomé*, del siglo II, ofrecen descripciones exactas del ingreso de Jesús en el reino de los muertos.

---Primera formulación de este artículo la encontramos en un credo del 359 redactado en Sirmio en presencia del emperador Constancio, como fórmula de unión entre partidarios de Nicea y grupos arrianos.

---Luego aparece en Rufino de Aquilea, quien comentando en torno al año 404 el símbolo de su Iglesia: (DS 16) añade dos datos especialmente significativo:

.... Que este artículo no existe en los credos de otras iglesias, y que en el fondo es una manera de afirmar la real muerte y sepultura.

....Las fórmulas posteriores explicitan lo que las primigenias afirman: que Jesús resucitó.

b- El sentido de los términos: Sheol, Infiernos, Infierno

El punto de partida de las confesiones de fe y de la reflexión posterior son los textos que hablan de “un hacer subir a Cristo de entre los muertos” (Rom 10,7), de que “Dios resucitó a su Hijo de entre los muertos” (Hch 10,34).

Los hombres están todos en manos de Dios; él no odia ni anula nada de cuanto ha creado; los muertos no vuelven a la muerte, sino al “abismo”, al “*Sheol*”. Se trata de un lugar de permanencia inactiva, en una especie de perduración inerte, donde los difuntos ni del todo mueren, ni del todo viven. Es el resultado de la comprensión veterotestamentaria de la relación entre Dios y los muertos, cuando todavía no ha aparecido la idea de resurrección, en un universo intelectual semítico. Consiguientemente, la fórmula ad inferos, que indistintamente puede escribirse infernos, nada tiene que ver con lo que el NT y la posterior Iglesia van luego a llamar “infierno”, como lugar de condenación del que rechaza la gracia y perdón de Dios ofrecidos por Cristo o en Cristo. *Descendió a los infiernos*: se trata del Sheol. Es un lugar de silencio, de tinieblas, de ignorancia de lo que pasa en el mundo, de debilitación de la vida y del gozo, donde no se alaba a YHWH es decir donde los que están apenas son. Es el hades griego.

c- El fundamento bíblico

El NT expresa el descenso de Cristo en múltiples formas: la encarnación como existencia del Logos en carne (Jn 1,14); la acción por la cual siendo rico se hizo pobre por amor nuestro para que nosotros compartiéramos su pobreza (2 Cor 8,9); la permanencia en el Sheol (Hch 2,27); la ida a la prisión de los espíritus (1 Pe 4,9); y el anuncio del evangelio a los muertos (1 Pe 4,6). Se trata de un único movimiento con sus diversas fases.

He aquí algunos textos bíblicos fundamentales:

-- Mt 12,40: el signo de Jonás: “*Así el Hijo del hombre estará tres días y tres noches en el vientre de la tierra*” (2,1). ¿Se refiere esa estancia al intervalo entre muerte y resurrección?

-- Rom 10,7: se hable de una subida y bajada de Cristo partiendo de textos como Dt 30,12; Sal 107,26: “¿*Quien bajara al abismo, esto es, para hacer subir a Cristo de entre los muertos?*” (cf. Ef 4,8)

-- Rom 14,9: “*Que por esto murió Cristo y resucitó, para dominar entre muertos y vivos*”.

--Heb 2,24: “*Pero Dios, rotas las ataduras de la muerte, le resucitó por cuanto no era posible que fuera dominado por ella*”.

--Ap 1,18: “*Tengo las llaves de la muerte y del infierno*”.

--1 Pe 3,18-20: Cristo fue a predicar a los espíritus que estaban en la prisión. “*El evangelio fue anunciado incluso a los muertos para que condenados en carne según los hombres vivan en el Espíritu según Dios*” (4,6).

Todos estos textos subrayan la realidad de la muerte de Cristo, parecida como acto, como participación en el destino de todos los muertos y como victoria sobre todos los poderes que la llevan a cabo.

d- El sentido teológico

-- *Participación en la forma extrema de la muerte*. Podemos afirmar con Rahner que “el descenso de Cristo a los infiernos no es un nuevo acto redentor mas allá de la muerte” sino la misma muerte como pasividad absoluta y como universal. El descenso a los infiernos es un refuerzo del hecho mismo de la muerte expresada en un nuevo horizonte. El descenso a los infiernos, o la ida a los muertos, quiere asegurar esa real muerte y sepultura como algo más que el hecho físico de morir. La muerte, a la vez que un *acto* de la libertad del hombre, es un destino ejercido sobre esa libertad y frente a ella; es también un “*estado*”, un “*estar muerto*” y permanecer en el reino de la muerte, en *conciencia* de la muerte.

-- *Solidaridad con los muertos*. Jesús ha compartido todas las formas del destino humano: en vida con los vivos, en el morir con los murientes (agonía) y en la muerte con los muertos. Si afirmamos que Cristo compartió el silencio, soledad, agonía y muerte de los mortales pecadores, sin embargo, hay que rechazar como anticristiana una interpretación según la cual Cristo padeció en el infierno como un condenado o maldito de Dios. Dios no ha mirado con ira ni castigo con venganza, ni enviado a la condenación a su Hijo, porque no lo hace con ninguna de sus criaturas y menos, por tanto, lo puede hacer con su Unigénito. Es contradictorio afirmar que Cristo sufriera los tormentos de los condenados, porque eso supondría que él había elegido ser sin Dios, existir al margen de él, vivir no siendo el Hijo.

Calvino afirma, una cosa es ser solidario con las consecuencias del pecado de los hombres, padeciéndolas con toda verdad y realismo, y otra en cambio es “ser condenado”, padecer y sentir la condenación en su alma.

Y Balthasar ha acentuado la *Kénosis* de Cristo, haciéndole participe de lo que el pecado objetivamente implica, no sólo como mal moral, sino también en su realidad física, objetivamente destructora del ser y enajenadora de Dios.

Su descenso a los infiernos es visto como una prolongación de su muerte, asumiendo todas las formas de muerte y padeciéndolas al máximo. Su dolor para ser inclusivo de todos tiene que ser sumo.

-- *Anuncio de la salvación a todos los muertos*. Los textos de 1 Pe 3,18-20 y 4-6 ponen este aspecto en primer plano. El mensaje y la salvación de Cristo son para todos los hombres y por ello debe ser anunciado también a los que han muerto con anterioridad a su venida, que aguardan el Sheol a Dios. Este anuncio les hacía posible la fe, lo mismo que Jesús en vida había invitado a la fe y conversión a sus contemporáneos. Este es el único texto del NT que afirma una acción de Jesús en el Sheol respecto de los espíritus. Orígenes, con su sugerencia de una posible apocatástasis, inclinaba a una salvación universal, mientras que San Agustín hablaba del pequeño número de los salvados.

Ef 2,17: “Y viniendo nos anuncio la paz a los de lejos y la paz a los de cerca”. Todos los hombres, los que han conocido a Cristo y los que no han oído hablar de él, antes o después, recibirán la posibilidad de acoger esa salvación.

-- *Victoria sobre los poderes del mal*. Heb 3,14; Ap 1,18. Frente a esa concepción de *Cristo* víctima hay otra que subraya la dimensión de *Cristo vencedor*. La muerte es un poder existente en el mundo con sus agentes y sus consecuencias: a todos ellos desarmó Jesús. Si en los evangelios se dice que él es el más fuerte que desarmó al demonio, que tenía poder sobre el hombre, ahora se dirá que venció a ese diablo en la cruz y con ello libero a quienes eran sus esclavos. *La lucha y la victoria*; con ello Cristo reasume lo que han sido las grandes esperanzas humanas frente a la vida amenazada cíclicamente por los ocasos del día o de las estaciones, y las grandes esperanzas de vencer a la muerte y sus protagonistas, adentrándose en su reino, quebrando sus puertas, tomando posesión de él y quitándole las llaves.

e- *Relectura y celebración litúrgica en el Sábado Santo* (Ef 5,14)

La liturgia del Sábado Santo ha sido el momento privilegiado para explicitar el sentido del Cristo muerto entre los muertos. En ella se cruzan dos momentos: Una refiere el Sábado a la soledad y muerte del vienes, prolongadas hasta padecer con los que estaban en los dolores y sombra del abismo. El descenso es comprendido entonces como *status exinanitionis*. Otra lectura, por el contrario, anticipa el Sábado Santo la fuerza recolectora y salvadora de la resurrección. El descenso es comprendido como *status exaltationis*.

Jesús es visto como el pastor de Adán, al que visita en el abismo y reconduce a Dios.

Santo Tomás descubre la significación espiritual de esa gesta de Cristo: ella es el fundamento de la más radical esperanza. Cualquier infierno en el que el hombre se encuentre no es más profundo que aquel que visitó, padeció e iluminó el Hijo de Dios. La teología oriental había comprendido siempre ese descendimiento como iluminación de nuestras tinieblas, victoria sobre las ataduras de muerte y liberación del último abismo.

4- La parusía. Venida y revelación, redención y juicio del mundo: “Cristo, Señor de lo futuro” (Rom 8,38)

a- *Riqueza del testimonio bíblico y reducción posterior*

La comprensión cristiana de la obra futura de Jesús ha estado amenazada por dos malentendidos: Uno, por comprenderla como mero retorno de Jesús, tal como apareció en este mundo, olvidando la novedad y diferencia cualitativas respecto de ésta. El otro, deriva de su localización en los símbolos de fe. La venida acontecía inmediatamente antes del juicio y así Cristo fue primordialmente percibido como juez.

La parusía (Jn 14,3.28; 16,16) es la explicitación, el desarrollo o la revelación plena de la dimensión escatológica de la resurrección del Señor. La espera del Señor que, habiendo venido y sin embargo estando viniendo siempre es todavía el que ha de venir, se expone con terminología múltiple, tomada tanto del AT como del contexto helenístico: venida, parusía, epifanía.

La historia de Jesús, en un sentido, esta ya completa y cerrada. En otro sentido, en cambio, esta todavía abierta y pendiente. La afirmación de la segunda venida de Cristo significa que Jesús integrara todo y a todos en su resurrección glorificadora.

El ephápax (Hch 9,12) de la obra de Cristo, creando una *redención eterna*, que puso fin a las múltiples formas de la revelación o redención ofrecidas por Dios en el AT (Hch 1,1-4), recibirá una extensión universal, llevando a cabo la consumación de toda la historia. La venida de Cristo, por tanto, se sitúa como fase final de ese proceso de sanación y recreación del mundo que se inició con los milagros, llegó a su cumbre con la muerte en cruz y se hizo definitiva en la resurrección.

