



¿Quién es Jesús?

Introducción a la cristología

THOMAS P. RAUSCH, SJ

m

Thomas P. Rausch, S.J.

¿QUIÉN ES JESÚS?

Introducción a la cristología

Traducción:

Manuel Reus Canals

Bulbino,

Ediciones



Mensajero, 2006

Queda prohibida, salvo excepción prevista en la ley, cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública y transformación de esta obra sin contar con la autorización de los titulares de propiedad intelectual. La infracción de los derechos mencionada puede ser constitutiva de delito contra la propiedad intelectual (art. 270 y ss. del Código Penal). El Centro Español de Derechos Reprográficos (www.cedro.org) vela por el respeto de los citados derechos.

*A mis alumnos,
pretéritos y presentes*

Título original: *Who is Jesus? An Introduction to Christology*

Traducción del inglés: Manuel Reus Canals

Revisión: Armando J. Lovera Vázquez

Portada y diseño: Alvaro Sánchez

© A Michael Glazier book published by the Liturgicae Press (Collegeville -
Minnesota, EEUU)

© 2006 Ediciones Mensajero, S.A.U.; Sancho de Azpeitia 2, bajo,
48014 Bilbao.

E-mail: rmensajero@mensajero.com

Web: www.mensajero.com

ISBN: 84-271-2776-6

Depósito Legal: BI.-1570-06

Impreso en R.G.M. - c/. Aita Larramendi, 4 - 48012 Bilbao
Printed in Spain

Agradecimientos

Este libro no tiene por finalidad hacer un informe general acerca de las obras recientes de cristología. Mi posición es la de un profesor que ha intentado examinar lo mejor de la cristología contemporánea, con el fin de elaborar una introducción competente a esta disciplina.

He recurrido para ello a los especialistas más notables de las actuales tendencias, así como a autores de confesión evangélica, reconociendo, al igual que Ben Witherington, que muchos de los primeros ignoran el trabajo de los segundos, que hacen uso del método histórico crítico¹. Expreso mi agradecimiento a algunos de estos especialistas, cuyas obras me han servido de gran ayuda.

Los minuciosos trabajos de Edward Schillebeeckx, como los de John P. Meier, son una gran contribución a la investigación del Jesús histórico.

La obra de Schillebeeckx *Jesus: An Experiment in Christology*², que goza de mucha acogida y aceptación entre los especialistas

¹ Ben Witherington III, *The Jesus Quest: The Third Search for the Jew of Nazareth* (Downers Grove, Ill., InterVarsity, 1997) 257.

² Edward Schillebeeckx, *Jesus: An Experiment in Christology* (Nueva York, Seabury, 1979); véase también su trabajo sobre soteriología *Jesus: La historia de un oriente* (Madrid, Cristiandad, 1981).

Europeos, es una buena fuente para averiguar los «presupuestos mínimos» del método crítico, a pesar que el autor tiende a ser algo hipercrítico.

El trabajo de Meier, mucho más reciente, *Un judío marginal* es un excelente instrumento para el estudio y la investigación del tema³.

La obra de N.T. Wright, especialista de confesión evangélica, es muy valiosa⁴, a pesar de que atribuye a la autoconciencia de Jesús mucho más de lo que haría cualquier otro especialista. Wright se muestra escéptico con la tendencia moderna de la *crítica de las formas*, que reduce la tradición del Evangelio a unos fragmentos desconectados entre sí. Su obra posee el enorme mérito de tomar en serio la identidad judía de Jesús, y de interpretar su historia sobre el trasfondo de la tradición de la Torah y del Templo, como pudo haber sido en aquellos días. También ha contribuido a una magnífica introducción a la historia de la cristología.

El trabajo de Roger Haight *Jesus: Symbol of God* es muy sólido; se debe tenerlo en cuenta para el futuro⁵. A pesar de mis dificultades con algunas de sus interpretaciones, Haight proporciona una interesante visión de la tradición y tiene el don de expresarse con claridad, un importante aspecto de su trabajo es su esfuerzo por replantear el modo de presentar la salvación en Cristo.

La obra de Brian O. McDermott *Word Become Flesh* representa un cuidadoso intento de situar la cristología en la histo-

³ Nota del traductor: En castellano la obra se ha publicado en cuatro volúmenes. John P. Meier, *Un judío marginal: Nueva visión del Jesús histórico*, tomo I: *Las raíces del problema y la persona* (Estella, Verbo Divino, 1998); tomo II/1: *Juan y Jesús. El Retiro de Dios* (Estella, Verbo Divino, 2000); tomo II/2: *Los milagros* (Estella, Verbo Divino, 2000); tomo III: *Compañeros y competidores* (Estella, Verbo Divino, 2003).

⁴ N.T. Wright, volumen I: *The New Testament and the People of God* (Minneapolis, Fortress, 1992); volumen II: *Jesus and the Victory of God* (Minneapolis, Fortress, 1996).

⁵ Roger Haight, *Jesus: Symbol of God* (Nueva York, Orbis, 1999).

ria doctrinal de la Iglesia y sus investigaciones más contemporáneas⁶.

Aunque aprecio las actuales aportaciones a la cristología desde las perspectivas de la teología de la liberación, la teología feminista y el pluralismo religioso, éstas no han sido mi principal interés, ya que desbordan los límites de este libro. Sin embargo he intentado tomar nota de los especialistas que trabajan en estas áreas y he recogido algunas de sus intuiciones. Yo remito al lector a las obras de Haight y McDermott, así como al libro de Witherington sobre la tercera búsqueda del Jesús histórico, para que pueda examinar las aportaciones contemporáneas⁷.

Le estoy agradecido a mi ayudante graduado, Ryan Ignatius Pratt, por su cuidadoso trabajo de revisión del manuscrito; y a Aaron Raverty, O.S.B., por prepararlo para la imprenta. También quiero expresar mi gratitud a mis alumnos, que a lo largo de los años me han ayudado a profundizar cada vez más en el misterio de Jesús y en su continua relevancia para nuestras vidas. Por ello les dedico este libro.

THOMAS P. RAUSCH, S.J.

⁶ Brian O. McDermott, *Word Become Flesh: Dimensions of Christology* (Coelebeville, The Liturgical Press, 1993).

⁷ Witherington, *The Jesus Quest*.

Abreviaturas

- CBSJNT: *Nuevo Comentario Bíblico San Jerónimo: Nuevo Testamento*, editado por Raymond E. Brown, Joseph A. Fitzmyer, y Roland E. Murphy (Estella, Verbo Divino, 2004).
- DV: *Dei Verbum*: Vaticano II, Constitución dogmática sobre la Revelación Divina.
- DZ: Enrique Denzinger, *El Magisterio de la Iglesia: Manual de los símbolos, definiciones y declaraciones de la Iglesia en materia de fe y costumbres* (Barcelona, Herder, 1963).
- JEC: Edward Schillebeeckx, *Jesus: An Experiment in Christology* (Nueva York, Seabury, 1979).
- JHV: Edward Schillebeeckx, *Jesús: La historia de un viviente* (Madrid, Cristiandad, 1981).
- JMI: John P. Meier, *Un judío marginal: Nueva visión del Jesús histórico*, tomo I: *Las raíces del problema y la persona* (Estella, Verbo Divino, 1998).
- JMII/1: John P. Meier, *Un judío marginal: Nueva visión del Jesús histórico*, tomo II/1: *Juan y Jesús. El Reino de Dios* (Estella, Verbo Divino, 2000).
- JMII/2: John P. Meier, *Un judío marginal: Nueva visión del Jesús histórico*, tomo II/2: *Los milagros* (Estella, Verbo Divino, 2000).

- JMIII: John P. Meier, *Un judío marginal: Nueva visión del Jesús histórico*, tomo III: *Compañeros y competidores* (Estella, Verbo Divino, 2003).
- JQ: Ben Witherington III, *The Jesus Quest: The Third Search for the Jew of Nazareth* (Downers Grove, Ill., InterVarsity, 1997).
- JSG: Roger Haight, *Jesus: Symbol of God* (Nueva York, Orbis, 1999).
- JVG: N.T. Wright, volumen II: *Jesus and the Victory of God* (Minneapolis, Fortress, 1996).
- LG: *Lumen Gentium*: Vaticano II, Constitución dogmática sobre la Iglesia.
- LW: Martín Lutero, *Luther's Works*, editado por Jaroslav Pelikan y Helmut T. Lehmann (San Luis, Concordia Publishing House).
- NTPG: N.T. Wright, volumen I: *The New Testament and the People of God* (Minneapolis, Fortress, 1992).
- PCB: Pontificia Comisión Bíblica.
- WBF: Brian O. McDermott, *Word Become Flesh: Dimensions of Christology* (Collegeville: The Liturgical Press, 1993).

Introducción

¿Quién es Jesús? Ésta es la cuestión fundamental para la cristología. Desde los primeros tiempos en la comunidad cristiana se dieron distintas respuestas a esta pregunta.

Los primeros cristianos usaron diversos títulos para expresar su fe en Jesús, la mayoría de ellos procedentes de las Escrituras hebreas. Lo llamaron profeta, maestro, Mesías, Hijo de David, Hijo del Hombre, Señor, Hijo de Dios, Palabra de Dios y ocasionalmente -incluso- Dios. Como veremos más adelante, el Nuevo Testamento ofrece una rica variedad de cristologías.

IMÁGENES DE JESÚS

La tradición cristiana no ha sido menos rica que el Nuevo Testamento en sus reflexiones sobre el misterio de Jesús.

Las representaciones más primitivas del arte cristiano, encontradas en las catacumbas, lo pintan como un pastor.

Los Padres de la Iglesia vieron el costado traspasado de Cristo como la fuente de la Iglesia y los sacramentos.

Los cristianos medievales, a menudo, vieron a Jesús como el juez que viene y separa a los que están salvados de los que están

condenados, una escena frecuentemente representada en los dinteles de sus iglesias. Pero el arte medieval también estuvo fascinado con la humanidad de Jesús. Monjes y místicos meditaron sobre sus heridas y había una creciente devoción a su corazón, precursora de la devoción católica al Sagrado Corazón de Jesús.

Durante el Renacimiento muchas obras de arte se centraron en los genitales de Cristo¹. Este énfasis en la sexualidad de Jesús revela la importancia de la Encarnación en el pensamiento del Renacimiento; la humanidad, en toda su concreción, era la que portaba lo divino.

En los tres últimos siglos del Racionalismo, escritores y teólogos han recreado a Jesús –en gran medida– desde su propia imagen; así, ha llegado a ser un maestro ético, un ideal religioso noble, pero humano (Thomas Jefferson), un amante, una figura malentendida (Renan) o un intrigante personaje mesiánico².

La imagen de Jesús es infinitamente adaptable. En un artículo basado en su discurso presidencial a la Catholic Biblical Society (Asociación Bíblica Católica) en 1986, Daniel Harrington presentó siete imágenes diferentes de Jesús, que habían sido propuestas recientemente por los especialistas en la materia, todas basadas en diferentes contextos judíos. Así, Jesús es presentado como un revolucionario político, un mago, un carismático galileo, un rabino, un proto-fariseo, un esenio o un profeta escatológico³.

Bajo la influencia de la teología de la liberación, Jesús ha sido pintado como un revolucionario social, incluso como un guerrillero en uniforme de campaña.

Algunos escritores homosexuales lo han descrito como un hombre homosexual, basándose en su relación con el «discípulo amado» del evangelio de Juan.

¹ Leo Steinberg, *The Sexuality of Christ in Renaissance Art and in Modern Oblivion* (Chicago, University of Chicago Press, 1996).

² Véase Earl Richard, *Jesus: One and Many: The Christological Concepts of the New Testament Authors* (Wilmington, Del., Michael Glazier, 1988) 26.

³ Daniel J. Harrington, «The Jewishness of Jesus», *Bible Review* 3,1 (1987) 33-41.

Las teólogas feministas han cambiado su género, presentando en una cruz una figura de mujer crucificada: «Crista». Elisabeth Schüssler Fiorenza ofrece un Jesús que vio a Dios no como «Abba» –a pesar de los numerosos testimonios que hay en la tradición sobre ello–, sino como la Sofía divina, la imagen femenina de Dios; y a sí mismo, como un profeta de la Sabiduría⁴.

John Dominic Crossan, miembro del *Jesus Seminar* (Seminario sobre Jesús) de Robert Funk, presenta a Jesús como un mago judío y un filósofo campesino itinerante, dentro de la tradición crítica, cuyas palabras abogaban por un igualitarismo radical que desafiaba las estructuras y jerarquías establecidas⁵.

Para celebrar el inicio del tercer milenio, el *National Catholic Reporter* (semanario católico norteamericano) auspició un concurso llamado «Jesús 2000», que buscaba una representación artística de Jesús para el nuevo milenio. El cuadro ganador, de la hermana Wendy Beckett, muestra a un Jesús andrógino, de piel oscura, obviamente alguien del Tercer Mundo. La artista explica que a pesar de que su Jesús fue pintado como un hombre, el modelo real era una mujer⁶.

El cristianismo popular contemporáneo tiende a centrarse en la divinidad de Jesús, frecuentemente a costa de su humanidad.

Los católicos lo llaman Nuestro Señor, o simplemente Cristo. Muchos lo honran como Cristo Rey. Los de Europa oriental, a menudo, muestran devoción al Niño de Praga, imagen del niño Jesús con los ornamentos propios de un rey.

Los cristianos ortodoxos honran a Jesús como el Logos eterno y como el Pantocrátor, el gobernante del universo que habitualmente aparece en su iconografía.

Los protestantes lo llaman Señor y Salvador. Muchos creyentes evangélicos se dirigen a El en su oración como Señor Je-

⁴ Elisabeth Schüssler Fiorenza, *Cristología feminista crítica: Jesús, hijo de María, profeta de la sabiduría* (Madrid, Trotta, 2000).

⁵ John Dominic Crossan, *El Jesús de la historia: vida de un campesino judío* (Barcelona, Crítica, 1994).

⁶ «Jesus 2000», *National Catholic Reporter* (24 diciembre 1999).

sús o incluso «querido Jesús» y esperan ilusionados su segunda venida.

PUNTOS DE PARTIDA PARA LA CRISTOLOGÍA

Entonces ¿quién es el verdadero Jesús? ¿Cuál es el mejor punto de partida para una cristología contemporánea? Existen diversas posibilidades. Consideraremos algunas de ellas.

El Nuevo Testamento

Aunque el Nuevo Testamento es la fuente más importante para nuestro conocimiento de Jesús, la dificultad para usarlo como punto de partida se encuentra en que no ofrece una sola cristología, sino muchas.

Los evangelios sinópticos presentan un Jesús muy diferente del que emerge en Juan. En general, el Jesús sinóptico dice muy poco acerca de sí mismo: está mucho más preocupado por la vida del reino de Dios. Además, los tres autores sinópticos difieren considerablemente entre sí.

El evangelio de Marcos identifica a Jesús como el Hijo de Dios (Marcos 1,1), pero como en sus inicios no se encuentra una historia de la navidad tradicional, es difícil saber si tal título tiene algo más que un sentido adopcionista. Jesús es declarado hijo de Dios en su bautismo (Marcos 1,11). Marcos generalmente contempla a Jesús como el Mesías y el Hijo del Hombre que debe sufrir, probablemente basado en la figura del Siervo sufriente de Isaías 52,13-53,12. Solamente los espíritus malignos parece que comprenden la auténtica identidad de Jesús como el Santo (Marcos 1,24) o Hijo de Dios (Marcos 3,11; 5,7).

Las cristologías de Mateo y de Lucas están más desarrolladas. Ambos evangelios presentan a Jesús como Hijo de Dios desde el momento de su concepción virginal.

La reflexión de Lucas sobre el misterio de Jesús se extiende retrospectivamente a los acontecimientos que precedieron a su nacimiento e incluye aquello que se conoce como narraciones de la Infancia. El relato de Jesús en el Templo a la edad de doce años sugiere un esfuerzo por atravesar el velo de su vida oculta, algo que fascinó a los cristianos desde los tiempos más remotos de la Iglesia. Lucas presenta también a gente que se dirige a Jesús como Señor, incluso durante su vida pública, aunque es más verosímil que este título se le aplicase sólo tras su muerte.

La alta cristología de Mateo se manifiesta cuando a la confesión de Pedro: «Tú eres el Mesías» (Marcos 8,29), añade las palabras «el Hijo del Dios vivo» (Mateo 16,16) y la aplicación del título de Emmanuel, «Dios con nosotros», a Jesús (Mateo 1,23).

El cuarto evangelio comienza con la presentación de Jesús como la Palabra encarnada de Dios (Juan 1,14) y termina con la confesión pascual de Tomás: «Mi Señor y mi Dios» (Juan 20,28). El Jesús de Juan se expresa con largos discursos, no con parábolas. Se proclama a sí mismo Mesías (Juan 4,26) e Hijo unigénito que procede del Padre (Juan 3,18), que existe antes que Abraham (Juan 8,58). Frecuentemente habla de sí mismo usando la fórmula «Yo soy» (Juan 6,35; 8,28; 10,11.14; 11,25), que se usaba en el Antiguo Testamento y en la tradición rabínica para el nombre divino de Yahveh. Y estos ejemplos sólo escarban la superficie: todavía se dan otras cristologías en las cartas del Nuevo Testamento.

El Nuevo Testamento nos ha proporcionado numerosas y diferentes cristologías que suscitan multitud de cuestiones. ¿Tendríamos que comenzar metodológicamente con esas cristologías que emergen al final del periodo del Nuevo Testamento?, ¿o con las de los libros más antiguos?, ¿o incluso con lo más antiguo que yace detrás de los mismos textos escritos? ¿La fe en la preexistencia de Jesús fue un desarrollo tardío, o más bien se puede encontrar en la tradición más primitiva? ¿Fueron los primeros discípulos conscientes de lo que más tarde la Iglesia denominó algo divino? ¿La visión de Juan sobre Jesús debería considerarse más exacta que la de Marcos, o necesitamos hacer espacio para am-

bas? ¿Y la simple confesión cristiana sobre la naturaleza inspirada de los textos del Nuevo Testamento es suficiente para fundamentar una cristología?

Los credos y dogmas de la Iglesia

Un posible segundo punto de partida podrían ser los credos y dogmas de la Iglesia. El Credo Nicenoconstantinopolitano —la revisión del Credo de Nicea (325) realizada por el primer Concilio de Constantinopla (381)— que se recita todavía en las misas cada domingo, afirma lo siguiente:

Creo... en un solo Señor, Jesucristo, Hijo único de Dios, nacido del Padre antes de todos los siglos, Dios de Dios, Luz de Luz, Dios verdadero de Dios verdadero, engendrado, no creado, de la misma naturaleza del Padre, por quien todo fue hecho; que por nosotros, los hombres, y por nuestra salvación bajó del cielo, y por obra del Espíritu Santo se encarnó de María, la Virgen, y se hizo hombre.

El credo es una declaración oficial de la fe de la Iglesia. Es normativo para su fe. El papa Benedicto XVI, cuando «sólo» era Joseph Ratzinger, escogió el Credo de los Apóstoles como base para su investigación sobre la cristología en su *Introducción al cristianismo*, ya que media entre dos extremos, por un lado la reducción de la cristología a la historia, y por otro el abandono de la historia como algo irrelevante para la fe. El primer extremo, simbolizado por A. Harnack, purifica la fe de la doctrina y del credo, y lo logra haciendo que sea esencial para la cristología la reconstrucción del Jesús histórico. El otro extremo, simbolizado por R. Bultmann, hace que sólo sea importante la fe en el Cristo. Más adelante desarrollaremos estas posturas.

Pero existen problemas metodológicos con el uso de los credos como punto de partida para la cristología. Este tipo de in-

⁷ Joseph Ratzinger, *Introducción al cristianismo* (Salamanca, Sigüeme, 1969) 167-172.

vestigación elabora una cristología «desde arriba», pues presupone precisamente lo que necesita para ser establecida, a saber, que la fe cristológica de la Iglesia, incluyendo su profesión de la divinidad de Jesús, se basa de algún modo en el verdadero Jesús de la historia. Con otras palabras, la fe cristológica de la Iglesia necesita una fundamentación crítica. La cristología necesita ser establecida «desde abajo», necesita fundamentarse en las palabras y los hechos del Jesús de la historia⁸. Si esto falta, entonces es vulnerable ante la acusación, oída a menudo, de que estos credos representan una «helenización» tardía de la fe cristiana; los cristianos de una generación posterior al acontecimiento Jesús convierten a su salvador en dios, divinizando la figura del carpintero de Nazaret.

La fe del pueblo cristiano

Una tercera posibilidad podría ser la fe del pueblo cristiano. ¿Qué dicen y creen los cristianos contemporáneos acerca de Jesús? ¿Cómo lo perciben ellos en su fe?

La fe es una fuente importante, pero insuficiente. Los cristianos contemporáneos frecuentemente están divididos sobre su fe cristológica.

Algunos no aceptan la divinidad de Jesús. Otros, particularmente conservadores, creen en un Jesús que tenía conciencia de su filiación divina desde siempre. Confiesan sin vacilación su divinidad. Ocasionalmente este énfasis en la divinidad de Jesús ensombrece la distinción entre el Hijo y el Padre. La teología implícita en su fe deja poco espacio para la humanidad de Jesús. La idea de que Jesús tuviese las mismas luchas que cualquier ser humano les es difícil de asumir. Les cuesta creer que Jesús tuvo que hacer frente a tentaciones reales, que tuvo que luchar para inte-

⁸ Para una discusión de esas dos investigaciones véase Karl Rahner, «The Two Basic Types of Christology», *Theological Investigations* 13 (Nueva York, Seabury, 1975) 213-223.

grar su sexualidad, que tuvo que discernir la voluntad de Dios sobre Él mismo, y descubrir su propia vocación. Se han acostumbrado a imaginarse a Jesús, en primer lugar, como Dios y no como hombre. Este tipo de creencia sugiere que Jesús sólo posee una naturaleza divina, y se presenta como un «monofisismo práctico», una versión funcional de la antigua herejía del monofisismo, que mantenía que Jesús sólo tuvo una naturaleza, divina, más que humana. Para los cristianos de hoy es muy difícil relacionarse así con Jesús, como alguien ejemplar, o practicar la *imitatio Christi*, la imitación de Cristo, que ha sido siempre el centro de la vida cristiana.

Investigación histórico-crítica

Una cuarta posibilidad consistiría en seguir una investigación estrictamente histórico-crítica. Quizás el que mejor representa esto es John P. Meier, quien al inicio de su sólida obra sobre el Jesús histórico dice:

Supongamos que a un católico, un protestante, un judío y un agnóstico — todos ellos historiadores serios y conocedores de los movimientos religiosos del siglo I — se les encerrase en un lugar reservado de la biblioteca de la Facultad de Teología de Harvard, sometiéndolos a una dieta estricta y con la prohibición de salir de allí hasta no haber alcanzado un acuerdo, reflejado en un documento, sobre quién fue Jesús de Nazaret y qué intento hacer en su tiempo y lugar. Exigencia primordial de tal documento sería que estuviese basado en fuentes y argumentos puramente históricos...⁹

La frase «basado en fuentes y argumentos puramente históricos» es aquí lo esencial. Los evangelios y otros documentos del Nuevo Testamento están escritos a la luz de la resurrección y de

⁹ John P. Meier, *Un judío marginal: Nueva visión del Jesús histórico*, tomo I: *Las raíces del problema y la persona* [a partir de ahora JMI] (Estella, Verbo Divino, 1998) 29.

la experiencia pascual de los discípulos de una nueva vida en Jesús; son productos de la fe cristiana.

A pesar de que es considerable la memoria histórica recogida en los textos del Nuevo Testamento, como veremos más adelante, no se pueden considerar escritos históricos en un sentido moderno. Su finalidad era proclamar la fe en el Jesús resucitado presente en la comunidad cristiana y en las vidas de sus discípulos, y no documentar la historia de su vida, tal como podría hacer un historiador moderno.

Por una parte, una cristología crítica debería estar basada en la erudición histórico-crítica. Como argumenta Walter (ahora cardenal) Kasper: «en el Jesús terreno, tal y como nos es accesible por la investigación histórica, la fe eclesial dispone de un criterio relativamente independiente, un dato puesto de una vez para siempre, con el que esa fe tiene que medirse sin interrupción».¹⁰ La Iglesia necesita siempre examinar su doctrina ante los acontecimientos históricos en los que se basa. De otro modo permanecería infundada, desconectada, con el riesgo de ser una construcción mitológica o ideológica.

Por otra parte, la investigación histórico-crítica por sí misma no es suficiente. En primer lugar, algunos elementos centrales en la historia de Jesús, por ejemplo su resurrección, no son accesibles a la investigación histórica, o sólo lo son de manera oblicua. Una investigación puramente histórica puede aportarnos un gran tratado sobre el Jesús de la historia. Sin embargo, no puede «probar» la resurrección, no puede establecer la verdad acerca de las historias de milagros, aunque pueda decirnos algo acerca de si esos acontecimientos están profundamente enraizados, o no, en la tradición de Jesús o en adiciones posteriores.

En segundo lugar, una investigación «estrictamente histórica» no excluye totalmente los presupuestos y prejuicios de quienes la realizan. Ellos pueden rechazar lo que consideren «mitológico» o «sobrenatural» en sus fuentes, mientras permanecen embellezadas

tiene que estar basada en el Jesús Terreno

¹⁰ Walter Kasper, *Jesús, el Cristo* (Salamanca, Sígueme, 1976) 41.

mente ignorantes de cómo su investigación histórica objetiva está condicionada por sus propios prejuicios no reconocidos, como «secularista», «modernista» o «posmoderna». Veremos esto cuando tratemos la investigación del Jesús histórico del siglo XIX o el trabajo del *Jesus Seminar* de finales del siglo XX.

Finalmente y más importante, el «Jesús histórico» reconstruido por los especialistas no es ni puede ser nunca el Jesús vivo de la fe cristiana. Lo que los teólogos como John P. Meier y Luke Timothy Johnson llaman el «Jesús verdadero» es el Jesús glorificado que reina a la diestra del Padre, presente en su pueblo en el Espíritu, mediado por las Escrituras y la tradición, encontrado en el servicio cristiano, en el discípulado y la liturgia¹¹.

Una cristología dialéctica

Si la cristología ha de ser a la vez crítica (usando las disciplinas históricas y literarias) y al mismo tiempo teológica (por ejemplo, una reflexión sobre la fe), debe hacer su investigación histórico-crítica con los parámetros de la tradición histórica cristiana.

Kasper habla de esto como una cristología de «complementariedad», es decir, una que tiene en cuenta estos dos criterios: «el Jesús terreno y el Cristo resucitado, exaltado»¹². Al Jesús terreno se accede a través de la lectura crítica de los textos cristianos. Pero la revelación en Jesucristo no está completamente dada en su vida histórica. El misterio del Cristo resucitado y exaltado es parte esencial del relato sobre Jesús.

Nuestro primer acceso al misterio de Jesús el Cristo, y desde aquí el punto de partida de la cristología, es la Iglesia, por medio de sus Escrituras, sus credos, su fe experimentada, proclamada y dada a través de los siglos. La nueva vida en Cristo y el acceso a Él en el Espíritu continúan siendo mediados a través de la comuni-

dad cristiana. No tenemos un relato sobre Jesús sin los evangelios, no sabemos el significado de su vida y su muerte para los primeros cristianos fuera de sus Escrituras.

Pero las Escrituras por sí mismas no son suficientes. Estas deben leerse e interpretarse desde la comunidad de fe de la que provienen. En la Iglesia del primer milenio, la Escritura siempre fue leída y comprendida en el contexto de la liturgia de la Iglesia; pero en el periodo moderno, muy a menudo, el criticismo histórico ha reemplazado a la teología bíblica. Para la teología católica, el *ressourcement* francés debía recoger la tradición antigua en armonía con una investigación moderna más crítica¹³. La teología protestante, con su elevación del principio de la Escritura —y particularmente la teología evangélica con su doctrina de la inerrancia bíblica— ha aislado repetidamente la Biblia de la comunidad histórica de culto y le ha permitido mantenerse sola. El resultado ha sido tanto la pérdida de la Escritura, principalmente en el lado liberal, como, en el lado más conservador, el fundamentalismo o literalismo bíblico.

Sin embargo, la fe cristiana no puede mantenerse solamente de las Escrituras y de las enseñanzas de la Iglesia. El cristianismo católico históricamente ha rechazado el método de la *sola scriptura*. Insiste en la compatibilidad de la fe y la razón. Una cristología no fundamentada en la realidad histórica podría fácilmente llegar a ser una ideología o un mito, una divinización idólatra del hombre Jesús. No es que esté sugiriendo que la razón establece la fe, pero podría y debería mostrar que el acto de fe es en sí mismo razonable.

Por lo tanto, una cristología crítica debe tomar como segundo criterio el Jesús terreno, el Jesús hecho accesible por medio de la investigación histórica, lo que Kasper llama «un criterio relativamente independiente» a través del cual la Iglesia debe continuamente medirse a sí misma y a sus enseñanzas¹⁴.

¹¹ Véase Meier, *JML*, 47-50; también Luke Timothy Johnson, *The Real Jesus: The Misguided Quest for Historical Jesus and the Truth of the Traditional Gospels* (San Francisco, Harper, 1996).

¹² Kasper, *Jesús, el Cristo*, 41.

¹³ Marie Anne Mayeski, «Catholic Theology and the History of Exegesis», *Theological Studies* 62 (2000) 140-153.

¹⁴ Kasper, *Jesús, el Cristo*, 41.

A fin de ser fieles tanto a la historia como a la fe cristiana, nosotros seguiremos esta cristología bipolar o dialéctica. Tomaremos en serio el trabajo de los investigadores histórico-críticos, motivados por la convicción de que una cristología que no esté fundamentada en el Jesús de la historia no puede ser base para la fe cristológica de la Iglesia. Al mismo tiempo, la cristología no puede ser una disciplina autónoma, no pueden las Escrituras mantenerse por sí mismas, huérfanas de la fe y de la vida de la Iglesia. Una y otras tienen sentido sólo en el contexto de la comunidad cristiana que continúa confesando a Jesús como Mesías, Señor e Hijo de Dios, que reconoce su presencia en la comunidad reunida en su nombre, en la Palabra proclamada y en la fracción del pan.

1

Las tres búsquedas del Jesús histórico

Así que retornamos a la pregunta: ¿Quién es Jesús? Hoy existen muchas respuestas. En 1977, el editor de *Der Spiegel*, un semanario que podría describirse como la versión alemana del *Time*, publicó un libro titulado *Jesús, Hijo del Hombre*, que prueba «cómo la Iglesia cristiana se atreve a apelar a un Jesús que nunca existió, a un mandato que él nunca emitió, y a pretender que era Hijo de Dios, algo de lo que él nunca presumió para sí»¹.

Ocho años después, Robert Funk, en ese momento profesor en la Universidad de Montana, fundó su famoso *Jesus Seminar*. Un pequeño grupo de especialistas autoseleccionados que se reúnen dos veces al año, y se esfuerzan por descubrir al «Jesús verdadero» que subyace en los evangelios y en la doctrina de la Iglesia. Su método consiste en intentar aislar las líneas más antiguas de la tradición de Jesús; tras una discusión, votan para decidir sobre sus palabras y expresiones auténticas. Rechazan el

¹ Rudolf Augstein, *Jesus Son of Man* (Nueva York, Urizen Books, 1977) 9.

² Véase *The Five Gospels: The Search for the Authentic Words of Jesus*, nueva traducción y comentarios por Robert W. Funk, Roy W. Hoover y el Jesus Seminar (Nueva York, Macmillan, 1993).

82% de las expresiones que se le atribuyen en los evangelios, no las consideran auténticas, incluyendo todo lo referente al juicio, la recompensa y el castigo más allá de la muerte. De manera similar rechazaban el evangelio de Marcos, con su narración de la vida de Jesús, juzgándolo determinado por intereses teológicos. Reconstruyen el «Jesús verdadero» desde las expresiones que no han sido rechazadas y están desconectadas entre sí. Y presentan un Jesús no escatológico, que recuerda poco a aquél con el que está familiarizado un cristiano de a pie. Lo que ofrecen es un sabio judío, un maestro de sabiduría o un filósofo cínico, que enuncia una crítica contracultural y que es asesinado, «accidentalmente crucificado» según Funk³. Witherington caracteriza al *Jesús Semínar* como un «busto parlante»⁴.

Los dos ejemplos que hemos mencionado, desarrollados desde un punto de vista secular, son sólo una pequeña parte de los muchos esfuerzos por redescubrir al «Jesús de la historia», que es distinto al «Cristo de la tradición cristiana». La diferencia entre los dos, señalada en primer lugar en el siglo XVIII por el investigador alemán H.S. Reimarus, ha conducido a tres búsquedas del Jesús histórico.

LA PRIMERA BÚSQUEDA: DE REIMARUS A SCHWEITZER

¹ Hermann Samuel Reimarus (1694-1768) fue profesor de lenguas orientales en Hamburgo, Alemania. Entre los manuscritos encontrados tras su muerte, se hallaba uno en el que sostenía que el mensaje y la intención de Jesús eran diferentes a los de la Iglesia primitiva. Publicado en parte tras su muerte por G.E. Lessing como «Fragmentos de Wolfenbüttele», llegó a ser muy controvertido.

³ Citado por Johnson, *The Real Jesus*, 12; y en el *Washington Post* (12 Noviembre 1988).

⁴ Ben Witherington III, *The Jesus Quest: The Third Search for the Jew of Nazareth* [a partir de ahora IQ] (Downers Grove, Ill.: InterVarsity, 1997) 42-57.

Reimarus argumentaba que los propósitos de Jesús y los de sus discípulos eran básicamente diferentes. Sostenía que la predicación de Jesús en los evangelios, particularmente en los sinópticos, estuvo centrada en el arrepentimiento, como preparación para la venida del reino de los cielos. Ya que Jesús no se esforzó en definir el reino en términos claros, Reimarus supuso que su significado debía ser obvio para los que lo escuchaban. Por tanto, concluyó que el propósito de Jesús se debe encontrar en el significado usual de «reino de los cielos» entre los judíos de aquel tiempo. Este reino sería temporal, establecido por el Mesías, Jesús mismo, quien liberaría a Israel del dominio romano. Ése fue el verdadero propósito de Jesús al llamar a los judíos a un amor genuino a Dios, a un amor al prójimo, a una honradez más allá de la observancia externa de la ley que practicaban los fariseos. De este modo, se prepararían para la venida de un nuevo reino. Pero Jesús murió en el fracaso, sintiendo que Dios lo había abandonado y gritando en la cruz: «Dios mío, Dios mío, ¿por qué me abandonaste?» (Mateo 27,46).

Esto, por supuesto, supuso una terrible frustración para los apóstoles, que habían abandonado sus oficios para seguirle. Ellos no estaban muy dispuestos a volver a su humilde situación después de la muerte de Jesús. Reimarus argumenta que robaron su cuerpo y proclamaron que había resucitado de la muerte. Para asegurar su propia posición, inventaron la historia de que Jesús había sido un Mesías sufriente, que murió por los pecados del género humano, que había ascendido a los cielos y que vendría de nuevo con poder y gloria a juzgar a buenos y malos. Por tanto, el propósito de los apóstoles fue muy distinto al de Jesús. Ellos fueron los que crearon lo que ha llegado a ser la historia cristiana⁵.

La publicación anónima de los «Fragmentos» por Lessing causó una importante conmoción en Alemania. De hecho, el du-

⁵ Véase Reimarus: *Fragments*, editado por Charles H. Talbert (Filadelfia, Fortress, 1979).

que de Brunswick intervinó en 1778 para evitar su publicación completa. El pequeño libro de Reimarus fue un texto clásico de la Ilustración, proyectado para reemplazar la revelación con la razón y el cristianismo con una religión no dogmática. Su tema no era completamente original: Reimarus se apropió de muchas ideas de escritores anteriores, particularmente de los deístas ingleses. No fue el primero que intentó reducir a Jesús a un maestro de ética. Joachim Jeremias afirma que su «retrato del Jesús histórico» fue claramente absurdo y chapucero.⁶

Pero Reimarus no puede ser desestimado sin más. Gracias a su investigación, se ha establecido una diferencia entre el Jesús histórico y el Cristo proclamado por las Escrituras y la Iglesia; se ha señalado la diferencia entre historia y dogma; y se ha suscitado una cuestión crítica: ¿Quién fue Jesús de Nazaret? También se ha sugerido que el Jesús «verdadero» o «histórico» podría ser recuperado usando cuidadosamente la investigación histórica.

La publicación de los «Fragmentos» de Reimarus dio pie a la primera búsqueda del Jesús histórico, que se materializó con una serie de libros sobre la vida de Jesús, escritos por investigadores como David Friedrich Strauss, Bruno Bauer, Ernest Renan, Julius Holtzmann, William Wrede y Johannes Weiss. Ésta fue una búsqueda liberal. Muchos de ellos, como Reimarus, estaban dominados por los principios filosóficos de la Ilustración; la mayoría eran hostiles al cristianismo ortodoxo; suponían que el Jesús verdadero e histórico emergería una vez que se le despojara de todo aquello con lo que el dogma y la predicación de la Iglesia lo habían cubierto, así como de su judaísmo. Pero en realidad, su obra no era tan objetiva como proclamaban. Su intento de leer los evangelios con las lentes de la Ilustración dio como resultado una reconstrucción de Jesús forjada desde su propia imagen. En estos libros de la *Leben Jesu*, Jesús llega a ser un maestro de ética o un predicador de moralidad, un amigo de los pobres y un reformador so-

⁶ Joachim Jeremias, *The Problem of the Historical Jesus* (Filadelfia, Fortress, 1964) 5.

cial, el ser humano ideal, o simplemente un personaje de ficción. Lo que escribió George Tyrrell, el modernista inglés, de Adolf von Harnack, podría afirmarse de la mayoría de estos autores: «El Cristo que Harnack ve, mirando más allá de la oscuridad de diecinueve siglos de catolicismo, es sólo el rostro de un protestante liberal, reflejado en el fondo de un profundo pozo»⁷.

Pero la primera búsqueda no se quedó sin fruto. En 1882 Martin Kähler, en su *Der sogenannte historische Jesu und der geschichtliche, biblische Christus* introdujo una distinción que ha llegado a formar parte del vocabulario fundamental de la cristología. La distinción de Kähler realmente es doble. Distinguió por un lado entre «Jesús» y «Cristo» y por otro, entre lo histórico (*historisch*) y la historia (*geschichtlich*). La clave para la segunda distinción, difícil de mostrar en inglés y en castellano, es que el vocablo alemán *Geschichte* significa a la vez «historia» e «Historia», el pasado *interpretado*, porque siempre se narra desde algún punto de vista. Así es como Kähler ha distinguido entre el «Jesús histórico» y el «Cristo bíblico, de la historia (*geschichtliche*)», el Cristo proclamado por la Biblia y la Iglesia, lo que hoy denominamos el «Cristo de la fe».

El Jesús histórico se refiere al hombre Jesús de Nazaret, tal como es conocido por la investigación histórica. El Cristo de la fe es el Jesús proclamado por los primeros cristianos, sus Escrituras y la Iglesia. Es decir, Jesús conocido a la luz de la resurrección e interpretado por la fe cristiana, que lo confiesa como Mesías, Señor e Hijo de Dios. Ambos son importantes, tal como vimos anteriormente, al considerar una cristología de complementariedad. El objeto de la fe cristiana no puede ser el Jesús histórico; éste debe ser siempre el Cristo de la fe, el Jesús que es confesado por los discípulos, proclamado por las Escrituras e interpretado por la Iglesia. Pero la fe ha de fundamentarse en el Jesús de la historia, para que no llegue a ser meramente una mitologización de su fundador.

⁷ George Tyrrell, *Christianity at the Cross-Roads* (Londres, Longmans, Green and Company, 1910) 44.

Se conoce
ya interpretado

Final de la primera búsqueda

El libro de Albert Schweitzer (1875-1965) —teólogo, músico y doctor en Medicina, premio Nobel por su labor humanitaria en Gabón, África—, *La búsqueda del Jesús histórico*⁸, supuso el *coup de grâce* a la búsqueda liberal. Vio la vieja búsqueda como un simple movimiento, uno de los más grandes logros de la teología alemana, pero defectuoso porque los teólogos presuponían que Jesús era un hombre moderno, como ellos mismos. El resultado era la tendencia a retratarlo a su propia imagen.

Schweitzer rechazó este retrato liberal. Argumentaba que Jesús no fue en nada un hombre moderno; era para la época contemporánea «un extraño y un enigma»⁹. La clave para esta interpretación fue el reconocimiento de lo que vio en los textos como una escatología apocalíptica. Jesús fue un predicador apocalíptico, convencido de que el fin estaba cerca. Un texto clave para Schweitzer fue Mateo 10,23: «Os aseguro que no habréis recorrido todas las ciudades de Israel antes de que venga el Hijo del Hombre». Ya que los discípulos regresaban de su misión y el mundo continuaba como antes, Jesús decidió subir a Jerusalén y provocar una confrontación final para desatar los «dolores mesiánicos» que inaugurarían el fin de los tiempos. Pero todo lo que logró fue su muerte. Murió en el fracaso, desilusionado en su visión del establecimiento apocalíptico del reino.

Con Schweitzer la antigua búsqueda llegó a su final. A pesar de los excesos basados en su racionalismo ilustrado, la primera búsqueda generó varias intuiciones y principios que han llegado a formar parte de la moderna investigación bíblica. Christian Weisse elaboró el argumento para la prioridad de Marcos y esbozó la fuente común de Lucas y Mateo, que finalmente se denominaría «Q». Wrede dio cuenta de lo que se ha llamado «secreto mesiánico» de Marcos. Kähler señaló la distinción entre

⁸ Albert Schweitzer, *The Quest of the Historical Jesus: A Critical Study of its Progress from Reimarus to Wrede* (Londres, Adam & Charles Black, 1963).

⁹ *Ibid.*, 398.

el Jesús de la historia y el Cristo de la fe. Reimarus, Weiss y Schweitzer subrayaron que Jesús debía ser entendido en el contexto del siglo I del judaísmo palestino. Schweitzer demostró que los estudios históricos no son totalmente neutrales o imparciales en la búsqueda del Jesús histórico; también, resaltó la creatividad —con mayor precisión— el trabajo teológico de la primitiva Iglesia para interpretar el acontecimiento Cristo.

LA NUEVA BÚSQUEDA: DE KÄSEMANN A SCHILLEBEECKX

En 1953, Ernst Käsemann, profesor de Nuevo Testamento en Tubinga, Alemania, y antiguo estudiante de Rudolf Bultmann, impartió una conferencia programática en Hamburgo titulada «El problema del Jesús histórico»¹⁰. Abogó por una nueva búsqueda, argumentando que tal exploración, aliviada de los presupuestos de la primera, era ahora posible, usando los nuevos métodos histórico-críticos: la crítica de las fuentes; la crítica de las formas y la crítica de la redacción. Además tenía cierto interés apologético; argumentaba que tal búsqueda era necesaria para mantener la fe cristiana firmemente ligada a la vida histórica de Jesús. La cuestión de la continuidad entre el Jesús histórico y el Cristo de la fe no podía ser ignorada, tal como lo fue en las obras de investigadores como Bultmann y Karl Barth. Bultmann, que fue mentor de Käsemann, mantuvo que el conocimiento del Jesús histórico no era accesible y, en cualquier caso, no era realmente importante. Ésta era la visión que Käsemann estaba desafiando. Así, en un ensayo posterior, se pregunta y responde: «¿Ha de contar el *kerygma* (proclamación) del Nuevo Testamento con el Jesús histórico, dentro de los criterios de su propia validez? Con rotundidad, hemos de responder afirmativamente a esta pregunta»¹¹.

¹⁰ Ernst Käsemann, *Ensayos exegeticos* (Salamanca, Sígueme, 1978), «El problema del Jesús histórico», 159-189.

¹¹ Käsemann, *Ensayos exegeticos*, 135-157; véase también James M. Robinson, *A New Quest of the Historical Jesus* (Londres, SCM Press, 1959).

La nueva, segunda, búsqueda era diferente de la antigua en tanto que no cargaba ya con los prejuicios racionalistas, secularistas, de la Ilustración. Kasper señala tres principios históricos y teológicos de la nueva búsqueda de Käsemann. El primero, reconoce que los evangelios, aunque en sí mismos no son «historias», contienen más material histórico de lo que previamente se había reconocido. El segundo, rechaza el mito y el docetismo, lo que significa que la cristología debe permanecer centrada en la identidad del Señor exaltado con el Jesús terrestre y en la primacía de Cristo antes y por encima de la Iglesia. La fe no puede centrarse sólo en el *kerygma* o en la predicación de la Iglesia primitiva. Finalmente, la nueva búsqueda no prescinde del *kerygma*, tal como haría una interpretación meramente histórica. Más bien procede por su medio: así, el *kerygma* interpreta al Jesús histórico, al mismo tiempo que el Jesús histórico nos ayuda a interpretar el *kerygma*¹².

Como sucedió con la primera búsqueda, una avalancha de publicaciones sobre el Jesús histórico y la cristología sucedieron a las intuiciones de Käsemann. Entre los investigadores protestantes se incluye a G. Bornkamm, E. Fuchs, H. Conzelmann, H. Braun, J. Robinson, G. Ebeling, F. Gogarten, W. Marxsen y W. Pannenberg; mientras que J. R. Geiselman, A. Vögtle, H. Schürmann, F. Mussner, R. Schnackenburg, H. Küng, J. Blank, R. Pesch, W. Kasper, J. Sobrino y E. Schillebeeckx estaban entre los investigadores católicos. La mayoría europeos, particularmente alemanes.

Uno de los más influyentes trabajos, editado en dos volúmenes, fue el del dominico belga Edward Schillebeeckx *Jesús: un experimento en cristología y Jesús, la historia de un viviente*, que aparecieron al final de la segunda búsqueda¹³. Schillebeeckx empleó más de tres años para introducirse en los estudios críticos del Nuevo Testamento, antes de comenzar su obra sobre cristología. Su li-

¹² Kasper, *Jesús, el Cristo*, 38-41.

¹³ Edward Schillebeeckx, *Jesús: An Experiment in Christology* [a partir de ahora JEC] (Nueva York, Seabury, 1979); *Jesús, la historia de un viviente* [a partir de ahora JHV] (Madrid, Cristiandad, 1981).

bro *Jesús: un experimento en cristología* es uno de los mejores trabajos sobre el Jesús histórico, lleno de intuición en su investigación de cómo se acercó Jesús a su muerte, y útil para establecer lo que la investigación crítica es capaz de afirmar sobre su vida y su ministerio. Algunos encuentran esto «hipercrítico», por ejemplo, dematiado dependiente de los hipotéticos niveles múltiples de la comunidad Q¹⁴. Pero apuntada esta prevención, el libro sigue siendo útil para establecer unos presupuestos mínimos del método crítico en la consideración de la vida y la predicación del Jesús histórico.

La nueva búsqueda, con su redescubrimiento del *kerygma*, rompió con el liberalismo racionalista de la primera búsqueda, con su aversión a la doctrina cristiana y con su pretensión de una objetividad histórica. Pero muchos de sus representantes todavía permanecieron medio liberales en sus presupuestos. Con mucha facilidad rechazaban lo milagroso como mitológico y tenían dificultades con lo escatológico y con lo profético. En este sentido, la nueva búsqueda fue todavía mucho más un producto de la modernidad.

LA TERCERA BÚSQUEDA

Al principio de la década de los 80, los investigadores comenzaron a hablar de una tercera búsqueda del Jesús histórico¹⁵. Sus esfuerzos por recuperar el mundo histórico de Jesús se distinguen por el uso, además de los métodos históricos, de los métodos de las ciencias sociales.

¹⁴ Para Wright, que es bastante crítico, ello muestra la esterilidad de la nueva búsqueda al igual que la obra de Schweitzer hizo con la antigua, N.T. Wright, volumen II: *Jesús and the Victory of God* [a partir de ahora JVG] (Minneapolis, Fortress, 1996) 25.

¹⁵ Véase Ben Witherington III, *The Jesus Quest: The Third Search for the Jew of Nazareth* [a partir de ahora JO] (Downers Grove, Ill.: InterVarsity, 1997); Wright, JVG, 83-124.

Así, para los investigadores de la tercera búsqueda, el estudio sobre el segundo contexto judío ha permitido comprender mejor a Jesús, en su propio contexto histórico, como judío palestino del siglo I. Las fuentes antiguas, tales como Josefo –historiador judío del siglo I largamente ignorado por los investigadores–, los documentos de Qumrán y los escritos apocalípticos, están siendo usados para dar profundidad a dicho contexto.

El uso de las ciencias sociales ha ayudado a apreciar los factores sociales, culturales y antropológicos que afectaron al judaísmo palestino de entonces y, particularmente, al tejido social de la vida galilea. Así, la investigación de la tercera búsqueda se fija en la estructura de las familias galileas y de la relaciones sociales de aquel entonces, la posición de las mujeres, el ambiente religioso, incluyendo los modos en los que la tradición se transmitía y se expresaba comunitariamente, la extensión de la influencia del griego helenístico, el impacto de la dominación romana y su sistema de impuestos. ¿Cómo era el clima social en que Jesús predicó? ¿Hasta qué punto era posible, si lo era, separar la religión de la política? ¿Quiénes eran las elites imperantes y dónde encajaban Jesús y sus discípulos en la jerarquía social? ¿Qué significaba «santidad» en este periodo?

Varios de los investigadores que se perfilan en la tercera búsqueda, aunque subrayan lo histórico, también van más allá del ce-trado sistema racional de la modernidad secular. Por ejemplo, toman en serio el contexto escatológico del judaísmo palestino del siglo I. Esto significa que con la llegada de la tercera búsqueda, la cosmovisión de la Ilustración ha perdido hegemonía. Entre los investigadores que se alinean en la tercera búsqueda, se encuentran B.F. Meyer, A.E. Harvey, F.P. Sanders, J.P. Meier, N.T. Wright, B. Witherington, así como Elisabeth Schüssler, R. Horsley y los miembros del *Jesus Seminar*, críticos más radicales. Nótese que ahora la mayoría son norteamericanos, a excepción de Elisabeth Schüssler y Wright¹⁶. Meier y el *Jesus Seminar* merecen una reseña especial.

¹⁶ Witherington considera el trabajo de muchos de estos investigadores en su obra *JQ*.

El sólido trabajo de John P. Meier *Un judío marginal*¹⁷ ha sido descrito por Raymond E. Brown como la «reconstrucción moderna más ambiciosa del Jesús histórico»¹⁸. Meier está abierto a todas las fuentes, si bien no encuentra útiles los evangelios apócrifos (a diferencia de Crossan del *Jesus Seminar*). Aunque Meier usa, solamente, fuentes y argumentaciones históricas, como lo aclara en la introducción al volumen primero, no excluye a priori lo milagroso, tal como puede ocurrir en críticos más seculares. Por ejemplo, argumenta que la noción de que «Jesús actuó y fue considerado como un exorcista y curandero durante su ministerio público cuenta con tanto respaldo como casi cualquier otra declaración que podamos hacer sobre el Jesús de la historia»¹⁹. Meier ve que Jesús está enormemente influenciado por su predecesor, Juan el Bautista. Jesús, en un principio, fue un miembro del círculo de Juan, y aunque al final rompió con él, su propia predicación escatológica estuvo de muchas formas influida por el Bautista.

El *Jesus Seminar*

Se mencionó al *Jesus Seminar* al comienzo de este capítulo. No todos lo incluirían en la tercera búsqueda. Wright sitúa a Crossan y a Burton Mack en la segunda, con Marcus Borg haciendo de puente con la tercera²⁰. A pesar de su rechazo a la escatología/prefiero identificar a los miembros del *Jesus Seminar* con la tercera búsqueda, porque sus intereses son estrictamente

¹⁷ John P. Meier, *Un judío marginal. Nueva visión del Jesús histórico*, tomo I: *Las raíces del problema y la persona* [a partir de ahora JMI] (Estella, Verbo Divino, 1998); tomo II/1: *Juan y Jesús. El Reino de Dios* [a partir de ahora JMI/1] (Estella, Verbo Divino, 2000); tomo II/2: *Los milagros* [a partir de ahora JMI/2] (Estella, Verbo Divino, 2000); tomo III: *Compañeros y competidores* [a partir de ahora JMI/3] (Estella, Verbo Divino, 2003).

¹⁸ Raymond E. Brown, *Introducción al Nuevo Testamento*, tomo II (Madrid, Trotta, 2002) 1057.

¹⁹ Meier, *JMI/2*, 1113.

²⁰ Wright, *JVG*, 75.

históricos más que teológicos, aunque otorgo algún interés religioso genuino a la obra de Borg.

El *Jesus Seminar* pretende ser un esfuerzo para encontrar al «Jesus verdadero» escondido detrás de la teología de los evangelios y del dogma de la Iglesia. Su fundador, Robert Funk, acusa a la Iglesia de mantener a los fieles en la ignorancia. Aunque culpa a menudo de esta situación a los cristianos fundamentalistas y a los evangelistas de la televisión, en realidad es al Cristo de la fe cristiana al que está objetando. En 1994 dijo en *Los Angeles Times* que el *Jesus Seminar* deseaba liberar a Jesús: «Al único Jesús que la mayoría de la gente desea es al mítico. No desean al Jesús verdadero. Desean aquél que puedan adorar. El Jesús cúlrico»²¹. En la primera edición del boletín del *Jesus Seminar*, *Forum*, escribió: «El sistema religioso no ha permitido que los estudios de la alta investigación pasen por medio de los pastores y los sacerdotes a un laicado hambriento»²². Pero en todo caso, que «la alta investigación» sea el objetivo del *Jesus Seminar* es algo muy discutible.

Crossan, el codirector, es uno de sus miembros más prolíficos. Wright generosamente lo describe como «uno de los eruditos más brillantes y atractivos, así como uno de los más agudos investigadores del Nuevo Testamento que todavía viven», y a la vez, juzga que su libro, *El Jesús de la historia: vida de un campesino judío*, es «casi en su totalidad, erróneo»²³.

Las fuentes de Crossan para la reconstrucción del Jesús histórico son problemáticas. Muchas de ellas están basadas en textos no canónicos, tales como el evangelio gnóstico de Tomás, el evangelio de Pedro y el evangelio secreto de Marcos, obras apócrifas que él data antes del año 60 y considera que son tanto o más importantes que los evangelios canónicos²⁴. Como otros

²¹ Robert Funk, en *Los Angeles Times*, sección de opinión (24 febrero 1994); citado por Johnson, *The Real Jesus*, 7.

²² Robert Funk, «The Issue of Jesus», *Forum* 1/1 (1985) 8.

²³ Wright, *JVG*, 44.

²⁴ John D. Crossan, *El Jesús de la historia: vida de un campesino judío* (Barcelona, Crítica, 2000); *Jesús: biografía revolucionaria* (Barcelona, Grijalbo Mondadori,

miembros del *Jesus Seminar*, y Wrede antes que ellos, Crossan rechaza el evangelio de Marcos como un producto de intereses teológicos. Para su reconstrucción del mundo de Jesús, confía plenamente en la antropología social. Más que intentar comprender a Jesús al lado de su propia tradición religiosa, historia y las Escrituras judías, «Crossan define a Jesús con una matriz secular, social y cultural, caracterizado por las clases, otras distinciones sociales, y la dinámica política de colonización y ocupación»²⁵.

Para Crossan, Jesús es un filósofo cínico judío y un «mago», no un obrador de milagros, en el sentido tradicional. Rechaza la idea de que Jesús se dirigiera a Dios como «Abba», que eligiese de sus discípulos a un grupo íntimo de doce o que hablase de una futura venida del reino. Su práctica de una «comensalidad abierta», compartiendo las comidas con toda la gente, sin consideración con las leyes judías de pureza, con las convenciones sociales o con las estructuras tradicionales de la familia, es una muestra de que abogaba por un igualitarismo radical, un «reino de molestos y de anónimos» que desafían las estructuras establecidas y el poder jerárquico. A pesar de que Wright aplaude a Crossan por su uso innovador de las ciencias sociales, también se pregunta si su propio análisis y selección de materiales no están conducidos ideológicamente²⁶.

Crossan sostiene que «el cristianismo primitivo tenía un desconocimiento absoluto de la pasión de Jesús, a excepción del hecho mismo de que se produjo»²⁷. Argumenta que Jesús fue ejecutado por los romanos, no por los líderes judíos, y que su cuerpo fue probablemente devorado por los perros que rebuscaban en la basura debajo de la cruz. La primera narración de la pasión y fue-

²⁵ ri, 1996); *The Essential Jesus* (San Francisco, Harper, 1994). Para una crítica de esta posición véase Meier, *JML*, 131-182; también Philip Jenkins, *Hidden Gospels: How the Search for Jesus Lost Its Way* (Nueva York, Oxford University Press, 2001) 54-81.

²⁶ Haight, *JSG*, 67.

²⁷ Wright, *JVG*, 54.

²⁸ Crossan, *El Jesús de la historia*, 445.

te de la de Marcos, la atribuye a un hipotético «evangelio de la cruz», una versión antigua del evangelio apócrifo de Pedro. Crossan ve este evangelio de la cruz como una «historización» de la pasión primitiva y de las profecías de la parusía²⁸. En su opinión, la narración de la pasión no se debería entender como una historia recordada, sino que fue creada por los primeros escritores cristianos sobre la base de los modelos del Antiguo Testamento. Similarmente, ve los relatos de la resurrección como legitimaciones de la autoridad de los líderes de la Iglesia primitiva.

La investigación de Mack es incluso más radical. Sustentada en gran parte sobre una reconstrucción, altamente hipotética, de la comunidad que yace por detrás de la fuente Q, Mack reconstruye a Jesús como un maestro de sabiduría, que pone en movimiento un «experimento social». Con sólo tener alguna comunidad débilmente asociada a Jesús, explica que se recuente su historia, en términos de una fuerza divina, algún tiempo después de su muerte²⁹. Ve a Marcos como el verdadero fundador del cristianismo.

Como el Jesús de Crossan, el Marcos de Mack se parece a un profesor universitario. Su evangelio, que Mack data después del año 70, no fue «una transmisión piadosa de la tradición reverenciada», sino que «fue compuesto en la mesa de estudio de un profesor, ayudado con textos y abierto a la discusión con otros intelectuales»³⁰. Fue Marcos el que se inventó la historia del conflicto entre Jesús y los líderes judíos de su tiempo, convirtiéndolos en los villanos. Este «mito de la inocencia», arguye Mack, ha tenido unos efectos desastrosos en la cultura occidental, particularmente en la cultura norteamericana, ya que ha dado vida a otro mito, el de Norteamérica como «el redentor inocente del mundo»³¹.

²⁸ Ibid., 443.

²⁹ Burton L. Mack, *A Myth of Innocence: Mark and Christian Origins* (Fila-delfia, Fortress, 1988) 76; véase también *El evangelio perdido* (Barcelona, Marti-nez Roca, 1994).

³⁰ Mack, *A Myth of Innocence*, 322-323.

³¹ Ibid., 371.

Borg es más comprensivo con la dimensión religiosa de la historia de Jesús y escribe conmovedoramente acerca de su propio itinerario espiritual. Presenta a Jesús como «un sabio carismático y un curandero, una persona espiritual, un profeta social, un maestro de sabiduría y fundador de un movimiento»³². A pesar de que su retrato de Jesús es totalmente judío, no encuentra que el título de Mesías le sea apropiado. Para él, Jesús, como Moisés, Ezequiel, Pablo y el chamán lakota Black Elk, fue una persona espiritual, «uno de entre los muchos mediadores de lo sagrado»³³. Como profeta social, desafió la reinante «política de la pureza» de las elites dominantes, con una «política de la compasión». Fue conducido a la muerte por su visión social, que amenazaba a las clases dominantes de su tiempo.

Borg elimina de la predicación de Jesús cualquier palabra acerca del futuro escatológico y no trata el tema de la resurrección. A pesar de que otorga que la convicción de que «Dios resucitó a Jesús de la muerte» está muy difundida en el Nuevo Testamento, mantiene para sí mismo cierto agnosticismo sobre una vida después de la muerte. El testimonio sobre «las experiencias próximas a la muerte» le sugiere lo inadecuado de una visión del mundo materialista. Borg parece remiso a moverse más allá de la afirmación muy general de que exista algo más allá de la muerte³⁴.

Pocos investigadores toman en serio el trabajo del *Jesus Seminar*. Luke Timothy Johnson, en una de sus más críticas reseñas de este trabajo, lo rechaza como una empresa de negocios guiada por Funk «que no representa algo parecido a un consenso de in-

³² Marcus J. Borg, *Jesus a New Vision: Spirit, Culture, and the Life of Discipleship* (San Francisco, Harper and Row, 1987); *Meeting Jesus Again for the First Time: The Historical Jesus and the Heart of Contemporary Faith* (Harper, San Francisco, 1994); *Jesus in Contemporary Scholarship* (Valley Forge, Pa., Trinity Press International, 1994).

³³ Borg, *Meeting Jesus Again*, 37.

³⁴ Marcus J. Borg, *The God We Never Knew* (Harper, San Francisco, 1997) 171-172; en el debate que patrocinó HarperCollins en Internet, con Crossan y Johnson, Borg manifestó: «Afirmo que la resurrección de Jesús sucedió realmente», Marcus J. Borg <Marcus_Borg@info.harpercollins.com>, 25/marzo/96.

investigadores»³⁵. Richard Hays juzga la metodología del *Jesus Seminar* problemática por su selección cuestionable y la datación de las fuentes, su uso del *criterio de semejanza* para la determinación de la autenticidad de la tradición de Jesús, su insistencia en encontrar un Jesús no-escatológico y su tentativa de determinar las expresiones de Jesús, aisladas de una reconstrucción más comprensiva de su vida, ministerio y muerte³⁶. Brown sintetiza los «juicios devastadores» de los investigadores del Nuevo Testamento: «Representan sólo una pequeña onda en la investigación neotestamentaria; sus resultados presentan al Jesús que los investigadores quieren encontrar. Van detrás de unos fines específicamente suyos y son peligrosos, ya que proporcionan una impresión falsa»³⁷. El *Jesus Seminar* ha producido muchos títulos pero no ha añadido mucho a nuestro conocimiento del Jesús histórico.

CONCLUSIÓN

Al final de este capítulo podemos preguntarnos si estamos más cerca de responder a la pregunta de quién es Jesús, después de las tres búsquedas y después de más de doscientos años de investigación sobre el Jesús histórico.

Hay mucho que aprender de las diferentes búsquedas. A pesar de que la primera fue fatalmente dañada por sus prejuicios ilustrados, todavía proceden de ella muchas de las distinciones y conceptos que han llegado a formar parte de la cristología, incluyendo la distinción entre el Jesús de la historia y el Cristo de la fe, la prioridad de Marcos y la hipótesis Q.

La segunda búsqueda, que comenzó con la famosa conferencia de Käsemann, fue más allá de los prejuicios ilustrados de

³⁵ Johnson, *The Real Jesus*, 2.

³⁶ Richard Hays, «The Corrected Jesus», *First Things* 43 (mayo 1994) 44-46.

³⁷ Brown, *Introducción al Nuevo Testamento*, tomo II, 1051.

la primera y pudo mostrar la continuidad entre el Jesús histórico y el Cristo de la fe. Aunque buscaban redescubrir el material histórico contenido en los evangelios, los investigadores de la segunda búsqueda reconocieron que la indagación del Jesús histórico no podía simplemente dejar de lado al *kerygma*. Su esfuerzo por interpretar a Jesús, a través de su predicación, significaba tomar mucho más en serio el contexto del judaísmo palestino de Jesús, y por implicación, la tradición religiosa judía que conformó su propio imaginario e identidad religiosa. Ellos han mejorado los instrumentos para el estudio histórico-crítico de los textos y su investigación ha ensanchado grandemente nuestro conocimiento del camino desarrollado por las tradiciones del Nuevo Testamento.

La tercera búsqueda ha conducido a una mayor apreciación del mundo de Jesús. Los estudios históricos han guiado a una precisa descripción de los movimientos y corrientes de aquel mundo, mientras que la aplicación de las ciencias sociales ha sugerido una dimensión más radical a sus palabras y hechos. Así, hemos aprendido mucho sobre la vida de Jesús, su predicación, sobre las «auténticas palabras» (*ipsissima verba*) que dijo, sobre el imaginario que empleó, el mundo en que vivió y su destino, como veremos en los capítulos siguientes.

Algunos, como los miembros del *Jesus Seminar*, arguyen que los evangelios canónicos no pueden ser tomados como fuentes seguras para nuestro conocimiento de Jesús. Pero Johnson en un capítulo brillante titulado «¿Qué es histórico acerca de Jesús?» muestra cómo los principales detalles del «entramado narrativo» que provee Marcos pueden ser corroborados por otros escritos del Nuevo Testamento no narrativos, como también por escritos no cristianos (ENC).

Resumo aquí su síntesis: Jesús fue un ser humano, un judío (Pablo, Hebreos, ENC), de la tribu de Judá (Hebreos) y descendiente de David (Pablo). Su misión se dirigió a los judíos (Pablo, ENC). Fue un maestro (Pablo, Santiago, ENC), fue tentado (Hebreos) y oró utilizando la palabra «Abba» (Pablo). Oró por la li-

beración de la muerte (Hebreos), sufrió (Pablo, Hebreos, 1 Pedro) e interpretó su última cena en referencia a su muerte (Pablo, y por implicación, Tácito y Josefo). Sufrió un juicio y compareció ante Poncio Pilatos (Pablo, ENC); algunos judíos estuvieron implicados en su final (Pablo, ENC). Fue crucificado (Pablo, Hebreos, 1 Pedro, ENC) y fue sepultado (Pablo). Tras su muerte se apareció a los testigos (Pablo)³⁸.

Con todo, el Jesús histórico por sí mismo nunca es suficiente. El Jesús histórico no puede simplemente ser identificado con el «verdadero Jesús». Meier ha acentuado este punto. Distingue entre el Jesús histórico o el Jesús de la historia y el verdadero Jesús. El Jesús histórico es en un análisis final «una abstracción moderna y una construcción», una «reconstrucción hipotética y fragmentaria, elaborada con los medios de investigación modernos»³⁹. El «Jesús verdadero» se nos sigue escapando, «sea cuando pensamos en su realidad total o aunque sólo sea un retrato biográfico razonablemente completo»⁴⁰. Mucho de su vida nos permanece velado, y nuestras fuentes son necesariamente selectivas.

El Jesús histórico no puede ser el objeto de la fe cristiana. Kähler y Bultmann han recalcado esto y Johnson lo ha subrayado, de nuevo, como reacción a los esfuerzos del *Jesus Seminar* por identificar al Jesús verdadero con el Jesús de su reconstrucción. Johnson insiste en que la fe cristiana está dirigida a la persona viva, al «Jesús verdadero» que Dios ha resucitado y hecho a la vez Señor y Cristo⁴¹. Él plantea, de un modo convincente, lo problemático que es establecer el significado de una persona sólo por instrumentos de la crítica historiográfica, y la suficiencia de la historia como una base para la fe.

Lo esencial de Johnson acerca de la insuficiencia del Jesús histórico está bien señalado. Tiene razón al insistir en que la his-

³⁸ Johnson, *The Real Jesus*, 121-122; véase también su *Living Jesus: Learning the Heart of the Gospel* (Harper, San Francisco, 2000) 105-108.

³⁹ Meier, *JMI*, 51, 57.

⁴⁰ *Ibid.*, 50.

⁴¹ Johnson, *The Real Jesus*, 141-142.

toria no puede ser normativa para la fe, pero necesita prestar más atención a su importancia para la *teología*. Si la doctrina cristológica de la Iglesia ha de resistir a la acusación de no ser nada más que una helenización del lenguaje mito-poético judío o meramente el producto de intereses patriarcales y jerárquicos, ha de estar fundamentada, en lo posible, en el Jesús de la historia, así como en la fe de la Iglesia. Además, declarar que es «necio» debatir cuestiones tales como si el Jesús de la historia predijo su vuelta⁴² nos deja expuestos a distintos fundamentalismos apocalípticos, teologías extasiadas y milenarismos que todavía hoy causan problemas a las comunidades cristianas.

Para una cristología sólidamente fundamentada, el Jesús histórico es crucial. Sin ello la fe cristiana y su cristología permanecen abiertas a las acusaciones de divinizar a Jesús y falsificar su mensaje, tal como se ha oído en la búsqueda del Jesús histórico desde los tiempos de Reimarus hasta los miembros actuales del *Jesus Seminar*. En los capítulos siguientes veremos lo que la investigación actual puede decirnos sobre el Jesús histórico. Pero primero necesitamos mirar más de cerca cómo trabajan los métodos histórico-críticos.

⁴² *Ibid.*, 145.

2

Consideraciones metodológicas

Las diversas búsquedas del Jesús histórico han demostrado que al menos existen ciertas diferencias entre el Cristo predicado por la tradición cristiana y el Jesús de la historia. Esto significa que la cristología actual necesita ser elaborada críticamente, usando las disciplinas literarias e históricas desarrolladas en los últimos doscientos años.

En este capítulo, consideraremos en primer lugar la transición de una cristología precrítica a una crítica.

En segundo lugar, observaremos las fases en el desarrollo de la tradición del Evangelio.

Por último, esbozaremos algunos criterios para el discernimiento del Jesús histórico en la tradición del Evangelio.

DE LA CRISTOLOGÍA PRECRÍTICA A LA CRÍTICA

Aunque la Iglesia ha utilizado la reflexión crítica, desde el principio, para sostener la presentación bíblica de su fe, la Biblia

nunca fue puesta en duda como fuente. Era la palabra de Dios. Historia sagrada que proveía de una relación de los hechos salvíficos de Dios, desde la creación, pasando por la redención en Cristo, hasta el establecimiento de la Iglesia.

El relato bíblico, en su totalidad, funcionó como una cosmovisión precientífica tomada literalmente; quienes desafiaban alguna parte de la Biblia eran sancionados por la Iglesia o rechazados por la comunidad creyente. Los nombres de Copérnico, Galileo y Darwin vienen de inmediato a la memoria.

La Biblia también funcionó como el sistema simbólico básico cristiano, «la meta-historia en la que está modelada cada historia cristiana, sea ésta individual o colectiva»¹.

Algunos investigadores y teólogos de la antigüedad intentaron una aproximación crítica o «científica» a sus exégesis e interpretaciones.

Marción (aproximadamente hacia el 150) rechazó el Antiguo Testamento, como consecuencia de su visión teológica de Dios, e intentó reducir los cuatro evangelios a uno.

Taciano (aproximadamente hacia el 175), reconociendo la diferencia de los cuatro evangelios en la cronología y en los detalles que presentan, intentó en su *Diatessaron* armonizarlos en una narración continua.

Orígenes (185-254) realizó el primer intento de una crítica textual del Antiguo Testamento. Su insistencia en la lectura alegórica de los textos revela la importancia que dio a la hermenéutica o a la teoría de la interpretación.

Agustín (354-430), en su *De consensu evangelistarum*, reconoció que el orden de las narraciones en los evangelios estuvo basado en una recolección más que en una estricta historia cronológica, y que las palabras de Jesús no siempre fueron relatadas al pie de la letra.

¹ Sandra M. Schneiders, «The Study of Christian Spirituality: Contours and Dynamics of a Discipline», *Christian Spirituality Bulletin* 6/1 (1998) 4.

Pero a pesar de estos tempranos intentos de interpretación crítica, los investigadores bíblicos modernos, en general, caracterizan a la investigación bíblica anterior al siglo XVII como «precrítica»².

Aunque el sacerdote oratoriano francés Richard Simon (1638-1712) esté considerado como el padre de la crítica bíblica moderna, esta disciplina pertenece a la «modernidad». La modernidad tiene sus raíces en la revolución científica del siglo XVII, con su demanda de una verificación empírica, y la Ilustración del siglo XVIII, que se gloraba en una razón autónoma, liberada de las construcciones del sobrenaturalismo bíblico, del dogma teológico y de la autoridad de la Iglesia.

La consecuencia de la aplicación del racionalismo de la Ilustración y del método científico a la Biblia fue el método histórico-crítico. Reimarus prefiguró esta aportación. Pero fueron sus sucesores en las universidades de Alemania, particularmente en Tubinga, quienes desarrollaron los diversos métodos históricos y literarios de investigación de los textos bíblicos (la crítica de las formas, la crítica de la redacción, la crítica de las fuentes, la crítica textual y demás).

La investigación bíblica moderna y la Iglesia católica

La Iglesia católica percibió a la Ilustración como un ataque a ella y al cristianismo en general; por eso rechazó la nueva investigación surgida en Alemania como uno de sus frutos. En palabras de Ben Meyer: «La teología católica se marginó hacia una esquina dogmática, mientras que la teología protestante *avant-garde* se alió con el espíritu de los tiempos»³. La llamada

² Véase John S. Kselman y Ronald D. Witherup, «Crítica moderna del Nuevo Testamento», en *Nuevo Comentario Bíblico San Jerónimo: Nuevo Testamento* [a partir de ahora CBSJNT], editado por Raymond E. Brown, Joseph A. Fitzmyer y Roland E. Murphy (Estella, Verbo Divino, 2004) 804-826.

³ Ben F. Meyer, *The Aims of Jesus* (Londres, SCM Press, 1979) 57.

«crisis modernista», al comienzo del siglo XX, sólo sirvió para endurecer la actitud de la Iglesia católica.

En 1902 el papa León XIII fundó la Pontificia Comisión Bíblica (PCB), una congregación romana encargada de fiscalizar el uso de la Biblia en la Iglesia. Entre 1905 y 1915, la PCB promulgó una serie de decisiones que exigían a los investigadores católicos mantener posturas que la nueva investigación estaba cuestionando, como la sustancial autoría mosaica del Pentateuco, la naturaleza histórica de los primeros capítulos del Génesis, la autoría simple de Isaías, la prioridad de Mateo y la autoría paulina de Hebreos.

Sin embargo, la actitud de la Iglesia cambió radicalmente en la última mitad del siglo XX, con la encíclica del papa Pío XII *Divino Afflante Spiritu*. Es útil prestar atención a los documentos oficiales que señalaron el reconocimiento final del valor de la investigación histórico-crítica, por parte de la Iglesia católica.

Divino Afflante Spiritu (1943)

1943

La encíclica del papa Pío XII ha sido, habitualmente, denominada la *Carta Magna* de la investigación bíblica católica. Ordenó a los investigadores católicos basar sus traducciones en los textos originales en hebreo y griego, más que en el latino de la Vulgata, y les exhortó a que usasen los nuevos métodos históricos y literarios en sus estudios sobre esos textos. En otras palabras, la Iglesia, ahora, decía a sus investigadores y teólogos bíblicos que eran libres de usar la aportación «científica» en la investigación bíblica, aun cuando muchos de los investigadores conservadores temían que esto condujera a un racionalismo nocivo para la fe.

El Papa también advirtió a los católicos acerca del temor excesivo a las nuevas ideas: «Deben evitar ese celo algo indiscreto que juzga que hay que rechazar todo lo nuevo por nuevo o temerío al menos por sospechoso»⁴. Con esta luz verde de Roma, la

⁴ Pío XII, *Divino Afflante Spiritu*, n.º 25.

investigación bíblica católica comenzó a mostrar una nueva energía y vitalidad. En 1955, el secretario de la PCB dijo que los investigadores católicos tenían «completa libertad» respecto a los decretos conservadores de 1905-1915, excepto donde afectaran a la fe y la moral.

Instrucción sobre la verdad histórica de los evangelios (1964)

De vital importancia para la cristología, esta instrucción de la PCB subraya que los evangelios no son narraciones literales cronológicas de las palabras y hechos de Jesús.⁵ Los evangelios son el producto de un desarrollo en tres niveles, que recorre desde el ministerio del Jesús histórico, pasando por la predicación oral de los apóstoles, hasta el texto escrito de los evangelistas. La instrucción enseña que las palabras y hechos atribuidos a Jesús pueden realmente proceder de la predicación de las comunidades cristianas primitivas o del evangelista particular que seleccionó, sintetizó, adaptó y explicó el material que había recibido. Esto no significa, sin embargo, que los evangelios no sean fuentes seguras: «La verdad de la historia no está del todo afectada por el hecho de que los evangelistas relaten las palabras y hechos del Señor en un orden diferente, y expresen sus afirmaciones de forma literal no idéntica, sino diferente, pero preservando (su sentido)» (n.º XI).

Dei Verbum (1965)

En los años siguientes, los padres del Concilio Vaticano II aprobaron y promulgaron la constitución dogmática sobre la *Divina Revelación*, *Dei Verbum*. La constitución entiende la revelación no como una verdad abstracta expresada en proposiciones dogmáticas, sino como una autocomunicación de Dios en la historia, que alcanza su plenitud en la persona de Jesús, y a través

⁵ Para una traducción y comentario de este documento véase Joseph A. Fitzmeyer, *Theological Studies* 25 (1964) 386-408.

de su vida en el Espíritu ofrece a los hombres y mujeres la participación en la propia naturaleza divina de Dios (DV 2). Así su aportación es personal más que proposicional. La comprensión de la revelación de la Iglesia continúa desarrollándose en la historia: «Esta Tradición apostólica va creciendo en la Iglesia con la ayuda del Espíritu Santo, es decir, crece la comprensión de las palabras e instituciones transmitidas» (DV 8).

Dei Verbum afirma que las Escrituras están inspiradas: pero también insiste en que los autores bíblicos son «verdaderos autores», que hacen uso de sus propias facultades y talentos (DV 11). Ya que Dios habla por medio de estos hombres «en forma humana», los intérpretes bíblicos deben buscar cuidadosamente el significado que los autores tienen en mente, prestando atención a las «formas literarias» usadas:

Pues la verdad se presenta y enuncia de modo diverso en obras de diversa índole histórica, en libros proféticos o poéticos, o en otros géneros literarios. El intérprete indagará lo que el autor sagrado dice e intenta decir, según su tiempo, y cultura, por medio de los géneros literarios propios de su época. Para comprender exactamente lo que el autor propone en sus escritos, hay que tener muy en cuenta el modo de pensar, de expresarse, de narrar que se usaba en tiempo del escritor y también las expresiones que entonces más se usaban en la conversación ordinaria (DV 12).

La Interpretación de la Biblia en la Iglesia (1993)

A finales del siglo XX, la PCB publicó otro importante documento, *La interpretación de la Biblia en la Iglesia*, en el que reafirma la necesidad del estudio histórico-crítico de la Escritura.⁶ El documento es interesante por su evaluación, a la vez positiva y negativa, de varias teorías hermenéuticas contemporáneas, así como de las aproximaciones liberacionistas, feministas y fundamentalistas a la interpretación bíblica.

⁶ PCB, *La interpretación de la Biblia en la Iglesia* (Madrid, PPC, 1994).

El documento es particularmente crítico con el fundamentalismo. Aunque reconoce que hace bien al insistir en la inspiración divina de la Biblia y en la inerrancia de la palabra de Dios, afirma que «su modo de presentar estas verdades radica en una ideología que no es bíblica».⁷ Encuentra problemática la omisión del carácter histórico de la revelación bíblica que hace, «su indebido énfasis sobre la inerrancia de ciertos detalles en los textos bíblicos, especialmente en materias de hechos históricos, o de pretendidas verdades científicas»; su tendencia a confundir «el estadio final de la tradición (lo que los evangelistas han escrito) con el estadio inicial (las acciones y las palabras del Jesús de la historia)». Aquí el texto se hace eco de la anterior *Instrucción sobre la verdad histórica de los evangelios*.

Respecto al carácter específico de la exégesis bíblica católica, el documento de la PCB no la identifica con algún método científico particular, sino que señala que la exégesis católica siempre tiene lugar en la tradición viva de la Iglesia. «El exegeta católico aborda los escritos bíblicos con una precomprensión, que une estrechamente la cultura moderna científica y la tradición religiosa proveniente de Israel y de la comunidad cristiana primitiva».⁸ Por eso, la investigación bíblica no puede reducirse a la exégesis científica de los documentos históricos. La Biblia debe ser recibida como la Palabra de Dios e interpretada en la vida de la Iglesia. La conclusión subraya, una vez más, que «la naturaleza misma de los textos bíblicos exige que para interpretarlos se continúe empleando el *método histórico-crítico*». Otros estudios «sincrónicos» (retórico, narrativo, semiótico, feminista, etc.) también pueden contribuir a la investigación. Pero la investigación bíblica católica debería evitar «prejuicios profesionales», que la cegaran a la gran tradición de la Iglesia, de la que la Biblia es testigo. El documento de la PCB advierte ante una exégesis que pueda llegar a ser «como una corriente de agua que se pierde en la

⁷ *Ibid.*, 67.

⁸ *Ibid.*, 83.

arena de un análisis hipercrítico».⁹ En este sentido, señala la relación dialéctica que debe existir entre la ciencia histórico-crítica y la fe de la Iglesia; cada una tiene un papel que desempeñar en la tarea interpretativa, y cada una desafía a la otra. Esto lo vimos anteriormente al hablar de una cristología de «complementariedad», que considera, a la vez, la recuperación científica del Jesús de la historia y al Cristo resucitado de la fe cristiana.

En síntesis, decir que Jesús es el Cristo es invocar fe e historia a la vez. Una cristología crítica necesita de ambas. Podemos expresar los presupuestos de tal cristología en cinco principios:

1. Los evangelios son testimonios de fe, no historias o biografías en el sentido moderno.
2. Los evangelios contienen material histórico, pero para recuperarlo deben ser leídos críticamente, usando el método histórico-crítico.
3. El contexto para la cristología debe seguir siendo la fe de la Iglesia, expresada en sus Escrituras, sus credos y su liturgia, pues sin la fe, la historia de Jesús es incompleta.
4. La fe cristológica de la Iglesia se debe fundamentar en el Jesús histórico, por lo que el método histórico-crítico es esencial para la tarea de la cristología.
5. El Jesús histórico ha de ser comprendido desde la perspectiva de la tradición religiosa judía, que fundamenta su cosmovisión religiosa y conforma su imaginario religioso.

EL DESARROLLO DE LA TRADICIÓN DE LOS EVANGELIOS

Los cuatro evangelios representan el resultado final de un largo proceso de desarrollo, que se extendió durante unos sesenta años o más, de predicación cristiana, instrucción catequética, enseñanza, culto y reflexión teológica sobre la vida, muerte y re-

⁹ Ibid., 129.

surrección de Jesús. Profundizando en una reflexión constante sobre el significado del acontecimiento cristiano para la comunidad de los discípulos, el proceso también refleja momentos diferentes en la fe y en la vida de la Iglesia primitiva.

Los evangelios representan la predicación de las comunidades cristianas primitivas en forma escrita. No pueden ser tomados como historias o biografías en un sentido moderno. Como buenos predicadores, los evangelistas, a menudo, remodelaron la tradición de Jesús que ellos recibieron a la luz de las necesidades de sus respectivas comunidades. Cada autor echó mano de su propia experiencia cristiana particular, formulando su relato de acuerdo con su propia intuición y punto de vista.

Al mismo tiempo, los evangelistas muestran un respeto por la tradición que ellos recibieron y transmitieron. Por ejemplo, en la discusión de por qué Lucas, en los Hechos de los Apóstoles, usó una forma femenina de *mathetes*, el vocablo griego para discípulo, cuando no la utilizó en su evangelio, Meier afirma: «Al parecer, Lucas no se sentía autorizado a introducir la forma femenina en la tradición evangélica, relativamente fija, y sí, en cambio, en su nueva clase de composición, los Hechos de los Apóstoles, donde no estaba tan sujeto por una tradición normativa ni por el uso lingüístico de anteriores documentos cristianos (por ejemplo Marcos y Q)».¹⁰

Es obvio que existe un desarrollo en la comprensión de la Iglesia del misterio de Cristo. Nosotros sabemos que los discípulos no percibieron la divinidad de Jesús durante su ministerio público y que las comunidades cristianas primitivas no proclamaron inmediatamente a Jesús como el Hijo eterno de Dios. De forma similar sucede si comparamos el singular cuarto evangelio con los sinópticos: es muy improbable que Jesús pretendiese abiertamente ser el Mesías desde el comienzo de su ministerio (Juan 4,26), o que proclamase su divinidad con declaraciones tales como «antes de que existiera Abraham YO SOY» (Juan 8,58), o

¹⁰ Meier, *JMIII*, 105.

que diese largas conferencias teológicas sobre el significado de la eucarista, incluso antes de haber sido instituida (Juan 6,52-59).

Los libros del Nuevo Testamento se desarrollaron a lo largo de unos setenta años o más. Los primeros textos fueron las auténticas cartas de Pablo: 1 Tesalonicenses, 1 y 2 Corintios, Gálatas, Filipenses, Romanos y Filemón, escritas en los años cincuenta. Santiago podría datarse, como pronto, a mitad de los sesenta. Marcos, escrito alrededor del 68, fue el primer evangelio y una fuente principal para Mateo y Lucas. Colosenses, Efesios y 2 Tesalonicenses son probablemente «Deutero-paulinas», escritas por un discípulo de Pablo. Las cartas pastorales, 1 y 2 Timoteo y Tito, son incluso posteriores. Hebreos podría haber sido escrito en los tempranos ochenta; Mateo y Lucas en la mitad de los ochenta. Juan es datado en la mitad de los noventa, y sus cartas un poco después; 2 Pedro está datada en algún momento entre el 100 y 110. Véase la siguiente tabla:

Desarrollo del Nuevo Testamento

33	Predicación apostólica
—	—
—	—
—	—
40	—
—	—
—	—
—	—
50	1 Tesalonicenses, 1 y 2 Corintios
—	Gálatas, Filipenses,
—	Filemón, Romanos
60	—
—	—
—	Santiago

—	MARCOS
70	—
—	Colosenses (?)
—	—
80	—
—	1 Pedro 1-4,11
—	Efesios, Hebreos (?)
—	MATEO, LUCAS, Hechos
90	—
—	Judas
—	JUAN, Apocalipsis
—	1 y 2 Timoteo, Tito
—	1, 2 y 3 Juan
100	1 Pedro 4,12-5,14
—	2 Pedro

El problema sinóptico

Mateo, Marcos y Lucas son conocidos como los evangelios «sinópticos» (en griego, *syn + opsis* significa «visión conjunta») debido a su perspectiva común. Pero existen algunas diferencias significativas entre ellos. Mateo y Lucas incluyen varios «dichos» de Jesús que no se encuentran en Marcos, y además, cada uno de ellos posee cierto material exclusivo. Explicar la interrelación de los tres evangelios es lo que se ha denominado el «problema sinóptico».

Mientras que el orden tradicional de los sinópticos: Mateo, Marcos y Lucas, se remonta hasta Papías en el siglo II, la prioridad de Marcos fue sugerida sólo al final del siglo XVIII. En la actualidad, está aceptado, casi universalmente, que Marcos fue el primer evangelio escrito, y que sirvió como fuente principal para Mateo y Lucas. De los 661 versículos de Marcos, Mateo incluye más de 600 (80 por ciento) y Lucas unos 350 (65 por ciento). La expresión «triple tradición» es usada para el material común a los tres evangelistas sinópticos.

Hay también unos 220 versículos comunes a Mateo y Lucas, constituidos por dichos de Jesús, que no encontramos en Marcos. Esta «doble tradición» la mayoría en el mismo orden, usualmente se identifica como «Q» (del alemán *Quelle*, fuente), una hipótesis para explicar el origen de estos dichos (encontrados también en el evangelio gnóstico de Tomás). En éstos se incluyen las bienaventuranzas, el sermón de la montaña (o del llano, en Lucas), y la «oración del Señor», así como algunas parábolas¹¹. Se piensa que la fuente Q fue escrita en el plazo de dos generaciones después de la muerte de Jesús, en Palestina o Siria. Algunos investigadores ven múltiples fases de las tradiciones y de las teologías en la «comunidad Q»: una primera fase aramea, una fase siguiente de los cristianos judíos de habla griega, y una fase final de revisión, posiblemente a cargo de unos cristianos gentiles¹². Otros encuentran esta reconstrucción «muy discutible»¹³. Resulta difícilso construir un edificio teológico excesivamente grande sobre un texto que permanece sólo como hipótesis, incluso si está bien fundada.

Finalmente, cada evangelio tiene cierto material exclusivo, unos 50 versículos en Marcos, 315-330 en Mateo y 500-600 en Lucas. El material especial de Lucas incluye algunas parábolas clásicas y relatos tales como las narraciones de la Infancia, el buen samaritano, el hijo pródigo, el hombre rico y Lázaro, el fariseo y el publicano, Zaqueo, el buen ladrón y la oración de Jesús por sus ejecutores.

Fases en el desarrollo de la tradición del Evangelio

Usando el esquema proporcionado por la *Instrucción sobre la verdad histórica de los evangelios* de la PCB de 1964 (n.º VI-IX), po-

¹¹ Para una tabla del material atribuido a Q, véase Raymond E. Brown, *Introducción al Nuevo Testamento*, tomo II.

¹² Véase Schillebeeckx, *JEC*, 101-102.

¹³ Brown, *Introducción al Nuevo Testamento*, tomo II.

demostramos el desarrollo de la tradición del Evangelio en tres fases: las palabras y hechos de Jesús (aproximadamente entre el 28 y el 30), la predicación de los apóstoles (o de las comunidades cristianas primitivas, aproximadamente entre el 30 y el 70), y los evangelios escritos (aproximadamente entre el 70 y el 100). Trataremos brevemente cada fase.

Primera fase: las palabras y los hechos del Jesús de la historia

La primera fase incluye las palabras pronunciadas por Jesús, los relatos y parábolas que contó, y los acontecimientos de su vida. Entre las palabras auténticas y dichos de Jesús podemos incluir la más antigua forma de las bienaventuranzas, la oración del Señor, la palabra «Abba», la expresión «reino de Dios» y otros dichos que trataremos más adelante. Las parábolas también pertenecen a esta fase, aunque fueron reformuladas por la predicación posterior. Los discípulos que habían sido elegidos por Jesús fueron testigos de su predicación. Por supuesto hay mucho en esta fase que se ha perdido para la historia, por ejemplo, las circunstancias de su nacimiento y el periodo de su infancia y juventud —conocida tradicionalmente como la «vida oculta» de Jesús—.

Segunda fase: la predicación apostólica

La predicación cristiana comienza con la proclamación (en griego, *kerygma*) de la resurrección de Jesús. Pero hay mucho más que esto en esta fase de la predicación oral. Los apóstoles y discípulos repiten los dichos de Jesús, proclaman sus enseñanzas, vuelven a contar sus parábolas y las historias de su vida y muerte. Efectivamente, como reconoce la instrucción de la PCB, «interpretan sus palabras y hechos según las necesidades de sus oyentes» y proclaman a Cristo con distintos discursos y formas literarias que les son familiares por la Escritura, «catequesis, relatos, testimonios, himnos, doxologías, oraciones» (n.º VIII). Algunos ejemplos:

Kerygma pascual: La proclamación de la resurrección de Jesús, frecuentemente con una enumeración de los testigos (1 Corintios 15:3-8, Lucas 24,34; Hechos 2,32). El propósito del *kerygma* era invitar a una nueva vida en Cristo.

Los dichos de Jesús: Fueron transmitidos y agrupados en colecciones, tales como la fuente Q. Bultmann distinguió tres grupos principales de dichos: *logia* o dichos en el sentido estricto (subdivididos en principios declaratorios, exhortaciones y preguntas); dichos proféticos o apocalípticos, y leyes o regulaciones comunitarias¹⁴.

Relatos acerca de Jesús: Su bautismo, su ministerio, la elección de los doce, su interacción con sus discípulos y otros, y su destino final.

Parábolas: Incluyen proverbios, ejemplos, comparaciones, alegorías y las parábolas narrativas más familiares. Éstas fueron transmitidas en la tradición primitiva y agrupadas conjuntamente; los evangelistas a menudo las adaptaron para reflejar sus intereses editoriales y teológicos y en algunas ocasiones las alegorizaron.

Narraciones de milagros: Con frecuencia se magnificaron los hechos, pero estas narraciones fueron desarrolladas y reunidas en colecciones. La mayoría son de curaciones, particularmente las que tuvieron lugar en sábado. Algo parecido sucedió con los exorcismos de Jesús. Todas estas narraciones, a menudo, se formularon de acuerdo con un modelo de tres puntos, para facilitar la transmisión oral: primero las circunstancias («Se levantó un viento huracanado»), después el milagro («Se levantó, increpó al viento y ordenó al mar»), y finalmente el resultado («Llenos de miedo se decían: ¿Quién es éste, que le obedecen hasta el viento y el lago?» -Marcos 4,35-41).

Fórmulas litúrgicas: Algunas tradiciones sobre Jesús proceden de la vida litúrgica y sacramental de las comunidades primi-

¹⁴ Rudolf Bultmann, *Historia de la tradición sinóptica* (Salamanca, Sigüeme, 2000) 129ss.

tivas. La fórmula bautismal trinitaria atribuida por Mateo al Jesús resucitado (Mateo 28,19) tiene su original *Sitz im Leben* o contexto vital en la liturgia bautismal de la Iglesia. De forma similar, las fórmulas litúrgicas de las eucaristas celebradas por las comunidades primitivas son incorporadas a la narración de la última cena (Mateo 26,26-29; Marcos 12,22-25; Lucas 22,17-19), la narración del milagro de los panes (Marcos 6,41 y paralelos), y la narración de la comida de Jesús compartida con los dos discípulos en el camino hacia Emaús (Lucas 24,30).

Narraciones pascuales: Existen dos tipos, algunas concierne al descubrimiento de la tumba vacía, otras acerca de la aparición del Jesús resucitado a sus discípulos. Éstas últimas se distinguen de la fórmula del breve *kerygma* pascual por una abundancia de detalles imaginativos.

Himnos: Un gran número de himnos empleados por las primitivas comunidades aparecen en los documentos del Nuevo Testamento, por ejemplo, el himno de Filipenses 2,6-9, de los cánticos de María (1,46-55) y de Zacarías (1,68-79) en Lucas y el prólogo de Juan (1,1-14).

Títulos cristológicos: Los títulos utilizados por las comunidades primitivas para Jesús también aparecen en los evangelios, entre ellos profeta, Mesías, Hijo de David, Emmanuel, Hijo del Hombre, Señor, Hijo de Dios. Cada título supone una cristología diferente.

Así, esta fase preliteraria de la tradición de la Iglesia se presenta rica en una variedad de formas literarias que emergen del trabajo misionero de aquellos a quienes Efesios denomina «apóstoles, profetas, evangelistas, pastores y maestros» (Efesios 4,11), así como de la vida catequética y litúrgica de las comunidades primitivas. Estas comunidades fueron iglesias totalmente activas, predicaban su fe en Jesús como Mesías, Señor e Hijo de Dios, preparando candidatos para el bautismo, congregándose para la alabanza y acción de gracias en la cena realizada en memoria de Jesús. Otros evangelistas, ésos que denominamos Marcos, Mateo,

Lucas y Juan, finalmente echaron mano de este material para presentar la tradición de Jesús de forma escrita.

Tercera fase: la composición escrita de los evangelios

Los evangelistas no fueron testigos oculares del ministerio de Jesús, pero contaron con abundante material tradicional sobre Él. Cada uno trabajó a la vez como editor, seleccionando y sintetizando material, y como autor, desarrollando su evangelio de acuerdo con sus propias intuiciones y capacidades, y formulándolo según las necesidades de sus comunidades, a las que dirigieron el evangelio. Cada uno tenía un determinado punto de vista, cada uno poseía un diferente contexto y cada uno estaba escribiendo a la luz de una situación histórica diferente. Johnson los compara con distintos retratos de una misma realidad: «Los evangelios no son simples repórtajes. Ni son caricaturas compuestas precipitadamente, a golpes de carboncillo, de forma apresurada. Son retratos completos, con una textura que es el resultado de una larga reflexión, un repintado frecuente y (en el caso de dos de ellos) la utilización de una tradición más primitiva»¹⁵.

A Marcos, el autor del primer evangelio, es difícil ubicarlo geográficamente con exactitud. Se piensa que fue un cristiano judío relacionado con el cristianismo judeo-palestino. Su comunidad afrontó claramente la persecución. Muchos piensan que su evangelio se escribió desde Roma o al menos en un ambiente latino, antes de la destrucción de Jerusalén. Otros, sin embargo, lo localizan en Palestina o Siria, y en una fecha ligeramente posterior.

El evangelio de Mateo, probablemente, fue escrito después de la ruptura final entre los cristianos judíos y la sinagoga, que condujo a la excomunión de los primeros alrededor del año 80. Claramente refleja el conflicto entre los cristianos judíos y el movimiento reformista de los fariseos en Jamnia. El mismo Mateo pudo haber sido un escriba judeo-cristiano (véase Mateo 13,52).

¹⁵ Johnson, *Living Jesus*, 127.

Parte de su tarea fue asegurar a los cristianos judíos de Antioquía, que rápidamente llegaron a ser una minoría en una Iglesia gentil, que su nueva situación era cumplimiento de lo que habían dicho los profetas (véase Mateo 2,15.17.23).

Se piensa que Lucas fue un cristiano gentil, de la tradición de Antioquía. En un inicio pudo ser un converso al judaísmo, uno de los «temerosos de Dios» (véase Hechos 10,2) antes de su conversión al cristianismo. Tuvo familiaridad con la traducción de los LXX y con todos los evangelistas; es el que mejor escribe en griego. Fue capaz de imitar, a la vez, el estilo clásico y el judío helenizado. Su obra en dos volúmenes, el evangelio y los Hechos, universales en su concepción, se dirigió, en primer lugar, a cristianos gentiles relacionados con la misión paulina o con Pablo y sus discípulos.

El evangelio de Juan es, de diversos modos, el más completo. Independiente de la tradición sinóptica, se basa en la tradición del «discípulo amado», quizás, en un principio, discípulo de Juan el Bautista y luego seguidor de Jesús. Pero el discípulo amado no fue un miembro de los doce, y, por lo tanto, no fue Juan el hijo de Zebedeo. El evangelio en sí mismo fue la obra de un discípulo posterior de la comunidad joánica, y posiblemente su presentación final se debe a un redactor que añadió material adicional (véase Juan 14,31; 20,30-31).

REDESCUBRIR AL JESÚS HISTÓRICO

¿Cómo podemos percibir al Jesús histórico a través de la distancia de los siglos y por medio de los diversos niveles de la tradición del Evangelio? En primer lugar, el relato de Jesús ha de ser localizado en el mundo religioso del judaísmo palestino en el siglo I. Los esfuerzos de críticos como Crossan por usar la antropología cultural, en vez de la tradición religiosa de su pueblo, para reconstruir el mundo de Jesús, pasan por alto completamente el hecho de que Jesús fue un miembro de una comunidad

con una cosmovisión formada por las Escrituras hebreas. Jesús no puede ser entendido fuera de la historia religiosa de Israel. Su historia, que se abre con el bautismo por Juan, está desde el principio situada en un contexto religioso. El Jesús que nos aparece en las Escrituras cristianas, su comprensión de Dios, su sentido de ser parte y solidario con un pueblo, el imaginario religioso, la antropología y la teología implícita en su predicación, se han de entender a la luz de este contexto. Su propio imaginario religioso estuvo conformado por la tradición religiosa de la que formaba parte.

A lo largo de los años, los investigadores bíblicos han desarrollado una serie de criterios o principios para identificar el material «auténtico», las palabras y los hechos que nos conduzcan a Jesús mismo. En la siguiente sección presentaré cinco criterios propuestos por Meier y utilizados en su propia reconstrucción del Jesús histórico¹⁶.

Dificultad

El criterio de «dificultad» supone que el material sobre Jesús o los apóstoles que provocaría desconcierto a Jesús o a la primitiva Iglesia, ha sido suprimido o suavizado por los evangelistas. El hecho de que este material esté presente, por lo general es un signo de que procede de la primera fase de la tradición del evangelio y, por tanto, es auténtico. Los ejemplos incluyen el relato de que Jesús, el que está sin pecado, se somete a Juan el Bautista para un bautismo de conversión; la expresión «¿Por qué me llamas bueno?» (Marcos 10,18); la admisión por parte de Jesús de que no conoce el tiempo u hora exacta para el juicio escatológico (Marcos 13,32); y la negación de Pedro. Este criterio necesita ser usado conjuntamente con otros, pero algunas veces puede ser de mucha utilidad.

¹⁶ Meier, *JMI*, 184-193; véase también Schillebeeckx, *JEC*, 88-100.

Discontinuidad

También conocido como criterio de «disimilitud», «originalidad» o «irreductibilidad dual», este criterio se centra en las palabras o hechos de Jesús que no reflejan las prácticas del judaísmo, ni de la Iglesia primitiva. El presupuesto aquí es que una expresión o acción contraria a lo aceptado por la comunidad judía o por la Iglesia, es probablemente auténtica. Los ejemplos pueden incluir la prohibición por Jesús de todo juramento (Mateo 5,34-37), el rechazo del ayuno voluntario para sus discípulos (Marcos 2,18-22) y su prohibición del divorcio (Marcos 10,1-12 y paralelos). Éste es un criterio útil, pero Meier advierte contra la presunción de que automáticamente proporcione lo que es el centro, o algo bastante representativo, de la enseñanza de Jesús (189).

Testimonio múltiple

Uno de los más importantes, el criterio de «testimonio múltiple» o «sección transversal» sostiene que las palabras o hechos de Jesús que se relatan en más de una fuente literaria independiente (Pablo, Marcos, Juan), y/o en más de una forma literaria (dichos, parábolas, relato de milagro), son, probablemente, auténticos. Por ejemplo, Marcos, Q y el material exclusivo en Mateo y Lucas presentan a Jesús predicando acerca del reino de Dios; uno encuentra referencias a esto en Pablo y Juan, incluso sabiendo que ambos prefieren hablar del mensaje de Jesús en otros términos. De forma parecida, existen múltiples testimonios del discurso de Jesús acerca de la destrucción del Templo, sus curaciones de enfermos o el trato con proscritos y pecadores.

Sin embargo Schillebeeckx (95) advierte que algo que se encuentra sólo en una tradición puede ser sin embargo auténtico. Señala esto en consideración al relato de Juan acerca de que Jesús también bautizó (Juan 3,22), y Meier (191) lo plantea en consideración a la invocación aramea por Jesús de Dios como «Abba», señalada únicamente en Marcos 14,36.

Coherencia

También llamado «consistencia» o «conformidad». Este criterio puede ser aplicado una vez que una cierta cantidad de material histórico ha sido establecido sobre la base de otros criterios. Esto ayuda a construir gradualmente una imagen del Jesús histórico. Algunas afirmaciones atribuidas a Jesús pueden haber sido creadas por los predicadores primitivos y por los evangelistas; puesto que estos cristianos primitivos estaban familiarizados con la predicación de Jesús, estas expresiones pueden ser coherentes con su enseñanza, aunque no sean «auténticas», en el sentido técnico de que provengan de Jesús mismo. Schillebeeckx observa que una expresión atribuida a Jesús, aunque no haya sido pronunciada por Él, se puede fundamentar en su inspiración u orientación (98).

Meier (192) señala que este criterio de coherencia no se debería utilizar de forma negativa, declarando inauténtica una expresión o acción porque se juzgue no coherente con lo que ya ha sido establecido como auténtico. Por ejemplo, es totalmente posible que Jesús utilizara a la vez la sabiduría y la escatología apocalíptica en su predicación. Los patrones académicos modernos de coherencia no se han de imponer sobre Jesús y sus contemporáneos, cuya mentalidad semítica es totalmente diferente a la nuestra.

Rechazo y ejecución

El Jesús histórico, en su predicación y en su ministerio, generó antipatías en algunos grupos de poder. Tomando nota del final violento de Jesús, este criterio de rechazo busca encontrar las palabras o hechos que lo provocaron. Como dice Meier, «un Jesús blandengue que simplemente invitase a la gente a contemplar los lirios del campo» no amenazaría a nadie. «Un Jesús cuyas palabras y hechos no encontraran rechazo, sobre todo entre los poderosos, no es el Jesús histórico» (193).

CRITERIOS DUDOSOS

Varios criterios se juzgan inadecuados: Schillebeeckx los denomina «frecuentemente empleados, pero inválidos» (98); y Meier los considera «secundarios (o dudosos)» (193). Incluyen:

Vestigios de arameo

Esto significa juzgar una expresión como auténtica sobre la base de los vestigios de vocabulario, sintaxis, gramática o ritmos arameos. Aunque Joachim Jeremias popularizó este criterio, hoy muchos investigadores cuestionan su validez. Las expresiones que reflejan el vocabulario o uso arameo podrían provenir, más que de Jesús, de los cristianos palestinos de lengua aramea. Los llamados semitismos de los textos griegos pueden reflejar el lenguaje de la gente común, más que un arameo original o los esfuerzos de los escritores cristianos de habla griega por imitar el griego bíblico de los LXX.

El contexto palestino

De forma similar, juzgar expresiones de Jesús como auténticas porque contienen un «colorido local», que refleja las condiciones de los palestinos del siglo I, es dudoso. Tales expresiones podrían provenir de los cristianos primitivos que vivían en Palestina. El criterio actúa mejor cuando se aplica de forma negativa. Una expresión que refleja condiciones, preocupaciones teológicas o costumbres que se encuentran fuera de Palestina o sólo después de la muerte de Jesús, probablemente es creación postpascual.

Dichos con fórmulas

Los dichos que se distinguen por fórmulas como «en verdad, en verdad os digo» o «pero yo os digo» no son necesaria-

mente auténticos. Estas fórmulas se usaban con frecuencia en los escritos apocalípticos judeo-helenísticos.

Expresiones del Abba

Aunque «Abba» sea una palabra auténtica de Jesús, no por ello toda expresión que contenga la palabra «Abba» es necesariamente auténtica.

La vivacidad narrativa

El hecho de que una narración esté contada con vitalidad, con detalles concretos no directamente relevantes, no es motivo para considerarla auténtica. La vivacidad del acontecimiento puede que simplemente refleje la habilidad del narrador.

CONCLUSIÓN

En una cultura tan influida por la modernidad y el posmodernismo, la cristología debe ser abordada de un modo crítico. En un periodo primitivo, precientífico, la Biblia no sólo suplía la narrativa de la fe, sino que también proveía de la visión del mundo natural que era considerada normativa. Algunos cristianos todavía se acercan al texto bíblico desde esta perspectiva sobrenatural. Pero esta visión es cada vez más difícil de sostener.

La explosión de conocimiento aportada por la revolución científica, con su uso del método empírico, así como el triunfo de la conciencia histórica sobre modos clásicos de pensamiento, ha forzado a tales cristianos a refugiarse en una teoría de la inerrancia bíblica que sostiene que la Biblia está absolutamente libre de error. La Escritura está inspirada, literalmente «inspirada por Dios» (2 Timoteo 3,16), y si Dios no inspira falsamente, el texto debe ser considerado verdad en todas sus afirmaciones, inclu-

yendo los acontecimientos milagrosos, los autores atribuidos y las narraciones tradicionalmente consideradas como históricas¹⁷. Tal aportación salva la «verdad» de la Escritura al coste de elevar la Biblia por encima y contra los modos modernos de conocimiento, contra la evidencia científica. En un análisis último, se basa más bien en una doctrina reciente de la inerrancia, que es filosófica, más que bíblica. Una cristología elaborada sobre estas bases sigue siendo precrítica.

La fe no será inteligible en el mundo moderno sin la reconciliación entre teología y ciencia, fe y razón. Aunque la mayoría de los cristianos sostiene que la Biblia está divinamente inspirada y atestigua la revelación de Dios en Cristo, también reconoce que los libros bíblicos son documentos históricos. Como tales, reflejan las limitaciones del tiempo y las culturas en las que fueron escritos.

A pesar de las sospechas iniciales, la Iglesia católica por fin aceptó el método histórico-crítico y en la actualidad anima a los investigadores a que lo empleen en su trabajo.

A pesar de ocasionales lapsus, la tradición católica siempre ha pensado que la fe y la razón son complementarias y deben trabajar de forma conciliada. Esto fue reafirmado por el papa Juan Pablo II en su encíclica de 1998: *Fides et Ratio*¹⁸. A lo largo de toda la encíclica, el Papa subraya la compatibilidad de la fe y la razón. Las dos se mantienen en armonía, «en el respeto de la recíproca autonomía» (n.º 48).

El Papa también insiste en que el magisterio de la Iglesia ha rechazado el «fideísmo» y el «tradicionalismo radical», así como el «racionalismo» y el «ontologismo» (n.º 52). Advierte que «un resurgimiento del fideísmo (...) no reconoce la importancia del conocimiento racional y el discurso filosófico para la comprensión de la fe, es más, aun para la posibilidad misma de creer en Dios».

¹⁷ Véase Harold Lindsell, *The Battle for the Bible* (Grand Rapids, Mich., Zondervan, 1976) especialmente 30-32.

¹⁸ Juan Pablo II, *Fides et Ratio* (Madrid, San Pablo, 1998).

Un síntoma «muy difundido» de esta tendencia fideísta es un «biblicismo» que apela a la Biblia como único criterio de verdad, con lo que elimina la necesidad de la Iglesia. Otro es el descuido de la teología especulativa y de la filosofía clásica (n.º 55). Para el Papa, la filosofía tiene un papel indispensable en la estructura de los estudios teológicos y ayuda a la Iglesia a entrar en diálogo con el pensamiento y la cultura modernos (n.º 62), que es tan importante para la misión evangélica de la Iglesia.

Una cristología contemporánea necesita ser crítica en su investigación. Esto significa que ha de ser capaz de mostrar cómo la cristología que se desarrolla en los periodos neotestamentario y pos-neotestamentario encuentra sus raíces en el Jesús de la historia. En este estudio asumiremos los criterios desarrollados por la metodología crítica para redescubrir al Jesús histórico.

3

El trasfondo judío

La investigación de la tercera búsqueda ha ampliado nuestra capacidad para reconstruir una sólida imagen del Jesús histórico, enfocada en el contexto social de su mundo: el judaísmo palestino del siglo I, en general, y la región de Galilea, en particular. La sociedad galilea, en tiempos de Jesús, era fuertemente patriarcal, conservadora en lo religioso y estaba cada vez más dividida económicamente.

Jesús desafió, con claridad, los valores sociales y religiosos de su mundo, como se puede apreciar, por ejemplo, en sus parábolas. Pero sería un error suponer que su crítica fuera más social que religiosa. Primero, porque tal distinción no se le habría ocurrido a nadie en aquel entonces. Estos temas pueden ser presentados por separado en la actualidad, pero en tiempos de Jesús, lo social era tratado dentro de una cultura predominantemente religiosa.

Segundo, Jesús no puede ser entendido fuera de la tradición religiosa que dio forma a su cultura y modeló su propio imaginario religioso. Podemos estar seguros de que fue una persona profundamente religiosa. Como judío, fue miembro de un pueblo cuya historia era la narración de su relación con el Dios cuyo nombre,

por reverencia, no se podía siquiera pronunciar. De pequeño, en casa debió de aprender las narraciones y tradiciones contenidas en las Escrituras judías y también en la escuela de la sinagoga de Nazaret¹. Su vida pública comienza como resultado de una profunda experiencia religiosa: su bautismo realizado por Juan.

Finalmente, el clima religioso de su tiempo fue de expectación. Los textos sagrados de su pueblo, a la vez que ensayaban una historia trágica de infidelidad a la alianza, de tensiones sociales, de reyes fallidos, de soberanía perdida, de persecución religiosa, de exilio y de martirio, se esforzaban, también, por comprender el misterio del sufrimiento, la injusticia y la muerte en términos teológicos. De este modo, en todo permanecía la esperanza de que Dios, que había prometido no abandonar a su pueblo, les mostrara de nuevo su gracia. Necesitamos revisar esta historia y su impacto en la literatura religiosa de la comunidad, tanto en la canónica como en la no canónica.

Las tradiciones que habían surgido en medio del sufrimiento del pueblo todavía tenían influencias en la vida del mismo pueblo del tiempo de Jesús y fueron utilizadas por los primeros cristianos para interpretar la historia de Jesús. De ellas, destacan sobre todo tres: la tradición mesiánica, la tradición sapiencial o sabiduría y la relativamente tardía tradición apocalíptica. En este capítulo repasaremos tres tradiciones y tendremos en cuenta la aparición de una esperanza para la vida más allá de la muerte. Finalmente, trataremos el judaísmo palestino del siglo I en toda su diversidad.

LA TRADICIÓN MESIÁNICA

Esta tradición hunde sus raíces en la monarquía, particularmente en la persona de David, que ha quedado como ideal del rey israelita. La monarquía comienza con Saúl, un guerrero de la pe-

¹ Meier argumenta que «la hipótesis de alguna educación formal en la sinagoga local está bien fundamentada»; JMI, 289.

queña y céntrica tribu de Benjamín, que llega a ser rey hacia el 1030 a.C., cuando el profeta Samuel le unge como tal (1 Samuel 9,1 ss.).

Durante cientos de años Israel había sido una laxa asociación de tribus, unidas por su fe común en Yahveh y por un santuario común, probablemente en Siló, aunque existían también otros santuarios. Estas tribus, muy independientes entre sí, se unían en tiempos de amenaza militar bajo un líder carismático o «juez». Lideres aceptados no por su oficio o posición, sino por su coraje, astucia o fuerte personalidad. Este periodo está descrito en el libro de los Jueces.

Sin embargo, cuando Israel experimentó la transición de su existencia seminómada a un modo de vida más estable, el agrario, el sistema de tribus federadas fue cada vez más ineficaz para solucionar las disputas intertribales o prevenir las guerras que frecuentemente les acechaban. Bajo la presión del creciente poder de los filisteos, las tribus se vieron forzadas a asumir la monarquía, a pesar de que esta institución era extraña a muchos. Una tradición ve la elección de Saúl como una usurpación del papel legítimo de Yahveh, el auténtico rey de Israel (1 Samuel 8; 10,17-27).

El reinado de Saúl fue modesto, pues dejó las antiguas estructuras tribales, en gran parte, intactas. Fue el sucesor de Saúl, David, de la tribu sureña de Judá y de la ciudad de Belén, el que unió a las tribus del sur con las del norte. Entonces, como gobernante de un reino unido, expulsó de una vez por todas a los filisteos del país y se apoderó de la ciudad jebusea de Jerusalén, instaurándola como su capital. La elección fue un acierto. Localizada entre las áreas tribales del norte y del sur, Jerusalén llegó a ser el centro político del Israel unido. Después de que David trajese el arca de la alianza a Jerusalén, ésta llegó a ser, también, la capital religiosa del pueblo.

El oráculo de Natán

En las raíces de la tradición mesiánica se encuentra una promesa hecha a David por el profeta Natán. Según el relato del li-

bro de Samuel (2 Samuel 7,1-16), David concibió la idea de construir un templo al Señor en Jerusalén. Natán al principio elogió la idea, pero luego supo por un sueño nocturno que el Señor no deseaba que David construyese esa casa. David, sin embargo, fue recompensado por su piedad. Yahveh prometió construir una casa para David, y establecer una dinastía eterna, que sería suya, a través de su hijo. Además, Dios prometió ser un padre para tal heredero, y tratarlo como a un hijo:

Y además, el Señor te comunica que te dará una dinastía. Y cuando hayas llegado al término de tu vida y descansas con tus antepasados, estableceré después de ti a una descendencia tuya, nacida de tus entrañas, y consolidaré tu reino. El edificará un templo en mi honor y yo consolidaré su trono real para siempre. Yo seré para él un padre, y él será para mí un hijo (2 Samuel 7,11-14).

En su contexto histórico, este «oráculo de Natán» se refería al hijo de David, Salomón, que construyó el Templo que David, su padre, había propuesto, en Jerusalén. Pero también introduce en la tradición la idea de que la alianza de Dios con Israel llegaría a ser más plena por medio de un futuro rey «ungido» (*messiah* en Hebreo, *christos* en griego, *mesías* en castellano) de la descendencia de David. Ésta llegó a ser la teología oficial, cortesana, del reino sureño de Judá (véase Salmos 2,7; 89,20-38; 132,11-12; 1 Crónicas 17,4-14), que condujo a una falsa confianza, una garantía del favor divino vinculada a la promesa de Dios a David. Esto se hace evidente en la advertencia de Jeremías: «No os hagáis ilusiones con razones falsas repitiendo: "el templo del Señor, el templo del Señor, el templo del Señor"» (Jeremías 7,4).

Bajo el gobierno del hijo de David, Salomón, la dinastía davídica llegó a su cenit, pero no fue capaz de conservar el reino unido; así, tras su muerte en 922 a.C. la unidad que David había nutrido se hundió al tiempo que se reafirmaban las tradicionales divisiones tribales. Esto dio como resultado la formación de dos reinos, Israel en el norte con la mayoría del pueblo, y Judá en el sur. El reino del norte subsistió cerca de doscientos años, antes

de que cayese derrotado ante los asirios en el 721 a.C. bajo Sargón II. La población israelita que sobrevivió sufrió la deportación y el mestizaje con los invasores. A los descendientes de éstos se los conoció como samaritanos.

Las tradiciones del reino de Israel (la tradición elohística), junto con el nombre, pasaron a Judá. En los 150 años siguientes, a pesar de varios intentos de reforma, la vida religiosa del reino fue en declive. Ezequías (715-687 a.C.) buscó restaurar un estricto yahvismo, pero las alianzas políticas que hizo para respaldar su rebelión contra Senaquerib le valieron la desaprobación de Isaías. Su hijo Manasés fue incapaz de resistir a los asirios y llegó a ser su vasallo, levantando altares a sus ídolos en el Templo. Una vez más, la idolatría, la magia y otras prácticas paganas fueron toleradas en Israel, incluyendo la prostitución ritual asociada con el culto de la fertilidad.

Otra reforma, incluso más ambiciosa, se intentó bajo Josías (640-609 a.C.), quien cerró los santuarios remotos, centralizando el culto a Yahveh en el Templo de Jerusalén. Sus sucesores buscaron estabilizar el reino con diversas alianzas en el extranjero, pero la revuelta de Joaquín contra Nabucodonosor condujo al asedio de Jerusalén. El resultado fue la destrucción de la ciudad y el Templo en el 588 a.C. Los babilonios condujeron a muchos de los principales ciudadanos de Judá al exilio en Babilonia.

Así terminó la dinastía davídica. Una larga serie de profetas habían advertido del juicio inminente de Dios sobre la nación y el pueblo. Para ellos, esto era tema de vida o muerte: atribuyeron el destino de la nación a la maldad del pueblo, a su infidelidad a la alianza, abandonando la religión de Yahveh por los ídolos de sus vecinos. Amós, Isaías, Miqueas, Jeremías, Habacuc, Ezequiel y Malaquías habían reprendido a las clases altas por su deshonestidad, falta de compasión y negligente búsqueda de riqueza que pisoteaba los derechos de los pobres.

Pero al mismo tiempo, en la mayoría de los profetas, desde Oseas, el primer Isaías y Miqueas en el siglo VIII a.C., hasta los escritos del tercer Isaías, después del exilio en el siglo VI a.C.,

existe la promesa, expresada de diferentes formas, de que Dios recordaría lo que Isaías llama «el resto de Israel» (Isaías 10,20-22), de que la salvación de Dios se manifestaría de nuevo al pueblo en el futuro.

Quizás lo más importante de los profetas fue que llevaron a cabo un cambio en la mentalidad religiosa del pueblo: su visión no miraría ya al pasado, lo que Dios había hecho; sino hacia el futuro, hacia la expectación de una nueva manifestación del poder de la salvación divina. Lo que emerge es una expectación creciente de un nuevo y definitivo acto de Dios en una futura época mesiánica. En el segundo Isaías este cambio llega a ser explícito, hasta el punto de olvidar, incluso, el gran acontecimiento del Éxodo: «No recordéis lo de antaño, no penséis en lo antiguo; mirad que realizo algo nuevo» (Isaías 43,18-19a). Desde las imágenes que emergen en el discurso profético, se modeló la tradición judía que Jesús heredó; esto debemos tenerlo en cuenta.

El Mesías davídico

La imagen del mesías davídico se basa en el oráculo de Natán (2 Samuel 7,14; Salmo 89,20-38; 1 Crónicas 17,4-14)². Algunos de los «Salmos reales» que datan de antes del siglo VIII a.C., muy probablemente usados en la coronación del rey, repiten la idea de que el rey es engendrado por Dios (Salmo 110,3; véase 89,27) y puede ser llamado hijo de Dios (Salmo 2,7). Así, el título «hijo de Dios» puede significar «hijo de David».

Desde el siglo VIII a.C., la imagen del «unguido» vástago de David aparece frecuentemente en los profetas. A menudo el unguido es alguien que gobernaría Israel con justicia y libraría a la nación de sus enemigos, y por tanto sería un personaje histórico en la vida del pueblo. Miqueas describe un gobernante ideal que

vendría desde Belén (Miqueas 5,1-5). Jeremías proclama la venida de un «vástago legítimo de David» que «reinará y gobernará sabiamente» (Jeremías 23,5).

Durante el exilio, y después, con la pérdida de la monarquía, el unguido o Mesías llegará a ser cada vez más un personaje del futuro indefinido, por el que Dios mismo restablecerá la dinastía davídica y creará un nuevo orden de justicia, paz y honra. Ezequiel habla de «mi siervo David», que unirá al pueblo y ocasionará una restauración de la vida honrada (Ezequiel 37,24).

Pasajes similares como Amós 9,11s, Isaías 11,1-9 y Jeremías 30,9, considerados por muchos especialistas como añadidos éxicos, representan un mesianismo que es más escatológico que histórico, en el sentido de que ellos anticipan una intervención decisiva de Yahveh en la historia, manifestando su salvación. Isaías 11,1-9 es una ilustración maravillosa de esto:

Pero retoñará el tocón de Jesé, de su cepa brotará un vástago, sobre el cual se posará el espíritu del Señor: espíritu de sensatez e inteligencia, espíritu de valor y prudencia, espíritu de conocimiento y respeto del Señor.

Lo inspirará el respeto del Señor. No juzgará por apariencias ni sentenciará sólo de oídas; juzgará con justicia a los desvalidos; sentenciará con rectitud a los oprimidos; ejecutará al violento con el ceño de su sentencia y con su aliento dará muerte al culpable.

Se terciará como banda la justicia y se ceñirá como faja la verdad. Entonces el lobo y el cordero irán juntos, y la pantera se tumbará con el cabrito, el novillo y el león engordarán juntos; un chiquillo los pastorea; la vaca pastará con el oso, sus crías se tumbarán juntas, el león comerá paja como el buey.

El niño jugará en la hura del áspid, la criatura meterá la mano en el escondrijo de la serpiente. No harán daño ni estrago por todo mi Monte Santo, porque se llenará el país de conocimiento del Señor, como colman las aguas del mar.

² Para el desarrollo de la esperanza mesiánica, véase Raymond E. Brown, *Introducción a la cristología del Nuevo Testamento* (Salamanca, Sigüeme, 2001), «Apéndice B», 173-180.

Este pasaje se mueve desde una visión del futuro rey de la dinastía de David, que gobierna sabiamente y trae justicia a los pobres, a una visión más distante de un futuro ideal, en donde la violencia depredadora del mundo natural es reemplazada por una nueva armonía entre todas las criaturas. Los artistas religiosos habitualmente han representado esta visión como el «reino pacífico». Finalmente, anticipa un día en que todas las naciones conocerán al Señor, a través de la mediación de Israel. Así, Isaías 11,1-9 representa la era mesiánica como una restauración del paraíso, un tiempo en el que se supera la triple alienación del género humano: de Dios, de la naturaleza y de los demás, atribuida por Génesis 3 a la caída.

Otro pasaje, en Zacarías 9,9, mira hacia un rey futuro que traerá paz, a pesar de que aquí el rey es retratado como manso y humilde, como el pobre que preparó de forma tan adecuada a una parte del judaísmo posexílico. En pasajes como éstos, emerge un contraste entre la honradez del futuro rey y la injusticia y la opresión de los pobres practicadas por sus predecesores, frecuentemente condenadas en la predicación profética. Así, la era mesiánica significará justicia para los pobres y afligidos del país, un tema repetido en los libros tardíos del Antiguo Testamento, particularmente en los Salmos (Salmos 12,6; 18,28; 22,27; 76,10).

En los libros apócrifos del judaísmo tardío, el tema mesiánico ha sido constantemente politizado hacia un reino terrenal establecido por Yahveh, algunas veces visto como precedente inmediato de la consumación del mundo. Los apócrifos *Salmos de Salomón* (siglo I a.C.) presentan un Mesías, dotado a la vez con poder político y espiritual, que traerá a los gentiles bajo su gobierno. Incluso si no fue usada por todos, la imagen del Mesías habría sido familiar para la mayoría de los judíos en tiempos de Jesús. Su aversión a aceptar el título en Marcos 8,30 puede reflejar el hecho de que en la Palestina de su tiempo el título fuese a menudo interpretado políticamente.

Una serie de otras imágenes asociadas con el futuro mesiánico llegaron a estar entrelazadas con la tradición judía por medio de la predicación profética.

El día de Yahveh

Esta expresión aparece por primera vez en Amós 5,18-20; el día de Yahveh está asociado a la caída de Israel, así como al juicio que viene. Isaías expande el concepto para incluir a otras naciones que viene. Isaías explica que viene, sin excluir a Israel (Isaías 2,11). El día de Yahveh significará un juicio para los malvados, pero una vindicación para los justos y los pobres (Isaías 3,10ss.). En Ezequiel y Sofonías la imagen adquiere una dimensión cósmica, toda la tierra estará sujeta al juicio de Dios. En algunos de los profetas del posexilio, el día de Yahveh asume una connotación más esotéricamente escatológica. En Joel 4,14 y en el segundo Zacarías 14,1ss., el día de Yahveh es visto como un día de juicio y derrota para las naciones y de vindicación para un Israel purificado.

La nueva alianza

La palabra «alianza» no aparece por lo general en los profetas clásicos del siglo VIII a.C., quizás porque la teología de la alianza se había transformado en una falsa garantía de la elección y el favor de Dios, la teología oficial del reino davídico. Pero en Jeremías aparece como una «nueva alianza» que Dios establecerá con su pueblo. En su visión, la antigua alianza ya no existe; el pueblo la ha revocado con su conducta. Jeremías ve que Dios establece una nueva alianza en el futuro, no una alianza de la ley, sino una que obrará un cambio en el corazón de cada individuo (Jeremías 31,31-34).

De un modo similar, Ezequiel habla de que Yahveh establecerá una alianza de paz (Ezequiel 27,26; 34,27). Habla de que Yahveh limpiará a su pueblo de sus pecados y le dará un nuevo espíritu, un corazón de carne en lugar de corazón de piedra (Ezequiel 36,24-28). Contempla el futuro de Dios como una purificación interior y una regeneración que alcanza al individuo, de modo que va más allá de la relación establecida en la antigua alianza.

El siervo de Yahveh

Finalmente existe la figura enigmática del siervo de Yahveh que aparece en el segundo Isaías (Isaías 40-55), en los llamados «cantos del siervo» (Isaías 42,1-4; 49,1-6; 50,4-9; 52,13-53,12). En algunos de estos pasajes, el siervo es claramente una figura colectiva para el pueblo dividido, Jacob e Israel (41,8ss.; 44,1ss.; 44,21; 48,20). Pero en otros pasajes aparece como una figura individual, que reunirá al pueblo alrededor del Señor (Isaías 49,5) y llevará su salvación hasta los confines de la tierra (Isaías 49,6).

Particularmente en Isaías 53,4-5,12, el siervo toma sobre sí los pecados del pueblo. Ofrece su vida como una víctima inocente. En el canto final, permanece distanciado del pueblo en su inocencia. El cuadro es de un futuro en el que la salvación viene por medio del sufrimiento de uno que se ofrece a sí mismo como víctima por los pecados (Isaías 53,10-12).

LA TRADICIÓN SAPIENCIAL

En el periodo del posexilio surge en Israel otra tradición, centrada en la vida «buena», vida que desde la perspectiva judía necesariamente se relaciona con Dios. El trato con la sabiduría divina, el misterio del sufrimiento y la muerte, la situación del hombre (o mujer) justo, es tradición sapiencial o sabiduría, que es a la vez existencial y especulativa. Aquí se tiene en cuenta mucho más la vida cotidiana de los individuos, pero también representa una reflexión sobre la sabiduría de Dios. La sabiduría es a la vez una virtud, algo que ha de ser buscado (Proverbios 2,4) y una personificación de la sabiduría de Dios.

La tradición parece haberse desarrollado desde dos fuentes: una doméstica, desde las lecciones sobre la vida que se dan en las diversas familias o tribus; y otra, de la realeza, desde la corte de Jerusalén, donde los jóvenes varones de familias nobles fueron

instruidos en la sabiduría. Algunos de los materiales de los Proverbios pueden remontarse al periodo de la monarquía.

En el periodo del posexilio, esta tradición tomó expresión literaria en cinco libros: Proverbios, Job, Eclesiastés, Eclesiástico y Sabiduría. Una serie de temas sapienciales tienen particular importancia para la cristología.

La sabiduría personificada

Como personificación de la sabiduría divina o atributo de Dios, la Sabiduría (*sophia* en griego) aparece como una figura femenina (Proverbios 1; 8; 9; Eclesiástico 24; Sabiduría 7-9; Baruc 3,9-4,4). Particularmente en Proverbios, la sabiduría está pintada como «Señora Sabiduría». La Sabiduría grita en las calles (Proverbios 1,20; 8). Es la sirvienta graciosa que ofrece comida y vino al inexperto y al falto de juicio, que contrasta con el pan y agua robados ofrecido por la mujer valedosa, la Necesidad (Prov 9,1-18).

Procede de Dios

La sabiduría sale de la boca de Dios (Eclesiástico 24,3); fue engendrada antes de que el mundo fuese creado (Proverbios 8,22-23), refleja la gloria de Dios y es imagen de su bondad (Sabiduría 7,25-26).

Presente en la creación

La sabiduría fue creada antes que todas las cosas (Eclesiástico 1,4; Proverbios 8,22-24), y estuvo presente en la creación (Sabiduría 7,22; 9,9), jugando ante la presencia de Dios:

Todavía no estaban encajados los montes,
antes de las montañas fui engendrada;
(El Señor) no había hecho la tierra y los campos
ni los primeros terrones del orbe.

Cuando colocaba los cielos, allí estaba yo;
cuando trazaba la bóveda sobre la faz del océano,
cuando sujetaba las nubes en la altura
y reprimía las fuentes abismales,
cuando imponía su límite al mar,
cuando asentaba los cimientos de la tierra,
yo estaba disfrutando cada día,
jugando con el orbe de su tierra,
disfrutando con los hombres (Proverbios 8,25-31).

Tiene una misión para el pueblo de Dios

La sabiduría también tiene una misión en el mundo (Sabiduría 6,12-16; 9,10-18) y particularmente para con Israel. En el libro del Eclesiástico, la sabiduría fue enviada desde el cielo por Dios para hacer su morada en Israel; es Dios quien determina el lugar para su tienda (Eclesiástico 24,8). Aquí se dan unos obvios paralelismos con el prólogo del evangelio de san Juan. La sabiduría es identificada con la Torah (Eclesiástico 6,37; 24,22) y está activa en la historia de Israel (Sabiduría 10-12).

Como Witherington dice, la personificación de la sabiduría, «una vez introducida en la tradición de la sabiduría bíblica, adquirió vida por sí misma y creció en importancia, en complejidad y en profundidad en tanto discurría el tiempo». Como Torah, llegó a ser el foco central de la fe de Israel, y a desempeñar incluso un papel más notable en el primitivo lenguaje cristiano sobre Jesús³.

Soporta el sufrimiento del justo

El misterio del sufrimiento de la persona justa es otro tema fuente de la literatura sapiencial. La figura arquetípica es Job, el hombre justo cuya fe es probada con la pérdida de su familia, po-

sesiones y salud. La fidelidad de Job y la aceptación humilde de su destino es ejemplar: «El Señor me lo dio, el Señor me lo quitó; ¡ben-dito sea el nombre del Señor!» (Job 1,21). Pero cuando finalmente Job demanda una explicación de Dios, la única respuesta que puede hacer la tradición es una maravillosa y conmovedora afirmación del misterio o incognoscibilidad del Creador (Job 38-41).

Pero la tradición sapiencial continuó batallando con la cuestión. La perspectiva del libro del Eclesiastés es desoladora. A pesar de su deseo de sabiduría, el hombre sabio –al igual que el tonto– se pierde. Con palabras de Qohélet: «¡Todo es vanidad y caza de viento!» (Eclesiastés 2,17). El Eclesiástico asume el punto de vista tradicional de que Dios castiga a los malvados y recompensa al justo en esta vida; sin embargo, el autor es consciente de que el justo sufrirá (Eclesiástico 2,1-6).

El libro de la Sabiduría medita sobre la condición del justo, que es víctima de una conspiración del malvado (Sabiduría 2,12-24). El justo es odioso para el malvado, ya que se opone a sus obras y le reprocha las transgresiones de la ley (2,12). Se llama a sí mismo hijo del Señor (2,13) y se pavonea de que Dios es su Padre (2,16). Implícitamente se encuentra aquí la reflexión de que Dios no abandonará al justo, que es llamado «hijo de Dios»:

Vamos a ver si es verdad lo que dice:
comprobando cómo es su muerte;
si el justo ese es hijo de Dios, él lo auxiliará
y lo arrancará de las manos de sus enemigos.
Lo someteremos a tormentos despiadados,
para apreciar su paciencia y comprobar su temple;
lo condenaremos a muerte ignominiosa,
pues dice que hay quien mira por él (Sabiduría 2,17-20).

Lo que emerge es la visión de que la relación del justo con el Señor lleva a una vida más allá de la muerte, porque «Dios creó al hombre para la inmortalidad y lo hizo imagen de su propio ser, pero la muerte entró en el mundo por la envidia del diablo» (Sabiduría 2,23-24). ¡Notemos qué cercano a Pablo está aquí este lenguaje!

³ Ben Witherington III, *Jesus the Sage: The Pilgrimage of Wisdom* (Minneapolis, Fortress, 1994) 50.

LA TRADICIÓN APOCALÍPTICA

Al judaísmo del posexilio siempre se lo consideró origen de lo apocalíptico, un género particular de pensamiento escatológico. La palabra griega «*apocalypsis*» significa «descubrimiento» o «revelación». Una característica de la literatura apocalíptica es su dependencia de un lenguaje altamente simbólico o alegórico, tal como lo encontramos en el libro del Apocalipsis o Revelación, en el Nuevo Testamento.

Como género literario se trata de una revelación concedida a un profeta o visionario, acerca de lo que pronto tendrá lugar por medio de un cataclismo catastrófico con dimensiones cósmicas. Se asemeja a un nuevo orden, a una ruptura entera y definitiva con lo antiguo. Muchos han interpretado su significado como el final del mundo presente, como de hecho sugiere la mentalidad que lo acompaña. Esta perspectiva se da con frecuencia cuando una sociedad, debido a las catástrofes o crisis, pierde la confianza en su propio futuro.