La parusía es así la última y definitiva aparición de Cristo resucitado a la historia humana (Hch 1,11). Jesús es asumido por el Padre en la ascensión y es enviado por el Padre en la parusía.

b- El fin del tiempo (τελος) y el final de los tiempos (περας)

Cristo es la plenitud de los tiempos, y esto significa que la historia ya está objetivamente consumada, que el que está en su origen como creador y ha aparecido en la historia, reaparecerá un día como su cabeza y su recapitulador (Ef 1,10). Esa comprensión de Jesús como fin de la historia y, consiguientemente también, su referencia al final del tiempo es un elemento esencial del NT, que encontramos en todos los símbolos de fe. El destino de Jesús tiene por ello que ver esencialmente con el fin, con lo último, con lo definitivo. Y fue precisamente esa convicción de ultimidad lo que llevo a la primera Iglesia a esperar la parusía inmediata, a interpretar como final cronológico lo que era una finalización escatológica.

La Iglesia, una vez superada así la fijación cronológica y la fijación topográfica pudo llegar a ser Iglesia católica, universal de todos los tiempos y de todos los hombres.

c- El fin del mundo y Jesús liberador en el juicio

San Pablo piensa cercanos el fin del mundo junto con la venida del Señor, pero no tanto como para que no sea pensable que algunos de los presentes, entre tanto, hayan muerto. En esa venida Jesús nos libra de la ira venidera, es decir, del juicio próximo de Dios (1Tes 1,10; 2,16; Rom 1,189); (1 Tes 5,9s). El *día de cólera* es el día del último juicio. El fundamento de esa función salvífica de Jesús es que murió por nosotros para que nosotros, en vida o muerte, podamos compartir su destino. Inminencia del fin del mundo, parusía d Jesús y liberación del juicio son realidades que van unidas, aun cuando no confundidas (1Tes 4,13-18). Mt 25,31-46; Flp2,6-11; aquí lo que está en el centro es la aparición de Jesús como Hijo del hombre y la manifestación de su gloria. El final es un momento más, el definitivo, de su oferta de la justicia de Dios al mundo y, consecuentemente, discierne y realiza como juicio, para ofrecer salvación. Esa venida de Jesús, al final de la economía presente, llevara consigo una *polingenesis* (Mt 19,28), o regeneración de la humanidad y del universo.

d- La redención de la entera creación (Rom 8,19-23)

Persona, historia, creación: todo tiene que ser consumado en la venida del Hijo del hombre, que, a la vez que la consumación del mundo, es la revelación de los hijos de Dios. Quien ha compartido (sympathein) el destino de pasión con Cristo puede esperar el destino de glorificación con él (syndoxasthenai) (8,17). Los efectos son los siguientes:

** Revelación de los hijos de Dios.

** Liberación de la creación sometida a la esclavitud para participar en la libertad de la gloria de los hijos de Dios.

** Recepción de la filiación.

**Redención de nuestro cuerpo.

** Resurrección de los muertos para participar en la vida de aquel que es primicia de los que durmieron. (Jn5,29; Hch24,15; Dan 12,2; 1Cor 15,22s). El centro por tanto, del pensamiento de Pablo es la gloria de Cristo. Quien se identifique ahora con el crucificado, será entonces identificado con el glorificado.

e- La aparición gloriosa: epifanía y salvación

Aquí aparece una terminología nueva: la venida de Jesús como *epipháneia*, *parousía*, *apokálypsis*, *basileía*. Estos textos respiran un aire de gozo y de esperanza ante la gesta salvadora de Jesús, reflejo de la magnanimidad y filantropía de Dios (Tit 3,4; 2,13).

La venida de Jesús, es por tanto, también manifestación (epipháneia) (2Tes 2,8) y *apokálypsis* (1 Cor 1,7); no simple llegada, parousía (1 Cor 15,23). Cristo es el porvenir del

mundo y nuestra relación con él es de memoria, es de amor y es de esperanza. El tiempo no se consume por sí mismo, es consumado por Dios al integrarnos en su propia vida. Esta venida quedará entendida y casi reducida a una sola de sus múltiples funciones: *la de juicio*. Ahora bien, el día de Jesucristo (Flp 1,6) como día del juicio (1 Cor 5,5; 2 Cor 1,14; Flp 1,10; 2,16) es el día de la redención (Ef 4,30).

f- El día del juicio: Jesús juez de vivos y muertos

1 Pe 1,13; 1,21; Tit 2,13; 1Tim 1,1). El gozo y la alegría son dos características primero de Jesús porque Dios se ha complacido en dar su reino a los hombres, y luego de la Iglesia, porque con Cristo han llegado los tiempos escatológicos o de salvación. Por eso al gozo por el Señor que ha venido se une la esperanza y anhelo de que el Señor venga: *Maranatha*. El futuro no engendra sorpresa o miedo, sino alegría, porque hará realidad lo esperado y consumará lo iniciado. La espera del que vendrá nace del amor experimentado del que está presente ya como Señor.

Este momento para los cristianos medievales, el terrible día de la ira, el día de estremecimiento de pavor y día de la miseria y calamidad. El retorno de Cristo es todavía juicio, día de liquidación de cuentas para todos los hombres. Le quita ese ámbito de alegría y gozo que constituye su más auténtica manifestación vital.

g- Del Cristo salvador al juez airado

El temor prevaleció sobre el gozo, al olvidar que Cristo es nuestro justificador y abogado ante la justicia de Dios, que él es el que nos defiende ante cualquier acusador, incluso ante la acusación de nuestros pecados (1Jn 2,1s; 3,20; Rom 8,34). La justicia que Dios ofrece al hombre, el hecho de que en toda la Biblia el día del Señor es el día de la justicia, como salvación y no como ajusticiamiento. La acción judicial de Jesús no es un elemento añadido a su realidad salvífica como desde fuera. No es solo Cristo quien viene de nuevo a los hombres, sino sobre todo los hombres los que se eligen a sí mismos, bien a la luz de Cristo o bien a la sombra propia. El juicio final consiste en el desvelamiento de la relación que los hombres han tenido para con él y en las consecuencias enriquecedoras o depauperadoras de esta relación. San Juan explicita, el juicio final está realizándose ya, y resulta de la aceptación o del rechazo de Cristo a lo largo de la vida. En S. Juan encontramos una doble línea de textos: aquellos en los que Jesús como Luz juzga, y aquellos en los que Jesús es juzgado y condenado para que no lo sean los hombres. La misma existencia de Jesús realiza ya el juicio (Jn 3,17-19).

El ha venido para que todo el mundo no siga en tinieblas, sino que tenga la luz de la vida (Jn 12,46s). Pero San Juan ve a la vez en Jesús el juicio de Dios contra el pecado del mundo. En la cruz es juzgado el pecado y anulado en cuanto tal.

Para San Pablo el Resucitado es el intercesor perenne por sus hermanos.

h- La historia desvelada y el juicio inmanente

A esta luz, la historia aparece como el espacio de la libertad, de la responsabilidad y de la misión. El juicio queda anticipado al corazón del tiempo. Pero a la vez la historia queda remitida a un juicio donde la verdad será juez. Por ello no se puede relativizar el bien y el mal, igualar la injusticia con la justicia. Todos los hombres por igual están confrontados con las mismas exigencias: comparecer ante el tribunal de Cristo (2 Cor 5,10; Rom 2,16; 14,10; 1 Cor 4,5). El que es la Verdad, desvela toda realidad, ejerce el juicio. Por ello, no todo es igual, y nada es indiferente.

El futuro sólo es prevenible en la verdad del presente. Y el presente no es agotable en el instante ni destruible, quedando pendiente su verdad del juicio futuro.

El juicio no es un acto jurídico que tiene lugar en el futuro, sino una consecuencia inmanente a la forma presente de vida. Cristo está porvinando a la historia y la historia se está juzgando a sí misma. Cristo no condena a nadie, respeta la elección de quienes han preferido quedarse con las propias tinieblas a convertir con él, que es la Luz de la vida (Jn 8,12). El juicio a su vez versará sobre la relación del hombre con su prójimo, con el que Cristo se ha identificado (Mt 25,31-46; Mc 10,45).

5- La eterna perduración personal de Cristo. “Y su Reino no tendrá fin” (Lc 1,33; DS 150)

a- Historia, intrahistoria y metahistoria de Jesús

-- Jesús en el tiempo sucesivo de su vida mortal (Historia)

Historia de Jesús, en la medida en que fue percibida por los testigos inmediatos, es inteligible a la luz de los efectos derivados de ella y es interpretada por la fe de quienes, adhiriéndose a él le confesaron Mesías, Señor, Hijo de Dios.

La primera es la del historiador profano, para quien el último suspiro es el fin de Jesús. La segunda es la de este historiador moderno que distingue entre ciencia y fe, otorgando a ambas su valor y reconociendo los límites de aquella. La tercera respuesta afirma de Jesús lo que es común a todas las grandes figuras: su vida no acaba porque perdura en el recuerdo de quienes las siguen conociendo y amando.

Intrahistoria de Jesús, por ella entendemos la significación y perduración universales que ese destino ha tenido para la humanidad, al reconocer que la muerte no le había vencido, confesándole vivo y salvador de la vida. Deriva de la fe, esa intrahistoria.

-- *Jesús en la perduración glorificada tras la resurrección (Intrahistoria)*

En Cristo se han cruzado el tiempo de los hombres y la eternidad de Dios en una forma que apenas podemos intuir. El tiempo está medido por la conciencia y por el ser, por eso el tiempo de Cristo, abierto entonces ya al misterio del Padre como Hijo y ahora a la eternidad de Dios como humanidad glorificada, es otro el tiempo distinto del tiempo del hombre.

Mientras está abierta la historia humana está abierta la historia de Jesús. Cristo perdura con su entera humanidad ante el Padre en una intercesión incesante por la entera humanidad.

-- *Jesús con su humanidad de Hijo encarnado ante Dios; Primogénito con sus hermanos (metahistoria)*

Si la misión salvífica de Jesús constituye su persona, ¿dejara de existir una vez que la obra de la redención este consumada y Dios lo sea todo en todos. Responde el símbolo niceno-constantinopolitano con la expresión: “*Y su Reino no tendrá fin*” (DS 150). La humanidad, asumida por el Verbo para ser Jesús, Emmanuel, y salvar al pueblo de sus pecados (Mt 1,21-23), es su humanidad para siempre, y en ella encarnado perdura toda la eternidad.

b- La fórmula del Credo: cuyo Reino no tendrá fin

-- *El contexto del nacimiento*

Esta fórmula de los credos orientales, que no encontramos en el credo romano, responde a una compleja historia, subsiguiente a la aceptación del dogma de Nicea. Entre las fórmulas de San Atanasio y del concilio, por un lado, y las posturas extremas del arrianismo, por otro lado, había toda una gama de interpretaciones, cada una de las cuales tendía a subrayar una dimensión del misterio de Jesús.