Wright, siguiendo a George B. Caird, rechaza la proposición de que el pensamiento apocalíptico necesariamente envuelva una expectación del «fin del mundo», en un sentido cósmico; ello significaría el final del presente orden mundial⁴. La literatura apocalíptica judía se extiende desde el 200 a.C. al 100 d.C., por lo que afecta de lleno a la vida de Jesús. La primera gran obra apocalíptica fue el libro de Daniel (168-164 a.C.); otros ejemplos incluyen obras no canónicas tales como 1 y 2 Henoc, 4 Esdras y 2 Baruc.

La catástrofe que encontró expresión en Daniel fue la persecución de los judíos que se desencadenó bajo Antíoco IV Epifanes (175-164 a.C.); este rey intentó unificar su reino, que incluía Palestina, fomentando la helenización. Después de un periodo de relaciones tensas, prohibió los sacrificios en el Templo judío, las fiestas

tradicionales, el culto sabático y la circuncisión (el signo de la alianza). Ordenó la destrucción de los rollos de la Torah e introdujo el culto a Zeus en el Templo. Algunos judíos se acomodaron a los decretos de Antíoco, otros, en cambio, resistieron y fueron víctimas de tortura y muerte (1 Macabeos 1-2; 2 Macabeos 6-7).

Una expresión de la resistencia judía a esta persecución fue la revuelta —a la larga exitosa— de Judas Macabeo y sus hermanos. Otra expresión, menos violenta, fue el libro de Daniel. El autor aconsejaba la fidelidad a la ley y aseguraba al pueblo la intervención próxima de Dios. La segunda mitad de Daniel consiste en una serie de visiones apocalípticas en que varias bestias, horribles de contemplar, hacen su aparición (Daniel 7-12). En medio de ellas, aparece una figura en forma humana, el «hijo del hombre».

Según mirando, y en la visión nocturna vi venir en las nubes del cielo una figura humana, que se acercó al anciano y fue presentada ante él. Le dieron poder real y dominio: todos los pueblos, naciones y lenguas lo respetarán. Su dominio es eterno y no pasa, su reino no tendrá fin (Daniel 7,13-14).

Mientras las bestias proceden de abajo, del gran mar, que en el mito de la antigua creación simbolizaba el caos y el mal, el «hijo del hombre» procede de arriba, del reino de Dios. En el contexto de la visión, el hijo del hombre, como las bestias, es el símbolo de un reino, aquí el reino de «el santo de lo más alto» (Daniel 7,18). Pero la imagen frecuentemente cambia del reino al rey, a un agente del juicio y la justicia de Dios, particularmente en los escritos judíos no canónicos tardíos (1 Henoc; 4 Esdras), que apenas son contemporáneos del Nuevo Testamento.

Una obra llamada «Similitudes de Henoc» (1 Henoc 37-70) presenta una figura que combina los atributos del hijo del hombre de Daniel 7,13 con los del Mesías davídico de Isaías 11 y el Salmo 2, y con los del Siervo de Yahveh en el segundo Isaías. Escogido por Dios y escondido en el cielo antes de la creación (1 Henoc 48,3; 6; 62,7), ve el lugar donde la muerte está guardada

⁴ N.T. Wright, *The New Testament and the People of God* [a partir de ahora NTPG] (Filadelfia, Fortress, 1992) 298-299; véase también George B. Caird, *Language and Imagery of the Bible* (Filadelfia, Westminster, 1980).

hasta el juicio (1 Henoc 22). Esto es probablemente el primer testimonio de fe en la tradición judía sobre el juicio de los individuos después de la muerte. Consideraremos la cuestión de la vida después de la muerte más adelante. Un capítulo final, que puede tener un origen diferente, describe al hijo del hombre ascendiendo al cielo, más bien que descendiendo desde el cielo⁵. Esta obra es difícil de datar. La mayoría de los investigadores apoyan una fecha posterior al comienzo de la era cristiana. James Dunn lo data inmediatamente después del año 70⁶.

De 4 Esdras (también llamado 2 Esdras) proviene una visión de «algo así como la figura de un hombre» (13,3) que emerge desde el mar, que parece estar dotado con poderes divinos, y que liberará la creación de Dios (13,26). Dios lo llama «mi hijo» (13,32). Esta obra probablemente data de 90-120. Las tardías fechas para estos escritos judíos no canónicos suscitan la posibilidad de que la identificación del hijo del hombre como un individuo particular, o de ese individuo con Jesús, proviene de la comunidad cristiana o incluso de Jesús mismo⁷.

Vida después de la muerte

La comprensión de una vida más allá de la muerte se desarrolló muy tardamente en la tradición judía. En la mayoría de los períodos reflejados en el Antiguo Testamento, la muerte significaba simplemente el final de la vida. El espíritu (*ruah*) o principio de vida, así como el ser de cada uno (*nepes*), baja al *sheol*, al bajo mundo o morada de la muerte. En el antiguo Oriente Próximo, el *sheol* es un lugar de sombras y cenizas, el destino final de la persona, de donde no hay liberación (véase Job 17,13-16). Pero en el pensamiento judío, el *sheol* no era lugar de otra clase de vi-

da, sino más bien una negación de todo lo que representa vida. En el *sheol* no había actividad, ni razón, ni ciencia, ni sabiduría (Eclesiastés 9,10), por tanto no había vida. Lo peor de todo es que los que se encuentran en el *sheol* no participan en el culto divino (Salmos 6,6; 30,10) y no tienen relación con Yahveh (Salmo 88,6). Como el «hoyo» (Ezequiel 32,17-32), el *sheol* es usado, a menudo, simplemente como sinónimo de muerte o de tumba.

Fue sólo mucho más tarde, en el judaísmo reflejado en la literatura intertestamentaria, cuando el *sheol* llega a ser, en algunas fuentes, un lugar reservado para los malvados; aunque con más frecuencia fue considerada la *Gehenna* como lugar de tormento y castigo.

En el Nuevo Testamento, el *sheol* hebreo aparece como el *hades* griego, aunque la palabra no es común.

Los Salmos son una maravillosa reflexión de la experiencia de Dios: cantan la alegría de vivir en una relación de alianza con Yahveh, de reconocer la fuerza de Dios en las maravillas de la creación, de alabar su nombre en la asamblea del pueblo, y todo esto sin una percepción de vida después de la muerte. Pero desde el exilio en Babilonia del siglo VI a.C., el judaísmo comenzó a luchar cada vez más con la cuestión de la fidelidad a Yahveh en el contexto de la tragedia, del mal y de la muerte. La tradición sapiencial se las ve con la cuestión del sufrimiento del justo, como hemos visto. La visión de Ezequiel de los huesos secos (37,1-14) usa la imagen de la resurrección de la muerte para describir la resurrección que hace Yahveh a Israel; no se refería a la resurrección de los individuos.

El llamado «Apocalipsis de Isaias» (Isaias 24-27), fechado entre el siglo VI y el siglo II a.C., es una adición posterior que habla de los días finales de la tierra y del mismo final de la muerte. Posee algunas similitudes con los escritos apocalípticos. Un pasaje habla de la resurrección de la muerte: «Vivirán tus muertos, tus cadáveres se alzarán, despertarán jubilosos los que habitan en el polvo. Porque tu rocío es rocío de luz, y la tierra de las sombras (*sheol*) partirá» (Isaias 26,19). ¿Se refiere esta imagen a la resurrección de la

⁵ Delbert Burkett, *The Son of Man Debate: A History and Evaluation* (Cambridge, University Press, 1999) 98-101.

⁶ James D.G. Dunn, *Christology in the Making: A New Testament Inquiry into the Origins of the Doctrine of the Incarnation* (Filadelfia, Westminster, 1980) 78.

⁷ *Ibid.*, 95-96.

nación o de los individuos? Muchos investigadores ven el pasaje como testimonio temprano de la fe en la resurrección de la muerte. ¿Podría, al menos, sugerir que alguien hubiese comenzado a preguntarse si podría el Dios de la vida, el Dios que ha creado cielos y tierra, traer también vida de la muerte?

✓ Será sólo en el siglo II a.C. cuando aparece el primer testimonio claro sobre la esperanza judía en la vida más allá de la muerte. Vimos, anteriormente, que el primer testimonio para la fe en un juicio después de la muerte aparece en 1 Henoc (1 Henoc 22). La reflexión de la resurrección de los muertos (con un juicio implícito en el fondo) aparece por primera vez en el libro de Daniel. Poco más de 150 años antes del tiempo de Jesús, una persecución feroz se desató bajo Antíoco IV (168-164 a.C.). Buscando uniformar su reino (que incluía Palestina) con una cultura helenística, Antíoco había prohibido a los judíos la práctica de su religión. El que desafiaba sus órdenes era condenado a muerte (1 Macabeos 1). Este nuevo fenómeno del martirio o muerte por la fe suscitó una nueva cuestión para la comunidad judía: si la fidelidad a Yahveh y la ley no salvan de la tortura y la muerte (véase 2 Macabeos 6-7), ¿cómo se manifestaba entonces la justicia propia de Dios a la fidelidad de Israel? El autor de Daniel asegura al pueblo que Dios no les olvidará, la intervención divina estaba cercana. En la visión de Daniel, el juicio apocalíptico que venía vería a los fieles muertos elevados a la vida eterna (Daniel 12,1-3).

Esta misma esperanza en una resurrección de los muertos aparece en otras obras posteriores. Está claramente presente en 2 Macabeos (2,7; 14,46), otro libro que proviene del mismo periodo que el de Daniel, y en algunos de los libros apocalípticos no canónicos (2 Baruc 49-51; 4 Esdras 7,29-37).

Finalmente, el libro de la Sabiduría, escrito en la última mitad del siglo I a.C., expresa la esperanza de que Dios proporcionará al justo la inmortalidad: «La vida de los justos está en manos de Dios y no los tocará el tormento» (Sabiduría 3,1). El dualismo de alma y cuerpo en esta tradición sapiencial refleja la influencia de la cul-

tura griega: pero el pensamiento que subyace es judío: es Dios quien vindicará al justo (Sabiduría 2,12-20; 5,1-7).

Así, la idea de vida después de la muerte fue un desarrollo tardío en la tradición judía, aún a la idea básica de Dios como Señor de la vida. La resurrección de los muertos es una imagen con fuerza que expresa esta creencia, pero no la única. Los judíos de lengua griega, influenciados por la cultura helenística, pensaban simplemente en el poder de Dios para liberar a las almas del reino de los muertos («Hades»); ellos se sentirían «menos atados» al concepto de resurrección⁸.

En el tiempo de Jesús, existían distintos puntos de vista sobre el tema. Algunos grupos, como los fariseos, creían en la resurrección de los muertos, mientras que otros, como los saduceos, no (véase Lucas 20,27-38). Pero para unos y otros, el concepto de una nueva vida más allá de la muerte y una particular imagen para expresarlo había llegado a ser parte del imaginario religioso judío. Es importante, sin embargo, notar que el concepto de resurrección fue a la vez una noción colectiva y escatológica: implicaba la resurrección de *todos* los muertos, que tendría lugar cuando llegara el tiempo de salvación. Dado este contexto escatológico, es fácil de comprender por qué muchos de los primeros cristianos vieron en la resurrección de Jesús un signo de que el final de los tiempos estaba cerca (véase 1 Corintios 7,29).

EL JUDAÍSMO PALESTINO DEL SIGLO I

✓ El judaísmo palestino del siglo I fue mucho más diverso de lo que generalmente se piensa. Jerusalén, el centro religioso, fue guarnición del ejército romano. Había una ingente cantidad de grupos y partidos que diferían entre sí en temas de teología, observancia religiosa y lealtad política. Galilea, en el norte, era una

⁸ Edward Schillebeeckx, *JEC*, 395.

sociedad agraria de unos doscientos pueblos. Denominada «distrito de los gentiles» tan tempranamente como en Isaías (8,23), fue una región mixta de pueblos judíos y gente helenizada alrededor de las ciudades de Séforis y Tiberiades. Con la muerte de Herodes el Grande, Galilea quedó bajo el gobierno del tetrarca Herodes Antipas (4 a.C.-39 d.C.). Lo que le significó, prácticamente, cierta independencia del Templo de Jerusalén o de su cle-ro. Bajo Antipas, Galilea disfrutó de un periodo de relativa estabilidad. Con todo, muchos de los judíos que vivían allí eran bastante nacionalistas y hubo diversos estallidos de violencia, normalmente en respuesta a lo que percibían como provocación. Wright hace una lista de siete revueltas que ocurrieron bajo el gobierno del procurador Poncio Pilatos (26-36)⁹.

Vida religiosa

Después de trescientos años de gobierno helenístico, la identidad religiosa judía estaba amenazada. La situación social produjo que se concediese bastante importancia al código de santidad del Levítico, que era un producto del exilio. Sus rituales de pureza y exclusión proporcionaban un camino para mantener un sentido claro de la identidad religiosa y cultural. El movimiento fariseo también contribuyó a esta cultura religiosa. Con su hincapié en los rituales domésticos, los lavados, el vestido único y la observancia del tiempo sagrado, los fariseos tuvieron, en un sentido amplio, el dominio religioso de la espiritualidad judía, desde el Templo hasta el hogar.

Los especialistas están divididos sobre la presencia de los fariseos en Galilea durante el ministerio público de Jesús¹⁰. Pero las complicadas leyes de pureza y exclusión sobresalen incluso en una lectura superficial de los evangelios. Una persona podía llegar a ser impura por nacimiento o costumbre, por comer cosa in-

⁹ Wright, *NTPG*, 174.
¹⁰ Véase Meier, *JMIII*, 348-353.

debida, por enfermedad, o por faltar en la observancia de los requerimientos morales de la ley. Si un judío varón llegaba a estar ritualmente impuro, no se le dejaba pasar del lugar de las mujeres en el Templo. Los gentiles eran considerados impuros, ya que no observaban la ley. Los que tenían «lepra» habían de advertir a los otros de su proximidad con una campana; llegaban a estar proscritos, se les prohibía entrar en Jerusalén y estaban excluidos de la comunidad. La mujer durante su periodo era considerada impura. A «los recaudadores de impuestos y los pecadores» se les consideraba impuros y eran evitados. La pureza estaba asociada con la salvación, mientras que las incapacidades, como la ceguera, lo estaban al pecado (véase Juan 9,2). Quienes nacían fuera del matrimonio o con los testículos dañados, también eran considerados impuros. El resultado de estas leyes de pureza fue la marginación de clases enteras del pueblo.

Vida socio-económica

En la vida social, predominaba el dominio del varón sobre la mujer. Las leyes y las costumbres que regían el matrimonio, el divorcio, los derechos de propiedad y las herencias, todas favorecían a los varones. Los matrimonios generalmente eran concertados; sin embargo, un hombre podía conseguir una esposa por medio de un trato o pagando un precio a su padre. Un hombre podía divorciarse fácilmente de su cónyuge, pero una mujer no. Los hombres participaban activamente en la vida pública de la comunidad; el lugar de acción de las mujeres estaba limitado al hogar, pero con frecuencia se las incluía en las labores de cosecha.

En tiempo de Jesús, la condición de los pobres fue cada vez peor. Los cambios económicos agrandaron las diferencias entre los ricos y los pobres. Durante el largo reinado de Herodes el Grande (37-4 a.C.), muchos de los pequeños propietarios perdieron sus posesiones por confiscación, debido a la triple estructura de impuestos: un tributo a Roma, un impuesto para sostener el reino, y un

pago del diezmo al Templo; sin embargo, después de la muerte de Herodes, parece que este tercer impuesto desapareció.

La práctica de arrendar los tributos, de vender el derecho a recaudar impuestos, era general. El sistema agrícola autosuficiente se fue transformando al mismo tiempo en una economía basada en el comercio exterior. Como resultado de estos cambios económicos, a muchos campesinos galileos se les redujo a una agricultura de subsistencia en tierras inadecuadas. Una población en aumento, las campañas militares, que generaban exorbitantes demandas a la población, forzando a la esclavitud a muchos, y la necesidad de pagar peajes cuando se transportaban mercancías (Mt 9,9), todos estos factores contribuyeron a incrementar la división social¹². Como Witherington dice: «en tal situación las parábolas acerca de los desdichados arrendatarios de granjas, de los jornaleros en las viñas, de los propietarios absentistas, de los intermediarios sin escrúpulos y situaciones parecidas, difícilmente podrían presentarse como píos lugares comunes. Tendrían que estar verdaderamente relacionadas con las realidades de la vida, serían un comentario social sobre cómo la venida de la soberanía de Dios cambiaría, a la larga, la situación»¹².

Partidos y grupos

El judaísmo palestino estaba conformado por distintos grupos y partidos. Muchos de ellos compartían la esperanza, interpretada de modo diverso, de que Dios estaba a punto de actuar salvíficamente en la vida de la comunidad; aunque, como Wright anota: «no había una simple, monolítica y uniforme expectación mesiánica entre los judíos del siglo I»¹³.

¹² Seán Freyne, *Galilee From Alexander the Great to Hadrian: 323 B.C.E. to 135 C.E.* (Wilmington, Del., South Bend, Ind., Michael Glazier, University of Notre Dame Press) 1980) 155-207.

¹³ Witherington, *IQ*, 27.

¹⁴ Wright, *NTPG*, 307; interpreta la esperanza fundamental judía en el siglo I como una liberación de la opresión, una restauración del país y una adecuada reconstrucción del Templo, 299.

Necesitamos tratar aunque sea de forma breve los diferentes grupos¹⁴ existentes:

El Sanedrín o Consejo era la autoridad religiosa suprema en Jerusalén. Se componía de 71 miembros, y estaba conformado por tres clases: los ancianos, miembros de las principales familias y clanes; los sumos sacerdotes, los antiguos sumos sacerdotes y representantes de las familias sacerdotales; y los escribas, la mayoría de ellos fariseos. El sumo sacerdote gobernante, que era designado de forma política, presidía el Sanedrín. Aunque su jurisdicción, tanto en materias religiosas como en las seculares, estaba limitada a Jerusalén, era todavía influyente. Las comunidades judías en la diáspora, por ejemplo, le consideraban su guía.

Los saduceos, cuyos orígenes se remontan al tiempo de los Macabeos, representaban la aristocracia sacerdotal de Jerusalén. Como partido, poseían un considerable poder político, ejercido a través del Sanedrín. Junto con sus auspiciadores entre las familias ricas, apoyaban a las autoridades romanas, de quienes dependía su poder. Sus intereses económicos les conducían a favorecer la estabilidad política. Teológicamente eran conservadores, aceptaban sólo el Pentateuco como canónico, y rechazaban ideas posteriores tales como ángeles, demonios y la resurrección de los muertos, todo lo cual se desarrolló en el periodo del posexilio.

Los fariseos eran descendientes de los *hasidim* o «piadosos». Un grupo profundamente religioso, conformado por sacerdotes y laicos, que buscaba extender la santidad del Templo a la vida cotidiana judía. Estudiando las tradiciones orales de los ancianos, debían generar un reino teocrático siguiendo los preceptos de la ley mosaica, interpretada de forma estricta. Así, se opusieron a los gobernantes asmoneos igual que a Herodes; sin embargo, toleraban a los romanos, ya que permitían a los judíos una libertad considerable para regular sus vidas de acuerdo con la ley. Mas liberales que los saduceos, creían en ángeles y demonios, el

¹⁴ Para mayor profundidad, véase Meier, *JMIII*.

libre albedrío, el juicio después de la muerte y la resurrección de los muertos.

Es muy probable que Jesús tuviera debates con los fariseos durante su ministerio público; sin embargo, parece que ellos no estuvieron involucrados en su arresto o ejecución¹⁵. Tuvieron un papel primordial en la reconstrucción del judaísmo después de la destrucción del Templo en el año 70 y, por tanto, en la formación del judaísmo moderno. Su imagen negativa en los evangelios se debe al conflicto entre las comunidades judías y las cristianas alrededor del año 80, cuando las sinagogas comenzaron a excomulgar a los cristianos judíos.

Aunque había escribas en el tiempo de Jesús, así como había escritores instruidos por todo el mundo mediterráneo, sería un error considerarlos un grupo organizado. El retrato de los escribas en los evangelios normalmente refleja una polémica posterior¹⁶.

Los zelotas, llamados «*sicarii*» (asesinos) por los romanos, eran judíos nacionalistas fanáticos, que usaban la táctica del terror y del asesinato contra aquellos que impedían el camino hacia un reino judío independiente. Interpretaban la esperanza mesiánica judía en términos políticos. Pero Meier sostiene que este grupo radical no surgió como partido definido hasta la primera rebelión judía (66-70). En tiempo de Jesús, el término pudo ser aplicado en un sentido amplio a alguien que mostraba gran celo por la observancia estricta de la ley; algunos, no todos, pudieron utilizar la violencia para imponer a sus compañeros judíos la práctica de una estricta separación de los gentiles¹⁷. Simón el Zelote (Lucas 6,15) pudo ser un miembro de este grupo.

Los esenios, como los fariseos, eran descendientes de los *hasidim*. Su líder pudo ser un sacerdote conocido como el «maestro de justicia». Incapaces de aceptar la usurpación de los asmoneos del oficio del sumo sacerdote, se retiraron de Jerusalén y del

¹⁵ Meier, *JMIII*, 645.

¹⁶ *Ibid.*, 571.

¹⁷ *Ibid.*, 577-578.

Templo hacia el desierto, a lo largo de la ribera occidental del Mar Muerto, en el arroyo seco y rocoso de Qumrán, hoy a una hora en coche desde Jerusalén. Así, llegaron a ser una secta. Vieron una vida cuasi-monástica bajo una regla estricta, descrita en el «Manual de disciplina», encontrado con los demás «rollos del Mar Muerto» en 1947 en una cueva de Qumrán.

La visión teológica de los esenios fue destacadamente escatológica, así como apocalíptica. Resaltaban la observancia estricta de la ley, de la pureza ritual y el estudio de las Escrituras. Adherirse a la secta significaba entrar en una nueva relación de alianza con Dios. Algunos practicaron el celibato. En su preparación para lo que pensaban que sería la guerra escatológica final, aguardaban dos figuras mesiánicas, un mesías davídico y otro, una figura sacerdotal, el mesías de Aarón. El último era considerado más importante, ya que reflejaba la importancia del orden sacerdotal en Qumrán.

Los samaritanos vivieron entre Judea y Galilea, no lejos de la moderna Naplusa. Eran un pueblo mixto, descendientes de los supervivientes del reino norteño de Israel y de la población traída por los asirios para colonizar la tierra después del 721 a. C.; los demás judíos los consideraban heréticos y cismáticos; las raíces del cisma podían yacer más profundamente en las antiguas tensiones entre las tribus del norte y del sur. Habiendo construido su propio templo sobre el monte Garizim (véase Juan 4,20), los samaritanos no ofrecían culto a Dios en Jerusalén. Ellos aceptaban sólo el Pentateuco como canónico y esperaban a un personaje mesiánico que denominaban «el Restaurador».

CONCLUSIÓN

Jesús sólo puede ser comprendido a la luz de la tradición religiosa de la que formaba parte. Aunque el judaísmo de su tiempo era muy plural, principalmente lo configuraban tres tradiciones: la mesiánica, la sapiencial y la apocalíptica.

La tradición mesiánica esperaba la venida de un futuro rey davídico¹ que restauraría la vida religiosa y nacional del pueblo. Algunos de los Salmos, haciéndose eco del oráculo de Natán, hablan del ungido como hijo de Dios (Salmo 2,7; cf. 110,3; 89,27). Después del exilio, el futuro mesiánico a menudo fue descrito, aunque no exclusivamente, en términos escatológicos.

La tradición sapiencial se las había visto largamente con el dilema del hombre justo cuyo sufrimiento y desgracia parecían desmentir la existencia de un Dios justo y compasivo. Según el libro de la Sabiduría, se denominaría a sí mismo «hijo de Dios» y confiaría en Aquél al que llama padre, incluso en la muerte (Sabiduría 2,16-20). La sabiduría también está personificada como un atributo de Dios, que procede de Dios, está presente en la creación, y es enviada al mundo con una misión para el pueblo de Dios.

La tradición apocalíptica deseñaba de la salvación en el orden histórico presente y anticipaba una ruptura violenta entre el orden antiguo y el nuevo, como único modo en que la salvación de Dios se podría realizar.

A partir de Daniel, entra en la tradición la imagen de un personaje: «alguien como un hijo del hombre» (Daniel 7,13), aunque entendido colectivamente hasta los tiempos del Nuevo Testamento; así también, la comprensión de una resurrección general de los muertos (Daniel 12,1-3). Y, además, el testimonio del desarrollo gradual de la esperanza —si no una creencia— de una vida más allá de la muerte.

En el judaísmo del tiempo de Jesús, algunos grupos como los esenios fueron apocalípticos en su escatología; otros estuvieron esperando una renovación religiosa bajo un líder o rey mesiánico, o creyeron en la resurrección de los muertos, como los fariseos. Incluso hubo quienes buscaban una liberación política. Aunque sus teologías diferían y a menudo estaban en conflicto, el pensamiento escatológico no les era extraño. Muchos esperaban con ansia una nueva intervención divina en la vida del pueblo.

4

Jesús y su movimiento

¿Qué sabemos con seguridad sobre el Jesús histórico? Aparece conjuntamente con Juan el Bautista. Reunió discípulos a su alrededor, y de ellos escogió un grupo simbólico, «los doce». Su breve ministerio de predicación se centró en la proclamación de la venida del reino o reinado de Dios. Fue ejecutado en Jerusalén.

¿En qué consistía su ministerio? Los protestantes reducen frecuentemente todo su mensaje a una doctrina de salvación individual. Los católicos se mueven con demasiada prisa desde su persona hasta la Iglesia. Los especialistas bíblicos y los teólogos tienden a centrarse en aspectos más radicales de su movimiento o en su predicación del reino de Dios; en ambos casos, a menudo, no prestan suficiente atención al contexto judío del que procedía Jesús. Kasper dice que Jesús no tenía programa alguno: «No hay nada planificado ni organizado en su carrera. Hace la voluntad de Dios, tal como puede reconocerla en su entorno vital. Todo lo demás lo deja a Dios, su padre, con una confianza de niño»¹. Pero todo esto es demasiado simple. Jesús fue un verdadero ser hu-

¹ Kasper, *Jesús, el Cristo*, 83.

mano, enraizado en la tradición religiosa de su pueblo, tan capaz como cualquiera de aquellos que le siguieron de encontrar su propio lugar en esa tradición.

Recientemente algunos especialistas de la tercera búsqueda han argumentado que la intención de Jesús fue reunir y recrear a Israel como pueblo de Dios². En este capítulo exploraremos este tema.

Primero trataremos la relación entre Jesús y Juan el Bautista, y después abordaremos lo que habitualmente se ha llamado el «movimiento de Jesús», como un movimiento religioso dentro del judaísmo palestino.

Dejamos para el siguiente capítulo el tema de su predicación y ministerio.

JESÚS Y JUAN EL BAUTISTA

Juan el Bautista

Jesús emerge en la historia conjuntamente con el hombre conocido como «Juan el Bautista». Juan fue claramente un personaje histórico. Además del importante papel que desempeña en los cuatro evangelios, el historiador judío Josefo lo menciona en sus *Antigüedades judaicas* (93-94).

Juan aparece en el desierto de Judea, en la región del río Jordán, proclamando un mensaje de arrepentimiento (Marcos 1,4). Aunque la tradición lucana, en la que Juan aparece emparentado con Jesús, es dudosa, Meier encuentra plausible tanto la idea de que era hijo único de un sacerdote de Jerusalén como la de que podría haber pasado un tiempo entre los esenios en Qumrán o alguna otra comunidad esenia³. Qumrán estaba sólo a una corta

distancia de la región del Jordán, alrededor de Jericó, donde Juan realizó su ministerio.

El Bautista (el autor del cuarto evangelio lo llama simplemente «Juan») se presenta en la línea de la tradición de los profetas del Antiguo Testamento. Con dificultad se podría caracterizar su mensaje como «buena noticia», ya que se trataba de una advertencia sobre el juicio venidero de Dios. Aunque la comunidad judía en el tiempo de Juan estaba fuertemente influenciada por el pensamiento apocalíptico, su imaginario religioso era sobre todo profético; Meier le describe como un «profeta escatológico en el que se encuentran algunos motivos apocalípticos»⁴. Schillebeeckx le ve con rasgos del movimiento zelota, mesiánico y apocalíptico⁵. En un pasaje que proviene originalmente de la tradición Q, su mensaje, su estilo de predicar, su estilo de vida, y las imágenes recurrentes de «fuego», «hacha», «separar lo bueno de lo malo», se alinean en la tradición profética⁶:

¡Camada de viñeras! ¿Quién os ha enseñado a escapar de la condena que se acerca? Dad fruto válido de arrepentimiento y no os pongáis a decir: Nuestro padre es Abraham; pues os digo que de esas piedras puede sacar Dios hijos para Abraham. El hacha está ya aplicada a la cepa del árbol: árbol que no produzca frutos buenos será cortado y arrojado al fuego (Lucas 3,7-9; cf. Mateo 3,7-10).

Dos temas predominan en la predicación de Juan. Primero, la invitación a una profunda conversión. El juicio de Dios era inminente y no podía ser evitado. Su bautismo era un signo de conversión, un bautismo «con agua, en señal de arrepentimiento» (Mateo 3,11). El pueblo debía cambiar su modo de vivir. La ascendencia judía no cuenta para nada; el ser hijos de Abraham no les salvará. Su única esperanza yace en el arrepentimiento. Además, deben mos-

² Por ejemplo, Wright JVG; Gerhard Lohfink, *Does God Need the Church? Toward a Theology of the People of God* (Collegeville, The Liturgical Press, 1999).

³ Meier, *JMIII/1*, 51-57.

⁴ *Ibid.*, 61.

⁵ Schillebeeckx, *JEC*, 135.

⁶ *Ibid.*, 127-128.

trar su arrepentimiento con hechos. Lucas claramente relaciona el arrepentimiento con la caridad y la justicia (Lucas 3,10-14).

En segundo lugar, Juan señala a «uno con más autoridad» (Marcos 1,7) que vendría detrás de él. Todas las tradiciones lo atestiguan. Juan meramente señala a un sucesor; él no lo identifica y presumiblemente no podía hacerlo. Pero será más grande que él; dice que no es digno de desatar la correa de sus sandalias. El que viene detrás de él bautizará, no sólo con agua, sino «con el Espíritu Santo y fuego» (Mateo 3,11; Lucas 3,16) o simplemente «con el Espíritu santo» (Marcos 1,8; Juan 1,33).

El bautismo de Juan era señal de arrepentimiento; marcaba al bautizado como miembro del verdadero Israel que Yahveh salvaría. Wright dice que «lo que Juan hizo debe ser visto, y sólo puede verse, como un movimiento profético de renovación dentro del judaísmo —una renovación, sin embargo, que no apuntaba a una renovación de las estructuras existentes, sino a una sustitución de éstas»⁷. Este argumento es confirmado por el hecho de que el grupo de los discípulos de Juan permaneció unido incluso después de su muerte (Hechos 19,1-7), al igual que los discípulos de Jesús, como un grupo distinto dentro del judaísmo.

Jesús

No conocemos casi nada sobre Jesús de Nazaret antes de su bautismo. Nació, quizás, hacia el 4 a.C., poco antes de la muerte del rey Herodes. Su nombre, *Yeshú* en hebreo, es una forma abreviada de *Yeshosúa* o Josué, el hijo de Nun que sucedió a Moisés. Era conocido como galileo, de Nazaret; su nacimiento en Belén probablemente representa un *theologoumenon*, una afirmación teológica, basada en una profecía del Antiguo Testamento para afirmar su mesianismo davídico⁸. Sin embargo su linaje davídico está afirmado en una serie de diferentes tradiciones del Nuevo

Testamento, incluyendo a Pablo (Romanos 1,3-4), los sinópticos, Hechos 2,25-31, Apocalipsis 3,7; 5,5; 22,16, y está, en el fondo, implícito en Hebreos 7,14. Meier dice que probablemente fue reconocido como «Hijo de David» incluso durante su ministerio⁹. No existe ningún testimonio de que se hubiese casado alguna vez.

La concepción virginal de Jesús está afirmada sólo por Mateo (1,18-25) y Lucas (1,26-38) y, por supuesto, carece de verificación. El texto clásico de Isaías 7,14, «la virgen concebirá y parirá un hijo» citado por Mateo 1,23 es ambiguo. La palabra hebrea traducida como «virgen», *almá*, significa simplemente «mujer joven»; en la versión de los LXX se traduce por el griego *parthenos*, que a menudo significa «virgen», pero que también es utilizado con el otro sentido menos preciso. No hay pruebas de que en el tiempo anterior a Jesús, Isaías 7,14 se entendiese como referido a una concepción virginal¹⁰. Algunas investigadoras feministas han argumentado que Jesús fue ilegítimo¹¹ o que su madre había sido violada¹². Una acusación similar fue hecha en el siglo II por un autor pagano, Celso, en unos escritos polémicos contra el cristianismo alrededor del 178, pero las pruebas sugieren que lo que Celso relata es una dudosa historia judía originada no en Palestina, sino en la diáspora, durante la mitad del siglo II.

¿Tuvo Jesús hermanos, como parece sugerir el Nuevo Testamento? Meier ofrece una cuidadosa reseña de los asuntos implicados al respecto: las diferentes visiones de la Iglesia primitiva, la dificultad de mantener que el autor de Mateo pensara que los «hermanos» de Jesús (Mateo 13,55) fuesen primos; el hecho de que no existe ningún caso en el Nuevo Testamento donde el griego *adelphos* (hermano) claramente signifique «hermanastro», la

⁹ *Ibid.*, 233.

¹⁰ *Ibid.*, 235-236.

¹¹ Jane Schaberg, *The Illegitimacy: A Feminist Interpretation of the Infancy Narratives* (San Francisco, Harper and Row, 1987).

¹² Marianne Sawicki, *Seeing the Lord: Resurrection and Early Christian Practice* (Minneapolis, Fortress, 1994) 113-15.

⁷ Véase Wright, *JVG*, 160.

⁸ Meier, *JMJ*, 230-231.

referencia del minucioso historiador judío Josefo sobre Santiago como hermano de Jesús. Meier concluye que desde una perspectiva histórica, «la opinión más probable es que los hermanos y hermanas de Jesús lo fueran verdaderamente»¹³.

Pero ésta no es la única conclusión posible. Marcos 15,40 y Mateo 27,56 sitúan en la crucifixión a María Magdalena y a María la madre de Santiago el Menor y de José («Santiago y José» en Mateo), que pronto son identificados como los hermanos de Jesús (Marcos 6,3; Mateo 13,55). Si esta María en la crucifixión se ha de entender como la madre de Jesús, resulta extraño que el evangelista la identifique por su referencia a sus otros hijos, más que a Jesús. También es verdad que, en aquel tiempo, en las culturas de Oriente Próximo, a los miembros varones de una familia extensa se les denominaba «hermanos». Yo experimenté esto hace algunos años cuando uno de nuestros estudiantes, egipcio de nacimiento, hizo sus votos, y diversos familiares lejanos acudieron identificándose como sus «hermanos».

El lenguaje que Jesús usó cotidianamente sería el arameo. En el periodo posterior al exilio babilonio el arameo se hizo cada vez más popular, reemplazando al hebreo como lengua común. El hebreo permaneció en uso como lengua sagrada, el idioma de la mayoría de los libros de la Biblia hebrea. El hecho de que Jesús pudiese discutir algún punto de interpretación bíblica con los escribas y fariseos sugiere que sabía leer y escribir y al menos tenía un conocimiento básico del hebreo. Pudo ser instruido en la lectura del hebreo bíblico durante su juventud. Muchos especialistas creen que también poseía algún conocimiento del griego; ésta fue la lengua de los gentiles y él habría necesitado algún conocimiento para el trato con ellos. Por tanto, parece que Jesús tuvo alguna educación religiosa, sabía leer y escribir, habló arameo y poseía algún conocimiento tanto del hebreo como del griego.

Marcos relata que la gente de Nazaret pregunta de forma escéptica después de la enseñanza de Jesús en la sinagoga: «¿No es

¹³ Meier, *JMI*, 340.

este el carpintero (*tektón*), el hijo de María?» (Marcos 6,3). Mateo, dependiente de Marcos, cambia esto por «el hijo del carpintero» (Mateo 13,55), de donde proviene la tradición de José como carpintero. La palabra griega podría ser mejor traducida como «trabajador de la madera», un oficio especializado, que habría ubicado a Jesús entre la clase campesina galilea, un grupo de pequeños comerciantes, artesanos y granjeros independientes. Muchos de los discípulos de Jesús pertenecieron a este grupo; ellos fueron pescadores que poseían sus propias barcas. Desde una perspectiva socioeconómica, esta clase era más acomodada que los pobres rurales, los jornaleros, los granjeros arrendatarios y los criados que aparecen en los evangelios; pero su vida era sencilla y dura.

Jesús y Juan el Bautista

Jesús aparece públicamente poco después de ser bautizado por Juan, un acontecimiento que ciertamente fue histórico. Sólo podemos especular sobre las razones de que dejara su hogar y su oficio en Galilea y viajara hasta Judea para encontrarse con Juan. Sin duda, Jesús había oído que un nuevo profeta había aparecido en Israel y, como otros judíos religiosos, acudió a donde bautizaba para escuchar su mensaje. Dos cosas parecen claras.

Primero, su bautismo por Juan transformó su vida. Aunque no podemos leer demasiado psicológicamente el significado del relato de su bautismo, o tomar la visión descrita por los evangelistas como una narración literal de su experiencia, el encuentro debió ser muy significativo. Algo debió suceder, como resultado del encuentro, que transformó al carpintero de Nazaret en predicador itinerante del reino de Dios. Los evangelistas tardíos se muestran un poco incómodos con el relato del bautismo de Jesús. La primera narración es la mención sencilla de Marcos de que Jesús fue bautizado por Juan en el Jordán (Marcos 1,9). Lucas, reduciendo el bautismo, tanto del pueblo como de Jesús, a frases de participio de pasado, subraya que Jesús estaba en oración, es en ese contexto donde experimenta la visión (Lucas 3,21). En la na-

ración de Mateo, el Bautista reconoce inmediatamente a Jesús; advirtiendo el hecho de que Jesús acuda a él para ser bautizado, sugiere, más bien, que él debería ser bautizado por Jesús (Mateo 3,14). El Bautista de Mateo es claramente consciente de la dignidad superior de Jesús. En Juan, el último evangelio escrito, el Bautista relata la visión del Espíritu descendiendo sobre Jesús (Juan 1,32), pero nunca menciona el bautismo como tal. La incomodidad para los evangelistas tardíos surge del hecho de que Jesús se bautice como un pecador más, rodeado de pecadores. Jesús, sin embargo, no fue un individualista moderno; él se vería a sí mismo como un miembro más del pueblo de Dios, el pecaminoso Israel denunciado por el Bautista/Su presencia en el bautismo fue un signo de su personal apertura al juicio de Dios, anunciado por el Bautista, y de su solidaridad con su pueblo.

Segundo, es muy posible que el propio ministerio público de Jesús surgiese como resultado del tiempo que pasó con Juan y sus discípulos. Aunque sólo el autor del cuarto evangelio sugiere esto, existe una razón para pensar que su evangelio en este punto sea histórico. Como dice Meier: «En este caso concreto, muchos críticos no tienen inconveniente en decir, al menos *sofho voce*, que el cuarto evangelio acierta y los sinópticos yerran»¹⁴. El cuarto evangelio proporciona las siguientes pistas. Jesús aparece en compañía de Juan; sus primeros seguidores, incluyendo a Felipe, Andrés, y probablemente Pedro y Natanael, eran en un principio discípulos del Bautista; y al menos en los primeros días de su propio ministerio, pudo haber bautizado a otros como lo hacía Juan. Juan 3,22 dice que «Jesús con sus discípulos se dirigió a Judea; allí se quedó con ellos y se puso a bautizar». Sólo unos versículos después, el editor final del evangelio de Juan, sin duda consciente de otra tradición, rompe la narración en 4,2 con el argumento de que Jesús mismo no bautizaba. El hecho de que el

¹⁴ Meier, *JMIII/1*, 161. Wright señala que el autor de Hechos también resalta que los seguidores de Jesús datan su punto de origen desde el bautismo de Juan: *JVG*, 169.

primer pasaje afirme que Jesús bautizaba encaja con el *criterio de dificultad*; esto era ampliamente conocido como parte de la tradición original de Juan y no podía ser omitido, incluso si un editor posterior sintió la necesidad de corregirlo¹⁵.

Las similitudes entre la predicación de Jesús y la de Juan también sugieren que Jesús originalmente formaba parte del grupo de Juan. Como Juan, Jesús llamó a la gente a la conversión de la mente y el corazón; había una nota de urgencia en su predicación, tanto para Israel como para los individuos; su mensaje era fuertemente escatológico; reunió discípulos alrededor suyo; y aparentemente continuó, al menos por un tiempo, la práctica de bautizar como Juan.

Sin embargo, en algún momento Jesús se distanció para comenzar su propio ministerio. No conocemos la razón precisa de su partida del círculo de Juan. Pero una comparación del mensaje de Jesús con el del Bautista sugiere que su experiencia religiosa fue diferente; Él poseía una visión distinta de Dios y de su salvación. Mientras que en el mensaje de Juan prevalecía la amenaza, en el de Jesús prevalecía la alegría, literalmente era una «Buena Nueva» (*euangelium*), un «evangelio». El reino de Dios ya estaba presente, al menos en cierto modo. Así en determinado momento los dos se separaron.

Hay cierto indicio de que Juan tenía dudas sobre Jesús y su ministerio, o quizás que lo pensó mejor. La fuente Q relata que Juan mandó a sus discípulos a preguntar: «¿Eres tú el que había de venir, o tenemos que esperar a otro?» (Lucas 7,20 | Mateo 11,3). La respuesta de Jesús puede verse como una síntesis de su ministerio:

Id a informar a Juan de lo que habéis visto y oído: ciegos reciben la vista, cojos caminan, leprosos quedan limpios, sordos oyen, muertos resucitan, pobres reciben la buena noticia. Y dichoso el que no tropieza por mi causa (Lucas 7,22-23; cf. Mateo 11,4-6).

¹⁵ Meier, *JMIII/1*, 161-166.

Jesús continuó hablando de Juan con gran respeto. Según la tradición Q, Jesús declara que Juan es más grande que cualquier nacido de mujer, «pero el menor en el reino de los cielos es mayor que él» (Mateo 11,11; cf. Lucas 7,28). En Marcos, Jesús desafía a los sumos sacerdotes, a los escribas y a los ancianos a reconocer la autoridad divina que está tras el ministerio de Juan (Marcos 11,27-30 y paralelos). En Mateo 11,7-11 || Lucas 7,24-28, Jesús afirma que Juan es más que un profeta y sin embargo menor que el último en el reino de Dios. Pero el Nuevo Testamento no da indicaciones de cómo respondió el Bautista al desafío de Jesús. Meier ve en este silencio un fuerte argumento a favor de la historicidad de esta tradición, en tanto que no sirve a un propósito apologético¹⁶. Existe también el indicio en Hechos 18,25 y 19,3 de que ciertos grupos de seguidores de Juan sobrevivieron durante el periodo de la Iglesia primitiva. Quizás Juan murió con su vacilación no adivinada o su duda no resuelta, pero lo que está claro es que desempeñó un importante papel que afectó no sólo a los primeros discípulos de Jesús, sino también a Jesús mismo.

¿Qué clase de autoridad tuvo Jesús? Ciertamente su autoridad no estaba basada en fuentes institucionales; no fue insinuado en la ley, como los fariseos, no fue un miembro de la clase sacerdotal, como los saduceos. Su autoridad fue personal, carismática. Aunque Él se describe en los evangelios sinópticos como un profeta (Marcos 6,4 y paralelos), no parece que usara la tradicional introducción profética, «Así dice el Señor». El evangelio de Juan lo describe como un maestro de sabiduría del Antiguo Testamento. Witherington encuentra que esta categoría es la más adecuada para explicar quién fue Jesús¹⁷. En términos más actuales, fue un laico.

¹⁶ Meier, *JMIII/1*, 182-183.
¹⁷ Witherington, *JQ*, 185.

EL MOVIMIENTO DE JESÚS

Si Jesús proclamó la venida del reino o reinado de Dios como dicen los evangelios, una cuestión lógica es dónde estaba ese reino para ser encontrado. Un reino es concreto: tiene parámetros o límites y localización particular. Un reinado implica una actividad, un poder ejercido. ¿Jesús entendió el pueblo del reino como algo que abarcaba a toda la humanidad? ¿Era Israel el lugar del reinado de Dios, el pueblo histórico de Dios? ¿O el reinado de Dios habría de ejercerse sobre un Israel nuevo o renovado?

Al igual que el Antiguo Testamento, el ministerio de Jesús incluía una bendición para todas las naciones. Pero muchos especialistas están hoy de acuerdo en que Jesús confinó sus esfuerzos a su propio pueblo. Si se hubiese extendido a todos, más que a «las ovejas perdidas de la casa de Israel» (Mateo 15,24), la lucha de la Iglesia pospascual sobre la admisión de los gentiles reflejada en las cartas paulinas y en los Hechos de los Apóstoles no hubiese tenido sentido. Es posible que Jesús entendiese el reinado de Dios ejercitado solamente en Israel, el pueblo de Dios, la comunidad religiosa definida por la Torah, el Templo y el sacerdocio. Pero si vio el lugar del reinado de Dios en un Israel renovado, una comunidad escatológica, se podría percibir algún testimonio de ruptura con lo antiguo, algún esfuerzo por establecer algo nuevo. Esto suscita la cuestión de Jesús como fundador de un movimiento u organizador de una comunidad; ello implica cuestiones de símbolos, estructuras, acción profética y organización.

En estos últimos años se ha vuelto muy popular hablar del «movimiento de Jesús», aunque algunos especialistas intentan separarlo de la identidad religiosa de Israel, y otros sostienen una diferencia radical entre Jesús y sus seguidores, y la Iglesia posterior. Elisabeth Schüssler describe el movimiento de Jesús como uno de los distintos movimientos de renovación del judaísmo. Ella lo ve como una «*alterнатива* a las estructuras patriarcales dominantes» del judaísmo, un «disciplinado de iguales», pero no como una «formación opositora» que rechazase sus valores

y prácticas¹⁸. Los seguidores de Jesús eran los discriminados económicamente, los «pobres, indigentes y hambrientos».¹⁹ Crossan describe al «movimiento del reino de Dios» de Jesús como un grupo originalmente de «itinerantes... como el propio Jesús, principalmente propietarios, arrendatarios o campesinos desposeídos. No se les invitó a abandonar todo, sino a aceptar la pérdida de todo como juicio, no sobre ellos, sino sobre el sistema que les había desposeído»²⁰. Encontrando pocos o ningún indicio para esta tesis «itinerante», sean carismáticos o sean «parecidos a los cínicos», Richard Horsley argumenta que el movimiento de Jesús estaba basado y ordenado hacia la renovación de las comunidades en las ciudades y pueblos de Galilea²¹.

Pero la cuestión del movimiento de Jesús puede abordarse de otro modo. Si creció un movimiento alrededor de Jesús, ¿cuál fue la relación entre este movimiento y la comunidad de Israel de la que Jesús formaba parte, y cómo se relacionó este movimiento con la Iglesia posterior? Es demasiado simple sugerir que Jesús fue sencillamente un predicador itinerante que arrastraba al pueblo hacia sí sin ningún plan u objetivo/Según Meier, «Jesús y los fariseos representaban los dos principales movimientos religiosos activos entre los judíos de a pie de Palestina a finales de los años 20 del siglo I»²². Existen considerables evidencias en los evangelios de que Jesús estuvo familiarizado con los profetas que le precedieron, y actuó de forma deliberada para dar una identidad a sus seguidores. Los evangelistas distinguen entre la «multitud» o «muchedumbre» a la que se dedicó en su ministerio (Marcos 6,34), «los discípulos» (Marcos 14,12-16), otros ami-

¹⁸ Elisabeth Schüssler, *En memoria de ella: Una reconstrucción teológico-feminista de los orígenes del cristianismo* (Bilbao, Desclée de Brouwer, 1989) 147-148.

¹⁹ *Ibid.*, 168.

²⁰ John D. Crossan, *El nacimiento del cristianismo: Qué sucedió en los años inmediatamente posteriores a la ejecución de Jesús* (Santander, Sal Terrae, 2002), 281-282.

²¹ Richard A. Horsley, *Sociology and the Jesus Movement* (Nueva York, Continuum, 1994) 115-121.

²² Meier, *JMIII*, 645.

gos y seguidores que iban con Él (Lucas 8,1-3), y un grupo íntimo conocido como «los doce». Y hablan de una nueva clase de familia, sin los tradicionales lazos de parentesco y de clan. Estudiaremos a esta nueva familia, a los discípulos y a los doce, y nos preguntaremos qué cosa sugieren sobre lo que entendía Jesús por su ministerio.

Una nueva familia

Hay considerables evidencias en los evangelios de que Jesús imaginó una nueva clase de familia, en la que las relaciones estaban basadas no en el clan, en el parentesco o en el patriarcado, que eran muy importantes en la cultura semítica del Oriente, sino en la aceptación del reino de Dios²³. Una serie de expresiones de Jesús reflejan este vuelco de los valores y papeles de la familia tradicional. Por ejemplo, Jesús dice a sus discípulos: «Si alguien acude a mí y no pospone a su padre y su madre, a su mujer y sus hijos, a sus hermanos y hermanas, y hasta su propia vida, no puede ser discípulo mío» (Lucas 14,26 | | Mateo 10,37). Jesús prevé los conflictos que su venida suscitará: «Vine a enemistar a un hombre con su padre, a la hija con su madre, a la nuera con su suegra, y los enemigos de uno son los de su casa» (Mateo 10,35-36). Al hombre que deseaba enterrar a su padre antes de seguirle, le dijo: «Deja que los muertos entierren a sus muertos» (Lucas 9,60 | | Mateo 8,22). Pero esto era alentar la violación de una de las obligaciones familiares más básicas, el entierro honorable para los muertos²⁴.

Al principio de su evangelio, Marcos narra un relato sobre Jesús que experimenta el rechazo tanto de su familia como de su comunidad²⁵. Sus parientes, pensando que estaba trastornado, intentan llevarlo a casa a la fuerza. Al mismo tiempo, los lí-

²³ Véase Horsley, *Sociology and the Jesus Movement*, 122-124.

²⁴ Véase Wright, *JVC*, 401.

²⁵ Véase Lohfink, *Does God Need the Church?*, 158.

deres religiosos, representados por los escribas, habían atribuido su obra al espíritu del mal. Jesús acusa a los escribas de peccar contra el Espíritu. Pero la respuesta a su familia es igualmente desafiante: «¿Quién es mi madre y mis hermanos? Y mirando a los que estaban sentados en círculo alrededor de él, dice: -Mirad, mi madre y mis hermanos. Pues el que cumple la voluntad de Dios, ése es mi hermano, hermana y madre» (Marcos 3,33-35). Como dice Bruce Chilton, la dinámica del reino es hacer la voluntad de Dios; «los parientes de sangre eran intrusos, tal como eran los escribas»²⁶. En el cuarto evangelio, Jesús, desde la cruz, entrega al discípulo amado su madre, María, como madre (Juan 19,26-27); así establece la nueva familia de los discípulos.

Los discípulos

Desde el principio de su ministerio público, Jesús estuvo acompañado por un grupo de discípulos. El Nuevo Testamento usa dos palabras para expresar el concepto de discípulado, el sustantivo *mathētēs*, «discípulo», y el verbo *akolouthēin*, «seguir».

Mathētēs aparece más de 250 veces en el Nuevo Testamento, principalmente en los evangelios y en los Hechos. Significa literalmente «uno que aprende». En el griego secular un *mathētēs* era alguien ligado a otro para aprender, un aprendiz en un oficio o el alumno de un filósofo. No hay *mathētēs* sin *didaskalos*, un «maestro» o «profesor».

El verbo *akolouthēin* significa «seguir». Aparece 56 veces en los sinópticos y 14 veces en Juan; algunas se refieren a las muchedumbres que seguían a Jesús (Mateo 4,25; 8,1). Pero cuando se trata de individuos, como *mathētēs*, muestra la característica especial de los discípulos con relación a Jesús.

Raramente se encuentra la relación maestro-discípulo en el Antiguo Testamento, y el griego *mathētēs* no aparece en los LXX. Entra en la tradición judía con el judaísmo rabínico, probablemente bajo la influencia de los griegos y las escuelas filosóficas helenísticas. El Nuevo Testamento usa *mathētēs* para los discípulos de Juan el Bautista (Mateo 11,1) y ocasionalmente para los discípulos de los fariseos (Mateo 22,16), aunque Meier señala que el único ejemplo de un uso judío de *mathētēs* que se acerca a la tradición de los evangelios aparece en los escritos de Josefo, al final del siglo I, es decir, en un tiempo muy posterior²⁷. Aunque existen algunos paralelos importantes entre los discípulos de Juan y los de Jesús, el uso de *mathētēs* en referencia a los discípulos de Jesús es único.

En primer lugar, ser discípulo de Jesús era el resultado de una invitación personal. A diferencia del caso del discípulado en el judaísmo rabínico, el discípulo no escogía al maestro; más bien Jesús escogió y llamó a sus discípulos (Marcos 1,17; 2,14). La iniciativa siempre viene de Él. De igual modo, aunque Jesús llamó a todos al arrepentimiento, a actuar con misericordia y amor, a perdonar como habían sido perdonados, a acoger el reino; no llamó a todos a un seguimiento muy personal, que caracterizaba a sus discípulos²⁸. Esto no fue un requisito absoluto para compartir las bendiciones del reino.

En segundo lugar, la llamada de Jesús poseía un carácter inclusivo; su invitación no estaba restringida a los ritualmente puros, a los observantes religiosos, a los pobres, o siquiera a los varones. «Las cómodas señales de advertencia fueron retiradas; la necesaria separación de santos y de impuros, de justos y de pecadores, de lo nuestro y de lo de aquéllos, fue deliberadamente suprimida por las dinámicas del reino que no respetaban tales parámetros»²⁹. Entre los que seguían a Jesús había «publicanos y

²⁷ Meier, *JMIII*, 67.

²⁸ Martin Hengel, *Seguimiento y carisma: La radicalidad de la llamada de Jesús* (Santander, Sal Terrae, 1981) 91.

²⁹ Chilton y McDonald, *Jesus and the Ethics of the Kingdom*, 96.

²⁶ Bruce Chilton y J.I.H. McDonald, *Jesus and the Ethics of the Kingdom* (Grand Rapids, Mich., Eerdmans, 1987) 97.

pecadores» (Marcos 2,15) así como un grupo de mujeres (Lucas 8,2).

La cuestión de las discípulas de Jesús suscita algunas cuestiones. Aunque la tradición de los evangelios muestra con claridad que había mujeres entre los seguidores de Jesús, nunca las denomina *mathētēs*. Meier ofrece la siguiente explicación. En tiempo de Jesús no existían formas femeninas de las palabras hebreas y arameas para «discípulo» (*Talmiḏ* en hebreo / *Talmiḏā* en arameo), y los evangelios griegos siguieron el uso judío en esta consideración. Lucas usa una forma femenina de «discípulo», *mathēria*, en Hechos 9,36, aunque no en el evangelio, probablemente porque era reacio a introducir la forma femenina en la tradición evangélica, relativamente fija. Conclusión: ¿hubo mujeres discípulas? Nominalmente no; pero en la realidad, sí.³⁰ Había también un grupo de hombres y mujeres tales como Marta y María, Lázaro, el anónimo anfitrión de la Última Cena, quizás no «completamente» discípulos, en tanto que no abandonaron sus hogares, pero que apoyaron a Jesús y a su grupo, ofreciéndoles hospitalidad³¹.

En tercer lugar, la llamada de Jesús al discipulado significa una ruptura radical con el pasado, tanto personal como cultural (Marcos 10,21; Lucas 9,57-62). Los que siguieron a Jesús «dejaron todo» (Lucas 5,11). Ellos dejaron atrás padres, familia e hijos (Lucas 14,26), trabajos (Marcos 2,14). Sus discípulos compartieron su vida pobre e itinerante (Mateo 8,20). Cambiaron sus relaciones de familia naturales para ser miembros de una nueva familia con Jesús, tal como hemos visto (Marcos 3,34-35). Para algunos eso significaba el celibato por causa del reino (Mateo 19,11-12). Hay también algún bagaje cultural que ha de ser dejado atrás. La nueva familia de los que siguen a Jesús será distinta a la del Israel de los ancianos. El siguiente texto de Marcos es instructivo:

Todo el que deje casa o hermanos o hermanas o madre o padre o hijos o campos por mí y por la buena noticia ha de recibir en esta vida cien veces más en casas y hermanos y hermanas y madres e hijos y campos, con persecuciones, y en el mundo futuro vida eterna (Marcos 10,29-30).

El lector cuidadoso observará que la segunda mitad del párrafo omite «padres» para la nueva familia de los discípulos. La omisión es significativa: padres «representa el patriarcado, la sociedad antigua en la que sólo el varón gobierna y decide. En la nueva familia de Jesús en la que los discípulos se desenvuelven, ya no puede haber nadie que domine a los demás».³² También la presencia de mujeres entre los que seguían a Jesús (Lucas 8,2) fue contracultural para su tiempo.

En cuarto lugar, ser discípulo de Jesús era algo muy diferente a ser discípulo de los rabinos. Los segundos eran estudiantes, ocupados con el aprendizaje y la aprobación en las enseñanzas de sus maestros. Los discípulos de Jesús compartían su ministerio; Él los mandó a curar a los enfermos, a expulsar demonios y a proclamar que el reino de Dios había comenzado (Marcos 6,7-13; Lucas 10,2-12).

Finalmente, ser discípulo de Jesús significaba compartir su vida de servicio y amar a los demás con amor de autosacrificio. Los discípulos han de compartir lo que tienen con los demás (Lucas 6,30); ocupar el último lugar y servir a los demás (Marcos 9,35); dejar que otros ocupen los primeros puestos y estar dispuestos a soportar insultos e injurias (Mateo 5,38-42). En otras palabras, debían amar como Jesús amaba. El autor del cuarto evangelio explicita esto cuando Jesús afirma en su discurso de despedida: «Éste es mi mandamiento: que os améis unos a otros como yo os amé. Nadie tiene amor más grande que el que da la vida por los amigos» (Juan 15,12-13). Según Meier, la exigencia de un compromiso radical que puede ocasionar hostilidad, persecución, incluso el sacrificio de la vida, se fundamenta en Jesús

³⁰ Meier, *JMIII*, 104-105.

³¹ *Ibid.*, 105-107.

³² Chilton y McDonald, *Jesus and the Ethics of the Kingdom*, 132.

mismo. Argumenta convincentemente la autenticidad de dos dichos sobre la exigencia radical del discipulado que aparecen juntos en Marcos: «Quien quiera seguirme, niéguese a sí, cargue con su cruz y sígarme. Quien se empeñe en salvar la vida, la perderá; quien la pierda por mí y por la buena noticia, la salvará» (Marcos 8,34-35 y paralelos)³³.

Los doce

Aunque no todos están de acuerdo en el papel desempeñado por los doce en la primitiva Iglesia, pocos cuestionan el hecho de que Jesús escogió a doce del grupo más amplio de discípulos (a pesar de que Mateo tiende a identificar los discípulos con los doce).

Subió a la montaña, fue llamando a los que él quiso y se fueron con él. Nombró a doce [a quienes llamó apóstoles] para que convivieran con él y para enviarlos a predicar con poder para expulsar demonios. [Nombró, pues, a los doce.] A Simón lo llamó Pedro; a Santiago de Zebedeo y a su hermano Juan, a los cuales llamó Boanerges (que significa Hijos del trueno), Andrés y Felipe, Bartolomé y Mateo, Tomás, Santiago de Alfeo y Tadeo, Simón el zelota y Judas Iscariote, el que lo entregó (Marcos 3,13-19).

El pasaje sugiere una reflexión teológica posterior; la palabra «apóstol» (uno que es enviado) es más verosímil después de la Pascua, y el autor usa el verbo *epoiesen*, «él hizo» o «él designó», para indicar una institución formal. La Iglesia posterior no recuerda sus nombres con coherencia, ya que alguna lista difiere levemente. Pero no hay duda de que Jesús escogió a «los doce»; son mencionados en fuentes independientes tales como Marcos, Juan, probablemente el material especial lucano y Q, así como en el credo antiguo, que nombraba a los testigos de la resurrección citados por Pablo en 1 Corintios 15,1-7³⁴.

³³ Meier, *JMIII*, 80-91.

³⁴ Véase Meier, *JMIII*, 162.

¿Qué significa todo esto para la comprensión de Jesús sobre su movimiento? El hecho de instituir a «los doce» como el corazón íntimo de su grupo de discípulos manifiesta claramente un significado escatológico. Meier encuentra una tradición ya presente en Jeremías y Ezequiel, e incluso con más evidencia en el judaísmo poseñítico, que comenzó a anticipar una reagrupación de las doce tribus en el futuro de Dios. Lo que emerge es la esperanza de un nuevo o restaurado Israel escatológico. Incluso la comunidad sectaria de Qumrán compartía esta esperanza³⁵. Sobre este trasfondo, el movimiento de Jesús no fue algo que simplemente «sucedió». Sus discípulos constituyeron una nueva «familia», los que estaban completamente entregados al reino de Dios. El significado de situar a un grupo simbólico de doce en el centro de su movimiento sería evidente de inmediato para los judíos de su tiempo. Ésta fue una acción deliberada, una acción profética por parte de Jesús para establecer una comunidad renovada o escatológica de Israel³⁶. Con su designación de los doce, convirtiéndolos en signo de la restauración inminente de Israel, desafió a Israel a una decisión de fe³⁷.

El movimiento de Jesús y la Iglesia

La perdurable tentación de la teología liberal, desde su clásica expresión en el liberalismo protestante del siglo XIX hasta su encarnación moderna en el *Jesus Seminar*, consiste más bien en reducir a Jesús a un inocuo maestro de ética, particularmente de ética social. El resultado viene a ser la introducción de una cuña entre este Jesús dócil y todas las cuestiones doctrinales, rituales y eclesiales³⁸. Una expresión clásica de esto es la frase de Alfred

³⁵ *Ibid.*, 170-175.

³⁶ Wright, *JVG*, 300; Lohfink, *Does God Need the Church*, 162 habla de «la restauración teológica de Israel».

³⁷ Ben F. Meyer, *The Aim of Jesus* (Londres, SCM Press, 1979) 154.

³⁸ Meyer se refiere al «consenso de 1880» entre los especialistas de la crítica bíblica sobre que no existían vínculos entre «Jesús» y «la Iglesia» en su obra *Christus Faber: The Master Builder and the House of God* (Allison Park, Pa., Pickwick, 1992) 149.

Loisy, a menudo repetida: «Jesús predicó el reino de Dios y lo que vino fue la Iglesia»³⁹. Pero esta reducción no puede resistir un análisis serio.

También ignora lo que indica un cuidadoso estudio del movimiento de Jesús. Llamando a un grupo de discípulos a compartir su propia misión para con Israel y constituyendo a «los doce», símbolo de las doce tribus, como un grupo interno, Jesús estaba estableciendo simbólicamente una comunidad renovada de salvación o un Israel escatológico. Algunas especialistas feministas han insistido en la naturaleza igualitaria del discípulado de Jesús, calificándolo como un «discipulado de iguales». Aunque hay algo de verdad en esto, es claro en el Nuevo Testamento que había diferentes «círculos» o grupos entre los discípulos. Además del grupo general de discípulos y «los doce», Pedro, Santiago y Juan parecen disfrutar de una relación más estrecha o más íntima con Jesús. Solo ellos le acompañan en la resurrección de la hija de Jairo, en la transfiguración y en la agonía en el huerto. Pedro destaca en todas las tradiciones. Siempre es el primero nombrado entre los doce (Marcos 3,16; Lucas 6,14; Mateo 10,2; Hechos 1,13; cf. 1 Corintios 15,5-8). Todos los estratos principales de la tradición de los evangelios, con la posible excepción de Q, atestiguan que Pedro fue el portavoz de los discípulos durante la vida de Jesús⁴⁰. La tradición de los evangelios que señala que Jesús cambió su nombre de Simón a Pedro («roca») es muy probablemente histórica; esto lo supo claramente Pablo, que usualmente se refiere a él como *Cefas*, «Pedro» en arameo. Así que el movimiento de Jesús fue un grupo diferenciado; consistía en los discípulos, los doce, un círculo íntimo de Pedro, Santiago y Juan, y Pedro en sí mismo.

El Israel escatológico o la comunidad renovada de salvación también tenía ciertas acciones rituales que la caracterizaban. Al menos en el comienzo, reflejando sin duda el tiempo que Jesús y algunos de sus discípulos pasaron con Juan el Bautista, los discípulos

³⁹ Alfred Loisy, *L'Évangile et l'Église* (París, 1902) 111.

⁴⁰ Pedro en el Nuevo Testamento, editado por Raymond E. Brown, Karl P. Donfried y John Reumann (Santander, Sal Terrae, 1976) 151.

de Jesús y quizás Jesús mismo realizaron un ministerio bautismal (Juan 3,22). Al igual que el bautismo de Juan, su bautismo era un signo de arrepentimiento y de apertura personal al futuro de Dios.

Existía también la tradición de las comidas, las comidas de Jesús compartidas con sus discípulos y con otros, incluyendo a los «publicanos y pecadores» —por lo que fue muy criticado—, acogiéndolos como signo de su inclusión en el reino de Dios. Esta comida tomó un significado totalmente nuevo en la Última Cena y después de la muerte de Jesús, tal como los discípulos lo transmitieron en su tradición (cf. Lucas 24,13-35). Tratemos la tradición del seguimiento en la mesa en el siguiente capítulo. Pero lo que todo esto muestra es que durante su ministerio Jesús reunió a sus discípulos en una comunidad con una identidad particular. Sus discípulos compartieron su ministerio. La comunidad se caracterizaba por ciertas acciones rituales. Su institución de «los doce», como un núcleo íntimo, relaciona a sus seguidores con un Israel renovado, una comunidad renovada de salvación.

¿Cuál es la relación entre este Israel renovado y la Iglesia? Harrington afirma que se pueden encontrar «continuidades de creencias, de personal y de prácticas, entre el grupo reunido alrededor de Jesús en su ministerio terrenal (los discípulos) y el grupo reunido alrededor del Señor resucitado (la Iglesia)»⁴¹. Gerhard Lohfink afirma que la acción de Jesús no está inmediatamente dirigida a la Iglesia; sin embargo, en la medida en que la *ekklesia* pospascual —aunque sea incompleta, ya que la sinagoga está ausente— es el Israel escatológico, se puede y debe afirmar que Jesús apuntó a la fundación de la Iglesia en todas sus acciones. Lo que Jesús fundó cuando instituyó a los doce no fue la Iglesia, sino el pueblo de Dios escatológico. Pero en este acto de fundación se prepararon las bases de la Iglesia. La Iglesia encuentra sus raíces en las acciones de Jesús mismo⁴².

⁴¹ Daniel J. Harrington, *God's People in Christ* (Filadelfia, Fortress, 1980) 29.

⁴² Lohfink, *Does God Need the Church?*, 163; véase también su obra: *La Iglesia que Jesús quería. Dimensión comunitaria de la fe cristiana* (Bilbao, Desclée de Brouwer, 1986).

CONCLUSIÓN

Aunque Jesús fue conocido como galileo, el origen de su movimiento parece que fue el movimiento de Juan el Bautista en el desierto de Judea. Hay temas similares en la predicación de ambos personajes. Ambos vieron a Israel en una situación crítica ante el juicio de Dios. Ambos llamaron a Israel, a la nación judía y al judío individual, a una conversión de la mente y del corazón. En algunos puntos, sin embargo, Jesús rompió con Juan y comenzó a predicar aparte y a juntar a sus propios discípulos, algunos de los cuales procedían del grupo de Juan.

El movimiento de Jesús fue algo más que una congregación espontánea alrededor de un predicador carismático. Aunque Jesús predicó a muchos, Él llamó a algunos a ser sus discípulos, a formar una asociación cercana a Él y a compartir su ministerio. Consideró a estos seguidores como miembros de una nueva familia dedicada, como Él lo estuvo, a escuchar y realizar la palabra de Dios. La elección de «los doce» es la clave de su intención; Él consideró a su comunidad de discípulos como constituyentes de un Israel escatológico, la restauración de Israel proclamada por los profetas. De esta comunidad procede la Iglesia.

5

La predicación y el ministerio de Jesús

Pedro, en su sermón en la casa del centurión Cornelio, proporciona una breve síntesis del ministerio de Jesús. Recuerda a sus oyentes —en realidad la comunidad de Lucas— «lo sucedido por toda la Judea, empezando por Galilea, a partir del bautismo que predicaba Juan. A Jesús de Nazaret lo ungió Dios con Espíritu Santo y poder: discursó haciendo el bien y curando a los poeidos del diablo, porque Dios estaba con él» (Hechos 10,37-38).

Los evangelios ofrecen distintos retratos de Jesús; es un curandero y exorcista, un profeta, el Mesías esperado, el Hijo del Hombre. Witherington sostiene que mientras Juan el Bautista permanece en la línea de los profetas clásicos, Jesús se presenta como un sabio profético y escatológico¹. Desde su punto de vista, la tradición sapiencial explica mejor los diversos aspectos del ministerio de Jesús. Más que utilizar la fórmula profética, «así dice el Señor», Jesús enseña con su propia autoridad. Habló con aforismos, parábolas, personificaciones y bienaventuranzas —típico del lenguaje sapiencial— y llamó Padre a Dios. Su predicación tie-

¹ Witherington, *JQ*, 187.

ne un sabor más universal². Meier le ve como un profeta itinerante y un taumaturgo al estilo de Elías y Eliseo³.

Si nos trasladamos desde los textos evangélicos al predicador que se encuentra detrás de ellos, encontramos tres ramas de la tradición de Jesús: sus dichos, sus parábolas y la imagen central del reino de Dios. En este capítulo, trataremos estas tres ramas y concluiremos con una nota sobre la tradición de los milagros.

LOS DICHOS DE JESÚS

No todos los dichos o «*logia*» de Jesús provienen de Jesús mismo. Algunos de los que le atribuyeron los evangelistas pudieron ser proverbios populares que Jesús adoptó en su predicación; otros podrían haber sido atribuidos a Jesús por las primeras comunidades cristianas. Rudolf Bultmann proporciona una larga lista de tales proverbios transformados en dichos de Jesús por la Iglesia⁴. Pero también hace una lista que podemos tomar, con cierta confianza, como característicos de la predicación de Jesús. Se incluyen los siguientes:

1. Un reino dividido internamente no puede subsistir. Una casa dividida internamente no puede mantenerse. Si Satanás se alza contra sí y se divide, no puede subsistir, antes perece (Marcos 3,24-26).
2. Nadie puede entrar en la casa de un hombre fuerte y llevarse su ajuar si primero no lo ata. Después podrá saquear la casa (Marcos 3,27).
3. Quien se empeña en salvar la vida, la perderá; quien la pierda por mí y por la buena noticia, la salvará (Marcos 8,35).

² *Ibid.*, 185.

³ Meier, *MIII/2*, 1189.

⁴ Rudolf Bultmann, *Historia de la tradición sinóptica*, 161-162.

4. Uno que echa mano al arado y mira atrás no es apto para el reinado de Dios (Lucas 9,62).
5. Qué difícil es que los ricos entren en el reino de Dios (Marcos 10,23b).
6. Es más fácil para un camello pasar por el ojo de una aguja que para un rico entrar en el reino de Dios (Marcos 10,25).
7. Deja que los muertos entierren a sus muertos (Lucas 9,60a).
8. Entrad por la puerta estrecha; porque es ancha la puerta y espacioso el camino que lleva a la perdición, y son muchos los que entran por ella. ¡Qué estrecha es la puerta, qué angosto el camino que lleva a la vida, y son pocos los que dan con ella! (Mateo 7,13-14).
9. Pero muchos primeros serán los últimos, y muchos últimos primeros (Marcos 10,31).
10. No hay nada fuera del hombre que, al entrar en él, pueda contaminarlo. Lo que sale del hombre es lo que contaмина al hombre (Marcos 7,15).
11. Os lo aseguro, quien no reciba el reino de Dios como niño, no entrará en él (Marcos 10,15).
12. Pues quien se ensalza será humillado, quien se humilla será ensalzado (Lucas 14,11).
13. Vosotros pasáis por justos ante los hombres, pero Dios os conoce por dentro. Pues lo que los hombres exaltan lo aborrece Dios (Lucas 16,15).
14. Si uno te da un bofetón en la mejilla derecha, ofrécele la izquierda. Al que quiera ponerte pleito para quitarte la túnica déjale también el manto. Si uno te fuerza a caminar mil pasos, haz con él dos mil (Mateo 5,39b-41).
15. Amad a vuestros enemigos, rezad por los que os persiguen. Así seréis hijos de vuestro Padre del cielo, que hace salir su sol sobre malos y buenos y hace llover sobre justos e injustos. Si amáis sólo a los que os aman, ¿qué premio

merecéis? También lo hacen los recaudadores. Si saludáis sólo a vuestros hermanos, ¿qué hacéis de extraordinario? También lo hacen los paganos. Sed, pues, perfectos como vuestro padre del cielo es perfecto (Mateo 5,44-48).

Aunque éstos no son los únicos dichos auténticos de Jesús contenidos en los evangelios—algunos se encuentran insertados en relatos sobre su vida o en sus parábolas; otros, en sus curaciones—, reflejan temas característicos de su predicación, entre ellos la centralidad del reino de Dios (4, 5, 6, 11), la inversión final de estatus (3, 6, 9, 12), la lucha o el conflicto (1, 2, 3, 4, 8), el peligro de la riqueza (5, 6), y la llamada a un cambio radical del corazón (4, 10, 11, 14, 15). Por lo tanto, había algo intrínsecamente desafiante en la predicación de Jesús: su lenguaje es desconcertante, perturbador, aflige a los consolados y consuela a los afligidos y a los desfavorecidos.

Inversión final

El dicho sobre la inversión final o escatológica del estatus aparece de varias formas, cuatro veces en la lista de arriba (3, 6, 9, 12); debió de ser un tema constante en la predicación de Jesús. Aparece en relatos y parábolas con la expresión «los primeros serán últimos y los últimos serán primeros» (Marcos 10,31; Mateo 19,30; 20,16; Lucas 13,30) y en formas alternativas: «Porque todo el que se eleva será rebajado, pero el que se rebaja será elevado» (Lucas 14,11; 18,14; Mateo 23,12).

En el Magnificat—probablemente un himno pre-lucano modificado por Lucas para aplicarlo a María— aparece de forma poética: «Derriba del trono a los potentados y ensalza a los humildes: colma de bienes a los hambrientos y despierte vacíos a los ricos» (Lucas 1,52-53). Este tema de la inversión puede que fuera expresado incluso con más radicalidad en el cántico original. Quizás su expresión más dramática esté en las bienaventuranzas.

Las bienaventuranzas

Lo que acostumbramos llamar «las bienaventuranzas» ilustran vivamente el carácter desconcertante de la predicación de Jesús, tanto como el tema de la inversión final. Bosquejadas en los dichos de Jesús recogidos en la fuente Q, las bienaventuranzas aparecen en el sermón de la montaña de Mateo (Mateo 5,1-48) y en el sermón del llano de Lucas (Lucas 6,20-49). Dadas las similitudes en los dos acontecimientos, muchos comentaristas concluyen que ambas versiones reflejan un sermón de Jesús que contiene las bienaventuranzas y varias instrucciones específicas, definiendo la respuesta de los discípulos en términos de amor al prójimo⁵. Ambos evangelistas han adaptado la tradición recibida y añadido algunas bienaventuranzas de su propia composición, señaladas aquí entre corchetes. La bienaventuranza más larga en ambas versiones (Mt 5,11 | | Lucas 6,22), también de la fuente Q, refleja la persecución a la que se enfrenta la comunidad primitiva.

Mateo 5,3-12

Lucas 6,20-26

Dichosos los pobres de corazón, porque el reinado de Dios les pertenece.	Dichosos los pobres, porque el reinado de Dios les pertenece.
Dichosos los afligidos, porque serán consolados.	Dichosos los que ahora pasáis hambre, porque os saciaréis.
[Dichosos los desposeídos, porque heredarán la tierra.]	Dichosos los que ahora lloráis, porque reiréis.
Dichosos los que tienen hambre y sed de justicia, porque se saciarán.	Dichosos cuando os odian los hombres y os destierran y os insultan y denigren vuestro nombre a causa del Hijo del Hombre. Saldad entonces de alegría, que vuestro premio en el cielo es abundante.
[Dichosos los misericordiosos, porque los tratarán con misericordia.	Lo mismo trataron vuestros padres a los profetas.
Dichosos los limpios de corazón, porque verán a Dios.	[Pero ¡ay de vosotros, los ricos!, porque recibís vuestro consuelo;
Dichosos los que procuran la paz, porque se llamarán hijos de Dios.	

⁵ Véase Jan Lambrecht, *Pero yo os digo: El sermón programático de Jesús* (Mt 5-7; Lc 6,20-49) (Salamanca, Sígueme, 1994) 35-36.

Dichosos los perseguidos por la justicia,	¡ay de vosotros,
porque el reino de Dios les pertenece.]	los que ahora estáis saciados!,
Dichosos vosotros cuando os injurien y	porque pasaréis hambre;
os persigan y os calumnie de todo por	¡ay de los que ahora reís!,
mi causa. ¡Estad contentos y alegres,	porque lloraréis y haréis duelo;
porque vuestro premio en el cielo es	¡ay de vosotros cuando todos hablen bien
abundante. Lo mismo persiguieron a los	de vosotros! Lo mismo trataron vuestros
profetas que os precedieron.	padres a los falsos profetas.]

La versión de Lucas es más corta que la de Mateo y se piensa que es la más cercana a la forma original de las bienaventuranzas en Q, que Meier juzga «entre los dichos con mayores probabilidades de ser auténticos de Jesús»⁶. Aunque ambas versiones han sido adaptadas para incluir a los discípulos y a otros, contienen dichos dirigidos a los pobres, a los hambrientos, y a los que lloran; así reflejan la importancia de la preocupación especial de Dios por los pobres y los débiles, tan evidente en la tradición profética. Meier ofrece lo siguiente como la primera forma Q de las bienaventuranzas:

1. Dichosos los pobres, porque de ellos es el reino de los cielos.
2. Dichosos los afligidos, porque serán consolados.
3. Dichosos los hambrientos, porque serán saciados⁷.

Pero ¿quiénes son los pobres?

Los pobres

En el Antiguo Testamento la palabra *ani* se usaba frecuentemente para los pobres. Literalmente significa «afligido». Incluye a las personas de la clase baja, que a menudo eran oprimidas y

⁶ Meier, *JMIII/1*, 387.

⁷ *Ibid.*, 390.

carecían de poder para defenderse a sí mismas. La forma aún *anaw* tenía el mismo significado, aunque habitualmente con una connotación religiosa. Los *anawim* eran los pobres de Yáveh, aquellos sin recursos materiales o poder que sólo podían contar con Dios para su bienestar y liberación, porque es Dios quien recuerda sus gritos (véase Salmos 9-10). Bajo la monarquía, la pobreza y la injusticia llegaron a ser un auténtico problema social; la literatura profética da un claro testimonio de esto.

Los cambios económicos y el sistema doble o triple de impuestos en la Palestina del siglo I incrementaron el número de pobres en el país, a la vez que las excluyentes leyes de pureza añadían a los marginados o excluidos de la comunidad religiosa. Así, en tiempos de Jesús, «los pobres» no sólo incluía a los económicamente desfavorecidos, los agricultores de subsistencia y los jornaleros, los parados o subempleados; sino también a los pecadores públicos, a las mujeres, a los huérfanos, a los analfabetos, a los enfermos mentales, a los que tenían enfermedades que desfiguraban o a los lisados corporalmente, y a aquéllos cuya práctica religiosa no estaba a la altura de los niveles estrictos de la clase sacerdotal y de los fariseos.

Como resultado, clases sociales enteras eran clasificadas como peadoras, marginadas o excluidas de la comunidad. Percibimos ecos de este extenso grupo de los pobres en frases de los evangelios tales como «los pobres, lisados, ciegos y cojos» (Lucas 14,21), esta «maldita» muchedumbre «que no conoce la ley» (Juan 7,49), o en la frecuente crítica a Jesús como «un amigo de publicanos y pecadores» (Mateo 11,19; Marcos 2,16).

El Padrenuestro

El Padrenuestro o la oración del Señor puede remontarse a Jesús mismo, probablemente con un original arameo detrás del griego de la tradición Q⁸. Tenemos dos versiones (Mateo 6,9-13 | |

⁸ Lambrecht, *Pero yo os digo*, 137.

fundada¹³. Haciendo uso de la poesía y de las metáforas, las parábolas conectan lo familiar con lo inimaginable. De este modo, proporcionan concreción e inmediatez a lo trascendente; aquellos que las escuchan son conducidos ante el misterio de Dios. O en palabras más similares a las de Jesús en los evangelios sinópticos, el reino de Dios está irrumpiendo en sus mundos cotidianos.

EL REINO DE DIOS

En el núcleo de la predicación de Jesús está la Buena Noticia del reino de Dios. Jesús mismo pudo bien ser el primero en usar la expresión «reino de Dios», pero sus raíces yacen profundamente en el Antiguo Testamento. La expresión encuentra su origen en la noción de la monarquía de Yahveh. Incluso antes de que se estableciese la monarquía, Yahveh fue considerado rey de Israel (Deuteronomio 33,5; 1 Samuel 8,7).

En la teología posterior se extendió el concepto del poder real de Yahveh, sin duda como resultado de la reflexión sobre sus hechos salvíficos, así como sobre los atributos afirmados para los ídolos de los vecinos de Israel. En los Salmos, Yahveh aparece no sólo como el Dios que reina sobre Israel (Salmo 95), sino también como rey de las otras naciones (Salmos 22,29; 47; 99), y finalmente como rey cósmico que gobierna sobre toda la creación en virtud de su obra como Creador (Salmos 74,12; 93; 95-99). En algunos de los profetas tardíos (o en adiciones posteriores a los primitivos profetas, como Isaías 24,23) el gobierno de Yahveh era visto en una perspectiva escatológica, el establecimiento final del reino de Yahveh sobre Israel cuando la salvación de Dios apareciera en su plenitud (Abdías 21; Sofonías 3,15-20; Zacarías 14,16-21).

¹³ Ibid.; véase también Amos N. Wilder, *Jesus' Parables and the War of Myths: Essays on Imagination in the Scriptures* (Filadelfia, Fortress, 1982); Robert W. Funk, *Language, Hermeneutic and the Word of God* (Nueva York, Harper and Row, 1966).

Aunque existe alguna referencia al gobierno o reinado de Dios en la tradición primitiva (Salmos 103,19; 145,11-13), la noción de reino de Dios aparece con más frecuencia en el periodo tardío del Antiguo Testamento. Aparece en Tobías 13,1; en Daniel, que alude tanto al trono del reinado de Dios (Daniel 3,54) como al gobierno o reino que se les dará a los santos en el futuro apocalíptico (Daniel 7,14.18.22.27), y en Sabiduría 6,4 y 10,10.

En algunos de los escritos intertestamentarios, por ejemplo en la *Asunción de Moisés*, que es contemporánea del Nuevo Testamento, el reino o reinado de Dios es asociado con el despliegue apocalíptico del poder y juicio de Dios y con el establecimiento del gobierno de Israel sobre las naciones. Wright sostiene que en el judaísmo del segundo Templo, el tema del reino de Dios evolucionaba una «completa línea argumental» que preveía el retorno final de Israel del exilio, un retorno correlativo de Yahveh a Sión, así como la victoria de Yahveh sobre el mal en la forma de los enemigos de Israel¹⁴.

Así pues, el tema del reino de Dios, si no la expresión real, era familiar a los judíos del tiempo de Jesús. Muchos lo interpretaron en términos de libertad frente al gobierno romano. Para otros, se comprendía en el contexto más amplio de la esperanza mesiánica de Israel que estudiáramos más arriba.

El reino de Dios se encuentra en el corazón del mensaje de Jesús; aparece en la tradición Q, en Marcos, en el material único de Mateo y de Lucas, y en Juan¹⁵. Es el centro del sermón de la montaña de Jesús y el tema de la mayoría de sus parábolas. Aparece a lo largo del corpus paulino. En la predicación de Jesús, el reino de Dios es un símbolo polivalente; como apunta Eamonn Brendan, está «aproximándose», «llegando», «cerca» (Marcos 1,15; Mateo 10,7; Lucas 10,11). Se nos llama a «entrar en él» (Marcos 9,47; 10,23-25; Mateo 5,20; 18,3; Juan 3,5) o a «buscarlo» (Ma-

¹⁴ Wright, *JVG*, 204-207.

¹⁵ Véase el apéndice de Wright, «"Kingdom of God" in Early Christian Literature», *JVG*, 663-670.

teo 6,33; Lucas 12,31). Algunos «no están lejos» de él (Marcos 12,34). Otros no entran en él (Marcos 10,15; Mateo 7,21). El reino es un secreto no revelado a cualquiera (Marcos 4,11); existen «llaves» para él dadas a algunos (Mateo 16,19). Sobre todo, «se os ha presentado» (Mateo 12,28; Lucas 11,20) o «está entre vosotros» (Lucas 17,21)¹⁶.

¿Qué significó el reino de Dios en la predicación de Jesús? Jesús no lo explica, pero su significado emerge de sus parábolas y su venida es ilustrada a través de su ministerio. Consideraremos cuatro dimensiones de su predicación del reino.

1. Acontecimiento, no lugar

En primer lugar, la expresión «reino de Dios» (*basileia tou theou*), generalmente traducida como «reinado» o «soberanía» de Dios, tiene un concepto dinámico; hace referencia no a un lugar sino a un acontecimiento; el poder salvador de Dios irrumpe en la historia de un modo nuevo. La Iglesia primitiva lo vio en el sentido de la venida de la edad mesiánica de la salvación. Kenan Osborne ofrece las siguientes expresiones como «sustitutos» para el símbolo del reino de Dios¹⁷:

Presencia de Dios	Justicia de Dios
Amor de Dios	Santidad de Dios
Compasión de Dios	Bondad de Dios
Misericordia de Dios	Creatividad de Dios
Poder de Dios	Gracia de Dios
Perdón de Dios	Afinidad con Dios

2. Tensión escatológica

En segundo lugar, existe una tensión escatológica en la predicación de Jesús del reino de Dios. Es a la vez presente y futuro. La ruptura de Jesús con Juan el Bautista tuvo como fondo, en parte, esta cuestión. Desde el comienzo, Jesús proclamó que el reino de Dios estaba de algún modo ya presente (Marcos 1,15; Mateo 4,17). Joachim Jeremias denomina esta presencia inicial «la aurora del reino de Dios»¹⁸. Esto significa que Dios está ahora manifestando su reino, su actividad salvífica, en la vida de los hombres y las mujeres. Jesús ilustra esto, y hace presente esta aurora del tiempo de salvación en su predicación y parábolas, en sus milagros y exorcismos, en su proclamación del perdón de los pecados, y en su comensalidad.

El reino de Dios como presente

Las parábolas

La tradición de las parábolas muestra que el reinado de Dios tiene lugar justamente ahora. El capítulo 13 del evangelio de Mateo incluye siete parábolas sobre el reino. Es la semilla que cae en los pedregales (3-8), el trigo que crece lentamente con la cizaña (24-30), el grano de mostaza que se convierte en un gran arbusto (31-32), la levadura mezclada con la harina (33), el tesoro oculto en el campo (44), la perla preciosa (45-46), o la red echada al mar (47-50). Así, según estas parábolas, el reino en este momento es accesible, está creciendo, transformándose, escondido, encontrado y reunido.

Los milagros y exorcismos

Para los judíos palestinos del tiempo de Jesús, la enfermedad era atribuida al poder demoníaco (Lucas 13,10-16) y al peca-

¹⁶ Bredin, *Rediscovering Jesus*, 25.

¹⁷ Kenan B. Osborne, *The Resurrection of Jesus: New Considerations for Its Theological Interpretation* (Nueva York, Paulist, 1997) 150.

¹⁸ Joachim Jeremias, *New Testament Theology, Part I* (Londres, SCM Press, 1971) 96ss.

do (Juan 9,1-3). Los exorcismos de Jesús (Marcos 1,23-28; 3,23-27) y sus curaciones muestran que con la venida del reino de Dios el poder del mal sobre los seres humanos ha sido roto; el poder salvífico de Dios había llegado a ser efectivo en los cuerpos y los espíritus de la gente a los que Él dirigía su ministerio. Este tema es explícito en los siguientes dichos: Beelzebub y la venida del reino de Dios (Mateo 12,27 y paralelo), el reino y la casa divididos contra sí mismos (Marcos 3,24-26 y paralelos), atar al hombre fuerte (Marcos 3,27 y paralelos), y Jesús enviando a los discípulos a predicar con autoridad sobre los demonios (Marcos 3,14; 6,7; Mateo 10,7; Lucas 9,1). Ben Meyer sostiene que esto muestra que Jesús mismo consideró sus «actos de poder» (*dynamis*) signos del *eschaton* que amanece¹⁹.

Cuando Jesús es acusado de expulsar demonios con el poder de Beelzebub, responde: «Pero si yo expulsó los demonios con el dedo de Dios, es que ha llegado a vosotros el reinado de Dios» (Lucas 11,20). El dicho es casi con certeza auténtico; Meier denomina a esto «testimonio estrella» para la presencia del reino en el ministerio de Jesús²⁰.

El perdón de los pecados

La proclamación del perdón de los pecados es un testimonio más de que el tiempo de la salvación está cerca. El perdón significa la remisión de las deudas, la liberación del pasado de uno y el restablecimiento de las relaciones. En la predicación de Jesús significa la reconciliación con Dios y con la comunidad. En todo caso, dijera o no «tus pecados son perdonados»—exactamente con estas palabras—, proclamó el perdón no sólo con palabras y parábolas (Mateo 18,23-35; Lucas 15,11-32), sino también con hechos. Aquí especialmente es importante la tradición de la comensalidad, como veremos dentro de poco.

¹⁹ Meyer, *The aims of Jesus* (Londres, SCM Press, 1979) 155-156.

²⁰ Meier, *JMIII/1*, 534; Véase Meyer, *The aims of Jesus*, 155.

La pretensión de autoridad, implícita en la proclamación por Jesús del perdón, fue reconocida por los fariseos, que objetaron: «¿Quién puede perdonar pecados sino únicamente Dios?» (Marcos 2,7). Pero Jesús también estaba redefiniendo cómo se participaba de los beneficios de la salvación. Para el judaísmo de su tiempo y particularmente para los fariseos, estos beneficios eran accesibles por medio de la pertenencia a la comunidad definida por el Templo y la Torah. Jesús insinuaba algo más. Los beneficios de la salvación eran accesibles ahora para aquellos que confiaban en Él y en el reino que proclamaba. Así Jesús fue reemplazando la adhesión al Templo y a la Torah por la fidelidad a su persona²¹.

La comensalidad

En lo que se refiere a la «tradición de la comensalidad», Jesús proclamó el perdón de los pecados en hechos. Las comidas desempeñaron un papel muy importante en el ministerio de Jesús; es interesante cómo a menudo son mencionadas en relatos sobre Jesús y aparecen en sus parábolas. Según Lucas, muchas de las enseñanzas de Jesús tienen lugar en las comidas²². En un pasaje considerado auténtico por Meier, Jesús—que parece estar en un momento de irritación con sus críticos—contrasta su propio ministerio, incluyendo sus comidas, con el ministerio mucho más austero de Juan el Bautista: «Vino Juan, que no comía ni bebía, y dicen: Está endemoniado. Vino el Hijo del Hombre, que come y bebe, y dicen: Mirad qué comilón y bebedor de vino, amigo de recaudadores y pecadores» (Mateo 11,18-19)²³.

La práctica por Jesús de la comensalidad ilustra la presencia del reino de Dios. Compartir una comida con alguien en Oriente

²¹ Véase Wright, *JVG*, 274.

²² Lucas 5,31-39; 7,36-50; 10,38-42; 11,37-52; 14,1-24; 22,14-38; 24,20-49; véase John Navone, *Themes of St. Luke* (Roma, Gregorian University Press, 1970)

11-37.

²³ Meier, *JMIII/1*, 196-202.

Próximo, incluso hoy, es un signo de comunión. En el judaísmo del tiempo de Jesús, compartir el pan en la mesa sobre la que el cabeza de familia había pedido una bendición, significaba hacerse hermanos en Dios; mientras que las leyes de pureza prohibían asociarse con los impuros o los fuera de la ley. La distinción entre lo puro y lo impuro, como entre los pecadores y los justos, en-contraba una expresión concreta en las reglas que gobernaban la comensalidad²⁴. Jesús relativizó las leyes de la pureza enseñando que «no hay nada fuera del hombre que, al entrar en él, pueda contaminarlo, sino que lo que sale del hombre es lo que contamina al hombre» (Marcos 7,15). Su comensalidad tenía consecuencias para los pecadores.

Las comidas con Jesús eran ocasiones alegres: Schillebeeckx dice que era imposible para sus discípulos estar tristes en su presencia; ellos no ayunaban, aunque los fariseos les criticaban por ello (Marcos 2,18-22)²⁵. Pero Jesús recibió una crítica mucho mayor por su asociación con «publicanos y pecadores», los considerados fuera de la ley por las autoridades religiosas; esto es una constante en los evangelios (Lucas 7,34; 15,2). De esta forma Jesús proclamó con signos la participación de todos en el reinado de Dios. El reinado de Dios es inclusivo; nadie está excluido. Meyer señala que la apertura de Jesús a los pecadores no significó que consintiera sus pecados. Pero dio un cambio radical al modelo normal, primero conversión y después comunión. Su ofrecimiento de comunión con los pecadores provocaba el arrepentimiento; así «la conversión surgía de la comunión»²⁶.

El reino de Dios como futuro

Pero si el reinado de Dios es una realidad presente en el ministerio de Jesús, posee también una dimensión de futuro. En el Padrenuestro, los discípulos han de rezar «venga tu reino» (Mateo

²⁴ Meyer, *The aims of Jesus*, 159.

²⁵ Schillebeeckx, *JEC*, 201.

²⁶ Meyer, *The aims of Jesus*, 161.

6,10; Lucas 11,2); esto expresa en una frase más abstracta la esperanza escatológica de que «Dios vendrá el último día a salvar y a restaurar a su pueblo de Israel»²⁷. Los dichos acerca del Hijo del Hombre que viene a juzgar también subrayan la dimensión futura del reinado de Dios. Incluso si algunos de éstos han sido reformulados por la comunidad postpascual, existe un acuerdo general en que Jesús habló sobre el papel del Hijo del Hombre en el juicio que viene (Lucas 12,8-9; Marcos 8,38; 13,26-27; Mateo 25,31-32). Las parábolas del reino —el agricultor y las semillas, el grano de mostaza, la levadura amasada en la harina, el tesoro oculto, la perla perdida, la red echada en el mar (Mateo 13,1-53)— iluminan los aspectos del reinado de Dios tanto presentes como futuros.

Después de examinar los dichos de Jesús sobre el reino de Dios desde una variedad de fuentes (Q, Marcos, e indirectamente Juan y el material especial de Lucas) y diferentes formas literarias, Meier llega a la siguiente conclusión: «En nuestro recorrido por estas corrientes y formas de la tradición de y sobre Jesús, hemos visto un punto constantemente confirmado: para Jesús, el símbolo del reino representaba la venida definitiva de Dios en un futuro próximo, para poner fin al presente estado de cosas y reinar plenamente sobre el mundo en general, e Israel en particular»²⁸. Aunque ello queda más allá de nuestra atención en este capítulo, la dimensión futura del reino de Dios adquiere un nuevo significado e importancia después de la resurrección de Jesús.

3. Llamada a una respuesta inmediata

Un tercer punto a observar en la predicación de Jesús sobre el reinado de Dios es que su llamada exige una respuesta inmediata. En Marcos, su mensaje se resume como «Arrepentíos y creed la buena noticia» (Marcos 1,15). La palabra inglesa *repent* (arrepentirse), usada en la *New American Bible*, posee la connota-

²⁷ Meier, *JMIII/1*, 364.

²⁸ Meier, *JMIII/1*, 424.

ción de pedir disculpas por los pecados propios. Pero el griego *metanoie* sugiere mucho más. Significa pensar de nuevo, cambiar el corazón propio, la mentalidad propia, el modo de vida propio, para asumir un nuevo punto de vista. Alguien que desee entrar en el reino debe hacerse como un niño (Marcos 10,15; Mateo 18,3; Lucas 18,17).

Esta imagen es radicalizada en el evangelio de Juan; Jesús dice a Nicodemo que «si uno no nace de nuevo, no puede ver el reino de Dios» (Juan 3,3). Aunque el contexto en el evangelio de Juan sugiere un renacimiento bautismal del agua y del Espíritu (Juan 3,5), el cristianismo evangélico ve aquí el requerimiento positivo de que una persona ha de «nacer de nuevo». Los evangelios presentan numerosos relatos de hombres y mujeres que transformaron sus vidas de manera radical al encontrarse con Jesús, entre ellos los discípulos, los doce, Pedro, María Magdalena, la Samaritana, Zaqueo y Leví.

Las llamadas de Jesús a la conversión significan más que dolor por los pecados. Sus dichos y parábolas reflejan la magnitud de la decisión y la naturaleza radical de la conversión misma. Las parábolas del tesoro escondido en el campo y la perla preciosa comparan la novedad del reinado de Dios al hecho de descubrir algo de mucho valor por lo cual una persona, gustosamente, renuncia a cualquier cosa (Mateo 12,44-46). Nada tiene más valor. La parábola del banquete de bodas insiste en que la invitación es urgente (Mateo 22,1-14), mientras que la de los talentos enseña de un modo práctico la necesidad de la acción inmediata (Mateo 25,14-30).

4. Relación entre el reino y Jesús

Un cuarto punto se ocupa de la relación entre el reinado de Dios y Jesús mismo. Los evangelios sinópticos no nos presentan a Jesús hablando mucho sobre sí mismo, a diferencia de Juan, donde Jesús es el centro de su misma predicación. No obstante, los especialistas están generalmente de acuerdo en que la predicación de Je-

sús no fue sólo la Buena Nueva del reinado de Dios; también incluyó la advertencia sobre un juicio inminente sobre aquellos que dejaron de atender sus palabras. Wright insiste en que Jesús «construyó su perspectiva desde la cosmovisión judía de su tiempo, desde los presupuestos que vivía, profundizando las Escrituras que le ofrecían, y que estaba llegando a su climax».²⁹ Dunn sostiene que la tradición de Jesús afirma constantemente la finalidad escatológica de su misión (Mateo 11,5s. | | Lucas 7,22s.; Mateo 13,16s. | | Lucas 10,23s.; Mateo 12,41s. | | Lucas 11,31s.; Lucas 12,54-56).³⁰

Este tema está claramente presente en la tradición Q³¹. Los dichos sobre el papel del Hijo del Hombre como juez son particularmente significativos. Aunque numerosos dichos sobre el Hijo del Hombre han sido reformados por las comunidades cristianas primitivas, muchos especialistas consideran la exposición de Marcos 8,38 sustancialmente auténtica: «Si uno se avergüenza de mí y de mis palabras, ante esta generación adúltera y pecadora, el Hijo del Hombre se avergonzará de él cuando venga con la gloria de su Padre y acompañado de sus santos ángeles» (cf. Lucas 12,8-9). Se identifica o no Jesús aquí con el Hijo del Hombre, como observa Kasper, el efecto es el mismo. Una decisión a favor o en contra de Jesús es lo mismo que una decisión a favor o en contra del reinado de Dios.³²

Así, la predicación del reinado de Dios por Jesús no puede reducirse a un mensaje universal del amor incondicional de Dios, a un igualitarismo moderno, o a cualquier otra interpretación que separe al mensajero del mensaje. Hay una asombrosa pretensión de autoridad que emerge en su predicación y ministerio, una crisis de teología implícita. Encontrarse con Jesús es encontrar el reinado de Dios. Su predicación y parábolas, curaciones y exorcismos, la co-mensalidad y la proclamación del perdón de los pecados, la nueva familia de discípulos constituida alrededor de los doce, todo esto

²⁹ Wright, *JVG*, 593; para su lista de dichos sobre el juicio, véase 183-184.

³⁰ Dunn, *Christology in the Making*, 85.

³¹ Richard, *Jesús: One and Many*, 92-94.

³² Kasper, *Jesús, el Cristo*, 126.

muestra que en su obra y ministerio el poder salvador de Dios se hace presente a Israel de un modo nuevo y definitivo.

Reinterpretando el reino

La muerte y resurrección de Jesús transformó la comprensión de los discípulos del reinado de Dios que proclamó. Pablo algunas veces lo describe como presente: «El reinado de Dios no consiste en comidas ni bebidas, sino en la justicia y la paz y el gozo del Espíritu Santo» (Romanos 14,17). Pero más a menudo su énfasis recae sobre el futuro escatológico, en el que el inmoral y el injusto no heredarán el reino (1 Corintios 6,9-10; Galatas 5,21). Juan menciona dos veces al reino (Juan 3,3,5). Utiliza más a menudo «vida eterna» para expresar la salvación en Jesús; también aquí es a la vez presente y futuro (Juan 6,54).

La comunidad cristiana necesita expresar la Buena Nueva del reinado de Dios en todo tiempo. Algunas veces el reino de Dios se ha identificado impropriamente con la Iglesia. Al mismo tiempo, la sobrevaloración del reino como algo realizado o presente corre el riesgo de convertirse en una ideología, identificándolo con un ideal político o un orden social. El Concilio Vaticano II conservó la tensión mostrada en la predicación de Jesús; enseñó que la Iglesia recibe la misión de proclamar y establecer el reino, mientras que la Iglesia misma representa su inicial germen y principio sobre la tierra (LG 5).

Las expresiones contemporáneas del reino subrayan la presencia y la acción de Dios manifestada en una compasión y servicio a los demás al modo de Cristo. Para Michael Cook, el reino «es el término comprensivo de Jesús para el beneficio de la salvación en la medida en que denota la actividad divina en el centro de toda vida humana» mientras que la fe «es su término experiencial humano para la salvación misma en tanto que denota la respuesta humana, válida universalmente, de apertura, aceptación y compromiso».³³

³³ Michael L. Cook, *The Jesus of Faith* (Nueva York: Paulist, 1981) 56-57.

Albert Nolan concibe el reino como uno de amor y servicio que revela a Dios como un Dios compasivo, porque es la compasión humana la que «descarga el poder de Dios en el mundo, es el único poder que puede originar el milagro del reino».³⁴ Y para Elisabeth Schüssler el reinado de Dios se realiza dondequiera que la gente es curada, es liberada de la opresión o de los sistemas de poder deshumanizadores y es llevada a la plenitud.³⁵

UNA NOTA SOBRE LA TRADICIÓN DE LOS MILAGROS

La mayoría de los especialistas de las corrientes principales no discuten que Jesús era conocido como curandero y exorcista. Según Meier, «la afirmación de que Jesús actuó y fue considerado como exorcista y curandero durante su ministerio público cuenta con tanto respaldo como casi cualquier otra declaración que podamos haber sobre el Jesús de la historia».³⁶ Esto está ciertamente confirmado por el *criterio del testimonio múltiple* de las fuentes.

Sin embargo, los llamados «milagros de la naturaleza», por ejemplo la transformación del agua en vino en Caná, son más complicados. Como muchos especialistas, Meier los considera creación de la Iglesia primitiva, aunque sostiene que la tradición de las resurrecciones obradas por Jesús nos conducen a algún acontecimiento del ministerio de Jesús. Ofrece un argumento similar para el relato de la multiplicación de los panes.³⁷ Kasper, mientras reconoce el núcleo histórico de la tradición de curaciones y exorcismos, denomina a los milagros naturales «añadidura secundaría a la tradición primitiva» y por lo tanto, probablemente legendarios.³⁸

³⁴ Albert Nolan, *¿Quién es este hombre? Jesús, antes del cristianismo* (Santander, Sal Terrae, 1981) 86.

³⁵ Elisabeth Schüssler, *En memoria de ella*, 168.

³⁶ Meier, *JMIII/2*, 1113.

³⁷ *Ibid.*

³⁸ Kasper, *Jesús, el Cristo*, 110.

Otra cuestión es cómo han de ser interpretados los milagros³⁹. Hay que evitar dos extremos. Uno sería la aportación «sobrenaturalista» o precrítica que contempla los milagros como un despliegue del poder divino que suspende o contraviene las leyes de la naturaleza. Esta aportación ha tendido a interpretar los milagros apologeticamente. Jesús curó de la enfermedad y transformó el agua en vino; por lo tanto es el Hijo de Dios. Hay dos problemas con esta aportación.

Primero, definir los milagros como una intervención divina desde «fuera» supone un Dios que no hace honor a la causalidad del orden creado. Tal tipo de Dios sería arbitrario e igualmente se le podría responsabilizar de los desastres naturales y los horrores históricos, como el Holocausto. Como afirma Kasper: «Si Dios tiene que seguir siendo Dios, entonces también sus milagros hay que considerarlos como obra de causas segundas creadas»⁴⁰.

En segundo lugar, una intervención divina que sobrepasara la causalidad del orden creado impondría la fe. Esto violaría el principio de que Dios nunca viola la libertad humana, ya que, en tal caso, la fe no sería una respuesta libre a la gracia.

En el otro extremo, muchos teólogos críticos interpretan los milagros de Jesús desde la perspectiva de su significado bíblico original. Kasper observa que los autores bíblicos no usan el término antiguo, *terata*, que implica lo milagroso o extraordinario. En vez de ello los sinópticos hablan de los milagros de Jesús como «actos de poder» (*dynamais*); Juan los denomina «signos» (*σημεία*). En un tiempo precientífico, lo inesperado siempre es visto como un acto de Dios. Los terremotos son «actos de Dios», no el resultado de fuerzas tectónicas y movimientos sísmicos. Es verdad que los milagros bíblicos suponen y profundizan la fe. Sin embargo, esta aportación de muchos especialistas críticos es en el fondo reductiva, porque no reconoce nada realmente nue-

vo. Los milagros de Jesús actúan como una transformación sólo en el nivel de la interpretación, no en la realidad misma.

La solución de Kasper al dilema de la interpretación de los milagros del Evangelio consiste en ir más allá de una interpretación de la ciencia sobre la base de acontecimientos particulares, hechos observables y causalidad física. Sugiere que nos dirijamos a un punto de vista más elevado, que suscita la cuestión del significado no de un acontecimiento particular, sino de la realidad como totalidad. Rechaza una cosmovisión determinista que no deja espacio para lo novedoso, para «una libertad que todo lo determina y a la cual llamamos Dios». También es rechazado un deísmo que reduce a Dios a un arquitecto cósmico, que no actúa más que en la creación o simplemente sustenta todas las cosas. En vez de ello, propone la visión bíblica, un Dios vivo en la historia, «aquél que muestra a los hombres su amor siempre de modo totalmente nuevo en y por el acontecer humano»⁴¹. Tal visión no niega ni la autonomía de la creación ni la iniciativa del Creador. Al reconocer a un Dios que actúa en y por la creación, también salvaguarda el papel de la libertad humana, ya que un milagro sólo puede ser reconocido en la fe y nunca la puede forzar. Otros puede que no reconozcan el milagro de ninguna manera.

CONCLUSIÓN

La predicación de Jesús, con su hincapié en la lucha, el conflicto y una inversión final del estatus que hace que los últimos sean primeros y los primeros, últimos, fue a menudo desconcertante para los que le escuchaban. Sus parábolas les forzaban, a mirar su mundo y sus valores de un modo nuevo. Había verdaderamente una advertencia sobre el juicio escatológico para los que desatendían sus enseñanzas.

³⁹ Aquí estoy en deuda con el análisis de Kasper, *Jesús, el Cristo*, 111-117, aunque lo he ampliado.

⁴⁰ Kasper, *Jesús, el Cristo*, 112.

⁴¹ *Ibid.*, 116.

Pero había también un elemento de gozo en su proclamación. El Dios de Jesús era un Dios de compasión que perdonaba a los pecadores y declaraba benditos a los pobres. Como Jesús, sus discípulos también podían dirigirse a Dios como «Abba». Si bien el reino de Dios poseía una dimensión futura, también fue algo presente en el ministerio de Jesús. Sus parábolas proclamaban que el reinado de Dios ya estaba activo en el mundo. Sus exorcismos y curaciones, su proclamación del perdón de los pecados y su comensalidad mostraron que el poder salvador de Dios transformaba las vidas de los atribulados, los enfermos y los alienados, los publicanos y los pecadores.

El núcleo de la tradición de los milagros no puede ser negado. Jesús curó a los enfermos y realizó exorcismos. Si bien los milagros de Jesús no imponen la fe, la presuponen. Es esa apertura a la trascendencia de Dios en el centro de la fe lo que posibilita que el **sacramento** reconozca a Dios operando en y por medio del ministerio de Jesús.

6

La muerte de Jesús

En la capilla de una comunidad ecuménica de religiosas de Suiza, se encuentra un crucifijo tan grande como no he visto otro igual. Es parecido a una imagen esculpida por el artista suizo Alberto Giacometti, aunque en realidad es obra de un latinoamericano que fue él mismo víctima de la tortura. Representa a un hombre *in extremis*. Está desnudo, vulnerable, expuesto al mundo. El rostro es un rictus de dolor. Algunos lo encuentran excesivo, un signo de desesperación más que de esperanza. Es Jesús en su agonía.

El ministerio público de Jesús fue breve, duró quizás poco más de un año, aunque según Juan fue algo más extenso. Después de pasar cierto tiempo predicando en Galilea, se dirigió hacia Jerusalén, la capital, el centro de la comunidad judía con su Templo y su liderazgo religioso. Aunque las primeras comunidades, obviamente, dieron forma a las diferentes predicciones sobre la pasión contenidas en los evangelios, el ministerio de Jesús, sin embargo, muy pronto generó la oposición de las autoridades religiosas y le haría darse cuenta de que el curso de su acción podría costarle la vida. Jesús no sólo tuvo que tener en cuenta el destino de los profetas; la muerte de Juan el Bautista, dada su antigua vinculación, estaba más cercana. Ciertamente le tuvo que impresionar.

Desde esta perspectiva, no pudo hacer su viaje final a Jerusalén sin una sospecha sobre sus consecuencias últimas. Una vez allí tuvo aparentemente alguna confrontación con las autoridades. Los evangelios hablan de una última comida con sus discípulos y de su muerte. Después de una audiencia ante los representantes del Sanedrín —la asamblea del gobierno religioso judío— fue crucificado por los romanos, una forma brutal de pena capital reservada a los esclavos, a los criminales y a quienes se rebelaban contra la autoridad imperial.

¿Por qué murió Jesús? ¿Fueron los responsables de su muerte las autoridades romanas o los líderes judíos? ¿Existía una razón política para su muerte? ¿Su ofensa fue religiosa? Jesús tuvo que hacer algo que enfureciera a algún grupo o grupos poderosos en Jerusalén. Tal como vimos anteriormente, *el criterio de rechazo* supone alguna causa significativa, alguna ofensa en las palabras o hechos de Jesús, que condujera a su muerte. No fue humillado y ejecutado meramente por proclamar el amor conpasivo de Dios.

Hay también otras cuestiones: ¿cómo entendió su muerte? ¿Cuestionó el obrar de Dios? ¿Cómo vio su propio destino? De esta manera, la muerte de Jesús suscita una serie de cuestiones, algunas históricas, otras teológicas y personales.

En este capítulo interpretaremos la muerte de Jesús, primero desde una perspectiva histórica: ¿cuál fue la ofensa que le condujo a la muerte?

Después nos preguntaremos: ¿cómo interpretaron las primeras comunidades la muerte de Jesús desde una perspectiva teológica?

Finalmente, intentaremos interpretarlo desde una perspectiva personal. ¿Podemos traspasar las barreras del tiempo y del texto para obtener alguna noción de cómo vio Jesús mismo su muerte?

LA OFENSA QUE SE ENCUENTRA TRAS LA MUERTE DE JESÚS

¿Qué ofensa se encuentra tras la muerte de Jesús? El primer relato de su pasión y muerte aparece en el evangelio de Marcos; de hecho, los especialistas lo juzgan la parte narrativa más antigua del evangelio. Marcos relata una serie de acusaciones en contra de Jesús. En su audiencia ante el Sanedrín, los que atestiguaron en su contra alegaron que había afirmado: «Yo he de destruir este templo, construido por manos humanas, y en tres días construiré otro, no con manos humanas» (Marcos 14,58). El sumo sacerdote le acusó de blasfemia por proclamar el Mesías, el Hijo del Bendito (Marcos 14,62). Otros se burlaron de él, diciéndole: ««Adivina» (Marcos 14,65), lo que supone cierta presentación de Jesús como profeta en su ministerio. En el juicio, el procurador romano, Pilatos, le preguntó: «¿Eres Tú el rey de los judíos?» (Marcos 15,2), y los soldados se mofaban de él utilizando este título (Marcos 15,18). Así emergen varios cargos —la amenaza de destruir el Templo, la blasfemia, la acusación de ser falso profeta y las pretensiones mesiánicas— que evidentemente habían sido percibidos como una amenaza para los ocupantes romanos. Los cargos son tanto religiosos como políticos. Pero ¿cómo separar la teología del Nuevo Testamento de la historia que se encuentra tras la muerte de Jesús? Siempre me ha fascinado la extraña acusación de la narración de la Pasión en Marcos de que Jesús afirmó que destruiría el Templo «construido por manos humanas» y construirá otro, «no con manos humanas» (Marcos 14,58). Aunque Marcos subraya que los testigos atestiguaron falsamente, y que sus testimonios no coincidían, el hecho de que los transeúntes en la crucifixión repitan la acusación de que destruiría el Templo (Marcos 15,29) sugiere que Marcos no consideró falsa esta afirmación. Mateo sigue a Marcos en esto (Mateo 26,61; 27,40). Lucas omite este cargo en la audiencia de Jesús ante el Sanedrín, aunque lo incluye en el relato del juicio de Esteban (Hechos 6,14). Juan sitúa una variante en el relato de la purificación del Templo por parte de Jesús (Juan 2,20).

El relato de esta acción provocativa en el Templo se narra en los cuatro evangelios, aunque Juan lo sitúa al comienzo de su misterio más bien que al final como hacen los sinópticos (Marcos 11,15-16; Mateo 21,12-13; Lucas 19,45-46). Demasiado a menudo se ha interpretado como la cólera justa de Jesús contra el comercio en los recintos sagrados, o en algunos comentarios más recientes, como una protesta contra el sistema de pureza judío¹. Pero sobre el contexto de Marcos haciendo de este dicho de Jesús la acusación en su juicio, es significativo el vínculo que presenta Juan entre la acción del Templo y un dicho similar sobre su destrucción. Sugiere que puede haber cierta conexión entre la acción del Templo y su muerte.

De hecho, este parece que ha sido el caso. Wright declara que «uno de los principales logros de la investigación sobre Jesús en los últimos veinte años es que la cuestión de Jesús y el Templo está volviendo al lugar que le corresponde, al centro del orden del día». Afirma que la mayoría de los especialistas ahora están de acuerdo en que Jesús representó una acción dramática en el Templo, y que ésta fue una de las principales razones para su ejecución².

El argumento de Wright se puede sintetizar como sigue: contempla la acción del Templo no como una disputa sobre la explotación económica o las reglas de pureza. La acción de Jesús se dirigía no a una purificación del Templo, sino más bien a simbolizar su destrucción. La expulsión de los banqueros y comerciantes suponía suprimir el suministro de animales que se necesitaban para el sacrificio en el Templo, y así cerrar el culto, al menos temporalmente. Esto hacía para cuestionar la existencia del Templo como institución religiosa central del judaísmo³. Wright ve la acción de Jesús como «una parábola del juicio representada»:

Prácticamente todas las tradiciones, tanto fuera como dentro de los evangelios canónicos, que hablan de Jesús y el Templo se refieren a su destrucción. El incidente de la higuera de Marcos, la escena lucana de Jesús llorando sobre Jerusalén, la afirmación de Juan sobre la destrucción y la reconstrucción, las tradiciones sinópticas de los testigos falsos y de sus acusaciones, y la burla a los pies de la cruz; la afirmación críptica en Tomás («Yo destruiré esta casa, y nadie podrá reconstruirla»), la acusación en Hechos acerca de que Jesús destruiría el Templo: todo esto habla suficientemente claro, no de purificación o de reforma, sino de destrucción⁴.

Wright concluye que la acción de Jesús en el Templo de Jesús fue un juicio, tanto simbólico como profético, realizado en palabra y en acción, en contra del Templo. «El Templo, como símbolo central de toda la vida nacional, estaba bajo la amenaza divina, y, a no ser que Israel se arrepintiese, caería bajo los paganos»⁵. Por supuesto, esto era demasiado para las autoridades religiosas de Jerusalén. Ellos veían que Jesús desafiaba no solamente el símbolo más importante de la vida judía, sino también su propia autoridad, que se basaba en el culto en el Templo. Temían que conspirar contra Él.

Encuentro que la interpretación de Wright sobre la muerte de Jesús es bastante persuasiva⁶. Wright argumenta que Jesús fue un profeta de los últimos tiempos que comprendió su propia misión en términos de la tradición religiosa de la que formaba parte. Anunciando el final de la era presente, rechazaba el recurso a la violencia contra los romanos como un camino para restaurar a

¹ Cf. Borg, *Meeting Jesus Again*, 55.

² Cf. Wright, *JVG*, 405-370; véase también Kasper, *Jesús, el Cristo*, 144; Raymond E. Brown, *The Death of the Messiah*, volumen I (Nueva York, Doubleday, 1944) 460.

³ Wright, *JVG*, 423.

⁴ *Ibid.*, 416; la referencia a Tomás es al evangelio gnóstico del mismo nombre.

⁵ *Ibid.*, 417.

⁶ Witherington observa que Wright tiene «una ventaja sobre muchos otros investigadores de Jesús, ya que da un peso totalmente histórico a la importancia de la última semana de la vida de Jesús, para comprender lo que fue». «The Jesus Quest and the Christology of Jesus», *The Christian Century* (19-26 noviembre, 1997) 1076.

Israel, afirmando que aquéllos que tomaran la espada perecerían por la espada. En vez de ello, su proclamación de la venida de Dios suponía una reconstrucción de Israel, sin un papel futuro para el Templo⁷.

Aunque más cauto, Brown adopta una posición similar. Concede una alta probabilidad histórica a que Jesús hizo o dijo algo sobre la destrucción del Templo, que al menos fue una de las causas parciales de la decisión del Sanedrín que condujo a su muerte⁸.

La crucifixión fue un acontecimiento demoledor para los discípulos. Es bastante posible que muchos de ellos, temiendo por sus propias vidas, abandonarían Jerusalén; muchos de los reatos de Pascua sugieren un lugar galileo para las apariciones. A pesar de que la experiencia de Jesús resucitado restauró su fe quebrantada y los congregó de nuevo, la manera en que murió Jesús permanecía como un escándalo para los discípulos. La crucifixión era la pena capital, para esclavos, criminales y rebeldes al imperio. Además, desde una perspectiva religiosa, Jesús había incurrido en el juicio proclamado en el Deuteronomio: «Dios maldice al que cuelega de un árbol» (Deuteronomio 21,23). Esto también ponía bajo riesgo a los discípulos, como los seguidores de un maldito por la forma en que murió.

PERSPECTIVAS TEOLÓGICAS

Pará encarar la imponente vergüenza de la muerte de Jesús y su propio desconcierto, sus seguidores recurrieron a su propio contexto judío, usando metáforas, motivos y figuras simbólicas de las Escrituras hebreas, incluso antes de que aparecieran los escritos cristianos más antiguos. ¿Cómo explicar el sufrimiento de Jesús, su muerte trágica y aparentemente sin sentido?

⁷ Wright, *JWG*, 593-595.

⁸ Brown, *The Death of the Messiah*, I, 459-460.

La tradición de los profetas, aquellos individuos llenos del espíritu que proclamaban la palabra de Yahveh habitualmente a comunidades hostiles, sufrieron el rechazo e incluso la muerte, les era familiar desde hacia tiempo. Esto todavía era común en tiempos de Jesús, más recientemente en el destino de Juan el Bautista. La figura del Justo, el justo sufriente en la tradición sapiential que confiaba en Yahveh para la vindicación, era otra tradición que podía explicar lo sucedido a Jesús. Por último, incluso antes que Pablo, otra corriente adoptó una perspectiva soteriológica, considerando la muerte de Jesús como redentora, un sacrificio expiatorio. Brevemente trataremos estas tres corrientes de interpretación⁹.

El profeta rechazado

Varios textos que aparecen en el evangelio de Lucas y en los Hechos de los Apóstoles, pero que están extraídos de la primitiva tradición pre-lucana, reflejan las discusiones entre la comunidad judía y los seguidores judíos de Jesús. Estos textos comparan a Jesús y a sus seguidores perseguidos con los profetas rechazados por Israel (1 Tesalonicenses 2,15-16; Lucas 11,49-51; cf. Lucas 6,22-23; Hechos 7,51-53). Este tema lo encontramos sobre el tema judío del martirio de los profetas, contrarados sobre el tema judío de las autoridades indías con tan la muerte de Jesús a manos de los judíos. En Hechos 4,10 Pedro afirma su exaltación por Dios. Por ejemplo, en Hechos 4,10 Pedro afirma: «Jesucristo el Nazareno, a quien vosotros crucificasteis y Dios resucitó de la muerte». El contraste aquí es entre Jesús, el profeta rechazado por Israel en la persona de sus líderes, y la acción de los judíos. Véase también Hechos 2,22-24; 5,30.

⁹ Véase Schillebeeckx, *JEC*, 274-294, también Marinus de Jonge, *God's Final Enemy: Early Christology and Jesus' Own View of His Mission* (Grand Rapids, Mich., Wm. B. Eerdmans, 1998) 14-33.

El tema de Israel matando a sus profetas es mencionado con frecuencia en el Nuevo Testamento, aunque usualmente más de forma simbólica que histórica. Sin embargo, aparece también en Nehemías 9,26, donde es una expresión más radical de una tradición mucho más antigua, a saber, Israel trayendo sobre sí el juicio de Dios por rechazar la llamada de los profetas al arrepentimiento y la conversión (2 Crónicas 36; Esdras 9,10-11; 2 Reyes 17,7-20).

La cuestión de la autoridad de Jesús enfrentada a las autoridades religiosas de su tiempo es todavía más evidente en los evangelios. Contra la visión tradicional de los profetas, para aquellos judíos que todavía dudaban sobre la autoridad profética de Jesús, la resurrección representa su reivindicación: «Por tanto, que toda la Casa de Israel reconozca que a este Jesús que habéis crucificado, Dios lo ha nombrado Señor y Mesías» (Hechos 2,36). Pero no notemos que en esta tradición muy antigua no existe un valor salvífico concedido a la muerte de Jesús por sí misma¹⁰.

El justo sufriente

Otro motivo que ayudó a los primeros cristianos a reflexionar sobre la muerte infame de Jesús fue el del justo sufriente. Este motivo posee también raíces antiguas, que se remontan en primer lugar al rey oprimido por sus enemigos y también a los profetas, tan a menudo incomprendidos y perseguidos. Pero es a través de los Salmos¹¹ y particularmente la tradición sapiencial cuando el tema del justo sufriente llega a ser popular en el judaísmo tardío. Aquí el libro de la Sabiduría desempeñó un papel central. La conspiración de los malvados contra el justo, ofendidos por sus reproches y el clamor de que Dios es su Padre, lo pone a prueba para ver si Dios lo defenderá, ignorando los designios divinos (Sabiduría 2,10-22; cf. 5,1-7; cf. Mateo 27,39-43).

Pero el tema está también presente en Daniel en los relatos de los tres jóvenes en el horno encendido (Daniel 3) y Daniel en la madriguera de los leones (Daniel 6). El relato de Susana, acusada falsamente, en el deuterocanónico Daniel 13, es otro ejemplo. En este tiempo, bajo la influencia de la tradición apocalíptica, los temas del sufrimiento del justo, así como el del martirio (Daniel 11,33-35), se encuentran normalmente combinados con los de su vindicación por Dios por medio de la resurrección de los muertos (Sabiduría 5,1-7). Así, emerge un nuevo tema: el de la intervención final de Dios en los asuntos del mundo.

Schillebeecx encuentra huellas del tema del sufrimiento del justo en la forma primitiva de la narración de la Pasión de Marcos, con alusiones a los Salmos, al tercer canto del Siervo (Isaías 50,4-9) y a Sabiduría 2. «Uno podría decir que la forma primitiva del relato de la Pasión estuvo regida en su concepción por el tema del "justo sufriente", pero que incluso en la redacción de Marcos, y aún más evidentemente en Mateo y Lucas, este motivo ha entrado en el trasfondo»¹². De nuevo Schillebeecx hace notar que en este nivel primitivo de la narración de la Pasión no existe ninguna alusión a Isaías 53, arguyendo contra la opinión de que el sufrimiento y la muerte de Jesús tenían un valor salvífico. Designa a esto el esquema de interpretación de la «historia de salvación», un plan divino de salvación discernido a través de una meditación de la Escritura (Lucas 24,26; 24,44-46)¹³.

Una muerte redentora

Un tercer tema ve la muerte de Jesús como un sacrificio redentor que expía los pecados. El tema soteriológico, reconocido por la fórmula griega *hyper*, «por nosotros» o «por nuestros pecados», se encuentra a menudo en los documentos del Nuevo Testamento. Esto está presente en el *kyrygma* prepaolino de 1 Corintios

¹⁰ Schillebeecx, *JEC*, 275,282; también De Jonge, *God's Final Enemy*, 17.

¹¹ Véase Salmos 7,4-10; 22, 25; 31, 34; 37, 119.

¹² Schillebeecx, *JEC*, 290.

¹³ *Ibid.*, 291.

15,3b-5; en Gálatas 1,4; Romanos 4,25; 5,8; 8,32; Efesios 5,2; en las palabras del cáliz en la narración de la Última Cena, en el pasaje del «rescate por muchos» en Marcos 10,45; y en 1 Pedro 2,21-24.

Llega a ser el tema dominante en la cristología de Pablo, así como en Hebreos, las cartas deuteropaulinas, Juan, y en el Apocalipsis. Marinus de Jonge compara esta interpretación del cristianismo primitivo sobre la muerte de Jesús con los relatos de los mártires en Macabeos, Eleazar en 2 Macabeos 6,18-31 y los siete hermanos y su madre en 2 Macabeos 7, cuya muerte por la ley supuso un cambio decisivo para Israel. Encuentra semejanzas en la terminología (por ejemplo, 2 Macabeos 7,33.37-38 y Romanos 5,6-11), pero en Macabeos está ausente el elemento escatológico presente en la muerte de Jesús.¹⁴

Schillebeekx arguye que en el material pre-sinóptico, como en el pre-paulino, esta fórmula «por nosotros» es más escasa. Pero tras un análisis cuidadoso, concluye que la forma de la fórmula soteriológica, «un complejo de la tradición muy antiguo, que se contiene a sí mismo, cuya emergencia no puede explicarse ni por una deducción secundaria desde otras interpretaciones sobre la muerte de Jesús, ni por referencia a las teologías judías sobre el sufrimiento vicario del martirio»¹⁵. En este punto, se pregunta si se encontraba fundamentado en algún dicho de Jesús o en algo que hizo Él mismo en estos días finales previos a su muerte. Consideraremos esto posteriormente.

La piedra rechazada por los constructores

Un motivo final. Vimos al principio de este capítulo que la ofensa histórica que se encuentra tras la muerte de Jesús fue muy probablemente su acción en el Templo. Una interpretación del rechazo y la muerte de Jesús basada en este incidente recoge de alguna forma cierto tema que ya hemos tratado.

¹⁴ De Jonge, *God's Final Envoy*, 26-29.

¹⁵ Schillebeekx, *JEC*, 293.

Marcos continúa su narración sobre la purificación del Templo (Marcos 11,15-19) con el relato de la higuera seca (Marcos 11,20-25), cuestiones sobre la autoridad de Jesús (Marcos 11,27-33), y la parábola de los viñadores (Marcos 12,1-12). Cada uno de estos relatos sirve como un comentario nuevo al incidente del Templo. La acción del Templo está «encajada» en el relato sobre la maldición de Jesús a la higuera. Tomado por sí mismo, el relato tiene poco sentido. Es el único milagro *destructor* de Jesús. Su significado sólo emerge en el contexto de la acción del Templo.

Wright observa que hoy los especialistas generalmente aceptan el relato como «una parábola representada de una parábola representada»¹⁶. Jesús viene tanto a la higuera como al Templo buscando fruto, y no encuentra nada. Lo que hace con la higuera es una parábola de lo que sucederá con el Templo: ambos serán destruidos.

Existe un claro paralelismo aquí con el famoso pasaje de Jeremías del «Templo del Señor», en el que pregunta en nombre del Señor: «¿Acaso es a vuestros ojos cueva de salteadores esta Casa, sobre la cual se ha invocado mi Nombre?» (Jeremías 7,11; cf. Marcos 11,17). Entonces, sólo unos versículos después, Jeremías en nombre de Yahveh reprende a Israel por su desobediencia:

Si intento cosecharlos —oráculo del Señor—
no hay racimos en la vid
ni higos en la higuera,
la hoja está seca;
los entregaré a la esclavitud (Jeremías 8,13).

Ambos relatos, el sermón de Jeremías sobre el Templo y el relato de Marcos sobre la purificación, yuxtaponen al Templo como «cueva de ladrones» con la imagen de una higuera estéril.

Marcos continúa la parábola de la higuera con la parábola de los viñadores, otro símbolo de Israel, basado en el «canto de la

¹⁶ Wright, *JVG*, 421.

viña» de Isaías, en el que el propietario, Dios, viene buscando frutos y sólo encuentra agrazones (Isaías 5,4). Al final de la parábola de los viñadores, después de preguntar qué haría el dueño de la viña a los arrendatarios tras haber abusado de sus criados y matado a su hijo, Jesús afirma que Él acabaría con los labradores y daría la viña a otros (Marcos 11,9). Entonces, pregunta a los líderes religiosos que habían cuestionado su autoridad si han leído este pasaje de la Escritura:

La piedra que desecharon los arquitectos
se ha vuelto la piedra angular;
es el Señor quien lo ha hecho,
y nos parece un milagro (Marcos 12,10-11).

La cita aquí proviene del Salmo 118,22-23. El salmo era usado en la liturgia del Templo, cantaba cómo el rey y el pueblo marchaban en procesión hacia los recintos del Templo. El versículo sobre la piedra rechazada por los arquitectos, muy probablemente es un proverbio antiguo; alguien a quien se consideraba insignificante había triunfado por medio de la elección divina. Aquí es Jesús, rechazado por los líderes de Israel, el que ha llegado a ser el fundamento del nuevo templo escatológico. Bien podría ser un juego de palabras entre esta afirmación y la parábola: «piedra» es en hebreo *eben*, mientras que el «hijo» rechazado en la parábola es *ben*.

Muchos comentaristas ven una vinculación entre esta cita del Salmo 118,22-23 e Isaías 28,16, en el que Yahveh dice:

Mirad, yo coloco en Sión
una piedra probada, angular,
preciosa, de cimiento:
quien se apoya no vacilará.

Los escritores del Nuevo Testamento vieron con claridad la conexión entre Jesús, el hijo rechazado que llega a ser el nuevo fundamento del pueblo de Dios, y la piedra rechazada por los constructores en el Salmo 118,22; además de en los sinópticos, el texto del Salmo 118 es aplicado a Jesús en Hechos 4,11 y en 1 Pe-

dro 2,7. En 1 Pedro es usado para argumentar que la misma comunidad es un nuevo cuerpo espiritual construido con piedras vivas, un edificio espiritual y un sacerdocio santo (1 Pedro 2,5), con Cristo como piedra angular, y también como piedra de tropezamiento para los que no creen. El autor de 1 Pedro cita Isaías 28,16, acerca de Yahveh colocando una piedra en Sión (una variante de esta tradición aparece en Romanos 9,33), así como Isaías 8,14, que dice que Yahveh «será causa de dificultad y piedra de tropiezo y roca de traspies para ambas casas de Israel». En otras palabras, Jesús es el fundamento del nuevo Templo, del nuevo pueblo de Dios, así el signo de contradicción, la piedra por la que muchos caerán.

Pero ¿dónde se origina esta tradición? ¿Representa esto un esfuerzo por parte de la Iglesia primitiva para reflexionar sobre el rechazo y la muerte de Jesús? ¿O se remonta a Jesús mismo? Wright cree que esto es así¹⁷, a pesar de que otros especialistas están menos seguros. Permanece la dificultad, por no decir imposibilidad, de proporcionar una respuesta definitiva a esta cuestión. Sin embargo, en tanto que llega a ser cada vez más claro que su ministerio le costó su vida, hemos de preguntarnos: ¿cómo entendió Jesús su muerte?

¿CÓMO ENTENDIÓ JESÚS SU MUERTE?

En toda su reflexión de lo que condujo a la muerte de Jesús, puede que Wright atribuya a su autoconciencia más de lo que permitiría una lectura crítica de las fuentes. Afirma que Jesús murió porque finalmente «creyó que era su vocación»¹⁸, que sobre la base de la lectura de Daniel, Zacarías y los Salmos, particularmente los Salmos 110 y 118, percibió que el reino de Dios vendría por medio del rey verdadero que participaría del sufrimiento.

¹⁷ Wright, *JVG*, 499-501.

¹⁸ *Ibid.*, 593.

miento del pueblo¹⁹. Wright no duda de que Jesús fue consciente de su papel mesiánico, formado por su ponderación de estos pasajes y de otros tales como Isaías 40-55.

Pero Wright no es el único especialista que sostiene que Jesús vio un significado en su muerte, que la aceptó libremente y que la interpretó como parte de su ministerio. Tanto Kasper como Schillebeeckx adoptan una posición similar. Lo interesante es que ambos especialistas encuentran en el relato de la Última Cena una expresión del sentimiento por parte de Jesús de su muerte como cumplimiento de su vida.

La Última Cena

Schillebeeckx elabora el argumento de que varios textos que hablan de Jesús como siervo «parecen tener una conexión intrínseca con algo que sucedió en la Última Cena poco antes de la muerte de Jesús»²⁰. Considera cuatro textos: Marcos 10,45 y Lucas 22,27 así como Lucas 12,37b y Juan 13,1-20. Consideraremos cada texto brevemente.

1. *Pues el Hijo del hombre no vino a ser servido, sino a servir y a dar su vida como rescate por todos* (Marcos 10,45).

Este texto establece una conexión entre la vida de servicio de Jesús (*diakonia*) y su muerte expiatoria. El verbo *diakonein* significaba servir la mesa, en griego secular; sin embargo en el judaísmo helenístico era utilizado para todo tipo de servicios. En las Iglesias judeo-cristianas y en las paulinas gentil-cristianas tomó una connotación eclesial. Lo que aquí es importante —en el uso de Marcos— es que los dos temas, la vida de Jesús como servicio, utilizándolo el sentido del griego secular de *diakonia*, y lo que Marcos ve como el significado expiatorio de su muerte, deben su combi-

¹⁹ Ibid., 601.