Era necesario afirmar su filiación divina eterna; rechazar toda forma de adopcionismo o profetismo y una concepción sapiencial o heroica de Cristo que le situara del lado de acá de Dios. Había a la vez que superar toda forma de triteísmo, y no menos superar una afirmación de la divinidad de Cristo que, en lugar de comprenderla como real presencia de Dios en el mundo, la redujera a mera manifestación de su designio, a un engendro de su voluntad al servicio de la creación y de la redención. Aparece la grave cuestión metafísica: la identidad de Jesús.

-- *Marcelo de Ancira*

Ése es el contexto en que Marcelo de Ancira, queriendo superar toda forma de arrianismo, subraya hasta el extremo la unidad del Padre y del Hijo, hasta el punto de afirmar una trinidad solamente económica, negando la realidad eterna de la persona del Hijo antes de la creación y después de la parusía.

La cuestión del fin está siempre conexa con la cuestión del principio. Con Marcelo de Ancira se repetía la misma cuestión de Arrio. Para los arrianos de las distintas gamas, el Verbo estaba en función de la creación. Para Marcelo, Fotino y sus seguidores más radicales, el Verbo había existido siempre en Dios como Verbo, pero no como Hijo; como idea, y no como persona. Su procesión del Padre es presentada como una extensión o expansión de la Monada divina, que en la encarnación deviene una Díada y en el envío del Espíritu Santo una Triada. Marcelo repetía el problema de Arrio en sentido inverso. Este decía que el Verbo era creado, no engendrado, no consustancial con el Padre, ni eterno, poniéndose en juego a la vez la comprensión cristiana de Dios, de Cristo y de la realidad creada.

-- *Los concilios de Antioquía (341)*

En diálogo con Marcelo o como rechazo de sus teorías surgen entre el año 341 y el 381 una serie de credos que culminan con esta adición al credo de Nicea: “*cuyo Reino no tendrá fin*”. Los más significativos son los cuatro credos del llamado concilio de la Dedicación. De

los cuatro, tres ofrecen variantes anticipadoras de este añadido. El primero, a la clásica conclusión de que Cristo vendrá a juzgar a los vivos y a los muertos, añade: *y permanece rey y señor por los siglos*. El segundo: *y perdura (ménota frente al diaménonta anterior) por los siglos*. El tercero suprime el añadido, y el cuarto varía la fórmula: *el cual está sentado a la derecha del Padre no sólo en este siglo, sino también en el venidero*.

-- *El fundamento bíblico de la negación (1Cor 15,28)*

La cuestión de fondo era sin embargo hermenéutica, como casi siempre en los momentos decisivos de la Iglesia. Todos apelaban a la Biblia para fundamentar su postura.

El texto de 1Cor 15,28 está dentro del gran tema de la resurrección. Lo que se trata es de explicitar las consecuencias salvíficas de ésta y la misión que tiene Cristo en el mundo frente a los poderes opuestos al hombre y a Dios. Suponiendo con la exégesis judía que ese Hijo del hombre es el Mesías, y con la fe Cristiana que el Mesías es Jesús, Pablo enumera ese consentimiento de todo y esa victoria universal de Cristo. Los efectos de la resurrección son la instauración del reinado de Cristo, su soberanía vivificadora sobre toda la creación, el sometimiento de todos los poderes hostiles al hombre y a Dios, la victoria sobre el poder último: la muerte, la reducción y entrega de todo al Padre. 1 Cor 15,28, éste es el texto al que apela Marcelo. Evidentemente estamos en un contexto salvífico y no ontológico. No se trata de la relación entre el Hijo y el Padre, sino de la unidad de ambos en el proyecto salvífico de reconducción de la humanidad a la vida.

Para Pablo, Jesús es el Hijo, su Hijo, el Hijo de su amor, el Hijo de Dios, Kyrios (Flp 2,9-11; Heb 1,3; 1Cor 12,6; Rom 1,3.9; 5,10; 8,29; 1 Cor 1,9; 1 Tes 1,10, Ef 4,13)

La fórmula que Dios sea todo en todo (v28) no tiene, por consiguiente, un sentido metafísico, ni un sentido místico sino soteriológico. La fórmula prolonga la afirmación de *Dios lo es todo* en el sentido de la creación (Ecl 43,27) y la afirmación de *Cristo lo es todo* en el sentido de reunificación y recapitulación (Col 3,11).

-- *La respuesta de Constantinopla (351)*

El Conc. de Constant. (351) resume el sínodo de Nicea con la variante que encontramos anticipada en los credos del Concilio de Antioquia (341). Las expresiones están tomadas del evangelio de S Lc en los cuatro casos. La de Constantinopla es la siguiente: *“cuyo Reino no tendrá fin”* (DS 150). Así la encontramos en las actas del concilio de Calcedonia, en cuya tercera sesión fue leído ese credo como correspondiendo a *la fe de los 150 Padres (símbolo niceno-constantinopolitano)*. En el relato de la anunciación se dice del Hijo cuyo nacimiento se anuncia (Lc 1,32-33).

Los textos conciliares han utilizado el texto lucano en distintas variantes que nos esclarecen el sentido final del símbolo NC. Todas ellas conectan con estas palabras de Lucas: *aíōnas, basileûs, ouk éstai télos*.

“Diameínonta basileía kaí theón eis toûs aiōnas: permaneciendo rey y Dios por los siglos”

Ésta fórmula muestra cómo los concilios deducen una perduración eterna de Jesús como Dios allí donde el texto bíblico explícitamente sólo habla de la duración del Reino mesiánico. El Conc. de Constan. nada dice por tanto de la perduración del Reino de Cristo en la tierra, de la permanencia de la Iglesia o del lugar del evangelio en la sociedad. El concilio anatematiza a todos los seguidores de Marcelo de Ancira y de Fotino (DS 150), que la niegan, o la entienden como si describiera sólo la misión, función, realeza y realización histórica del Mesías en este mundo.

El concilio con la misma fórmula establece la permanencia de la persona y de su condición divina para toda la eternidad. Se parte de la convicción de que la Escritura es una por voluntad divina, por realidad cristológica y por finalidad salvífica para el hombre. De aquí, se establece la conexión entre los textos diversos y desde un principio de autoridad, exterior al texto, se explicita cual es su sentido de fondo más allá de las diferencias verbales.

-- *El problema renovado en la cristología funcional de Cullmann*

Para él la cristología es-historia de salvación exclusivamente y no nos es posible adentrarnos más allá de lo que en referencia a la historia, desde la historia y para la historia se dice. Según él, la distinción entre el Padre y el Verbo, entre Dios y Cristo, es relativa a la acción reveladora. Consumadas la creación y la revelación, carece de sentido hablar de la Palabra.

-- *La cristología epifánica exclusiva*

Para el NT y Nicea, lo que aparece en la historia de Jesús está fundado en la realidad eterna. El Hijo en el tiempo desvela al Hijo de la eternidad. Por eso su revelación tiene un

fundamento específico y adquiere carácter escatológico. La historia funda el conocimiento de la Trinidad y la Trinidad funda la densidad reveladora de la historia. Esa historia no es solo epifanía de Dios sino encarnación del Hijo (Jn 1,14). Su función revelante, filiadora y redentora para nosotros, se funda en aquel origen divino y pertenencia trinitaria. No es, por tanto, no es aceptable una cristología epifánica restrictiva. Responden los concilios de Nicea y de Constantinopla al afirmar que ese Jesús a quien habían conocido los hombres tenía su último origen en la eternidad de Dios. La Iglesia en sus primeros siglos afirmo con los hechos conciliares que la biblia no se autodigiere, autointerpreta y autoexplicita a sí misma en tal manera que pueda fundar la unidad de la Fe y, consiguientemente, la unidad de la Iglesia. Tradición y conciencia que discernen y fijan el sentido bíblico en un acto de responsabilidad y autoridad.

-- *Significación ecuménica del credo niceno-constantinopolitano*

Para nuestro problema es importante subrayar que el credo NC es la fórmula de fe con mayor peso eclesial por la universalidad y unanimidad con que los concilios y las Iglesias la han recibido. Su importancia ecuménica es, por tanto, máxima.

c- El significado teológico de esta fórmula de fe

-- *Para la comprensión de Cristo*

Intentemos penetrar en el significado teológico de esta afirmación del credo. Nos dice ante todo algo explícito sobre Cristo. Él es realidad personal en sí y por sí para siempre, no simple instrumento en manos de Dios para llevar a cabo una acción en el tiempo y en el mundo, quedando agotado dentro de ellos. Él suscito esa humanidad al mismo tiempo que la constituyo como suya. La creo para si y no existe sino siendo suya. Él ya no es sino en ella para siempre. La encarnación no fue un avatar, delimitado en el tiempo y en el espacio, sin validez eterna. Hay que hablar de la encarnación como *acto* y de la encarnación como *resultado y estado*.

-- *Para la comprensión de Dios*

Dios ya no es Dios sino en relación al Hijo que permanece eternamente hombre en carne. Por eso el ser de Dios pasa ya por la relación y constitución reciproca con una humanidad. Por estar unida hipostáticamente al Verbo es coautora de la vida divina. Dios no es ya sin la historia y naturaleza del hombre, pero a su vez el hombre ya no es sin la vida eterna de Dios como destino último. Tal destino y oferta a la libertad se convierten en su necesidad suprema.

-- *Para la comprensión del hombre*

El hombre queda por tanto eternizado en la eternidad del Hijo. Porque lo que ha acontecido a Jesús, nunca le ha acontecido en aislamiento de la humanidad. El principio y fundamento de la fe cristiana es la solidaridad de destino entre Cristo y los hombres. El reino del hombre tampoco tendrá fin. Es eternamente valioso para Dios, porque es el cuerpo de su Hijo, del Unigénito, del bien amado. El hombre Jesús aparece así como la simultánea gloria del hombre y gloria de Dios, la inseparable pertenencia del uno al otro, la eterna unidad.