²⁰ Schillebeeckx, *JEC*, 303.

nación a la tradición de la Última Cena. Fue de este locus, sostiene Schillebeeckx, de donde *diakonia* tomó un nuevo significado de servicio eclesial o ministerial (303-304).

2. *¿Quién es mayor?, ¿el que está a la mesa o el que sirve?; ¿no lo es el que está a la mesa? Pues yo estoy en medio de vosotros como quien sirve* (Lucas 22,27).

En este segundo texto, el cambio a un sentido de servicio eclesial, ministerial, del término *diakonia*, ya ha ocurrido. Lucas lo sitúa en el contexto de la Última Cena para mostrar que el ejemplo de servicio de Jesús es «un modelo para aquellos que tienen un oficio en la Iglesia, los discípulos, y una guía para la conducta de los líderes de la Iglesia local cuando celebran la Cena del Señor» (304). Pero situando el texto tan cerca de 22,15-20, la narración en la que Jesús identifica el pan y el vino con su Cuerpo y Sangre ofrecido «por vosotros» (20,19-20), Lucas realiza la misma conexión entre el servicio de Jesús y el significado de su muerte que ya vimos en el texto precedente (Marcos 10,45).

3. *Os aseguro que se ceñirá, los hará recostarse a la mesa y les irá sirviendo* (Lucas 12,37b).

Este texto es parte de una parábola sobre la *parousia* que muestra la identidad entre el Jesús terreno y el Jesús que vendrá el último día. La comida celeste asociada con la Parusía, el banquete escatológico o mesiánico, está en continuidad con el servicio realizado por el Jesús terreno. El texto presupone la tradición del lavatorio de los pies.

4. *El lavatorio de los pies de Juan* (Juan 13,1-20).

El relato de Juan en el que Jesús lava los pies de sus discípulos en la Última Cena es el último de los textos de *diakonia*. De nuevo, la muerte próxima es vista como un servicio por medio del cual sus discípulos entran en una nueva alianza o discipula-

do con Él. La conclusión de Schillebeeckx es que la interpretación salvífica de la muerte de Jesús no es un desarrollo secundario, sino que se fundamenta en el modo en que las primitivas iglesias cristianas interpretaron la Última Cena. «La tradición de la Última Cena, por lo tanto, es el punto de partida más antiguo para la interpretación cristiana de la muerte de Jesús como una autodonación, por parte de Jesús, que busca la salvación». Entonces plantea una cuestión crucial: «¿Encaró el Jesús terreno su muerte como un servicio realizado por amor e insinuó este significado de su muerte mientras todavía vivía en la tierra?» (306).

¿Vio Jesús un significado salvífico en su muerte?

Aunque Jesús no buscó su propia muerte, su determinación en llevar su mensaje a Jerusalén, sin importarle el coste, evidencia que no permitió que el temor a la muerte le disuadiese de su misión. Schillebeeckx sostiene que Jesús tendría que haber encarado el significado de su muerte a la luz de su mensaje. Y concediendo que las predicciones de la pasión están compuestas a la luz del acontecimiento pascual, debió decir algo para preparar a sus discípulos para el sobresalto de su muerte (307). Kasper afirma que «la concepción de Jesús sobre su muerte está en relación con su mensaje de la venida del reino de Dios»²¹. Para ver que pensó Jesús sobre su muerte, ambos especialistas se dirigen a un examen más cercano del relato de la Última Cena.

Tanto Kasper como Schillebeeckx reconocen que las palabras de Jesús sobre el pan y el cáliz en la Última Cena están intensamente coloreadas por la tradición litúrgica posterior de las primeras comunidades cristianas. Pero ambos llaman la atención sobre una extraña afirmación en medio de la narración sobre la institución. Jesús dice: «Os aseguro que no volveré a beber del producto de la vid hasta el día en que lo beba nuevo en el reino de Dios» (Marcos 14,25; véase Lucas 22,16-18).

²¹ Kasper, *Jesús, el Cristo*, 147.

Esta afirmación, prometiendo una renovada hermandad con los discípulos, incluso de cara a su muerte próxima, nos lleva a Jesús mismo. Kasper nota que la afirmación no refleja la liturgia posterior y por lo tanto debe ser auténtica²². Schillebeeckx dice que manifiesta «en una forma más precisa y explícita» la promesa de Jesús de una renovada hermandad en el reino de Dios, hecha en el contexto del anuncio de su inminente muerte²³.

Así hay evidencia de que Jesús contó a sus discípulos que a pesar de su muerte, o aún mejor, por medio de ella, se realizaría el reino de Dios. Con la muerte a la vista, ofreció a sus discípulos una copa de bendición, prometiéndoles una hermandad renovada con Él mismo al otro lado de la muerte. Con palabras de Schillebeeckx, «Jesús sintió que su muerte era (de un modo u otro) una parte y una parcela de la salvación ofrecida por Dios, como consecuencia histórica de su servicio de cuidado y de amor y de su solidaridad con el pueblo. Esto es lo mínimo –aunque cierto– que estamos obligados a sostener como núcleo histórico de la “narración de la institución” y el relato de la pasión»²⁴.

En términos teológicos posteriores, la muerte de Jesús se reconocerá como un sacrificio, incluso aunque Él no lo diga explícitamente, y la hermandad renovada con Él que promete será vista como una bendición escatológica. Pero desde una perspectiva histórico-crítica es importante apuntar que la afirmación acerca de beber de nuevo en el reino de Dios proviene del primer nivel de la tradición de los evangelios, de las palabras de Jesús mismo. Su muerte estaba ligada con su misión. «No existe una brecha entre la autoconciencia de Jesús y el Cristo proclamado por la Iglesia»²⁵.

²² *Ibid.*, 145.

²³ Schillebeeckx, *JEC*, 308.

²⁴ *Ibid.*, 310.

²⁵ *Ibid.*, 312.

¿Cómo contempló Jesús su propio destino?

Nos queda una cuestión final. ¿Cómo contempló Jesús su propio destino? ¿Ansiaba el fin de mundo, como ha sugerido Schweitzer? ¿Anticipó su propia resurrección?

Es muy difícil entrar en la psicología de otra persona, incluso si la conocemos personalmente. Mucho más imposible es entrar en la psicología de Jesús. El testimonio del Nuevo Testamento es muy escaso, y su complejidad hace difícil especular. Como vimos en la última sección, podemos obtener alguna idea sobre la autoconciencia de Jesús basándonos en una lectura cuidadosa de los textos. Pero todavía hay mucho que permanece en el misterio. Con todo, algo podemos afirmar sobre el modo en que Jesús encaró su propio destino.

Al menos desde el tiempo de los Macabeos, había una corriente en Israel que guardaba una esperanza en la resurrección de los muertos. Puede que Jesús esta esperanza, tal como sugieren los debates con los saduceos sobre la resurrección en los sinópticos (Marcos 12,18-27 y paralelos). Pero en el pensamiento judío, la resurrección de los muertos era un concepto apocalíptico, asociado con la resurrección de todos de los muertos en el futuro escatológico (véase Daniel 12,1-3). No hay testimonio de una fe en la resurrección de un individuo, no lo hay acerca de la resurrección separada del contexto apocalíptico. Wright, a lo largo de su libro, sostiene que Jesús ni esperó ni proclamó el fin²⁶ del universo espacio-temporal. Entonces, ¿cómo imaginó Jesús su esperanza?

Es difícil para muchos cristianos comprender el horror total de la pasión de Jesús. La piedad popular a menudo no logra tomar en serio la humanidad de Jesús. Muchos comienzan desde la fe en que Jesús fue Dios y por lo tanto conocía lo que le sucedería. Otros ponen el acento en Jesús como un ser humano igual que nosotros mismos, e interpretan su pasión desde esta perspectiva. Quizás podamos obtener alguna idea aquí siguiendo una sugerencia de

²⁶ Véase Wright, *JVC*, 594.

Ignacio de Loyola. En sus *Ejercicios Espirituales*, Ignacio invita al ejercitante en la tercera semana a considerar cómo en la pasión «la divinidad se esconde». ¿Qué habría significado para Jesús?

Al final, Jesús entró en la noche oscura del espíritu. Se encontró a sí mismo vulnerable y solo, abandonado por sus amigos, abandonado incluso por Dios. Marcos nos cuenta que en la cruz Jesús gritó: «Dios mío, Dios mío, ¿por qué me abandonaste?» (Marcos 15,34). Esta frase proviene del Salmo 22,2. Algunos lo ven como un grito de desesperación y abandono. Otros señalan que el salmo termina con la confianza de que Yahveh oye la oración del salmista y le da nueva vida; dicen que representa una expresión de esperanza.

Pero la frase suscita más preguntas que respuestas. No sabemos si Jesús pronunció realmente estas palabras o no, y mucho menos si recitaba el Salmo mientras moría. A diferencia de Mateo, Lucas no sigue a Marcos cuando nos lo narra; nos presenta a Jesús, con las palabras: «Padre, a tus manos encomiendo mi espíritu» (Lucas 23,46). El relato de Juan posee una reposada solemnidad; al final, Jesús simplemente dice: «Está acabado», inclina la cabeza y muere (Juan 19,30).

No sería falso afirmar que Jesús en su agonía experimentó totalmente la ausencia de Dios que todos a veces sentimos en nuestras vidas, y que los moribundos parecen experimentar tan a menudo, incluso los de fe profunda. Sin embargo Jesús no se desesperó. Kasper se centra en el grito de Jesús al Dios que llamaba Padre, pero que se retira en su intimidad. «Jesús experimentó el insondable misterio de Dios y su voluntad. Pero superó esa noche de la fe. De forma que en ese vacío insuperable se convirtió en la copa de la plenitud de Dios»²⁷.

Similarmente, Schillebeeckx contempla la relación de Jesús con Dios en términos de lo que llama su «experiencia del *Abba*», la fuente y el fundamento de su vida y de su ministerio²⁸. Pocos dis-

²⁷ Kasper, *Jesús, el Cristo*, 146.

²⁸ Schillebeeckx, *JEC*, 256-271.

cuten hoy que Jesús llamó a Dios Abba o que este uso era virtualmente inaudito. Abba significa «padre». Mientras que había sido largamente usado para los padres terrenos en la vida familiar judía, su uso para la oración con Dios no se encuentra ni en la literatura devocional judía tardía ni en los textos rabínicos. Sólo aparece una vez en los evangelios, en Marcos 14,36. Sin embargo, existe un acuerdo prudente entre los especialistas sobre que Abba fue una auténtica palabra de Jesús mismo, su forma corriente de dirigirse a Dios. Hay que adivinarla detrás del griego «el Padre», «Padre», o «mi Padre» en los evangelios²⁹. El hecho de que los primeros cristianos también llamasen a Dios «Abba» (Gálatas 4,6; Romanos 8,15) sugiere que su uso fue algo que aprendieron de Jesús.

Sin embargo, la intimidad con Dios que «Abba» implica para Jesús parece ser diferente de la experiencia de los discípulos de Jesús. Los evangelios no presentan a Jesús hablando de «nuestro Padre» con la excepción de Mateo 6,9 | Lucas 11,2, donde Jesús instruye a los discípulos sobre cómo deben orar ellos. De no ser así, Él dice «mi padre» o «vuestro padre». Esta convención se encuentra también en el relato de Juan acerca de la aparición de Jesús a María Magdalena, donde aparece la extraña formulación «Subo a mi Padre y vuestro Padre, a mi Dios y vuestro Dios» (Juan 20,17)³⁰. Dios es padre tanto de Jesús como de María, pero no del mismo modo.

Al final de su imponente estudio, Wright desarrolla una respuesta delicadamente diferenciada sobre la cuestión de la autoconciencia de Jesús. Sugiere que Jesús tenía conciencia de su vocación, aunque algo muy diferente de lo que denomina una conciencia «sobrenatural» de sí mismo, o quizás mejor, un conocimiento que pudiese ser formulado conceptualmente. Dice que fue como que era amado. Sin embargo, Jesús era consciente de «una vocación que le había sido dada por alguien que conocía como "padre", para realizar en Él lo que, en las Escrituras de Israel, Dios había

prometido cumplir»³¹. El juicio de Wright aquí es cuidadoso; lo que ya hemos visto sobre la proclamación por parte de Jesús de la cercanía de Dios a un Israel renovado, escatológico, implica algo bastante similar.

Quizás lo máximo que podemos afirmar es que por muy que Jesús estuviera de su misión, y consciente de una intimidad con el que llamó Padre, encaró su propia muerte, con todo el miedo, la incertidumbre y la duda que cualquier ser humano experimenta cuando se acerca a la muerte. *In extremis*, Él se adhirió a su fe en su Abba y continuó esperando que el Abba le reivindicaría. Aunque el Padre no intervino y parecía como si su ministerio finalizase en un fracaso, Él no se desmoronó. Jesús no se había equivocado. El reinado de Dios todavía estaba cerca. El relato de la agonía en el huerto nos lo dice simbólicamente, si no literalmente.

CONCLUSIÓN

¿Por qué fue ejecutado Jesús? La mayoría de los especialistas hoy creen que su acción en el Templo fue la causa principal de su muerte. Lo que hizo fue mucho más que una protesta contra los mercaderes y los banqueros: fue una acción simbólica, un signo profético de que el Templo mismo iba a ser destruido. Si bien no podemos estar seguros de que la afirmación de Jesús sobre la destrucción del santuario se citase en su audiencia ante el Sanedrín³², lo que dijo o hizo para simbolizar la destrucción del Templo fue recordado y desempeñó un papel importante para conducir a su muerte.

Su muerte impresionó y dispersó a los discípulos; en el período postpascual, se afanaron por comprender su muerte, inspi-

²⁹ Ibid., 260, ver también Wright, *JVG*, 648-49.

³⁰ Kasper, *Jesús, el Cristo*, 135; Schillebeeckx, *Jesús*, 263.

³¹ Wright, *JVG*, 653.

³² Brown, *The Death of the Messiah*, I, 460.

rándose en los motivos y en las figuras simbólicas de sus Escrituras. De la tradición profética proviene la imagen del profeta rechazado. La tradición sapiencial contribuye con la imagen del justo sufriente, perseguido por los malvados pero que confía en Yahveh para su reivindicación. Éstas se desarrollaron muy pronto. Pero ninguna adjuntó inicialmente un significado salvífico a la muerte de Jesús.

Otro conjunto de tradiciones, anteriores a Pablo y los sinópticos, interpretan la muerte de Jesús desde una perspectiva soteriológica: El murió «por nosotros», «por nuestros pecados». Una tradición más contempla a Jesús como «la piedra rechazada por los constructores». Jugando con las palabras hebreas «hijo» (*ben*) y «piedra» (*eben*), el hijo rechazado llega a ser el nuevo fundamento del pueblo de Dios (Marcos 12,10), mientras que el pueblo mismo llega a ser el nuevo templo construido con piedras vivas (1 Pedro 2,7).

Finalmente, al suscitar la cuestión de cómo contempló Jesús su propia muerte, se encontró que varios textos que hablan de Jesús como «siervo» están basados en la tradición de la Última Cena. Un examen más cercano de la comida final de Jesús con sus discípulos sugiere que Él vio su muerte, libremente aceptada, como parte de su vida y de su ministerio. Esto no es lo mismo que atribuir una eficacia salvífica a su muerte en sí misma. Pero parece claro que a pesar del fracaso que pareció representar su muerte, Jesús ofreció a sus discípulos una hermandad renovada que consiguió mismo más allá de su muerte. Así, murió, sin desesperar, sino confiando en que el Dios a quien llamaba Abba la reivindicaría de algún modo, confiando en que su misión no acabaría en un fracaso.

7

Dios lo resucitó de entre los muertos

La muerte de Jesús fue una experiencia desastrosa para los discípulos. Los dejó desorientados, aterrorizados e inseguros ante el futuro. Muchos de ellos parece que abandonaron Jerusalén y retornaron a Galilea. Lucas revela algo de esa confusión y decepción en el relato de los discípulos que iban camino de Emaús. Ellos encontraron a un extraño en el camino y le hablaron sobre Aquél al que habían seguido y su trágica muerte: «¿Y nosotros que esperábamos que iba a ser él el liberador de Israel!» (Lucas 24,21). Como el relato nos cuenta, los dos discípulos llegan a reconocer al extraño como al mismo Jesús, todavía presente con ellos, pero de un modo diferente. El mismo tema aparece en los demás relatos pascuales. Narran cómo Pedro, María Magdalena y otros discípulos llegaron a creer que Dios había librado a Jesús del reino de los muertos y le había dado nueva vida.

Ciertamente, la convicción de que Jesús vive ahora al otro lado de la muerte se encuentra en el centro del Nuevo Testamento; sin ella son incomprensibles sus diferentes libros y cartas. La comunidad cristiana, la Iglesia, comienza con la proclamación de que Dios ha resucitado a Jesús de entre los muertos. Pero ¿cómo llegaron los discípulos a esta convicción? ¿Cómo fueron capaces

de reconocer este nuevo modo de presencia de Jesús? ¿Los paró para lo que se ha denominado su experiencia pascual¹ alguna cosa de su tradición? ¿En qué consistía esa experiencia? ¿Y qué tiene que decir hoy la experiencia pascual de los discípulos a los cristianos, si tiene que decir algo? En este capítulo intentaremos afrontar estas cuestiones.

LA EXPERIENCIA PASCUAL

Ya hemos visto que la idea de una vida más allá de la muerte se desarrolló tardíamente en la tradición judía. En el tiempo de Jesús, tanto el concepto de Yahveh trayendo los muertos a la vida, como la específica imagen de la resurrección de los muertos formaban parte del imaginario religioso judío. Es en este contexto donde la experiencia pascual de los discípulos debe ser entendida.

No podemos decir con precisión lo que fue la experiencia pascual de los discípulos. ¿Vieron ellos realmente con sus ojos al Jesús pascual, le oyeron hablar con sus oídos, y le tocaron con sus manos? ¿Fue su experiencia alguna clase de visión o sueño? ¿Fue una experiencia interior, una experiencia de revelación? Los datos del Nuevo Testamento son complejos; los mismos relatos pascales sugieren que hay algo que no puede ser expresado objetivamente sobre esta manifestación de Jesús a los suyos. Jesús, de repente, aparece y desaparece; las puertas y los cerrojos no son un impedimento para Él; los más cercanos no le reconocieron inmediatamente. El apéndice al evangelio de Marcos afirma extrañamente que Jesús «se les manifestó con otro aspecto» a dos discípulos (Marcos 16,12), sugiriendo que había algo totalmente diferente en la experiencia.

Entre los especialistas las opiniones difieren considerablemente. Algunos, más escépticos, reducen la resurrección a una

¹ Schillebeeckx, *JEC*, 280.

experiencia subjetiva por parte de los discípulos. Después de su muerte, la fuerte personalidad de Jesús impresionó a los discípulos de un modo nuevo, y proclamaron que todavía estaba con ellos². Él sigue vivo. Pero esto convierte la resurrección en algo que aconteció a sus discípulos, no a Jesús. Desde esta perspectiva, la resurrección llega a ser un producto de la fe.

Otros, de la corriente principal, buscan caminos para describir la experiencia de los discípulos. Reginald Fuller sostiene que las apariciones de la resurrección «supusieron experiencias visionarias de luz, combinadas con una comunicación de significado. No fueron, en su esencia más íntima, episodios abiertos a la observación o verificación neutral, sino hechos de revelación en los que se manifestó el significado escatológico y cristológico de Jesús»³.

James M. Robinson dice algo similar; sobre la base del relato de la conversión de Pablo en los Hechos de los Apóstoles, sugiere que fue una experiencia de luz cegadora⁴. Dermot Lane interpreta los relatos de la resurrección como una reacción imaginativa a una experiencia trascendente; argumenta que la manifestación de Jesús resucitado fue una experiencia de revelación, «probablemente mejor interpretada en términos de una experiencia visual que suscita una nueva conciencia.

Esto representa el único modo posible en que la realidad trascendente de Jesús resucitado podría incidir en la conciencia de los discípulos; no define la realidad en sí misma. «De hecho, la pertinencia de atribuir en el sentido literal características físicas,

² Véase Willi Marxsen, *La resurrección de Jesús de Nazaret* (Barcelona, Herder, 1974); para una reseña de esta posición véase Gerald O'Collins, *Jesús Risen: An Historical, Fundamental, and Systematic Examination of Christ's Resurrection* (Nueva York, Paulist, 1987) 103-107.

³ Reginald, H. Fuller, *The Formation of the Resurrection Narratives* (Nueva York, Macmillan, 1971) 48.

⁴ James M. Robinson, «Jesus: From Easter to Valentinus (or to the Apostles' Creed)» *Journal of Biblical Literature* 101 (1982) 5-37, especialmente 9-10.

⁵ Dermot A. Lane, *The Reality of Jesus* (Nueva York: Paulist, 1975) 49.

tales como miembros corporales y sentidos, a Jesús resucitado, debe ser, al menos, cuestionada»⁶.

Schillebeeckx habla de la experiencia pascual como un proceso de conversión, «un don gratuito de conversión a Jesús como el Cristo», por medio de Jesús mismo, «que ilumina, que se revela a sí mismo como el Cristo resucitado en y por medio de la gracia de la conversión»⁷. Esto es la experiencia pascual entendida como gracia. Pero, insistía en que la experiencia no es meramente subjetiva: «Después de su muerte Jesús mismo permanece en el origen de lo que nosotros llamamos la experiencia pascual de los discípulos»⁸. Finalmente, Haight sostiene que la experiencia básica de los discípulos «es que Jesús vive en la gloria de Dios», una experiencia que es esencialmente accesible a todos los cristianos, aunque dependan de los discípulos iniciales para el conocimiento del Jesús histórico, que fundamenta su fe y esperanza⁹.

Lo que está claro es que los discípulos más cercanos a Jesús llegaron a creer, sin ninguna duda, que Jesús, que había sido crucificado, está vivo. Pero los testimonios del Nuevo Testamento son complejos, y muchos de ellos son más lecciones teológicas, diseñadas para llevar a otros a la fe pascual, que narraciones históricas. Meyer distinguió entre la *experiencia* pascual de los discípulos en sí misma, que no podía ser compartida, y la *verdad* de esa experiencia, que era compartida, precisamente por estar «fijada» en fórmulas para ser creídas y confesadas¹⁰. Necesitamos observar más de cerca los testimonios del Nuevo Testamento.

⁶ Ibid., 62.

⁷ Schillebeeckx, JEC, 384.

⁸ Ibid., 392.

⁹ Haight, JSG, 129.

¹⁰ Ben F. Meyer, *Christus Faber: The Master Builder and the House of God* (Allison Park, Pa., Pickwick Publications, 1992) 140.

LA TRADICIÓN PASCUAL

La tradición pascual en el Nuevo Testamento puede ser dividida en dos ramas distintas, el *kerygma* o proclamación pascual y los relatos pascuales¹¹. Una consideración cuidadosa de las diferencias entre las dos puede darnos alguna idea sobre la experiencia pascual de los discípulos. También nos puede ayudar a comprender mejor cómo la experiencia pascual de las primeras comunidades todavía puede decir algo a los cristianos de hoy. Debemos considerar también el lenguaje del Nuevo Testamento sobre la nueva vida de Jesús.

El lenguaje pascual

Aunque la imagen de una resurrección general de los muertos, que ya formaba parte del imaginario judío –tal como hemos visto–, y la experiencia pascual de los discípulos se exprese más a menudo en lenguaje de resurrección, este lenguaje no es el único utilizado para expresar el misterio de la nueva vida de Jesús. Ni parece que sea el más antiguo:

Algunos especialistas sostienen que el muy temprano *kerygma*, ampliamente difundido, de la comunidad Q, no contenía la proclamación explícita de la resurrección. Su equivalente era la idea del Jesús celestial que está activamente presente en los profetas cristianos y que viene en la parusía¹².

Los términos «exaltado» o «exaltación» se utilizan algunas veces en lugar de «resurrección». La exaltación supone la idea de que Jesús ha sido sacado de entre los muertos y entronizado «a la derecha de Dios» (Hechos 2,33). Aparece en el himno paulino de Filipenses: «se humilló, se hizo obediente hasta la muerte, una muerte en cruz. Por eso Dios lo exaltó y le concedió un título superior a todo título» (Filipenses 2,8-9). Un lenguaje similar que

¹¹ Ibid., 125.

¹² Véase Schillebeeckx, JEC, 416.

expresa esta exaltación o glorificación se encuentra en otras partes del Nuevo Testamento.¹³ Una primitiva formulación poética del kerygma en 1 Timoteo, quizás un himno litúrgico, dice: «se manifestó corporalmente, lo rehabilitó el Espíritu... fue creído en el mundo y exaltado en la gloria» (1 Timoteo 3,16). Aparece en el relato de Emaús: «¿No tenía que padecer eso el Mesías para entrar en su gloria?» (Lucas 24,26).

Otros pasajes combinan la exaltación con la resurrección como su consecuencia (Romanos 1,4; Hechos 2,33; 5,30-31; 1 Pedro 1,2). En el cuarto evangelio, la exaltación significa estar elevado tanto en la cruz como junto al Padre. Kasper señala que Lucas en los Hechos rompe la unidad usual de resurrección y exaltación insertando un periodo de cuarenta días entre la resurrección y la ascensión.¹⁴ Sin embargo, en el evangelio de Lucas, la ascensión tiene lugar en la noche del domingo pascual.

El lenguaje más común para expresar el paso de Jesús de la muerte a la vida es el lenguaje de la resurrección. Se utilizan dos términos en los documentos del Nuevo Testamento, *egxirein*, un verbo transitivo que significa «despertar», «resucitar», y *anastanai*, «alzarse» o «resucitar». El uso más corriente es «fue resucitado» (Romanos 4,25; 6,4; 7,4; 1 Corintios 6,14; 15,4; Marcos 16,6); la resurrección es algo que sucedió a Jesús. Es la acción de Dios, la justificación que Dios da a la vida y el ministerio de Jesús. Mucho menos frecuente es el uso activo: «Jesús resucitó de la muerte» (1 Tesalonicenses 4,14; Juan 20,9).

El lenguaje de la resurrección es metafórico; se establece la comparación con despertarse de un sueño. La nueva vida de Jesús es un misterio que ni puede ser comprendido totalmente ni explicado adecuadamente. Es diferente de la resurrección de un cadáver, como es el caso de la resurrección del hijo de la viuda o de Lázaro, en los evangelios, ya que ambos han de encarnar de

¹³ Véase Gerald O'Collins, *The Resurrection of Jesus* (Valley Forge, Pa., Judson, 1973) 50-53.

¹⁴ Kasper, *Jesús, el Cristo*, 181.

nuevo la muerte. El esfuerzo de Pablo por explicar la naturaleza del cuerpo resucitado a los corintios (1 Corintios 15,35-56) se acerca a una ruptura del lenguaje. Recorre a través de diversas analogías los cuerpos celestes y terrestres, la transformación de las semillas, el primer y el último Adán, y contrasta un cuerpo «natural» con uno «espiritual», un *sōma pneumatikon* (1 Corintios 15,44). Pero un cuerpo espiritual es, para ser precisos, una *contra-dictio in terminis*; es un oximoron. Kasper sostiene que *pneuma* en *sōma pneumatikon* no significa la «materia» o sustancia que constituye el cuerpo, sino más bien la dimensión en que éste existe. Un cuerpo espiritual se encuentra en la dimensión divina¹⁵.

La resurrección de Jesús es un acontecimiento escatológico; Jesús vive ahora al otro lado del espacio, del tiempo y de la historia; está completamente con Dios. Nuestro lenguaje está condicionado por nuestra experiencia corporal en un mundo material. Nosotros pensamos en términos de imágenes. Así, debemos usar el lenguaje metafórico para hablar sobre su nueva vida, describiendo lo desconocido por comparación con lo conocido. Él ha sido resucitado de entre los muertos. Él ascendió a los cielos. Él está a la diestra de Dios. Él vendrá de nuevo sobre las nubes del cielo. La Buena Nueva de la nueva vida de Jesús fue transmitida por dos ramas diferentes de la tradición, el kerygma pascual y los relatos pascuales.

El kerygma pascual

El kerygma pascual representa breves y formularias expresiones de fe en la resurrección, que derivan originariamente de la predicación o la liturgia tempranas de los primeros cristianos. El kerygma pascual procede de los tiempos más remotos de la Iglesia; así, es anterior a los evangelios e incluso a las cartas de Pablo. Uno de los ejemplos más importantes del kerygma pascual aparece al final de la Primera Carta a los Corintios; puede que se originase en la comunidad de Antioquía en los años treinta:

¹⁵ Kasper, *Jesús, el Cristo*, 185.

Ante todo, yo os transmití lo que había recibido: que Cristo murió por nuestros pecados según las Escrituras, que fue sepultado y resucitó al tercer día según las Escrituras, que se apareció a Cefas y después a los Doce (1 Corintios 15,3-5).

Hay que anotar que la tradición que Pablo narra aquí no es una descripción dramática de un acontecimiento; no da detalles, es más informativa o de proclamación que imaginativa. El kerygma pascual no es una descripción de la experiencia pascual de los discípulos, sino un testimonio vinculante de su fe pascual. Declara la fe de las primeras comunidades en que Jesús ha sido resucitado y que hay testigos. He aquí otros ejemplos.

A este Jesús lo resucitó Dios y todos nosotros somos testigos de ello. Exaltado a la diestra de Dios, ha recibido del Padre el Espíritu Santo prometido y lo ha derramado. Es lo que estáis viendo y oyendo (Hechos 2,32-33).

Por tanto, que toda la Casa de Israel reconozca que a este Jesús que habéis crucificado, Dios lo ha nombrado Señor y Mesías (Hechos 2,36).

Y así recibáis del Señor tiempos favorables y os envíe a Jesús, el Mesías predestinado (Hechos 3,20).

El Dios de nuestros padres ha resucitado a Jesús, a quien vosotros ejecutasteis colgándolo de un madero. Al mismo, Dios lo ha exaltado a su derecha, nombrándolo jefe y salvador; para ofrecer a Israel el arrepentimiento y el perdón de los pecados (Hechos 5,30-31).

Acerca de su Hijo, nacido por línea carnal del linaje de David, a partir de la resurrección, establecido por el Espíritu Santo Hijo de Dios con poder (Romanos 1,3-4).

Si confiesas con la boca que Jesús es Señor, si crees de corazón que Dios lo resucitó de la muerte, te salvarás (Romanos 10,9). Realmente ha resucitado el Señor y se ha aparecido a Simón (Lucas 24,34).

Algunos de los textos, por ejemplo Romanos 1,3 y 10,9, son fórmulas catequéticas antiguas, confesiones de fe. Otros, como Lucas 24,34, probablemente tuvieron su origen en la liturgia. Y

hay otras fórmulas e himnos que confiesan la fe en la resurrección de Jesús (Filipenses 2,6-11; Hechos 10,36-43; 1 Timoteo 3,16); algunas de ellos, por ejemplo Filipenses 2,6-11, son claramente prepaulinos. En algunos, Pedro tiene un papel central como primer testigo (1 Corintios 15,5; Lucas 24,34).

Los relatos pascuales

Los relatos pascuales se desarrollaron posteriormente en la tradición. Son muy diferentes. Mientras los textos kerygmáticos proporcionan breves declaraciones de fe, los relatos son descripciones dramáticas, imaginativas, narraciones completadas con diálogos y detalles vivos sobre las personas, lugares y circunstancias. Existen dos tipos de relatos pascuales, relatos sobre el descubrimiento de la tumba vacía y relatos de apariciones. Originalmente son tradiciones separadas, las tradiciones de la tumba se originan en Jerusalén, y las tradiciones de apariciones quizás en Galilea, aunque a menudo aparecen combinadas. No coinciden siempre en todos los aspectos con el kerygma pascual; por ejemplo, las mujeres y especialmente María Magdalena desempeñan un papel importante en algunos de los relatos.

Marcos 16,1-8 representa el relato pascual más antiguo. Es interesante señalar que el primer evangelio contenía sólo el relato del descubrimiento de la tumba vacía; no hay relatos de apariciones, aunque señala un futuro encuentro entre Jesús y sus discípulos en Galilea. El joven que encuentran las mujeres en la tumba les dice: «Pero id a decir a sus discípulos y a Pedro que irá delante de ellos a Galilea. Allí lo verán, como les había dicho» (Marcos 16,7). Según Kasper, la tradición de la tumba vacía es antigua, pero no es una narración histórica de su descubrimiento; el texto representa una narración que era la base de una ceremonia cática, utilizada por la comunidad cristiana de Jerusalén para honrar la tumba de Jesús. Sin embargo, su naturaleza litúrgica no implica que no haya historia por debajo de la tradición; de hecho, si la tumba no hubiese estado vacía, una tradición de celebración

no hubiese tenido sentido¹⁶. El apéndice de Marcos sintetiza brevemente diversos relatos procedentes de otros evangelios, reflejando las tradiciones encontradas en Lucas 24 y probablemente con alguna influencia de Juan 20.

El evangelio de Mateo se extiende sobre el de Marcos. Incluye un relato de la aparición de Jesús a las mujeres, en su camino a casa de regreso de la tumba; otro relato de la tumba vacía que incluye el soborno de los guardias, y una aparición a los once discípulos sobre la montaña de Galilea.

Lucas, por causa de la estructuración literaria y teológica de su obra en dos volúmenes, transpone las apariciones a Jerusalén y sus inmediaciones. Incluye a las mujeres en la tumba, con detalles adicionales, como Pedro corriendo hacia la tumba (Lucas 24,12); el relato de los dos discípulos en el camino de Emaús; una aparición a los once y a los demás, reunidos en Jerusalén; y una breve narración de la ascensión.

La narración de Juan es muy diferente de las de los sinópticos. El capítulo 20, situado en Jerusalén, contiene los relatos del descubrimiento por María Magdalena de la tumba vacía, Pedro y Juan en la tumba; una aparición a María Magdalena, y dos apariciones a los discípulos, una sin Tomás. El capítulo 21, un apéndice añadido posteriormente, se sitúa en Galilea y parece independiente del capítulo precedente. Es el relato de una aparición de Jesús resucitado a siete discípulos que están pescando e incluye una captura milagrosa de peces, la rehabilitación de Pedro después de su traición y una tradición sobre el discípulo amado.

Una lectura cuidadosa de los relatos pascales muestra claridad que no concuerdan entre sí. Existen discrepancias sobre qué mujeres acudieron a la tumba, cuántos «jóvenes» había allí, dónde tuvieron lugar las apariciones, y quién fue el primero a quien Jesús se apareció, Pedro o María Magdalena. Muchos especialistas señalan que las dos tradiciones de apariciones, en Ga-

¹⁶ Kasper, *Jesús, el Cristo*, 156-157; Gerald O'Collins proporciona una lista impresionante de especialistas que sostienen la fiabilidad esencial del relato de la tumba vacía; véase *Jesus Risen*, 123.

ilea y en Jerusalén, no muestran conocimiento una de otra¹⁷. Lucas y el Marcos primitivo no están enterados de una aparición a las mujeres anterior a la de los otros discípulos. Pero todo esto no es importante, no es la cuestión principal. No son narraciones históricas del encuentro de los discípulos con Jesús después de su muerte, sino testimonios de su fe pascual, escritos para hacer accesible esa fe a otros (véase Juan 20,31). Haight está en lo cierto al subrayar la analogía entre la llegada de los discípulos a la fe pascual y nuestra propia llegada a ella¹⁸. Así, los relatos pascales son reflexiones muy teológicas sobre la experiencia pascual de los discípulos, cuyo propósito es evangélico. En la siguiente sección profundizaremos en la reflexión sobre estos relatos, para ver qué pueden aportar a los cristianos de hoy.

REFLEXIONES SOBRE LA FE PASCUAL

¿Acontecimiento histórico o producto de la fe?

Algunos especialistas hacen de la resurrección un producto de la fe, tal como vimos anteriormente. Para Bultmann, la resurrección no es «un acontecimiento del pasado histórico con un significado evidente por sí mismo». Él lo considera «puro y simple acontecimiento mítico»¹⁹ utilizado por los primeros cristianos para fundamentar su comprensión de Cristo, como el fundamento de su nueva y auténtica existencia. Para Willi Marxsen, significa que la «causa» de Jesús continuaba²⁰. Para él, «el milagro es el nacimiento de la fe»²¹.

¹⁷ Por ejemplo, Raymond E. Brown, *Introducción a la cristología del Nuevo Testamento* (Salamanca, Sigueme, 2001) 187-189.

¹⁸ Haight, *JSG*, 128-129.

¹⁹ Rudolph Bultmann, «New Testament and Mythology», en *Kerygma and Myth: A Theological Debate*, volumen I, editado por Hans-Werner Bartsch (Londres, S.P.C.K., 1964) 1-44,38.

²⁰ Marxsen, *La resurrección de Jesús*, 165,231ss.

²¹ *Ibid.*, 167, cursivas en el original.

Sin embargo, hay muchos especialistas que aceptan la resurrección como algo real que le sucedió a Jesús, y con todo sostendrán que no fue un acontecimiento histórico. En parte, el problema aquí es de carácter terminológico. La definición aceptada de un acontecimiento «histórico» se refiere a algo que, al menos, es susceptible de verificación por medio de los criterios de la investigación histórica. En este sentido, la resurrección de Jesús no es algo que pueda ser «probado». La resurrección es un acto del poder de Dios que saca a Jesús de entre los muertos; como tal, no puede ser visto. Todo lo que puede ser visto históricamente son los resultados de ese acto, «las apariciones, la tumba vacía, y el cristianismo en sí mismo»²². Incluso si hoy pudiese demostrarse que la tumba estaba vacía, ello no probaría que Jesús hubiera sido resucitado²³.

Al hablar sobre la resurrección es importante evitar dos extremos. Por una parte, no debería interpretarse como un acontecimiento «objetivo», «de este mundo». Tales acontecimientos: son esencialmente públicos; pueden ser vistos por cualquier observador neutral. Los testigos dan testimonio de su experiencia del Jesús resucitado; ellos no vieron la resurrección en sí misma. La resurrección es un «acontecimiento transhistórico»: algo que, por definición, tiene lugar al otro lado de la muerte. No podría haber habido un «especial informativo», incluso si hubiese estado presente un equipo de cámaras. Como algo que se encuentra fuera de las condiciones del espacio y el tiempo, la resurrección de Jesús no es susceptible de verificación en la manera en que pueden verificarse los acontecimientos de «este mundo». Los relatos pascuales sugieren esto: la experiencia de los discípulos del Jesús resucitado fue muy diferente de sus experiencias previas sobre Jesús. Sus reacciones iniciales son de vacilación, incredulidad, miedo, incluso duda.

Por otra parte, sería un error reducir la resurrección a un acontecimiento puramente subjetivo, un sentimiento interno de

los discípulos que fueron los testigos. Al Nuevo Testamento le es familiar el lenguaje de los sueños, las visiones, los éxtasis, y aquí los evita. La experiencia pascual de los discípulos es más que una experiencia mística del Dios trascendente; es un proceso personal, excepcional, en el que Jesús se revela como presente de un nuevo modo. Dermot Lane habla de ello como una «experiencia transformante». «Aquéllos que habían seguido a Jesús en la fe, ahora le reconocen de un modo totalmente diferente, como resucitado, a la luz de la experiencia transformante de su presencia personal, nueva y real»²⁴. Kasper usa la categoría de «revelación», que ve como «un proceso totalmente personal que, según Filipenses 3,12, consiste en que Cristo se apropia de una persona». Revelación (*Apocalipsis*) es la palabra que utiliza Pablo para describir su propio conocimiento del Jesús resucitado, diciendo que Dios «tuvo a bien revelarme a su Hijo, para que yo lo anunciara a los paganos» (Gálatas 1,15-16). Pablo es el único autor del Nuevo Testamento que es también testigo reconocido de la resurrección (cf. 1 Corintios 15,8) y que se refiere de forma autobiográfica a esa experiencia. Así, su lenguaje es particularmente significativo. Nótese cuán diferente es su testimonio parco pero auténtico de la dramática narración contada varias veces en los Hechos (9,1-9; 22,3-16; 26,2-18), obra muy posterior; la versión de los Hechos es en realidad otro relato pascual. El lenguaje de Pablo en Gálatas es el lenguaje de la experiencia religiosa; no una narración detallada, pero sí un testimonio de una experiencia interna de transformación que dejó una inquebrantable certeza.

Si la resurrección ni es un acontecimiento puramente objetivo ni es un acontecimiento subjetivo, ¿cómo deberíamos pensar sobre ella? La resurrección es propiamente un acontecimiento escatológico, es un acontecimiento real, pero uno que tiene lugar al otro lado del espacio y el tiempo, de la muerte y la historia. Jesús vive ahora totalmente en el futuro de Dios; su nueva y escatológica forma de existencia es radicalmente diferente a su vida te-

²² Lane, *The Reality of Jesus*, 45.

²³ Kasper, *Jesús, el Cristo*, 161.

²⁴ Lane, *The Reality of Jesus*, 61.

rena. Con una frase oportuna, Kasper afirma que a través de «la resurrección y exaltación de Jesús ha llegado a Dios definitivamente un "trozo de mundo" y Dios lo ha aceptado de modo irrevocable»²⁵.

¿Es necesaria la «fe» para percibir a Jesús resucitado?

¿Por qué no se manifestó el Jesús resucitado, por sí mismo, a sus adversarios, a los sumos sacerdotes y a los miembros del Sinedrín, o a Pilatos? ¿No hubiese sido esto más efectivo? ¿Por qué aparentemente se apareció sólo a sus amigos, a aquéllos que le siguieron?

Una lectura cuidadosa de los relatos pascuales muestra que la experiencia pascual de los discípulos no les quita su libertad ni les impone la fe. En todos los relatos de apariciones, se subraya su no reconocimiento inicial, la confusión, duda y miedo. En el final original de Marcos, las mujeres «salieron huyendo del sepulcro, temblando y fuera de sí. Y de puro miedo, no dijeron nada a nadie» (Marcos 16,8). Los discípulos dudan del relato de María Magdalena y las mujeres (Lucas 24,9-11; Marcos 16,11). Los dos discípulos de camino hacia Emaús no reconocen a Jesús, y deben primero ser instruidos y compartir el pan (Lucas 24,13-35). Cuando ellos lo reconocen, Él ya se ha ido. Los once y los demás reunidos en Jerusalén estaban desparvoridos y asustados, creían ver un espíritu en la aparición de Jesús (Lucas 24,37): Él tuvo que conducirlos a creer (Lucas 24,38-42). Incluso María Magdalena, que amaba a Jesús, no lo reconoce (Juan 20,14), y Tomás no puede creer sin una prueba física (Juan 20,25). En el apéndice de Juan, los discípulos no reconocen a Jesús, que permanece en la orilla (Juan 21,4). Un texto particularmente interesante, el relato de Mateo sobre la aparición de Jesús a los once en la montaña de Galilea, dice: «Al verlo, se prostraron, pero algunos dudaron» (Mateo 28,17). Comentando este texto, Osborne

²⁵ Kasper, *Jesús, el Cristo*, 186.

observa que, según el Nuevo Testamento, «la fe en la resurrección de Jesús no es una materia fácil, sea en el caso de los discípulos, sea en el caso de las primeras comunidades cristianas en general»²⁶.

El efecto acumulativo de estos relatos sugiere que la llegada a la fe en la nueva vida de Jesús, por parte de los discípulos, fue más un proceso gradual que un reconocimiento instantáneo que compaña a la fe. La experiencia no les abrumó, quitándoles su libertad. Fue como si Jesús les condujera a la fe, tal como en su ministerio, donde continuamente insistió sobre la importancia de la fe; cuando había una ausencia de fe, Él no podía obrar milagros (Marcos 6,5). Él se reveló a sí mismo a los suyos; ellos tuvieron que permitir que la gracia les condujese a la fe. Osborne utiliza la categoría de «experiencia religiosa» como la categoría que describe su respuesta a la «acción de Dios en sus vidas», llevándoles a creer en el acontecimiento de la resurrección²⁷. Haight habla del «carácter trascendente» de la resurrección: «es conocida como una experiencia religiosa de revelación y no como una percepción empírica, histórica o una inferencia objetiva desde tal acontecimiento»²⁸.

Aún más, el Jesús resucitado se manifestó a sí mismo a sus amigos y discípulos, a aquéllos que le amaban y le habían abierto sus corazones, a aquéllos que tuvieron una relación con Él. En otras palabras, apareció a aquéllos que tenían «fe», en su sentido fundamental, como una apertura a Dios, aunque fuese parcial. Y ellos tuvieron que responder con la fe. Aquéllos cuyos corazones estaban cerrados no pudieron reconocer al Jesús resucitado; Él no pudo aparecerseles. Incluso Pablo, la única excepción obvia, por muy equivocado e inseguro que pudiera estar antes de su conversión, fue honesto en su búsqueda y celoso por lo que percibió que era acorde con la voluntad de Dios. ¿Es esto tan diferente a nuestra propia experiencia?

²⁶ Osborne, *The Resurrection of Jesus*, 55.

²⁷ *Ibid.*, 117.

²⁸ Haight, *JSC*, 144.

Presencia, entrega de poderes y misión

Los relatos pascuales sugieren que aquellos a los que Jesús se apareció fueron tocados y transformados. En otras palabras, la experiencia pascual de los discípulos fue transformadora. Por lo menos, los relatos muestran cómo los decepcionados, los aterrizados seguidores de Jesús, fueron motivados, incluso envaletonados, para continuar con su proyecto. Desde una perspectiva teológica, los discípulos experimentaron perdón, aceptación, amor y fuerza para la misión. Ciertamente los discípulos varones que habían abandonado a Jesús en su hora de necesidad se sentían culpables. Ellos habían abandonado a su maestro, alguien al que habían seguido y amado. Pero Jesús les saluda con una bendición de paz (Lucas 24,36; Juan 20,19, 21, 26). Son perdonados. Pedro, que había traicionado a Jesús tres veces ante un brazo, es rehabilitado. De nuevo ante un fuego, Jesús le pregunta tres veces: «Pedro, ¿me amas?». Sin tener en cuenta su traición, Jesús hace a Pedro pastor del rebaño (Juan 21,15-18).

Aquellos que habían visto a Jesús resucitado, son enviados a llevar las Buenas Nuevas de la resurrección a los demás. El origen de la palabra «apóstol» se ha de encontrar aquí; *apostolos* significa literalmente «alguien que ha sido enviado». A los once se les da el Espíritu Santo para perdonar pecados (Juan 20,22) y son enviados a predicar el perdón a todas las naciones (Lucas 24,47) con poder para bautizar y enseñar (Mateo 28,19-20). María Magdalena es enviada a llevar la Buena Noticia a los apóstoles (Juan 20,17; cf. Mateo 28,10). La tradición primitiva no denomina a las mujeres apóstoles, ya que en la cultura judía de la Palestina de aquel tiempo, la palabra de una mujer, en general, no era reconocida como testimonio legalmente vinculante²⁹, y los apóstoles tenían que testimoniar la resurrección. Si las mujeres fueron incluidas entre los testigos por los autores del Nuevo Testamento, es porque ellas debieron de desempeñar un papel significativo en

los inicios de la comunidad postpascual. La tradición posterior no siempre hizo honor a la memoria de las contribuciones de las mujeres al cristianismo primitivo³⁰, sin embargo, María Magdalena fue conocida cómo la «apóstol de los apóstoles». (*apostola apostolorum*) desde los primeros siglos de la Iglesia; el título puede que sea tan antiguo como Hipólito de Roma, es decir, de principios del siglo III.

Los encuentros transformadores de Jesús resucitado son asociados con los encuentros con el Señor en la Iglesia, encuentros que la Iglesia posterior llamaría sacramentales³¹. La presencia de Jesús está asociada con la proclamación del perdón de los pecados (Juan 20,22) y con la comida que la Iglesia denominaría Eucaristía (Lucas 24,30-35). El lenguaje de las comidas aparece en otro relato de apariciones, la comida que el Jesús resucitado ofrece a los discípulos en el apéndice del cuarto evangelio (Juan 20,21-23). Aparece también en el kerygma pascual: «Pero Dios lo resucitó al tercer día e hizo que se apareciese, no a todo el pueblo, sino a los testigos designados de antemano por Dios: a nosotros, que comimos y bebimos con él después de resucitar de la muerte» (Hechos 10,40-41; cf. Lucas 24,31-35). Muchos ven aquí una referencia a las comidas eucarísticas de las primeras comunidades.

Es muy posible que el relato de los dos discípulos de camino a Emaús (Lucas 24,13-35), al sugerir una continuación postpascual de la tradición de Jesús de la mesa fraternal, represente un relato narrativo de, al menos, uno de los modos en que la comunidad de discípulos llegó a reconocer a Jesús resucitado como presente en medio de ellos³². La comida fraternal llega a ser el lugar para la auto-revelación del Señor resucitado a los suyos. Ciertamente la centralidad de la comida eucarística en la reunión de la *ekklesía* desde el comienzo, así como para la Iglesia de

³⁰ Véase Elisabeth Schüssler, *En memoria de ella*.

³¹ Véase Lane, *The Reality of Jesus*, 61.

³² Haight considera que es bastante posible que «el relato represente ampliamente la ruta histórica que los discípulos tomaron para llegar a la afirmación de fe de que Jesús ha resucitado», *JSG*, 139.

²⁹ Véase Joachim Jeremias, *Jerusalén en tiempos de Jesús* (Madrid, Cristianidad, 1977) §§5-387.

hoy, que continúa reconociendo y encontrando al Jesús resucitado en la fracción del pan, es lo que proporciona soporte a esta hipótesis.

CONCLUSIÓN

Si bien la idea de Dios dando vida a los muertos entra típicamente en la tradición judía, en tiempos de Jesús tanto el concepto como la imagen específica de la resurrección de los muertos, formaban parte del imaginario religioso judío. Pero la resurrección de los muertos era una noción escatológica; anticipaba una resurrección general que acompañaría al tiempo de la salvación.

La predicación cristiana comienza con la experiencia pasqual de los discípulos; ellos están convencidos de que Jesús ha sido resucitado a una nueva vida, y esta creencia está en el corazón del Nuevo Testamento. Pero es difícil afirmar con precisión lo que los discípulos experimentaron. El kerygma pasqual es una fórmula; las diferentes expresiones del kerygma son confesiones vinculantes sobre que Jesús ha sido resucitado y que hay testigos; no proporcionan detalles. Los relatos pascales no son narraciones históricas, sino testimonios de la fe pasqual de la comunidad primitiva; son narraciones dramáticas, que difieren en detalles, escritas para traer a otros a la fe.

La resurrección de Jesús no es un acontecimiento puramente objetivo, ni tampoco una experiencia subjetiva por parte de los discípulos; es, sobre todo, un acontecimiento escatológico, una actuación de Dios al otro lado de la muerte y de la historia. Así, fue un acontecimiento real, un hecho de Dios, que le resucitara a la vida. Si no puede ser demostrado por los cánones historiográficos, su huella en la historia es evidente por sus testigos: el relato de la tumba vacía, y la fe de la Iglesia. El Jesús resucitado fue revelado a aquéllos que le seguían y le amaban, a quienes le habían abierto sus corazones. Ellos experimentaron a Jesús presen-

te en medio de ellos de un modo nuevo, y a sí mismos como enviados a proclamar a otros la nueva vida de Dios y la esperanza depositada en Él.

La resurrección de Jesús no revela que todos resucitarán, «pero la existencia humana fiel, al igual que la suya, está llamada a regresar al amor de Dios»³³. El amor divino es más fuerte que la muerte.

³³ Haight, JSG, 151.

predicación de los profetas; la tradición sapiencial, que en gran parte provenía del posexilio; y la apocalíptica. Las cristologías más primitivas se generaron de estas tradiciones.

El Nuevo Testamento ofrece una multiplicidad de cristologías y testimonios de un obvio desarrollo de la comprensión de Jesús por la Iglesia. Los discípulos no confesaron inmediatamente a Jesús como el preexistente Hijo de Dios. Pero tampoco es verdad que tan alta cristología sea sólo un desarrollo posterior, como veremos después. Sería un error reducir la variedad de las cristologías del Nuevo Testamento a una especie de despliegue hegeliano, donde el tema se moviliza implacablemente desde las expresiones inferiores a las superiores. Se detecta que ninguno de los símbolos o imágenes heredados eran adecuados a la experiencia de los discípulos de Aquél a quien en su oración y su culto se dirigían como «Señor». Así, sus esfuerzos por expresar su fe desbordan continuamente los límites de su lenguaje. Durante este proceso, los diversos títulos y cristologías fueron ampliados, superpuestos entre sí y utilizados para explicarse mutuamente, hasta que los discípulos llegaron a una comprensión más profunda.

Las cristologías más antiguas, originadas durante la predicción primitiva, están representadas por fragmentos, títulos, himnos y fórmulas que se fijaron en los textos cristianos posteriores, cómo las cartas de Pablo y los Hechos de los Apóstoles. Los especialistas los han identificado por sus diferencias con las obras donde aparecen, en lo que respecta al vocabulario, al imaginario, al estilo y al pensamiento. Por ejemplo, Pablo cita una de estas fórmulas en Romanos 10,9:

Si confiesas con la boca que Jesús es Señor,
si crees de corazón que Dios lo resucitó de la muerte, te salvarás.

Pablo está citando una fórmula de fe de las iglesias palestinas primitivas, muy posiblemente una fórmula bautismal. La fórmula demanda tanto la fe interior como la confesión de fe externa en Jesús como Señor, resucitado de entre los muertos, y

fuerza de nuestra salvación. Otros ejemplos se encuentran en 1 Tesalonicenses 1,9-10 y Romanos 1,3-4.

La cristología puede expresarse de diversos modos. La investigación más temprana se acostumbró a centrarse en el origen y la utilización de los títulos cristológicos —profeta, Mesías, Señor, Hijo del Hombre, Hijo de Dios¹. Algunos especialistas se acercan a la cristología desde el análisis de los diferentes autores del Nuevo Testamento². Brown ha elaborado una cristología sobre la base de los «momentos cristológicos», refiriéndose a la perspectiva cristológica de los autores del Nuevo Testamento sobre los diferentes momentos de la vida de Jesús. Siguiendo el orden probable de la composición de este material, desde el más antiguo al más tardío, Brown observa un movimiento retrospectivo, desde la segunda venida a la resurrección, el ministerio, el bautismo, la concepción y las cristologías de su preexistencia³. Otra interpretación se realiza en términos de «tipos» cristológicos. Schillebeckx sugiere cuatro: en términos de la parusia, divino-humano, de la sabiduría, y pascual⁴, mientras que Haight ofrece cinco: Último Adán, Hijo de Dios, Espíritu, de la sabiduría, y cristología del Logos⁵. Las especialistas feministas han mostrado preferencia por la cristología de la sabiduría, ya que ha demostrado un acercamiento al misterio de lo divino que es menos dependiente de las metáforas masculinas⁶. Obviamente habrá considerables coincidencias entre estas diferentes interpretaciones; ya que algunos tipos pueden estar presentes en un autor particular

¹ Vease F. Hahn, *The Titles of Jesus in Christology* (Londres, Lutterworth, 1969); Reginald H. Fuller, *The Foundations of New Testament Christology* (Nueva York, Charles Scribner's, 1965).

² Por ejemplo, Richards, *Jesus: One and Many*; también Martinus de Jonge, *Christology in Context: The Earliest Christian Response to Jesus* (Filadelfia, Westminster, 1988).

³ Brown, *Introducción a la cristología del Nuevo Testamento*; véanse especialmente 123-125.

⁴ Schillebeckx, *JEC*, 401-438.

⁵ Haight, *JSC*, 155-178.

⁶ Elizabeth Johnson, *La que es. El misterio de Dios en el discurso teológico feminista* (Barcelona, Herder, 2002) 130-137.

que subraye más una expresión diferente. Sugiero cuatro tipos para nuestro estudio: pascual, Hijo de Dios, de la sabiduría, y de la preexistencia.

CRISTOLOGÍAS PASCUALES

Las cristologías más antiguas están centradas en el Jesús pascual, en el Jesús que viene pronto a juzgar (*parousia*) o que está reinando en la presencia de Dios (exaltación). También típica de este tipo de cristología es la concepción de que Jesús recibe títulos tales como Mesías, Señor e Hijo de Dios sólo después de su muerte.

Cristología de la parusía

Algunas veces se la denomina cristología del *maranatha*. La cristología de la parusía (de la segunda venida) quizás representa la interpretación de Jesús más antigua, originada en las comunidades primitivas de Palestina de lengua aramea. La perspectiva apocalíptica de estas comunidades fue adaptada a la imagen de Jesús, que pronto vendría trayendo la salvación de Dios, pero también como juez. Un fragmento del kerygma primitivo en Hechos 3,19-21 sugiere que Jesús sólo será Mesías en su futura venida.

Arrepentíos y convertíos para que se os borren los pecados, y así recibáis del Señor tiempos favorables y os envíe a Jesús, el Mesías predestinado (Hechos 3,19-21).

De esta forma, la cristología de la parusía contempla el futuro cumplimiento del reino de Dios, durante la segunda venida de Cristo⁷.

⁷ Brown, *Introducción a la cristología*, 127-128.

Schillebeekx encuentra la cristología de la parusía en la muy primitiva comunidad Q, que vivió con expectación el retorno inminente de Cristo, precisamente como rezaban en la oración del Señor «venga tu reino»⁸. Se pueden encontrar variaciones de esta tradición en Marcos y Pablo. Por ejemplo, Pablo cita esta tradición en 1 Tesalonicenses (un pasaje que para algunos conduce a una teología del «éxtasis»):

Pues el Señor mismo, al sonar una orden, a la voz del arcángel y al toque de la trompeta divina, bajará del cielo; entonces resucitarán primero los cristianos muertos; después nosotros, los que quedemos vivos, seremos arrebatados con ellos en nubes por el aire, al encuentro del Señor; y así estaremos siempre con el Señor (1 Tesalonicenses 4,16-17).

Dos títulos, ambos originalmente utilizados en un contexto apocalíptico, están asociados con esta cristología «Señor» (*Mari* o *Maran* en arameo, *Kyrios* en griego) e «Hijo del Hombre».

«Señor» ya era un título divino; según el especialista en arameo Joseph Fitzmyer, «parece totalmente verosímil que exista la costumbre incipiente, tanto entre los judíos palestinos de habla semítica como los de habla griega, de denominar a Yahveh *ʾādōn*, *mārē* o *kyrios*»⁹. En los LXX, *Kyrios*/Señor se usó para traducir el hebreo *Adonai*, que en el texto ocupaba el lugar del santo nombre de Yahveh, algo que no habrían olvidado los judíos de lengua griega. A Jesús se le dio el nombre de Dios.

El título de Señor aplicado a Jesús puede que haya tenido sus raíces en lo que Schillebeekx llama la «figura salvífica» escatológica, que trae la salvación, en la literatura intertestamentaria¹⁰. La carta de Judas cita el libro apocalíptico de Henoc 1,9:

⁸ Schillebeekx, *JEC*, 410-411.

⁹ Joseph A. Fitzmyer, «*Kyrios* and *Maranatha* and Their Aramic Background», en: *To Advance the Gospel: New Testament Studies* (Nueva York, Crossroad, 1981) 222.

¹⁰ Schillebeekx, *JEC*, 409.

Mirad que llega el señor con sus miriadas de santos, para juzgar a todos: para probar la culpa de todos los impíos, por todas las impiedades que han cometido, por todas las insolencias que han pronunciado contra él los pecadores (Judas 1,14-15).

Fitzmyer argumenta que Pablo heredó de la comunidad judeocristiana de Jerusalén el título «Señor» para el Cristo resucitado¹¹. Sabemos que algunas de las primeras comunidades oraban en sus liturgias por la venida de Jesús, que trae la salvación de Dios: en 1 Corintios la oración está preservada en la fórmula aramea, *Marrana tha*, «Señor nuestro, ven» (1 Corintios 16,22), mientras en Apocalipsis 22,20 aparece en griego. Así, desde los momentos más remotos de la tradición, Jesús fue objeto de plegaria, siendo el *Sitz im Leben* de esta oración muy probablemente la Eucaristía¹².

El título «Hijo del Hombre» parece que también, en sus presentaciones más antiguas, revela su contexto apocalíptico. A pesar de que la expresión «Hijo del Hombre» en el Nuevo Testamento se encuentra sólo en las expresiones de Jesús, muchos especialistas sostienen que pudo haber utilizado el título para referirse a sí mismo (Marcos 8,31; Mateo 8,20), basándose en su reflexión sobre la expresión «alguien como un hijo del hombre» de Daniel 7,13¹³. Es improbable que Jesús se refiriese al Hijo del Hombre como otro personaje, porque la tradición de Jesús es consecuente con su afirmación de la finalidad escatológica de la misión de Jesús¹⁴. Otros piensan que las comunidades más primitivas identificaron al Jesús pascual con el Hijo del Hombre esperado en la «apocalíptica judía de aquellos tiempos, no cristiana, posterior al Antiguo Testamento»¹⁵. Estas expresiones del futuro Hijo del Hombre se encuentran en todos los evangelios. Por ejemplo: «Entonces verán llegar al Hijo del Hombre entre nubes, con gran poder y majestad» (Marcos

¹¹ Joseph A. Fitzmyer, «Teología paulina» en: CBSJNT, 82:53.

¹² Véase Fuller, *The Foundations*, 157.

¹³ Véase Brown, *Introducción a la cristología*, 128-129.

¹⁴ Véase Dunn, *Christology in the Making*, 35-36.

¹⁵ Schillebeeckx, JEC, 409; véase también Fuller, *The Foundations*, 34-43.

13,26; cf. 14,62). Posteriormente el Hijo del Hombre asume una función creativa (Apocalipsis 1,17) y la preexistencia (Juan 3,13; 6,62).

Cristología de la exaltación

Otra cristología muy temprana, más común que la cristología de la parusía, es la cristología de la exaltación o de la resurrección¹⁶. La cristología de la exaltación ve a Jesús como Mesías, Señor e Hijo del Hombre sólo después de su exaltación de entre los muertos. No hay más que un paso de ver a Jesús viniendo con la salvación a verlo reinando como Señor. La cristología de la exaltación es reconocible en las cartas de Pablo y en los sermones de Pedro y Pablo en los Hechos de los Apóstoles; así, su origen es el cristianismo judeo-helenista de lengua griega, aunque algunos de los textos pueden estar basados en himnos o fórmulas en arameo. Algunos ejemplos. En Romanos 1,3-4 Pablo cita una confesión primitiva:

Acerca de su Hijo, nacido por línea carnal del linaje de David, a partir de la resurrección establecido por el Espíritu Santo Hijo de Dios con poder.

En esta confesión, Jesús es designado como Hijo de Dios por su resurrección. La idea de que la exaltación o resurrección de Jesús fue la ocasión para su designación mesiánica como Hijo de Dios era algo común en el cristianismo primitivo (cf. Hechos 13,33)¹⁷.

El antiguo himno cristológico que Pablo incorpora a su carta a los Filipenses es otro ejemplo en el que Jesús recibe un importante título, en este caso «Señor», después de su exaltación (Filipenses 2,6-11). El himno pudo componerse en arameo y se remonta a la Palestina de finales de los años 30¹⁸. Más adelante,

¹⁶ Brown utiliza el término «cristología de la resurrección» en su *Introducción a la cristología*, 129-132.

¹⁷ Dunn, *Christology in the Making*, 85.

volveremos a la cuestión de cómo lo entendió Pablo. También existen ejemplos de esta tradición cristológica primitiva preservados en los Hechos de los Apóstoles. En Hechos 2,32-36 Pedro afirma:

A este Jesús lo resucitó Dios y todos nosotros somos testigos de ello... Por tanto, que toda la Casa de Israel reconozca que a este Jesús que habéis crucificado, Dios lo ha nombrado Señor y Mesías.

Aquí está representada una cristología en dos niveles; el hombre Jesús ha sido exaltado por Dios, hecho Señor y Mesías desde el momento de su resurrección. De forma similar, Hechos 5,30-31:

El Dios de nuestros padres ha resucitado a Jesús, a quien vosotros ejecutasteis colgándolo de un madero. Al mismo, Dios lo ha exaltado a su derecha, nombrándolo jefe y salvador, para ofrecer a Israel el arrepentimiento y el perdón de los pecados.

Hay varios puntos en estas primitivas cristologías pascuales que se deben señalar. Primero, la exaltación/resurrección es algo que le sucede a Jesús; el agente es Dios. Segundo, los títulos cristológicos tales como Mesías, Hijo del Hombre, Hijo de Dios y Señor son predicados de Jesús después de su exaltación; en estos fragmentos más primitivos, todavía no se han extendido a su vida histórica. Tercero, todavía no hay una expresión explícita de su divinidad. Sin embargo, fue significativa la adopción para Jesús del título de «Señor». Los judíos palestinos pre-cristianos, como hemos visto, ya se referían a Dios, en hebreo, arameo o griego, como «el Señor»¹⁸. El uso de *Kyrios* para Jesús, inicialmente en referencia a su segunda venida, no afirmaba su divinidad. Pero el hecho de que el término también se

usase para Yahveh «lo coloca en el mismo nivel que Yahveh e implica su condición trascendente»²⁰. Igual de importante es el título «Hijo de Dios».

CRISTOLOGÍAS DEL HIJO DE DIOS

Si las primeras cristologías pascuales sólo reconocen a Jesús como Mesías, Hijo del Hombre e Hijo de Dios después de su muerte, los evangelios aplican estos títulos a Jesús durante su ministerio público²¹. Para Marcos, el primer evangelio, la atención se centra en Jesús como Hijo de Dios. Dado que Marcos es la fuente principal para Mateo y Lucas, el mismo motivo se puede encontrar en éstos, aunque desarrollado de modo distinto y junto a otros temas cristológicos. En esta sección consideramos las cristologías de los evangelios sinópticos bajo la tipología general de Hijo de Dios. Pero antes, anotamos tres observaciones preliminares.

En primer lugar, nuestra interpretación aquí puede parecer algo arbitraria; se puede argumentar que Mateo y Lucas ponen el acento principal sobre otro concepto. En su estudio sobre Mateo, Meier subraya que «Mateo es totalmente capaz de hacer declaraciones cristológicas sin utilizar título alguno»²². Su idea es que una cristología se desarrolla desde diversos temas entretejidos en una obra particular, con o sin el uso preponderante de un título particular. Esto será nuestro principio. Basar la cristología de un autor particular en títulos o temas específicos, ignorando el enfoque total de la obra, puede ser otra forma de sacar las citas de contexto.

En segundo lugar, ya hemos visto que el término «Hijo de Dios» en el Antiguo Testamento posee diferentes significados. Puede referirse al futuro hijo de David que Dios prometió adop-

²⁰ *Ibid.*, 82:54.

²¹ Brown, *Introducción a la cristología*, 133.

²² J.P. Meier, *The Vision of Matthew: Christ, Church and Morality in the First Gospel* (Nueva York, Paulist, 1979) 217.

¹⁸ Véase Joseph A. Fitzmyer, «The Aramaic Background of Philipians 2:6-11», *Catholic Biblical Quarterly* 50 (1988) 470-83.
¹⁹ Véase Fitzmyer, *CBSJNT*, 82:52.

tar (2 Samuel 7,14; Salmos 2,7; 89,27), o al hombre justo de la tradición sapiencial (Eclesiástico 4,10; Sabiduría 2,16-20), o a los ángeles (Job 1,6; 2,1), y algunas veces, al pueblo de Israel en forma colectiva (Éxodo 4,22; Deuteronomio 14,1; Oseas 11,1). Así, cuando los autores del Nuevo Testamento utilizan el término «Hijo de Dios», no significa necesariamente lo mismo que para los cristianos contemporáneos, que normalmente lo comprenden en un sentido metafísico: Jesús es Hijo de Dios por naturaleza.

En tercer lugar, aun cuando el título de Hijo de Dios ha tenido diversos significados en el Antiguo Testamento y experimentó cierto desarrollo en el Nuevo, aun así —tal como observa Dunn— ningún otro título o expresión cristológica «ha tenido a la vez la profundidad histórica y el poder perseverante de "Hijo de Dios"»²³. Como título para Jesús, «Hijo de Dios» puede bien remontarse a la primera comunidad judeo-cristiana de Jerusalén²⁴, muy probablemente basándose en su resurrección, que fue vista como el momento de su nombramiento como hijo de Dios (cf. Hechos 13,3)²⁵. Pero su origen fundamental parece encontrarse indisputablemente en el uso que hace Jesús mismo, que aparentemente ha comprendido y expresado su propia relación con Dios en términos de filiación. Aunque Jesús, en los evangelios sinópticos, nunca se describe a sí mismo como el Hijo de Dios, hay evidencia considerable de que habló de sí mismo como «hijo» de una forma única, ya indiscutible en Q (Mateo 11,27 | Lucas 10,22), que más adelante trataremos.

Además, existe la prueba, incluso más sólida, de su típica y —para su época— particular forma de dirigirse a Dios en su oración como «Abba». Aunque enseñó a sus discípulos a rezar de este modo y a considerarse también hijos (e hijas) de Dios, Dunn observa que «pensaba en la filiación de ellos de algún modo como algo dependiente de la suya»²⁶. Kasper hace una observación

similar, señalando que todos los estratos del Nuevo Testamento mantienen una distinción que indica que la relación de Jesús con su Padre fue distinta de la de los discípulos (Marcos 14,36; Lucas 6,36; Marcos 11,2; Juan 20,17)²⁷. Vamos a observar esto más de cerca en los textos.

Marcos

El evangelio de Marcos empieza con una doble afirmación cristológica: «Comienza la buena noticia de Jesucristo, Hijo de Dios». Aunque Jesús es a la vez el Mesías y el Hijo del Hombre que tenía que padecer (Marcos 8,31; véase 9,31; 10,33-34), para Marcos el título más significativo es el de Hijo de Dios, evidente por su presencia en los puntos claves de su evangelio²⁸. Jesús es proclamado Hijo de Dios al principio del evangelio, en su bautismo, en la transfiguración, en el proceso ante el Sanedrín, y justo después de su muerte; también se dirige a Dios como «Abba» o «Padre» (Marcos 14,36) y se refiere a sí mismo como el «Hijo» (Marcos 13,32).

El relato del bautismo es una revelación de Jesús como Hijo de Dios. A diferencia de los relatos de Mateo y de Lucas, en Marcos sólo Jesús ve los cielos abiertos y el Espíritu descendiendo sobre él, y oye la voz que declara: «Tú eres mi Hijo querido, mi predilecto» (Marcos 1,11). Hasta el final del evangelio, la verdadera identidad de Jesús no es reconocida por aquellos con los que se encuentra, ni siquiera por los discípulos; que siguen entendiéndole mal. Sólo la saben los lectores, y los espíritus impuros que le reconocen como «el Santo de Dios» (Marcos 1,24): «el Hijo de Dios» (Marcos 3,11), e «Hijo del Dios Altísimo» (Marcos 5,7).

La narración de la transfiguración (Marcos 9,2-8) de nuevo proclama la filiación divina de Jesús, subrayando su autoridad con símbolos que proceden del Antiguo Testamento. Pedro, San-

²³ Dunn, *Christology in the Making*, 12.

²⁴ Véase Martin Hengel, *El Hijo de Dios* (Salamanca, Sigüeme, 1978) 121.

²⁵ Dunn, *Christology in the Making*, 36.

²⁶ *Ibid.*, 32.

²⁷ Kasper, *Jesús, el Cristo*, 146.

²⁸ Dunn, *Christology in the Making*, 46.

tiago y Juan atestiguan una transfiguración del aspecto de Jesús; su ropa se volvió de un «blanco resplandeciente», un signo de la gloria del otro mundo. Moisés y Elías, que representan a la Ley y a los profetas, aparecen conversando con Jesús. La nube que les cubre representa la presencia divina, y Dios habla desde la nube diciendo: «Éste es mi Hijo querido. Escuchadle» (Marcos 9,7). La expresión «Hijo querido» aparece de nuevo en la parábola de los viñadores (Marcos 12,6); Dunn señala que esta cita y la de Lucas 22,29 «tienen un justo derecho a formar parte de la enseñanza original de Jesús»; sugiere que Jesús percibió «una singularidad escatológica en su relación con Dios... como el hijo que posee el rol singular de llevar a otros a participar del reino, para el que Él ya ha sido designado (Lucas 22,29s.)»²⁹.

En el momento solemne de su proceso ante el Sanedrín, los dos títulos de Mesías e Hijo de Dios se unen de nuevo cuando el sumo sacerdote pregunta a Jesús: «¿Eres tú el Mesías, el Hijo del Bendito?» (Marcos 14,61). Jesús contesta afirmativamente, con una referencia a Daniel 7,14: «Yo soy. Veréis al Hijo del Hombre sentado a la derecha de la Majestad y llegando entre nubes del cielo» (Marcos 14,62). Nuevamente, no hay un reconocimiento de quién es Jesús; el sumo sacerdote le acusa de blasfemia. Es sólo después de su muerte, cuando el centurión —irónicamente un no judío— exclama: «Realmente este hombre era Hijo de Dios» (Marcos 15,39), cuando Jesús es reconocido y confesado como Hijo de Dios. Cook ve esta frase paradójica —Este hombre/Hijo de Dios— como expresión de la «metáfora fundamental de Marcos»³⁰.

¿Qué significa «Hijo de Dios» en el evangelio de Marcos? Sería difícil concluir que Jesús en el evangelio de Marcos es Hijo de Dios más allá de un sentido adoptado o declarado. No hay una concepción virginal en Marcos, no hay un relato de la Navidad. Jesús es el amado de Dios, el Mesías y Siervo Sufriente, que se re-

vela como Hijo de Dios. Él es Hijo de Dios en un sentido más funcional que metafísico³¹.

Sin embargo, hay momentos en que parece que Marcos percibe que la identidad de Jesús va más allá de lo que él puede decir explícitamente. Por ejemplo, en su relato de Jesús caminando sobre las aguas (Marcos 6,45-52), inserta una línea en el centro de la pércopa que nos parece desconcertante. Después de afirmar que Jesús vio a los discípulos zarandeados sobre el agua y que se les acercó, Marcos dice que intentó adelantarlos. La línea fue suprimida por Mateo, y Lucas omite todo el relato. Pero a un judío, familiarizado con la escucha de las Escrituras hebreas, esto no le sería extraño. Existe un notable paralelismo entre este versículo contextualizado y Job 9,11, que después de describir a Dios, que «camina sobre el dorso del mar» (Job 9,8; véase Salmo 78,19), dice dos versículos más tarde: «Si cruza junto a mí, no lo veo» (Job 9,11). El relato de Marcos es una epifanía, que traza un cuidadoso paralelo entre las automanifestaciones de Dios en el Antiguo Testamento y la epifanía de Jesús a sus discípulos³². El relato de la transfiguración puede ser un ejemplo similar: existen claros paralelos entre éste y la teofanía del Sinaí (Éxodo 24,15-18; 34,29-30).

Mateo

Mateo escribió, lo más probable a mitad de los años ochenta, para una numerosa comunidad judeo-cristiana con un número creciente de gentiles convertidos. Presenta una fuerte preocupación por la misión a los gentiles y refleja una considerable tensión entre la Iglesia y la sinagoga; la ruptura entre ellas puede haber sucedido ya³³. Su comunidad ha sido la mayoría de las veces identificada con la iglesia de Antioquía.

²⁹ Haight, JSG, 161.

³⁰ Cf. Meier, *JMIII/2*, 1038.

³¹ John P. Meier, en Raymond E. Brown y John P. Meier, *Antioch and Rome: New Testament Cradles of Catholic Christianity* (Nueva York, Paulist, 1983) 48-49.

²⁹ *Ibid.*, 28.

³⁰ Michael L. Cook, *Christology as Narrative Quest* (Collegeville, The Liturgical Press, 1997) 95.

Debido al conflicto entre la Iglesia y la sinagoga, y a la inquietud de los cristianos judíos, Mateo pone cuidado en presentar que la llegada de los gentiles está en todo de acuerdo con el plan de Dios. Doce veces introduce una perícopa con «Todo esto sucedió para que se cumpliera lo que dijo el Señor por el profeta» (Mateo 1,22) o algo similar. Presenta a Jesús como un rabino o maestro; alguien que puede interpretar la Ley con autoridad, y especialmente como un nuevo Moisés, organizando sus afirmaciones en cinco grandes discursos, en paralelo con los cinco libros de la Torah o Ley. Jesús es el Nuevo Israel, la plenitud de la Ley y los profetas, el Mesías en la línea de David³⁴.

Pero «Hijo de Dios» puede ser la afirmación cristológica más significativa de Mateo³⁵. Su cristología es considerablemente más alta que la de Marcos o la de la fuente Q. Los títulos «Hijo del Hombre» e «Hijo de Dios» desempeñan importantes papeles; el primero se encuentra muy a menudo (30 veces, frente al segundo, que encontramos entre 9 y 12 veces). Aunque Mateo usa «Hijo del Hombre» para presentar a Jesús como el representante definitivo de Dios, el título «Hijo de Dios» «se relaciona especialmente con intereses biográficos de Mateo»³⁶.

Conduce el título «Hijo de Dios» a un nuevo nivel. Según De Jonge, Jesús «es descrito sobre todo como el Hijo que actúa en unión con el Padre»³⁷, mientras que para Richard la plena revelación de la identidad de Jesús como Hijo de Dios e Hijo del Hombre le muestra como presencia de Dios en el mundo (Mateo 1,23; véase 28,20b)³⁸. En Mateo, con frecuencia Jesús se refiere a Dios como «mi Padre» (16 veces), y una vez se refiere al Hijo del Hombre que viene «con la gloria de su Padre» (Mateo 16,27). Todas menos dos de estas referencias están únicamente en Mateo. En una tradición común con los sinópticos, Jesús se presenta tres ve-

ces a sí mismo como «el Hijo». La primera vez, en el llamado «ra-yo del cielo joane»³⁹, que proviene de Q: «nadie conoce al Hijo, sino el Padre, nadie conoce al Padre, sino el Hijo y aquél a quien el Hijo decida revelárselo» (Mateo 11,27 | | Lucas 10,22)⁴⁰. La segunda vez, en el pasaje donde Jesús reconoce su ignorancia acerca del tiempo del juicio que viene: «En cuanto al día y a la hora, no los conoce nadie, ni los ángeles del cielo ni el Hijo; sólo los conoce el Padre» (Mateo 24,36; Marcos 13,32). La tercera se encuentra en la parábola de los viñadores que asesinan al hijo del dueño de la viña (Mateo 21,37 | | Marcos 12,6 | | Lucas 20,13)⁴¹.

Por tanto, para Mateo la verdadera identidad de Jesús ya no está escondida. Cuando Pedro confiesa en Cesarea de Filipo que Jesús es el Mesías, la versión de Mateo añade «el Hijo del Dios vivo» (Mateo 16,16); Jesús señala que tal conocimiento se basa en una revelación divina. Cuando sobrealta a los discípulos caminando hacia ellos sobre las aguas, los discípulos le rinden homenaje y le gritan: «¡Ciertamente eres Hijo de Dios!» (Mateo 14,33). Incluso los que se mofan de Jesús en su pasión se burlan de él como «el Hijo de Dios» (Mateo 27,40.43).

Más significativamente, el material de la infancia de Mateo incluye el relato de la concepción virginal de Jesús (Mateo 1,18-25). Como Lucas, Mateo atestigua que Jesús es Hijo de Dios de un modo único, desde el momento de su concepción por el Espíritu Santo⁴².

³⁹ Kasper, *Jesús, el Cristo*, 135; concluye que esta frase es una «reelaboración de palabras auténticas de Jesús», 136.

⁴⁰ Dunn afirma que esto «expresa en términos sumarios (y más bien formales) afirmaciones que estaban implícitas (y ocasionalmente explícitas) en otro momento de su ministerio»; *Christology in the Making*, 200.

⁴¹ Brown considera que estos pasajes hacen probable que Jesús hablase y pensase sobre sí mismo como «el Hijo», lo que implica una relación muy especial con Dios; *Introducción a la cristología*, 104.

⁴² Véase Richard, *Jesús: One and Many*, 150-151.

³⁴ Véase Richard, *Jesús: One and Many*, 146-49.

³⁵ Dunn, *Christology in the Making*, 48.

³⁶ Richard, *Jesús: One and Many*, 155.

³⁷ De Jonge, *Christology in Context*, 95.

³⁸ Richard, *Jesús: One and Many*, 152-154.

Lucas

La cristología de Lucas es particularmente difícil de clasificar. En Lucas los discípulos no confiesan a Jesús como Hijo de Dios durante su ministerio público, pero los presenta dirigiéndose a Jesús como *Señor*, en atención a sus lectores⁴³. Haight ve en Lucas el desarrollo de una cristología del Espíritu, una cristología narrativa «en dos etapas», que comienza con la concepción de Jesús, por el poder del Espíritu, continúa durante su ministerio y termina con su reinado exaltado⁴⁴.

Las dos obras de Lucas (el evangelio y los Hechos) pueden ser consideradas como una sola. Presenta a Jesús como profeta de Dios (Lucas 7,16.39; 9,8.19; 13,33; 24,19), Siervo (Hechos 3,14; 4,23-31), Mesías (Lucas 2,11.26; 9,20; 23,35; Hechos 4,26), Salvador (Lucas 2,11; Hechos 5,31; 13,23) y reinando a la diestra de Dios (Hechos 2,33; 5,31; 7,55-56). Quizás su título favorito para Jesús es «Señor», usado tanto en el evangelio como en los Hechos; en el evangelio frecuentemente se refiere a Jesús como «el Señor» (Lucas 7,13.19; 10,1.39.41; 2,42; 13,15). Según Richard, la clave de su punto de vista es el tema de la visitación divina (Lucas 7,16; 19,44) y el cuidado por la humanidad por medio de Jesús, según el plan divino de salvación; Richard describe al Jesús de Lucas como el «representante de Dios» o «el Cristo de Dios» (Lucas 9,20)⁴⁵. La noción de la necesidad divina se expresa repetidamente (41 veces en Lucas/Hechos, frente a 61 veces en el resto del Nuevo Testamento) por el término griego *dei*, traducido como «es necesario que» o «tenía que»⁴⁶. Quizás esto esté mejor expresado en el relato de Emaús, donde Jesús afirma: «¿No tenía que padecer eso el Mesías para entrar en su gloria? Y comenzando por Moisés y siguiendo por todos los profetas, les explicó lo que en toda la Escritura se refería a él» (Lucas 24,26-27).

⁴³ Brown, *Introducción a la cristología*, 138.

⁴⁴ Haight, *JSG*, 163-168.

⁴⁵ Richard, *Jesus: One and Many*, 185.

⁴⁶ *Ibid.*, 183.

Lucas hace uso de Marcos como una fuente importante para su evangelio, y comparte con Mateo la tradición de la concepción virginal de Jesús (Lucas 1,35); a pesar que cada evangelista desarrolla el relato independientemente, una serie de elementos comunes sugiere su dependencia de una tradición más antigua. Así, sin un padre humano, Jesús es «Hijo de Dios», en un sentido único, desde su concepción. Jesús es llamado Hijo de Dios en su bautismo (Lucas 3,21-22), durante las tentaciones (Lucas 4,1-13), en la transfiguración (Lucas 9,28-36), por el endemoniado, de Gerasa (Lucas 8,28) y le preguntan si es el Hijo de Dios, durante su proceso (Lucas 22,67-70). Lucas comparte con Mateo el *logion* (dicho) Q: «Nadie conoce quién es el Hijo, sino el Padre, y quién es el Padre, sino el Hijo y aquel a quien el Hijo decida revelárselo» (Lucas 10,22). Así, la tipología del Hijo de Dios también está presente en su evangelio. Como afirma De Jonge, en Lucas, Jesús «es el Hijo de Dios, de un modo particular; en aquel entonces como representante de Dios en la tierra, ahora como el Señor vivo de la Iglesia»⁴⁷.

Pero detrás de Lucas/Hechos, la primitiva tipología de exaltación es todavía reconocible. Aunque Lucas considera a Jesús como Mesías, Señor e Hijo de Dios desde el momento de su concepción, en su teología «la cuestión de la preexistencia de Jesús o de la encarnación nunca es sugerida»⁴⁸. En el fondo está la temprana visión de las «dos etapas», que postula dos modos de existencia de Jesús, uno terreno y otro celestial. Versiones similares se pueden encontrar en 1 Timoteo 3,16, Romanos 1,3-4 y Marcos 12,35-36⁴⁹.

⁴⁷ De Jonge, *Christology in Context*, 105.

⁴⁸ Haight, *JSG*, 166; véase también Joseph A. Fitzmyer, *El Evangelio según Lucas*, tomo I: *Introducción general* (Madrid, Cristiandad, 1986) 330-331.

⁴⁹ Helmut Flender, *Saint Luke: Theologian of Redemptive History* (Filadelfia, Fortress, 1967) 41.

CRISTOLOGÍAS SAPIENCIALES

La literatura sapiencial del judaísmo tardío—Proverbios, Job, Eclesiastés (Qohélet), Eclesiástico (Ben Sirá) y Sabiduría—suministró otra rica fuente para la reflexión cristológica de las primeras comunidades cristianas. Pero sólo ha sido durante los últimos treinta años cuando la importancia de la tradición sapiencial en el judaísmo tardío ha sido tomada en cuenta por los especialistas. En parte, quizás, porque Eclesiástico y Sabiduría están entre esos libros «deuterocanónicos» utilizados por los primeros cristianos en la versión de los LXX, la versión griega de las Escrituras hebreas, pero que no están incluidos en el canon judío, ya que fueron excluidos por los fariseos al final del siglo I, en razón de su origen tardío y de la lengua griega. Estos libros, denominados «apócrifos» por la confesión cristiana protestante, fueron suprimidos de su canon en el siglo XVI.

Al pasar revista a la tradición sapiencial primitiva, vimos una serie de temas que se repetirían en las diferentes interpretaciones sobre Jesús. En la tradición, la Sophia/Sabiduría es un símbolo femenino, un atributo de Dios (Proverbios 1,8-9; Eclesiástico 34; Sabiduría 7-9) o la personificación de la presencia trascendente de Dios en el mundo⁵⁰. La Sophia/Sabiduría sale de la boca de Dios (Eclesiástico 24,3), es engendrada antes de la creación del mundo (Eclesiástico 1,4; Proverbios 8,22-23) y desempeña un papel en la creación (Proverbios 8,25-31). Ella refleja la gloria de Dios y es imagen de la bondad de Dios (Sabiduría 7,25-26), tiene una misión en el mundo, es enviada desde el cielo para hacer su morada en Israel, y Dios escoge el lugar para su tienda (Eclesiástico 24,8). La Sophia/Sabiduría se identifica con la Torah (Eclesiástico 6,37; 24,22), está actuando en la historia de Israel (Sabiduría 10-12), grita alto en las calles (Proverbios 1,20). Finalmente, la tradición sapiencial lucha contra la situación del justo, el justo sufriente que se «glorúa de tener por padre a Dios»

⁵⁰ Véase Elizabeth A. Johnson, *La que es*, 122-130.

(Sabiduría 2,16) y es llamado «Hijo de Dios» (Sabiduría 2,18), pero que es víctima de los malvados.

La teología sapiencial se manifiesta a través de diversas fuentes del Nuevo Testamento⁵¹. Jesús mismo, probablemente, fue un maestro en la línea de la tradición sapiencial. En sus enseñanzas usa aforismos y parábolas narrativas (*mesalim*) y evita la fórmula profética clásica: «Así dice Yahveh». La fuente Q es una colección de dichos, la mayoría de los cuales son afirmaciones sapienciales. Jesús mismo es presentado como la personificación de la Sabiduría, que protesta en nombre propio contra sus críticos: «pero la Sensatez se acredita por sus discípulos (Lucas 7,35; cf. Mateo 11,19). La carta de Santiago muestra dependencia tanto de Proverbios como del Eclesiástico, y Witherington denomina a Mateo y a Juan «los evangelios sapienciales»⁵². Pero es más interesante para nosotros su afirmación de que «los fragmentos de los himnos cristológicos encontrados en el corpus paulino, el cuarto evangelio y Hebreos son, fundamentalmente, expresiones de una cristología sapiencial que se remonta al cristianismo judío primitivo y refleja el hecho de que algunas concepciones cristológicas primitivas sobre Jesús equivalen a lo que hoy llamaríamos una cristología muy «alta». De hecho, fue una cristología que finalmente condujo a una doctrina desarrollada de la preexistencia del Hijo»⁵³.

Existe material sapiencial a lo largo de todo el corpus paulino, por ejemplo su insistencia en que el conocimiento de Dios es accesible a todos desde la creación, y la imparcialidad del juicio de Dios tanto con los judíos como con los gentiles (véase Romanos 1-2,11). Trataremos brevemente en esta sección algunos de los ejemplos de la cristología sapiencial en Pablo.

⁵¹ Véase Ben Witherington III, *Jesus the Sage: The Pilgrimage of Wisdom* (Minneapolis, Fortress, 1994), véase también Elizabeth A. Johnson, «Jesus, The Wisdom of God: A Biblical Basis for Non-Androcentric Christology», *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 61 (1985) 335-380.

⁵² Witherington, *Jesus the Sage*, 335.

⁵³ *Ibid.*, 249; véase 249-294, también J. T. Sanders, *The New Testament Christological Hymns* (Cambridge, Cambridge University Press, 1971).

Cristo como la Sabiduría de Dios

En los primeros cuatro capítulos de 1 Corintios, Pablo contrasta la sabiduría divina con la sabiduría humana, tanto de los judíos como de los griegos: «Proponemos la sabiduría de Dios, misterio oculto, decidido por Dios desde antiguo para vuestra gloria» (1 Corintios 2,7) y revelada en la cruz de Cristo. Para Pablo, la sabiduría de Dios es Cristo mismo: «Porque los judíos piden señales, los griegos buscan sabiduría, mientras que nosotros anunciamos un Mesías crucificado, para los judíos escándalo, para los paganos locura; pero para los llamados, judíos y griegos, un Mesías que es fuerza de Dios y sabiduría de Dios» (1 Corintios 1,22-24).

Cristo como Preexistente

El famoso himno de Filipenses 2,6-11 es anterior a Pablo, aunque él pudo adaptarlo (quizás añadiendo «una muerte en cruz» en el versículo 8c) al incorporarlo a su carta. La primera parte del himno describe a Jesucristo que desciende haciéndose semejante a los hombres hasta su muerte en cruz, la segunda parte es su exaltación a la gloria:

El cual, a pesar de su condición divina,
no hizo alarde de ser igual a Dios;
sino que se vació de sí y tomó la condición de esclavo,
haciéndose semejante a los hombres.
Y mostrándose en figura humana se humilló,
se hizo obediente hasta la muerte, una muerte en cruz.
Por eso Dios lo exaltó y le concedió un título superior a todo título,
para que, ante el título de Jesús, toda rodilla se doble,
en el cielo, la tierra y el abismo;
y toda lengua confiese para gloria de Dios Padre:
¡Jesucristo es Señor!

La intención de este pasaje ha sido muy debatida. Aunque el lenguaje de transformación («de su condición [*morphē*] divina»/

«haciéndose semejante a los hombres») y de descenso sugiere una cristología de la preexistencia, muchos especialistas interpretan la primera parte del himno sobre el contexto de la cristología del Segundo Adán de Pablo. A diferencia del primer Adán, Jesús, el Cristo, no se aferró a su igualdad con Dios, la tentación a la que sucumbió el primer Adán en Génesis 3,5. De esta forma consideran que el himno representa una baja cristología⁵⁴.

Pero otros especialistas, que reconocen aquí temas sapienciales, de modo particular el tema de la personificación de la Sabiduría (Proverbios 8,33-31; Sabiduría 7,22-26), lo consideran prueba de una cristología de la preexistencia. Witherington subraya la humillación y la exaltación del justo (Sabiduría 3,1-4; 5,1; 5,15-16; 9,4-5) y su decisión de encarnarse⁵⁵. Brendan Byrne sostiene que Filipenses no se debería interpretar como representante de una cristología diferente a la de Pablo. Las implicaciones de la decisión de Cristo de asumir la condición humana también están presentes en 2 Corintios 8,9: «Pues conocéis la generosidad de nuestro Señor Jesucristo, que siendo rico, por vosotros se hizo pobre para enriqueceros con su pobreza». Byrne mantiene que ambos pasajes excluyen cualquier interpretación de preexistencia de un modo no personal⁵⁶ (por ejemplo, Cristo sólo representa la sabiduría de Dios). Aunque Haight considera que el texto todavía está en debate, reconoce que «esta lectura en términos de una cristología descendente está alcanzando amplia aceptación»⁵⁷. Si esto es así, significa que la cristología de la preexistencia surgió mucho antes de lo que previamente habíamos pensado.

⁵⁴ Richard, *Jesus: One and Many*, 328-329; véase también Dunn, *Christology in the Making*, 113-125.

⁵⁵ Witherington, *Jesus the Sage*, 260-266.

⁵⁶ Brendan Byrne, «Christ's Pre-Existence in Pauline Soteriology», *Theological Studies* 58 (1977) 321.

⁵⁷ Haight, *JSC*, 169.

Cristo como Imagen de Dios y Primogénito de toda la creación

Un himno cristiano primitivo de Colosenses 1,15-20 (la carta misma podría ser deuterio-paulina) describe a Cristo como «la imagen de Dios» y «el primogénito de toda la creación».

Él es imagen del Dios invisible, primogénito de toda la creación, pues por él fue creado todo, en el cielo y en la tierra: lo visible y lo invisible; majestades, señorías, autoridades y potestades.
Todo fue creado por él y para él,
él es anterior a todo y todo tiene en él su consistencia (Colosenses 1,15-17).

Pueden trazarse los siguientes paralelos entre el lenguaje del himno de Colosenses y la literatura sapiencial⁵⁸.

Literatura sapiencial

La sabiduría:
Es reflejo de la luz eterna,
espejo nítido de la actividad de Dios
e imagen de su bondad.
(Sabiduría 7,26)

Cristo:
Imagen del Dios invisible.
(15a)

Colosenses 1,15-17

El Señor me creó
como primera de sus tareas.
(Proverbios 8,22)

Primogénito de toda la creación.
(15b)

Desde el principio,
antes de los siglos me creó.
(Eclesiástico 24,9)

El Señor cimentó la tierra
con sabiduría.
(Proverbios 3,19a)

Por él fue creado todo
en el cielo y en la tierra
(16a)

⁵⁸ Witherington en *Jesus the Sage* ha reunido una lista, 267, como Haight en JSG, 169.

Ella conoce los secretos de Dios
y elige lo que él hace.
(Sabiduría 8,4)

Comparada a la luz del día,
sale ganando
(Sabiduría 7,29b)

Él es anterior a todo.
(17a).

Alcanza con vigor
de extremo a extremo
y gobierna el universo con acierto.
(Sabiduría 8,1)

Y todo tiene en él su consistencia.
(17b)

El himno probablemente sea pre-paulino. No todos los especialistas están de acuerdo con la sugerencia de Witherington de que la caracterización de Cristo en el himno como «primogénito» (*πρωτότοκος*) afirma su carácter de increado. Sin embargo, al menos desempeñó un papel en su desarrollo, al señalar la prioridad de Cristo sobre todas las cosas y darle, como a la Sabiduría, un papel en la creación⁵⁹. Al mismo tiempo, no se puede excluir que el mismo Pablo pensara en Cristo en términos de preexistencia, tal como vimos en la sección previa. Necesitamos ahora considerar la cristología de la preexistencia más explícitamente, pero primero haremos un comentario sobre algunos desarrollos recientes.

Algunas teólogas feministas han intentado privilegiar una cristología sapiencial sobre las cristologías más tradicionales de Hijo de Dios y del Logos⁶⁰. Hay muchas razones para recomendar un hincapié renovado en la Sabiduría. Parece que, desde muy antiguo en la tradición cristiana, ha proporcionado un puente crucial entre el pensamiento judío tardío y el desarrollo de la cristología de la Iglesia. Más importante, incluso, es que la figura de Sophia/Sabiduría representa una metáfora femenina para la pre-

⁵⁹ Witherington, *Jesus the Sage*, 269-271.

⁶⁰ Elizabeth Johnson, «Jesus, the Wisdom of God»; también Elisabeth Schüssler, *Cristología feminista crítica*.

sencia de Dios y la acción salvadora en el mundo aplicada por los primeros cristianos a Jesús. Recuperar esta metáfora para la cristología significa moverse hacia una cristología menos limitada por el sexo. En palabras de Elizabeth Johnson: «Esta metáfora fundacional suprime el monopolio de las metáforas masculinas del Logos y del Hijo y desestabiliza el imaginario patriarcal»⁶¹. Esto tiene implicaciones importantes para la antropología y para la cristología, porque, como símbolo, el ser el Cristo no es algo reservado a lo masculino, en el sentido de que las mujeres pueden reflejar y representar a Jesús el Cristo tan bien como los hombres. «La tradición bautismal que configura tanto a mujeres como a varones con el Cristo viviente, y la tradición marital, que reconoce la imagen de Cristo en las mujeres y los hombres que derraman su sangre, siempre han confirmado esto. La esencia de Cristo no la constituye la masculinidad, sino la humanidad redimida y redentora en el Espíritu»⁶². Al mismo tiempo, sin rechazar esta visión, es digna de señalarse la cautela de Byrne contra el abandono de la categoría de Hijo de Dios, advirtiendo: «Lo que la cristología sapiencial expresa menos explícitamente es el sentido de la implicación familiar de Dios en la obra de la redención, el sentido del coste para Dios de entregar a su propio Hijo, tal como está expresado en Romanos 8,3-4 y 8,32»⁶³.

CRISTOLOGÍAS DE LA PREEXISTENCIA

Que el himno de Colosenses 1,15-20 afirme la preexistencia de Jesús no se puede afirmar con certeza, pero no es éste el caso del evangelio de Juan.

⁶¹ Elizabeth A. Johnson, «Redeeming the Name of Christ» en *Freeing Theology: The Essentials of Theology in Feminist Perspective*, editado por Catherine Mowry LaCugna (Harper, San Francisco, 1993) 127.

⁶² *Ibid.*, 129.

⁶³ Byrne, «Christ's Pre-Existence», 329.

Juan

Está ampliamente reconocido que la cristología del evangelio de Juan es la más alta del Nuevo Testamento. El familiar prólogo de Juan 1,1-14), otro antiguo himno cristiano, esboza poéticamente la cristología del cuarto evangelio; el Verbo de Dios, al lado de Dios desde el principio, el Verbo que era Dios, el Verbo por medio del cual todas las cosas fueron hechas, se hizo carne y nosotros hemos contemplado su gloria, la gloria del Hijo único que procede del Padre. Como en Colosenses 1,15-20, el Prólogo está fuertemente influido por la tradición sapiencial (cf. Proverbios 3; 8,35), aunque *Logos* ha sido el sustituto para *Sophia*. De hecho el tema de la sabiduría personificada se entretuje a lo largo de todo el evangelio⁶⁴. Haight afirma que «el himno de Juan se asemeja a las otras cristologías sapienciales y las trasciende en la dirección de la encarnación de un ser personalizado»⁶⁵. No obstante, con su preferencia por una cristología del Espíritu, advierte contra la lectura literal del poético himno. Lo que en el prólogo parecen ser declaraciones sobre Jesús en sí mismo, han llegado a ser, en vez de eso, declaraciones sobre «el realismo de la presencia de Dios en Jesús» (Logos) y «la visibilidad y accesibilidad concretas de la revelación de Dios en Jesús (encarnación)»⁶⁶.

Pero no está claro que el prólogo de Juan pueda ser reducido a poesía. No es el prólogo el que interpreta el evangelio; más bien, el prólogo tendría que ser interpretado a la luz del evangelio al que ha sido incorporado. Aquí el retrato de Jesús, muy diferente del de los sinópticos, suscita con claridad la cuestión de su divinidad. En Juan, Jesús desde el comienzo es reconocido como Mesías (Juan 1,41) e Hijo de Dios (Juan 1,49). Jesús habla de sí mismo como el «Hijo» (Juan 3,16.17; 5,20.21; 6,40; 14,13) y pro-

⁶⁴ Brown traza en un esquema los numerosos ecos de esta tradición en su apéndice IV: «Características de la cristología del evangelio según Juan», *Introducción a la cristología*, 232-237.

⁶⁵ Haight, *JSG*, 176.

⁶⁶ *Ibid.*, 177.

clama abiertamente su origen divino (Juan 8,42) y la unidad con el Padre (10,30.38; 14,9): Repetidamente usa la fórmula divina: «Yo soy», el griego *egō eimi* que se usa en los LXX para traducir la fórmula de revelación hebrea: «Yo soy Yahveh» o «Yo soy» (Éxodo 6,7; Isaías 43,10). Aunque no todos los usos del «Yo soy» son igualmente significativos, Brown llama especialmente la atención sobre el uso absoluto de la fórmula sin el predicado, como en «si no creéis que YO SOY, moriréis por vuestros pecados» (Juan 8,24), o «cuando levantéis al Hijo del Hombre, comprendéis que YO SOY» (Juan 8,28), o «os lo aseguro, antes de que existiera Abraham, YO SOY» (Juan 8,58), y finalmente, «Os lo digo ahora, antes de que suceda, para que, cuando suceda, creáis que YO SOY» (Juan 13,19). Brown argumenta que este «uso absoluto... tiene el efecto de presentar a Jesús como divino con la (pre)existencia como su identidad, incluso como el griego del Antiguo Testamento entendió al Dios de Israel»⁶⁷.

¿Se llama Dios a Jesús?

Al final de su introducción a la cristología, Brown pregunta en un apéndice: ¿Los cristianos del Nuevo Testamento llaman «Dios» (*theos*) a Jesús? Responde afirmativamente, apuntando los tres textos donde Jesús es claramente llamado Dios⁶⁸. En Hebreos 1,8-9, donde el contexto de nuevo es la teología sapiencial, el autor se dirige a Jesús con las palabras del Salmo 45: «Tu trono, oh Dios, permanece para siempre, cetro de rectitud es tu cetro real... por eso te ha ungido Dios, tu Dios, con perfume de fiesta, entre todos tus compañeros» (cf. Salmo 45,7-8). El evangelio de Juan, como ya hemos visto, comienza con un himno o prólogo, proclamando:

⁶⁷ Brown, *Introducción a la cristología*, 156; Richard considera esto no como revelación de su ser o su naturaleza, sino más bien de su origen divino y su papel en el trato de Dios con la humanidad; *Jesús: One and Many*, 215-216.

⁶⁸ Brown, *Introducción a la cristología*, 208-219.

Al principio ya existía la Palabra,
y la Palabra se dirigía a Dios,
y la Palabra era Dios.

Finalmente, en el relato pascual de Juan sobre la aparición de Jesús resucitado a Tomás, éste, que había pedido pruebas empíricas, llega a la fe, expresando –quizás– la confesión cristológica más alta del Nuevo Testamento: «Señor mío y Dios mío» (Juan 20,28).

Brown también menciona nueve textos que pueden referirse a Jesús como Dios, pero son dudosos, sea por las variantes textuales (Gálatas 2,20; Hechos 20,28; y Juan 1,18) o por la sintaxis (Colosenses 2,2-3; 2 Tesalonicenses 1,12; Tito 2,13; Romanos 9,5,1 Juan 5,20, y 2 Pedro 1,1). Es interesante que después de eliminar cuatro textos claramente dudosos (Gálatas 2,20; Hechos 20,28; Colosenses 2,2-3; y 2 Tesalonicenses 1,12) y añadiendo los indiscutibles, se queda con ocho textos que parecen confesar a Jesús como Dios, «la mayoría de los cuales se sitúan claramente en un contexto cultural y litúrgico»⁶⁹. Su argumento es que dirigirse a Jesús como Dios fue un resultado de la oración y el culto, y es algo principalmente soteriológico más que ontológico. Necesitaremos estudiar esto más adelante en un capítulo posterior. Pero es digno de señalarse la observación de Brown sobre el origen litúrgico de estos textos.

En un estudio muy significativo, Larry Hurtado ha sostenido que la «devoción» dirigida a Jesús de la Iglesia primitiva palestina supuso una mutación en la tradición monoteísta judía, ya que proporcionó una forma «binaria» a su culto, haciendo a Jesús objeto de la devoción característicamente reservada a Dios. Ilustra esto examinando seis rasgos de la devoción (o culto) cristiana, evidentes desde los primeros años del movimiento cristiano: himnos que celebran y cantan a Cristo (Juan 1,1-8; Colosenses 1,15-20; Filipenses 2,5-11); oraciones dirigidas a Él, incluyendo oraciones durante la liturgia (Hechos 7,59-60; 2 Corintios 12,2-10;

⁶⁹ *Ibid.*, 217.

1 Corintios 16,22); el uso de su nombre, regularmente invocando a Jesús (Hechos 2,38; 8,16); la cena del Señor; confesiones de fe en Jesús; y profecías con las palabras del Cristo resucitado (Apocalipsis 1,17-3,22)⁷⁰. Fue la veneración litúrgica de Jesús lo que explica, al menos en parte, el por qué los títulos de Jesús «experimentaron una redefinición en los círculos cristianos primitivos, viniendo a ser usados para referirse a una figura que mantiene un estatus celestial y divino»⁷¹.

CONCLUSIÓN

Desde los primeros días de la Iglesia, los discípulos de Jesús interpretaron su experiencia de Jesús en símbolos e imágenes procedentes de su tradición religiosa, las Escrituras hebreas y la literatura judía no canónica. Al esforzarse por expresar su fe, particularmente alimentándola a través del culto⁷², ampliaron el lenguaje de su tradición y le dieron un nuevo significado.

El Nuevo Testamento da testimonio de una rica variedad de *crisologías*, y aunque existe un desarrollo en la capacidad de estas comunidades primitivas para articular su fe pascual, este desarrollo no es lineal ni uniforme. Las *crisologías* se pueden expresar de múltiples maneras, existen considerables superposiciones de tipos en varios documentos, y tanto las *crisologías* bajas como las altas se pueden encontrar en las diversas comunidades cristianas, incluso antes de Pablo.

Las *crisologías* pascuales muy antiguas (de la parusía/exaltación) muestran que el Señor resucitado ya era objeto de oraciones. Las *crisologías* del Hijo de Dios, al principio, están relacionadas con la resurrección, entendida como la designación a la

filialión divina descrita en el Salmo 2,7, aunque muchos especialistas sostienen que esta relación es evidente en las propias palabras de Jesús, sobre sí mismo como «hijo» y sobre su Dios como «Abba».

La tradición sapiencial, con su personificación femenina de la Sabiduría, su procedencia de Dios, su papel en la creación y su misión en el pueblo de Dios, parece haber desempeñado un papel importante en la atribución de la preexistencia a Jesús, quizás mucho antes de lo que generalmente se ha creído. El rescate de este símbolo *crisológico* tradicional, que es más bien femenino que masculino, conlleva también importantes implicaciones para la antropología teológica.

La preexistencia está claramente atribuida a Jesús en Juan, y al final del evangelio, Tomás confiesa a Jesús a la vez como «Señor» y como «Dios» (Juan 20,28). Pero incluso este lenguaje puede encontrar paralelos en otras partes y más atrás en el Nuevo Testamento, principalmente en himnos que reflejan la liturgia y la oración de las comunidades primitivas. La *crisología* comienza en el culto.

⁷⁰ Larry W. Hurtado, *One God, One Lord. Early Christian Devotion and Ancient Jewish Monotheism* (Filadelfia, Fortress, 1988) 99-114.

⁷¹ *Ibid.*, 12-13.

⁷² Véase Haight, *JSG*, 181.

Del Nuevo Testamento a Calcedonia

Cuando el cristianismo comenzó a extenderse más allá del judaísmo, hacia el mundo helenístico del imperio romano, se vio confrontado al desafío de encontrar un modo de expresar su fe en las categorías de pensamiento propias del mundo grecorromano. La filosofía helenística resultó ser de gran ayuda, pero también representó una amenaza, ya que era el lenguaje de una cultura muy diferente. El desafío afrontado por la Iglesia suponía adoptar el lenguaje filosófico de una nueva cultura, sin «helenizar» simplemente su fe.

LA FE Y EL DIÁLOGO CON LA CULTURA

Que la salvación de Dios en Cristo Jesús fue una buena noticia no sólo para los judíos, sino también para los no judíos, era evidente para muchos al final de la primera generación cristiana. Las cartas de Pablo están llenas de este mensaje; Pablo consideró su propio ministerio como un ministerio para los gentiles (Gálatas 1,16; 2,9), un «ministerio de la reconciliación» (2 Corintios

5,18). Más de la mitad de los Hechos de los Apóstoles está dedicada a narrar el relato de los esfuerzos misioneros de Pablo. Así, el significado universal del acontecimiento Cristo fue reconocido muy pronto en la vida de la Iglesia, incluso aunque la ruptura definitiva y dolorosa con el judaísmo había de venir considerablemente después.

Cuando la Iglesia, en el periodo posterior al Nuevo Testamento, tuvo que proclamar el Evangelio a las naciones, se dio cuenta de que estaba en una cultura muy diferente. Los ciudadanos del imperio romano no pensaban en categorías mesiánicas, sapienciales y apocalípticas, que eran las que habían formado el imaginario religioso de los judeocristianos primitivos. Las personas educadas en el imperio tenían una cosmovisión muy diferente, conformada por la cultura y el pensamiento helenísticos. Además, muchos de los apologistas y teólogos que emergían eran conversos, cuyo trasfondo intelectual se basaba en la filosofía helenística y no en las Escrituras judías. Fueron estos nuevos cristianos los que llevaron al cristianismo a dialogar con la cultura circundante, defendiendo la fe contra sus críticos, criticando la teología grecorromana donde fuese necesario, pero a menudo mostrando aprecio por sus intuiciones filosóficas. Por ejemplo, Justino el mártir (+ 165) y Clemente de Alejandría (+ sobre el 215) se afanaron por ilustrar cómo las mejores ideas de la filosofía grecorromana estaban más plenamente iluminadas por la revelación cristiana. Justino mismo fue un filósofo que, tras su conversión, intentó presentar el cristianismo como la verdadera filosofía, sosteniendo que «cualquier cosa que fuese correctamente afirmada entre todos los hombres es propiedad de nosotros, cristianos»¹.

Las narraciones y símbolos bíblicos, interpretados de forma tipológica por los Padres Apostólicos, siguieron siendo primordiales, pero también se empezaron a utilizar elementos del pensamiento platónico, neoplatónico y estoico para expresar la teología cristiana; conceptos tales como la impassibilidad de

¹ Justino Mártir, *Apología* II, 12, 4.

Dios, el Logos y la inmortalidad del alma. Hoy nos referimos a este proceso como «inculturación».

El proceso no siempre fue fácil. El lenguaje bíblico era extensamente mito-poético, mientras que la cultura helenística, aunque rica en mitos propios, utilizaba el lenguaje y las categorías, más universales, de la filosofía griega. Podemos considerar este lenguaje como el lenguaje «científico» de su tiempo. Pero la incorporación de las categorías de la filosofía helenística representó un nuevo desafío para la teología cristiana, particularmente para la cristología.

La Iglesia del Nuevo Testamento había sido capaz de equilibrar con éxito su monoteísmo judío heredado con su fe en Jesucristo resucitado, el Señor, invocado en su culto y honrado con nombres y funciones divinas. Con el uso de símbolos e imágenes procedentes de las Escrituras hebreas, los autores del Nuevo Testamento desarrollaron sus cristologías en términos sumamente funcionales; Jesús es descrito desde la perspectiva de su «misión», esto es, con relación a nosotros (*quoad nos*). Así, hemos visto cristologías formuladas en virtud de su segunda venida, o de su ser exaltado a la diestra de Dios, o como Mesías, Señor, Hijo de Dios, Sabiduría de Dios, etc.

Pero los autores del Nuevo Testamento ¿sólo hablaron de Jesús funcionalmente, y no como es en sí mismo (*in se*)? Kasper sostiene que en la reflexión progresiva sobre los títulos «Hijo» e «Hijo de Dios», en los testimonios del Nuevo Testamento se da una transición hacia una cristología más metafísica: así las cristologías del ser y de la misión se hallan yuxtaponidas. Considera el cuarto evangelio en particular como representante de la filiación divina, entendida ontológicamente, no como resultado de la especulación, sino para revelar el interés soteriológico². Otros están menos dispuestos a encontrar implicaciones ontológicas en los textos del Nuevo Testamento. Vimos en el capítulo precedente que Haight, observando el movimiento del prólogo de Juan ha-

² Kasper, *Jesús, el Cristo*, 203.

cia «la encarnación de un ser personalizado», advierte contra «la mala interpretación» del texto de un modo «literal».³

Es difícil no ver algunas implicaciones ontológicas en las críologías del Nuevo Testamento, particularmente en el cuarto evangelio. El autor hace mucho más que sólo incorporar el prólogo. Un convertido judío, con una reverencia judía por el santo Nombre de Dios, que ni siquiera se debía pronunciar en voz alta, no usaría con facilidad la fórmula divina «Yo soy» de Jesús, ni le habría hecho proclamar tan abiertamente su origen divino (Juan 8,42) y la unidad con el Padre (10,30.38; 14,9), ni habría hecho que Tomás le confesara «Señor mío y Dios mío» (Juan 20,28) sin alguna comprensión de lo que estaba sugiriendo. La discusión sobre si los autores del Nuevo Testamento buscaban adrede las implicaciones ontológicas sugeridas por su uso del lenguaje quizás no pueda ser resuelta.

Pero sobre lo que no hay disputa es que en el periodo posterior al Nuevo Testamento, en tanto que la Iglesia proseguía su misión evangelizadora en la cultura tan diferente del mundo grecorromano, la siguiente generación de autores cristianos comprendió que su tradición afirmaba la divinidad de Jesús y comenzó a proclamar su fe cristológica en términos ontológicos. Los Padres Apostólicos, Clemente de Roma (sobre el 96), Ignacio de Antioquía (+ 110), Hermas (sobre el 50), fueron aproximadamente contemporáneos de los últimos autores del Nuevo Testamento. Firmemente monoteístas, sin embargo presuponian la preexistencia de Cristo y su papel en la creación y redención; como ciertas obras del Nuevo Testamento, ellos no vacilaron en llamar a Jesús Dios. En su *Carta a los Efesios*, Ignacio de Antioquía escribe que «por María fue concebido Jesús, el Cristo, nuestro Dios» y en una *Carta a los Esmirniotas* proclama «Jesucristo, Dios, que os ha concedido tal sabiduría».⁴

Los apologetas que les siguieron, Justino el Mártir, Taciano, Hipólito y Tertuliano, comenzaron a señalar más sistemática-

mente la relación de Cristo con el Padre, volviendo al concepto del Logos o Palabra, común a la filosofía helenística, los EXX y al cuarto evangelio, donde fue usado para describir a Jesús como la Palabra preexistente de Dios⁵. También fue significativo el hincapié de los gnósticos en el papel del Logos en la creación como un ser intermediario o de emanación. A partir de este punto, la filosofía había de proporcionar cada vez más un armazón intelectual útil para la teología de la Iglesia.

El desafío de la filosofía griega

Pero la filosofía de aquel entonces no carecía de sus propios peligros para la teología cristiana. La tradición filosófica griega era muy dualista, privilegiaba el espíritu sobre la materia, lo inmutable sobre lo cambiante, lo eterno sobre lo temporal. La realidad más alta era la esencia universal impersonal, tal como el mundo de las ideas de Platón, mientras que lo divino era concebido como no engendrado, inmutable, inflexible, impasible y totalmente trascendente. Qué diferente era esto de la visión judía de un Dios que actuaba en la historia.

Al mismo tiempo, la filosofía popular grecorromana, acrisolada por la influencia de su tradición, particularmente de Platón, tendía a despreciar el cuerpo, que por su misma materialidad estaba apresado en el mundo imperfecto y del cambio. Sócrates fue a la muerte con ecuanimidad, convencido de que estaba a punto de cumplir el objetivo del filósofo de liberar el alma de las limitaciones del cuerpo. Su discípulo, Platón, habló del alma, como «aprisionada» en el cuerpo. Esto era muy distinto de la perspectiva hebrea, que concebía a la persona como una unidad somática, un cuerpo vivo. Una vez que la persona moría, el aliento de vida o espíritu (*ruah*) partía y la persona dejaba de existir. Una

³ Haight, *JSG*, 176.177.

⁴ Ignacio de Antioquía, *Efesios* 18,2; *Esmirniotas* 1,1.

⁵ Véase J.N.D. Kelly, *Early Christian Doctrines* (Londres; Adam and Charles Black, 1958) 95-101; también Aloys Grillmeier, *Cristo en la tradición cristiana* (Salamanca, Sigüeme, 1997) 252-258.

muestra de lo profundamente que ha estado marcada la cultura occidental por el dualismo griego, lo constituye el hecho de que muchos cristianos todavía hoy piensan intuitivamente en la vida después de la muerte en términos de la inmortalidad del alma más que de la resurrección de los cuerpos, a pesar de la centralidad de la resurrección para la fe cristiana.

Los apologetas cristianos se volvieron naturalmente al concepto de *logos*, en sus esfuerzos por explicar la fe cristológica de la Iglesia en la nueva cultura en la que estaba viviendo. Pero a pesar de que el término era común a la Iglesia, por su herencia judía, y a la filosofía griega, tenía connotaciones muy diferentes en cada una de ellas. En la tradición hebrea, que valoraba la palabra de una persona, la «palabra» (en hebreo, *dabar*) se interpretaba como una prolongación dinámica de la personalidad y el poder de una persona. Una palabra, una vez hablada, no se podía retirar. De forma similar, la Palabra divina era una personificación del poder de Dios, emitida para cumplir el designio divino en la creación (Génesis 1,1-2,4a; Isaías 55,11), o cuando era pronunciada en nombre de Dios por un profeta (Isaías 9,7; Jeremías 7,2), normalmente para exhortar al pueblo a que volviera a Dios o para llevar el juicio de Dios sobre las naciones. En la tradición bíblica, Dios actuó en la historia por medio de la Palabra divina. En el cuarto evangelio, a pesar de que la lengua es el griego (*Logos*), el concepto es profundamente hebreo (*Dabar*); como la Sabiduría, la Palabra estaba presente en Dios en los comienzos, estaba activa en la creación, y se hizo carne en Jesús. Así, la Palabra hebrea era un principio *soteriológico*. Sin embargo, en la tradición filosófica griega, que se remonta a Heráclito (sobre el 500 a.C.), *logos*, que se podía traducir como «palabra» o «razón», era un principio *cosmológico*; se entendía como un principio de racionalidad u organización, que da forma y significado al cosmos, como lo hizo con los sonidos de la voz humana, que de otro modo carecían de sentido.

En la teología cristiana, *Logos*, tal como se usa en el prólogo de Juan, une los dos conceptos, es activo tanto en la creación como en la salvación. La relación precisa entre la Palabra y Jesús había de

debatirse a lo largo del siglo II. Y siempre estaba el peligro, dado el poder del concepto de *logos* en el pensamiento clásico y el acento gnóstico sobre el *logos* como mediador entre el Dios inefable y el mundo cambiante, de reducir el *Logos* divino a una emanación subordinada o a un principio cosmológico, tendencias que son evidentes en las teologías de Justino, Tertuliano y Orígenes.

La aversión filosófica griega por el mundo cambiante habría de encontrar también su expresión en dos movimientos heterodoxos, el gnosticismo y el docetismo. Es interesante que estas dos heresías, a las que muy pronto hizo frente la Iglesia en esta nueva cultura, tuvieron dificultades no con la alta cristología de la Iglesia, sino más bien con su fe en que el *Logos* / Verbo se había encarnado.

Gnosticismo

El gnosticismo (del griego *gnōsis*, «conocimiento») fue un movimiento religioso sincretista, realmente una religión filosófica, que pudo proceder al cristianismo; procede de fuentes helenísticas y judías y adoptó también, no precisamente con lentitud, los símbolos cristianos. Puede que hubiera algunos cristianos en la iglesia de Corinto con inclinaciones gnósticas (el misterioso partido de «Cristo») y el evangelio apócrifo de Tomás fue una obra gnóstica. Lo que el gnosticismo ofrecía era una doctrina de salvación por el conocimiento, normalmente un conocimiento secreto, accesible sólo a los iniciados. Por ejemplo, el evangelio de Tomás comienza: «Éstas son las palabras ocultas que dijo Jesús el viviente y que escribió el mellizo, Judas Tomás. Él dijo: "Quien encuentre la interpretación de estas palabras no gustará la muerte"».⁶

Al igual que la cultura helenística de la que procedía, el gnosticismo era altamente dualista. Su preocupación fue la redención, no en este mundo, sino por la huida del embrollo del mundo, con la liberación de la persona de la existencia corporal

⁶ Manuel Alcalá, *Los evangelios de Tomás, el mellizo, y María Magdalena* (Bibao, Mensajero, 1999) 53.

y material. Este desprecio por lo corporal y material, en la práctica, se dio en dos expresiones diferentes. Algunos gnósticos rechazaban cualquier cosa que tuviese que ver con el cuerpo, particularmente el matrimonio y la sexualidad. Otros, ya que la existencia corporal pertenecía al reino caído de la materialidad y dado que la salvación se obtenía a través de un alto conocimiento espiritual, consideraron que la moralidad carecía de importancia; practicaron una vida sin normas o libertina⁷. Los del partido de Cristo en Corinto, que justificaban la inmoralidad sexual sobre la base de su mala interpretación de la enseñanza paulina sobre la libertad (1 Corintios 6,12-20), son probablemente un ejemplo de esta tendencia. Ya que el gnosticismo destacaba uno o más mediadores entre el Dios inefable y el universo material, encontraron una afinidad natural con ciertos aspectos de la doctrina cristiana, particularmente con la cristología.

Docetismo

El docetismo fue una expresión cristológica del gnosticismo. Mientras los docetas consideraban fácilmente a Cristo como un mediador, lo que no podían aceptar era que el Verbo divino se hubiera hecho carne, con todas sus connotaciones terrenas. Así, enseñaban que Jesús «parecía» o «aparentaba» (en griego *dokeó*, «parecer») tener un cuerpo humano. Marción enseñó que Jesús sólo tenía un cuerpo aparente, Valentino decía que tenía un cuerpo espiritual o pneumático. Y si su cuerpo no era real, entonces su sufrimiento fue una ilusión, ya que estaba excluido por la impasibilidad divina.

Tanto gnósticos como docetas negaban la humanidad de Jesús. Las tendencias docetas debieron de aparecer muy pronto; los argumentos contra ellos son patentes en las cartas de Juan (1 Juan 4,1-3; 2 Juan 7) así como en Ignacio de Antioquía (hacia el 110). Ignacio protesta contra los que afirman que Cristo había pa-

decido sólo en apariencia⁸ y «no admiten que la eucaristía es la carne de nuestro salvador Jesucristo, la carne que padeció por nuestros pecados»⁹. Pero al final del siglo II o al principio del III, otros negaban la divinidad de Jesús.

DEL SIGLO III A NICEA

El conflicto cristológico conocido como arrianismo, que dividió a la Iglesia en el siglo IV, expresaba, al menos en parte, la lucha entre dos grandes escuelas catequéticas, una en Alejandría, en Egipto, la otra en Antioquía, en Siria. Se discutía un problema práctico, pastoral, muy patente en la predicación de la época, y era cómo salvaguardar la unidad de la persona de Jesús. La confesión de Jesucristo como el Hijo de Dios demandaba una doble demostración: «primero ver si era compatible con el monoteísmo judío, y en segundo lugar, si era diferente del politeísmo pagano. La solución de este problema dependía de la posibilidad de combinar en Dios la verdadera unidad con una auténtica diferencia (entre Padre, Hijo y Espíritu)»¹⁰. Alejandría subrayaba una cristología encarnada del *Logos-sarx* (Palabra-carne), Antioquía una cristología antropológica *Logos-anthropos* (Palabra-hombre o ser humano).

Alejandría: Logos-sarx

La escuela catequética de Alejandría fue fundada en el 195 por Clemente de Alejandría (+ 215), pero su gran representante fue Orígenes (alrededor del 185-254). La teología alejandrina, con su reverencia a la trascendencia y unidad de Dios, puso

⁸ Ignacio de Antioquía, *Efesios* 7; *Tralianos* 9; *Esmirniotas* 1-3.

⁹ Ignacio de Antioquía, *Esmirniotas* 7.

¹⁰ Grillmeier, *Cristo en la tradición cristiana*, 249.

⁷ Véase Kelly, *Early Christian Doctrines*, 23-28.

gran énfasis en el Logos, que de algún modo «entra en» o «se agrega» a la carne humana. Haight lo resume así: su núcleo «descansa en la unidad consistente o en la continua autoidentidad del Logos o Hijo celestial a través de tres etapas de "su carrera", por decirlo de alguna manera»¹¹. El acento está siempre sobre el Logos. Así Clemente dice que Cristo está «Él mismo revestido de un hombre», siendo «Dios en la forma de un hombre, imaculado», y Orígenes, que creía que las almas humanas pre-existían en un mundo de seres espirituales, enseñó que el Logos se fusionó con el alma de Jesús¹². El peligro reside aquí en la tendencia a menospreciar la plena humanidad de Jesús, una tendencia que llega posteriormente a ser negación efectiva en el caso de Apolinar.

Antioquía: Logos-anthropos

La otra gran escuela estaba en Antioquía, fundada quizás por Luciano de Antioquía (+ 312) en la segunda mitad del siglo III. Los teólogos antioquenos fueron una fracción arisca, fueron responsables de diversos cismas y un gran número de sus representantes fueron excomulgados. El énfasis de Antioquía estaba en una cristología del *Logos-anthropos* que subrayaba la plena humanidad de Jesús. De nuevo Haight: «El núcleo de la cristología antioquena se sitúa en una visión consistente de Jesucristo como figura o persona histórica que tiene dos naturalezas distintas»¹³. El acento de Antioquía estaba en Jesús de Nazaret.

La rivalidad entre las dos escuelas fue dura, debido en parte a intereses políticos, Alejandría contra Antioquía y la nueva capital, Constantinopla. Ha habido escuelas teológicas en competición en todas las épocas de la Iglesia, dominicos y jesuitas discutiendo sobre la gracia en el siglo XVII, lonergarianos y

rahnerianos disputando sobre el método en el siglo XX. Pero el conflicto entre Alejandría y Antioquía fue fundamentalmente una lucha sobre el lenguaje teológico. ¿Cómo podían hablar los cristianos sobre la persona de Jesús de un modo que respetase tanto su humanidad como su divinidad? ¿Cómo explicar la unidad de Jesús con Dios y con nosotros? Alejandría subrayó la unión del Logos divino con Jesús; Antioquía estaba preocupada por su plena humanidad. Pero la lucha no fue sólo sobre la terminología y su uso, pues el esfuerzo por presentar el misterio de Jesús en un lenguaje condicionado filosóficamente corría el riesgo de que cada afirmación fuese también una negación de algún otro aspecto del misterio. Estaba en peligro el auténtico núcleo de la cristología de la Iglesia, el significado pleno de la presencia revelada de Dios en Jesús.

Algunos términos clave

Antes de investigar la controversia entre estas dos escuelas, necesitamos observar brevemente algunos de los términos que utilizaban. Parte del problema consiste en que los términos no siempre se distinguían unos de otros, y podían ser utilizados en varios sentidos diferentes y contradictorios entre sí.

Término	Significado básico	Uso/Sentido
<i>hypostasis</i> (griego)	Femenino, <i>hypo istēmi</i> , «estar por debajo».	Lo que está por debajo o da soporte a un objeto; una realización; un ser concreto que soporta las diferentes cualidades o apariencias de una cosa.
<i>substantia</i> (latín)	Latín <i>sub stare</i> , «estar por debajo».	Por tanto, el ser subsistente, una realidad que existe por sí misma, sustancia. (Ejemplo medieval, la «transubstanciación»).

¹¹ Haight, *JSG*, 262-263.

¹² Kelly, *Early Christian Doctrines*, 154-155.

¹³ Haight, *JSG*, 267.

Término	Significado básico	Uso/Sentido
<i>ousia</i> (griego)	Sustantivo del verbo <i>einai</i> , «ser», «ente».	ser; entidad distinta, naturaleza; la fórmula capadocia: una naturaleza (<i>ousia</i>), tres hipóstasis (<i>hypostasis</i>).
<i>homousios</i> (griego)	<i>homo</i> , singular, «el mismo» ser.	uno en el ser, consustancial.
<i>homoiousios</i> (griego)	<i>homoi</i> , plural, los que son «semejantes».	de semejante ser.
<i>physis</i> (griego)	naturaleza.	naturaleza, esencia.
<i>prosopon</i> (griego)	rostro, semblante, máscara.	apariencia concreta; individuo particular; persona;
<i>persona</i> (latín)	máscara, personaje, individuo.	La <i>persona</i> fue definida por Boecio (siglo VI) como «sustancia individual de naturaleza racional».
<i>Theotokos</i> (griego)	«Portadora de Dios».	Madre de Dios.
<i>Christotokos</i> (griego)	«Portadora de Cristo».	Madre de Cristo.

Combates teológicos

Pablo de Samosata fue un encarnizado oponente de Orígenes. Preocupado por salvaguardar la humanidad de Jesús, consideraba que el Verbo era «de la misma sustancia» (*homousios*) que el Padre; ¡sin embargo no utilizó el término en el sentido de la misma naturaleza o ser, sino como una manifestación de la mis-

ma persona del Padre. Eso planteó la pregunta: ¿quién fue entonces Jesús? Para Pablo, Jesús fue un hombre en el que había venido a habitar el Espíritu. No era Dios, fue «un hombre ordinario en la naturaleza»¹⁴, elevado a Hijo de Dios en su bautismo. De esta manera, la cristología de Pablo fue adoptcionista; él había garantizado la humanidad de Jesús por medio de una separación radical de la persona de Jesús y el Verbo. Fue condenado por el Sínodo de Antioquía en el 268.

Arrio nació en Libia en el 256. Son discutidos sus antecedentes; algunos afirman que su educación teológica tuvo lugar en Antioquía con Luciano; Grillmeier le sitúa en la tradición alejandrina¹⁵. Ordenado en el 311, llegó a ser pastor de una congregación importante en Alejandría en el tiempo en que el obispo Alejandro de Alejandría había comenzado a predicar la cristología alejandrina del Logos-sarx. Alejandro estaba utilizando la concepción de Orígenes de la generación eterna, que sugería el estatus divino del Logos o Hijo. Como respuesta, Arrio comenzó a publicar sus conclusiones sobre la naturaleza del Verbo en el 318. Afirmando la absoluta singularidad de Dios, Arrio sostenía que el ser o la esencia (*ousia*) de Dios—que es único, trascendente, indivisible—no puede ser compartida. El Logos o Verbo, con-cluía, fue creado de la nada, tuvo un comienzo en el tiempo, es distinto de la esencia y el ser del Padre, y puede estar sujeto al cambio y ciertamente al sufrimiento¹⁶. Arrio había así reducido al Verbo a semidíos, a criatura¹⁷. Su teología representó una helenización del cristianismo, convirtiendo al Logos en un mediador entre el Dios inefable e inmutable y el mundo de la multiplicidad y el cambio¹⁸.

¹⁴ Kelly, *Early Christian Doctrines*, 140.

¹⁵ Grillmeier, *Cristo en la tradición cristiana*, 393-398.

¹⁶ Kelly, *Early Christian Doctrines*, 225-230.

¹⁷ *Ibid.*, 230.

¹⁸ Kasper, *Jesús, el Cristo*, 217.

Nicea (325)

Extendida con la ayuda de esloganes pegadizos tales como su famoso «Hubo un tiempo en que (él) no fue» la teología de Arrio pronto sumió al imperio en el tumulto. Para afrontar este y otros asuntos, el emperador Constantino convocó un concilio que tuvo lugar en el 325 en Nicea, en la actual Turquía. Alrededor de 318 obispos tomaron parte en él, la mayoría de ellos de las iglesias del Oriente. Su preocupación no era especular, sino afirmar las enseñanzas de las Escrituras y la Tradición. El credo de Nicea, alegado por Eusebio como credo bautismal de su iglesia, afirmó la divinidad de Jesús y su igualdad con el Padre:

Creemos en un solo Dios Padre omnipotente, creador de todas las cosas, de las visibles y de las invisibles; y 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, por quien todas las cosas fueron hechas, las que hay en el cielo y las que hay en la tierra, que por nosotros los hombres y por nuestra salvación descendió y se encarnó, se hizo hombre, padeció, y resucitó al tercer día, subió a los cielos, y ha de venir a juzgar a los vivos y a los muertos. Y en el Espíritu Santo¹⁹.

El concilio hizo numerosas cosas. Primero, condenó diversas proposiciones arrianas: «Mas a los que afirman: "Hubo un tiempo en que no fue" y que "antes de ser engendrado no fue", y que fue hecho de la nada, o los que dicen que es de otra hipóstasis o de otra sustancia o que el Hijo de Dios es cambiante o mudable, los anatematiza la Iglesia Católica»²⁰.

Segundo, Nicea afirmó con términos ciertos la divinidad de Jesús. En oposición a Arrio, el concilio declaró que Jesús es

¹⁹ Enrique Denzinger, *El Magisterio de la Iglesia: Manual de los símbolos, definiciones y declaraciones de la Iglesia en materia de fe y costumbres la partir de ahora DZ1* (Barcelona, Editorial Herder, 1963), n.º 54.
²⁰ *Ibid.*

«Dios de Dios, luz de luz, Dios verdadero de Dios verdadero, engendrado, no creado, consustancial (*homoousion*) al Padre». Pero como McDermott ha observado, el concilio no definió realmente lo que entendía por el término *homoousios*²¹. Las enseñanzas del concilio fueron «aceptadas» por las iglesias, pero después de considerables controversias y clarificaciones adicionales tras el concilio. De hecho, la controversia reflejó la lucha por encontrar un lenguaje teológico apropiado para expresar la fe de la Iglesia.

DE NICEA A CALCEDONIA

En el periodo subsiguiente a Nicea, continuaron las controversias entre tres partidos rivales, los del partido de Nicea, que insistían en el término *homoousios*, los arrianos, que lo evitaban, y un grupo moderado en el centro, usualmente llamados los «homoiousianos» («de sustancia semejante»), aunque han sido etiquetados injustamente como «semi-arrianos». Atanasio de Alejandría (+ 373) en Oriente e Hilario de Poitiers en Occidente (+ 367) fueron los dos grandes defensores de la ortodoxia de Nicea y ambos se esforzaron por atraer a los homoiousianos. Atanasio buscó hacer más concreto el término de Nicea, *homoousios*, explicándolo en términos de la divinidad de Jesús. Aunque el Padre y el Hijo son distintos, el Hijo «pertenece a la sustancia del Padre y es de la misma naturaleza que Él»²². De forma similar, Hilario en Occidente, muy influenciado por Tertuliano, consideraba que «Dios Padre y Dios Hijo son absolutamente uno solo, no por la unidad de la persona, sino por la unidad de la sustancia»²³. Hilario apuntaba así a una distinción de personas con una unidad de naturaleza.