-- *Para la comprensión del ser*

La aceptación de la realidad con su caducidad sólo es posible a partir de la afirmación de su valor absoluto para Dios. Las cosas son creadas saliendo de su entraña por un acto libre suyo y son consumadas volviendo a su entraña por un acto libre nuestro. Nadie quedara extraño a Dios sino quien quiera extrañarse y, renegando del amor originario, no consienta al amor final. Eso es la condenación. Para el hombre, consentir es ser, querer a Dios es salvación.

-- *Para la comprensión del fin o escatológica*

Significado escatológico decimos porque con ello se pone de manifiesto que la humanidad llega a su meta en Cristo. Dios suscito de la muerte para la vida definitiva al Hijo y con el a todos los hijos. Quien se exilia del Hijo y no acepta la común filiación con él queda remitido a sus propias posibilidades, reducido a su única fortaleza, recluso a su muerte. No se eterniza ni se diviniza el hombre a sí mismo. Quien ha llegado con Cristo a Dios ha plantado ya la raíz de su tiempo en la definitividad, indestructibilidad y fidelidad del Dios eterno.

d- La perenne función mediadora de Cristo en nuestra relación con Dios

-- *Cristo, medio personal de la autodonación de Dios al hombre*

La revelación de Dios no tiene lugar desde fuera mediante acontecimientos, ni siquiera mediante palabras, sino mediante el personal de Cristo. La revelación de Dios a la

humanidad tiene lugar mediante la realización de Dios en humanidad. Cuando el Verbo instaura realidad humana personalizada surge en el mundo el medio ontológico y personal para el encuentro entre el hombre y Dios. Esa existencia humana así personalizada por el Verbo es ya para el hombre el lugar definitivo de conocimiento, visión y fruición beatíficas de Dios.

-- *La humanidad de Jesús y su significado en la vida cristiana*

En Cristo habita la plenitud de la divinidad corporalmente, por eso no hay que trascenderle hacia otro Absoluto que sería exterior a él. El misterio es coextensivo a la persona de Cristo para siempre; por ello el acceso al Misterio para el hombre es ya inmersión en la humanidad de Cristo. La humanidad de Jesús no es trascendible ni en esta vida ni en la futura. Frente a una mística de al esencia, los místicos españoles han subrayado ese significado esencial de la humanidad de Cristo para el encuentro con Dios. No se puede relegar la contemplación del Cristo hombre en esta vida, ya que tampoco se relegara en la eterna.

-- *La humanidad de Jesús y su significado en la vida eterna*

Esa relación personal con Dios consumadora de la vida humana se realiza mediante el conocimiento, amor y conformación al destino y persona de Cristo. En San Juan dice, quien ve al Hijo ve al Padre, y que no hay otra vida eterna sino la que consiste en conocer al Padre que está en el Hijo, participando así a su relación filial (Jn 6,40; 12,45; 14,9; 17,3). Como ésta es constitutiva de Dios, participar en ella es ser introducido al misterio trinitario. En los últimos decenios, J. Mouroux, K. Rahner y Ruiz de la Peña han reafirmado la significación eterna de la humanidad de Jesús para nuestra relación con Dios.

e- La conexión entre el principio de Jesús (Nicea) y el fin de Jesús (Constantinopla)

-- *Función mediadora en la creación y en la consumación*

La cuestión del fin de Cristo se esclareció históricamente cuando se esclareció la cuestión de su principio. Formula de Nicea puso el fundamento para la formula de Constantinopla: su Reino no tendrá fin. Cristo perdura como eterno mediador de nuestra eterna relación con Dios, es decir, de nuestra consumación, porque es el mediador de nuestra creación. (1 Cor 8,6; TOB y BJ; Col 1,15-20; Jn 1,3)

Hemos surgido como imágenes del que es “la” imagen y, por ello, seremos consumados como hijos por asimilación y participación en la identidad del que hipostáticamente ya sólo existe en cuanto Hijo encarnado y glorificado (Rom 8,9; Flp 3,29; 1Cor 15,49).

-- *El tiempo de Cristo o la mediación de la eternidad en el tiempo*

Cristo no es función del tiempo, y por ello no está limitado por el tiempo, ni en el origen ni en el fin. De esta forma su historia aparece en una nueva luz. No es la historia de alguien que comienza su existencia surgiendo de abajo, sino de alguien que viniendo de la eternidad misma de Dios, la inserta en el tiempo y por tanto hace surgir una realidad nueva: el tiempo de Cristo. Tiempo absolutamente humano, pero con una medida y densidad personal, que seguirá siendo un misterio para todos nosotros.

-- *La preexistencia en Dios y el nacimiento virginal de María*

El origen eterno de Jesús, establecido en Nicea, pone a la conciencia cristiana en la orientación verdadera para entender los textos del NT que describen el origen histórico de Jesús. Su ser originario ni surge con su nacimiento temporal ni se extingue con la muerte. La preexistencia eterna en el Padre lleva consigo una nueva lectura del nacimiento de Jesús y de los relatos de la infancia en Lc y Mt. La concepción virginal en el tiempo del Hijo eterno de Dios. El que nace de María no comienza a existir con ella como todos los demás humanos. Es el Hijo eterno del Padre que toma carne de una mujer y de una raza (Gál 4,4; Jn 1,14). Fijados el origen y el destino último de Jesús en Dios, su historia en este mundo ofrecía una nueva profundidad. No era ya sólo la historia de un judío; era también e indisolublemente la historia del Hijo y, con él, la historia misma de Dios. Una historia sagrada, arraigando y desembocando en el Misterio absoluto.

La opción hermenéutica de Nicea orientó la cristología para siempre al interpretar Jn 1,1-18 y 1Cor 15,28 en sentido realista y no mitológico, personal y no funcional.

Tesis 23
COMO ES Y ACTUA JESÚS. VALOR DE LA ENCARNACION DEL
HIJO DE DIOS. SU OBRA GLOBAL. EN JESUCRISTO ESTÁ LA
SALVACIÓN.

I. CÓMO ES Y ACTÚA JESUCRISTO

1. Jesucristo es y actúa real y verdaderamente como Dios y como hombre: el punto de partida obligado es la afirmación cristológica de que Jesucristo existe y obra real y verdaderamente como Dios y como hombre (dogma católico). Si su persona me dice quién es él, sus dos naturalezas me dicen qué es el y como actúa (seguimos a Santo Tomás).

2. En Jesús, lo divino y lo humano se han unido: la unidad de persona en dos naturalezas llamado teológicamente comunicación de idiomas (o comunión de propiedades) no significó confusión de lo divino con lo humano, sino íntima comunión. En Jesucristo no se diluyen las propiedades humanas en las divinas y viceversa, sino que la persona de Jesucristo es el puente mediador entre Dios y los hombres, y lo hace siendo y actuando él mismo, Dios y hombre como tal.

Tal unión de la naturaleza es un signo, para nosotros, de que en él lo divino y lo humano se han unido: es eso radica la esperanza de nuestra salvación temporal y eterna. El evangelio nos ofrece numerosos pasajes en que observamos dicha comunión en la diferencia de naturalezas, como en su conciencia especialísimo de Hijo (por ejemplo expresa con la palabra Abbá), en el saber que se hace presente en sí el reino de Dios; en sentir el derecho de exigirnos su seguimiento, en llamarse a sí mismo Hijo del hombre, etc.

3. La santidad humana de Jesucristo: la comunión de propiedades divinas en la persona de Jesucristo está en la base de su santidad. Por un aparte la infinita santidad del verbo, quien comporta la plenitud original de la gracia ontológica (Jn 14). Por otra parte el crecimiento en santidad y gracia del Jesús terreno, histórico (Lc 2, 52).

La santidad humana de Jesucristo se manifiesta en su plenitud de gracia y al mismo tiempo en su crecimiento en gracia; santidad que no supone la ausencia de tentación, antes al contrario implica la experiencia de todo cuanto hay de humano por solidaridad con nosotros, menos de la culpabilidad personal del pecado (en Él por imposible, por su unión hipostática, como por su misión liberadora del pecado). Y en esa gracia de Cristo encuentra el cristiano la fuente de su propia santidad.

4. El conocimiento humano de Jesucristo: el conocimiento humano de Jesucristo (sin negar el divino) pasa por la experiencia real del crecimiento, de la ignorancia de datos no necesarios para el cumplimiento de su misión, lo que indica una perfección en desarrollo, como progresa toda perfección verdaderamente humana en el estado de peregrinos. Y sin embargo, reluce en todas partes, en el evangelio, unido al anterior y sin negarlo, un saber de Jesucristo más que humano. Por ello, se pueden distinguir en él, de manera semejante a lo que acontece a cada uno de nosotros, diversos niveles de conocimiento y de ciencia. Niveles que, como también en nosotros (análogamente) no se contraponen ni se aniquilan entre sí; sino operan en perfecta armonía.

II. VALOR DE LA ENCARNACIÓN DEL HIJO DE DIOS

¿Por qué el Salvador del mundo es el Hijo de Dios encarnado?

Determinados ensayos de Cristología no "Calcedonense" que presenta a Jesús como el hombre en el que Dios se revela y actúa, podría dar la impresión de que la obra de salvación habría quedado también prácticamente asegurada por un Salvador que no fue más que un hombre, y no una persona divina.

La pretendida equivalencia de un Cristo puramente funcional con el Cristo de la doctrina tradicional, nos mueve a precisar en qué consiste el valor insustituible de la encarnación del Hijo de Dios.

1. El compromiso del amor divino: el valor primordial de la Cristología del Hijo de Dios encarnado está en el profundo compromiso del amor divino. Este compromiso de amor alcanza su culmen en el envío del Hijo por el Padre. Al entregar a su Hijo, hace el Padre a la humanidad el don más completo de su amor paterno. Este don es

incomparablemente superior a un don que consistiese en la misión asignada a un simple hombre en que él actuaría de manera especial y única.

El compromiso del Padre en la Encarnación redentora es fuente de todas las gracias. En la vida cotidiana del cristiano no siempre se ha podido reconocer el valor de esta consideración, que implica que en toda gracia está presente el don del Padre que ha entregado a su Hijo. El amor supremo del Padre, pues, no podrá nunca apartarse de nuestra vida concreta. Es imposible ser cristiano o al margen de este don. El compromiso del amor divino, pues, adquiere su fuerza plena tanto en su término como en su origen por el envío del Hijo.

2. La Revelación: en la revelación tal y como efectivamente se ha realizado la identidad personal del revelador es de una importancia capital. Si Jesús hubiese sido simplemente el último de los profetas, esta identidad hubiese tenido mucho menor interés. Pero la aportación esencial de Jesús es la venida de su persona, que funda una nueva religión. Por tanto los intentos de reducir la revelación cristiana al tipo de revelación judía son todos inadecuados.

En los tiempos de la antigua alianza había intervenido Dios en la historia a través de mediaciones humanas, pero se había quedado personalmente fuera de esta historia. Con la nueva alianza el Hijo de Dios se introduce personalmente en la historia, y si se le llama mediador es en el sentido trascendente del que es Dios y hombre a un tiempo. La entrada de una persona divina en la historia es el acontecimiento único que confiere a la revelación un carácter completamente nuevo.

En los oráculos de los profetas comunica Dios simplemente su palabra, en su Hijo se da a sí mismo, de manera que la revelación implica una comunicación total de su ser. A la diferencia del sujeto de la revelación se une otra diferencia igualmente esencial: la del objeto. Lo que en esencia se revela, no es simplemente un pensamiento, una doctrina, una voluntad, sino la persona divina del Hijo. Cuando quien revela a Dios, se revela él. Por esto la revelación es única y definitiva.

3. El sentido de la solidaridad: las cristologías que se limitan a ver en Cristo una persona humana, intentan hacerlo más cercano a los hombres. Se basan en la convicción de que la solidaridad es mayor si se funda en una igualdad total con la condición humana, sin superioridad debida a otro origen.

Pero único y excepcional es el caso del Hijo de Dios que desciende a nuestro nivel. Esto es lo que admiramos en Jesús: aún siendo Dios ha anulado la distancia que separaba a la divinidad de la humanidad y ha querido ser uno de nosotros. Todo lo que es verdaderamente humano cobra en él un valor particular a nuestros ojos porque su persona es divina. La Encarnación confiere una dignidad trascendente a la actividad de todo hombre.

Una simple solidaridad humana lo habría hecho capaz únicamente de compartir la suerte de sus hermanos y de sufrir con ellos, la grandeza infinita de su persona divina le capacita para cargar con los sufrimientos de todos los hombres, con el peso de sus pecados, y obtener por medios de sus sacrificios la salvación universal. No sólo ha sufrido con los demás, sino que ha sufrido por todos.

Finalmente esta solidaridad adquiere una forma permanente en el desarrollo histórico de la iglesia. En la promesa: "Mirad que yo estoy con vosotros todos los días, hasta el fin del mundo" (Mt 28,26).

4. La obra redentora: viendo en Jesús sólo una persona humana, no se puede explicar el cambio de destino que él ha efectuado para toda la humanidad. Es decir, reducir el sufrimiento del Calvario al de una simple persona humana privaría por sí mismo al drama de la redención de su dimensión verdadera. No se trataría del Hijo de Dios que sufre por nosotros ni del Padre que da a su Hijo en sacrificio.

Además, la eficacia de la obra redentora quedaría reducida de tal manera, que Jesús no merecería el título de Salvador. La economía de la Salvación supone la persona divina desde muchos puntos de vista. Significa la remisión de los pecados: Cristo ejerce en nombre propio sobre la tierra este poder reservado a Dios. Comporta una nueva creación, ya que el Salvador es al mismo tiempo creado a un nivel superior de ser. Consiste esencialmente en la: comunicación de la vida divina: si Jesús no fuese Dios, no podía divinizar a la humanidad.

5. El Proyecto de una humanidad filial: sólo el Hijo de Dios encarnado ha podido dar plenitud de valor al proyecto divino de constituir una humanidad filial. En efecto, esta humanidad filial debería ser elevada al nivel de la filiación divina del Hijo único para participar en su intimidad con el Padre.

La persona del Hijo ha comunicado su relación filial a la humanidad que ha asumido. Al personalizar la naturaleza humana Jesús, le ha dado un rostro enteramente filial. La existencia terrena de Cristo ha sido una vuelta hacia el Padre: su dinamismo lo ha expresado el niño de doce años, según el primer testimonio de su conciencia que nos ofrece el relato evangélico (Lc 2, 49).

III. SU OBRA GLOBAL

1. Revelación: en Jesucristo se da la plena revelación del misterio de Dios y del hombre:

1.1. Revelación del misterio de Dios:

- a. Jesucristo nos revela la intimidad de Dios, es decir, nos revela el misterio trinitario, nos revela la paternidad de Dios;
- b. nos revela el plan de Dios. Se nos abre toda la perspectiva de la historia de la salvación. Nos muestra el proyecto de Dios;
- c. nos revela el amor de Dios en cuanto a su relación con el hombre. Nos manifiesta las exigencias definitivas de Dios para el hombre. Fuera del proyecto de Cristo no hay otras exigencias de Dios.

1.2. Revelación del misterio de hombre:

- a. la necesidad universal de salvación;
- b. revela la superioridad del hombre a todas las cosas, es superior incluso a las exigencias del plan de Dios;
- c. nos indica también la igualdad fundamental entre todos los hombres: todos somos hermanos;
- d. nos muestra que el hombre no acaba con la muerte;
- e. el triple nivel que se debe establecer:
 - ✓ Del hombre con Dios: filiación, Dios por encima de todos;
 - ✓ Del hombre con el hombre: fraternidad, todos a un mismo nivel;
 - ✓ Del hombre con la creación: señorío, las cosas nos ayudan a crecer.

2. Glorificación a Dios: Jesucristo glorifica de una manera perfecta al Padre. Es decir, dio al Padre el lugar que le corresponde y hace su voluntad, contrario de lo que hizo Adán.

3. La salvación: realizó el plan de salvación con su muerte y resurrección. Su muerte nos redime y su resurrección nos justifica.

4. Filiación: obtenemos por Cristo la filiación, somos “hijos en el Hijo”. Hijos de Dios según Jesucristo.

EN JESUCRISTO ESTÁ LA SALVACIÓN.

La soteriología y la cristología están medularmente vinculadas. “El descubrimiento soteriológico adelanta el descubrimiento cristológico”. Hay que tener en cuenta que una cristología demasiado funcional corre el riesgo de hacer de Jesucristo una simple proyección de nuestros deseos y necesidades.

Hay personas que se acercan a Jesús en busca de la salvación; pero también hay otras que se acercan a Él por motivos estéticos. Es el caso de muchos poetas, pintores, etc., un personaje fascinante entre la humanidad.

En la soteriología: ¿Qué salvación ha buscado y sigue buscando la humanidad? ¿La encontraremos en Cristo?

1- En Él la salvación: ¿Quién es Él?

El kerigma cristiano anuncia básicamente que Dios ha resucitado a Jesús, a quien los hombres han crucificado. Lo singular de este crucificado es que Dios lo ha resucitado y además, sus seguidores confiesen haber encontrado en Él la salvación de Dios. El nombre de Jesús significa “Dios salva”. Confesar que Jesús es el Señor es necesario para conseguir la salvación (Rom 10,9).

Los testimonios del NT concuerdan en afirmar que el acontecimiento de Jesús tuvo lugar por nosotros, por nuestra salvación. Ha venido a su vida como rescate por muchos (Mc 10,45; Mc 14,24).

Por nosotros: ésta es formula que se repite constantemente en el NT para destacar el carácter salvífico de la vida y la misión de Jesús (Gal 2,20; 3,13). Por nuestra salvación: Cristo “se convirtió en causa de salvación eterna para todos los que creen en Él” (Heb 5,9) . Siguiendo el esquema veterotestamentaria, que confesaba a Dios como Señor y Salvador, la fe neotestamentaria confiesa que “Jesucristo, el Señor, es Salvador”.

Las expectativas de salvación que impulsa a los contemporáneos a la búsqueda tienen doble motivación: sus propias necesidades y las promesas mesiánicas de las que son herederos. Pero, en realidad lo buscan porque les da de comer: “Vosotros me buscáis, no porque habéis visto señales, sino porque habéis comido de los panes y os habéis saciado” (Jn 6,26). Ni siquiera los más allegados parecen seguirle desinteresadamente. Pedro exige recompensa por el seguimiento: “Nosotros lo hemos dejado todo y te hemos seguido; ¿qué recibiremos, pues? (Mt 19,27). Los hijos del Zebedeo le piden los primeros puestos, y los otros diez se indignaron contra ellos (Mc 10,37.41). La misma promesa mesiánica de liberar al pueblo está sometida a múltiples interpretaciones. Por eso Jesús mismo se ve obligado a corregir permanentemente a sus seguidores: “No sabéis lo que pedís” (Mc 10,38).

Por eso, la salvación implica dos momentos esenciales: el momento de la iluminación, y el momento de la sanación o liberación.

La consecuencia inmediata de esta relación tan estrecha entre las propias experiencias negativas o los propios sufrimientos y frustraciones, por una parte, y la cocepción de salvación, por otra, es que con frecuencia la idea de “salvación” y la idea de “salvador” es sólo la proyección de nuestros propios anhelos y deseos, de nuestras aspiraciones más hondas, de nuestros ideales más secretos. Aquí radica siempre el riesgo de convertir la salvación buscada y el salvador encontrado en simples proyecciones subjetivas. Y otro riesgo, aun mayor: que ni la salvación buscada ni el salvador encontrado sean tales, sino sólo estadio más en nuestro vagar inútil en pos de la felicidad. Por eso, la salvación nos debe ser revelada, de tal forma que hasta nuestras propias expectativas de salvación y felicidad sean oportunamente corregidas y rectificadas. En este sentido Jesucristo es salvador porque es “Revelador”. Nos revela en qué consiste la salvación y la felicidad, y corrige nuestras falsas esperanzas y expectativas.

En la cultura moderna, que es una cultura secular, en primer lugar: la salvación deja de ser una categoría religiosa y se convierte en categoría secular, inmanente. La salvación no está hoy relacionada a las bienaventuranzas evangélicas, sino más bien, asociada a la salud física y psíquica, a la prosperidad económica y al éxito profesional.

En segundo lugar: La salvación “no viene de Dios”. Es producto de la Historia Humana. Hasta el nombre de “redención” y otros términos análogos han sido suplantados por otros nombres, como realización, autorrealización, liberación, etc.

En tercer lugar: y como consecuencia de los rasgos anteriores, la concepción de la salvación en la cultura moderna no cuenta en absoluto con categoría de pecado.

Un cuarto factor es lo que los judíos llaman de “irredentismo de nuestro mundo”. En Jesús se ha manifestado ya el amor de Dios, pero la gloria de Dios y la plena realización del ser humano permanecen aun ocultas.