²¹ McDermott, WBF, 166.

²² Kelly, *Early Christian Doctrines*, 244.

²³ Hilario de Poitiers, *De Trinitate*, IV/42; véase McDermott, WBF, 169; Kelly, *Early Christian Doctrines*, 253.

Nicea había afirmado la divinidad de Jesús. Pero permanecía el problema de salvaguardar su plena humanidad. Atanasio e Hilario, en sus esfuerzos por asegurar la divinidad de Cristo en contra de Arrio, no habían reconocido las implicaciones de su humanidad. Subrayando la naturaleza de increado del Logos, Atanasio buscó quitar cualquier debilidad de Jesús, sugiriendo que su ignorancia aparente en los evangelios fue un resultado de la contención de su omnisciencia²⁴. Hilario, aunque consideraba que Cristo poseía una mente y una voluntad humanas, negaba que Él experimentase personalmente ignorancia real, hambre, miedo o dolor, moviéndose en la dirección de un «doctismo práctico»²⁵.

Apolinar de Laodicea (+ 390) fue más lejos, negando efectivamente la plena humanidad de Jesús. Amigo de Atanasio, Apolinar siguió la teología del Logos-sarx de Alejandría, a pesar de que enseñaba en Antioquía. Subrayando la «naturaleza (*physis*) encarnada del Logos divino», mantuvo que el Logos toma el lugar del alma humana de Cristo, o al menos del alma superior, el *noús*²⁶. Esto, por supuesto, significa que Jesús no fue verdaderamente un ser humano, como Apolinar había querido aparentemente admitir: «Este Cristo no es un hombre», rezaba el lema de una obra suya²⁷. Como afirma Haight, «en la tradición alejandrina Jesús no parece ser concebido como un ser humano integral. Carece del un alma racional, o no es un sujeto humano, o carece de un principio de individualidad, libertad y acción humanas»²⁸.

Los padres capadocios de Asia Menor, Basilio de Cesarea (sobre el 330-379), Gregorio de Nisa (335-394) y Gregorio Nacianceno (330-389), desempeñaron un papel importante en asegurar la

²⁴ *The Christological Controversy*, traducido y editado por Richard A. Norris (Filadelfia, Fortress, 1980) 20-21.

²⁵ Así McDermott, WBF, 199.

²⁶ *Ibid.*, 199.

²⁷ Véase Piet Smulders, *The Fathers on Christology* (De Pere, Wis., Saint Norbert Abbey Press, 1968) 85.

²⁸ Haight, JSC, 266.

relación apropiada entre el Padre y el Hijo; enseñaron que el Hijo era plena e igualmente Dios, no una realidad subordinada (como en Arrio), pero engendrado eternamente, mientras que el Padre no es engendrado. Lo más útil fue su fórmula en referencia a la divinidad, una naturaleza divina (*ousia*) y tres hipóstasis (*hypostasis*). También afirmaron la divinidad del Espíritu Santo²⁹.

Constantinopla I (384)

El primer Concilio de Constantinopla (381) reafirmó la fe de Nicea y formuló su propio credo, diferente del de Nicea en varios sentidos. El credo eliminó la frase «es decir, de la sustancia (*ousia*) del Padre» y extendió el breve artículo de Nicea sobre el Espíritu añadiendo «Santo, Señor y dador de vida, que procede del Padre, que con el Padre y el Hijo recibe una misma adoración y gloria, y que habló por los profetas». El concilio también añadió un artículo final que confesaba la fe «en la Iglesia, una, santa, católica y apostólica. Reconocemos un solo bautismo para el perdón de los pecados y esperamos la resurrección de los muertos y la vida del mundo futuro. Amén»³⁰. El concilio también condenó a los apolinaristas.

El periodo entre Constantinopla I y Calcedonia estuvo dominado por la lucha entre las teologías rivales de Alejandría y Antioquía, particularmente representadas por dos ilustres eclesiásticos, Cirilo de Alejandría y Nestorio.

Nestorio (+ 451), un monje de Antioquía, llegó a ser patriarca de Constantinopla en el 428, en el tiempo de la controversia sobre el título *Theotokos* («Madre de Dios», literalmente «dejará»). El título había sido utilizado para María, aparentemente ya hacia el 220, en virtud del hecho de que el hijo que ella portaba, Jesús, tenía a la vez atributos humanos y divinos, expresado con el concepto teológico de la *communicatio idiomatum*, la «comuni-

²⁹ McDermott, WBF, 171-172.

³⁰ *DZ n.º 86*.

cación de atributos», que estaba implícito en el credo de Nicea. Nestorio consideraba que esto representaba una reducción arriana y apolinarista de la humanidad de Cristo a una carne pasiva animada por el Logos, es decir, la teología del Logos-sarx. Cuestionó el uso de *Theotokos* para María en un sermón.

Cirilo, obispo de Alejandría, ya estaba irritado con Nestorio, quien había apoyado acusaciones presentadas contra él por algunos monjes egipcios. Su sermón era ya demasiado. Cirilo le denunció ante el papa Celestino en Roma, y sostuvo en una serie de cartas que Jesús es la «naturalidad encarnada del Logos divino», es decir, que permaneciendo como Dios, el Logos o Hijo tomó vida humana. Resumió esta posición como «unión en hipóstasis» o «unión hipostática». A Nestorio, esto le sonaba a apolinarismo, con su negación de la humanidad plena de Jesús³¹. Así, rechazó el término de unión hipostática, argumentando que Cristo fue una persona (*prosopón*) en la que las dos naturalezas permanecen distintas o separadas³². Norris caracteriza las posiciones de Cirilo y Nestorio como monismo cristológico y dualismo cristológico respectivamente³³. La tragedia real es que ambos tenían ideas legítimas, pero no pudieron encontrar un lenguaje teológico común para expresarlas.

Éfeso I (431)

Con el conflicto acrecentándose de nuevo, el emperador Teodosio II llamó a un concilio que se celebró en Éfeso en el 431. Tuvieron lugar varios encuentros entre rivales. El primero, presidido por Cirilo, condenó y depuso a Nestorio, lo fue una sorpresa. Reconociendo la tradicional *communicatio idiomatum*, afirmó que María podía ser llamada *Theotokos*. Cuando apareció Juan, obispo de Antioquía, celebró otro encuentro que excomulgó a Ci-

rilo. Finalmente, cuando llegaron los legados papales, respaldaron la reunión de Cirilo, que de aquí en adelante se conocería como Éfeso I. La interpretación de Cirilo había prevalecido como interpretación autorizada del credo de Nicea.

Aunque la lucha no había acabado aún, se hicieron esfuerzos soterrados para conciliar a ambos bandos. En agosto Juan de Antioquía envió a Cirilo un documento conocido como Símbolo de Unión, que confesaba a Jesús como «perfecto Dios y perfecto hombre», reconocía una unión de dos naturalezas sin confusión (tesis de Antioquía), así como la unidad de Cristo como una persona (usando el lenguaje antioqueno de una *prosopón*) y el título de *Theotokos* para María, ambas preocupaciones alejandrinas. Más interesante es el reconocimiento explícito del documento acerca del problema de los diferentes lenguajes teológicos: «En cuanto a las declaraciones evangélicas y apostólicas sobre el Señor, nosotros reconocemos que los teólogos utilizan algunas indiferentemente atendiendo a la unidad de la persona, pero distinguen otras atendiendo a la dualidad de las naturalezas»³⁴. Cirilo aceptó el Símbolo con una carta titulada «Regocijense los cielos» (*Laetentur coeli*).

Sin embargo, las diferencias sobre cómo hablar acerca de la persona de Jesús amenazaron una vez más la comunión de las iglesias. Del lado alejandrino, no todos los partidarios de Cirilo estaban cómodos con su aceptación del lenguaje de las dos naturalezas, mientras en Antioquía todavía estaba latente el resentimiento por el trato conferido a Nestorio. Cuando Cirilo murió en el 444, su sucesor, Dióscoro, intentó volver al lenguaje de una naturaleza que postulaba que la divinidad y la humanidad de Cristo se juntaban en una naturaleza divina, superando así su humanidad. De aquí proviene la doctrina herética del monfisismo (teoría de una sola naturaleza), que negaba efectivamente la humanidad de Jesús. Entre tanto, en Constantinopla, Eutiques, un monje mayor y arisco, estaba haciendo campaña en contra del Símbolo de la Unión. El patriarca, Flaviano, convocó un Sínodo en Constantino-

³¹ Véase Norris, *Christological Controversy*, 26-28; McDermott, *WBF*, 253-256.

³² Kelly, *Early Christian Doctrines*, 314-315.

³³ Norris, *Christological Controversy*, 28.

³⁴ Kelly, *Early Christian Doctrines*, 329.

pla en el 448, en el que Eutiques fue condenado a la excomunión después de que el patriarca levara una confesión de fe que contenía la fórmula: «Nosotros confesamos que Cristo es de dos naturalezas después de la encarnación, confesando un Cristo, un Hijo, un Señor, en una *hypostasis* y una *prosopon*»³⁵. En griego decía literalmente «procede de dos naturalezas», lo que causó algunos malentendidos; Calcedonia lo corregiría posteriormente. Pero significativamente, por primera vez las palabras «persona» (*prosopon*) y «sustancia» (*hypostasis*) fueron utilizadas conjuntamente.

El «concilio de ladrones» (449)

Tanto Flaviano como Eutiques apelaron a Roma, ocasionando el famoso «Tomus ad Flavianum» o carta del papa León del 449, que se hace eco del lenguaje de las dos naturalezas de Flaviano: «Quedando, pues, a salvo la propiedad de una y otra naturaleza y uniéndose ambas en una sola persona, la humildad fue recibida por la majestad, la flaqueza, por la fuerza, la mortalidad, por la eternidad...»³⁶. Eutiques, sin embargo, no aceptó su excomunión y con la ayuda de Dióscoro apeló al emperador Teodosio II para que convocase un concilio general. El concilio que tuvo lugar en Éfeso en el 449 fue «dominado con una eficacia brutal por Dióscoro»³⁷. A pesar de que los legados papales estuvieron presentes con la carta del papa León («Tomus ad Flavianum»), no les fue permitido leerla. Uno de ellos, el diácono Hilario, que no sabía griego, sólo pudo gritar su desacuerdo en latín³⁸. Intimidando a los obispos con la ayuda de los militares, Dióscoro declaró ortodoxo a Eutiques y condenó a Flaviano. Para empeorar el asunto, tras su señal, los soldados y los monjes fueron conducidos a la asamblea, causando tal

tumulto que el concilio ha pasado a la historia como el «concilio de ladrones» (*Latrocinium*) de Éfeso II. Este concilio no fue aceptado por la Iglesia.

Calcedonia (451)

Cuando murió el protector de Eutiques, Teodosio II, el nuevo emperador Marciano aceptó la solicitud del papa León para convocar un concilio general. A pesar de que León había deseado que se celebrara en Italia, Nicea iba a ser el lugar, hasta que Marciano lo trasladó a Calcedonia, cerca de su capital sobre el Bósforo. El concilio se inauguró el 8 de octubre del 451, estando presentes 600 obispos (o 500, depende de los relatos), así como tres legados papales. Fue la asamblea más numerosa de obispos de la Iglesia antigua.

El concilio aceptó el credo de Nicea, las dos cartas de Cirilo, el Tomo de León y la profesión de fe de Flaviano. Sin embargo, el texto producido por los obispos seguía siendo ambiguo. Después que los tres legados papales amenazaran con trasladar el concilio a Italia, se erigió una nueva comisión que produjo una confesión de fe aceptada por todos. En síntesis, dice:

Siguiendo, pues, a los Santos Padres, todos a una voz enseñamos 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, Dios verdaderamente, y el mismo verdaderamente hombre de alma racional y de cuerpo, consustancial con el Padre en cuanto a la divinidad, y el mismo consustancial con nosotros en cuanto a la humanidad, semejante en todo a nosotros, menos en el Pecado [Hebreos 4,15]: engendrado del Padre antes de los siglos en cuanto a la divinidad, y el mismo, en los últimos días, por nosotros y por nuestra salvación, engendrado de María Virgen, madre de Dios, en cuanto a la humanidad; que se ha de reconocer a uno solo y el mismo Cristo Hijo Señor unigénito en dos naturalezas, sin confusión, sin cambio, sin división, sin separación, en modo alguno borra la diferencia de naturalezas por causa de la unión, sino conservando, más bien, cada naturaleza su propiedad y concu-

³⁵ Véase Kelly, *Early Christian Doctrines*, 331.

³⁶ Tomus ad Flavianum, en *DZ*, n.º 143-144; este tomo de León por primera vez condujo a la cristología occidental a entrar en la controversia; véase Kelly, *Early Christian Doctrines*, 334-338.

³⁷ Kelly, *Early Christian Doctrines*, 334.

³⁸ Grillmeier, *Cristo en la tradición cristiana*, 805.

riendo 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...³⁹

Si Nicea salvaguardó la divinidad de Jesús, Calcedonia puso el mismo énfasis en su plena humanidad, yuxtaponiendo cuatro afirmaciones dobles cuidadosamente equilibradas que repertan el concilio más antiguo: Jesús era perfecto en la divinidad, perfecto en la humanidad; verdadero Dios, verdadero hombre; consustancial con el Padre, consustancial con nosotros; engendrado antes de los siglos, lo mismo en los últimos días por nosotros... de María.

De todas maneras la confesión de Calcedonia fue una síntesis de visiones. Las preocupaciones alejandrinas por la unión de Jesús con el Logos divino fueron consignadas con la expresión de Flaviano «Una *prosopón* y una *hypostasis*», así como la repetición de las palabras «el mismo», y el énfasis en que la referencia a las dos naturalezas no significa división o separación alguna. La afirmación del título mariano de *Theotokos* también fue importante para Alejandría. El lenguaje de las «dos naturalezas» refleja la teología de Antioquía, como lo hace la clara afirmación de la humanidad de Jesús.

Concilios generales

Concilio	Figuras principales	Resultado
Nicea (325)	Arrio (no presente); «Hubo un tiempo en que él no era». 318 obispos presentes.	Rechazada la posición de Arrio de que el logos es creado; Cristo es « <i>homoousion</i> » con el Padre.
Constantinopla I (381)	Influencia de los capadocios.	Afirmó la fe de Nicea; nuevo credo que afirmaba la divinidad del Espíritu; nuestro credo es combinación de los dos.

³⁹ DZ n.º 148.

Concilios generales

Concilio	Figuras principales	Resultado
Efeso I (431)	Nestorio; conjunción de naturalezas, María es <i>christotokos</i> ; Juan de Antioquía; Cirilo de Alejandría; unión hipostática; María es <i>theotokos</i> .	Condenación de Nestorio; María es <i>theotokos</i> pero Cirilo y Juan de Antioquía se excomulgaron mutuamente.
Efeso II (449) («Latrocinio»)	Flaviano de Constantinopla; «de dos naturalezas, en una hipóstasis y en una persona» (fórmula de unión); Dióscoro de Alejandría.	Dióscoro domina; rechazó la fórmula de Flaviano; de dos naturalezas, una persona. Pero el mismo concilio fue rechazado.
Calcedonia (451)	600 obispos; Tomo de León escrito para apoyar a Flaviano; legados papales que insisten en una nueva profesión de fe.	Condena a Dióscoro; acepta el Tomo de León; enseña las dos naturalezas en una persona y una hipóstasis, verdadero Dios y verdadero hombre.

CONCLUSIÓN

Calcedonia no respondió a todas las cuestiones cristológicas. Concilios sucesivos tratarían sobre las inclinaciones monofisitas, en Oriente, y cuestiones sobre si Cristo tenía una o dos voluntades, en Occidente. Pero el Concilio había dispuesto los parámetros para los debates posteriores. En definitiva, fue un gran logro.

En primer lugar, Calcedonia representó una síntesis de las mejores concepciones de las dos escuelas teológicas en competi-

ción. Los que representaban a Alejandría habían seguido subrayando «la unión de lo divino y lo no divino»⁴⁰, poniendo en claro la presencia de Dios en Jesús, y por tanto en el mundo. Los antioquenos, con su énfasis en la humanidad de Jesús, resistieron cualquier tendencia que no considerase a Jesús un ser humano pleno, integral. Él es verdaderamente uno de nosotros.

En esta larga lucha para reconciliar lo humano y lo divino en Jesús, la distinción realizada entre persona y naturaleza fue la clave⁴¹.

En segundo lugar, Calcedonia dio ejemplo de la capacidad de la Iglesia para expresar su fe en el lenguaje filosófico de aquel tiempo. En la lucha por proteger su fe contra expresiones menos adecuadas y visiones heterodoxas, fuesen de la cultura o de la Iglesia, los grandes dogmas de la cristología y la Trinidad fueron expuestos en los credos. Establecer estas «reglas de fe», clarificar y hacer explícito lo que en el Nuevo Testamento, como mucho, estaba implícito, representó un gran logro en el diálogo de la fe con la cultura, algo que no es menos importante hoy en día.

La reformulación de la fe cristológica de la Iglesia en el lenguaje filosófico de aquel tiempo ¿acabó en una helenización del cristianismo, como han mantenido el liberalismo del siglo XIX y algunos teólogos católicos recientes?⁴² ¿O fue salvaguardado el significado único de la persona de Jesús, aunque fuese expresado novedosamente en el lenguaje de otra cultura?

Un buen argumento puede ser el que en su tiempo, la teología cristiana, si bien adoptaba el lenguaje filosófico griego, lo transformó, y haciéndolo así, arrastró a la cultura occidental a un nuevo nivel de comprensión. Kasper argumenta convincente-

⁴⁰ McDermott, *WBF*, 260.

⁴¹ Dermot Lane, *The reality of Jesus: An essay on Christology* (Nueva York, Paulist, 1975) 106.

⁴² Véase Leslie Dewart, *El futuro de la fe. El teísmo en un mundo adulto* (Barcelona, Nova Terra, 1969) 167-172; Hans Küng, *Ser Cristiano* (Madrid, Cristian- dad, 1977) 560-563, 569-572.

mente que la distinción introducida por los capadocios entre una naturaleza (*ousia*) y las tres hipóstasis (*hypostasis*), entendidas como las realizaciones concretas de una esencia universal, fue un logro real, dado que esa distinción no existía en la filosofía de la época. Incluso si la hipóstasis no se comprendía todavía como persona, significaba «nada menos que ya no se consideraba a la esencia general como lo supremo y que el pensamiento esencia-griego se inclinaba en dirección a uno de tipo personal»⁴³. En otras palabras, más que ver la esencia universal impersonal como realidad suprema, bajo la influencia del cristianismo, lo más real sería contemplado como *hypostasis*/sustancia individual existente, y en el fondo, como personal.

El cristianismo no revisó de forma completa la filosofía helenística. Su concepción de Dios permaneció muy influida por las ideas griegas de la impassibilidad y trascendencia divina. Pero en su cristología, el cristianismo rechazó completamente la idea helenística de una trascendencia divina sólo capaz de interactuar con el mundo a través de intermediarios. En vez de ello, enseñó que en la persona humana de Jesús, Dios estaba realmente presente y activo en el mundo. Así, la revelación de Dios en Jesús no es sólo autorrevelación, sino autocomunicación; Dios es a la vez trascendente e immanente.

La filosofía continuó desempeñando un importante papel en el desarrollo de la teología occidental: en la Edad Media era conocida como «la sirvienta de la teología». Hoy no es menos importante, nos protege contra el fundamentalismo y el fideísmo; cuando la filosofía trabaja asociada con la teología, es un ejemplo de la compatibilidad de la fe y la razón, tan característica de la tradición católica.

⁴³ Kasper, *Jesus, el Cristo*, 219.

Pecado y salvación

La cristología también supone necesariamente una soteriología, la cuestión sobre la obra de Jesús. ¿Qué hizo para salvarnos? Recuerdo cuando hace años, durante mis estudios en la Facultad de Teología, pasaba yo en vela la mitad de la noche en una casa de retiro, discutiendo con mis colegas sobre esta cuestión. Por supuesto, conocíamos las repuestas «correctas», pero ninguna de ellas parecía tener sentido para nosotros. Y sospecho que ninguna de ellas tiene, en la actualidad, mucho sentido para el cristiano de a pie. Un católico, si se le preguntase, podría responder que Jesús murió por nuestros pecados, ofreció su vida como sacrificio por nosotros. Un protestante, más versado en la soteriología de la Reforma, diría que El tomó nuestro lugar, soportó la ira del juicio de Dios sobre el pecado, para que nosotros podamos ser justificados.

Pero ¿qué significa exactamente todo esto? Cómo puede ser salvífica la muerte de Jesús, o por qué Dios, aparentemente, reclama la muerte de su amado Hijo unigénito para devolvernos su amistad, es algo que se le escapa, en la actualidad, a la mayoría de la gente. Pero no sólo esto, sino que suscita preguntas problemáticas de por qué iba a demandar la justicia divina tal tipo

de sacrificio, o qué tipo de dios sería este Dios. Como señala Haight, cuando en la actualidad los cristianos aplican los símbolos dogmáticos a la historia de Jesús, de un modo literal, «empieza a parecer como si Dios hubiese deseado e incluso planificado que Jesús muriese del modo que lo hizo».¹

El Nuevo Testamento también lucha con estas cuestiones. Desafortunadamente, la enorme fuerza y elegante simplicidad de la doctrina de la Reforma sobre la expiación sustitutoria, también llamada «sustitución de penas», ha oscurecido la multiplicidad de imágenes y metáforas utilizadas por los autores del Nuevo Testamento, así como por los Padres de la Iglesia, para expresar el misterio de nuestra salvación. Elisabeth Johnson habla de una «diversidad deslumbrante» de metáforas utilizadas por las comunidades primitivas para narrar la historia de Jesús:

Hablaban en categorías económicas de redención o liberación de la esclavitud por medio del pago de un precio; en categorías jurídicas de derecho, justificación y satisfacción, en categorías cúllicas de sacrificio, ofrecimiento por los pecados, expiación, en categorías políticas de liberación y victoria sobre los poderes opresores; en categorías personales de reconciliación después de una disputa; en categorías médicas de ser curado o reintegrado; en categorías existenciales de libertad y de una vida nueva; y en categorías familiares de llegar a ser hijos de Dios por nacimiento (Juan) o adopción (Pablo)?

En su clásico estudio sobre soteriología, Gustav Aulén sostiene que la idea «clásica» de expiación, entendida como la victoria de Dios en Cristo, el dominio sobre las fuerzas del mal (*Christus Victor*), fue gradualmente abandonada en favor bien del «objetivo» punto de vista latino, basado en el sacrificio y simbolizado por la teoría de la satisfacción de Anselmo, bien del «sub-

¹ Haight, JSG, 85.

² Elizabeth A. Johnson, «Jesus and Salvation», *Catholic Theological Society of America: Proceedings* 49 (1994) 3-4.

jetivo» punto de vista de la teología liberal, que tiene a Abelardo en el trasfondo, y subraya un cambio en el ser humano, más que un cambio de actitud por parte de Dios.³ Desde una perspectiva ligeramente diferente, Michael Slusser ofrece cinco temas soteriológicos que son prominentes en los escritos patristicos y que se pueden rastrear hasta estratos muy primitivos de la tradición del Nuevo Testamento: victoria, expiación, revelación, juicio escatológico y ejemplar. Todos tienen sus raíces en el Antiguo Testamento y en la más amplia conciencia judía del siglo I.⁴ Por último, es digno de mención el tema de la divinización (*theosis*), tan dominante en la Iglesia Oriental.

La cuestión soteriológica no puede ser abordada sin tratar también la cuestión del pecado, del misterio de iniquidad, lo que encontramos en el relato de la Caída en Génesis 3. Aunque esta narración fue interpretada tanto histórica como simbólicamente por los primeros cristianos y por los Padres de la Iglesia, es un relato que todavía tiene sentido para los cristianos de hoy.

En este capítulo exploraremos la cuestión del pecado, en el sentido del pecado original, así como la noción de salvación. Investigaremos el pecado y la salvación en las Escrituras y los estudiaremos desde la perspectiva de la historia del cristianismo. Por último abordaremos el pecado original y la salvación desde la perspectiva del siglo XVI.

PECADO Y SALVACIÓN EN LA ESCRITURA

El juicio de que el ser humano, de alguna manera, se encuentra atrapado en el misterio del mal, no comienza con Agustín. Las Escrituras hebreas desarrollan el relato de la esperanza del pueblo de liberarse del mal y de la opresión que es el resulta-

³ Gustaf Aulén, *Christus Victor* (Nueva York, Macmillan, 1931) 17-31.

⁴ Michael Slusser, «Primitive Christian Soteriological Themes», *Theological Studies* 44 (1983) 555-569.

do de su maldad. También aportan una explicación del origen del estado pecaminoso de la humanidad en el relato de la Caída.

La Caída

El relato de la Caída en Génesis 3 desarrolla la historia de la pérdida de la inocencia del género humano en las personas de Adán y Eva, la pareja primordial de la que descendieron todos los varones y mujeres. Situados por su Creador en un hermoso jardín, succumben a la tentación de la serpiente de violar el único mandamiento que les impuso Dios, que, bajo pena de muerte, no debían comer el fruto del árbol situado en el centro del jardín. Fácilmente se pasa por alto la sutileza de la tentación de la serpiente: «La serpiente replicó: ¡Nada de pena de muerte! Lo que pasa es que sabe Dios que, en cuanto comáis de él, se os abrirán los ojos y seréis como Dios, versados en el bien y el mal» (Génesis 3,4-5). Viendo que el fruto tenía buen aspecto y deseando la sabiduría prometida por la serpiente, primero la mujer y luego el varón comieron del fruto, sólo para abrir sus ojos a un mundo muy diferente.

El relato del Génesis capta bellamente la perenne tentación de los seres humanos no sólo de desobedecer, sino de ponerse a sí mismos en primer lugar, sin importar las consecuencias. Más aún, ellos mismos desean convertirse en jueces del bien y del mal, en vez de someterse al orden de la creación que procede del Creador. Al negarse a reconocer al único Creador y Señor, ellos mismos son culpables de una apoteosis o autodeficación, con la que intentan convertirse en sus propios dioses. Aquí se encuentra la raíz de todo pecado, en lo que Agustín denomina la «*aversio a Deo*». Un dar la espalda a Dios que se encuentra enraizado en el corazón humano. En su forma posmoderna, sería el ofenderse ante cualquier pretensión de verdad que pudiese juzgar al ser humano negando la autonomía tan querida por los varones y las mujeres contemporáneos.

El resultado del pecado de Adán y Eva fue la perturbación de la creación de Dios. Ya no van a disfrutar de la intimidad con

Dios, que fue su derecho de nacimiento. Experimentan una alienación no sólo respecto a Dios, sino a la creación misma, y a los demás. La mujer dará a luz a sus hijos entre dolores y trabajos. Y estará subordinada a su marido, de forma contraria a su creación en igualdad (véase Génesis 1,27). El varón, en adelante, encontrará maldecida la tierra, y tendrá que ganar su pan cotidianamente con el sudor de su frente. Incluso sus cuerpos les son extraños, ya que están avergonzados de su desnudez. Expulsados del paraíso, la tierra se convierte para ellos en un lugar de exilio.

Los capítulos siguientes del Génesis muestran cómo está toda la tierra afectada por su pecado. El siguiente relato trata de un fratricidio, de cómo Caín asesina a su hermano Abel (Génesis 4). En el relato del gran diluvio (Génesis 6,5-8,22), la humanidad apenas escapa de la destrucción mientras las aguas del caos, confinadas por Dios en su obra de creación, se precipitan, liberadas por el pecado. La misma creación está en peligro. Sólo por la intervención de Dios escapan Noé y su familia. En el relato final de la historia primigenia, el obstinado orgullo de otra generación acaba en la confusión de lenguas, que conduce a la división de los seres humanos entre sí (Génesis 11,1-9). Un mito, sí, pero también una profunda lección sobre el poder destructivo del pecado.

Adán apenas desempeña un papel fuera de la prehistoria, aunque reaparece en la literatura sapiencial (Eclesiástico 15,14-17; Sabiduría 2,24-25). Pero el relato del pecado y sus efectos destructivos se encuentra entretelado a lo largo de todas las Escrituras hebreas. El pueblo es rebelde, murmura contra Dios cuando Dios les libera de la esclavitud en Egipto. Su incredulidad y la opresión de los pobres son constantemente denunciadas por los profetas, con su fuerte sentido de la responsabilidad colectiva, o lo que hoy denominaríamos una solidaridad en el mal.

El pecado en Pablo

A pesar que Jesús supone que todos son pecadores y llama a todos a la conversión, el pecado de Adán no se menciona en los evangelios. Pero reaparece en las enseñanzas de Pablo sobre los dos Adanes, el primero y el último (Romanos 5,12-21; 1 Corintios 15,22.45). La Carta a los Romanos, el gran tratado de Pablo sobre la universalidad del pecado, es el más sistemático tratado del Nuevo Testamento sobre esta materia. Es lo que modelará el pensamiento de Agustín. En Romanos, Pablo dramatiza la historia de la salvación, con Adán, el Pecado, la Muerte, la Ley y Cristo como reparto. El pecado entra en el mundo con Adán, y con el pecado viene la Muerte, que afecta a todos: «dado que todos pecaron» (Romanos 5,12). La Muerte significa no sólo la muerte física, sino la muerte espiritual que nos separa de Dios. Con la Ley viene la conciencia de pecado (Romanos 3,20); en Gálatas Pablo denomina a la Ley «tutor» o «pedagogo» (Gálatas 3,24). Pero los judíos no disfrutaban de ninguna ventaja frente a los gentiles, ya que unos y otros han pecado. Todos están bajo el poder del pecado. En un pasaje conmovedor en Romanos 7, Pablo describe en términos muy personales la situación humana, nuestra incapacidad para hacer lo que es justo y bueno, incluso cuando nosotros lo deseamos, por razón de la ley del pecado que actúa en nuestros miembros (Romanos 7,23). Sólo por medio de Cristo nos liberamos de esta ley del pecado y de la muerte (Romanos 8,2).

Aunque el término «pecado original» no aparece hasta Agustín, sus raíces se encuentran en Pablo. En Romanos 5,12-21 Pablo establece un cuidadoso paralelismo entre Adán y Cristo. Por medio de su transgresión Adán trae la muerte (Romanos 5,17), mientras que la de Cristo trae «absolución y vida» para todos por su «acto justo» (5,18) y «obediencia» (5,19). ¿Sugiere Pablo aquí una dimensión causal del pecado de Adán, que daña a la naturaleza humana? Ciertamente la tradición lo ha interpretado de este modo. En su decreto sobre el pecado original, el concilio de Trento citó este pasaje para justificar el bautismo de los

niños, incluso los niños de padres bautizados⁵. Al mismo tiempo, la expresión de Pablo en Romanos 5,12 «dado que todos pecaron» (no «en quien todos han pecado», tal como Jerónimo tradujo al latín en la Vulgata) sugiere que los seres humanos han producido el pecado de Adán en sus propias vidas, pecando ellos mismos, y así han contribuido a su propia alienación de Dios.

Así, para Pablo el pecado, en su significado más profundo, es considerablemente algo más que una cuestión de acciones malas o «de ruptura de la ley». Es un estado existencial, una condición de nuestro ser-en-el-mundo que afecta a todo. Lutero reconoció esto. En su comentario al Salmo 51, que en parte es una reflexión sobre Romanos 7, escribió: «Se pueden distinguir dos clases de pecado. Existe, primero, toda la naturaleza corrompida por el pecado, y sujeto de la muerte eterna. Existe, segundo, una clase de pecado que un hombre que conoce la Ley puede reconocer cuando han sido cometidas cosas tales como el robo, el asesinato y el adulterio. Incluso las leyes civiles hablan de esta segunda clase, aunque no con mucha precisión»⁶.

El sentido de la solidaridad humana en el pecado y el mal es también algo que se encuentra presente en los evangelios. Lucas describe a los humanos bajo el poder de Satanás (Lucas 10,17-18); los discípulos, en Juan, reflejan la idea de que el sufrimiento y la enfermedad son el resultado del pecado (Juan 9,2). La proclamación por Jesús de la venida del reinado o reino de Dios significa que el reinado de Satanás ha terminado.

Imágenes de salvación en el Nuevo Testamento

La muerte y resurrección de Jesús transformó la comprensión de los discípulos acerca de Jesús y proporcionó una nueva

⁵ DZ n.º 791.

⁶ Martin Lutero, en *Luther's Works* [a partir de ahora LW], 12, *The Psalm Misereere*, editado por Jaroslav Pelikan (San Luis, Concordia, 1955) 307-308.

dimensión radical a su predicación del reino. El lector atento nota enseguida que mientras el tema del reino de Dios domina en los evangelios sinópticos, apenas aparece en los otros escritos del Nuevo Testamento. Pablo ocasionalmente lo describe como presente: «El reino de Dios no consiste en comidas, ni bebidas, sino en la justicia y la paz, y el gozo del Espíritu Santo» (Romanos 14,17). Más a menudo subraya que los injustos o aquellos que están regidos por «las obras de la carne» (1 Corintios 6,9-10; Gálatas 5,21; véase 1 Tesalonicenses 2,12) no heredarán el reino de Dios. Mateo ve el «reino de los cielos» inicialmente realizado en la Iglesia, por medio de la promesa de Jesús de permanecer siempre con sus discípulos. Juan se refiere al reino sólo en un pasaje, en que el contexto es el bautismo (Juan 3,3-5). Su término usual, «vida eterna», que es tanto una realidad presente como futura, muestra que él ya ha expandido la imagen de Jesús del reino, a la luz de la resurrección. El reino ha sido comprendido más profundamente a la luz del acontecimiento Cristo.

Desde el momento de su experiencia pascual, los discípulos comprendieron que Dios había actuado decisivamente a su favor resucitando a Jesús de entre los muertos. Formados en su propia tradición judía, compartían la esperanza escatológica de la intervención salvadora de Dios en la vida de Israel, por muy diversa que pudiera ser la expresión de esta esperanza. Fuertemente influenciados por el pensamiento apocalíptico, muchos concluyeron que la resurrección de Jesús significaba que la resurrección general de los muertos estaba cerca; las cartas de Pablo están escritas desde esta perspectiva (Véase 1 Corintios 7,25-31).

Pero ¿cuál fue el significado preciso de la muerte de Jesús? ¿Cómo pudieron expresar en palabras lo que el acontecimiento Cristo, su vida, muerte y resurrección significaban para ellos? El Nuevo Testamento testimonia una variedad de formas en la expresión de su sentido de la trascendental obra de Dios en Jesús. En el capítulo 6 vimos cómo los primeros cristianos apelaban a diferentes motivos, metáforas e imágenes simbólicas del Antiguo Testamento —el profeta rechazado, el sufriente, el justo, el sacrificio redentor o expiatorio, etc.— para dar alguna explicación a la

muerte de Jesús. Su muerte había sido interpretada como un sacrificio por los pecados antes de Pablo, que cita el *kyrigma* primitivo en 1 Corintios 15,3: «Cristo murió por nuestros pecados según las Escrituras». Pablo comparte esta concepción (1 Corintios 1,13; Romanos 14,15; Gálatas 1,4; 3,13), pero generalmente vincula la pasión y muerte de Jesús con su resurrección como un solo acontecimiento salvífico (Romanos 4,25).

¿Cómo podemos comprender este misterio? ¿Qué hizo Jesús por nosotros? Fitzmyer enumera diez imágenes distintas utilizadas en los escritos paulinos que intentan expresar diferentes aspectos de cómo nuestra salvación tuvo lugar por medio del acontecimiento Cristo: justificación, salvación, reconciliación, expiación, redención, liberación, santificación, transformación, nueva creación y glorificación⁷. Considera estas imágenes no como respuestas diferentes a la pregunta de cómo se efectuó la salvación, sino más bien como aspectos distintos del misterio de Cristo y su obra⁸. Aún más, hay considerable variedad de formas en las que Pablo caracteriza los efectos del acontecimiento Cristo.

Marcos presenta la historia de Jesús como una lucha cósmica contra el mal, personificado por Satanás y los espíritus impuros (Marcos 1,23-24; 3,11-12). Haciéndose eco de Isaías 53,10-12, interpreta la muerte de Jesús como un «rescate por muchos» (Marcos 10,45), repetido en las palabras sobre el cáliz en la Última Cena, en referencia a su sangre que «se derrama por todos» (Marcos 14,24), con la idea de una muerte vicaria. Mateo ve emerger la nueva era con la muerte de Jesús (Mateo 27,52), pero no proporciona ninguna exposición teológica particular de la Pasión. Lucas, el único evangelista sinóptico que usa las palabras «salvación» y «salvador», describe la muerte y resurrección de Jesús como un éxodo (Lucas 9,31), basándose en el Éxodo de Israel, es decir, como el acto salvífico definitivo de Dios. Pero el

⁷ Joseph A. Fitzmyer, «Teología paulina», *CBS/INT*, 82,67.

⁸ *Ibid.*

concepto de salvación de Lucas también incluye la obra del misterio de Jesús. Juan subraya el papel revelador de Jesús, Palabra de Dios presente en el mundo (Encarnación) que trae el juicio de Dios sobre el mundo (Juan 3,19; 9,39). Incluso su muerte es templada desde esta perspectiva de revelación y juicio (exaltación: Juan 3,14; 8,28; 12,32).

PECADO Y SALVACIÓN EN LA HISTORIA DEL CRISTIANISMO

Para los Padres de la Iglesia, Jesús es siempre el mediador de la salvación de Dios, pero la salvación a su entender abarca mucho más que las estrechas nociones de redención, expiación o justificación⁹. Todavía es menos central el tema de la expiación o sustitutoria. Los cinco temas de Slusser —victoria, expiación, revelación, juicio escatológico y ejemplar— sólo comienzan a sugerir la riqueza del pensamiento patristico. Y a pesar de que existen diferencias significativas entre los Padres Orientales y los Occidentales en su pensamiento sobre el pecado y la salvación, el problema de nuestra solidaridad en el pecado de Adán no está ausente¹⁰.

Los Padres Orientales en su soteriología apuntan más a la encarnación y por lo tanto son más optimistas; con su hincapié en el Logos divino, ven la creación misma elevada y la humanidad transformada, incluso divinizada, como resultado de que la Palabra se ha hecho carne. La mayoría sostiene que la imagen

⁹ Haight, *JSG*, 336; véase también Robert Louis Wilken, «Salvation in Early Christian Thought», en *Catholics and Evangelicals: Do They Share a Common Future?*, editado por Thomas P. Rausch (Nueva York, Paulist, 2000) 56-57.

¹⁰ Henri Rondet, *Original Sin: The Patristic and Theological Background* (Staten Island, N.Y., Alba House, 1972); véase también George Vandervelde, *Original Sin, Two Major Trends in Contemporary Roman Catholic Reinterpretation* (Amsterdam, Rodopi, 1975) 2-14.

de Dios permanece en nosotros fundamentalmente intacta. Tienden a interpretar Romanos 5,12-21 en términos de pecado personal¹¹. Justino culpa a los demonios por infectar las almas y los cuerpos de los seres humanos con vicio y corrupción. La Palabra se hizo carne para vencer a la serpiente y obrar nuestra salvación¹². Con todo, la doctrina de la recapitulación y un sentido de la unidad mística de la familia humana en Adán conducen a la opinión de que nuestra naturaleza ha sido herida y sujeta a la muerte¹³.

Los Padres Occidentales otorgan mayor importancia a la redención, la Cruz y la idea de satisfacción, introducida por Tertuliano. En el siglo III, comienza a emerger una «marcada diferencia» con el pensamiento oriental sobre la redención, incluyendo nuestra solidaridad en Adán y, por lo tanto, en su pecado¹⁴. En palabras de Haight, «la soteriología occidental se inclina más a una transacción realizada en Jesús»¹⁵.

Los Padres Orientales

Ireneo de Lyon. Nacido en Asia Menor, pero recordado por su trabajo en la Iglesia de Lyon, al sur de Francia. Ireneo (+ 200) utiliza la metáfora de la «recapitulación» para explicar nuestra salvación. En su *Contra los herejes*, la Palabra eterna por quien todas las cosas fueron creadas se une ella misma con la humanidad al hacerse hombre. De este modo, «cuando se hizo hombre recapituló (*recapitulavit*) en sí mismo toda la historia de los seres humanos y asumiéndonos en sí nos concede la salvación; de manera que, cuanto hablamos perdido en Adán, es decir, el haber sido hechos a imagen y semejanza de Dios, lo volviésemos a recibir en

¹¹ Véase Vandervelde, *Original Sin*, 3-4.

¹² Kelly, *Early Christian Doctrines*, 167.

¹³ *Ibid.*, 350.

¹⁴ *Ibid.*, 174-179, en 174.

¹⁵ Haight, *JSG*, 223.

Jesucristo».¹⁶ La idea básica aquí es que el Hijo de Dios, como Segundo Adán, deshace la caída de Adán, representa o recapitula la historia de su vida, dando la vuelta a la desobediencia de Adán con su propia obediencia. Aunque Adán trae muerte, no frustrará el plan de Dios.

Más controvertida es la idea de Ireneo de que, puesto que el género humano cayó bajo el poder del mal, la sangre de Cristo se derramó como un «rescate» pagado para liberarnos de su poder, un tema que encontrará una gran elaboración en los posteriores Padres Griegos¹⁷. Ireneo también utiliza la metáfora de un intercambio: «El Verbo de Dios, nuestro Señor Jesucristo, quien por su inmenso amor se hizo lo que nosotros somos, a fin de elevarnos a lo que Él es»¹⁸. La idea de sacrificio apenas aparece en Ireneo.

Clemente de Alejandría. Para Clemente (+ aproximadamente 220), el Logos divino que ha entrado en la carne humana nos enseña cómo vivir, para que imitando a Jesús y llegando a ser como Él podamos llegar a ser idéneos para la visión de Dios. El tema del Mediador que sufre por nosotros está eclipsado por el del Logos como maestro y pedagogo, un tema popular en los Padres Apostólicos. Una de las obras de Clemente se llama *Cristo el Educador* (*Paideutíkos*).

Orígenes. El pensamiento de Orígenes de Alejandría (+ aproximadamente 254) es extremadamente complejo. Habla de una profanación (*sordas peccati*) que afecta a todas las personas que entran en el mundo; por eso necesitan del bautismo incluso los niños pequeños; pero su pensamiento aquí parece reflejar la teoría de la preexistencia original de las almas y su caída en la materia¹⁹. Su pensamiento, en este caso, es más platónico que cristiano. Usa el lenguaje de sacrificio y propiciación para describir

la obra salvífica de Cristo: «Ya que el pecado ha entrado en el mundo y ya que el pecado necesariamente demandó propiciación, y ya que la propiciación se realiza sólo por medio de una víctima, era necesario encontrar una víctima para el pecado»²⁰. Orígenes fue el primero de los Padres que desarrolló plenamente este aspecto de la obra de Cristo, y considera la muerte de Cristo no meramente como una entrega a la voluntad de Dios, sino también como un rescate al diablo en intercambio por las almas de los seres humanos, y como una ofrenda que influye positivamente en el Padre²¹. Pero la Encarnación es lo más auténticamente salvífico para Orígenes. Existe una dimensión mística en su pensamiento; por Cristo, el Logos une a los seres humanos a sí mismo, transformándoles a su semejanza y divinizándoles²².

Atanasio. Presbítero de Alejandría que llegó a ser obispo en el 328. Atanasio ubica la Encarnación en el centro de su soteriología. En su tratado, *Sobre la Encarnación de la Palabra*, escrito antes de sus veinte años, sostiene que el Logos se ha encarnado para restaurar la humanidad al estado original deseado por el Creador, en una comunión con Dios. De esta forma, la salvación es una restauración o recreación²³. Influenciado por Ireneo, Atanasio desarrolla su teoría del intercambio y la noción de divinización, que ya estaba presente en Ireneo de forma incipiente.

Sin embargo, a diferencia de Ireneo, Atanasio pone cierto énfasis en la muerte de Cristo como sacrificio, incluso como «rescate» (*lytron*), con la idea de sustitución o, más exactamente, representación, en el sentido de que «la muerte de todos fue cumplida en el cuerpo del Señor»²⁴. Remonta el dolor y el pecado humanos a la caída de nuestros primeros padres; sin embargo, la

¹⁶ Ireneo de Lyon, *Contra los herejes* III, 18,1; texto editado por C.I. González (México, D.F., Conferencia del Episcopado Mexicano, 2000) 237.

¹⁷ Aulén, *Christus Victor*, 42-43; Aulén subraya que lo que está aquí en juego es la acción de Dios, no con la fuerza, sino con justicia, incluso con el mal. 44.

¹⁸ Ireneo de Lyon, *Contra los herejes* V, *Prólogo*; González, 478.

¹⁹ Rondet, *Original Sin*, 82-83.

²⁰ Orígenes, *Homilía* 24,1; texto en Smulders, *The Fathers on Christology*, 39.

²¹ Kelly, *Early Christian Doctrines*, 186.

²² Smulders, *The Fathers on Christology*, 40-41; Kelly, *Early Christian Doctrines*, 184-185.

²³ Haight, JSG, 221; Norris, *Christological Controversy*, 18.

²⁴ Atanasio, *Sobre la Encarnación* 20; texto en Kelly, *Early Christian Doctrines*, 380.

voluntad humana permanece libre él y no insinúa que participamos en la culpa de Adán²⁵.

Los capadocios. Los Padres Capadocios, Gregorio de Nisa (335-394), Basilio (330-379) y Gregorio de Nacianzo (aproximadamente 329-390), consideran que estamos involucrados en el acto rebelde de Adán, con una consecuencia negativa que afecta a nuestra naturaleza moral. Gregorio de Nisa escribe: «El mal estuvo mezclado con nuestra naturaleza desde el comienzo... por medio de aquellos que con su desobediencia introdujeron la enfermedad». Hablando de éstos y de otros padres griegos del siglo IV, Kelly escribe que «aquí existía el perfil de una teoría real del pecado original»²⁶. Gregorio también desarrolló el tema de la deuda debida al demonio, a quien Dios ofreció a Jesús como rescate, capturándolo como un pescado por el cebo que oculta el anzuelo; aunque Gregorio de Nacianzo criticó esta idea²⁷.

Los Padres Occidentales

Los Padres Occidentales son menos especulativos que sus compañeros orientales. Uno está tentado de yuxtaponer la tradición mística y especulativa del Oriente grecoparlante a los intereses prácticos, legales y comerciales de Roma. Por ejemplo, la noción de una «transacción realizada en Jesús» está ejemplificada por Tertuliano en términos económicos más bien crasos: «él también preserva en sí mismo la prenda de la carne, como fianza del dinero sobre el principio»²⁸.

Hipólito de Roma (+ aproximadamente 235). Discípulo de Ireneo, de vez en cuando asciende a una altura dramática en su proesa, como ocurre en su descripción de la Encarnación:

²⁵ Kelly, *Early Christian Doctrines*, 347.

²⁶ *Ibid.*, 351.

²⁷ *Ibid.*, 382-383.

²⁸ Tertuliano, *Sobre la resurrección de los muertos* 51/1-3; cf. *Contra Marción* III 9/4; Smulders, *The Fathers on Christology*, 27.

La Palabra descendió desde el cielo al seno de la Virgen, saltó del seno de su madre a la madera (de la cruz), saltó de la madera al mundo inferior, ascendió de nuevo a la tierra... Y ascendió de nuevo de la tierra al cielo»²⁹.

Pero a pesar de la poesía del pasaje anterior, no hay en Hipólito el sentido de que la vida de Jesús tuviese un valor salvífico, tal como ocurre en Ireneo. Para Hipólito, la deificación depende más de razones morales que místicas, de la obediencia a Dios y a los mandamientos, más que de vivir con el Hijo. Lo que emerge en el centro es la cruz en la que Jesús, como sacerdote y Cordero Pascual, ofrece el sacrificio por el género humano³⁰.

Tertuliano (+ después del 220). Enseña que cada ser humano lleva la marca del primer pecado, una inclinación a pecar desde el pecado de nuestros orígenes (*ex originis vitio*). Los niños participan del «contagio de la antigua muerte» y necesitan el bautismo. Cristo comparte nuestra carne, pero no el pecado de Adán³¹. Como Hipólito, Tertuliano se centra en la cruz; llega al extremo de concebir la muerte de Cristo como la causa de su nacimiento: «Cristo, que fue enviado para morir, también necesariamente tuvo que nacer para morir, pues sólo los que han nacido acostumbraban a morir... Su muerte prometida es la causa de su nacimiento»³². La implicación aquí es que la vida de Cristo no tuvo ningún valor salvífico particular. El trasfondo jurídico de Tertuliano le condujo a introducir la idea de satisfacción³³. Sin embargo, no reduce la redención al perdón de los pecados, ni separa la cruz de la resurrección y nuestro renacer a la vida eterna.

Cipriano (+ 258). Generalmente sigue a Tertuliano, aunque muestra alguna independencia en su teología de la redención.

²⁹ Hipólito de Roma, *Comentario sobre el Cantar 2, 8*; texto en Smulders, *The Fathers on Christology*, 20.

³⁰ Smulders, *The Fathers on Christology*, 21-22.

³¹ Kelly, *Early Christian Doctrines*, 175-176; Rondet, *Original Sin*, 60-61.

³² Tertuliano, *Sobre la carne de Cristo* 6/6; texto en Smulders, *The Fathers on Christology*, 28.

³³ Kelly, *Early Christian Doctrines*, 177.

Con todo, Kelly ve sugerida la doctrina de la sustitución en su exposición: «Cristo nos llevaba a todos y llevaba también nuestros pecados»³⁴ y concluye llamando la atención sobre «la tendencia creciente en Occidente de pensar a Dios como el supremo legislador, cuya relación con el género humano ha de ser concebida en términos cuasi jurídicos»³⁵.

Agustín (+ 430). Obispo de Hipona, en África, fue quien sintetizó y transmitió a la Edad Media la tradición occidental sobre la obra salvadora de Cristo. Según Haight, «ningún gran teólogo hasta Lutero pone más el acento sobre el pecado que Agustín»³⁶. Es a él a quien se ha atribuido justamente la doctrina del pecado original, así como la enorme influencia de ésta en la teología occidental posterior.

Aunque la fascinación de Agustín con la fuerza del pecado se vincula a menudo con su larga lucha por controlar su naturaleza sexual, Rondet considera que el «quid de su argumento» surge del problema del bautismo de los niños, en la controversia con los seguidores de Pelagio. Si Cristo es el Salvador de todos, Agustín razona que debe ser también Salvador de los niños, como de los adultos, ya que los niños también participan del pecado de Adán³⁷. Agustín no vacila en concluir que los niños que murieron sin la gracia del bautismo serán condenados, ya que rechazó la posición pelagiana de un estadio intermedio entre el cielo y el infierno para los niños no bautizados³⁸. Para él, la visión pelagiana de la naturaleza humana como agraciada, y por lo tanto buena, significaría que Cristo no hizo más que darnos buen ejemplo. Su enseñanza fue confirmada indirectamente con la condenación de Pelagio por los concilios de Cartago (418) y Orange (529).

³⁴ Cipriano, Epístola 63/13; en *Cartas de Cipriano de Cartago* (Madrid, Gre-dos, 1998) 300.

³⁵ Kelly, *Early Christian Doctrines*, 178.

³⁶ Haight, *JSG*, 224.

³⁷ Rondet, *Original Sin*, 122.

³⁸ Vandervelde, *Original Sin*, 19.

Agustín basó su interpretación del paralelismo entre Adán y Cristo en Romanos 5, ayudado en parte por su dependencia del texto latino de Romanos 5,12, en el que se lee «en quien todos han pecado». Esto parecía confirmado por Romanos 5,19: «Como por la desobediencia de uno todos resultaron pecadores, así por la obediencia de uno todos resultarán justos».

El lado más oscuro del pensamiento de Agustín, que habría de marcar la posterior tradición teológica de Occidente, se evidenció en la conclusión que él dedujo de aquí. Además de presu-mir que todos estamos incluidos en el pecado de Adán, sostuvo que el pecado original se transmitió por la concupiscencia, que a menudo identificó con el acto sexual humano. Pero también habló de la concupiscencia como algo que abarca la totalidad de la persona. Como resultado, los seres humanos estaban en un estado de rebelión contra Dios. Habían perdido su verdadera libertad (*libertas*). Aunque retuvieron su libertad de elección (*liberum arbitrium*), sin una libertad genuina eran incapaces de amar y servir a Dios. Habló de «el cautiverio de la voluntad libre», que significa que los humanos no son capaces de *no pecar*³⁹. Así, para Agustín, la situación humana era desesperada.

Haight resume la enseñanza soteriológica de Agustín con dos argumentos. Primero, en su gran obra *La Trinidad*, y también en *El Enchiridion*, Agustín analiza la obra de Cristo como un sacrificio; Cristo mismo es una víctima inocente ofrecida a Dios como «propiciación» que realiza la satisfacción por los pecados del género humano. Dado que Cristo toma sobre sí mismo nuestros pecados y su consecuencia, la muerte, lo que surge es una teología de la sustitución. Segundo, en el libro 13 de *La Trinidad*, presenta la muerte de Cristo como un rescate pagado a Satanás, a cuyo poder habían sido entregados los seres humanos a causa del pecado. La imagen de Cristo como «cebo» para el demonio aparece de nuevo aquí, esta vez como un ratón en una trampa. Ambos argumentos presentaban una transacción, hecha por Dios

³⁹ Vandervelde, *Original Sin*, 16-18; Kelly, *Early Christian Doctrines*, 365.

en favor nuestro⁴⁰. El lenguaje severo de Agustín, «nosotros que éramos enemigos», «bajo esta ira», «la justa cólera de Dios», «Él abandonó a los pecadores», «hecho pecado por nosotros», «justificado por su sangre», aparecerá de nuevo en la Reforma⁴¹.

Anselmo de Canterbury (+ 1109). Aunque situado claramente en la tradición agustiniana, modificó la teología de Agustín sobre el pecado original, explicándolo como una privación de la justicia que el género humano tenía desde la creación, más que como un sentido real de hostilidad hacia Dios (*amor sui, cupiditas*) como sucede en Agustín. Desde la perspectiva de Anselmo, la naturaleza humana fue más bien dañada que corrompida. Tomás de Aquino seguirá a Anselmo en esto.

La presentación por parte de Anselmo de la teología de Agustín, sobre la satisfacción de Cristo por el pecado, fue tan convincente que la soteriología occidental estuvo de aquí en adelante marcada por ella. En *Cur Deus Homo?* formula la pregunta «¿Por qué Dios se hizo hombre?». Contesta que el pecado de Adán fue una ofensa infinita, ya que fue una ofensa contra un ser infinito, que en un sentido real rompió el orden de la creación. Propone tres posibles modos de tratar este error: el perdón, el castigo o la satisfacción. El perdón no restauraría la dignidad original del género humano. El castigo necesariamente sería eterno. Sólo la satisfacción puede restaurar totalmente el orden de la creación que Dios había establecido. Y esto, por cierta clase de lógica, necesita de un ser infinito, ya que sólo tal ser podría llevar a cabo la infinita satisfacción debida por tal ofensa. La Encarnación fue la respuesta de Dios.

A pesar de que existe un aspecto jurídico en el pensamiento de Anselmo, que tiene sus raíces tanto en las categorías jurídicas feudales como en la práctica penitencial de la Iglesia, su principal

⁴⁰ Haight, *JSG*, 224-226; Kelly dice que, para Agustín, «la esencia de la redención se pasa en el sacrificio expiatorio ofrecido, por nosotros, por Cristo en su Pasión», *Early Christian Doctrine*, 392.

⁴¹ Textos en Haight, *JSG*, 224-226.

preocupación es de carácter filosófico-teológico; supone que la salvación tiene lugar en el orden creado de la belleza, el orden y la bondad, que en un sentido representa una autolimitación de la libertad divina. Una vez que este orden es dañado por el pecado, Dios no puede simplemente restaurarlo sin implicar a la humanidad, pues hacerlo violaría tanto el orden establecido de la creación como la libertad humana⁴².

Uno de los puntos fuertes de su teología es que suprime al diablo del escenario, de forma que la salvación es algo que concierne a la relación entre los seres humanos y Dios⁴³. La concepción de la satisfacción asume la connotación de reparar una injuria, aunque sea infinita, contra un Dios infinito.

Pero, desafortunadamente, la tendencia del pensamiento soteriológico occidental a comprender la salvación en términos de intercambio, de precio pagado a Dios por el pecado, alcanza su cumbre en Anselmo, hasta el extremo de que la misma Encarnación está subordinada a ella; Dios se hace hombre para realizar la satisfacción por los pecados. Lo que se ha perdido es ese sentido de salvación más comprensivo, evidente en la gran tradición patristica de Oriente, que pone la primacía en la Encarnación, con su transformación de lo humano. Esto a menudo fue expresado por el concepto de divinización (*theosis*, *theopotesis*), más extendido en el Oriente, pero presente en escritores occidentales tales como Hipólito y también en Agustín⁴⁴. Pero esta teoría transaccional no fue la única expresión de la tradición occidental.

Petrus Abelardo (+ 1142). Aportó una sorprendente opción, retomando a la teoría de Ireneo de una recapitulación y haciendo del amor el motivo para la Encarnación. A diferencia de muchos de los monjes seguidores de Anselmo, que no deseaban abando-

⁴² Kasper, *Jesús, el Cristo*, 220; véase Haight, *JSG*, 228.

⁴³ Richard W. Southern, *Saint Anselm: A Portrait in a Landscape* (Cambridge, Cambridge University Press, 1990) 211.

⁴⁴ Wilken, «Salvation in Early Christian Thought», 70-71.

nar la idea de un pago debido al demonio, Abelardo fue mucho más lejos al rechazar por entero la idea de la compensación, incluso a Dios. Southern expresa el pensamiento de Abelardo como sigue: «dado que el hombre no podía pagar a Dios, y Dios no tenía por qué hacer ningún pago al demonio, el propósito de la Encarnación no era realizar ningún pago, en absoluto. Sólo podía ser un acto de amor»⁴⁵. La soteriología de Abelardo fue tan reveladora como ejemplar, mostrándonos cómo amar, tanto a Dios como al prójimo. Southern denomina a esto una de las grandes nuevas ideas del siglo XII, que enseña no la satisfacción de demandas, sino más bien la ley del amor⁴⁶. Pero fue la teología sustitutoria de Anselmo la que con el tiempo se extendió, particularmente al ser leída por las lentes de la Reforma.

EL SIGLO XVI

Aunque la influencia de Agustín sobre la teología medieval fue enorme, los reformadores, en particular, interpretaron la doctrina de la salvación dentro de la corriente agustiniana/anselmiana. En su pensamiento habían de emerger con una particular claridad los temas de la sustitución y el castigo vicario. Su agustinismo es evidente también en su doctrina sobre la radical corrupción de la naturaleza humana, la «total depravación» según Calvino.

Martín Lutero

Lutero (+ 1546) estuvo profundamente influenciado por el pesimismo agustiniano; estaba convencido de que el género humano se encontraba «bajo la ira de Dios», incluso aunque ésta fuera una

⁴⁵ Southern, *Saint Anselm*, 210.

⁴⁶ *Ibid.*

«obra extraña» de Dios, opuesta a la «obra más propia» de Dios, el amor⁴⁷. Solo Cristo podía salvar a los seres humanos de esta ira, resultado de la justificada cólera de Dios ante el pecado. Tomando nuestro lugar, Jesús soportó nuestros pecados, llegando a ser Él mismo pecado y sufriendo todos sus efectos, y así realiza la satisfacción. Lutero asume el pensamiento de Anselmo, y da un paso más allá. En palabras de Paul Althaus: «Para Anselmo, sólo había dos posibilidades, o el castigo o la satisfacción. Para Lutero, la satisfacción tiene lugar por medio del castigo, no del pecador, sino de Cristo»⁴⁸. En otras palabras, Cristo ofrece la satisfacción al Padre por medio de su muerte en nuestro lugar; de esta manera, los conceptos de sustitución y satisfacción convergen.

Como resultado del sacrificio de Cristo, Dios no mira ya nuestra maldad, sino que ve sólo la rectitud de Jesús. En este sentido, nuestros pecados han sido «cubiertos» y la rectitud de Cristo nos es atribuida; «en su amor, Dios pasa por alto todos los pecados y desea que sean cubiertos como si no fueran pecados»⁴⁹. Aquí está la raíz del concepto de la Reforma de justificación «forense» o declarativa. El creyente se adhiere a Cristo por la fe, recibiendo su justicia, mientras que Cristo carga sobre sí mismo nuestra culpa, maldad y merecido castigo, soportando la cólera de Dios⁵⁰.

Juan Calvino

Calvino (+ 1564) fue influenciado por Lutero, pero su teología, conformada por su propio contexto y experiencia, difiere en algunos aspectos de la de Lutero. Formado como abogado, Calvino posee una apreciación más positiva de la ley, que para el

⁴⁷ Véase Paul Althaus, «Man Under the Wrath of God», en *The Theology of Martin Luther* (Filadelfia, Fortress, 1966) 169-178.

⁴⁸ *Ibid.*, 203.

⁴⁹ LW 26, *Lectures on Galatians*, 233.

⁵⁰ LW 26, 284.

justificado tiene la función positiva de ordenar la sociedad y guiar a los cristianos. También distingue la santificación de la justificación. Para Lutero, salvación significa adhesión a la rectitud de Cristo por la fe. Pero para Calvino, el cristiano, una vez justificado, debería llevar una vida santa en el mundo.

Desde su contexto legal, Calvino describe a Cristo como alguien que asume por nosotros el papel de un malhechor, alguien condenado por un juez, de la misma forma que nosotros somos culpables ante Dios y sujetos al castigo. Así, Cristo toma nuestro lugar como sustituto, salvándonos de la ira de Dios, al ofrecerse a sí mismo como sacrificio: «Cristo fue ofrecido al Padre en la muerte como sacrificio expiatorio, de modo que cuando cumplió toda la satisfacción por medio de su sacrificio, pudieramos cesar de estar temerosos ante la cólera de Dios»⁵¹. En esto, la teología de Calvino es similar a la de Lutero.

Pero el pesimismo de Calvino es crudo, dado el estado del pecador antes de la justificación. La naturaleza humana, viciada en Adán, se encuentra totalmente depravada, debido al pecado original:

Adán se corrompió tanto que la infección se extendió desde él a todos sus descendientes. Cristo mismo, nuestro juez celestial, proclama con claridad suficiente que todos los hombres nacen malos y depravados cuando afirma que «lo nacido de la carne es carne» (Juan 3,6), y por consiguiente la puerta de la vida está cerrada a todos hasta que hayan nacido de nuevo (Juan 3,5)⁵².

Para Calvino, los seres humanos no pueden siquiera cooperar con la gracia de Dios, un argumento que llevó hasta su necesaria consecuencia de la predestinación. Los niños también son culpables y condenados:

⁵¹ Calvino, *Institución de la Religión Cristiana* II, 16, 6; en *Institutes of the Christian Religion*, Library of Christian Classics, volumen XX, editado por John T. McNeill (Filadelfia, Westminster, 1960) 510.

⁵² *Ibid.*, II, 1, 7; 249.

Incluso los niños mismos, si bien llevan consigo su condenación desde el seno materno, son culpables no de la falta de otro, sino de la suya propia... De hecho, toda su naturaleza es un germen de pecado; de aquí que sólo puede ser odiosa y aborrecible para Dios»⁵³.

La tradición calvinista posterior ha sido resumida en cinco doctrinas⁵⁴. La total depravación subraya que la persona natural o no regenerada no puede hacer nada bueno a los ojos de Dios; para tal tipo de persona, el intelecto está ciego y la voluntad es hostil a Dios. La elección incondicional significa que Dios ha determinado previamente, o predestinado, quiénes serán salvados y quiénes serán reprobados. La expiación limitada es la doctrina de que Cristo murió no por todos, sino sólo por los creyentes. La gracia irresistible significa que ser regenerado o nacer de nuevo es totalmente obra de Dios. A causa del pecado, los seres humanos son incapaces de escoger el bien o cooperar con la gracia. Finalmente, la perseverancia de los santos, en una palabra, significa «una vez salvado, siempre salvado» y conduce a la doctrina de la certeza de la salvación. Este calvinismo extremo, algunas veces llamado «hiper-calvinismo», puede ser considerado como la más plena expresión del pesimismo agustiniano.

El Concilio de Trento (1546-1563)

En Trento, los Padres fueron cuidadosos en evitar canonicar las visiones agustinianas, anselmianas o tomistas sobre el pecado original; así, respetaron la diversidad de escuelas teológicas en la Iglesia. El Concilio enseñó que Adán perdió la justicia y santidad, y por este pecado fue mudado «a un peor estado» (canon 1), que esta pérdida no fue sólo para él mismo, sino también para sus descendientes (canon 2), que el pecado original fue por su origen uno sólo en Adán, pero comunicado

⁵³ *Ibid.*, II, 1, 8; 251.

⁵⁴ Vease Edwin H. Palmer, *The Five Points of Calvinism* (Grand Rapids, Mich., Baker House, 1972).

a cada persona por propagación, no por imitación (canon 3), aunque no adapta la visión negativa de Agustín sobre el trato sexual. El bautismo era el remedio necesario para el pecado original, incluso para los niños (canon 4). Contra Lutero, el concilio subrayó que la culpa del pecado original es quitada del todo, no sólo menguada, aunque la concupiscencia, la «yescas» del pecado, permanece (canon 5). El «estado peor» mencionado en el canon 1 se dejó de forma vaga; más tarde el preámbulo del decreto de Trento sobre la justificación anota que el resultado del pecado de Adán no fue la destrucción de la voluntad libre, sino que sólo la debilitó⁵⁵. De hecho, el Concilio enseñó que si bien los seres humanos deben ser tocados por el Espíritu Santo para adherirse a la fe, cooperan libremente con la gracia de Dios⁵⁶.

CONCLUSIÓN

Aunque los cristianos generalmente sostienen que Jesús ofreció su vida como sacrificio por sus pecados, la parte literal de las metáforas de sacrificio suscita hoy cuestiones problemáticas para muchos cristianos. La doctrina ha llegado a ser identificada con la teoría de Anselmo sobre la satisfacción. Pero ésta, limita de forma considerable la rica variedad de imágenes, metáforas y temas uti-

⁵⁵ Véase Rondet, *Original Sin*, 171-175; Vandervelde, *Original Sin*, 32-41; para un tratamiento sofisticado del pecado original desde una perspectiva evangélica, véase Henri Blocher, *Original Sin: Illuminating the Riddle* (Grand Rapids: Mich., Eerdmans, 1997).

⁵⁶ DZ n.º 791-792; cf. cánones 4-6; cf. Avery Dulles, *The Assurance of Things Hoped For* (Nueva York, Oxford University Press, 1994) 48-50; católicos y luteranos hoy reconocen un acuerdo básico sobre la justificación: Federación Luterana Mundial/Pontificio Consejo para la promoción de la unidad de los cristianos de la Iglesia Católica, «Declaración sobre la doctrina de la justificación», Augsburg 31 de octubre de 1999, en: *Diálogo Euménico*, tomo 34, 1999, 675-707.

lizados en el Nuevo Testamento y por los Padres de la Iglesia para expresar el misterio de nuestra salvación.

Estrechamente vinculada a la cuestión soteriológica se encuentra la cuestión del pecado y el misterio de iniquidad. El relato del Génesis de la Caída, aunque está expresado en un lenguaje mitológico, sostiene que el origen del mal se encuentra en el rechazo de los seres humanos a reconocer y reverenciar al Señor Dios. Su pecado fue el orgullo, la tentación de adorarse a sí mismos. Agustín denominó a esto *aversio a Dei* o dar la espalda a Dios.

Adán apenas desempeña ningún papel en el resto del Antiguo Testamento, pero aparece de nuevo en Pablo, yuxtapuesto a Cristo en la tipología paulina de los dos Adanes. En Romanos, Pablo presenta la historia de salvación como un gran drama, con Adán, el Pecado, la Muerte, la Ley y Cristo como personajes. Las raíces de la doctrina del pecado original se encuentran aquí, en su interpretación de la experiencia humana, si bien sus ideas serán desarrolladas por los Padres y en último término serán formuladas por Agustín.

En las reflexiones posteriores al Nuevo Testamento sobre la obra de Cristo, los Padres Orientales se centraron más en la Encarnación del Logos y la consiguiente transformación o divinización de la humanidad. Los Padres Occidentales, menos especulativos, dieron mayor relieve a la redención y la Cruz. Agustín sintetizó la tradición occidental y la transmitió a la Edad Media. En reacción al optimismo de Pelagio, enseñó que los seres humanos se encontraban en un estado de rebelión contra Dios, su voluntad estaba esclavizada. Sólo la muerte de Cristo, que realiza la satisfacción por nuestros pecados, nos salvó de la ira de Dios.

Pero fue Anselmo de Canterbury quien dio a la soteriología occidental su forma característica, por medio de la fuerza diáfana y la claridad de su teoría de la satisfacción. Cristo, por su muerte, realiza la satisfacción a la justicia de Dios, restaurando el orden de la creación. Si bien Abelardo propuso una sorprendente opción, la teoría de Anselmo triunfó, particularmente tal como fue interpretada y transmitida por los reformadores protestantes.

Una aproximación contemporánea a la soteriología

Aunque las doctrinas del pecado original y de la salvación se encuentran cercanas al núcleo de la fe cristiana, hoy para muchos creyentes su expresión tradicional llega a ser un obstáculo para la fe. ¿Es necesario que uno tenga que creer en un primitivo paraíso de la inocencia o en una pareja de primeros padres biológicos para que tenga sentido el pecado original? La evolución excluye lo primero, mientras que la paleontología tiene todavía que establecer lo segundo. ¿O qué hemos de decir sobre la teología anselmiana de la satisfacción, que ha dominado la soteriología occidental desde hace más de mil años? ¿Podemos creer en un Dios que—según parece—necesita la crucifixión de su amado Hijo unigénito como precio para nuestra salvación? ¿Estamos siempre obligados a usar el lenguaje transaccional de la tradición—realizar la satisfacción, tomar nuestro lugar, soportar la cólera de Dios, hacerse culpable y pecado, ofrecerse a sí mismo como un sacrificio—para expresar el misterio de la salvación de Dios que se nos ofrece en Jesús? ¿Realmente funciona hoy este lenguaje para nuestros contemporáneos? ¿Podemos entender esta realidad de un modo nuevo?

Antes de intentar expresar los misterios del pecado y de la salvación en términos más contemporáneos, podría ser de utilidad hacer algunas observaciones sobre la naturaleza de nuestro lenguaje religioso y cómo se refleja éste en nuestra teología. Nuestra fe surge de relatos o «narraciones» de los primeros cristianos, que experimentaron la salvación de Dios en sus experiencias de Jesús como resucitado y presente en medio de ellos. En su confesión de Él como Mesías, Señor e Hijo de Dios, en el relato de su historia y en la experiencia de su continua presencia entre ellos, echaron mano de las imágenes, metáforas y narraciones de su tradición religiosa, las Escrituras hebreas. Así, nuestro lenguaje teológico más antiguo, el lenguaje del Nuevo Testamento, es una mezcla muy diferenciada de narraciones, metáforas, imágenes míticas y reflexiones teológicas.

Además, es verdad que hoy los cristianos con frecuencia no diferenciamos estas dimensiones de nuestra fe, tal como vimos al comienzo de este libro cuando hablamos del Credo de Nicea, y nuestras teologías están influidas por modos de pensamiento premodernos, modernos y posmodernos. Para intentar conseguir una comprensión más adecuada tanto de la doctrina del pecado original como del misterio de salvación en Cristo, sin comprometernos necesariamente con una perspectiva posmoderna, es de gran ayuda mantener diferenciadas en nuestras mentes las explicaciones míticas, metafísicas y propiamente históricas.

EL MISTERIO DE INIQUIDAD

El relato de la Caída del Génesis representa el esfuerzo de una cultura precientífica para explicar el misterio de iniquidad. La experiencia humana de la ignorancia, el sufrimiento, la injusticia, el mal y la muerte, es bien obvia, incluso si la única posibilidad de explicación es por medio de una narración mitológica. Vimos en el capítulo anterior cómo Pablo desarrolló el relato del Génesis en una teología cósmica, con su relato de los Adanes, y rastreamos la

historia posterior de su teología del pecado hasta la formulación doctrinal de Agustín. Desde entonces, los teólogos han discutido sobre las consecuencias de su enseñanza, sobre la profundidad de sus efectos, las formas de su transmisión y sus implicaciones para la Iglesia y la sociedad. Después del Concilio de Trento, la teología católica tendió a moverse entre dos extremos, «la tesis pelagiana y la tesis protestante de la corrupción radical de la naturaleza caída»¹. Demasiado a menudo, la doctrina ha sido interpretada de un modo excesivamente individualista.

¿Qué podría significar la doctrina del pecado original desde una perspectiva contemporánea? Para la teología actual, la doctrina habla de la radical naturaleza social de la persona y del modo en que la libertad humana es limitada, incluso antes de su ejercicio, por la red de relaciones que constituye a cada persona como individuo.

Cada uno de nosotros está constituido por una multitud de relaciones sociales, todas ellas tocadas por la competencia, la lucha por sobrevivir y la violencia que ha marcado a la especie humana desde su origen, que proviene del mundo de sus antepasados, los animales depredadores. Lejos de un primitivo jardín de la inocencia, la evolución apunta a nuestro origen en una naturaleza «roja de sangre en colmillos y garras». Esa naturaleza sana-grieta ha marcado a la especie humana desde el comienzo. Así, hemos nacido en un mundo que ya está lleno de cicatrices debido al egoísmo, la violencia, la injusticia y el autoengaño que enviene a los miembros de la familia humana y los enfrenta entre sí. Nuestras familias biológicas son a menudo disfuncionales; el egoísmo envenena nuestras relaciones, nuestros matrimonios fracasan y los fuertes abusan de los débiles. Nuestra cultura nos conforma y nos limita, inculcando prejuicios contra aquellos que son diferentes a nosotros, mientras que nuestro estatus social condiciona el modo en que percibimos y nos vinculamos con los demás. Así, nuestra libertad está limitada en todos los niveles y

¹ Henri Rondet, *Original sin*, 175.

nuestras acciones nunca son totalmente lo que nosotros deseamos que sean. En términos teológicos, la muerte, como la vida, está actuando en nosotros.

En el último periodo del siglo XX, el esfuerzo de los teólogos por reinterpretar la doctrina del pecado original en términos sociales, tal como hemos sugerido aquí, ha sido denominado: interpretación «situacional»². El centro para estos teólogos se sitúa en la situación existencial, ese «estar-situado» que involuntariamente nos constituye y nos conforma, incluso antes de ejercitar nuestra libertad. Esta interpretación concuerda bien con el énfasis bíblico sobre la solidaridad humana en el pecado, con la interpretación postidentina del pecado original como privación de la gracia santificante, que corresponde a limitaciones sobre nuestra libertad humana y la acción moral que encuentran sus raíces en la situación concreta de uno mismo, dentro de un mundo pecador. La interpretación situacional toma en serio la realidad objetiva del pecado en el mundo, sin reducirlo a una corrupción ontológica de la naturaleza humana. La doctrina de que el pecado original se expande «por propagación, no por imitación», es la afirmación de que pecamos no por el mal ejemplo de otros o porque nuestro origen sexual es malo, sino por el hecho de que estamos conformados negativamente por el mundo pecador en el que nacemos.

El carácter formativo de la situación de uno mismo, y por tanto la naturaleza social del pecado original, puede ser ilustrado con incontables ejemplos de niños que crecen en hogares disfuncionales donde son víctimas de abusos físicos o sexuales, o en los guetos de nuestras ciudades o en barrios donde sus iguales o la amenaza de la violencia les empujan a introducirse en pandillas. En estos casos, tales niños no sólo son dañados ellos mismos, sino que normalmente reproducen en la vida de otros la violencia que han ex-

² George Vandervelde analiza esta interpretación en las obras de Piet Schoonenberg, Karl Rahner y Karl-Heinz Wegner, así como la interpretación «personalista» en su estudio *Original Sin*; véase también McDermott, «The Theology of Original Sin: Recent Developments», *Theological Studies* 38 (1977) 478-512.

perimentado. Las complejas cuestiones humanas que la doctrina del pecado original busca expresar son evidentes aquí. ¿Su situación ha limitado radicalmente su libertad, conduciéndoles a hacer el mal? Sí. ¿Incurren en culpa por reproducir el pecado del mundo dentro de sus propias vidas? Sí.

Otro aspecto de una interpretación contemporánea afecta a la naturaleza y la gracia. Una vez que el relato del Génesis de la Caída no se considera ya histórico, la naturaleza y la gracia aparecen bajo una nueva luz. Es posible distinguir las conceptualmente, pero no existe la «naturaleza pura». La naturaleza siempre es «naturaleza agraciada», porque la gracia, como libre autocomunicación de Dios, está siempre presente en la creación. Así pues, la gracia salvadora de Dios es accesible a todos. La accesibilidad universal de la salvación tiene implicaciones eclesiológicas, ya que relativiza la enseñanza tradicional de que el bautismo es necesario para nuestra salvación. El Concilio Vaticano II reconoce, por primera vez, que aquéllos que no conocen el Evangelio pueden alcanzar la salvación, con la ayuda de la gracia de Dios. Pero esto no es una doctrina de la «salvación universal». El Concilio también reconoce el carácter «caído» de la situación humana, porque «con mucha frecuencia» los seres humanos, engañados por el Maligno, «trocaron la verdad de Dios en mentira, sirviendo a la criatura más bien que al Creador Dios» (cf. Romanos 1,21 y 1,25) (LG 16). Esto significa que el pecado original permanece como fuerza que hay que tener en cuenta, con lo que la proclamación del Evangelio y la comunidad de la Iglesia son de la mayor importancia.

La doctrina del pecado original es uno de los grandes logros de la teología cristiana; es una de las pocas doctrinas teológicas para las que existen pruebas empíricas. El catálogo de horrores del siglo XX —dos guerras mundiales, el genocidio armenio, el Holocausto, los campos de la muerte de Camboya, Ruanda, Bosnia, los millones de abortos, las guerras entre religiones y la pervivencia de la esclavitud y la explotación sexual de niños, los millones que mueren de malnutrición o hambre— es prueba suficiente de que existe algo profundamente maligno en el corazón humano.

Desde esta perspectiva, McDermott probablemente está en lo cierto cuando sostiene que la interpretación privada del pecado original no es adecuada para comprender su dimensión profunda, por muy extendida que esté esta interpretación entre los teólogos católicos.³ Él encuentra sabiduría en la visión de Agustín de que en nuestros corazones hay no tanto una carencia como una *aversio a Deo*, una innegable oposición a amar a Dios y una complicitad en el mal que experimentamos en la confesión de nuestra debilidad y nuestros pecados, revelando nuestra profunda necesidad del Dios que nos salva en Cristo, pero no sin nuestra cooperación.⁴ Pero ¿cómo nos salva Jesús? De nuevo, al final de nuestro estudio, llegamos a la cuestión básica soteriológica.

JESÚS MEDIA EN LA SALVACIÓN DE DIOS

La rica variedad de metáforas utilizadas por los autores del Nuevo Testamento y los Padres de la Iglesia para expresar el misterio de nuestra salvación en Cristo, se ha perdido esencialmente en el cristianismo occidental, que, sin una definición formal, ha otorgado una autoridad casi magisterial a la teoría de Anselmo de la satisfacción. La teología protestante se ha construido en gran parte con esta herencia de la Reforma, particularmente la teología evangélica. En la teología popular católica, a menudo, ha sido el subtexto implícito, y de nuevo aparece en el *Catecismo de la Iglesia Católica*.⁵ Sin embargo, hoy la teoría de Anselmo se juzga inadecuada cada vez más por razones tanto teológicas como pastorales.

Teológicamente, la teoría de Anselmo de la satisfacción es problemática por múltiples razones. Primero, se centra en la

³ McDermott, «The Theology of Original Sin», 509.

⁴ *Ibid.*, 510-12.

⁵ *Catecismo de la Iglesia Católica*, tercera edición (Getafe, Madrid, Asociación de Editores del Catecismo, 1993) n.º 615.

muerte de Jesús, más que en su vida entera y en su ministerio⁶; es el misterio entero de Jesús, su vida, muerte y resurrección, lo que es salvífico. Su interpretación reduce el misterio de Jesús a realizar un ofrecimiento por los pecados, sin ninguna atención a su proclamación del reino, su identificación con los pobres y los que sufren, o su ejemplo de servicio y amor compasivo.

Segundo, desde la perspectiva de la teología contemporánea, la interpretación de Anselmo es metodológicamente imperfecta. Su teoría de la satisfacción representa un intento de hacer una soteriología «desde arriba», como si estuviera en el punto de vista de Dios. Pero al hacer literal una de las metáforas del Nuevo Testamento para la salvación, Anselmo ha creado una teología ontológica problemática que «introduce la idea metafísica: mente imposible de una transformación de Dios»⁷.

Desde una perspectiva pastoral, la teoría de Anselmo ha ocasionado un daño considerable. Su legalismo ha marcado la predicación y la espiritualidad cristiana haciendo hincapié en la cólera de Dios, que demanda una reparación, hasta el punto de haber oscurecido el amor y la misericordia gratuita de Dios. Benedicto XVI lo denomina una «perfecta lógica del sistema jurídico divino-humano perfectamente lógico... que ilumina la imagen de Dios con una luz sospechosa»⁸. Tal como pregunta Haight, «¿cómo el sufrimiento y la crucifixión de Jesús pueden ser otra cosa que el mal?»⁹. En un tiempo donde la existencia de tanto sufrimiento sin sentido y de males horribles dificulta a muchos hombres y mujeres el creer en un Dios misericordioso y compasivo, la idea de un Dios cuya justicia sólo puede ser satisfecha por la muerte de su divino Hijo unigénito no tiene sentido,

⁶ Véase Hans Küng, *Ser cristiano* (Madrid, Cristiandad, 1977) 538.

⁷ Karl Rahner, «The Universality of Salvation», en *Theological Investigations* 16 (Nueva York, Seabury, 1979) 208; véase también Elizabeth A. Johnson, «Jesus and Salvation», *Catholic Theological Society of America: Proceedings* 49 (1994) 5.

⁸ Ratzinger, *Introducción al cristianismo*, 196.

⁹ Haight, *JSG*, 345.

se convierte en un obstáculo para la fe, sugiere un estrechamiento de la misericordia de Dios. Para las teólogas feministas, parece suponer una estructura familiar patriarcal en que el padre rige la vida de los miembros de la familia.¹⁰

Sin embargo, hay muchos que todavía se adhieren a la explicación tradicional de Anselmo sobre nuestra salvación. Gran parte de la piedad popular cristiana, tanto católica como protestante, sigue estando conformada por esta explicación. Para muchos evangélicos, la teoría de la satisfacción de Anselmo ha sido mejorada en la doctrina de la sustitución penal, que en el contexto de la predestinación sostiene que la obra salvadora de Cristo está dirigida no a todos, sino sólo a los «electos»¹¹. Esto a su vez ha contribuido al individualismo religioso que demasiado habitualmente ha afectado a la Cristiandad occidental.

Una soteriología desde abajo

¿Qué significaría articular una teología de la salvación no desde arriba, sino más bien desde abajo? Una teología así tendría su punto de partida en la historia entera de Jesús, su vida, su ministerio, su pasión, su muerte, su resurrección y las apariciones a los suyos, particularmente tal como nos relatan los evangelios. Se tendría en cuenta la centralidad del «reino de Dios» en la predicación de Jesús y su importancia para la vida cristiana de hoy. Se haría una interpretación más cercana a la cultura contemporánea, que a menudo está conformada por modos de pensamiento posmodernos, si prescindieramos de las teorías ontológicas de la salvación, tales como la expiación, la satisfacción, la recapitulación o la divinización, sin rechazarlas necesariamente como metáforas.

¹⁰ Véase Johnson, «Jesus and Salvation», 15.

¹¹ Véase Gerald Bray, «Evangelicals, Salvation, and Church History» en *Catholics And Evangelicals: Do They Share a Common Future?*, editado por Thomas P. Rausch, 87-89.

A la vez, no supondría excluir completamente toda exposición ontológica, ya que existen claramente implicaciones metafísicas en la historia de Jesús que han sido expresadas en los dogmas de la Iglesia. Como ha dicho Kasper: «En la confesión "Jesús es el Cristo", ser y significado están indisolublemente unidos»¹². Y si la cristología fundamental y la fe trinitaria de la Iglesia han sido definidas formalmente, no podemos decir lo mismo sobre la teología de la satisfacción de Anselmo, a pesar de sus antecedentes en la Tradición. El credo de Nicea afirma que Jesús bajó del cielo «por nosotros y para nuestra salvación», y aunque añade «que por nuestra causa fue crucificado en tiempos de Poncio Pilatos», no proporciona ninguna indicación particular de cómo ha de interpretarse eso.

Es necesario que llamemos la atención sobre lo que vimos en el capítulo 6. La especialización crítica no excluye la visión del Nuevo Testamento de que Jesús vio su muerte, libremente aceptada, como parte de su vida y ministerio. Si bien no atribuye una eficacia salvífica a su muerte en sí misma, Jesús se acercó a ella confiado en una renovada fraternidad con sus discípulos, más allá de la muerte. Esta visión de su vida e incluso su muerte como «servicio» se fundamenta en la tradición de la Última Cena. En la Tradición, esto está expresado por el concepto de sacrificio en la teología católica y como satisfacción en la teología protestante.

¿Qué intentamos decir cuando hablamos de la salvación en Cristo? En primer lugar, el describir la salvación como algo que Jesús «hace» es arriesgarse a regresar a una soteriología desde arriba, a un relato metafísico de algún cambio operado en Dios o en nuestra relación con Dios, más que algo que nos sucede existencialmente, en nuestra experiencia. En los Padres de la Iglesia, nosotros somos salvados de la muerte, del pecado y la ignorancia, a lo que Haight añade la culpa y el sufrimiento¹³. Decir que

¹² Kasper, *Jesús, el Cristo*, 26.

¹³ Haight, *JSG*, 354.

Jesús nos salva es confesar que por medio de Jesús accedemos a la experiencia de la presencia salvadora de Dios, y así descubrimos la transformación de nuestras vidas.

Jesús está presente entre nosotros de muchas maneras, en la predicación del Evangelio, la contemplación de sus misterios, la celebración de los sacramentos, la congregación de la comunidad o la Iglesia en su Espíritu, y en el servicio compasivo a los otros en su nombre. El acceso a Jesús no debería dificultarse hasta hacerlo imposible. Uno no necesita tener un doctorado para comprender el relato del Evangelio; existe una inmediatez en el lenguaje y en el imaginario de los relatos del Evangelio que pueden impactar a la gente separada del Jesús de la historia por dos milenios. Al mismo tiempo, la buena teología puede salvaguardar la historia de Jesús de las deformaciones que proceden de lecturas parciales o interpretaciones unilaterales. La teoría de la satisfacción de Anselmo o la posterior teología de la satisfacción penal son modelos de claridad y economía; pero ninguna de ellas es la historia total.

Habiendo considerado con cierto detalle la historia de Jesús en los primeros capítulos de este libro, podemos ahora intentar concretar más los modos en que Jesús media en una experiencia de Dios que es auténticamente salvadora.

El amor de Dios en Jesús cambia las vidas

Los evangelios aclaran del modo más convincente que el ministerio de Jesús no se centró en el mundo que ha de venir. El Jesús de la historia, en los pocos años de los que sabemos algo, pasó sus días enseñando, curando y reconciliando a hombres y mujeres reales.

Aquellos a los que Él curó de enfermedades o heridas y aquellos a los que liberó de «espíritus impuros» experimentaron en sus cuerpos la fuerza transformadora de Dios. Él desafió a los líderes religiosos de su tiempo, de los que algunos, como Nicodemo por ejemplo (Juan 20,39), vieron sus vidas cambiadas,

abiertas al movimiento del Espíritu de Dios. Él llamó a hombres y mujeres a su compañía para compartir su ministerio y para que estuvieran con Él, y ellos «dejaron todo» para seguirle.

Los pobres estaban claramente en el corazón de su ministerio. En los profetas del Antiguo Testamento, la justicia para los pobres es siempre una promesa y un signo del tiempo mesiánico. Jesús no fue un revolucionario social en el sentido convencional. No tomó parte en movimientos políticos contra el poder romano ocupante y no puede ser interpretado como un profeta del cambio social radical, que intentara reformar la vida de las aldeas o las costumbres sociales. Pero la centralidad de las bienaventuranzas en su predicación, la referencia a «los pobres, a los lisiados, a los ciegos y a los cojos» (Lucas 14,21) en sus parábolas, las referencias a la ingente multitud que le seguía, que Él describe como «ovejas sin pastor» (Marcos 6,34) o que por parte de los fariseos es descrita como esa «maldita» plebe «que no entiende de la ley» (Juan 7,49), todo esto apunta al lugar que los pobres, en sentido amplio, ocuparon en su ministerio. Esto habría incluido a los analfabetos o parados, a los agricultores pobres y trabajadores temporales, a los enfermos mentales, a los deformes o inválidos que todavía, en la actualidad, se ven a las entradas de las ciudades y en las puertas de las iglesias en Oriente Medio; así como a las mujeres, a los pe-ladores públicos y otros excluidos, de la vida de la comunidad. Jesús les dio la bienvenida y los llamó bienaventurados en el reino de Dios. Incluso más, implícitamente llamó a una transformación de su situación social, pues dejó claro que nuestra parte en el reino de Dios dependía de nuestros esfuerzos por socorrer a los últimos y a los más pequeños (Lucas 16,19-31; Mateo 25,31-46).

Jesús también proclamó el perdón de los pecados. Mostró un particular cuidado por los marginados religiosamente, los considerados fuera de la ley por las autoridades religiosas. El perdón proclamado por Él significó la reconciliación con Dios y con la comunidad. Fue repetidamente criticado como «comilón y borracho, amigo de recaudadores y pecadores» (Mateo 11,19) por

asociarse con ellos e incluirlos en su mesa fraternal, mostrando que nadie era excluido del reino de Dios.

Las muchas historias de hombres y mujeres cuyas vidas fueron radicalmente cambiadas por sus encuentros con Jesús, constituyen un testimonio del impacto de su presencia sobre los demás. Algunos de estos encuentros tuvieron lugar durante su ministerio. La mujer samaritana que había tenido cinco maridos (Juan 4,42) se convirtió en evangelizadora; Pedro, el pescador jactancioso, llegó a ser el líder de la Iglesia primitiva; María Magdalena, liberada de siete demonios (Lucas 8,2), una de las seguidoras más cercanas de Jesús y amiga íntima; Zaqueo (Lucas 8,2) y Levi (Marcos 2,14), ambos recaudadores de impuestos, experimentaron la conversión, y al menos uno llegó a ser discípulo. Otros encontraron a Jesús resucitado y fueron transformados, como los dos discípulos camino de Emaús (Lucas 24,13-35) o Pablo, el fariseo fanático y beato que se convirtió en apóstol de los gentiles.

Las historias son más que narraciones atractivas; donde hombres y mujeres se convierten de la carencia de conocimiento de sí mismos, de la falta de libertad y del pecado, a la libertad, la novedad de vida y el cuidado de los demás, está operando la gracia. No es necesario volver al Nuevo Testamento para encontrar evidencias de vidas cambiadas por el encuentro con Jesús. Ésas están a nuestro alrededor, nosotros conocemos sus nombres. Son historias de gracia en las que ha mediado Jesús. Y la presencia de gracia significa que Dios está allí.

La cruz es el símbolo de nuestra salvación

La cruz, e incluso más el crucificado, con su representación del cuerpo torturado de Jesús, es el símbolo de la fe cristiana y del misterio de nuestra salvación. Los cristianos se bendicen a sí mismos con el «signo de la cruz» desde el siglo III. Tertuliano afirma: «Hacemos el signo de la cruz en nuestra frente en cada oportunidad, al salir y al volver a casa, al vestirnos, al po-

neros los zapatos, cuando tomamos un baño, antes y después de las comidas, cuando encendemos las luces, cuando vamos a la cama o al sentarnos, y en todas las actividades ordinarias de la vida cotidiana».¹⁴

Si es verdad que la teología y la piedad tradicional han destacado la muerte de Jesús sin suficiente atención a la resurrección, también es verdad que frecuentemente hoy se da lo contrario. Uno de los puntos más sugerentes del libro de Haight es su énfasis por replantear la soteriología, y particularmente su crítica a la teoría de la satisfacción de Anselmo. Pero como muchos teólogos contemporáneos, encuentra difícil aceptar la cruz. Preguntamos cómo pueden siquiera comenzar a tener sentido para una mentalidad posmoderna unas explicaciones torcidas de por qué la cruz posee un significado y un valor salvífico. Siguiendo a Jon Sobrino, ve la cruz como un símbolo de la vida entera de Jesús al elegir el reino de Dios.¹⁵ Pero sin una teología de la cruz, Haight tiene poca base para discutir sobre el misterio del sufrimiento, del mal y de la muerte.¹⁶

Desde el tiempo de Pablo, la cruz ha simbolizado el precio personal pagado por Jesús para nuestra salvación. La ley judía decía que cualquiera «colgado de un árbol» era maldito (Deuteronomio 21,22-23). Para los judíos, particularmente para el recto fariseo Pablo antes de su conversión, esto era «un escándalo» (1 Corintios 1,23). Pero con «la lógica que sólo un rabino puede apreciar», Pablo llegó a ver la cruz como lo que permitió a Jesús tomar la maldición de la Ley sobre sí mismo, transformándola, con lo que se convierte en «el poder de Dios y la sabiduría de Dios» (1 Corintios 1,18-25)¹⁷. Así, somos «justificados» y «recon-

¹⁴ «The Chaplet, 3» en Roy J. Deferrari, editor general *The Fathers of the Church: A New Translation*, volumen 40, *Tertullian: Disciplinary, Moral and Ascetical Works* (Nueva York, Fathers of the Church, Inc., 1959) 237.

¹⁵ Véase Haight, *JSG*, 345-47; Jon Sobrino, *Jesucristo liberado: Lectura histórico-teológica de Jesús de Nazaret* (Madrid, Trotta, 1993) 260-271.

¹⁶ Estoy agradecido a Sean Vidaurri, uno de nuestros estudiantes graduados, por esta formulación.

«ciliados» por medio de su muerte (Romanos 5,9-10): Él es nuestra expiación (Romanos 3,25). Éste potente lenguaje metafórico, tal como hemos subrayado, nunca se ha de tomar de forma literal. Nunca debemos perder de vista el misterio de la cruz, ni rechazarlo como un símbolo.

Al mismo tiempo, la muerte de Jesús no puede estar separada de su vida, de su ministerio, ni de su enseñanza: «de otro modo estamos convirtiendo su significado redentor en un mito, algunas veces incluso en un mito sádico y sangriento».¹⁸ Que Jesús sea «obediente hasta la muerte, y una muerte en cruz» (Filipenses 2,8) no significa que obedece a alguna demanda divina, que sufre y muere como precio de nuestra salvación, sino que, en fidelidad a su ministerio, rechaza absolutamente toda respuesta hostil o violenta a la misma hostilidad y violencia que su ministerio generó. En términos teológicos, no responde al pecado con el pecado.

Como ya hemos visto, el pecado posee una dimensión radicalmente social. Los resultados del pecado —heridas, resentimiento, alienación, hostilidad— se extienden como las ondas de un guijarro arrojado en una charca, rompiendo el medio ambiente social. Simbólicamente, pero verdaderamente, el pecado trae en su estela la muerte. El mal que el pecado trae al mundo es muy real; perdura más allá de la muerte del pecador y no es borrado por el perdón. En un sentido real, podemos afirmar que el pecado presente en el mundo, el pecado que es una fuerza hostil a la bondad y la verdad de Dios que nos toca a cada uno de nosotros, se encarnó en las personas de los sumos sacerdotes, en Pilatos, y en todos aquellos que se movieron de Jesús y lo llevaron al Calvario.

La cruz nos muestra un Jesús que no se apartará de Dios, que permanece centrado en Aquél que Él llama Abba, en total vulnerabilidad, incluso a costa de su vida. Es el Jesús que no pe-

¹⁷ Joseph A. Fitzmyer, «Teología Paulina» en *CBS/NT*, 82:29.

¹⁸ Edward Schillebeeckx, *Church: The Human Story of God* (Nueva York, Crossroad, 1990) 120.

cará, que se adhiere a su Abba, rechazando romper su relación con Dios. Él no responderá al pecado con el pecado, su voluntad es perder la vida para salvarla, como debe serlo la nuestra (véase Marcos 8,35). Esta es la paradoja del núcleo del Evangelio. Metafóricamente, el rechazo de Jesús a responder a la hostilidad con hostilidad, al pecado con el pecado, es «el antídoto para los círculos sin fin de venganza y violencia... un débil intento de preservar la cirugía radical que supone el auténtico perdón y la costosa reconciliación».¹⁹ Así, Jesús hace visible la gracia que está presente debido al amor de Dios a la humanidad; metafóricamente rompe el poder del pecado y de la muerte, mostrándonos que el pecado no tiene la última palabra. Toda la vida de Jesús fue una proclamación del reinado de Dios como un reinado de compasión, libertad y paz contra las fuerzas del mal, contra todo lo que deshumaniza a los seres humanos o les niega su libertad. ¿Cómo podía renunciar a estos valores, incluso para salvar su vida? La cruz, entonces, más que una maldición, se convierte, en la iconografía cristiana, en el signo de la victoria de Cristo.

Como Arthur C. McGill argumenta en su maravilloso librito sobre el sufrimiento y la teología: «Cuando Jesús se mantiene opuesto a todos los actos de violencia y a todos los poderes violentos y cuando actúa para liberar a los hombres [y mujeres] de estas fuerzas que les oprimen y les atormentan, lo hace como revelador de la propia vida esencial de Dios».²⁰ El libro de McGill se ocupa de cómo nos libra Dios del mal, de la oscuridad y de la muerte. La tradición agustiniana/anselmiana identifica el problema con el concepto del pecado, entendido desde términos jurídicos, como una ofensa contra la justicia y la voluntad de Dios. McGill lo identifica con lo demoníaco, esa «peculiar energía de

¹⁹ George Vandervelde, en una comunicación privada al autor; véase también Gill Bailie, *Violence Unveiled: Humanity at the Crossroads* (Nueva York, Crossroad, 1995).

²⁰ Arthur C. McGill, *Suffering: A Test of Theological Method* (Filadelfia, Westminster, 1968), reeditado en 1982 con un prólogo de Paul Ramsey y William F. May, 79.

destrucción» tan evidente en nuestro mundo, cuya esencia consiste «en retorcer y destruir las formas de las otras cosas, atrofiar el crecimiento humano, romper el orden social, deformar a los animales y árboles, obstruir la fertilidad de la tierra»²¹.

El argumento de McGill, de forma sumaria, es que el poder de Dios es absolutamente opuesto al poder dominador de lo demóníaco. La divinidad activa en Jesús no es un poder absoluto, que potencialmente sería tiránico, sino la vida de Dios. El poder de Dios no trae la muerte; no es destructivo, sino dador de vida. Genera al Hijo igual a Dios, mientras que el Hijo adora al Padre como origen suyo. Aunque la muerte de Jesús muestra aparentemente al poder dominador controlándolo todo, la cruz representa no la victoria de lo demóníaco, sino su derrota final, ya que «el ofrecimiento de Jesús en la cruz y toda su vida en Palestina es la acción del Hijo, y por tanto una acción en la que un modo de ser humano se une a la vida íntima de Dios»²².

Como cristianos, nosotros también vivimos bajo la cruz, sabiendo que el poder dominador nunca puede ser señor de la verdadera vida y de la muerte, ni puede separarnos de nuestra presente participación en la vida de Dios²³. Incluso si McGill no desarrolla adecuadamente la teología del Espíritu, supuesta en su referencia a nuestra participación en la vida de Dios, sí muestra cómo la humanidad, en la persona de Jesús, entra en una vida con Dios que hace de la muerte no un punto final, sino una transición a una nueva vida. Estudiaremos al Espíritu más adelante.

La cruz, así, es un signo del amor de Dios revelado en Jesús; no sólo porque permanece unido a Dios frente al mal, sino también debido a su rechazo de la violencia frente al mal. Él permanece en solidaridad con todas las víctimas de la violencia a lo largo de la historia. Comentando desde una perspectiva judía,

²¹ *Ibid.*, 48.

²² *Ibid.*, 95; la interpretación de Schillebeeckx es similar; dice que «La elección básica de Jesús fue rechazar el poder, y así sus palabras y acciones adquieren una autoridad incomparable»; *Church*, 125.

²³ McGill, *Suffering*, 98.

Harold Kushner señala que «el cristianismo introdujo en el mundo la idea de un Dios que sufre, al lado de la imagen de un Dios que crea y ordena»²⁴. G.K. Chesterton una vez comparó el símbolo del Jesús crucificado con el del misticismo oriental. Jesús está extendido desnudo sobre un instrumento de tortura, la cruz, vulnerable, el cuerpo completamente expuesto. Los brazos extendidos, abierto a todas las cosas, a Dios, pero también a la duda. La figura de Buda está enfocada hacia dentro, contento, los brazos y las piernas en círculo, cerrando el camino a los ojos y al corazón, y a los genitales²⁵. A lo que apunta esta comparación no es a denigrar el budismo, sino más bien a dramatizar la vulnerabilidad que se encuentra en el centro del Evangelio.

El Jesús crucificado es el símbolo más apto para el cristiano, pues nosotros también debemos morir al pecado, debemos morir al yo que está de espaldas a Dios, debemos morir a todo lo que no es Dios, y por último, en ese doloroso tránsito final que cada uno de nosotros debe recorrer, a la vida misma, adhiriéndonos sólo a Dios, para que podamos tener la vida eterna. No hay salvación sin la cruz, sin dolor, sin morir. De hecho, cargar con la propia cruz llega a ser la condición para el seguimiento de Jesús en los síncritos (Marcos 8,34 y paralelos), un misterio que tiene su propia expresión en Pablo (Romanos 6,3-5) y en Juan (12,24). Pues Jesús es el camino y la verdad y la vida (Juan 14,6). Como Jesús, cada cristiano es llamado y capacitado para entrar en el misterio pasional, a ese misterio del amor fiel de Dios que nos sostiene en Cristo.

El amor de Dios es más fuerte que la muerte

La resurrección de Jesús revela que el amor de Dios es más fuerte que la muerte. Nos revela que la profunda esperanza abri-

²⁴ Harold S. Kushner, *When Bad Things Happen to Good People* (Nueva York, Schocken Books, 1981) 85.

²⁵ Parafraseando la descripción de Garry Wills de la imagen de Chesterton en *Barre Ruined Choirs* (Garden City, New York, Doubleday, 1972) 268.

gada en el corazón humano de liberarse de la muerte, la esperanza de la vida eterna en la presencia de Dios, es posible para los que en Cristo se adhieren al amor de Dios. Amor de Dios entendido en su sentido activo y en el pasivo, es decir, amor de Dios por nosotros y amor nuestro a Dios, que el amor de Dios hace posible y permite.

Como vimos en el capítulo 7, la llegada de los discípulos a la fe pascual fue un proceso más complejo de lo que sugieren los relatos pascuales en los evangelios, al menos en una primera lectura. La cuestión aquí no es la reanimación de un cadáver en la historia, sino la nueva vida en el futuro de Dios, en el *eschaton*, el otro lado del tiempo y el espacio que, por definición, está más allá de nuestra imaginación. Los discípulos fueron capaces de reconocer al crucificado como viviente y presente en medio de ellos porque su tradición religiosa ya había introducido la esperanza de la resurrección de los muertos, una esperanza que surgió en un momento doloroso de la historia de Israel, cuando los judíos estuvieron dispuestos a morir antes que violar su alianza con Yahveh.

Para Pablo, la resurrección de Jesús no es sólo el objeto de nuestra esperanza; es una fuerza que ya transforma nuestras vidas en una nueva vida en Cristo. Él habla del deseo de «conocerle a Él [Cristo], y el poder de su resurrección y la participación en sus sufrimientos; configurarame con su muerte para ver si alcanzo la resurrección de la muerte» (Filipenses 3,10-11; cf. Romanos 6,4). En 2 Corintios habla de nuestra transformación en imagen de Cristo (2 Corintios 3,18; 4,6).

La resurrección de Jesús es un fuerte argumento a favor del carácter inspirado de la creciente esperanza del pueblo de Dios en la Escritura de que Dios traerá la vida a los muertos, incluso aunque la resurrección en sí misma no pueda ser verificada por los rigurosos cánones de la investigación histórica. Pues la historia de Jesús sólo puede ser comprendida ante el horizonte de la historia de Israel, con sus fracasos y su esperanza.

Jesús nos proporciona una participación en la vida de Dios

La salvación de Dios en Jesucristo nos proporciona una participación en la vida divina, un tema desarrollado tanto por Pablo como por Juan. Pablo habla de Jesús como el «último Adán» que se convierte con su muerte y resurrección en «espíritu que da la vida» (1 Corintios 15,45) y dice que Dios ha enviado el espíritu de Jesús a nuestros corazones para que podamos gritar también «Abba, Padre» (Gálatas 4,6). En Romanos 8, capítulo que viene a cerrar su gran drama de la historia de salvación, habla de nuestra propia participación en la vida divina por medio del Espíritu que habita en nosotros. Tres veces recuerda a los cristianos romanos «el Espíritu de Dios» o el «Espíritu del que resucitó a Jesús de entre los muertos» o simplemente que es «su Espíritu que habita en vosotros» (Romanos 8,9-11). No siempre distingue claramente entre Jesús y el Espíritu; incluso afirma en un punto «el Señor es el Espíritu» (2 Corintios 3,17-18). Es este Espíritu que habita en nosotros la fuente de la confesión cristiana de Jesús como Señor (1 Corintios 12,3), el Espíritu que se manifiesta a sí mismo en la rica diversidad de los dones y los ministerios espirituales dados para la edificación de la Iglesia (1 Corintios 12,4-11).

El autor del cuarto evangelio desarrolla una rica teología de la inhabitación divina en el discurso de despedida de Jesús (Juan 14-17). El Padre que habita en Jesús (Juan 14,10) enviará el Espíritu a los discípulos para permanecer siempre con ellos (Juan 14,16); el Espíritu es enviado en el nombre de Jesús (Juan 14,26) o por Jesús mismo (Juan 15,26). En su gran oración final, Jesús afirma que Él ha dado a sus discípulos la gloria que recibió del Padre, «para que sean uno como nosotros somos uno, Yo en ellos y Tú en mí» (Juan 17,22-23). Así, en la teología joánica de la inhabitación divina está ya presente de una forma rudimentaria lo que llegará a ser la doctrina de la vida trinitaria de Dios.

El amor de Dios en Jesús crea un nuevo pueblo

Si nosotros participamos en la vida de Dios, entonces tenemos una nueva comunión o fraternidad (*koinonía*) con otros. Utilizando esta palabra, *koinonía*, Pablo nos dice que Dios nos ha llamado a estar en compañía con su Hijo Jesús (1 Corintios 1,9), que tenemos una comunión en su Cuerpo y Sangre, que al compartir el único pan de la Eucaristía nos convertimos nosotros mismos en un solo cuerpo (1 Corintios 10,16-17). Así, nuestra salvación en Cristo nos constituye en un nuevo pueblo, una asamblea o iglesia (*ekklesia*). Al igual que la historia de Israel media en la salvación de Dios en Jesús, de la misma forma esta salvación, esta esperanza, esta vida, permanece visible y accesible en la historia, en la comunidad comprometida con su modo de vida y que vive en su Espíritu. De este modo, la salvación en sí misma llega a ser histórica, no un acontecimiento transhistórico, metafísico. El cristianismo es radicalmente una fe de encarnación, lo que significa que la gracia llega a ser visible, encarnada, presente en la historia. Es también una fe radicalmente social, que nos vincula en el Espíritu a Cristo y a los demás.

Históricamente, la Iglesia es la continuación en la historia de la nueva familia que Jesús establece, dedicada a escuchar la Palabra de Dios (Marcos 3,33-35). Es este Israel escatológico, congregado por Jesús en las personas de sus discípulos, con los doce en el centro, el que llega a ser el nuevo Pueblo de Dios (aunque Dios no se arrepiente de los dones dados o de las llamadas dirigidas al pueblo judío; cf. LG 16). La Iglesia media en la salvación de Dios en Cristo por medio de su predicación (*kerygma*), enseñanza (*didaché*), culto (*leiturgia*), ministerio (*diakonía*) y vida compartida (*koinonía*). A pesar del pecado en la Iglesia e incluso de la Iglesia (el pensamiento oficial del catolicismo es reactivo a hablar de este modo), la gracia es siempre gracia mediada. Aquellos que son alcanzados por la Palabra proclamada, por la comunión en el Espíritu de Jesús, por el pan partido y compartido, por el ministerio en su nombre, encuentran la salvación y la vida por medio de su comunidad.

Teológicamente la salvación en Cristo nos une en Cristo unos a otros y demanda una nueva relación con todos los hombres y mujeres. La Iglesia está siempre al servicio del reinado de Dios. La comprensión individualista de la salvación, tan típica en la mayoría de la cristiandad norteamericana, está muy reñida con el Nuevo Testamento y contribuye a la privatización de la religión, tan típica de la cultura secular norteamericana.²⁶ Si bien la salvación lleva consigo una relación personal con Jesús, nunca se puede reducir a eso. Como dice Gerhard Lohfink, analizando la Última Cena en Corintios como ejemplo: «Uno puede tener comunión con Cristo sólo y siempre en comunión con los demás».²⁷ El ser «en Cristo», frase que aparece unas 164 veces en las cartas paulinas, no se tendría que entender en un sentido individual. «Ello significa pertenecer al reino en el que Cristo gobierna, y ese reino es su cuerpo, la comunidad».²⁸ El reino de Cristo nos reclama de verdad, rompe todas las divisiones basadas en la raza, en la clase o en el estatus social. La Eucaristía crea esta comunión insertándonos en el cuerpo de Cristo.²⁹ En Latinoamérica, la privatización de la fe da como resultado la anómala situación de cristianos del gobierno o del ejército que practican el culto de la misma fe, y a menudo en la misma comunidad local, de aquellos que ellos mismos han torturado.³⁰ Y existen ofensas análogas de acción y omisión que dividen a nuestras propias comunidades eclesiales. Cuando Pablo reprendió a los cristianos de Corinto por «no distinguir ese cuerpo» (1 Corintios 11,29), tenía en mente tales ofensas contra la comunión. El «Cuerpo de Cristo» es tan-

²⁶ Véase Robert N. Bellah, «Religion and the Shape of National Culture»,

America 181/3 (1999) 9-14.

²⁷ Lohfink, *Does God Need the Church?*, 255.

²⁸ *Ibid.*, 260.

²⁹ Véase J.M.R. Tillard, *Carné de la Iglesia. Carné de Cristo. En las fuentes de la eclesiología de comunión* (Salamanca, Sígueme, 1994) 36-38.

³⁰ Véase William T. Cavanaugh, *Torture and Eucharist: Theology, Politics, and the body of Christ* (Oxford, Blackwell, 1998).

to la comunidad cristiana como el pan eucarístico: ambos son auténticamente su Cuerpo³¹.

¿ES JESÚS LA FUENTE DE NUESTRA SALVACIÓN?

En la sección precedente he intentado articular una soteriología desde abajo. Hemos explorado cómo media Jesús en la salvación. Vimos que el amor de Dios hecho presente en Jesús cambia las vidas, es simbolizado por la cruz, prueba ser más fuerte que la muerte, crea un nuevo pueblo y nos proporciona la participación en la vida divina por medio del Espíritu de Jesús. Tal soteriología es relacional y reveladora, más que transaccional. Específicamente busca evitar la lectura literal de una de las metáforas del Nuevo Testamento, y no ofrece un metarrelato mitológico o metafísico que explique la salvación en términos de alguna forma de transacción o intercambio, una transformación en Dios realizada por Jesús.

Esta aproximación a la soteriología se encuentra cercana a la de Haight, cuya propuesta es recobrar la tradición olvidada de Abelardo, que él considera «más apropiada al testimonio del Nuevo Testamento, en el que Jesús revela un Dios que desarrolla su justicia en el gran contexto del amor gratuito y misericordioso»³². La soteriología de Haight presenta a Jesús como alguien que revela y simboliza el encuentro con Dios y se convierte en ejemplo de la existencia humana (357-358).

Pero nuestra interpretación aquí difiere de la de Haight en una serie de puntos. Primero, busca tratar de forma más explícita la cruz como símbolo paradójico de nuestra salvación, de hecho como símbolo del amor de Dios en Cristo que se mantiene resueltamente opuesto a toda violencia y al poder mundano. El

³¹ Esta visión es particularmente fuerte en Agustín; véase Tillard, *Carne de la Iglesia*, 49-62.

³² Haight, *JSG*, 360.

poder de Dios es dador de vida, no dominador. Si no conseguimos aceptar la paradoja de la cruz, nos arriesgamos a pasar por alto la misteriosa autorrevelación de Dios en los que sufren y en los marginados, una cuestión muy afín a la mentalidad posmoderna. Haight no trata adecuadamente la cruz. Parece que no encuentra ningún valor positivo en la cruz en sí misma, excepto como símbolo de la vida de Jesús.

Segundo, a diferencia de Haight, nuestra interpretación quiere afirmar que Jesús es la fuente universal de la salvación, aunque de un modo matizado. Hacia el final de su libro, Haight observa que la «cristología moderna está dividida entre aquellos que retienen la idea de que Jesús causó o causa la salvación de todos, y aquellos que no la retienen». Argumenta que sólo por medio de alguna construcción metafísica se puede defender que Jesús tuvo una influencia causal en la salvación de aquellos que históricamente nunca estuvieron en contacto con Él, o que vivieron antes que Él (349). Parece que lo más que puede admitir Haight es que Jesús causa la salvación de los cristianos por la revelación simbólica o sacramental de la presencia amorosa de Dios, o que Él no constituye, sino que revela, el amor de Dios como algo que siempre ha estado operando (359-360). Haight reconoce que «se inclina del lado del pluralismo» (398). Jesús es «una revelación normativa de Dios» para los cristianos, pero existen otras revelaciones normativas para otras religiones (403).

Pienso que es totalmente posible que existan otros mediadores de la salvación, personales o trascendentes. La corriente principal de la teología católica reconoce que tanto las religiones no cristianas como las realidades seculares, tales como consagrarse a unos valores trascendentes, por ejemplo la justicia, la paz o la humanidad, pueden servir como mediaciones de la salvación para los no cristianos³³. Siempre que los hombres y las mujeres buscan la verdad, son tocados por la bondad o contemplan la belleza, el Espíritu de

³³ Francis A. Sullivan, *Salvation Outside the Church? Tracing the History of the Catholic Response* (Nueva York, Paulist, 1992) 181.

Dios está presente. Como sostiene Michael Amaladoss en un discurso sobre la proclamación de Cristo en el contexto del pluralismo de las religiones, los encuentros salvíficos tienen lugar en y a través de las otras religiones, no a pesar de ellas³⁴.

El magisterio de la Iglesia ha sido más cauto. El papa Juan Pablo II ha ido más lejos que cualquier pontífice de la historia en su apreciación de las otras religiones. En su encíclica *Redemptoris Missio*, reconoce que el Espíritu Santo está activo en el corazón de cada persona, y que la actividad del Espíritu puede también afectar «a la sociedad y la historia, a los pueblos, a las culturas y a las religiones» (n.º 28)³⁵. Dos veces convocó a los líderes de las religiones mundiales a reunirse en Asís a orar por la paz, en 1986 y en 2002. Sin embargo, reafirmando la universalidad de la salvación en Cristo, habla sólo de «formas participadas de mediación» que adquirieren de Cristo su significado y valor (n.º 5; cf. LG 16). De esta forma el magisterio no progresa al respecto.

Pero ¿es Jesús la fuente de la salvación para todos los seres humanos, como han afirmado tradicionalmente los cristianos? Respondo con una afirmación matizada. Jesús es la fuente de la salvación humana, no por una obra ejecutada o una transacción realizada, sino como encarnación constituyente de la obra salvadora de Dios, que pronuncia la Palabra divina en el espacio y en el tiempo y envía el Espíritu a la historia, permitiéndonos participar de la vida divina. Nosotros participamos de esta vida por la naturaleza trinitaria de nuestra salvación, que es siempre comunión en el misterio que identificamos simbólicamente como Padre, Hijo y Espíritu.

Con su preferencia por una cristología del Espíritu, como alternativa a una cristología del Logos, Haight hace de Jesús un único mediador del Espíritu para los cristianos, pero no la encarnación de la Palabra, como en la cristología del Logos. Así, su

³⁴ Michael Amaladoss, «Pluralism of Religions and the Proclamation of Jesus Christ in the Context of Asia», Catholic Theological Society of America, *Proceedings* 56 (2001) 1.

³⁵ Juan Pablo II, *Redemptoris Missio* n.º 28 (Madrid, PPC, 1992).

cristología no reconoce la unión ontológica de lo divino con lo humano en Jesús. Esto, en un segundo momento, provoca su doctrina de la Trinidad. Reconoce que la doctrina de la Trinidad es dependiente de la cristología (479) debido a que, dada la autorrevelación de Dios por medio de Jesús, «la génesis histórica y la estructura intrínseca de la fe, la revelación y la salvación cristiana son funcionalmente trinitarias» (484). La palabra «funcionalmente» es clave, ya que admite la estructura trinitaria de la revelación histórica, la Trinidad «económica», pero no lo que se llama generalmente Trinidad «inmanente», que sostiene que la realidad interna de Dios está diferenciada.

Pero otros teólogos son reacios a progresar hacia una comprensión «unitaria» de Dios *in se*. Joseph Bracken se manifiesta contra la tendencia de teólogos como Haight a rechazar la noción de una Trinidad immanente. El lo encuentra «demasiado racional» en tanto «parece que deja de lado casi dos mil años de cuidadosa reflexión teológica sobre la realidad de Dios que se desprende de la Escritura y de la Tradición». Pero tampoco es «suficientemente radical» si no acepta un asunto más profundo, la necesidad de cambiar de una metafísica del ser a una metafísica del llegar a ser, como modo apropiado para comprender tanto la doctrina de la Trinidad como la relación entre Dios y el mundo³⁶. La interpretación en proceso de Bracken aporta una poderosa opción alternativa a la de aquellos que mantendrían que el lenguaje trinitario sólo es válido para Dios en su relación con nosotros. En vez de eso, afirma un Dios que no es sólo personal, sino intersubjetivo. En otras palabras, en el centro de la comprensión cristiana de Dios se encuentra la relationalidad.

A pesar de que por su metodología es menos insistente en la defensa de las distinciones intradivinas consideradas aparte de la economía, Catherine Mowry LaCugna también defiende a la persona como categoría ontológica principal para comprender la Trinidad. Ella vuelve a la insistencia de los capadocios en que

³⁶ Joseph A. Bracken, «Trinity: Economic And Immanence», *Horizons* 25/1 (1998) 8.

la *ousia* (naturaleza) de Dios existe sólo como relación o *hypostasis* (persona): «La doctrina original de la Trinidad se reducía a que Dios (*ousia* de Dios) sencillamente no existe si no es como tres personas. Y viceversa, las personas divinas no son otra cosa que la *ousia* divina, ellas son la *ousia*»³⁷.

¿En qué se basa Haight para reinterpretar de forma sustantiva con su enfoque «funcionalmente trinitario» lo que ha sido intrínseco a esa fe desde el siglo IV? Su preocupación real es entrar en diálogo con la cultura intelectual posmoderna (490). Ofrece una serie de argumentos específicos. El primero procede de la relación de los símbolos trinitarios con el conocimiento religioso. Haight tiende a tratar tanto con la Trinidad como con la cristología principalmente en términos de símbolos: Yahveh, Espíritu, Palabra. Sabiduría y Logos son metáforas; el primero nombra al absoluto y la mente trascendente, los otros se utilizan para la presencia y la acción de Dios en el mundo (472). Pero estos «símbolos, metáforas o modelos» proceden del mundo de la experiencia religiosa; este lenguaje «no es objetivamente una representación, o inmediatamente referencial, o proposicionalmente descriptivo» (471). El lenguaje del simbolismo religioso, más que aportar un conocimiento fáctico, trata de su encuentro simbólico con Dios en la historia.

Los modelos cristológicos que Haight ofrece antes en su libro, las cristologías del Último Adán, Hijo de Dios, Espíritu, Sabiduría y Logos, también están basados sobre símbolos, incluyendo los tres que reaparecen en su argumentación sobre la doctrina de la Trinidad. El está en lo cierto sobre la naturaleza de esos símbolos. Pero yo sería cauto acerca de la reducción de las pruebas cristológicas del Nuevo Testamento a símbolos y modelos que ya se encuentran, a un paso o más, separados de la immanencia de los textos. Esto no es diferente de una vieja interpretación que elaboró la cristología casi exclusivamente en términos de títulos tales como profeta, Mesías, Señor, Hijo del Hombre,

³⁷ Catherine Mowry LaCugna, *God for Us: The Trinity and Christian Life* (Harper, San Francisco, 1991) 389.

Hijo de Dios y otros. El Nuevo Testamento ofrece mucho más. Existen numerosos testimonios narrativos y figurativos de la filiación divina de Jesús e incluso de su preexistencia, que incluyen su utilización del Abba, la concepción virginal en Mateo y Lucas, diversos esfuerzos para vincularlo con las teofanías del Antiguo Testamento (Marcos 6,45-52; 9,2-8), las acusaciones de blasfemo relatadas en los evangelios (Marcos 14,64; Mateo 26,65; Juan 10,33.36; cf. 19,7), la auténtica adopción del título divino de Señor (*kyrios*), el hecho de que fuese objeto de culto desde el periodo más antiguo, incluso que se le designase como «Dios» en Juan y Hebreos, como hemos visto en el capítulo 8.

Por la misma prueba, la pretensión de Haight de que la cristología del Espíritu domina el Nuevo Testamento (474) es, al menos, cuestionable. Mientras se centra en el evangelio de Lucas como ejemplo de cristología del Espíritu, de la cual encuentra elementos también en Pablo y Juan, no todos estarían de acuerdo en que éste es el aspecto fundamental de la cristología de Lucas (163)³⁸. También sostiene que la doctrina de la Trinidad immanente no se encuentra en el Nuevo Testamento (474). Pero las cristologías de la Sabiduría del Logos, así como los pasajes que utilizan el lenguaje de la preexistencia de Jesús (Juan, Hebreos y muy probablemente Pablo) indican claramente, al menos, el comienzo de las preguntas sobre la naturaleza de Dios, como Haight mismo reconoce (481), como lo hacen las teologías de la inhabitación divina en Pablo y especialmente en Juan. Haight ve la personificación del Logos en el siglo II como una lectura literal o cosificadora de una metáfora (475); otros la ven como una clarificación de lo que ya está implícito en el Nuevo Testamento.

Finalmente, en su análisis de la doctrina de la Trinidad, Haight sostiene que la unicidad y la unidad de Dios siempre están

³⁸ Por ejemplo, John H. Wright sostiene que «la cristología predominante en el Nuevo Testamento parece, hablando rigurosamente, no ser ni cristología del Logos ni cristología del Espíritu, sino una cristología de la filiación divina». Véase «Roger Haight's Spirit Christology», *Theological Studies* 53 (1992) 730-731.

dadas. La teología trinitaria es principalmente soteriológica en sus subtrayados, preocupada por afirmar que Dios verdaderamente se encuentra en Jesús y en el Espíritu. Ésta fue la preocupación de los Padres en Nicea, en la controversia con los arrianos. Haight afirma: «Esta presencia del verdadero Dios en Jesús es la suposición que se encuentra detrás del lenguaje del Logos: ésta no es la presencia "ordinaria" de Dios como Creador, sino la presencia íntima de Dios para la salvación de la humanidad» (485). Pero ¿en qué se diferencia esta presencia de Dios en Jesús de la presencia de Dios en otras personas llenas del Espíritu o en otras formas de mediación? ¿Es su Jesús como el de Marcus Borg, que sitúa a Jesús entre los «muchos mediadores de lo sagrado»?³⁹ ¿Es una cuestión de grados? ¿«Ordinaria» contra «íntima»? Haight realmente no es capaz de responder a esto. Anteriormente rechazó las metáforas de «inspiración» y «posesión», escogiendo en su lugar «empoderamiento», que realiza la libertad humana sin dominarla (454-455). Pero no está claro que esto realmente resuelva el problema con el que lucharon los Padres en Nicea. Al rechazar la enseñanza subordinacionista de Arrio, Nicea afirmó la consubstancialidad de Jesús con Dios: «Dios de Dios, luz de luz, Dios verdadero de Dios verdadero, engendrado, no creado, consustancial con el Padre». De este modo los Padres afirmaron que era el Dios vivo quien actuó en Jesús, Dios *in se*.

Haight desea afirmar que Dios está verdaderamente, íntimamente presente en Jesús, pero no está claro cómo es auténticamente diferente esa presencia de la presencia de Dios por medio del Espíritu en otros. Su preferencia por una cristología del Espíritu le conduce a interpretar la enseñanza trinitaria de la Iglesia en términos puramente económicos. Pero esto suscita una seria cuestión. Si el Dios revelado en la economía, *Deus pro nobis*, no es el Dios *in se*, entonces ¿es realmente Dios el Dios que está activo en la economía? ¿Nos ha salvado realmente Dios? Éste es el problema al que los Padres de la Iglesia se habían enfrentado cuan-

³⁹ Borg, *Meeting Jesus Again*, 37.

do reflexionaron sobre la tradición bíblica y la fe de sus iglesias, y de ahí vino la doctrina que afirma «que Dios como tal está en comunión en Jesucristo».⁴⁰

CONCLUSIÓN

En el esfuerzo por presentar de manera contemporánea el misterio de salvación, es importante tener en cuenta la naturaleza de nuestro lenguaje religioso, tanto la indiferenciada mezcla de narraciones y metáforas, imaginario mitológico y construcciones teológicas de la Biblia, como las diversas clases de narraciones que usamos para expresar nuestra fe.

Una aproximación contemporánea, «situacional», al misterio de la iniquidad, interpreta la doctrina del pecado original a la luz de la naturaleza radicalmente social del ser humano. No sólo nosotros mismos, sino también nuestra libertad, en un grado considerable, lleva el sello de nuestras situaciones sociales, todas ellas afectadas por el pecado. Esta interpretación toma en serio la realidad del pecado, sin reducirlo a una teoría ontológica de una naturaleza corrupta. También reconoce que la naturaleza y la gracia pueden ser separadas conceptualmente, pero no en la realidad, pues desde la perspectiva de la teología de la creación, la naturaleza es siempre «una naturaleza agraciada». Sin embargo hay sabiduría en la visión de Agustín de que en el corazón humano existe algo profundamente malo, como es obvio dada la violencia y la injusticia que son tan evidentes en nuestro mundo, y que muestran nuestra necesidad de la gracia de Dios.

Aunque el misterio de nuestra salvación en Cristo, desde hace más de un milenio, ha sido interpretado en términos agustinianos/anselmianos, la teoría de la satisfacción de Anselmo es

⁴⁰ LaCugna, *God for Us*, 42.

problemática por razones tanto teológicas como pastorales. En el fondo, es siempre una soteriología desde arriba.

Intentando desarrollar una soteriología desde abajo, seguimos la interpretación de Haight, que ve a Jesús como revelador y ejemplo para nuestra salvación. Pero nos movimos en una dirección diferente a la de Haight en algunos puntos significativos. Primero, intentamos mostrar cómo la cruz de Cristo permanece como símbolo prominentemente de la fe cristiana y del misterio de nuestra salvación. Sólo en la cruz, es decir, en todo el misterio de la pasión, vemos el rechazo radical de Jesús al camino del mal, a lo demoníaco, y su abandono, en cambio, en las manos de su Abba. Al negarse a responder al mal con el mal, revela el poder de Dios, que da vida y no domina, del Dios cuyo amor es más fuerte que la muerte, el Dios cuyo poder se revela en la debilidad. Por tanto, cualquier soteriología contemporánea debe prestar más atención al lugar de la cruz en la espiritualidad y la fe cristianas.

Segundo, a diferencia de Haight, afirmamos con la tradición cristiana que Jesús es la fuente de nuestra salvación, aunque de un modo matizado. Implicada en esta expresión de la tradición está la doctrina de la Trinidad, pues por medio de Cristo y en su Espíritu participamos de la vida íntima de Dios. Vivir «en Cristo» es estar vinculado conscientemente al misterio de la vida divina como Padre, Hijo y Espíritu. La doctrina de la Trinidad nos muestra que «el estar en relación constituye el auténtico ser de Dios. Dios no se autocontiene a sí mismo, sino que es alguien con Dios. Dios no se autocontiene a sí mismo, sino que es alguien con Dios auténtico ser está constituido por las relaciones del amor interpersonal»⁴¹. Por lo tanto, Jesús no es sólo revelador y ejemplar; Jesús es la personificación del misterio de Dios, que en su Espíritu nos congrega en la vida divina.

Finalmente, nos desviamos de Haight respecto a la doctrina de la Trinidad. Mientras que la doctrina no apareció de una forma articulada hasta el siglo IV, existen ya muestras en el Nuevo

Testamento de que el modo en que Jesús fue confesado, proclamado e interpelado litúrgicamente por los cristianos primitivos tuvo implicaciones para su interpretación de Dios. Las figuras sapienciales y del Logos, los testimonios narrativos y figurativos de la filiación divina de Jesús, así como las teologías de la preexistencia y la inhabilitación divina, testimonian la convicción de que Dios estaba presente y activo en Jesús. La doctrina de la Trinidad, que se desarrolla partiendo de una preocupación por la obra de Cristo y el Espíritu, y en el fondo depende de ella, articula la experiencia cristiana de la autorrevelación de Dios por medio de Jesús y en su Espíritu. Jesús es el símbolo de la presencia de Dios –entendiendo «símbolo» en su sentido total y más profundo–. En Jesús, el misterio de Dios está personificado y se hace eficazmente presente. Jesús es Emmanuel, Dios con nosotros (véase Mateo 1,23).

⁴¹ Michael Downey, *Altogether Gift: A Trinitarian Spirituality* (Maryknoll, Nueva York, Orbis, 2000) 55.

Índice

Agradecimientos	7
Abreviaturas	11
Introducción	13
Imágenes de Jesús	13
Puntos de partida para la cristología	16
1. Las tres búsquedas del Jesús histórico	25
La primera búsqueda: de Reimarus a Schweitzer	26
La nueva búsqueda: de Käsemann a Schillebeeckx	31
La tercera búsqueda	33
Conclusión	40
2. Consideraciones metodológicas	45
De la cristología precritica a la critica	45
El desarrollo de la tradición de los evangelios	52
Redescubrir al Jesús histórico	61
Criterios dudosos	65
Conclusión	66
3. El trasfondo judío	69
La tradición mesiánica	70

La tradición sapiencial	78
La tradición apocalíptica	82
El judaísmo palestino del siglo I	87
Conclusión	93
4. Jesús y su movimiento	95
Jesús y Juan el Bautista	96
El movimiento de Jesús	105
Conclusión	116
5. La predicación y el ministerio de Jesús	117
Los dichos de Jesús	118
Las parábolas de Jesús	124
El reino de Dios	126
Una nota sobre la tradición de los milagros	137
Conclusión	139
6. La muerte de Jesús	141
La ofensa que se encuentra tras la muerte de Jesús	143
Perspectivas teológicas	146
¿Cómo entendió Jesús su muerte?	153
Conclusión	161
7. Dios lo resucitó de entre los muertos	163
La experiencia pascual	164
La tradición pascual	167
Reflexiones sobre la fe pascual	173
Conclusión	180
8. Cristologías del Nuevo Testamento	183
Cristologías pascales	186
Cristologías del Hijo de Dios	191
Cristologías sapienciales	200
Cristologías de la preexistencia	206
Conclusión	210

9. Del Nuevo Testamento a Calcedonia	213
La fe y el diálogo con la cultura	213
Del siglo III a Nicea	221
De Nicea a Calcedonia	227
Conclusión	235
10. Pecado y salvación	239
Pecado y salvación en la Escritura	241
Pecado y salvación en la historia del cristianismo	248
El siglo XVI	258
Conclusión	262
11. Una aproximación contemporánea a la soteriología	265
El misterio de iniquidad	266
Jesús media en la salvación de Dios	270
¿Es Jesús la fuente de nuestra salvación?	286
Conclusión	293

Colección Teología

19. *Tras la muerte, la luz. Cristo resucitado y la transfiguración del hombre.* Por L.M. Bermejo, S.J.
20. *Solidaridad, nuevo nombre de la paz.* Por VV.AA.
23. *La palabra de Dios en la historia de los hombres. Comentario a la "Dei Verbum".* Por Luis Alonso Schökel y Antonio María Artola.
24. *Hacia un diálogo religioso universal.* Por Isidro María Sans.
25. *La clausura de las mujeres.* Por María José Arana.
26. *La escritura inspirada. Estudios sobre inspiración bíblica.* Por Antonio María Artola.
27. *El Espíritu de vida. El Espíritu Santo en la vida del cristiano.* Por L.M. Bermejo, S.J.
28. *Pobreza y evangelización. Seguidores de Jesús.* Por José Luis Cincunegui, S.J.
29. *El evangelio como parábola. Metáfora, narrativa y teología en los evangelios sinópticos.* Por John R. Donahue, S.J.
30. *El Jesús de los discípulos.* Por Jacques Guillet, S.J.
31. *Milagros. Una interpretación existencial.* Por Josef Imbach.
32. *Imágenes deformadas de Jesús. Modernas y contemporáneas.* Por Bernard Sesboué.
33. *Teología y nuevos paradigmas.* Por Márcio Fabri Dos Anjos y otros.

34. Los evangelios de Tomás y María Magdalena. Por Manuel Alcalá.
35. Alegría de creer, alegría de vivir. Por François Varillon.
36. Pasión por la Tierra. Por Sean McDonagh.
37. San Pablo, el Evangelio «sin Ley». Por Paul Bony.
38. Cristo el Enviado. *La Misión*. Por John P. Brennan, S.M.A.
39. Psicología de la experiencia de Dios. Por Mihály Szentmártoni, SJ.
40. Comunidades de solidaridad. Por Patxi Álvarez de los Mozos, SJ.
41. El Espíritu es concreto. *La Espiritualidad desde la perspectiva cristiana*. Por Josef Sudbrack, SJ.
42. De la necesidad y don de la oración. Por Karl Rahner, SJ.
43. Dar y ganar la vida. *La condición del sujeto desde la perspectiva cristiana*. Por Pedro Trigo, SJ.
44. ¿Ha muerto la Teología de la Liberación? Por Pedro Trigo, SJ.
45. El reino de Dios para el pobre de Dios. Por Aloysius Pieris, SJ.
46. El destierro de la Teología. Por Christian Duquoc, OP.
47. Quién es Jesús. *Introducción a la Cristología*. Por Thomas P. Rausch, SJ.