Pero también el ideal de la salvación propio de la cultura moderna está siendo sometido a juicio. La expectativa nos va demostrando que la salvación consumada no nos viene ni de la ciencia, ni de la técnica, ni de la economía, a pesar de sus progresos. Porque el problema fundamental del ser humano no es solo ni principalmente el placer, sino el sentido y el sabor.

2- **¿Por su encarnación, vida, muerte o resurrección? Momentos de salvación**

La fe cristológica contempla varios momentos del acontecimiento Cristo: la encarnación, su vida terrena, la pasión y la muerte, la resurrección. Los símbolos de la fe subrayan sobre todo la encarnación, pasión, muerte y resurrección, dejando en un segundo plano el resto de su vida terrena. La encarnación y la resurrección son misterios centrales del credo cristiano. ¿Ahora bien, en qué momento del acontecimiento de Cristo hay que situar nuestra salvación? La respuesta tiene dos características: primero; es una respuesta englobante e integradora de todos esos elementos cristológicos. Segundo; pone especial énfasis en el valor soteriológico de la resurrección. Los llamados “misterios de la vida de Cristo” han sido tratados, más bien, en su dimensión ética, como modelos para la vida humana.

La tradición oriental sitúa la fuente de la salvación sobre todo en la encarnación del Verbo. La salvación del mundo consiste en su divinización, en su elevación al ámbito de lo divino. Pone el misterio de la encarnación en el centro y origen de toda salvación para el ser humano y para todas las demás creaturas. La salvación consiste en la elevación de las creaturas a la esfera de lo divino, en la divinización del ser humano. “Dios se ha hecho hombre para que el hombre se haga Dios.” “Lo que no ha sido asumido, no ha sido salvado”.

La cristología occidental ha privilegiado la soteriología entendida como redención. Profundamente influida por la mentalidad ético-jurídica de la cultura romana, interpreta la salvación en términos de redención, satisfacción, expiación. Estas tres imágenes atraviesan toda la teología, la espiritualidad y la piedad occidental.

El ser humano ha quebrantado el plan que Dios había trazado sobre esta humanidad. Así el ser humano ha ofendido a Dios y ha puesto en peligro su propio destino. Por consiguiente, tiene que ser redimido, para reparar la ofensa a Dios y para reparar los desastres del pecado. Sólo un hombre, Jesús de Nazaret, que es a la vez divino, es capaz de llevar a cabo esta obra, mediante un ejercicio modélico de la libertad humana y mediante una entrega incondicional de su vida, de infinito valor a los ojos de Dios. Por tanto, la pasión y muerte de Cristo son el centro de la soteriología en la tradición occidental. La encarnación es sólo el presupuesto de la redención. La resurrección es como un apéndice confirmativo de la redención ya cumplida.

La cristología actual lucha contra este riesgo tan arraigado en la piedad popular y en la teología occidental. Jesús murió como vivió: en plena fidelidad a la voluntad del Padre. El valor salvífico de su pasión y de su muerte radica esencialmente en esa fidelidad, no en el dramatismo o sufrimientos de las mismas. Pasiones y muertes tan dramáticas y patéticas como la de Jesús quizá ha habido muchas en la historia; pero lo que la fe cristiana confiesa es que ninguna pasión y muerte han estado inspiradas y motivadas por tal grado de libertad y fidelidad.

Pero el final de Jesús fue demasiado escandaloso e infamante. El Crucificado es “escándalo para los judíos y necedad para los gentiles” (1 Cor 1,23). Por eso, los primeros cristianos, en vez de considerar la cruz en relación con Dios, lo cual constituye un verdadero escándalo, se considera la parte positiva de la cruz, es decir, su dimensión salvífica. Para confesión cristiana es obligado a situar la pasión y la muerte de Jesús en el plan salvífico de Dios. El Kerigma primitivo proclama que Jesús “fue entregado según el determinado designio y previo conocimiento de Dios” (Hc 2,23).

El plan salvífico de Dios no significa que Dios haya decidido de forma arbitraria que la salvación debería tener lugar mediante la muerte de Cristo. Significa más bien, que Dios ha asumido, en la encarnación, la condición y la historia humana como lugar de salvación. La pasión y muerte de Jesús son sus actos de libertad, que es lo que concuerda con el plan salvífico del Padre.

En el juicio de Jesús, confluyen dos razones: primero, el Juicio Religioso, celebrado en el sanedrín en donde es condenado a muerte por blasfemo. Segundo, el Juicio Civil o político, Pilato pronuncia una sentencia condenatoria basada en un motivo sociológico que resulta ser un motivo político: solivianta al pueblo, es un agitador. Así la muerte de Jesús está en estrecha relación con su vida.

Jesús fue consciente de la posibilidad y de la probabilidad de una muerte violenta, de terminar en una cruz. Jesús no era ingenuo, sabía quiénes le rodeaban, cuáles eran sus intenciones y qué conflictos estaban presentes. Si en un principio las masas quieren hacerlo rey por motivos interesados, en varias ocasiones posteriores quieren apedrearlo.

La historia de los profetas es otro de los motivos que permite contar con tal posibilidad. Otro dato importante es el trágico destino de Juan Bautista.

La reacción de Jesús ante esta situación adquiere distintas tonalidades en los distintos relatos evangélicos. Unas veces parece retirarse para evitar el peligro, pero tampoco lo rehúye. Tampoco parece haber buscado la pasión y muerte, como si se tratara de un ideal de vida, simplemente se mantiene en su fidelidad.

El sentido que Jesús le da a su eventual muerte es difícil de responder debido a que en los relatos evangélicos se mezclan dos tipos de interpretaciones de la pasión y muerte de Jesús: *la interpretación propia del Jesús terreno y la interpretación o interpretaciones de la comunidad cristiana pos pascual.*

Si Jesús asoció su eventual muerte con la del profeta mártir, esto nos permite hacer una *primera afirmación*: Jesús no entrevió su muerte como un burdo fracaso, como un sinsentido. Al menos, es la muerte del Justo que se mantiene fiel a Dios, a pesar de toda la injusticia y el aparente fracaso que cae sobre Él.

Los estudiosos del tema apelan fundamentalmente a dos datos para enfrentar la cuestión del sentido que Jesús dio a su muerte: *Las sentencias referentes a la misión servicial de Jesús, y los gestos y las palabras de la última cena*.

El texto más invocado en relación con la misión servicial de Jesús es el de Mc 10,45: “Que el Hijo del hombre no ha venido a ser servido, sino a servir y a dar su vida en rescate por muchos”. Aquí la muerte adquiere el sentido de un servicio a favor de la humanidad.

Por otra parte, los gestos y las palabras de la última cena indican que Jesús no busca ni rehúye la muerte. Pero indica también que Jesús no interpreta su muerte inminente como un fracaso definitivo. “os aseguro que ya no beberé del producto de la vid hasta el día aquel en el que lo beba de nuevo en el Reino de Dios” (Mc 14,25; Lc 22,18). Esto indica que él está absolutamente seguro de la salvación, a pesar de su muerte inminente.

3- **Las primeras interpretaciones de la muerte de Jesús: su sentido y su valor salvífico**

La muerte de Jesús fue un escándalo para sus seguidores, puso a prueba la confianza y la esperanza que habían depositado en aquel hombre de Dios. Un hombre crucificado no puede tener razón ni el favor de Dios; es un “maldito”. En consecuencia a esto se da la dispersión de sus seguidores, como se reflejan en Lc 24,19-24, en los discípulos de Emaús. La confianza en aquel hombre, la fe en su mensaje, la esperanza en el cumplimiento de sus promesas, la continuidad de la comunidad de seguimiento... sólo puede seguir adelante si se consigue alguna explicación a aquel escandaloso final del maestro.

La experiencia pascual activó la búsqueda de esa explicación y la esperanza de encontrarla. Es una experiencia muy difícil de definir e interpretar para sus seguidores: Jesús está vivo y se les ha aparecido. “Al Crucificado Dios lo ha resucitado”. Esta explicación no elimina el escándalo de la cruz: pero sí animaba a los discípulos a buscarle una explicación y les daba seguridad de encontrarla.

La interpretación de la muerte de Jesús abarcó dos aspectos distintos y complementarios. *Primero*: era necesario encontrarle un “sentido” para deshacer el escándalo de la fe; para situarlo dentro de la “lógica” de los planes de Dios.

Segundo: era necesario indagar que la muerte de Cristo tenía algún valor salvífico y en qué medida para la humanidad. Es el paso de la cruz como escándalo a la cruz como salvación, del por qué muere Jesús al para qué muere.

En el NT aparecen tres interpretaciones básicas de la muerte de Jesús: es la muerte del profeta-mártir; es la muerte que responde al plan divino de salvación; es la muerte expiatoria del siervo paciente.

3.1- **La muerte del profeta-mártir**

Esta interpretación prevalece en el Evangelio de Lc y en los Hc.

Este tema está presente desde hacía mucho tiempo e la tradición religiosa de Israel, en la tradición deuteronomitas. El asesinato de los profetas toca la historia del pueblo y la relación de éste con Dios; pues, implica el rechazo de su mensaje, la desobediencia del pueblo, la resistencia de éste a la conversión.

La tradición o el motivo del profeta mártir están presentes en varios textos del AT:

2 Re 17,7-23; Neh 9,26-27; Jr 25,4-6; 44,4; Zac 1,4-6; Cr 36,14-16; Esd 9,10-11.

Los evangelios recuerdan permanentemente este motivo: “persiguieron y mataron a los profetas anteriores a vosotros”; y un lamento permanente sobre el pueblo de Israel y la ciudad de Jerusalén que mata a los profetas (Mt 5,12; Lc 6,22-23; Mt 23,29.36 y Lc 11,47.51). Juan el Bautista, amenaza con juicio a quienes no se conviertan y se hagan bautizar; Jesús anuncia la buena noticia de salvación. Pero ambos son profetas que invitan a la conversión, a la observancia de la ley, para que no tenga lugar la apostasía definitiva de Israel.

Pero en la vida de Jesús no se cuestiona sólo la invitación a la conversión; se cuestiona sobre todo la autenticidad de su vocación o misión profética: si es verdadero o falso profeta. Se cuestiona con qué autoridad aduce para invitar al pueblo a la conversión; para interpretar y reinterpretar la ley, y sobre todo, para pasar por encima de las más sacrosantas instituciones judías. Entonces ya no se trata sólo de la vieja cuestión de discernir los verdaderos y los falsos profetas. Se trata de saber si se trata del “Cristo” o del “anticristo”,

en quien se concreta la rebeldía de Israel, la apostasía, la oposición a la ley de Dios (Dn 7,25).

Esta figura del pseudoprofeta o el anticristo está presente en los evangelios. Y es invocada por los enemigos de Jesús como argumento de juicio y la condena de Jesús: (Mt 27,63; Jn 7,12; Mc 14,64)

Pero sus discípulos incorporan la muerte de Jesús a la vieja tradición del profeta mártir. Su muerte es el resultado del rechazo a su mensaje, a su persona, a su invitación a la conversión.

Esta interpretación de la muerte de Jesús se sitúa dentro del llamado “esquema de contraste” entre la acción del hombre y la acción de Dios. Jesús es ejecutado por los hombres, y es exaltado y glorificado por Dios.

Podemos decir que la muerte de Jesús en sí no recibe un significado especial para los primeros cristianos: sencillamente manifiesta que la persona y la actividad profética de Jesús son la “luz del mundo”.

3.2- La muerte del justo paciente

Esta interpretación prevalece sobre todo en el evangelio de Mc, en el relato de la pasión.

Es una injusticia escandalosa que Dios permita y hasta cuente en sus planes con el sufrimiento del justo. El problema se plantea en todas las religiones; de manera especial en la judía, porque en ella hay una vinculación esencial entre la concepción de Dios y la categoría Justicia. Dios es incompatible con la injusticia. La figura de Job se ha convertido en la metáfora de esta injusticia a los ojos de toda la humanidad.

El pueblo de Israel se vio obligado, al igual que los seguidores de Jesús, para salvar su propia fe, a buscar una explicación a este problema, para ver hasta qué punto es posible situar el sufrimiento del justo dentro del plan salvífico de Dios.

Para interpretar la pasión y muerte de Jesús los primeros seguidores contaban con la Escritura, que permitía al pueblo judío descubrir la voluntad de Dios, y con el recuerdo del Jesús histórico, que había adelantado algunos indicios sobre su destino y sobre el sentido de su pasión y muerte.

Un primer motivo genérico que permite interpretar la pasión y muerte de Jesús es el “esquema histórico-salvífico”. Según las Escrituras, “así tenía que suceder”; “el Hijo del Hombre tiene que padecer mucho y, así, ser glorificado” (Mc 8,31; 9,12; Lc 17,25).

La pasión y muerte de Jesús no sólo sucedió “según las Escrituras”, sino que tiene sentido dentro del “plan salvífico de Dios”. El justo paciente es un motivo apocalíptico. Los sufrimientos del justo forman parte de las señales del tiempo final. Sus sufrimientos forman parte de los planes de Dios, no porque se goce en ellos, sino en el sentido de que forma parte de su justicia y de su fidelidad. Por eso, como recompensa, el justo doliente sabe que será liberado por Dios, que será glorificado.

Llegado a este punto, los judíos no ven ya el sufrimiento del justo como una injusticia cometida por Dios. Será una injusticia cometida por los hombres. E incluso será el destino de todos los que se mantienen fieles a la ley de Yahvéh, llega a ser la prueba de ser aceptado por Dios. “El prototipo del doliente se convierte así en el prototipo del hombre salvado por Dios”.

Pero esta interpretación todavía no se presenta como un acto expiatorio para liberar a la humanidad del pecado; sino que trata de explicar la misma pasión y muerte de Jesús, y liberar la propia fe del escándalo.

3.3- La muerte para el perdón de los pecados

Esta interpretación es más característica de Pablo.

Para la primera comunidad cristiana lo más urgente quizá no era buscar salvación en la muerte de Jesús, sino buscar sentido a su muerte. En ese intento, sus seguidores se encontraron pronto con algunos elementos que daban pie a una interpretación soteriológica. En primer lugar, algunos recuerdos de Jesús histórico referentes a la conciencia y la interpretación que él mismo había dado a su probable muerte violenta (“dar su vida en rescate por muchos”, Mc 10,45). En segundo lugar, en esta interpretación soteriológica de Jesús quizá desempeñó un papel importante la figura del Siervo de Yahvéh descrita en los cánticos de Isaías.

La fórmula clásica para designar esta dimensión soteriológica o expiatoria de la muerte de Jesús se caracteriza por el uso de *hyper*: “por nosotros”, “por nuestros pecados”, “por

nuestra salvación”. (Gal 2,20; 3,13; Rom 5,6; 8,32; 14,15; 1 Cor 11,24; 2Cor 5,21; etc); todo esto hace referencia al cántico del Siervo de Yahvéh (Is 52,13-53,12).

La pasión y la muerte de Jesús no sólo tenían sentido según las Escrituras y conforme a un plan salvífico de Dios; también tenían un verdadero valor soteriológico. No sólo tienen sentido para la fe, liberándola del escándalo: también son salvíficos, y libera a la humanidad de su propio pecado. Ahora la comunidad cristiana puede confesar desde la fe en el Resucitado: en Él está la salvación.

La comunidad cristiana primitiva confesó a Jesucristo como el Revelador y Salvador, no “a pesar” de su pasión y muerte, sino “a causa” de su pasión y muerte.

4- Encarnación y Redención: la soteriología en el centro de la Cristología

La cristología del primer milenio se ocupa más bien de las grades controversias cristológico-trinitarias. La del segundo milenio, la soteriología. Existe un progresivo divorcio entre Cristología y Soteriología, lo cual perjudica a ambos:

4.1- Anselmo de Cantorbery: ¿Por qué la encarnación?

Marca el punto de inflexión hacia la concentración soteriológica. “Dios se ha encarado para salvarnos, porque el ser humano y la creación entera necesitaban ser salvados”. Anselmo cambia el interés de la cristología a la soteriología. La encarnación es sólo la posibilidad de la redención.

Los pasos de la argumentación anselmiana para la salvación de la humanidad:

- a) El ser humano ha pecado. Y el pecado más que una simple deficiencia moral o una desobediencia a la ley divina: es una ofensa a Dios, lo cual se expande por toda la tierra.
- b) Este pecado requiere satisfacción, lo cual implica una restitución completa del honor robado a Dios.
- c) El hombre pecador es incapaz de satisfacer plenamente por el pecado. Es incapaz de salvación. Necesita ser salvado.
- d) La satisfacción es necesaria para completar el designio de Dios sobre el hombre.
- e) Sólo un Dios-hombre, un Dios hecho hombre, puede ofrecer la satisfacción plena que salva al hombre.

La satisfacción es formalmente distinta del castigo... el castigo es sufrido por constrictión y no tiene ningún valor satisfactorio, mientras que la satisfacción se ofrece del buen grado, como homenaje reparador.

El argumento de San Anselmo, que comenzó buscando las razones de la encarnación, concluye concentrando la obra soteriológica de Cristo en su pasión y muerte. La encarnación es, pues, condición de posibilidad para la salvación, que tiene lugar, sobre todo, mediante la pasión y muerte de Cristo.

En contraposición a Anselmo, para Abelardo, el único valor salvífico de la pasión de Cristo es su revelación del amor de Dios, su ejemplaridad, que nos mueve a corresponder con amor; pues, sólo el amor salva.

4.2- Tomás de Aquino: Cristo, camino de salvación

Un punto debatido en torno a la cristología de Tomás es la relación entre el aspecto “ontológico” y el aspecto “económico” del tratado, entre la dimensión ontológica y la dimensión soteriológica de la cristología.

G. Martelet acusa a Tomás de separar la cristología de la soteriología; pero hay algunos elementos que os permiten afirmar que o es tanta esta separación. En primer lugar, la “sacra doctrina” toma sus principios y su inspiración de la revelación divina. Platón y Aristóteles son simples herramientas para exponer la doctrina sagrada. En segundo lugar, el esquema teológico de la Suma también está inspirado en la historia de la salvación.

Otro punto de debate es la ubicación de la cristología en el esquema teológico de Santo Tomás, sobre todo la función de la Cristología con respecto a los demás tratados teológicos. Tomás, en su concepción de Dios es deudor fundamentalmente de la fe y de la tradición cristiana; a partir de aquí, Tomás recurre al diálogo “intercultural” e “interreligioso”.

Tomás distribuye su tratado de cristología en dos partes fundamentales:

- a) El tratado de la unión hipostática en sí misma (el misterio de la encarnación en sí misma)
- b) Los misterios de la vida de Cristo y la obra de la redención (todo cuanto hizo y sufrió ese Dios encarnado, nuestro Salvador)

El primer aporte significativo de Tomás es convertir las razones necesarias de Anselmo en razones de “conveniencia”. “Es conveniente para un ser todo aquello que le compete según

su propia naturaleza... pero la naturaleza de Dios es la bondad... Fue conveniente que Dios se encarnara”.

Las razones de la conveniencia dejan a salvo la soberanía y la libertad de Dios y abren espacio a la intervención amorosa y misericordiosa de Dios a favor de la salvación de la humanidad. “Fue más conveniente que por la pasión de Cristo fuésemos librados que no por la sola voluntad de Dios.”

Tomás, descarta definitivamente que se deba pagar al diablo algún precio para el rescate; sólo a Dios ha ofrecido Cristo su vida “en rescate por muchos”.

4.3- Lutero, La Reforma y la justificación por la fe

El deslizamiento de las teorías soteriológicas hacia interpretaciones burdamente comerciales explica en buena parte la violenta reacción de Lutero y el fenómeno de la Reforma. A esto se sumaron las prácticas pastorales, ascéticas, devocionales, cultuales... Algunas de ellas daban la impresión de confundir la salvación cristiana con un vulgar comercio de ofrendas y contraprestaciones, de méritos y derechos adquiridos frente a Dios. Lutero experimentó en propia carne la incapacidad de pagar ese precio personal por la salvación. No le queda otra salida que la desesperación o confiar a la pura gracia de Dios. Su teología y su Cristología solo se pueden entender e interpretar a partir de la experiencia personal y existencial de Lutero. Se le puede colocar a Lutero en la línea de los grandes conversos como San Pablo y San Agustín, por tener una fuerte experiencia aguda del pecado.

La antropología de Lutero es profundamente pesimista, y sólo será compensada por un cierto optimismo de la gracia. El ser humano es esencialmente pecador. El pecado ha destruido de raíz la naturaleza humana.

La experiencia de Lutero es su impotencia para salir del propio pecado. Experimenta en su propia carne la desesperación, debido a que todos sus ejercicios espirituales, que fueron muchos, no fueron suficientes para liberarlo del pecado. Sólo consiguieron agravar el temor ante justicia divina, arrojarle en la angustia. Pero también, a convencerle de que la única salida para su pecado es la gracia divina y la propia fe.

Estas dos experiencias configuran toda la teología de Lutero y de la Reforma. Por lo tanto, el objetivo central de su reflexión teológica no será iluminar la realidad de Dios en sí, sino iluminar la significación de Dios “para mí”. En este sentido, hay que afirmar que toda su teología se reduce a “soteriología”.

De la cristología no le interesa el problema ontológico de la encarnación; ni le otorga especial significación salvífica, pues, el misterio de la encarnación sólo le interesa a Dios, no a nosotros. “Que por naturaleza sea Dios y hombre, eso le afecta a Él solo. Pero que haya entregado su vida y derramado su amor y se haya convertido en mi redentor y salvador, eso sí que es para mí algo bueno y consolador”

En la cruz se da un “intercambio”: Cristo cargó con nuestros pecados, y a nosotros nos aplica la Justicia divina mediante la fe. Éste es el núcleo de la soteriología de Lutero: somos justificados por la pasión y muerte de Cristo, gracias a la fe. Es la teoría de la “justificación por la sola fe”.

Esta forma de entender la gratuidad de la justificación queda expuestas a graves riesgos. El mayor de ellos es precisamente la frivolidad o banalización de la gracia, de la Justicia divina que se nos imputa gratuitamente. Esta frivolidad consiste en la osadía de defender una gracia autónoma, al margen de toda conversión, o una gracia que no necesita producir obras de justicia, puesto que las obras no cuentan.

En la cristología de Lutero, Cristo ha asumido el pecado, no la naturaleza humana.

Desaparece así la “divinización” del hombre, que era presentada en la cristología patrística griega como primer objetivo de la revelación. Lo único que cuenta es la divinidad; la naturaleza humana por sí misma es puro pecado.

La Iglesia reacciona contra esta nueva doctrina a través de la Contrarreforma, que se ha consumado en el Concilio de Trento. Sostiene que somos verdaderamente justificados y nuestros pecados son perdonados... La prioridad de la gracia es absoluta, pero exige la cooperación de la libertad humana, liberada por la gracia. Gracia y libertad liberada, don y responsabilidad, ésa es la clave de la teoría cristiana de la justificación.

5- Principales categorías soteriológicas: valores y contravalores

Seboüé ofrece un inventario del vocabulario que aparece en el NT para nombrar la salvación:

“Salvador, salvar, redentor, rescate, compra, liberar, entregar, Justificar, justicia, perdonar, remisión de pecados, reconciliar, adopción filial de hijos e hijas de Dios, expiar, etc. la teología debe desmotar esas imágenes o metáforas para salvar esas intuiciones más válidas para salir al paso de sus abusos y malentendidos.

5.1- El sacrificio expiatorio o propiciatorio

Esta categoría centra la acción salvífica en la muerte de Cristo. Interpreta esta muerte como un “sacrificio expiatorio o propiciatorio” por los pecados de la humanidad (Rom 3, 25; Heb 2,17; 1Jn 2,2; 4,10).

La categoría “sacrificio” está tomada de la práctica cultural y ritual presente en casi todas las religiones: la práctica de los sacrificios. Su propósito es doble: rendir a Dios homenaje, veneración, obediencia y sumisión; y también aplacar su ira, provocada por las infidelidades de los humanos, y captar de nuevo su benevolencia. Pero el sacrificio tiene en las religiones otras múltiples funciones: expiar el pecado o aplacar a Dios, volverle propicio, la comunión con Dios, etc.

La práctica sacrificial es también abundante en la religión de Israel. Está el sacrificio del cordero pascual (Ex 12), que será el símbolo de Cristo inmolado (Ex 12,26-28); los sacrificios rituales del Levítico (Lv 1-7): el holocausto, la oblación, el sacrificio de comunión, por el pecado; en especial, por el gran día de la expiación “Yom Kippur” (Lv 16).

Algunos aspectos de la expiación en el AT

*Algunas veces está asociada a la idea de intercesión (Ex 32, 3.31-32; Dt 9,26-27)

*El sacrificio de expiación es un don de Dios, que tiene la voluntad y el deseo de reconciliarse con su pueblo, con tal que éste se arrepienta.

*Con frecuencia está asociada con la cólera de Yahvé, que necesita ser aplacada. (Is 30,27-33; Ex 20,23; Jr 25,15-38)

*A veces, asociada con la idea de venganza (Dt 3,35; Jr 46,10)

Aplacar la cólera divina no es ganarse su misericordia o perdón; es quitar el obstáculo que impide a Dios manifestar directamente su amor. No solo los sacrificios rituales son los que aplacan la ira divina. También el sufrimiento del justo e inocente tiene valor expiatorio por nuestros pecados.

El NT acude a la idea de propiciación: “... en virtud de la redención realizada en Cristo Jesús, a quien exhibió Dios como instrumento de propiciación por su propia sangre...” (Rom 3,25). La imagen del cordero inmolado es aplicada a Cristo (Jn 1,29; Ap 5,6; 1Pe 1,19-20).

Lo propio del sacrificio cristiano es el sacrificio espiritual, personal y existencial o el reconocimiento de Dios y el amor al prójimo. Por eso, el único sacrificio plenamente válido a los ojos de Dios es el de Cristo.

La muerte de Cristo es expiatoria no porque Dios quiera esa muerte y la reclame, sino en cuanto que es la consumación de una vida entregada, solidaria, comunicada. Así es el sacrificio perfecto, la reconciliación perfecta, la revelación de lo que significa una vida plenamente realizada, consumada, reconciliada.

5.2- La redención y el rescate

La pasión, la cruz y la muerte de Cristo han sido interpretadas como el precio pagado para la liberación de quienes estábamos y estamos esclavizados por el pecado. La metáfora de la “redención” está tomada del comercio de esclavos, la práctica de la compra-venta de esclavos. Se pagaba un precio –rescate– para comprar un esclavo y hacer uso de él, o bien, para devolverle la libertad, “redimirlo”. Esta práctica se llamaba redención o liberación. Israel identifica su historia con esta relación: “Éramos esclavos del Faraón, y Yahvé nos sacó de Egipto con mano fuerte...” (Dt 6,21). Así el pueblo pasó a ser “propiedad de Dios” (Ex 19,5-6; Jr 7,23). Yahvé es presentado con frecuencia como el “Goel” de Israel.

Ya desde el principio la tradición cristiana apela a esta metáfora para interpretar la muerte de Cristo y explicar su valor salvífico. “Él es nuestro goel”, nuestro salvador, liberador, rescatador. La muerte fue precio pagado por Cristo para rescatar a la humanidad que estaba esclavizada por dominio del pecado (Rom 3,24; Col 1,14; Ef 1,7). Así ya no se utiliza el término comercial de compra-venta, sino en términos comunicacionales del amor y la solidaridad.

Esto genera algunas preguntas: ¿A quién pagó Cristo el precio? ¿A quién dio Cristo su sangre como rescate? Algunos padres de la Iglesia, como Ireneo y Orígenes, han planteado

la teoría del “derecho del demonio”. Dios hizo un pacto con el diablo, a quien Dios le engañó resucitando a su Hijo; es un error... para San Anselmo y Sto. Tomás, es la justicia respecto a Dios la que exige la redención del hombre: “No al diablo, sino a Dios, habrá de ser pagado el rescate”. Y así la teoría de la redención queda configurada por la categoría de satisfacción.

Aspectos positivos de la teoría soteriológica de la redención

*Trasciende la interpretación meramente ejemplar de la vida y muerte de Cristo, y otorga a ambas un valor liberador y salvífico.

*Poner de manifiesto y dejar bien clara las consecuencias destructivas del pecado.

*Esta teoría, interpretada como combate victorioso de Cristo, es que mantiene esencialmente unidas la muerte y la resurrección, el Viernes Santo y el Domingo de Pascua.

5.3- La satisfacción

Esta teoría no pertenece a la Escritura. Es producto de la tradición eclesial. La tradición teológica la toma del derecho romano. “Satisfacer” sólo implicaba en el derecho romano “hacer lo posible, lo bastante, lo suficiente” para compensar el mal causado.

Para Anselmo, el pecado del hombre ha violado el orden de la creación y ha ofendido el honor de Dios. La Justicia divina exige una reparación cotidiana. Sólo Jesucristo, pudo ofrecer al Padre una satisfacción sustitutiva por el pecado de la humanidad. Ésa es la salvación.

El punto de partida de Anselmo es probar la necesidad de la encarnación; pues, de esa forma Dios mostraba al hombre pecador en qué consiste verdaderamente el ser hombre. Sólo un Dios hecho hombre podía ser hombre plenamente abierto a Dios, capaz de experimentar la plenitud de la satisfacción.

La teoría de Anselmo subraya acertadamente la dimensión objetiva e histórica del pecado, la catástrofe que supone, el deterioro que causa en la creación y en la historia humana. E igualmente postula que la reparación o satisfacción del orden quebrantado sea también objetiva. No basta el sentimiento de arrepentimiento o remordimiento. Es necesario reparar el orden objetivo de la realidad creada, reconstruir las relaciones rotas.

5.4- La sustitución o la satisfacción vicaría

En los tiempos modernos la teología de la satisfacción se vio atraída cada vez más por la idea de sustitución: en el misterio de la cruz Cristo puede satisfacer porque sustituye a los hombres pecadores.

Lo único que hace válida, humana y salvífica la sustitución es la solidaridad de Cristo con la humanidad, que Cristo sea de veras un representante del género humano. Cristo no nos suplanta ni os excluye; nos representa, nos restaura en nuestra relación con Dios, nos habilita de nuevo para ejercitar una libertad ya liberada.

En la tradición protestante la teoría de la sustitución es la teoría del intercambio: la condenación le golpeó a Jesús y el juicio de reconciliación nos hizo justos a nosotros. La sustitución caerá en sus niveles más bajos cuando se reduzca a una simple sustitución penal, a sustitución en el castigo. El Padre exige el castigo, y el Hijo lo padece para expiar. La teología católica relaciona la sustitución con la satisfacción: Cristo asume el pecado universal y satisface por nuestras culpas. No es una sustitución jurídica y extrínseca; es una solidaridad con la sustitución y la causa de los pecadores. Es la encarnación llevada hasta las últimas consecuencias: asumir la condición humana en la condición más honda que es la del Siervo, la del maldito, la del pecador.

El tema de la sustitución penal fue corregido con la teoría de la satisfacción vicaria. Ésta se refiere más a la reparación de la ofensa que al castigo.